N12<522832631 021
ubTÜBINGEN

Gottlieb Hipp
Unterhausen

88 F gplt 30

M 65 18 E

STIMMEN DER ZEIT

Neu 4

Heft 1
Januar 1975

W. Seibel
Die Kirche und die Parteien
P. Ehlen
Freiheit in der marxistischen Ideologie
E. Biser
Religiöse Grundverständigung
K. Rahner
Die Freiheit des Kranken
B. Grom
Die Sinnfrage in der Bewußtseinskritik
E. J. Krzywon
Wege zum Verständnis der Literatur

3. Jan. 1975

Verlag Herder Freiburg

Gh 2449

INHALT

Wolfgang Seibel SJ	Die Kirche und die Parteien	1
Peter Ehlen SJ	Freiheit in der marxistischen Ideologie der DDR	3
Eugen Biser	Religiöse Grundverständigung. Über Sinn und Funktion einer Philosophischen Theologie	16
Karl Rahner SJ	Die Freiheit des Kranken in theologischer Sicht	31
Bernhard Grom SJ	Die Frage nach Sinn und Sinnlosigkeit in der neueren Bewußtseinskritik	41

UMSCHAU

Ernst Josef Krzywon	Systematik und Historik. Wege zum Verständnis der Literatur	57
Oswald von Nell-Breuning SJ	„Der überholte Marx"	61
Roman Bleistein SJ	Formen des Eros. Zu einer Kultur- und Geistesgeschichte der Liebe	64

BESPRECHUNGEN

Kirche und Gesellschaft	67
Religionspädagogik	68
Theologie	70

ZU DIESEM HEFT 72

DIE MITARBEITER DES HEFTS

Dr. Peter Ehlen, Prof. Dr. Karl Rahner, Prof. Dr. Bernhard Grom, 8 München 22, Kaulbachstraße 31a – Prof. Dr. Eugen Biser, 87 Würzburg, Simon-Breu-Straße 11b – Dr. Ernst Josef Krzywon, 8014 Neubiberg, Eichenstraße 20 – Prof. Dr. Oswald von Nell-Breuning, 6 Frankfurt 70, Offenbacher Landstraße 224.

STIMMEN DER ZEIT · 193. BAND · 100. 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. 13 – Versandort: Freiburg – Druck: Presse-Druck Augsburg. Die Stimmen der Zeit erscheinen jährlich in 12 Heften. Preis: Einzelheft 7,20 DM; im Abonnement: 6,60 DM, halbjährlich 39,60 DM, zuzüglich Zustellgebühr; Studentenabonnement: Einzelheft 6,– DM. Dreimonatiges Probeabonnement 14,40 DM. Die Zeitschrift kann im In- und Ausland auch durch den Postzeitungsdienst bezogen werden. Bestell-Nr. 000 22

STIMMEN DER ZEIT

STIMMEN DER ZEIT

193. BAND

1975

VERLAG HERDER FREIBURG

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

STIMMEN DER ZEIT

Herausgeber und Chefredakteur: Wolfgang Seibel SJ. Mitglieder der Redaktion: Roman Bleistein SJ, Karl H. Neufeld SJ, Herbert Schade SJ. 8 München 19, Zuccalistraße 16, Telefon (0 89) 17 58 81 und 17 40 96. Zuschriften, Manuskripte, Besprechungsstücke, Tauschexemplare sind nur an die Redaktion zu senden. Unverlangte Manuskripte können nur zurückgegeben werden, wenn Rückporto beiliegt. Nicht angeforderte Besprechungsstücke werden nicht zurückgesandt. Nachdruck oder photomechanische Wiedergabe einzelner Beiträge nur mit besonderer Erlaubnis. Verlag und Vertrieb: Herder KG, 78 Freiburg i. Br., Hermann-Herder-Straße 4. Anzeigen: Anzeigenverwaltung Verlag Herder, gültige Anzeigen-Preisliste Nr. 12 – Versandort: Freiburg – Druck: Presse-Druck Augsburg. Die Stimmen der Zeit erscheinen jährlich in 12 Heften. Preis: Einzelheft 7,20 DM; im Abonnement: 6,60 DM, halbjährlich 39,60 DM, zuzüglich Zustellgebühr; Studentenabonnement: Einzelheft 6,– DM. Dreimonatiges Probeabonnement: 14,40 DM. Die Zeitschrift kann im In- und Ausland auch durch den Postzeitungsdienst bezogen werden. Bestell-Nr. 000 22

Gli 2449

INHALT DES 193. BANDS

Baden, Hans Jürgen: Wort im Widerstand. Der Fall Jochen Klepper 539
Balla, Bálint: Knappheit. Zur Theorie und Praxis eines Begriffs 692
Beinert, Wolfgang: Freiheit durch Jesus Christus. Zugang zu Jesus als dem Christus des Glaubens 467
Biser, Eugen: Religiöse Grundverständigung. Über Sinn und Funktion einer Philosophischen Theologie 16
Bleistein, Roman: Befragte Priesteramtskandidaten 577
– Formen des Eros. Zu einer Kultur- und Geistesgeschichte der Liebe* 64
– Jugend und Gemeinde 248
– Der Mensch im Zeitalter des Reisens 529
– Religiöse Krise der Familie 73
– Wilhelm Reich: Traumvater oder Mystifikation?* 713
Brandenburg, Albert: Kirchliches Amt, Petrusdienst und Ökumene. Ansätze einer Konvergenz zwischen lutherischen und katholischen Christen 613
Brandmüller, Walter: Kirche und Arbeiterschaft im 19. Jahrhundert. Fragen und Tatsachen 228
Brosseder, Johannes: Ernst Troeltsch und Friedrich von Hügel* 494
Busse, Hans Busso von: Kirchenbau der Gegenwart 330
Conzemius, Victor: Nochmals: Kirche und Arbeiterschaft 745
Diwo, Paul: Georg Picht und die Folgen. Von der ersten zur zweiten deutschen Bildungskatastrophe 453
Dulles, Avery: Häresien der Gegenwart. Ein Aufruf amerikanischer Theologen zur Selbstbesinnung der Christen 507
Dumoulin, Heinrich: Zum Gespräch der Weltreligionen* 279
Ehlen, Peter: Freiheit in der marxistischen Ideologie der DDR 3
Ehlen, Peter – Rother, Siegfried: Die Sinnfrage im Marxismus 171
Everschor, Franz: Die Darstellung religiöser Inhalte im Film 388
– Die Zwänge der Gesellschaft. Neue Filme, gesehen bei den Filmfestspielen in Cannes 606
Feil, Ernst: Lateinamerikanische Theologie* 639
Fries, Heinrich: Fortschritt und Tradition. Überlegungen aus der Sicht der heutigen Theologie 75
Grom, Bernhard: Die Frage nach Sinn und Sinnlosigkeit in der neueren Bewußtseinskritik 41
– Gewissensbildung als Lernprozeß. Sozialisation zwischen Anpassungsdressur und Werterziehung 677
Günther, Henning: Luhmann und der Konservativismus 701
Haas, Adolf: Tagebücher von Teilhard de Chardin 397
Haeffner, Gerd: Jenseits des Todes. Überlegungen zur Struktur der christlichen Hoffnung 773
Hodgson, P. E.: Zweifel und Gewißheit in den Naturwissenschaften 187
Hoffmann, Maria Norberta: Rilke als Dichter der Transzendenz. Zum 100. Geburtstag des Dichters am 4. Dezember 1975 813
Huth, Werner: Abbau von Zwängen im kirchlichen Raum? 736
Jacob, Xavier: Das Christentum in der heutigen Türkei 237
Kaltenbrunner, Gerd-Klaus: Die Aktualität Jakob Böhmes (1575–1624) 827

Umschaubeiträge sind durch * gekennzeichnet

Keller, Albert: Philosophie im Wandel. Zu Karl-Otto Apels „Transformation der Philosophie“* 491
Kern, Walter: Das Christsein und die Christologie. Zu Büchern von H. Küng und W. Kasper 516
– Der Schluß als Beginn. Zur Generalkongregation der Jesuiten 289
Köhler, Oskar: Initiative* 424
Krywalski, Diether: Typus und Tradition in mittelalterlicher Überlieferung . . . 557
Krzywon, Ernst Josef: Literaturwissenschaft und Theologie. Über literaturtheologische Kompetenz 199
– Systematik und Historik. Wege zum Verständnis der Literatur* 57
Leinweber, Winfried: Der Streit um den Zölibat im 19. Jahrhundert 760
Lieth, Elisabeth von der: Erziehung in einer pluralistischen Gesellschaft 126
Listl, Joseph: Der sozialkritische Imperativ der Kirche. Zu dem Buch „Kirche und Öffentlichkeit“ von Wolfgang Huber* 847
Lotz, Johannes B.: Weg der Befreiung. Die Erfahrung des Ostens im Licht der ignatianischen Exerzitien 579
Merkert, Rainald: Die Parzellierung des Fernsehprogramms. Aufgezeigt am Beispiel der Familiendarstellung* 420
Messerschmid, Felix: Emanzipation von der Geschichte? Zur Diskussion um Rahmenrichtlinien und Curricula 363
Mühlen, Heribert: Die katholisch-charismatische Gemeinde-Erneuerung 801
Muth, Ludwig: Ist ein goldenes Buchzeitalter zu erwarten? 162
Nell-Breuning, Oswald von: Eigentum und wirtschaftliche Mitbestimmung . . . 595
– Entscheidung für den Sozialismus?* 785
– Gustav Grundlach. Ein Wegbereiter der katholischen Soziallehre* 852
– „Idee“ eines christlichen Sozialismus?* 568
– Kirche und Arbeiterschaft. Zum Streit um die gleichnamige Synodenvorlage . . . 339
– Sozialer und politischer Katholizismus. Eine Sicht deutscher Kirchen- und Sozialgeschichte 147
– „Der überholte Marx“* 61
Neudeck, Rupert: Auf der Schattenseite der Einschaltzahlen. Zur Diskussion um die Weiterexistenz der Dritten Fernsehprogramme* 353
Neufeld, Karl H.: Christliche Erfahrung und theologische Reflexion. Entwicklungen der Theologie in Frankreich 269
– Dogmatik im Übergang* 207
– Jean Daniélou im Blick seiner Freunde* 857
– Von Jesus zur Ethik? Denken und Glauben Albert Schweitzers* 637
Rahner, Karl: Die Freiheit des Kranken in theologischer Sicht 31
– Maria und das christliche Bild der Frau 795
Reisch, Erich: Altenbildung. Notwendigkeit, Voraussetzung, Erfordernisse . . . 548
Ricken, Friedo: Sind Sätze über Gott sinnlos? Theologie und religiöse Sprache in der analytischen Philosophie 435
Roth, Hans-Georg: Kulturrevolution oder freiheitliche Kulturpolitik? Von der Kulturhoheit zum kooperativen Bildungsföderalismus 664
Rotter, Hans: Zur Grundlegung einer christlichen Sexualethik 115
Schade, Herbert: Denkmal ohne Erinnerung 433
– Realisiere die Dinge. Das Werk Richard Seewalds 101
– Tendenzwende in der heutigen Kunst 217
Schäfer, Klaus: Kann Beten sinnvoll sein? 482

Schierse, Franz Joseph: Jahr der Versöhnung 377
Schneider, Burkhart: Pius IX.* 205
Schulte-Vieting, Heinrich-Jürgen: Technik und Verantwortung 409
Schumann, Thomas B.: Ein Standardwerk zur neueren deutschen Literatur* . . . 283
Schwab, Dieter: Zum Eheverständnis der Eherechtsreform 313
Seibel, Wolfgang: Abschluß der Synode 721
– Die Kirche und die Parteien 1
– Macht und Gefahr des modernen Staats 505
– Mythen einer mündigen Welt 361
– Neues über den Jesuitenorden* 570
– Ökumenisches Unbehagen 145
– Vatikanische Ostpolitik 649
– Zehn Jahre nach dem Konzil 793
Seybold, Michael: Versöhnung in der Kirche. Das Apostolische Schreiben Papst Pauls VI. zum Heiligen Jahr 1975 839
Splett, Jörg: Zur philosophischen Interpretation von Dichtung 624
Stoeckle, Bernhard: Das Problem der sittlichen Norm. Unzeitgemäße und zeitgemäße Gedanken zu einem Fall von Notstand 723
Volk, Ludwig: Brüning in seinen Briefen* 139
– Konrad Kardinal von Preysing (1880–1950) 651
Wallenreiter, Christian: Die gesellschaftliche Kontrolle des Rundfunks 109
Weger, Karl-Heinz: Auferstehung. Zumutung oder Fundament des Glaubens? . . . 219
– Relativismus als Religionskritik. Thesen und Theorien der philosophischen Anthropologie heute 90
Wichmann, Jürgen: Katholische Akademie in Deutschland. Trier – ein Bericht aus der Praxis 259
Zeiger, Ivo: Kirchliche Zwischenbilanz 1945. Bericht über die Informationsreise durch Deutschland und Österreich im Herbst 1945. Eingeleitet und kommentiert von Ludwig Volk 293

ÜBERSICHT

I. KIRCHE

Roman Bleistein: Befragte Priesteramtskandidaten 577
Heinrich Dumoulin: Zum Gespräch der Weltreligionen* 279
Walter Kern: Der Schluß als Beginn. Zur Generalkongregation der Jesuiten . . . 289
Winfried Leinweber: Der Streit um den Zölibat im 19. Jahrhundert 760
Heribert Mühlen: Die katholisch-charismatische Gemeinde-Erneuerung 801
Franz Joseph Schierse: Jahr der Versöhnung 377
Wolfgang Seibel: Abschluß der Synode 721
– Neues über den Jesuitenorden* 570
– Vatikanische Ostpolitik 649
– Zehn Jahre nach dem Konzil 793
Michael Seybold: Versöhnung in der Kirche. Das Apostolische Schreiben Papst Pauls VI. zum Heiligen Jahr 1975 839

II. KIRCHE UND ARBEITERSCHAFT

Walter Brandmüller: Kirche und Arbeiterschaft im 19. Jahrhundert. Fragen und Tatsachen 228
Victor Conzemius: Nochmals: Kirche und Arbeiterschaft 745
Oswald von Nell-Breuning: Kirche und Arbeiterschaft. Zum Streit um die gleichnamige Synodenvorlage 339
– Sozialer und politischer Katholizismus. Eine Sicht deutscher Kirchen- und Sozialgeschichte 147

III. THEOLOGIE

Wolfgang Beinert: Freiheit durch Jesus Christus. Zugang zu Jesus als dem Christus des Glaubens 467
Eugen Biser: Religiöse Grundverständigung. Über Sinn und Funktion einer Philosophischen Theologie 16
Avery Dulles: Häresien der Gegenwart. Ein Aufruf amerikanischer Theologen zur Selbstbesinnung der Christen 507
Ernst Feil: Lateinamerikanische Theologie* 639
Heinrich Fries: Fortschritt und Tradition. Überlegungen aus der Sicht der heutigen Theologie 75
Gerd Haeffner: Jenseits des Todes. Überlegungen zur Struktur der christlichen Hoffnung 773
Walter Kern: Das Christsein und die Christologie. Zu Büchern von H. Küng und W. Kasper 516
Johannes B. Lotz: Weg der Befreiung. Die Erfahrung des Ostens im Licht der ignatianischen Exerzitien 579
Karl H. Neufeld: Christliche Erfahrung und theologische Reflexion. Entwicklungen der Theologie in Frankreich 269
– Dogmatik im Übergang* 207

Karl Rahner: Die Freiheit des Kranken in theologischer Sicht 31
– Maria und das christliche Bild der Frau 795
Klaus Schäfer: Kann Beten sinnvoll sein? 482
Bernhard Stoeckle: Das Problem der sittlichen Norm. Unzeitgemäße und zeitgemäße Gedanken zu einem Fall von Notstand 723
Karl-Heinz Weger: Auferstehung. Zumutung oder Fundament des Glaubens? . . . 219

IV. ÖKUMENE

Albert Brandenburg: Kirchliches Amt, Petrusdienst und Ökumene. Ansätze einer Konvergenz zwischen lutherischen und katholischen Christen 613
Johannes Brosseder: Ernst Troeltsch und Friedrich von Hügel* 494
Wolfgang Seibel: Ökumenisches Unbehagen 145

V. PHILOSOPHIE, SOZIOLOGIE UND PSYCHOLOGIE

Bálint Balla: Knappheit. Zur Theorie und Praxis eines Begriffs 692
Roman Bleistein: Formen des Eros. Zu einer Kultur- und Geistesgeschichte der Liebe* 64
Bernhard Grom: Die Frage nach Sinn und Sinnlosigkeit in der neueren Bewußtseinskritik 41
Henning Günther: Luhmann und der Konservativismus 701
P. E. Hodgson: Zweifel und Gewißheit in den Naturwissenschaften 187
Werner Huth: Abbau von Zwängen im kirchlichen Raum? 736
Gerd-Klaus Kaltenbrunner: Die Aktualität Jakob Böhmes (1575–1624) 827
Albert Keller: Philosophie im Wandel. Zu Karl-Otto Apels „Transformation der Philosophie“* 491
Friedo Ricken: Sind Sätze über Gott sinnlos? Theologie und religiöse Sprache in der analytischen Philosophie 435
Heinrich-Jürgen Schulte-Vieting: Technik und Verantwortung 409
Wolfgang Seibel: Mythen einer mündigen Welt 361
Jörg Splett: Zur philosophischen Interpretation von Dichtung 624
Karl-Heinz Weger: Relativismus als Religionskritik. Thesen und Theorien der philosophischen Anthropologie heute 90

VI. MARXISMUS

Peter Ehlen: Freiheit in der marxistischen Ideologie der DDR 3
Peter Ehlen – Siegfried Rother: Die Sinnfrage im Marxismus 171
Oswald von Nell-Breuning: „Der überholte Marx“* 61

VII. STAAT, GESELLSCHAFT UND WIRTSCHAFT

Roman Bleistein: Der Mensch im Zeitalter des Reisens 529
Joseph Listl: Der sozialkritische Imperativ der Kirche. Zu dem Buch „Kirche und Öffentlichkeit“ von Wolfgang Huber* 847

Oswald von Nell-Breuning: Eigentum und wirtschaftliche Mitbestimmung . . . 595
– Entscheidung für den Sozialismus?* 785
– „Idee" eines christlichen Sozialismus?* 568
Erich Reisch: Altenbildung. Notwendigkeit, Voraussetzung, Erfordernisse 548
Dieter Schwab: Zum Eheverständnis der Eherechtsreform 313
Wolfgang Seibel: Die Kirche und die Parteien 1
– Macht und Gefahr des modernen Staats 505

VIII. MEDIEN

Franz Everschor: Die Darstellung religiöser Inhalte im Film 388
– Die Zwänge der Gesellschaft. Neue Filme, gesehen bei den Filmfestspielen in Cannes 606
Rainald Merkert: Die Parzellierung des Fernsehprogramms. Aufgezeigt am Beispiel der Familiendarstellung* 420
Ludwig Muth: Ist ein goldenes Buchzeitalter zu erwarten? 162
Rupert Neudeck: Auf der Schattenseite der Einschaltzahlen. Zur Diskussion um die Weiterexistenz der Dritten Fernsehprogramme* 353
Christian Wallenreiter: Die gesellschaftliche Kontrolle des Rundfunks 109

IX. PÄDAGOGIK UND BILDUNGSPOLITIK

Roman Bleistein: Jugend und Gemeinde 248
– Religiöse Krise der Familie 73
Paul Diwo: Georg Picht und die Folgen. Von der ersten zur zweiten deutschen Bildungskatastrophe 453
Bernhard Grom: Gewissensbildung als Lernprozeß. Sozialisation zwischen Anpassungsdressur und Werterziehung 677
Elisabeth von der Lieth: Erziehung in einer pluralistischen Gesellschaft 126
Felix Messerschmid: Emanzipation von der Geschichte? Zur Diskussion um Rahmenrichtlinien und Curricula 363
Hans-Georg Roth: Kulturrevolution oder freiheitliche Kulturpolitik? Von der Kulturhoheit zum kooperativen Bildungsföderalismus 664
Hans Rotter: Zur Grundlegung einer christlichen Sexualethik 115
Jürgen Wichmann: Katholische Akademie in Deutschland. Trier – ein Bericht aus der Praxis 259

X. NEUERE GESCHICHTE

Roman Bleistein: Wilhelm Reich: Traumvater oder Mystifikation?* 713
Adolf Haas: Tagebücher von Teilhard de Chardin 397
Xavier Jacob: Das Christentum in der heutigen Türkei 237
Oswald von Nell-Breuning: Gustav Gundlach. Ein Wegbereiter der katholischen Soziallehre* 852
Karl H. Neufeld: Jean Daniélou im Blick seiner Freunde* 857
– Von Jesus zur Ethik? Denken und Glauben Albert Schweitzers* 637
Burkhart Schneider: Pius IX.* 205

Ludwig Volk: Brüning in seinen Briefen* 139
– Konrad Kardinal von Preysing (1880–1950) 651
Ivo Zeiger: Kirchliche Zwischenbilanz 1945. Bericht über die Informationsreise durch Deutschland und Österreich im Herbst 1945. Eingeleitet und kommentiert von Ludwig Volk 293

XI. LITERATUR

Hans Jürgen Baden: Wort im Widerstand. Der Fall Jochen Klepper 539
Maria Norberta Hoffmann: Rilke als Dichter der Transzendenz. Zum 100. Geburtstag des Dichters am 4. Dezember 1975 813
Oskar Köhler: Initiative* 424
Diether Krywalski: Typus und Tradition in mittelalterlicher Überlieferung . . . 557
Ernst Josef Krzywon: Literaturwissenschaft und Theologie. Über literaturtheologische Kompetenz 199
– Systematik und Historik. Wege zum Verständnis der Literatur* 57
Thomas B. Schumann: Ein Standardwerk zur neueren deutschen Literatur* . . . 283

XII. KUNST

Hans Busso von Busse: Kirchenbau der Gegenwart 330
Herbert Schade: Denkmal ohne Erinnerung 433
– Realisiere die Dinge. Das Werk Richard Seewalds 101
– Tendenzwende in der heutigen Kunst 217

BUCHBESPRECHUNGSGRUPPEN

Bildungspolitik 357
Biologie 503
Freimaurer 647
Freizeit 573
Gesellschaft und Wirtschaft 141
Handbücher 717
Kirche und Gesellschaft 67
Kirche und Staat 861
Jugend 718
Moraltheologie 646, 789
Naturwissenschaften 425, 641
Ökumene 211
Parapsychologie 287
Philosophie 427, 790
Religionspädagogik 68, 143
Staat, Verfassung und Rechtsordnung der Bundesrepublik 498
Staatskirchenrecht 212
Theologie 70, 212, 428
Theologie und Philosophie 644
Zoologie 285

ZU DIESEM HEFT

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

VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN SCHRIFTEN

Adler, Manfred: Die antichristliche Revolution der Freimaurerei 647

Affemann, Rudolf: Krank an der Gesellschaft 718

Apel, Karl-Otto: Transformation der Philosophie. Bd. 1, Bd. 2 491

Balthasar, Hans Urs v.: Der antirömische Affekt 212

Biedenkopf, Kurt H.: Fortschritt in Freiheit 141

Bienert, Walter: Der überholte Marx 61

Bischofberger, Erwin: Die sittlichen Voraussetzungen des Glaubens 70

Bleistein, Roman: Hinwege zum Glauben 143

Brehms Neue Tierenzyklopädie. Band 3–5 286, 641

Bruhin, Josef: Die beiden Vatikanischen Konzile und das Staatskirchenrecht der Schweizerischen Bundesverfassung 863

Heinrich Brüning. Hrsg. v. Claire Nix 139

Cordes, Paul Josef: Sendung zum Dienst 214

Cullmann, Oscar: Der johanneische Kreis 646

Ditfurth, Hoimar von – Arzt, Volker: Dimensionen des Lebens 426

Dossenbach, Hans D.: Galapagos 285

Edding, Friedrich – Gruppe 2000 – Tinbergen, Jan: Über die Zukunft des europäischen Bildungswesens 357

Egenter, Richard: Erfahrung ist Leben 647

Ferienliebhabereien. Hrsg. v. Friedrich A. Wagner 575

Festschrift für Ulrich Scheuner zum 70. Geburtstag. Hrsg. v. Horst Ehmke u. a. 498

Föhr, Ernst: Naturwissenschaftliche Weltsicht und christlicher Glaube 643

Frisch, Karl von: Du und das Leben 503

Frisch, Otto von: Tausend Tricks der Tarnung 642

25 Jahre Grundgesetz. Hrsg. v. Prof. Dr. Konrad Löw 501

Gott im Aufbruch. Hrsg. v. Peter Hünermann und Gerd-Dieter Fischer 640

Grom, Bernhard – Schmidt, Josef: Auf der Suche nach dem Sinn des Lebens 644

Groos, Helmut: Albert Schweitzer – Größe und Grenzen 639

Grün, Anselm: Erlösung durch das Kreuz 430

Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik. Hrsg. v. H.-D. Ortlieb, B. Molitor, W. Krone. 19. Jahr. 142

Handbuch der Religionspädagogik. Bd. 1 u. 2. Hrsg. v. Erich Feifel u. a. 68

Hasenhüttl, Gotthold: Herrschaftsfreie Kirche 215

Heinrichs, Johannes: Die Logik der „Phänomenologie des Geistes" 427

Die Herausforderung der Konservativen. Hrsg. v. Gerd-Klaus Kaltenbrunner 424

Herrmann, Joachim: Astrobiologie 503

Hoffmann, Paul – Eid, Volker: Jesus von Nazareth und eine christliche Moral 790

Huber, Wolfgang: Kirche und Öffentlichkeit 847

Im Dienst an Recht und Staat. Hrsg. v. Hans Schneider und Volkmar Götz 500

Jesuiten. Autorenteam SJ 570

Jugend in der Gesellschaft. Ein Symposion 718

Just, Klaus Günther: Von der Gründerzeit bis zur Gegenwart 283

Kasper, Walter: Jesus der Christus 523

Klassenkampf und Bildungsreform. Hrsg. v. Gerd-Klaus Kaltenbrunner 424

Kreppel, Klaus: Entscheidung für den Sozialismus 788

Kühne, Karl: Ökonomie und Marxismus. Bd. 2: Registerband 141

Küng, Hans: Christ sein 516

Leibbrand, Annemarie und Werner: Formen des Eros. Bd. 1 u. Bd. 2 64

Die Literatur. Wege zum Verständnis der Literatur: Autor, Gattungen, Sprache, Schrift, Buch, Theater 57

Die Literatur der Bundesrepublik Deutschland. Hrsg. v. Dieter Lattmann 60

Macquarrie, John: Gott-Rede 428

Martina, Giacomo: Pio IX. 205

Menschenwürde und freiheitliche Rechtsordnung. Hrsg. v. Gerhard Leidholz u. a. 499

Mensching, Gustav: Der offene Tempel 279

Mikat, Paul: Religionsrechtliche Schriften 861

Moser, Fanny: Das große Buch des Okkultismus 287

Müller, Friedrich – Pieroth, Bodo: Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach 212
Mysterium Salutis. Hrsg. v. J. Feiner u. M. Löhrer. Bd. 1–5 207
Das Mysterium und die Mystik. Hrsg. u. eingel. v. Josef Sudbrack 431
Nachtigall, Werner: Phantasie der Schöpfung 643
Nahrstedt, Wolfgang: Freizeitberatung 574
Nahrstedt, Wolfgang: Freizeitpädagogik in der nachindustriellen Gesellschaft. Bd. 2 573
Niggemeyer, Margarete: Glaubenskatechese 69
Der offene Tempel 279
Ollendorf-Reich, Ilse: Wilhelm Reich 716
Ordo. Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft. Bd. 25 142
Pesch, Otto Hermann: Kleines katholisches Glaubensbuch 214
Plädoyer für die Vernunft. Hrsg. v. Gerd-Klaus Kaltenbrunner 424
Portmann, Adolf: An den Grenzen des Wissens 425
Pottmeyer, Hermann Josef: Unfehlbarkeit und Souveränität 645
Praktisches Wörterbuch der Pastoral-Anthropologie. Hrsg. v. H. Gastager u. a. 716
Praktisches Wörterbuch der Religionspädagogik und Katechetik. Hrsg. v. E. J. Korherr u. Gottfried Hierzenberger 717
Radikale Touristen. Hrsg. v. Gerd-Klaus Kaltenbrunner 424
Reich, Peter: Der Traumvater 716
Religion im Untergrund. Hrsg. v. Schweizerischen Beratungsdienst Jugend + Gesellschaft, Luzern 719
Rotter, Hans: Grundlagen der Moral 789
Rühl, Rudolf: Der Streit um die Menschlichkeit 431
Spieker, Manfred: Neomarxismus und Christentum 67
Switek, Günter: „In Armut predigen" 71
Scheit, Herbert: Geist und Gemeinde 790
Schilson, Arno – Kasper, Walter: Christologie im Präsens 215
Schmidtchen, Gerhard: Umfrage unter Priesteramtskandidaten 577
Schmitz-Scherzer, Reinhard: Sozialpsychologie der Freizeit 573
Scholl, Hans: Calvinus Catholic 211
Schorb, Alfons Otto – Schmidbauer, Michael: 358
Schwarte, Johannes: Gustav Gundlach SJ (1892–1963) 852
Stoeckle, Bernhard: Grenzen der autonomen Moral 646
Teilhard de Chardin, Pierre: Tagebücher I 397
Thomas von Aquin 1274/1974. Hrsg. v. Ludger Oeing-Hanhoff 429
Troeltsch, Ernst: Briefe an Friedrich von Hügel 1901–1923 494
Uhl, Bernd: Die Idee des christlichen Sozialismus in Deutschland 1945–1947 568
Die Verantwortung der Kirche in der Gesellschaft. Hrsg. v. Jörg Baur u. a. 67
Wandel, Eckhard: Hans Schäffer 140
Wildlife '73 641
Ziegler, Adolf Wilhelm: Das Verhältnis von Kirche und Staat in Amerika 862

NAMEN- UND SACHVERZEICHNIS

Altenbildung 548
Amt, kirchliches 613
Analytische Philosophie 435
Anthropologie 90
Architektur 330
Arbeiterfrage 147, 228, 745
Arbeiterschaft 339
Auferstehung 219, 773
Ayer, Jules Alfred 436

Bewußtseinskritik 41
Bildungspolitik 453
Bildungsreform 363
Bismarck, Otto von 155
Böhme, Jakob 827
Börsenverein d. Dtsch. Buchhandels 162
Brandmüller, Walter 341
Brüning, Heinrich 139
Buch 162
Buß, Franz Josef 233, 346

Cannes 606
Charismatische Bewegung 801
Christologie 467, 516
Curricula 363

Danliélou, Jean 857
DDR 3
Denkmalpflege 433
Dogmatik 207
Eherecht 313
Ehescheidung 320
Eigentum 595
Eros 64
Erwachsenenbildung 259
Erziehung 126, 677, 739
Exerzitien 579

Familie 73, 420
Fernsehen 353, 420
Fichte, Johann Christoph 3
Film 388, 606
Flew, Anthony 438
Fortschritt 75
Frankreich 269
Frau 795
Freiheit 3, 31, 467, 579

Garaudy, Roger 179
Gebet 482
Gehrke, Helmut 46
Gemeinde 248
Geschichte 363
Gewissenbildung 677
Gotteserfahrungen 222
Gundlach, Gustav 852

Habermas, Jürgen 702
Häresien 507
Hartford-Erklärung 507
Heiliges Jahr 377, 840
Heliand 200
Hoffnung 773
Hohoff, Wilhelm 785
Horkheimer, Max 50
Hörz, Herbert 10
Hügel, Friedrich von 494

Ignatius von Loyola 579

Jesuiten 269, 289, 570
Jugend 248

Kangra, Milan 177
Kasper, Walter 523
Katholische Akademien 259
Kath. Filmarbeit 393
Ketteler, Wilhelm Emmanuel von 153, 233, 347
Kirche 1
Kirchenbau 330
Klaus, Georg 176
Klepper, Jochen 539
Knappheit 692
Kolakowski, Leszek 52, 180
Kolping, Adolf 153, 233, 347
Konservativismus 701
Krankheit 31
Kulturpolitik 664
Küng, Hans 280, 516
Kunst 217

Lehramt 843
Leo XIII. 855
Levébvre, Henry 179
Literatur 57, 283
Literaturwissenschaft 199
Luhmann, Niklas 701
Luther, Martin 613
Lyon-Fourvière 269

Machoveč, Milan 53
Marcuse, Herbert 178
Maria 795
Marković, Mihails 177
Marx, Karl 6, 61
Marxismus 3, 51, 171
Mitbestimmung 595
Mittelalter 557
Myslivćenko, A. 184

Naturwissenschaften 187
Nell-Breuning, Oswald von 745
Ökumene 145, 613
Ökumenismus 514
Ostpolitik 649
Ozanam, Fréderic 232, 346

Pädagogik 126
Pancchava, Irena 177
Parteien 1
Paul VI. 839
Picht, Georg 453
Pius IX. 205
Philosophie 16, 491
Pluralismus 841
Polit. Katholizismus 147
Preysing, Konrad Kardinal von 651
Priesteramtskandidaten 577

Rahmenrichtlinien 363
Ramsey, Jan T. 445
Reich, Wilhelm 713
Reisen 529
Relativismus 90
Religionen 279
Religionskritik 90
Rilke, Rainer Maria 813

Rousseau, Jean Jacques 5
Rundfunk 109

Sachsse, Hans 44
Sandkühler, H. J. 182
Schaff, Adam 52
Schweitzer, Albert 637
Seewald, Richard 101
Sexualethik 115
Simonow, Konstantin 184
Sinn 41
Sinnfrage 171
Sittliche Norm 723
„Sources Chrétiennes" 270
Sozialer Katholizismus 147, 228, 339, 745
Sozialismus 9, 568, 785
Sprachphilosophie 435
Synode 228, 339, 721, 745
Staat 505
Steinbuch, Karl 42
Sterben 35
Stojanović, Svetozar 181

Technik 44, 409
Teilhard de Chardin, Pierre 397
Theologie 16, 75, 199, 269
„Théologie" 272
Theologie, lateinamerikanische 639
Tradition 75
Trier 259
Troeltsch, Ernst 494
Tod 773
Tourismus 529
Türkei 237

Vatikanische Ostpolitik 649
Vatikanum I 234
Vatikanum II 793
Versöhnung 377, 839
Visionen 223

Weizsäcker, Carl Friedrich von 42
Wisdom, John 443

Zen-Buddhismus 587
Zölibat 760
Zwänge 736

Die Kirche und die Parteien

Die „Entideologisierung" der Parteien in den späten fünfziger und den sechziger Jahren ging von der Meinung aus, politisches Handeln sei möglich ohne Bezug auf letzte Wert- und Zweckbegründungen. Praktische Politik benötige keine Verankerung in gemeinsam vertretenen Werten, wenn alle auf dem Boden des Grundgesetzes stehen und die dort formulierten Grundwerte und Grundrechte akzeptieren. Auf der Basis dieses als selbstverständlich vorausgesetzten Grundkonsenses, so glaubte man, könnten Menschen verschiedener Glaubens- und Denkrichtungen miteinander Politik betreiben. Deshalb bevorzugen die Parteien Aktions- und Arbeitsprogramme.

Die Entwicklung der letzten Jahre zeigt, daß dieser Weg nur begrenzt gangbar ist. In den wesentlichen Fragen der Ordnung von Staat und Gesellschaft können Wertentscheidungen und Wertbegründungen nicht ausgeschaltet werden. Auch dort, wo man nach außen hin nur pragmatische Politik machen will, kommen oft Entscheidungen über menschliche und gesellschaftliche Werte ins Spiel, die in letzten Wahrheiten wurzeln und deswegen nicht allein aus Gründen politischer Zweckmäßigkeit kontrovers sind.

Die Diskussionen über den Schutz des Lebens ließen einen solchen Wertkonflikt sichtbar werden. Wer für die Fristenlösung mit dem Argument der Selbstbestimmung und des Rechts auf die eigene Person argumentiert, stellt prinzipiell das Verfügungsrecht des Menschen über sich selbst und den Anspruch auf Entfaltung seiner Persönlichkeit über das Lebensrecht anderer. Hier geht es um grundlegende Fragen des Welt- und Menschenbilds. Geistige Grundpositionen spielen eine wesentliche Rolle. Eine nur pragmatische Entscheidung ist in einem solchen Fall nicht mehr möglich.

Auch der Wille, durch Reformen eine „neue Gesellschaft" zu schaffen, impliziert Wertentscheidungen von tiefgreifender Bedeutung. Wer in der Emanzipation von den überkommenen sittlichen, rechtlichen und gesellschaftlichen Ordnungen ein Ziel der Politik sieht, vertritt eine Sicht des menschlichen Lebens, der menschlichen Würde und Freiheit und der gesellschaftlichen Ordnung, die nicht nur von dem bisherigen abendländischen Wertsystem abweicht, sondern auch vom Menschenbild der christlichen Tradition. Wer dieses als Grundlage seines Denkens anerkennt, kann einer solchen Politik nicht oder nur mit erheblichen, an den Kern rührenden Einschränkungen folgen.

Auch die als selbstverständlich vorausgesetzte Übereinstimmung im Verständnis der Grundwerte und Grundrechte der Verfassung erwies sich als brüchig. Die gleichen Begriffe werden von verschiedenen Seiten verschieden verstanden und verschieden interpretiert. Diese Differenzen gründen in einem verschiedenen Welt- und Menschenbild.

Die Parteien können also der Entscheidung für eine bestimmte Auffassung vom Sinn des Menschen und der Gesellschaft gar nicht ausweichen. Sie sind nicht „weltanschaulich neutral", sondern leben von Wertkategorien und Wertsystemen, die zwar für viele Probleme der täglichen Politik, nicht aber immer und grundsätzlich aus der Diskussion ausgeklammert werden können.

Mit dieser Entwicklung mußte auch die Stellung der Kirche zu den politischen Parteien neu überdacht werden. Die wachsende Zurückhaltung gegenüber den Parteien etwa vom Ende der fünfziger Jahre an ist in Parallele zu dem Entideologisierungskonzept zu sehen. Bei den grundlegenden Wertkonflikten, die in der Zwischenzeit aufgetaucht sind, kann jedoch die Kirche nicht schweigen. Sie muß sprechen, wenn sie ihrem Auftrag treu bleiben und sich nicht ins rein Privat-Religiöse zurückdrängen lassen will. Als Institution, die in der Botschaft vom Reich Gottes auch ethische Normen verkündet und repräsentiert, muß sie auch zu den von den Parteien vertretenen Werten Stellung nehmen und sie für sich und ihre Mitglieder an dem Maßstab messen, zu dem sie sich bekennt. Bei aller berechtigten, vom Konzil anerkannten Pluralität politischer Optionen der Katholiken gibt es eine Grenze, jenseits derer eine politische Zielsetzung mit der christlichen Offenbarung, mit der Würde des Menschen und mit der Gemeinschaft der Kirche nicht mehr vereint werden kann.

Die aufgeregte Reaktion auf den Wahlhirtenbrief der bayerischen Bischöfe ist zwar verständlich, weil die Betroffenen wohl glücklicher gewesen wären, wenn ihnen die Bischöfe Lob gespendet oder sich wenigstens jeder Stellungnahme enthalten hätten. Der Vorwurf jedoch, die Bischöfe hätten ihren Auftrag in einer pluralistischen Gesellschaft überschritten, trifft nicht. Gerade in einer pluralistischen Gesellschaft ist es Recht und Pflicht der einzelnen und der Gruppen, ihre Wertvorstellungen in die Auseinandersetzung einzubringen. Wenn eine Partei meint, diese Werte abzulehnen oder anders sehen zu müssen, darf ihr das Recht dazu niemand bestreiten. Sie muß aber in Kauf nehmen, daß die Kirche widerspricht und ihre Überzeugungen öffentlich formuliert.

Die Forderung, die Kirche solle allen demokratischen Parteien in gleichem Abstand – oder gleicher Nähe – gegenüberstehen, hat in den meisten Fällen wohl nur taktische Bedeutung. Im Klartext heißt das dann, die Kirche solle näher an die Partei heranrücken, die Neutralität fordert – oder sich von der gegnerischen Partei distanzieren. Wo das Wort von der „Äquidistanz" der Kirche jedoch ernst gemeint ist, kommt es entweder aus der Überzeugung, politisches Handeln sei ohne letzte Wertentscheidungen möglich oder in den grundlegenden Werten seien sich alle Parteien einig, oder aber man will der Kirche das Recht jeden Handelns über den privat-religiösen Raum hinaus bestreiten. Politisches Handeln ohne letzte Wertentscheidungen hat sich jedoch als unmöglich erwiesen. Die Einheit in den Grundwerten besteht nur an der Oberfläche, nur in den Begriffen, nicht immer in deren Verständnis. Jeder Rückzug aus der Öffentlichkeit widerspricht dem Selbstverständnis der Kirche und ihrem Recht, ja ihrer Pflicht in einer freien, pluralen Gesellschaft.

Wolfgang Seibel SJ

Peter Ehlen SJ

Freiheit in der marxistischen Ideologie der DDR

Lange Zeit ist man in der DDR der theoretischen Beschäftigung mit der Freiheitsproblematik aus dem Weg gegangen. In dem von DDR-Autoren verfaßten Kompendium „Marxistische Philosophie" (1967) von insgesamt 700 Seiten sind nur drei Seiten dem Stichwort Freiheit reserviert – und das unter der Überschrift „Notwendigkeit und Freiheit". Diese offensichtliche Verdrängung der philosophischen Frage nach der Freiheit findet sich gleichfalls noch in dem 1971 erschienenen Lehrbuch für die Oberstufe der Oberschulen der DDR „Einführung in den dialektischen und historischen Materialismus". Immerhin sind hier von etwa 330 Seiten im Kapitel „Dialektik des Erkenntnisprozesses" bereits zehn Seiten auch der Freiheit gewidmet. Erst in jüngster Zeit wird das Freiheitsproblem Gegenstand intensiverer theoretischer Erörterung [1].

Um die dabei vorgetragenen Ansichten würdigen zu können, wird man zunächst aus dem ideologischen Selbstverständnis der DDR die Problemlage entwickeln müssen, in der die Frage nach der Freiheit gestellt wird. Nur so wird auch die mit der Beantwortung verknüpfte politische Zielsetzung voll verständlich. Diese Problemlage ist mit der Tatsache gegeben, daß die DDR die staatliche Form einer sozialistischen Gesellschaft marxistisch-leninistischen Typs sein will.

Der Traum von der Einheitsgesellschaft

Die sozialistische Gesellschaft versteht sich als Verwirklichung der alten Menschheitssehnsucht nach der durch keine widerstreitenden Interessen zerrissenen, einen, einheitlichen Gesellschaft, in der alle aus freier Übereinkunft „ein Herz und eine Seele" sind [2]. Zu dieser romantischen Sehnsucht nach der verlorenen Einheit des Menschengeschlechts konnten Sozialisten und Marxisten sich nicht zuletzt auch vom Deutschen Idealismus inspirieren lassen. J. G. Fichte schildert in seinem Buch „Die Bestimmung

[1] Zu nennen sind hier vor allem: H. Hörz, Der dialektische Determinismus in Natur und Gesellschaft (Berlin-Ost ^{5}1974) 302 S.; Freiheit und Gesellschaft. Die Freiheitsauffassung im Marxismus-Leninismus. Autorenkollektiv (Berlin-Ost 1971) 331 S., erschienen auch in Frankfurt a. M.; H. Scheler, Die Dialektik von gesellschaftlichem Gesamtwillen und Einzelwillen der sozialistischen Persönlichkeit, in: Marxistisch-leninistische Weltanschauung und sozialistische Gesellschaft, hrsg. v. R. Kirchhoff (Berlin 1970) 225–262.
[2] Vgl. bei den Frühsozialisten Charles Fourier das Ziel der „universellen Harmonie" aller Menschen und bei Moses Heß das Ziel der „Vereinigung aller mit Willen und Bewußtsein".

des Menschen" (Berlin 1800) nach einer bewegten Klage über die durch gegensätzliche Begierden gespaltene Menschheit eine solche Einheitsgesellschaft: „Nachdem keine selbstsüchtigen Absichten mehr die Menschen teilen und ihre Kräfte im Kampf untereinander selbst aufzureiben vermögen, bleibt ihnen nichts übrig, als ihre vereinigte Macht gegen den einzigen gemeinsamen Gegner zu richten, der ihnen noch übrig ist, die widerstrebende, ungebildete Natur; nicht mehr getrennt durch Privatzwecke, verbinden sie sich notwendig zu einem einzigen, gemeinsamen Zwecke, und es entsteht *ein* Körper, den allenthalben derselbe Geist und dieselbe Liebe belebt. Jeder Nachteil des Einzelnen ist nun . . . Nachteil für das Ganze, und für jedes einzelne Teil desselben, und wird in jedem Gliede mit demselben Schmerze empfunden und mit derselben Tätigkeit ersetzt." [3]

Den Anspruch, eine derartige brüderliche Gemeinsamkeit, in der die Menschen quasi „einen Körper" bilden, in der DDR verwirklicht zu haben, hatte Walter Ulbricht in die – nach seinem Tod wieder aus dem Verkehr gezogene – Formel von der „sozialistischen Menschengemeinschaft" gekleidet [4]. Mit diesem Anspruch ist zugleich die Problemlage angezeigt, in der Freiheit zum Gegenstand der Reflexion gemacht wird. Eine Gesellschaft, die gleichsam „*einen* Körper" bilden will, den „allenthalben derselbe Geist belebt", muß jede Vielfalt widerstreitender Meinungen und Willensrichtungen als Angriff auf ihr Glück und ihren Frieden werten. Die Beschränkung oder die Uminterpretation der Freiheit um der Einheit willen ist unausbleiblich.

Das Modell des „geschlossenen Handelsstaats"

„Wahre Freiheit", heißt es bei Fichte, „entsteht nur vermittelst des Durchgangs durch die höhere Gesetzmäßigkeit" – wie sie in den allgemeinverbindlichen Staatsgesetzen ihren Ausdruck gefunden hat [5]. Die Befolgung der Gesetze gebiert Freiheit und garantiert Einheit. So hatte Fichte, um den Widerstreit gegensätzlicher Interessen und Bedürfnisse in seinem „geschlossenen Handelsstaat" zu verhindern, der Staatsmacht auch das Recht zuerkannt zu bestimmen, welche Konsumbedürfnisse vernünftig seien und folglich von den Bürgern befriedigt werden dürfen. Der Philosoph hielt es beispielsweise durchaus für Rechtens, wenn durch staatliche Bedürfnislenkung und Planwirtschaft „an einem Tage alle Stickerei von den Kleidern verschwände, durch welche ja die Kleidung weder wärmer noch dauerhafter wird". Maßnahmen solcher Art, die die Staatsmacht als Exponent sittlicher und politischer Weisheit trifft, brauchen „gar nicht von dem guten Willen der Untertanen abzuhängen", die Regierung

[3] J. G. Fichte, Die Bestimmung des Menschen (Leipzig 1944) 101.
[4] Vgl. auch: Das sozialistische Menschenbild, Weg und Wirklichkeit (Karl-Marx-Universität Leipzig 1968) 193.
[5] J. G. Fichte, Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters (Leipzig 1943) 216.

ist dem „Publicum" hierfür keine Rechenschaft schuldig; dieses kann, wenn die Einsicht fehlt, durchaus „genöthigt seyn", den Beschlüssen von oben zu folgen[6].

Im Modell des „geschlossenen Handelsstaates" wird zwar der Entscheidungsraum des Bürgers durch Regierungsakte zugunsten der Einheit der Gesellschaft eingeengt; doch bleibt die Beschränkung äußerlich, das Wollen selbst wird nicht davon betroffen.

Das Rousseausche Modell

Den Intentionen der DDR-Ideologen näher steht das Denken Rousseaus mit seinem Versuch, die Einheit der Gesellschaft mit der Freiheit des einzelnen innerlich zu verbinden, d. h. ein solches Freiheitskonzept zu entwerfen, das den Einheitsgedanken in sich aufnimmt. Bei Rousseau ist es nicht die äußere Regierungsgewalt, welche die Geschlossenheit der Gesellschaft bewirkt und ihr die Freiheit der einzelnen durch Dekret zuordnet. Einheit und Freiheit sind gleichermaßen in der Vernünftigkeit der Volonté générale begründet, welche die Gesellschaft leitet und von jedem als Ausdruck der eigenen moralischen Vernunftnatur erkannt und bejaht wird. Wie es aber letztlich nur *eine* Vernunft geben kann, so kann auch das Vernünftige jeweils immer nur eines sein. Es ist durchsichtig und klar und kann nicht aus heterogenen Teilen zusammengesetzt sein. Folglich kann, Rousseau zufolge, ein aus der Vielfalt widerstreitender Einzelinteressen gebildeter Kompromiß (etwa mit den Regeln einer parlamentarischen Demokratie) weder der Forderung wirklicher Vernunft entsprechen noch die Freiheit der Bürger repräsentieren.

Wo der gesellschaftliche Gesamtwille als Verkörperung des einen Vernünftigen präsentiert wird, kann zu Recht verlangt werden, daß jeder ihm gegenüber – gerade um seiner eigenen menschlichen Vernunftnatur zu entsprechen – sich in „äußerste Abhängigkeit" begibt. Dabei kann es keine Ausnahme geben: Sollen Einheit und Freiheit nicht wieder verlorengehen, muß die totale Aufgabe (aliénation) des eigenen Sonderwillens von jedem Bürger gefordert werden, weil sonst wieder eine Gruppe sich gegen die andere stellen, diese in ihrer Freiheit beschränken und die Einheit aufheben würde. Die Freiheit ist nur garantiert in der total gleichwilligen Gesellschaft, in der jeder Sonderwille aufgegeben ist. Parteiungen und Pluralität der Meinungen sind bei Rousseau als minderwertig, weil unvernünftig eingestuft.

Kurz: Freiheit folgt aus der Identifikation mit dem einen Vernunftgemäßen, das in der Volonté générale seinen Ausdruck findet und als Inbegriff der eigenen vernunftbestimmten Natur erkannt wird.

[6] J. G. Fichte, Der geschlossene Handelsstaat (1800), in: Sämtl. Werke, hrsg. v. J. H. Fichte, Bd. 3, 479, 485. Fichtes Stellungnahme zu Meinungs- und Handlungsfreiheit ist in seinem Gesamtwerk uneinheitlich. Vgl. B. Willms, Die totale Freiheit (Köln 1967) und Z. Batscha, Gesellschaft und Staat in der politischen Philosophie Fichtes (Frankfurt 1970). – Die Verteidigung der Staatsmacht durch Fichte erfreut sich bei den DDR-Autoren zunehmender Aufmerksamkeit.

Aber auch der Urheber dieser Konstruktion kommt nicht an der ärgerlichen Frage vorbei: Was geschieht, wenn die konkrete Vernunft der Bürger nicht ausreicht, um die Vernünftigkeit der proklamierten Volonté générale zu begreifen, und einige impertinent an ihrem Sonderwillen festhalten? (Von der Frage, wie selbst bei „Gutwilligkeit" die Volonté générale zu ermitteln ist, einmal abgesehen.) Die Einführung des „législateur", der kraft seiner Genialität und Tugend berechtigt sei, für die Allgemeinheit zu sprechen und die Widerstrebenden notfalls auch mit sanfter Gewalt zur Einsicht zu veranlassen, schließt prinzipiell das Ja zur Erziehungsdiktatur ein. Im Verhältnis des Staates zum erwachsenen Bürger aber ist „Erziehung zur Freiheit" zugleich Aufhebung der Freiheit und Entmündigung des Bürgers. Wie wenig reale Chancen Rousseau seiner idealen Lösung des Problems von Einheit der Gesellschaft und der Freiheit des Bürgers in der Politik zutraute, zeigt schließlich seine eigene, in der Endfassung des „Contrat social" (1762) zur Sicherung der politischen Stabilität erhobene Forderung nach einer „bürgerlichen Religion", die für jeden verpflichtendes Bekenntnis sein solle. Die Einsicht, daß Freiheit sich gerade in der Aufgabe des eigenen Sonderwillens verwirkliche, erwächst offensichtlich nicht mit der nötigen Dringlichkeit aus der freien Vernunft selbst, sondern bedarf der zusätzlichen Motivation durch eine Staatsideologie.

Das Rousseausche Modell fällt also dort, wo sich Opposition gegen die Volonté générale regt, zurück auf die gewaltsame Beschränkung der persönlichen Freiheit durch die die Vernunft repräsentierende herrschende Gruppe. Die folgenschwerste Konsequenz dieses Modells dürfte jedoch darin liegen, daß dem Widerstand gegen den „Gesetzgeber" von vornherein jede Legitimation entzogen ist, da dessen Herrschaft als Herrschaft von Vernunft und Freiheit selbst verstanden wird.

Das Marxsche Modell

Auch für Marx ist die Einheit der Gesellschaft Voraussetzung für die Freiheit der Individuen. Anders aber als bei Rousseau können Einheit und Freiheit nicht durch einen freien Entschluß infolge einer Einsicht in das Vernunftgebot, den Eigeninteressen zu entsagen, herbeigeführt werden. Freiheit folgt nicht aus Freiheit, denn in einer Gesellschaft von Privateigentümern ist wahre Freiheit nicht möglich. Die Notwendigkeit, Privateigentum zu erwerben, isoliert die Produzenten voneinander und entzweit sie; die Gesellschaft ist zerrissen in antagonistische Klassen. Solange aber die Gesellschaft gespalten ist, kann auch das „menschliche Individuum in seiner Wirklichkeit" als „Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse" nicht zu sich selbst finden und frei sein. Was hier als Freiheit gilt, ist lediglich die wechselseitige Befriedigung des Egoismus oder, wie Marx es in der „Deutschen Ideologie" (1845) formuliert, der „Genuß der Zufälligkeit" innerhalb der unkontrollierten Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens.

Sobald die Gesellschaft durch die unerträgliche Verschärfung der ihr immanenten Widersprüche „gesetzmäßig" zur Aufhebung des Privateigentums gezwungen wird, ist

auch die Einheit der Gesellschaft erstmals begründet. Es gibt jetzt bezüglich der Lebensauffassung und -gestaltung keine wesentlich unterschiedenen Interessen mehr, weil durch die gemeinsame Verfügung über die Produktionsmittel solchen Unterschieden die Basis entzogen ist. Was allen dient, kann Ziel des gemeinsamen Handelns werden.

Durch diese „objektiv" begründete Einheit ist, Marx zufolge, erstmals auch Freiheit ermöglicht, denn „es ist eben die Vereinigung der Individuen, die die Bedingung der freien Entwicklung und Bewegung der Individuen unter ihre Kontrolle gibt" [7]. Ist die Vereinigung realisiert, erfüllt Freiheit sich in der gemeinsamen, vernunftbestimmten Steuerung und Gestaltung der Lebensumstände durch die assoziierten Produzenten; sie besteht gerade als Selbstbestimmung in der Übereinstimmung mit dem von allen gewollten vernünftigen Plan, da hier keines Bürgers Bestreben durch das eines anderen durchkreuzt wird. Freiheit in der Entscheidung über verschiedene sich bietende Möglichkeiten – im liberalen wie im klassisch-philosophischen Verständnis als entscheidend angesehen – bildet lediglich eine unvollkommene Vorstufe der wirklichen Freiheit, die auch bei Marx, mutatis mutandis, in der praktisch vollzogenen Bejahung des einen Vernünftigen besteht.

Die Marxsche Gesellschaftsdoktrin erweist sich somit durchaus als rationalistisch, sofern die Gesellschaft in ihrer Einheit durch die transindividuelle Ratio des einen Produktionsplans erhalten wird; die Vernünftigkeit solcher Planung aber entspringt gerade als Konstitutivum der neuen Gesellschaft nicht der Vernunftnatur des einzelnen, sondern ist vorgängig zu jeder individuellen Einsicht in der „objektiven Notwendigkeit" begründet, nunmehr „assoziiert" zu produzieren. Die Vernunft, die sich im Plan niederschlägt (der Freiheit ermöglicht und deren Ausdruck ist), hat ihren letzten Grund in den Gesetzen der „materialistisch" aufgefaßten Geschichte.

Auf der rationellen Planung der Produktion aufbauend, erhebt sich auch das von Marx im „Kapital" so bezeichnete „wahre Reich der Freiheit". In ihm ist die Arbeit als die eigentlich menschliche Lebensäußerung zum „Selbstzweck" geworden und dient nicht mehr nur als bloßes „Mittel zum Leben"; Vernunft und Wollen der Produzenten finden in ihr ihre volle Erfüllung. Hier ist an die Prämisse des Marxschen Denkens zu erinnern, daß das menschliche Gattungswesen sich gerade in der schöpferischen Gestaltung der Natur zur eigenen Gegenstandswelt realisiert. Der Mensch als Produzent ist also gerade dann bei sich, handelt seiner Natur entsprechend und ist frei, wenn diese seine „Wesenskräfte" keinem „äußeren Zweck" unterworfen sind.

Daß Marx' Freiheitsverständnis über die Forderung einer bestimmten gesellschaftlichen Organisationsform hinausreicht, zeigt auch seine Hoffnung, die Aufhebung des Privateigentums und die rationelle Planung der Produktion werde die Bindung der Produzenten an eine die individuelle Entfaltung einengende „gesellschaftliche Detailfunktion" auflösen und die freie Betätigung sämtlicher einem Individuum gegebenen Fähigkeiten ermöglichen.

[7] K. Marx – F. Engels, Die deutsche Ideologie (1845/46), in: Marx-Engels-Werke Bd. 3 (Berlin 1962) 75.

Insgesamt bleibt gültig: Freiheit äußert sich primär in der Selbstregulierung der Gesellschaft als Produktionseinheit. Die Gesellschaft bleibt das Erstgegebene, sie ist Prinzip und Zentrum der Willensbildung, wenngleich sie, wie Marx betont, nicht zu einer den Individuen gegenüberstehenden Größe hypostasiert werden darf. Nicht die selbständige Berücksichtigung der eigenen Bedürfnisse wie die der anderen, nicht der Wahlakt, macht die Freiheit aus, sondern der praktische Mitvollzug des gesamtgesellschaftlichen Wollens. Eine Distanz zur konkreten Gesellschaft – in der Einzigartigkeit jeder Person begründet und in jeder freien Entscheidung vollzogen, selbst wenn sie im Vollsinn sozial ist – findet im Marxschen Modell keine Anerkennung.

Daß dieses Modell bisher nicht verwirklicht wurde, liegt nicht allein an persönlichen Unzulänglichkeiten marxistischer Politiker. Selbst wenn man unterstellt, das Privateigentum sei im Marxschen Sinn aufgehoben, der „gesellschaftliche Mensch" sei geschaffen, die Schranken des Egoismus seien damit gefallen und jeder arbeite nach seinen Fähigkeiten und hege nur solche Konsumwünsche, die „rationell" erfüllt werden können, so bleibt doch gerade in der modernen Industriegesellschaft die Notwendigkeit der Planung von Investition und Produktion. Nicht jeder aber kann über das hier jeweils erforderliche Ausmaß die gleichen Kenntnisse haben; es sei denn, man macht die irreale Unterstellung, der nicht mehr von privatem Gewinnstreben korrumpierte Mensch gelange kraft seiner Einheit mit der Gesellschaft zu einer bisher unerreichten umfassenden Einsicht in das gesellschaftlich Notwendige – eine Hoffnung, die Marx, der immer wieder den „totalen Gegensatz des Kommunismus gegen die bestehende Weltordnung" und die Neuartigkeit des „total entwickelten Individuums" betonte, gehegt zu haben scheint.

Tatsächlich aber wird entgegen Marx' Intention die Planung zur Ursache gerade dafür, daß „die Gesellschaft in zwei Teile – von denen der eine über ihr erhaben ist – sondiert" wird[8]. Marx' (und auch Lenins) Hoffnung, die Administration der neuen Gesellschaft werde für jedermann durchsichtig und kontrollierbar, weil niemand mehr ein Interesse an der Verschleierung seines Handelns habe, hat sich – genauso wie die Hoffnung auf Überwindung der Arbeitsteilung, so daß jeder in sämtlichen Bereichen sich werde ausbilden können – angesichts der zunehmenden Vervielfältigung der Produktionskräfte als gründlich trügerisch erwiesen. Infolge des unaufholbaren Informationsvorsprungs kommt es unweigerlich zur Scheidung der Gesellschaft in Führer und Geführte. Den letzten bleibt gerade in dem von Marx als entscheidend angesehenen Lebensbereich der Produktion nur die Folgsamkeit im Vertrauen auf das gesellschaftliche Verantwortungsbewußtsein der Führer. Die Einheit dieser Gesellschaft wäre nur die dialektische Einheit von Leitern und Abhängigen, nicht aber die Einheit des gleichen Bewußtseins.

Erst recht ergibt sich die Scheidung der Gesellschaft in Führer und Gefolgsleute, wenn entgegen der Voraussicht des Historischen Materialismus die Determinations-

[8] K. Marx, 3. These über Feuerbach (1845): Werke, Bd. 3, 6.

kraft der vereinheitlichten Produktionsverhältnisse nicht ausreicht, um auch Bewußtsein und Wollen aller Gesellschaftsglieder in *einem* Rhythmus schwingen zu lassen, wenn also das von Marx postulierte „Zusammenfallen" der Veränderung der Umstände und des Bewußtseins ausbleibt und das Bewußtsein weiter Kreise, wie man sagt, nachhinkt.

Das Freiheitsproblem in der sozialistischen Gesellschaft

Vor diese Situation sehen sich die sozialistischen Staaten gestellt. Ihrer eigenen Aussage zufolge gibt es nicht nur Reste bürgerlicher Schichten mit nachhinkendem Bewußtsein; auch die „herrschende" Arbeiterklasse bedarf der Führung durch eine Gruppe mit überlegenem Informations- und Bewußtseinsstand. (Lenin hatte dem Proletariat der vorrevolutionären Phase sogar völlige Unfähigkeit attestiert, aus eigener Kraft zu revolutionärem Bewußtsein zu gelangen.) Sofern dennoch an der Einheit der Gesellschaft und der mit ihr gegebenen Freiheit aller als Charakteristikum des realen Sozialismus festgehalten wird, stehen die Ideologen vor der Aufgabe, sowohl die notwendige Unterordnung unter den die Einheit repräsentierenden „erhabeneren Teil" der Gesellschaft als Vollzug der Freiheit als auch die Führungsrolle dieses Teils und damit die Unterscheidung von Avantgarde und Troß als Inbegriff der Einheit zu rechtfertigen. Darin eingeschlossen ist die gleichfalls praktische Aufgabe, plausibel zu machen, wie das sozialistische System als Ergebnis objektiver geschichtlicher Notwendigkeit jedem Widerruf entzogen und zugleich Höhepunkt menschlicher Freiheit sein könne, wie also Freiheit und angebliche historische Gesetzmäßigkeit zu vereinen seien.

Die Veränderung des Sinns von Philosophie, die aus dieser praktisch-politischen Aufgabenstellung folgt, kann nicht nachdrücklich genug unterstrichen werden. Philosophie ist nicht mehr das alles umfassende offene Fragen, sondern Mittel der bereits Wissenden zur Erziehung der Unwissenden und damit Mittel, die Erzieherrolle zu rechtfertigen und sie im Bewußtsein der zu Erziehenden zu verankern; sie dient der Festigung der Macht. Als ein Beleg unter vielen sei hierfür das offiziöse Lehrbuch „Marxistische Philosophie" zitiert: „Die politisch-ideologische Funktion der marxistischen Philosophie ist darauf gerichtet, die philosophischen Erkenntnisse als theoretische Grundlage und theoretisches Instrument der sozialistischen Politik zu entwickeln und anzuwenden. Die marxistische Philosophie benötigt diese enge Verbindung mit der sozialistischen Politik, damit sie als Mittel zur praktischen Veränderung der Welt wirksam werden kann." [9]

[9] Marxistische Philosophie, Lehrbuch (Berlin 1967) 35.

Analogie von Individuum und Elementarteilchen

Das geschlossenste Modell, das in der DDR zur Lösung der genannten Probleme bisher ausgearbeitet wurde, stammt von Herbert Hörz[10]. Es stimmt in seinen wesentlichen Aussagen mit den Arbeiten anderer Autoren überein und kann deshalb als repräsentativ angesehen werden.

Nachdrücklich betont Hörz die „Determiniertheit der Handlungen". Determiniertheit bedeute aber nicht, erklärt er, daß die Handlungen vorausbestimmt seien, wohl aber, daß sie „Gesetzen" unterliegen. Soweit es sich „um den menschlichen Organismus und den einzelnen Menschen handelt, sind das die Gesetze der Biologie, Medizin und Psychologie. Soweit es aber um den Menschen als gesellschaftliches Wesen geht, sind das gesellschaftliche Gesetze" (222). Welcher Art ist die Wirksamkeit dieser „gesellschaftlichen Gesetze", und wie ist zu verstehen, daß gerade in ihrer Anerkennung (und der durch sie begründeten Einheit) die „persönliche Freiheit" sich verwirkliche?

Hörz greift zur Erläuterung des Verhältnisses von Gesetz und Freiheit auf den Begriff des Systemgesetzes zurück, wie er in der Quantenphysik gebraucht wird, um Aussagen über das Verhalten einer Gesamtheit von Elementarteilchen zu machen. Da es grundsätzlich unmöglich ist, alle mikrophysikalischen Daten für den Ausgangszustand etwa eines Alpha-Teilchens genau zu erfassen, können Aussagen über sein Verhalten nur Wahrscheinlichkeitscharakter tragen; das Verhalten des einzelnen Teilchens erscheint als zufällig. Das Gesetz, das die Beziehungen der Elemente innerhalb eines Systems ausagt, ist deshalb ein statistisches; es zeigt den Rahmen der gesetzmäßig gegebenen Möglichkeiten an, von denen im Einzelfall eine zufällig verwirklicht wird. Das Gesetz enthält also, wie Hörz formuliert, „eine allgemein-notwendige und wesentliche Beziehung über das Verhalten einer Gesamtheit von Objekten und eine Wahrscheinlichkeitsaussage über den Einzelfall" (268); es wird damit der Eigenart des Systems als Ganzen und der Zufälligkeit des Einzelverhaltens im System gerecht.

Das „Verhältnis von Individuum und Gesellschaft", lautet Hörz' Analogieschluß, „bildet einen Teilaspekt mit einigen Besonderheiten gegenüber dem allgemeinen Verhältnis von Element und System" (169). So kann auch die Wissenschaft von der Gesellschaft nicht den „gesamten Bedingungskomplex für ein Ereignis" kennen; eine Einzelhandlung ist deshalb in ihrem Ablauf nicht *eindeutig* durch ein Gesetz vorherbestimmt. Sofern eine Handlung aber zugleich auch innerhalb eines gesellschaftlichen Systems erfolgt, kommen in ihr die Systemgesetze der betreffenden Gesellschaft zur Geltung. Die Einzelhandlung eines Individuums erweist sich somit analog zum Verhalten eines Elementarteilchens als „die zufällige Verwirklichung einer der im Gesetz enthaltenen Möglichkeiten" (257). Die gesellschaftlichen Gesetze existieren dabei, wie Hörz immer wieder betont, als „allgemein-notwendige und wesentliche Zusammenhänge" *„invariant"* im Handeln der einzelnen und Gruppen (254). Eine Entscheidung,

[10] Geboren 1933 in Stuttgart. „Der dialektische Determinismus in Natur und Gesellschaft" (Berlin ^{5}1974).

darauf soll mit diesem Begriff hingewiesen werden, kann nur innerhalb der gesetzmäßig gegebenen Möglichkeiten getroffen werden; zugleich bestimmt deren gesetzmäßiger Zusammenhang den Charakter jeder Entscheidung (259).

Wir erhalten also folgendes Bild: Die Gesellschaft bzw. eine bestimmte Gesellschaftsformation wie die sozialistische wird als System verstanden, das aus einer Vielzahl von Elementen, den Individuen, besteht. Mit dem System sind „gesetzmäßig" jeweils verschiedene Möglichkeitsfelder gegeben, die ihrerseits verschiedene Varianten enthalten. Die „Freiheit" besteht zunächst in der Wahl einer der Möglichkeiten bzw. Varianten, wodurch neue Möglichkeitsfelder mit neuen Varianten begründet werden können. Wie eine solche Variantenwahl als Einzelentscheidung ausfällt, ist nicht eindeutig vorausbestimmt und in diesem Sinne „zufällig" bzw. „frei".

System, Gesetz und Notwendigkeit

Die entscheidende Aussage besteht darin, daß menschliches Verhalten sich in einem „System" vollzieht, für das als solches bestimmte Gesetze gelten, die gegenüber dem Einzelverhalten und dem Gruppenverhalten objektiv gegeben sind und sich mit „Notwendigkeit" durchsetzen. So kann der Autor schreiben: „für das System haben wir exakte Aussagen" (272) – wenngleich er andererseits auch weiß, daß erst das Verhalten der „Teilchen" die Systembeziehungen bildet (227) und jede „Notwendigkeit" innerhalb des Systems Resultat subjektiver Entscheidungen ist (272).

Was soll und was kann unter diesen Voraussetzungen der Begriff der „Notwendigkeit" und des „Gesetzes" und schließlich der „Freiheit" besagen? Etwa wenn es heißt: „Der gesellschaftliche Gesamtprozeß stellt eine notwendige Verwirklichung von Möglichkeiten dar, die sich jedoch im zufälligen Handeln der Menschen durchsetzen" (270)? Ist mit „Notwendigkeit" lediglich gemeint, daß jedes Handeln von bestimmten Voraussetzungen ausgeht, die es unumgänglich berücksichtigen muß, d. h. daß es sich innerhalb eines Möglichkeitsfeldes bewegt, das es nicht überspringen kann? Oder wird darüber hinaus die Notwendigkeit einer bestimmten Entwicklungs*richtung* behauptet? Aussagen wie: „Die Handlungen einzelner Menschen sind für den geschichtlichen Gesamtverlauf objektive Zufälle, die den Geschichtsverlauf hemmen oder fördern, aber nicht aufhalten können" (272), lassen eher das zweite vermuten.

Hörz erklärt jedoch, man dürfe die geschichtlichen Gesetze nicht so verstehen, daß sie „automatisch nur eine Entwicklungstendenz zulassen" (228), denn anders als bei den Elementarteilchen könne in der Gesellschaft durch eine erfolgte Variantenwahl das Möglichkeitsfeld selbst und damit auch das Gesetz abgewandelt werden (232)! Doch wird mit dieser Anerkennung möglicher Modifizierungen von System und Gesetz nicht der Gesetzesbegriff aufgegeben, denn diese Modifizierungen erfolgen selbst auch wieder „gesetzmäßig", d. h. „in Abhängigkeit von den allgemeinsten gesellschaftlichen Gesetzen, die für die Entwicklung als Ganzes gelten" (230).

Mit diesen „allgemeinsten" Geschichtsgesetzen führt der Autor – in Übereinstimmung mit dem Marxismus-Leninismus – ein Element ein, das die Notwendigkeit einer bestimmten Zukunftsentwicklung begründen soll. Hiermit aber sind eine Reihe nicht lösbarer Schwierigkeiten verknüpft. Um die Veränderung gesellschaftlicher Systeme, sei sie evolutiv oder revolutionär, wiederum als Verwirklichung von „Gesetzen" verstehen zu können, müßten auch diese Gesetze in einem die Geschichte, d. h. die „Entwicklung als Ganzes" umfassenden „System" gründen. Die Annahme eines solchen die Gesamtheit der Geschichte umfassenden Systems, das sich in jenen „allgemeinsten" Gesetzen ausdrückt und mit Notwendigkeit ganz bestimmte Realisationsformen beinhaltet, aber ist für den Geschichtswissenschaftler absurd. Denkbar wäre lediglich eine Extrapolation von Erfahrung aus der Vergangenheit in die Zukunft und so die Voraussage eines Trends mit dem hohen Maß an Unsicherheit, das einem solchen Verfahren anhaftet.

Zu fragen wäre hier, ob die Begriffe System und Gesetz auf die in ständigem Wandel begriffene Gesellschaft und damit auf die Geschichte überhaupt sinnvoll anwendbar sind. Die handelnden Subjekte verändern mit jeder Fundamentalentscheidung die Möglichkeitsfelder ihrer Handlungen. Weil solche Fundamentalentscheidungen – auch für H. Hörz – nicht vorausbestimmt sind, ist die Geschichte offen. Von Systemgesetzen zu sprechen, die „exakte Aussagen" erlauben, wäre nur möglich, wenn mit der Verwirklichung einer vom System gegebenen Variante das Verhalten auch im Rahmen des Systems verbliebe und dieses damit bestätigte.

Wie verfehlt das marxistisch-leninistische Philosophieren über den Menschen ist, geht nicht zuletzt auch aus der (Hegelscher Terminologie entnommenen) Charakterisierung der freien Entscheidung als „zufälliger" Verwirklichung einer gesetzlichen Notwendigkeit hervor. Mit dem Begriff des Zufalls, der allein übrigbleibt, wenn man von der Vorstellung des Gesetzes ausgeht und doch nicht von starrer Determination sprechen will, ist die *schöpferische* Eigenart der menschlichen Freiheitstat nicht zu begreifen.

Für das Denken des Marxisten-Leninisten ist das System das Entscheidende. Die Gesellschaft als System zu sehen wird dadurch ermöglicht, daß man in der Gesellschaftswissenschaft nicht von partiellen gesellschaftlichen Situationen ausgeht, die durch subjektive Entscheidungen in verschiedene Richtungen weitergeführt werden können, sondern von der idealen Konstruktion eines geschlossenen, einheitlichen Ganzen. Konstruktionsprinzip ist die Produktionsweise. Durch sie wird eine Gesellschaft in ihrer – vom Wollen der einzelnen Subjekte letztlich unberührt bleibenden – Eigenart als dieses oder jenes System bestimmt. Das sozialistische System gewinnt seine Geschlossenheit obendrein durch den Willen der *Partei.* Der Wille der Partei ist hier das Systemgesetz. In diesem Anspruch der Partei, letzter Willensträger der Gesellschaft zu sein, dürfte der eigentliche Grund dafür zu sehen sein, daß die Gesellschaft als System konzipiert wird. Wo dieser Anspruch praktisch durchgesetzt ist, es also letztlich nur *einen* bestimmenden Willen gibt, ist sein Wollen eo ipso auch „Gesetz" und jede Entscheidung damit auch „notwendig". Mit der Erhebung des Parteiwillens zum Systemgesetz ist, was noch wichtiger sein dürfte, dieser auch unanfechtbar geworden.

Was bedeutet nun der für das Freiheitsverständnis entscheidende Gegenbegriff „Notwendigkeit"? Sieht man einmal von der Notwendigkeit ab, die mit der These gesetzt ist, daß die Produktionsverhältnisse jedes geistige Tun bestimmen, finden wir drei Bedeutungsaspekte: 1. die mit der Begrenztheit jeder Situation verknüpfte „Notwendigkeit", sich innerhalb des gegebenen Möglichkeitsfeldes zu entscheiden; 2. die „Notwendigkeit", die sich als „Invariante" im individuellen Handeln durchsetzt und als Ausdruck allgemeinster Gesetze die Entwicklung in eine bestimmte Richtung lenkt; 3. die axiologische „Notwendigkeit" des Seinsollens, die sich als Normativität des Parteiwillens und der Staatsräson erweist.

Gerade sofern diese verschiedenartigen Aspekte in der marxistisch-leninistischen Konzeption zu einem ungeschiedenen Komplex zusammengefaßt werden, erweist sich die Ideologie von Gesetz und Notwendigkeit als vorzügliches Instrument, um Staatsinteressen mit der Weihe unumstößlicher Notwendigkeit zu umkleiden. Besonders die an zweiter Stelle genannte Notwendigkeit dient in Verbindung mit dem Systembegriff und der These von der gesetzmäßigen Modifizierung der Systeme dazu, der Behauptung vom notwendigen Übergang zur sozialistischen Gesellschaftsform eine Scheinrationalität zu verleihen.

Freiheit durch Identifikation

Die Möglichkeitsbedingung persönlicher Freiheit ist also das gesellschaftliche System. Mit ihm ist jeweils ein bestimmtes Maß „gesellschaftlicher Freiheit" gegeben. „Gesellschaftliche Freiheit" bedeutet dabei nicht, daß der einzelne einen von der Gesellschaft gebotenen oder ihr abgerungenen Freiraum wahrnehmen und darin sein Verhalten nach eigenem Willen selbst bestimmen könnte. Das wäre eine Forderung nach „individueller Freiheit", die im Sozialismus nicht erfüllt werden kann[11]. „Nicht der einzelne Mensch verwirklicht die Freiheit. Sie ist ein Produkt der Entwicklung der Gesellschaft. Der einzelne Mensch hilft bei der Erringung der Freiheit für die ganze Gesellschaft, verwirklicht wird sie durch die gesellschaftliche Kraft, durch die Arbeiterklasse und ihre Verbündeten" (224). Das Maß der „gesellschaftlichen Freiheit" ist das System selbst, im Sozialismus die einheitliche Organisation der Gesellschaft mit der Partei als konstitutivem Teil.

Die „persönliche Freiheit" erwächst im Sozialismus aus der Identifikation mit dem System, und das heißt: die „gesellschaftliche Freiheit" – das System mit seinen Entfaltungsmöglichkeiten – ist als Inbegriff der eigenen persönlichen Freiheit zu erkennen und anzunehmen. Das „Systemgesetz" bzw. der „gesellschaftliche Gesamtwille" aber ist der Wille der Partei[12]. „Die Partei- und Staatsführung entscheidet über das Verhalten

[11] Gottfried Stiehler, in: Freiheit und Gesellschaft (Berlin-Ost, Frankfurt a. M. 1973) 230.

[12] Vgl.: Im Sozialismus wird „der gesellschaftliche Gesamtwille ... vom Individuum als das Gemeinsame, Allgemeine seines eigenen Willens ... begriffen." „Der bewußte Träger des gesamtgesellschaftlichen

aller Partei- und Staatsbürger" (234). Folgerichtig lautet deshalb der Schlußsatz der Monographie über die „Freiheitsauffassung im Marxismus-Leninismus": „Die wachsende Führungsrolle der Partei ist Kennzeichen des Wachstums der Freiheit der Gesellschaft und jedes einzelnen."[13] So ergibt sich für den Führungswillen die Notwendigkeit, die Einzelwillen auf das gesollte Ziel hinzulenken und diese „Bewußtseinsbildung als Selbstbestimmung zu deklarieren. „Damit wird die sozialistische Bewußtseinsbildung, wie sie die Partei fordert und organisiert, zu einer wesentlichen Seite der persönlichen Freiheit", schreibt H. Hörz (256). Und das Fazit lautet: „Freiheit besteht darin, die verschiedenen Einzelwillen zu koordinieren, um auf der Grundlage eines Gesamtplans mit Hilfe des Gesamtwillens ein Gesamtziel zu erreichen" (228).

Die Freiheit vollendet sich also in der Übereinstimmung mit dem Willen der Partei. Die Redeweise von der „dialektischen Identität" von Individualwillen und gesellschaftlichem Gesamtwillen bzw. Parteiwillen bedeutet nicht, daß beide Seiten in gleicher Weise voneinander abhingen. Erst recht ist der gesellschaftliche Gesamtwille nicht aus der Willenskundgabe der einzelnen gegenüberstehenden Individuen abzuleiten. Deren Wille ist erst dann und nur dann von Belang, wenn er sich bereits in Übereinstimmung mit dem gesellschaftlichen Gesamtwillen befindet, d. h. eben nicht mehr eigener Individualwille ist, sondern individuell bewußtgewordener Gesamtwille[14]. Dessen Primärträger ist und bleibt die Partei und der von ihr geführte Staat.

Die Vorwegnahme des „neuen Himmels" und der „neuen Erde"

Wie der Marxismus-Leninismus mit den vormarxistischen Gesellschaftsmodellen den Traum von der Einheitsgesellschaft teilt, so teilt er auch die mit ihm verbundenen Probleme. Der Begriff der Freiheit, den aufzugeben die Autoren nicht nur aus Opportunismus zögern, hat in dem Versuch, die Freiheit unter Voraussetzung der Einheitsgesellschaft gerade zur Vollendung zu führen – ähnlich wie bei Rousseau – seinen Inhalt wesentlich verändert. Freiheit erfüllt sich nicht in der Entscheidung und Wahl des

Willens ist die marxistisch-leninistische Partei der Arbeiterklasse. Die organisierte politische Macht ... erhebt den gesellschaftlichen Gesamtwillen zum Gesetz" (240, 241). So kann der Autor feststellen, daß im Sozialismus „der Staatswille wirklich der allgemeine Wille der ganzen Gesellschaft, aller Individuen" sei, daß hier „Staat und Demokratie tatsächlich identisch" seien (251, 249): H. Scheler, Die Dialektik von gesellschaftlichem Gesamtwillen und Einzelwillen, in: Marxistisch-leninistische Weltanschauung und sozialistische Gesellschaft (Berlin 1970).

[13] Freiheit und Gesellschaft, 328.

[14] Vgl.: „Der gesellschaftliche Gesamtwille ist eine Zusammenfassung des Einzelwillens *sozialistischer* Menschen, welcher der gesellschaftlichen Notwendigkeit entspricht": Philosophisches Wörterbuch, hrsg. v. G. Klaus und M. Buhr (Leipzig 1971) 374, Stichwort „Freiheit" (Hervorhebung von mir, P. E.). Auch im folgenden Satz kommt diese Auffassung zum Ausdruck: „In der dialektischen Relation zwischen Notwendigkeit und Freiheit ist die Notwendigkeit stets die Voraussetzung der Freiheit, da sie absolut wirkt": Kleines politisches Wörterbuch (Berlin 1973) 235, Stichwort „Freiheit". – Im Sozialismus ist der Wille der Partei für die „gesellschaftliche Notwendigkeit" konstitutiv.

souveränen Subjekts angesichts der Pluralität der Objekte, sondern in der Bejahung des „Systems", dessen Dasein und Entwicklungsdynamik vom einzelnen als der eigentliche Inhalt der eigenen Existenz erfahren und erkannt wird.

Da jedoch unter den Bedingungen dieser Welt die „moralisch-politische Einheit des Volkes" (z. B. Hörz, 228), in der jeder souveräne Persönlichkeit ist und dennoch das gleiche gesellschaftliche Bewußtsein hat, eine Utopie bleibt, muß die Fiktion der Einheit als Realität ausgegeben werden. So kommt es unweigerlich dazu, daß ein Teil beansprucht, der Willensträger des Ganzen zu sein, und das Mittun der übrigen als Selbstbestimmung preist, da es ja Vollzug der fiktiven Volonté générale ist.

Möglichem Protest gegen diesen die Freiheit des Einzelwillens verschlingenden Gesamtwillen ist innerhalb dieses Denkens die Legitimation entzogen. Wie sollte Widerstand auch begründet werden können, wenn „das menschliche Wesen in seiner Wirklichkeit" als „ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse" verstanden wird, die Volonté générale als Ausdruck dieser Verhältnisse aber der Inbegriff des Vernünftigen ist? Wo mit dem Prinzip der Einheit die Vernunft selbst zur Herrschaft gelangt ist (freilich, vollendet erst im Kommunismus), bedeutet das: bewußte Beherrschung, rationelle Regelung alles Geschehens durch allseitige Planung und Kontrolle. Vielfalt der Meinungen, die sich nicht auf *ein* Vernunftprinzip zurückführen läßt, muß so als unsinnig erscheinen. Deshalb kann auch Spontaneität nur negativ als Ausbruch aus der totalen Rationalität gewertet werden. Sozialismus im marxistisch-leninistischen Verständnis zielt darauf ab, im gesellschaftlichen Leben „die Spontaneität zu eliminieren" [15].

Der Sozialismus, der die eine Vernunft bereits jetzt als das Gestaltungsprinzip der gesellschaftlichen Verhältnisse ausgibt, beansprucht realisiert zu haben, was christlicher Glaube als Wirklichkeit des „neuen Himmels und der neuen Erde" erhofft. Ihr gegenüber ist die Möglichkeit des Nein geschwunden, weil Logos und Liebe ihr „Zelt" für immer unter den Menschen aufgeschlagen haben. Ist aber, wie der Sozialismus beansprucht, der Logos in der weltlichen Wirklichkeit aufgegangen, das Absolute zum diesseitigen Konkreten geworden, kann es der Realität gegenüber keinen Vorbehalt mehr geben. Der einzelne ist dem „System" bedingungslos ausgeliefert.

Soll die Demokratie in unseren Gesellschaften eine Chance auch für die Zukunft haben, so ist die Einsicht unabdingbar, daß die *Vielfalt* der Meinungen und des Wollens dem Menschen angemessen ist und einen *Wert* darstellt und nicht einen bedauerlichen Mangel, den es möglichst zu überwinden gilt; daß vielmehr die Forderung nach der „moralisch-politischen Einheit" der Gesellschaft die Forderung nach einem *Unwert* ist, da sie dem Menschen und seiner wirklichen Erkenntniskraft widerspricht.

[15] Philosophisches Wörterbuch, hrsg. v. G. Kraus und M. Buhr (Leipzig 1971) 853, Stichwort „Planung". – Die Rede ist von „gesellschaftlicher" Spontaneität; doch bleibt unklar, wie diese von individueller Spontaneität zu unterscheiden sei. Nicht alle marxistischen Autoren sehen ein Verschwinden der Spontaneität im Kommunismus voraus.

Eugen Biser

Religiöse Grundverständigung

Über Sinn und Funktion einer Philosophischen Theologie

Philosophie und Theologie verhalten sich – idealtypisch, darum aber auch vereinfachend gesprochen – wie Frage und Antwort zueinander.

Theologie ist das Wissen um die offenbarende Selbstaussage Gottes, strukturell ausgedrückt, um jenes „Mehr", das allen Fragen zuvorkommt und das zugleich mehr besagt, als jemals gefragt werden kann.

Philosophie ist das Wissen um das Warum. Sie reflektiert seit Thales auf den Grund allen Seins und seit Kant auf die Bedingungen der Erkenntnis. In beidem erweist sie sich als Einübung der menschlichen Grundfrage, der Frage nach dem Warum des Seins und des Wissens darum.

Religionsphilosophie ist der Blick, den die Philosophie in das – ihr unerreichbare – gelobte Land des Religiösen und seiner Phänomene wirft. Sie kann sich deshalb weder anmaßen, über das Dasein Gottes im Sinn des „an sit Deus" zu urteilen, noch über den Status des Menschen als Homo religiosus. Wohl aber muß sie die Fundamentalbesinnung auf Anstoß, Einsatz und Gang der Gottesfrage leisten. In den Kontext dieser – nach Struktur und Tendenz transzendentalen – Besinnung gehört auch die Erforschung der historischen, soziologischen und personalen Bedingungen, unter denen sich die Gottesfrage offen oder verhalten, radikal oder fragmentarisch stellt. In diesem Interesse muß sie sowohl zeit- und gesellschaftskritisch als auch existenz- und sprachanalytisch verfahren. Das eine, weil die Ansprechbarkeit des Menschen für das Religiöse, wie schon auf der Reflexionsstufe des alttestamentlichen Prophetismus deutlich war, in funktionaler Abhängigkeit vom Zeitgeist und zumal von den gesellschaftlichen Verhältnissen gedacht werden muß[1]. Und das andere, weil die religiöse Fragefähigkeit des Menschen in einem nicht minder engen Sprachbezug steht und deshalb vom Auftreten von Sprachbarrieren direkt oder indirekt mitbetroffen ist[2].

Zur wissenschaftstheoretischen „Flurbereinigung", die hier geleistet werden muß, ge-

[1] Das lehrte etwa der Wandel im Ablauf der Gesichte des Propheten Amos (7, 1 ff.), auf den meine Schrift: Gott verstehen. Zum Verhältnis Mensch und Offenbarung (München 1971), 47 ff., eingeht. Dazu ferner R. Spaemann, Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L. G. A. de Bonald (München 1959) sowie der Hinweis auf den sozio-theologischen Ansatz de Bonalds in meinem Beitrag: Die Anwesenheit des Heils, in: Tüb. Theol. Quartalschr. 148 (1968) 129–152.

[2] Dazu meinen Beitrag: Theologische Sprachbarrieren. Eine Problemskizze, in: Münchener Theol. Zschr. 22 (1971) 1–48.

hört das Eingeständnis, daß das Problem der Verständigung des nach Gott fragenden Menschen mit dem sich im religiösen Urereignis verlautbarenden Gott nicht mehr in die Kompetenz der Religionsphilosophie fällt. Das Frage-Antwort-Verhältnis, wie es hier vorliegt, ist, problemanalytisch gesehen, transphilosophischer Art.

Aber auch die Theologie kommt – zumindest im Rahmen ihrer durchschnittlichen Leistungsfähigkeit – als kompensatorische Instanz nicht in Betracht. Dafür hat sie zu wenig Weltfühlung. Zwar kann sie etwas über das religiöse Urereignis und die von ihm selbst ausgelegten Bahnen seiner Verstehbarkeit aussagen, nicht jedoch über die Bedingungen, unter denen es konkret verstanden wird. Für diese „Bedingungs-Hermeneutik" wäre nur eine Disziplin kompetent, die gleichzeitig über die zeit- und situationskritischen Einsichten der Philosophie und um das positive Wissen der Theologie verfügt.

Daß es sich bei diesem wissenschaftstheoretischen Postulat nicht um eine ins Leere gebaute Konstruktion handelt, zeigt das Konzept der Philosophischen Theologie, das Schleiermacher in seiner „Kurzen Darstellung des theologischen Studiums" (von 1811), offensichtlich einen Begriff aus Kants Schrift „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" (von 1793) aufgreifend und diesen zugleich nachhaltig modifizierend, entwickelte[3]. Danach gehört alles zum „Einzugsgebiet" einer Philosophischen Theologie, was das „Wesen des Christentums", seine „eigentümliche Glaubensweise" und die „Form der christlichen Gemeinschaft" bildet, gleichzeitig aber auch die Art, wie beides – Glaube und Gemeinschaft – „sich wieder teilt und differentiiert"[4].

Der offene Graben

Unwillkürlich fragt man sich, was mit der Teilung und Differenzierung der christlichen Urgegebenheiten – Glaube und Gemeinschaft – gemeint ist. Noch am ehesten befriedigt der Versuch, den Gedanken mit Schleiermachers Begriff von Religion in Zusammenhang zu bringen. Denn Religion bedeutet für ihn: „alles Einzelne nicht für sich, sondern als einen Teil des Ganzen, alles Beschränkte nicht in seinem Gegensatz gegen anderes, sondern als eine Darstellung des Unendlichen in unser Leben aufzunehmen und uns davon bewegen lassen", oder, wie die berühmtere, vom Menschen und seiner religiösen Selbsterfahrung her entworfene Sinnbestimmung lautet: „Instinkt für das Universum"[5], wobei „Instinkt" oder „Sinn", wie es in späterem Zusammenhang heißt[6], soviel wie „Erfahrung eines transzendenten Hin- und Eingeordnetseins" besagt. Hier

[3] Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, B XV. Danach steht „der biblischen Theologie im Felde der Wissenschaften eine philosophische Theologie gegenüber", die nach Kants Auffassung „innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft bleibt" (Ausgabe Noack, Hamburg 1956, 10).

[4] Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen (Ausgabe Scholz, Darmstadt 1961, 9).

[5] Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (Leipzig 1924) 50, 93.

[6] A. a. O. 192.

berührt sich Schleiermachers Ansatz eng mit dem universalistischen Zug der religiös gestimmten Romantik, vor allem mit den von Novalis um die Jahrhundertwende verfaßten „Hymnen an die Nacht“ [7] und der Deutung des religiösen Subjekts in Möhlers genialer Jugendschrift „Die Einheit in der Kirche“ (von 1825). Dabei bezieht sich die Gemeinsamkeit nicht sosehr auf den Universalismus selbst als vielmehr auf den sich darin bekundenden Willen, über die seinshaft umschriebene „Tagwelt“ hinauszukommen und dort, wo das „große fallende Welten-All“ in den Armen Gottes ruht (Jean Paul), Fühlung mit seinem Geheimnis zu gewinnen [8].

Im Kontext dieser Definition gesehen gewinnt die Vorstellung von der Selbstaufgliederung des elementar Christlichen unverkennbar einen Zug ins Hermeneutische [9]. Dabei geht es keineswegs um eine Rekonstruktion dessen, was die Theologie über die Selbstexplikation des Heils weiß und ausdeutend mitteilt, sondern um die Überbrückung jener Spanne, die zwischen der theologischen Auslegung der göttlichen Selbstzusage und der philosophischen Explikation der menschlichen Gottesfrage steht und als unbewältigte Grundspannung jedes Gespräch zwischen Theologie und Philosophie belastet. Denn es gibt, um das Problem an einem berühmten Parallelfall zu verdeutlichen, nicht nur den „garstigen breiten Graben“ der historisch-historistischen Differenz, vor den sich Lessing nach dem Selbstzeugnis seiner Spätschrift „Über den Beweis des Geistes und der Kraft“ (von 1777) gestellt sah und den er am wenigsten mit dem „Salto mortale“ des Glaubens zu überwinden vermochte; denn dies sei „ein Sprung“, wie er gegen Jacobi einwandte, den er seinen alten Beinen und seinem schweren Kopf nicht mehr zumuten dürfe [10]. Es gibt auch die ungleich schwierigere Differenz, die, wie die Konfrontation Jesu mit dem Unverstand von Freund und Feind beweist, auch bei voller Gleichzeitigkeit aufreißen kann und, wenn sie nicht behoben wird, zum unheilbaren Bruch mit ihm, biblisch gesprochen, zum „Ärgernis“ an ihm führt.

Versuche der Überbrückung

Es hat nicht an Versuchen gefehlt, diesen „Grabenbruch“ zu schließen. Der eindrucksvollste besteht zweifellos im Konzept einer „natürlichen Theologie“, das man in letzter Ableitung auf eins der größten Dokumente der urchristlichen Heilsverkündigung, die Areopag-Rede des Apostels Paulus, zurückführen kann. Erst der Verfasser der Apostel-

[7] Dazu meine Schrift: Abstieg und Auferstehung. Die geistige Welt in Novalis' Hymnen an die Nacht (Heidelberg 1954).

[8] Einen vergleichbaren Ausbruchsversuch unternimmt Kants „Ethikotheologie“, sofern sie das durch „skeptische Hilflosigkeit“ und „dogmatischen Trotz“ entstandene Patt zu überwinden sucht. Dazu die Würdigung dieses Ansatzes in dem abschließend angeführten Werk von W. Weischedel (I, 208 ff.).

[9] Umgekehrt verweist Schleiermacher die Hermeneutik, die er prinzipiell als ein „Organon der christlichen Theologie“ versteht, des näheren ins Arbeitsfeld des „philosophischen Theologen“: Hermeneutik, hrsg. v. H. Kimmerle (Heidelberg 1959) 126.

[10] Jacobis Werke (Leipzig 1812–1825) IV A, 74. Dazu W. Weischedel, Jacobi und Schelling. Eine philosophisch-theologische Kontroverse (Darmstadt 1969) 18 f.

geschichte, bemerkt dazu Günther Bornkamm, habe die Erinnerung an den Aufenthalt des Apostels in Athen „zu der bekannten großen, in der Areopag-Rede (Act 17, 22–31) gipfelnden Szene ausgestaltet (Act 17, 16–34), die, dem glanzvollen Namen dieser Stadt als Zentrum griechischen Geistes würdig, die Begegnung der christlichen Botschaft mit den Vertretern antiker Bildung und Kultur schildern sollte“ [11]. Kennzeichnend für das Dokument und seine kommunikationstheoretischen Implikationen ist nach Bornkamm die Tatsache, daß der lukanische „Paulus“, gestützt auf den dafür besonders offenen Altartitel „Agnostô theô – dem unbekannten Gott“, „eine Fülle von Gedanken und Motiven“ der spätantiken Alleinheitsreligiosität aufnahm, darunter die durch stoische Wendungen unterstrichene Vorstellung vom Umfangensein des Universums durch Gott [12]. So wird die Weltwirklichkeit, kategorial gefaßt im Seinsbegriff, zur „Fundstätte“ der zu Gott führenden Wegmarken und damit zur „Verständigungsgrundlage“ über Gott und die göttlichen Dinge überhaupt. Dem entspricht es, daß die Areopag-Rede erst zum Schluß auf Jesus und die Auferstehung zu sprechen kommt, nach dem Mißerfolg zu schließen freilich auch jetzt noch zu früh und ohne ausreichende Basis.

Vom „gekreuzigten Christus, den Juden ein Ärgernis, den Heiden eine Torheit“ ist, wie Bornkamm betont, noch nicht einmal ansatzweise die Rede, und ebensowenig, wie dem hinzugefügt werden muß, von den die paulinische Kreuzespredigt bestätigenden „Erweisen des Geistes und der Kraft“ (1 Kor 2, 4) [13]. Da sich, wie Bornkamm mit Recht unterstreicht, jede ausgleichende Interpretation verbietet, wird man, um weiterzukommen, genauer auf die „nachapostolische Situation“ reflektieren müssen, der das Dokument seine Entstehung verdankt. Sie war, wie die Spötterreden des Zweiten Petrusbriefs erkennen lassen (3, 3 f.), bereits weitgehend durch das von Lessing beklagte Verschwinden der „Geist-Beweise“ gekennzeichnet [14]. Diesem „Mangel“ sucht nun, nach dem Gesamtkontext zu schließen, religionsphilosophische Spekulation im Bund mit antiker Onto-Theologie abzuhelfen. Daß diese Konstruktion nicht trägt, versteht sich nahezu von selbst. Zu groß war die Kluft, die zwischen dem alles durchwaltenden Gott der philosophischen Religiosität und dem Gott bestand, von dem Paulus allein wissen wollte: dem Gott am Kreuz (1 Kor 2, 1 f.).

Man könnte sich ein gegenläufiges Verfahren vorstellen, das den Brückenschlag von der Position der Theologie aus zu leisten hätte. An die Stelle der alles in ihren Bann schlagenden „Erweisen des Geistes und der Kraft“ müßte dann ihre kreative, verständnisstiftende und evidenzvermittelnde Aussage treten. Das ist freilich leichter gesagt als getan. Denn dazu müßte der Theologie ein Wort zu Gebot stehen, das durch seine

[11] G. Bornkamm, Paulus (Stuttgart 1969) 83.

[12] Ausführlich handelt von diesem „stoischen Begleitmotiv“ das Werk E. Nordens, Agnosthos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede (Darmstadt 1956) 13–30.

[13] G. Bornkamm, a. a. O. 84.

[14] Dahin wird man jedenfalls die Behauptung dieser kritischen Stimmen verstehen müssen, daß sich auch nach dem Tod der „Väter“ nicht das Geringste geändert habe, daß das Christentum also keine weltverändernde Kraft beweise.

Sprachkraft die Zweifel zu beseitigen, die Skepsis zu überwinden und, was noch wichtiger wäre, spontanes Einvernehmen herzustellen vermöchte. Daß es solche Worte gibt, steht nach Ausweis der Sprachgeschichte außer Zweifel. Es genügt, als Beispiele die Seligpreisungen der Bergpredigt, das „Gott will es" der Kreuzzugspredigt oder die Parole der Französischen Revolution zu erwähnen. Ebenso klar ist aber auch die Unverfügbarkeit eines solch „prophetischen Redens". Es kann uns schon morgen in den Mund gelegt werden. Es kann in dieser Stunde des um sich greifenden Sprachverfalls aber auch vergeblich auf sich warten lassen.

Der hermeneutische Brückenschlag

Aus dieser Aporie der sich gegenseitig steigernden Unzulänglichkeit von Theologie und Philosophie könnte der Weg einer hermeneutisch konzipierten „Philosophischen Theologie" herausführen. Entworfen aus der Erfahrung zweifachen Ungenügens hätte sie freilich den Charakter eines bloßen Notbehelfs. Doch geht es hinter den glänzenden Fassaden des Geistes nicht anders zu als in der Lebenswirklichkeit, wo bekanntlich Provisorien am dauerhaftesten, Notbehelfe am hilfreichsten sind. Im Bewußtsein ihrer Defizienz bliebe die Philosophische Theologie überdies auf eine ihr heilsame Weise an die Krise zurückverwiesen, der sie ihre Existenz verdankt. Auf der einen Seite an den Notstand der Theologie, die mit Arnold Schönbergs Moses klagen muß: „O Wort, du Wort, das mir fehlt!" [15] Und andererseits an den Notstand der Philosophie, die sich im versuchten Gespräch mit der Theologie eigentümlich überfordert und zur Dialogunfähigkeit verurteilt sieht. Eine Philosophische Theologie, die sich ihrer Herkunft bewußt ist, wird über die Ursache dieses Versagens nicht im unklaren bleiben können. Sie besteht, was die Behinderung des philosophischen Beitrags anlangt, in der Unzulänglichkeit des Vorverständnisses, aus welchem die Philosophie das Gespräch eröffnet.

Wie stets bei ihren Fragen legt sie auch hier, bei der Frage nach dem, was die offenbarende Selbstzusage Gottes bedeutet, die Seinsidee als den Inbegriff aller Denkbarkeiten zugrunde. Damit spannt sie zwar den Rahmen ihrer Sinnerwartung so weit wie nur möglich; doch nötigt sie zugleich die erhoffte Antwort insgeheim in eine bestimmte Bahn. Dem Zwang des ihr mit dem Seinsbegriff zusammen eingestifteten Wesensdenkens gehorchend, ist ihr Blick auf etwas gerichtet, das sich als Sinnfigur wahrnehmen, als Bedeutung festlegen und in einen Begriff einbringen läßt. Und sie ist zutiefst frustriert, wenn sie keine dieser Sinnerwartung gemäße Antwort erhält oder wenn ihr, wie in der Areopag-Rede, etwas gesagt wird, was sie als Antwort nicht gelten lassen kann. Auf dem Areopag, den die Apostelgeschichte als Szenarium für ihre Darstellung einer kerygmatischen Krisensituation wählte, lag tatsächlich ein solches Mißverhältnis vor.

[15] Dazu K. H. Wörner, Gotteswort und Magie. Die Oper „Moses und Aaron" von Arnold Schönberg (Heidelberg 1959) 27, 66 ff.

Denn von dem alles durchwaltenden Gott der stoischen Theosophie führte kein Weg zu dem Einen, den Gott nach dem Schlußwort der Rede zum Weltenrichter bestellte und durch seine Auferweckung von den Toten als solchen beglaubigte (Apg 17, 31). Das Kreuz war, strenger noch ausgedrückt, keine Antwort auf die im Sinnfeld der Onto-Theologie gestellte Frage. Nur war an diesem Mißverhältnis nicht die Antwort schuld, sondern der geheime Zwang, den der zugrunde gelegte Seinsbegriff dadurch ausübte, daß er die Frage insgeheim zur Was-Frage verengte und dadurch um ihre volle Offenheit brachte.

Einsamer – und ungehörter – Rufer in der Wüste einer orientierungslosen Zeit, hat Franz Rosenzweig zu Beginn der zwanziger Jahre in seiner Schrift „Vom gesunden und kranken Menschenverstand" (von 1921) dazu Entscheidendes angemerkt, indem er auf den den geschichtlichen Lebensstrom unterbrechenden „Eingriff" des Wesensdenkens verwies. Es sei, strukturell gesehen, ein „Nach-Denken", das im Bemühen, seines Gegenstands habhaft zu werden, diesen „zum Stehen und Stillehalten" zwinge, ihn dadurch aber auch dem Gang seiner Verwirklichung entziehe[16]. Das aber wirke, als Fluch der bösen Tat, lähmend und fixierend auf den solcherart Fragenden zurück. „Der Patient hat sich zu Bett legen müssen", notiert der Diagnostiker in seinem Krankheitsbericht, „er konnte plötzlich keine der notwendigen Handlungen des Alltags mehr vollbringen. Er fühlte sich wie gelähmt. Die Starrheit des Staunens hatte ihn befallen. Seine Hände mochten nicht mehr zugreifen, denn wer gab ihnen das Recht des Griffs, seine Füße mochten nicht mehr ausschreiten, denn wer verbürgte Boden ihrem Tritt. Seine Augen mochten nicht mehr ausschauen, denn wer bewies ihnen, daß kein Traum sie narre. Und so mochten seine Ohren nicht mehr hören, denn wer war der andere, auf den sie hätten hören sollen, sein Mund nicht mehr reden, denn lohnte es sich ins Leere schöpfen?" [17] Kein Wunder, wenn der in seinem Denken derart Festgelegte auch dort, wo er zu fragen suchte, keine Antwort erhält, weder von der Wirklichkeit noch vom Mitmenschen, am wenigsten aber von dem Gott, der ohnehin stets in einer anderen als der von ihm erwarteten Sprache zu antworten pflegt.

Der Grenzfall des Gleichnisverstehens

Auch dafür hält das Neue Testament, jetzt nur im Bereich der Evangelien, ein aufschlußreiches Beispiel bereit. Zwar fehlt ihm die szenische Faszination und Geschlossenheit der Areopag-Rede, da es weder in einer realen noch in einer fiktiven Episode, sondern in einem Sprachtyp, der Gleichnisrede Jesu, besteht. Dafür führt es einen vollen Schritt tiefer als das Gegenbeispiel in das angegangene Problemfeld hinein. Das wird deutlich, sobald man das Verhältnis von Form und Inhalt der Lehre Jesu bedenkt. Im

[16] F. Rosenzweig, Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand, hrsg. v. N. N. Glatzer (Düsseldorf 1964) 30 ff.
[17] Ebd. 34.

Unterschied zum Johannes-Evangelium führen die Synoptiker Jesus bekanntlich übereinstimmend als Botschafter eines einzigen Gedankens, der Thematik des mit ihm kommenden Gottesreiches, ein. In dieser Thematik finden sie sogar den Nenner, auf den sie seine gesamten Lehräußerungen bringen. So resümiert Markus den Beginn seiner Lehrtätigkeit mit den Worten: „Nach der Gefangennahme des Johannes durchzog Jesus das galiläische Land und verkündete das Evangelium Gottes, indem er sagte: Die Zeit ist erfüllt und das Reich Gottes nahgekommen. Denkt um und glaubt an die Heilsbotschaft!" (Mk 1, 14 f.) Dennoch stößt der naheliegende Versuch, sachhafte Auskünfte über das von Jesus verkündete Reich zu gewinnen, ins Leere. Nicht als schweige er sich über den Zentralgegenstand seiner Lehre aus. Er äußert sich, jedoch, wie die Forschung mit wachsender Deutlichkeit erkannte, in einer von niemand erwarteten Sprache. Er redet vom Gottesreich in der Sprache seiner Gleichnisse[18]. Wie schon die allegorisierenden Interpretationen im Corpus der Evangelien zeigen, stieß diese Sprache von Anfang an auf die Barriere eines der Was-Frage nachhängenden Denkens[19].

Nur unwillig fügt sich die nachvollziehende Reflexion in die Einsicht, daß in den Gleichnissen Jesu eine Sprache „am Werk" ist, die ihr in informativer Hinsicht kaum etwas zu sagen hat, weil sie sich mit ihrer ganzen Energie darauf sammelt, das Denken und mehr noch den existentiellen Status des von ihr Angesprochenen zu ändern. Anders als die Sprache der Instruktion und Unterweisung geht sie nicht darauf aus, den Hörer über das Gottesreich und seine Rolle in ihm zu belehren, sondern ihm seinen Platz in dem von ihr eröffneten Lebensraum zuzuweisen. Weil Jesus davon ausgeht, daß das von ihm proklamierte Reich in seinem Wort bereits anbricht und, wie sein eigener, durchaus personal empfundener Ausdruck besagt, „kommt", zielt er in erster Linie darauf ab, den Hörer unter das Gesetz dieser „Ankunft" zu stellen. Mit seinen Gleichnisreden betreibt er die Vergegenwärtigung des Gottesreiches und, im gleichen Atemzug damit, die sprachlich vermittelte Einbürgerung seiner Hörer in ihm[20]. Insofern eignet seinem Wort vom Gottesreich auch dort, wo es in Gleichnissen an die Hörer ergeht, ein appellativer, um nicht zu sagen invokativer Zug. Im Sprachgestus der Proklamation wird für einen jeden, der darauf eingeht, die große Einladung hörbar: „Her zu mir, ihr Bedrückten und Bedrängten! Ich will euch Ruhe geben" (Mt 11, 28).

Dafür schafft der auf Sinnstrukturen und Wesenszusammenhänge ausgerichtete Seinsbegriff weder ein Vorverständnis noch, worauf es besonders ankäme, eine Disposition.

[18] Den verschlungenen und mühsamen Weg, den diese Einsicht nahm, schildert E. Jüngel im zweiten Teil seiner ausgezeichneten Studie: Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie (Tübingen 1964) 71–139. Dazu mein Beitrag: Das Gottesreich als Sinn und Thema der Gleichnisse, in: Hochland 58 (1966) 556–560.

[19] Instruktives sagt dazu J. Jeremias in dem Kapitel über die Allegorisierung in seinem Buch: Die Gleichnisse Jesu (München 1965) 47–62, das sich auch vor dem Eingeständnis seiner eigenen Schwierigkeiten nicht scheut.

[20] Näheres dazu in meinem Buch: Die Gleichnisse Jesu. Versuch einer Deutung (München 1965) 161–167 sowie die entsprechenden Passagen meiner Theologischen Sprachtheorie und Hermeneutik (München 1970) 441–469.

Wer einer Einladung nur aus kognitivem Interesse folgt, hat sie im Grund bereits verscherzt. Wie der Unwürdige Gast im gleichnamigen Gleichnis Jesu (Mt 22, 11 ff.) erscheint er in einer ärgerlichen, den Sinn der Veranstaltung störenden und zerstörenden Aufmachung[21].

Diesem Tatbestand kann negativ nur durch eine Verabschiedung der Versuche Rechnung getragen werden, die eine Grundverständigung auf der Basis der Onto-Theologie und des sie tragenden Seinsbegriffs erstrebten. Diese Versuche tragen nicht nur zu kurz, weil der ontologisch konzipierte, also als Exponent jeglicher Seinsheit gedachte Gott nicht an den sich aus freier Selbstentschließung erschließenden, den Gott der Offenbarung, herankommt; sie lenken, weil vom Wesensdenken gesteuert, die Gottesfrage auch gar nicht in die richtige, der vorgegebenen Antwort gemäße Bahn. Deshalb bleibt nur der Bruch, der sich allerdings im ersten Augenblick wie ein Akt verzweifelter Selbstberaubung ausnimmt, in welchem, zusammen mit dem religiösen Vorwissen, auch der Boden jeder möglichen Verständigung aufgegeben wird.

Sinnerschließende Leiderfahrung

Der Schatten, in den der Gedankengang an dieser Stelle eintritt, hat, bei aller Verunsicherung, doch zugleich auch heuristischen Wert. Mit der Eindringlichkeit der Finsternis deutet er darauf hin, daß der Lösungsweg im Bereich jener Negativität gesucht werden muß, die sich jenseits dessen, was im Licht des Seinsbegriffs steht, ausdehnt. Natürlich umfaßt dieses „Jenseits" ganz Unterschiedliches. Neben dem geheimnisvoll Unkalkulierbaren und Unplanbaren auch das im verwirrenden Sinn Irrationale, neben dem Wunderbaren auch das Chaotisch-Irre und das Böse. Manches davon gehört zu dem „Stoff", aus welchem sich das Unglück des Menschen bildet; alles ist aber so geartet, daß er schwer daran trägt und nur unter Schmerzen damit fertig wird. Und hier, in der Erfahrung dieser „Nichtigkeit" als Unglück und in der leidvollen Reaktion darauf, zeichnet sich die Möglichkeit einer Verständigung jenseits der seinshaft umschriebenen Ordnung und einer Einsicht unabhängig von der im Seinsbegriff gewonnenen ab.

Es gehört zur Komplexität geistesgeschichtlicher Entwicklungen, daß sich der Gedanke an diese Möglichkeit gerade dort durchsetzt, wo nach gängiger Auffassung der Glaube völlig in Gnosis und neuplatonischer Spekulation zu ertrinken scheint: im Werk des Pseudo-Dionysius Areopagita. In seiner Schrift über die „Göttlichen Namen" sagt er von seiner fiktiven Bezugsperson, dem „berühmten Meister Hierotheus", er habe „das Göttliche nicht nur erlernt, sondern erlitten"[22]. Falls man das Nichtwissen als eine spezifische Form dieses kognitiven Erleidens gelten läßt, führt von hier ein Weg zurück zu den großen Wegbereitern der in Pseudo-Dionysius gipfelnden „negativen

[21] Für die Auffassung des Textes als selbständiges Gleichnis plädiert J. Jeremias (a. a. O. 45 f., 126 f.).
[22] De divinis nominibus II, 9 (PG 648 B).

Theologie", die, angeführt von Novatian, lange schon vor jenem, dem Schmerz der verweigerten Erkenntnis sinnerschließende Funktion zumaßen[23]. Und was die Wirkungsgeschichte der pseudo-dionysischen Denkform anlangt, so erinnerte J. Pieper daran, daß nach Thomas von Aquin das Wesensgeheimnis Gottes ebenso wie der Wesensgrund der Dinge verborgen ist[24]. Wie schon zu Eingang seiner Summa theologica (I, 3) bezeichne er es auch in den Quaestiones disputatae als „das Äußerste des menschlichen Gott-Erkennens: zu wissen, daß wir Gott nicht kennen" (De potentia Dei 7, 5).

Mit dem Zeitenabstand und dem bei Thomas dominierenden Willen zur Harmonisierung der ontischen, religiösen und sozialen Spannungsverhältnisse hat sich freilich der Sinn für die Dialektik dieser Abgrenzung, für die Einsichtigkeit des am Gottesgeheimnis erlittenen Nichtwissens, verloren, es sei denn, daß man das zustimmend zitierte Aristoteleswort von der Ungleichheit der Sehkräfte als Hinweis darauf verstehen will: „Wenn auch das Auge des Nachtvogels die Sonne nicht zu schauen vermag, so schaut sie doch das Auge des Adlers."[25] Erst unter dem Druck der sich zum Epochenende hin verschärfenden politischen und geistigen Spannungen und der gleicherweise gesteigerten Leiderfahrung kommt es zu einer umfassenden Erneuerung der großen Tradition, vor allem durch Nikolaus von Kues, der sich schon mit dem programmatischen Titel seiner Grundschrift „De docta ignorantia" (von 1440) zum kognitiven Wert des Nichtwissens bekennt[26].

Was entspricht nun aber dieser Spur im Kontext der Gleichnisreden Jesu und der paulinischen Kreuzespredigt? Im Sprachfeld der Gleichnisse kaum mehr als ein hermeneutischer Fingerzeig! Er besteht in dem, was man ihren Befremdungseffekt nennen könnte. Denn auch dort, wo sie, etwa mit Hilfe suggestiver Eingangsfragen, den Hörer in ein spontanes Einverständnis zu ziehen scheinen, geschieht dies nur in der Absicht, ihn alsdann um so radikaler zu verunsichern. Der durch die Eingangsfrage gezogenen Fährte folgend, wird sich beispielsweise ein jeder zunächst die selbstvergessene Fürsorge des um das verlorene Schaf bemühten Hirten zutrauen (Lk 15,4), bis er, nachdenklich geworden, bemerkt, daß seinem Sekuritätsdenken nichts ferner liegt als die Verhaltensweise der Gleichnisfigur. Das ist symptomatisch für die Gesamtheit der von Jesus beschriebenen Fälle. Sosehr sie der alltäglichen Erfahrungswelt entnommen sind, werden sie doch nur in der Absicht ins Feld geführt, dem Hörer das gängige Weltkonzept zu entwinden und ihn in jene „Bodenlosigkeit" zu stürzen, die ihn für die Einwurzelung in den „Boden" des Gottesreichs bereitmacht. Im Übergang vom einen zum

[23] Dazu H. Urs v. Balthasar, Die Gottesfrage des heutigen Menschen (Wien 1956) 144 ff.

[24] J. Pieper, Philosophia negativa. Zwei Versuche über Thomas von Aquin (München 1953) 36 f., 44 f., 66 f.

[25] Metaphysik-Kommentar II, 1: J. Pieper, a. a. O. 45. Zu der zeitgenössischen Kritik am thomasischen Harmonisierungskonzept und ihren theologie- und geistesgeschichtlichen Folgen sei auf die Studie von H. Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit (Frankfurt 1966, 119–143) verwiesen sowie auf die Ausführungen meiner Schrift: Theologie und Atheismus (München 1972) 31–36.

[26] Dazu mein Beitrag: Nikolaus von Kues als Denker der unendlichen Einheit, in: Tüb. Theol. Quartalschr. 146 (1966) 305–328.

andern Zustand gibt es nichts Mittleres und keine Vermittlung. Er vollzieht sich brükkenlos, in Form einer offenen Krise. Was dabei weiterhilft, ist weder ein Wissen noch eine Technik, sondern bestenfalls der Schmerz, der im Entzug der mitgebrachten Sicherheiten fühlbar wird. Ein Zusammenhang mit dem von den Gleichnissen entworfenen Szenarium ergibt sich höchstens durch die relativ hohe Zahl von Unglücklichen, Scheiternden und Leidenden, die im Figurenspiel der Erzählungen auftreten. Sicher ist es kein Zufall, daß im Zentrum des in struktureller Hinsicht am besten ausgearbeiteten Textes, dem Gleichnis vom Verlorenen Sohn, die Figur eines aus seiner Lebensbahn Geworfenen steht. Wie an einem Kristallisationskern können sich an eine derartige Gestalt Gefühle der Betroffenheit, der Sympathie und schließlich der Solidarität anlegen. So führt von hier aus, über den Abgrund des von den Gleichnissen betriebenen Weltverlusts hinweg, doch noch ein hermeneutischer Weg, jedoch der höchst unbequeme, den Schmerz und Unglück bahnen.

Das Kriterium der Wundmale

Wenn man sich, der von der Gruppe der „Sohn-Gleichnisse" ausgelegten Spur folgend, zu dem Gedanken durchringt, daß die Gleichnisse, zusammen mit der Signatur des Gottesreichs, ein Selbstbildnis Jesu – wenngleich mit kaum wahrnehmbaren Strichen – skizzieren, stellt sich von hier aus ein enger Zusammenhang mit der paulinischen Kreuzespredigt her. Er bleibt allerdings so lange verdeckt, als man unter dem Zugzwang der Lessingschen Frage nach den „Beweisen des Geistes und der Kraft" einseitig auf die äußeren Verständnishilfen achtet und nicht auf die Verständigungsbasis reflektiert, ohne die auch sie nichts auszurichten vermöchten. Unter diesem Gesichtspunkt bildet die Untersuchung Ernst Käsemanns über „Die Legitimität des Apostels" (von 1942) ein wichtiges Korrektiv zu der von Lessing formulierten Problemstellung[27]. Freilich geht es dabei thematisch um den Kampf, den Paulus um die Rechtmäßigkeit seines Apostolats gegen die ihm vor allem in Korinth erwachsenden Widerstände zu führen hatte. Doch sind die Kriterien, auf welche Paulus im Gegenzug zu der auf ihn eindringenden Kritik verweist, eindeutig auch von hermeneutischer Relevanz. Nur werden sie nicht als Kriterien des Verstehens und damit aus der Sicht des Rezipienten entwickelt, sondern als Kriterien der Verständlichkeit und darum aus der Position des für den Erfolg seiner Predigt mitverantwortlichen Apostels. Verglichen mit dem Erkenntnisfortschritt, zu dem die Erörterung der Gleichnissprache führte, bringt das eine nicht weniger wichtige Korrektur der Proportionen. Denn es zeigt sich, daß im Akt der Grundverständigung, anders als im Normalfall des Verstehens, nicht der Rezipient, sondern der Sprecher der Botschaft die hermeneutische Hauptlast zu tragen hat.

[27] E. Käsemann, Die Legitimität des Apostels. Eine Untersuchung zu II Korinther 10–13 (Darmstadt 1956).

Neben seiner Unkenntnis des historischen Jesus scheinen die Gegner des Apostels – er spricht sarkastisch von den „Überaposteln" – diesem insbesondere das Fehlen vorzeigbarer Wunder zum Vorwurf gemacht zu haben. Paulus erwidert mit einem Argument, das seiner Überzeugung nach beide Einwände gleichzeitig erledigt. Für ihn gibt es nur ein Zeichen, auf welches eine im Namen des Gekreuzigten ausgeübte Tätigkeit Rechtens verweisen kann: das Stigma der Leidensgemeinschaft mit ihm. Wie nach den Osterberichten der Evangelien die Identität des Auferstandenen mit dem Gekreuzigten an den Wundmalen ersichtlich wird, verhält es sich danach auch hier. Am Stigma der Leidensgemeinschaft ist die Zugehörigkeit des Apostels zu Jesus zu ersehen, die seinem Wort die gleiche Kompetenz wie dem Wort seines Herrn verleiht. Insofern war die entscheidende Replik auf die gegnerischen Einreden im korinthischen Streit bereits am Schluß des Galaterbriefs ausgesprochen: „In Zukunft soll mir niemand mehr Schwierigkeiten machen; denn ich trage die Wundmale Jesu an meinem Leib" (Gal 6,17).

Kommunikative Leidensgemeinschaft

Um den hermeneutischen Aspekt zu Gesicht zu bekommen, braucht man nur die Vorstellung von der operativen Identität des Apostels mit Jesus durch den Kierkegaardschen Begriff der Gleichzeitigkeit mit ihm zu ersetzen. Denn die Bedingung des Verstehens ist die Überwindung des Zeitenabstands zum Zeugnisgeber, weil sich alles Verstehen letztlich auf eine Personalstruktur bezieht und eine Personalstruktur nur in unmittelbarer Präsenz wahrgenommen werden kann[28]. Und das heißt, auf die Kreuzespredigt des Apostels bezogen: Paulus spricht kompetent – und verständlich – von Jesus, weil er aus der Position der Gleichzeitigkeit mit ihm redet. Wer ihn hört, hört – dem Wort der lukanischen Jüngerunterweisung gemäß – Jesus; und wer ihn ablehnt, hat mit Jesus selbst gebrochen (Lk 10,16). Insofern verfolgt er bei seinem Bemühen, den Hörern seines Wortes Christus als den Gekreuzigten vor Augen zu stellen (Gal 3, 1), dasselbe Ziel wie die Reich-Gottes-Predigt Jesu, in deren Grund die große Einladung an die Bedrückten und Bedrängten hörbar wird.

Die Gemeinsamkeit erstreckt sich aber nicht nur auf die gleiche Thematik und Intention; sie betrifft darüber hinaus auch den hermeneutischen Brückenschlag, den es in der Verabschiedung des Seinsbegriffs zu leisten gilt. Er erschien bisher als die von Sprecher und Hörer zu gleichen Teilen getragene Übereinkunft aus gemeinsamer Leiderfahrung. Das ergibt ein schiefes Bild von den tatsächlich gegebenen Proportionen. Zwar gilt die einladende Botschaft Jesu den Bedrückten und Bedrängten, also Menschen in der Misere des von einer übergroßen Lebenslast beschwerten Daseins. Und ebenso weiß Paulus, daß sich sein Hörerkreis vornehmlich aus denen rekrutiert, die im irdischen Sinn als

[28] Die nähere Begründung dieser These gibt die Erklärung des Verstehensakts in meiner Theologischen Sprachtheorie und Hermeneutik, 280–294.

Törichte, Schwache und Verächtliche dastehen (1 Kor 1, 26 ff.). Erfahrungsträger des gemeinsam erlittenen Unglücks sind aber nicht so sehr sie als vielmehr die zu ihnen Redenden: Paulus und Jesus. Sie sind in das Unglück eingetaucht, das die andern, zu denen sie reden, allenfalls berührt.

Die Not- und Randgestalten der Gleichnisse Jesu sind, angefangen vom fürbittenden Weingärtner und suchenden Hirten bis hin zum ermordeten Sohn und Erben, aus der Leiderfahrung dessen geschöpft, der sich vom Mitleid mit dem abgehetzten Volk überwältigen läßt und bei seiner Suche nach den Verlorenen nicht weiß, wohin er den Kopf legen soll. Und die Gestaltzeichnung des Gekreuzigten, die Paulus bei seiner Predigt betreibt, orientiert sich insgeheim am Modell dessen, der sich mit Christus ans Kreuz geschlagen weiß. Die zur transontologischen Verständigung führende Solidarisierung mit den Unglücklichen hat also nicht den Charakter eines Treffens auf der „mittleren Linie" einer gemeinsamen Leiderfahrung. Sie nimmt vielmehr im eigenen Unglück des Redenden ihren Ausgang und tastet sich von da aus zum Unglück der Angesprochenen vor, das dabei so etwas wie die „Anlegestelle" der Verständigungssuche bildet.

Die Weisheit im Nicht-Identischen

Erst auf dem Boden der damit gewonnenen Gemeinsamheit kommen die subsidiären Verständigungshilfen, paulinisch ausgedrückt, die „Erweise des Geistes und der Kraft", zum Zug. Sie treten, bildlich gesprochen, als sekundierende Zweitstimmen zu dem aus der gemeinsamen Leiderfahrung aufsteigenden Grundton hinzu. Das „Wunderbare" an ihnen besteht dann nicht sosehr im Durchbrechen des durch die Naturgesetze gebildeten Kontextes als vielmehr in der staunenerregenden Tatsache, daß sie in dem durch den Welt- und Seinsbegriff nicht abgedeckten Bereich des Gestaltlos-Nichtigen überhaupt so etwas wie „Sinn" zum Vorschein bringen. Darauf hebt auch Paulus ab, wenn er im Eintausch der Kreuzes-Torheit gegen die „Weisheit dieser Welt" darauf besteht, daß er sich mit seiner Torheit zugleich eine jeder anderen überlegene Weisheit eingehandelt habe: „Und doch sprechen wir der Weisheit unter den Vollkommenen das Wort, nicht der Weisheit dieser Welt oder der Machthaber dieser Welt, die einst entmachtet werden. Vielmehr reden wir von der Gottesweisheit im Geheimnis, die Gott vor allen Zeiten zu unserer Verherrlichung vorausbestimmt hat" (1 Kor 2, 6 f.).

Verstehen ist an die Bedingung der Gleichzeitigkeit geknüpft. Deshalb dient es einem höheren als nur einem geistesgeschichtlichen Interesse, wenn abschließend nach dem Aktualitätsbezug des Gesagten gefragt wird. Eine erste und ihrem Wesen nach distanzierte Antwort gibt das Denken der von der Frankfurter Schule entwickelten Kritischen Theorie, genauerhin das subtraktiv-theologische Moment, das sich in ihr verbirgt. Mit „subtraktiv" sei dabei ein Denken gekennzeichnet, das auf der Endlichkeit des Endlichen insistiert und demgemäß darauf abzielt, die Schmerzenszüge im Antlitz der Welt-

wirklichkeit freizulegen. Das ist vor allem die Position des späten Horkheimer, für den Theologie im Bewußtsein davon besteht, „daß die Welt Erscheinung ist, daß sie nicht die absolute Wahrheit, das Letzte ist“ [29]. In diesem Interesse verabschiedet sie das traditionelle Seinsdenken, vor allem in der ihm durch Heidegger gegebenen Gestalt, die für den engagierten Heidegger-Kontrahenten Adorno auf eine Heiligsprechung der bestehenden Weltwirklichkeit und eine Vergottung des Widersinnigsten an ihr, des Todes – Adorno spricht von einer „Theodizee des Todes“, die den Tod zum „Stellvertreter Gottes“ erhebe –, hinausläuft [30].

Mit dem Seinsbegriff zerbricht das auf seine beständige Rekonstruktion gerichtete Denken. Gesteuert von der Erfahrung des allenthalben lauernden Widersinns setzt sich eine Denkform durch, die sich auch mit der dialektischen Affirmation Hegels nicht mehr vereinbaren läßt: „Ihre Bewegung tendiert nicht auf die Identität in der Differenz jeglichen Gegenstandes von seinem Begriff; eher beargwöhnt sie Identisches. Ihre Logik ist eine des Zerfalls: der zugerüsteten und vergegenständlichten Gestalt der Begriffe, die zunächst das erkennende Subjekt unmittelbar sich gegenüber hat. Deren Identität mit dem Subjekt ist die Unwahrheit.“ [31] Das Ganze ist das Unwahre; das Individuum ist „ineffabile“. Der „Inbegriff der identischen Bestimmungen“ entspräche zwar dem Leitgedanken der traditionellen Philosophie; doch erweist sich das traditionelle Verfahren, ihn als abstrakte Struktur gegen den Sog des Geschehens durchzuhalten, als Ausübung eines „geistgewordenen Zwangs“. Damit fällt das Seinsdenken, auch in seiner dialektisch-dynamischen Gestalt, als Instrument der Wahrheitsfindung dahin. Aus demselben Grund verbietet sich für Adorno auch die Konzeption einer sich sinnvoll fortentwickelnden Universalgeschichte: „Die Behauptung eines in der Geschichte sich manifestierenden und sie zusammenfassenden Weltplans zum Besseren wäre nach den Katastrophen und im Angesicht der künftigen zynisch.“ [32]

Was bleibt, sind Akte der Auflehnung und der Solidarisierung. Der Auflehnung zunächst in Gestalt der von Herbert Marcuse geforderten Großen Weigerung, die sich gegen die zur Eindimensionalität des Lebens, Denkens und Redens führenden Tendenzen richtet [33]. Und der Solidarisierung mit der namenlosen Masse der Leidenden, die in die Fundamente der Fortschritts-Ideologie eingemauert wurden und werden. Es gehört zum Bewegendsten und zugleich Verheißungsvollsten im Erscheinungsbild der heutigen Philosophie, daß sie gerade in dieser kritischen Provinz ihr Herz für die Leidenden entdeckte. Sie sieht sich dafür mit einer transontologischen Sinngewahrung belohnt, die unwillkürlich an die paulinische „Weisheit im Geheimnis“ erinnert. In seinen Reflexionen aus dem beschädigten Leben, „Minima Moralia“ betitelt, spricht Adorno wenn auch nicht thetisch, so doch in Form eines Desiderats davon: „Philosophie, wie

[29] M. Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen (Hamburg 1970) 61.
[30] Th. W. Adorno, Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie (Frankfurt 1964) 111–116.
[31] Ders., Negative Dialektik (Frankfurt 1966) 146.
[32] A. a. O. 312.
[33] H. Marcuse, Der eindimensionale Mensch (Neuwied 1970) 266 ff.

sie im Angesichte der Verzweiflung einzig noch zu verantworten ist, wäre der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellten. Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint: alles andere erschöpft sich in der Nachkonstruktion und bleibt ein Stück Technik."[34]

Die Harmonie des Kreuzes

Der distanzierten Antwort der Kritischen Schule ging bereits, zeitlich gesehen, die positiv engagierte Simone Weils voraus. In der Abhandlung „Die Gottesliebe und das Unglück" aus dem Besitz ihres geistlichen Betreuers Jean-Marie Perrin markiert sie mit dem Ausdruck „Unglück" zunächst ihren Ausgangspunkt und, im gleichen Atemzug damit, die Differenz, die diesen von der Ordnung des kategorial Bestimmbaren trennt: „Es ist etwas Einzigartiges, Unvergleichliches, wie die Töne, von denen nichts einem Taubstummen einen Begriff vermitteln kann ... Wenn es sich wahrhaft ereignet, ist es ein Wunder, staunenswürdiger als das Wandeln auf dem Wasser, die Heilung der Kranken und sogar die Auferweckung eines Toten." Alles reißt es in seinen Abgrund hinein, so daß nichts mehr bleibt, was man lieben könnte, und selbst Gott abwesender erscheint „als ein Toter, abwesender als das Licht in einem völlig finsteren Kerkerloch"[35]. Da Gott in Christus den Weg in diesen Abgrund ging, trat er in einen unendlichen Abstand zu sich selbst. Darin, in dem zerreißenden „Abstand zwischen Gott und Gott", besteht die Kreuzigung. Überspannt vom Liebesband der höchsten Einung, wird diese versöhnte Zerreißung hörbar als die „herzzerreißende Harmonie" zweier zugleich getrennter und verschmolzener Töne: „Dies ist das Wort Gottes. Die ganze Schöpfung ist nichts als sein Erklingen ... Wenn wir gelernt haben, das Schweigen zu hören, so ist es dies, was wir, noch vornehmlicher, durch es hindurch erfassen."[36]

Was hier als Liebes-Einklang der sich kreuzenden Gegensätze vernehmlich wird, entspricht dem Ur-Klang im schöpferischen Grund der Schöpfung, den der sterbende Dichter in Hermann Brochs „Tod des Vergil" als letztes auf seinem rückläufigen Weg durch die Stufen des Sechstagewerks wahrnimmt: „Das Brausen hielt an und es tönte aus der Vermengung des Lichtes mit der Finsternis, aufgewühlt sie beide von dem anhebenden Klange, denn jetzt erst begann es zu klingen, und das Klingende war mehr als Gesang, war mehr als Leierschlag, war mehr als jeder Ton, war mehr als jede Stimme, da es alle zusammen und zugleich war, hervorbrechend aus Nichts und All, hervorbrechend als Verständigung, höher als jedes Verständnis, hervorbrechend als Bedeutung, höher als jedes Begreifen, hervorbrechend als das reine Wort, das es war, erhaben über alle Verständigung und Bedeutung, endgültig und beginnend, gewaltig und befehlend, furchteinflößend und beschützend, hold und donnernd, das Wort der

[34] Th. W. Adorno, Minima Moralia (Frankfurt 1970) 333.
[35] S. Weil, Das Unglück und die Gottesliebe (München 1961) 114.
[36] Ebd. 118 f.

Unterscheidung, das Wort des Eides, das reine Wort, so brauste es daher, schwoll an und ... wurde so übermächtig, daß nichts mehr davor bestehen sollte, vergehend das All vor dem Worte, aufgelöst und aufgehoben im Worte, dennoch im Worte enthalten und aufbewahrt, vernichtet und neuerschaffen für ewig ..." [37]

Im Erstaunen über diese Entsprechung darf man nur den Unterschied nicht aus dem Auge verlieren. Auch bei Simone Weil geht es um einen schöpferischen Urbeginn, jedoch um den Urakt der Neuschöpfung, gesetzt im Chaos der an ihrer Gottverlassenheit und Selbstzerfleischung zugrunde gehenden Welt. Was Gott über dieses Grauen der Welt und seine Abwesenheit in ihr zu sagen hat, sagt er im Wort-Klang der zerrissenen Einheit und der geeinten Zerrissenheit, in der Sprache des Kreuzes [38]. Das Unglück aber, das die Verständigungsbasis für diese Sprache schafft, ist das „Wunder der göttlichen Technik", die uns am Kreuz befestigt und in die Leidensgemeinschaft mit allem und allen stellt. Wer von diesem Nagel durchbohrt wird, „findet sich auf das Weltzentrum selber angenagelt"; er befindet sich im Schnittpunkt aller Sinn- und Kraftlinien. Darum ist diese Schnittstelle auch die Stelle der umfassendsten Einsicht, des grenzenlosen Verstehens. „Vielleicht hatte der Heilige Paulus", meint Simone Weil abschließend, „etwas dergleichen im Sinne, als er sagte: ‚Seid festgewurzelt in der Liebe, auf daß ihr fähig werdet zu begreifen, was da sei die Breite, die Länge, die Höhe und die Tiefe, und zu erkennen, was über alle Erkenntnis ist, die Liebe Christi.'" [39] Es ist kein Zufall, daß das Schlüsselwort des Pauluszitats „begreifen" heißt und daß es sich dabei um ein multidimensionales, in begrifflich unerreichbare Sinnräume vorstoßendes Verstehen handelt.

Wenn die Signatur einer „Philosophischen Theologie" mit diesen Zeugnissen zutreffend markiert ist, hat sie tatsächlich den Charakter eines Notbehelfs, diktiert durch das Unvermögen der philosophischen Spekulation, die göttliche Selbstzusage verstehend einzuholen, und durch das Schweigen der Theologie, der das zündende Wort, dem das Verständnis sicher wäre, nicht zu Gebot steht. Von „Notbehelfen" will das auf gültige Wahrheitserkenntnis gerichtete Denken freilich nur ungern hören. Um so begieriger greift der gefährdete Mensch nach ihnen, dem wenig an der Qualität des ihm zugeworfenen Seils gelegen ist, wenn er sich daran nur wirklich aus seiner Notlage herausarbeiten kann [40].

[37] Der Tod des Vergil (Zürich 1958) 532 f. Dazu die Deutung der Stelle in meiner Schrift: Gott verstehen, 105 ff.

[38] Von hier aus wäre nach dem „Ort "der Musik im Ganzen einer theologischen Hermeneutik zu fragen.

[39] A. a. O. 133 f.

[40] Um die Erneuerung der Philosophischen Theologie hat sich vor allem W. Weischedel durch sein zweibändiges Werk: Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus (I: Wesen, Aufstieg und Verfall der Philosophischen Theologie, Darmstadt 1971; II: Abgrenzung und Grundlegung, Darmstadt 1972) verdient gemacht. Dazu auch der von J. Salaquarda hrsg. Sammelband: Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus (Berlin 1971).

Karl Rahner SJ

Die Freiheit des Kranken in theologischer Sicht

Eine Überlegung über die Freiheit des Kranken in theologischer Sicht ist nicht einfach gleichbedeutend mit einem Bericht über die kirchenlehramtlichen Aussagen zu diesem Thema. Natürlich soll sich dieser Beitrag nicht außerhalb der Grenzen dessen bewegen, was die amtliche Lehre der Kirche unmittelbar und ausdrücklich oder indirekt und einschlußweise über die Freiheit des Kranken sagt. Die eigentliche kirchenamtliche Lehre, soweit sie greifbar ist, kommt jedoch nicht nahe genug an die Sache heran, die mit dem Stichwort Freiheit des Kranken gemeint ist. Daher bleibt dem Theologen bei aller Berücksichtigung der Doktrin des Lehramts der Kirche nichts anderes übrig, als von theologischen Daten her und mit theologischen Methoden auf eigene Rechnung und Gefahr etwas zu diesem Thema zu sagen zu versuchen.

Das Thema soll hier auf solche Krankheiten eingeschränkt werden, die den Kranken objektiv und subjektiv mit dem drohenden und andrängenden Tod konfrontieren. Eine Erkältung, eine Magenverstimmung oder eine Krankheit, die den Betroffenen nicht eigentlich aus dem Kreis derer hinausdrängt, die aktiv in Freiheit ihr Leben meistern können, bedeutet kein eigenes theologisches Problem.

In einem ersten Abschnitt soll zuerst einiges über das Wesen der Freiheit gesagt werden, wie diese dem Theologen im Unterschied zu einer bloß psychologischen Wahlfreiheit im einzelnen Akt und im Unterschied zu einer bloß bürgerlichen und rechtlichen Zurechnungsfähigkeit erscheint. Es ist selbstverständlich, daß dieser erste theologische Abschnitt fragmentarisch ausfallen muß und aus dem theologischen Wesen der Freiheit jene Momente etwas isoliert hervorhebt, die für unsere Fragestellung von besonderer Bedeutung sind. In einem zweiten Abschnitt soll dann nach der Freiheit des Kranken in sich selbst, schließlich nach dem Anspruch der Freiheit des Kranken dem Arzt gegenüber gefragt werden.

Zum Wesen der Freiheit

Wir haben zunächst einige Eigentümlichkeiten der menschlichen Freiheit zu nennen, die in der Theologie gegeben sind und für unser Thema besondere Bedeutung haben. Wenn im profanen Sprachgebrauch von Freiheit die Rede ist, dann wird dieses Wort entweder soziologisch als Fehlen gesellschaftlicher Zwänge und Entfremdungen verstanden, oder es ist psychologisch gemeint als Wahlfreiheit des Menschen in einem einzelnen Akt der Entscheidung, wenn man nicht deterministisch eine solche psycho-

logische Wahlfreiheit überhaupt als nicht vorhanden ansieht und Verantwortung, gesellschaftliche Sanktionen usw. ohne den Begriff der Wahlfreiheit zu deuten versucht. Der theologische Begriff der Freiheit impliziert zwar den Begriff der psychologischen Wahlfreiheit, er ist aber umfassender und radikaler.

Der theologische Begriff der Freiheit ist zunächst einmal insofern „theologisch", als er explizit oder implizit die These einschließt, daß überall dort, wo eine wirkliche Wahlfreiheit von radikaler Verantwortung geschieht, ein bewußtes, wenn auch unter Umständen, ja sehr oft, bloß unreflektiertes und unthematisches Bezogensein auf Gott gegeben ist. Eigentliche, personale Wahlfreiheit ist nur dort möglich, wo das einzelne Gut und der einzelne Wert in – wenn auch unthematischer – Transzendentalität überstiegen wird in einem Vorgriff auf das Gute überhaupt und schlechthin. Dann ist aber auch, zumindest unthematisch, die theologische Dimension der Freiheit, die Bezogenheit auf Gott, gegeben, und zwar unausweichlich, mag diese Bezogenheit reflex, begrifflich und worthaft thematisiert werden oder nicht, mag die Freiheit diese Bezogenheit in echter Selbstbejahung annehmen oder sie ablehnen in jener letzten Selbstverneinung, die wir theologisch Sünde nennen.

Freiheit im theologischen Sinn ist daher in ihrer eigentlichen Tiefe und Radikalität nicht bloß die Fähigkeit, dieses oder ein anderes tun zu können oder gar die Möglichkeit, immer wieder das Gegenteil von dem tun zu können, was man vorher getan hat. Sie ist vielmehr die Möglichkeit der totalen und endgültigen Selbstverfügung des Freiheitssubjekts über sich selbst und sein Leben als eines und ganzes. Freiheit im theologischen Sinn meint zuerst und zuletzt das eine ganze Subjekt selbst, insofern es Gegenstand für sich selbst ist, Täter, Tat und Getanes eins sind, insofern das eine und ganze Leben durch diese Freiheitstat in seine unwiderrufliche Endgültigkeit gesetzt wird, insofern also das entsteht, was wir die Ewigkeit des Menschen zu nennen pflegen: nicht eine endlos weiterlaufende Zeit nach unserer irdischen Lebenszeit, sondern die frei verfügte Endgültigkeit des Subjekts und seines irdischen Lebens vor Gott.

Mit diesen Andeutungen über das theologische Wesen der Freiheit sind zwei schwierige Problemkreise gegeben, auf die wir noch etwas eingehen müssen: das Problem des Verhältnisses zwischen Freiheit im theologischen Sinn und dem einzelnen empirischen, objektivierbaren und verbalisierbaren Einzelgegenstand, und das Problem des Verhältnisses zwischen Freiheit und Zeit.

Was das erste Problem angeht, muß hier in thesenhafter Kürze gesagt werden, daß der Vollzug der menschlichen Freiheit als der Selbstbestimmung des ganzen Subjekts auf Endgültigkeit hin zwar notwendig vermittelt ist durch den einzelnen, raumzeitlich und geschichtlich gegebenen Gegenstand aposteriorischer Art, auf den sich die Freiheit auswählend bezieht, um freilich ihr eigentliches Wesen als Selbstvollzug des Subjekts zu setzen. Aber dieser für den Vollzug der Freiheit unerläßliche Einzelgegenstand gibt für sich allein keine eindeutige und sichere Auskunft darüber, welches der Selbstvollzug des Subjekts zu Heil oder Unheil ist; es ist möglich, daß ein Subjekt sich selber zu seinem Heil auf Gott hinordnet, wenigstens unthematisch, weil es sich in gelassener

Hoffnung in die Unbegreiflichkeit seiner Existenz fallenläßt, obwohl der Gegenstand, an dem diese rettende Selbstverfügung geschieht, material nicht nur sehr unbedeutend und begrenzt ist, sondern auch, an den verpflichtenden innerweltlichen Normen und Sachverhalten gemessen, nicht sein und nicht realisiert werden sollte.

Es ist darum grundsätzlich möglich, daß personale Freiheit auch dort noch vollzogen werden kann, wo das dem eigentlichen Freiheitssubjekt aposteriorisch angebotene Material der Entscheidung sich nicht mehr in die „normalen" Zusammenhänge eines menschlichen Lebens und einer Gesellschaft mit ihren Strukturen und Normen einfügt und der nur so von seiner Erfahrung „Bediente" im bürgerlichen und psychiatrischen Sinn nicht mehr zurechnungsfähig ist. Es ist grundsätzlich denkbar, daß eine personale Selbstverfügung des Subjekts in Freiheit mit einem viel geringeren Material zur Vermittlung zu sich selbst auskommt, als wir es im normalen bürgerlichen Leben voraussetzen und fordern müssen, um einem solchen Menschen Zurechnungsfähigkeit zuzuerkennen. Es ist denkbar, daß ein bestimmtes Material an Gegenständlichkeit, das einem Subjekt von außen angeboten und an sich begrifflich verstanden wird, bei der konkreten Strukturiertheit dieses Subjekts gar nicht als Material für den eigentlichen Selbstvollzug der Person in Frage kommt.

Das zweite Problem ist das dunkle Verhältnis zwischen Freiheit und Zeit. Theologisch muß die Freiheit verstanden werden als die personale Selbstverfügung des Subjekts, durch die es sich als ganzes mit der Ganzheit des irdischen Lebens in seine Endgültigkeit hinein vollzieht. Dann ist aber das Vorstellungsschema ungenügend, mit dem die christliche Praxis und Pastoral arbeitet, daß nämlich das endgültige Schicksal des Menschen in Heil oder Verlorenheit einfach bestimmt wird durch den zeitlich letzten Akt von Freiheit in der Geschichte eines Menschen, durch einen Akt, der als zeitlich einzelner gewissermaßen isoliert am Ende steht und allein über das Ganze des früheren Lebens verfügt. Andererseits kann die Grundoption des Menschen über das Ganze des Subjekts und des zeitlich gedehnten Lebens nicht so gedacht werden, daß sie sich einfach außerhalb der Zeit und Geschichte ereignet und daß sie sich von einem solchen metahistorischen Punkt aus nur in den vielen zeitlich gestreuten Einzeltaten des Menschen offenbart. Auch Freiheitstaten, in denen das Subjekt über sich und die Ganzheit seines Lebens verfügt, müssen sich in der Geschichte ereignen, müssen einen raumzeitlichen Platz innerhalb der menschlichen Geschichte haben. Sonst wird Geschichte und vor allem Heilsgeschichte zum wesenlosen Schein, auf den hin sich eine überzeitliche Freiheit projiziert.

Wegen der vorhin schon angedeuteten Inkongruenz zwischen dem die Freiheit zu sich vermittelnden Material und der ursprünglichen Freiheitstat als Selbstverfügung des Subjekts kann nie eindeutig gesagt werden, wo und wann sich eine solche Freiheitstat im Leben eines Menschen ereignet; es soll auch nicht behauptet werden, daß eine solche Grundoption nur einmal möglich sei, also nicht durch eine spätere von derselben existentiellen Radikalität revidiert werden könne. Die menschliche Freiheit als Selbstverfügung impliziert zwar keine beliebige, immer neu ins Unbestimmte hinein mög-

liche Revidierbarkeit ihrer Entscheidungen, sondern will solche Entscheidungen als endgültige. Aber als endliche und gegenständlich vermittelte Freiheit setzt sie sich immer auch der noch laufenden Zeit aus und kommt so zur Vollendung ihres eigenen Wesens nur dadurch, daß die Zeit aufhört durch ein Ereignis, das nicht einfach in der Macht der Freiheit selbst steht, obwohl sie sich von ihrem eigenen Wesen her diesem aussetzt.

Freiheit des Kranken

Freiheit des Kranken bedeutet hier konkret die Freiheit des Kranken in deren Konfrontation mit dem Tod. Diese Beziehung besonderer Art zwischen Freiheit im theologischen Sinn und Tod ist ohne weiteres greifbar, wenn wir das eben über die Freiheit im theologischen Sinn Gesagte bedenken und gleichzeitig die christliche Überzeugung in Rechnung stellen, daß im Tod die Freiheitsgeschichte des Menschen endgültig wird, daß das endgültige „Gericht" des Menschen geschieht, daß der Mensch, der in seiner Freiheit thematisch oder unthematisch immer mit Gott zu tun hat, Gott endgültig findet oder verliert.

Die Situation des andrängenden Todes ist an und für sich eine ausgezeichnete Situation der Freiheit. Denn mit dem Tod ist der Zeitraum der Selbstverfügung des Subjekts in Endgültigkeit hinein beendet. Es ist auf jeden Fall für das Freiheitssubjekt nicht sicher, ob schon vorher in seinem Leben eine so radikale Grundoption geschehen ist, daß sie in Krankheit und im Sterben nicht mehr in Gefahr wäre, noch einmal umgestoßen zu werden. An sich ist also die Situation des andrängenden Todes eine radikale Aufforderung an die Freiheit, sich gerade am „Material" des Sterbens mit seiner Ohnmacht und Einsamkeit endgültig dadurch für Gott zu entscheiden, daß sie diese „hoffnungslose" Situation radikaler Ohnmacht und eines Verschlungenwerdens durch die Unbegreiflichkeit dessen, was wir Gott nennen, gelassen und hoffend annimmt.

Insofern sollte der Mensch möglichst „bewußt" sterben. Er sollte den Tod nicht nur erleiden, sondern auch in Freiheit tun. Er hat darum das Recht zu wissen, daß und wann er sterben muß. Wenn und insofern dieses Wissen nur durch eine Mitteilung der Umwelt an den Sterbenden zustande kommen kann, darf ihm diese Mitteilung nicht verweigert werden. Wenn Zeitpunkt und Weise solcher Mitteilung, falls sie überhaupt notwendig ist, richtig gewählt werden, muß sie den Sterbenskranken gar nicht erschrecken. Sie kann gerade in der von innen erfahrenen Ohnmacht des Menschen ein gefaßtes und mildes Wissen um die Todessituation erwecken. Falls es sich nicht um einen biologisch völlig plötzlichen Tod handelt, wissen die Sterbenden ja doch von ihrer Situation, auch wenn sie dieses Wissen eine Zeitlang verdrängen.

Weil und insofern der Tod (das Sterben) eine ausgezeichnete Situation der Freiheit im theologischen Sinn ist, hat der Mensch ein Recht, sogar in etwa eine Pflicht, die Sterbesituation so zu gestalten, daß auch in einem empirischen Sinn möglichst viel Freiheitsmöglichkeit gewahrt wird. Eine Schmerzbekämpfung, die den Kranken nicht ein-

fach in Bewußtlosigkeit hineinstößt, sondern ihm Bewußtsein beläßt und ihm eine größere Serenität des Geistes ermöglicht, als wenn er durch Schmerzen im physiologischen Sinn des Wortes überwältigt würde, ist darum nicht nur ein Postulat vitaler Selbstbehauptung, sondern auch ein Postulat der Freiheit im theologischen Sinn, die sich mit Recht einen möglichst großen und möglichst bis an die Todesgrenze reichenden Freiheitsraum erkämpfen will. Schmerzbekämpfung hat nicht nur für ein physiologisch-psychologisches Wohlbefinden seine Bedeutung, sondern auch als Kampf um einen möglichst großen Raum der Freiheit im theologischen Sinn, um den Raum einer Heilsgeschichte.

Die Frage einer Schmerzbekämpfung, die den Kranken mehr oder weniger bewußtlos und unzurechnungsfähig macht, ist mit dem bisher Gesagten nicht entschieden. Dazu wäre in unserem Zusammenhang wohl nur zu sagen, daß eine solche Schmerzbekämpfung dann nicht unterlassen werden muß, wenn sie keine direkte Tötung des Kranken bedeutet und wenn die Art und die Heftigkeit des Schmerzes ohnedies keinen größeren Freiheitsraum anbieten.

Stile des Sterbens

Das Bewußtsein, daß der Tod als Sterben (im Unterschied zum Gestorbensein) eine ausgezeichnete Situation der Freiheit in theologischem Sinn ist, hat im Lauf der Geschichte des Christentums zur Bildung von verschiedenen „Stilen des Sterbens" (Arthur Jores) geführt. Man kennt nicht nur (was nicht einfach und schlechthin selbstverständlich ist) die Spendung von „Sterbesakramenten". Es gibt nicht nur ein eigenes Sakrament für die Kranken, die in die Nähe des Todes geraten. Darüber hinaus hat es früher ein heute weithin abgeflautes gesellschaftliches und religiöses Ritual des Sterbens gegeben. Man betrachtete das Sterben nicht einfach als ein biologisches, sondern als ein personales geschichtliches Ereignis der Freiheit, die das Leben tathaft zu einem endgültigen Stand, zur Ewigkeit, bringt. Man versammelte die Angehörigen um sich, gab ihnen seinen letzten Segen, erklärte seinen letzten Willen, beteuerte den Glauben und die Hoffnung auf einen gnädigen Gott, betete zusammen die Sterbegebete usw. All dies kann als Vollzug und Kundgabe der Aufgabe des Sterbens in der Freiheitsgeschichte des Menschen seinen guten Sinn haben. Mag der nüchterne Mut, der in der Sterbestunde dem Christen ziemt, auch manches aus diesem überkommenen Sterbestil als echter Gestalt der Freiheit dem Tod gegenüber nahelegen, so ist ein solcher Stil eben doch vielfältig geschichtlich bedingt und braucht nicht immer zu bleiben. (Von den Sterbesakramenten im Unterschied zu den übrigen „Stilelementen" traditionellen Sterbens wird nochmals die Rede sein.)

Das ist die eine Seite. Es kann aber nicht behauptet werden, daß sich der totale und endgültige Freiheitsvollzug des menschlichen Subjekts auf Endgültigkeit hin, der „Tod" als Gesamttat der Freiheit, immer in der Nähe des medizinischen Exitus ereigne. Die Ärzte werden in den meisten Fällen einen Sterbenden vor sich haben, bei dessen

psychischer Verfassung sich ohne willkürliche Hypothese schwer verstehen läßt, wie er in dieser Situation eines radikalen personalen Akts fähig sein könnte, durch den er in Freiheit über sich und die letzte Bedeutung seines Lebens radikal verfügt. Es gibt keinen zwingenden theologischen Grund, das Gegenteil dieses Anscheins zu postulieren. Jener Akt, in dem ein Mensch in Freiheit über sich selbst auf Endgültigkeit verfügt, kann auch bei einem „Mündigen" viel früher geschehen und kann aus inneren oder äußeren Gründen auch geraume Zeit vor dem medizinischen Sterben der letzte solche Akt sein. Sterben als medizinischer Exitus und Sterben als Tat der Freiheit brauchen nicht uhrzeitlich zusammenzufallen. Was im Leben als Tat der letzten Selbstverfügung in Freiheit über sich mit einem relativ bescheidenen, gar nicht expliziten Freiheitsmaterial geschah und geschehen konnte, braucht nicht notwendig auch beim Sterben im medizinischen Sinn möglich zu sein, auch dann nicht, wenn dabei expliziter ein religiöses Material gegeben ist und eine „frömmere" Situation herrscht.

Menschliche und religiöse Hilfe im Sterben

Für diejenigen, die unter Umständen berufen sind, dem Kranken zu einem deutlich religiösen Sterben, zu einer explizit religiösen Freiheitstat im Sterben zu helfen (das kann unter Umständen nicht bloß eine amtliche Pflicht des Seelsorgers, sondern auch eine menschliche und christliche Pflicht der Liebe für Pflegende und Ärzte sein), bedeutet dies folgendes: Solche Helfer sollten mit der Gabe der Unterscheidung der Geister dem Sterbenden zu der Haltung zu helfen suchen, die gerade diesem einzelnen in der Situation seiner Lebensgeschichte und seiner religiösen Kenntnisse und Fähigkeiten möglich ist. Ein solcher Helfer sollte also nicht die Schwäche des Kranken ausnützen, um ihm einen religiösen Vollzug seines Sterbens überzustülpen, den er konkret nicht existentiell vollziehen kann und der somit für sein ewiges Heil auch nichts beiträgt. Wo ein Sterbender den Besuch eines Geistlichen oder sonstige religiöse Hilfe ablehnt, sollte man diesen Wunsch respektieren und dagegen auch nicht eine indiskrete Hilfe Verwandter und des Pflegepersonals einsetzen, denen es vielleicht mehr um eine gesellschaftliche Prestigeangelegenheit geht als um den religiösen Sinn der Krankensalbung und der Wegzehrung oder um das ewige Heil des Kranken. (Für den Charismatiker, der sich eine größere und echtere Umkehr im Geist des Kranken zu bewirken zutrauen kann, ist damit keine Regel aufgestellt.) Wo ein Mensch nicht mehr imstande ist, beim Sterben eine deutlich religiös artikulierte Annahme des Todes, eine heilshafte Tat der Freiheit zu vollziehen, ist die Heilsfrage für den, der einem solchen Sterben beisteht, völlig offen und kann von ihm nicht entschieden werden. Die personal entscheidende Heilsstunde kann sich bei einem solchen Sterbenden viel früher, mitten im Leben ereignet haben, und zwar auch mit einem Material der Freiheit, das nicht ausdrücklich und verbal religiös ist.

Wenn eine Hilfe zu einer ausdrücklich religiösen Sinngebung des Sterbens möglich

ist und vom Kranken angenommen wird, kommt es auch bei Katholiken vor allem darauf an, daß der Sterbende dem Tod gegenüber eine religiös existentielle Haltung findet, und erst in zweiter Linie auf den Empfang der „Sterbesakramente". Bei einem Katholiken von normal eifriger religiöser Praxis werden diese Dinge in der Regel zusammenfallen, nicht aber bei Menschen, die bisher eine geringe oder gar keine ausdrücklich religiöse Praxis hatten. Bei solchen ist es unter Umständen möglich und theologisch auch legitim, ihnen zu helfen, in Freiheit eine richtige innere Haltung vor der Möglichkeit des Todes zu gewinnen (die hoffende Ergebung in ihr Geschick usw.). Man muß ihnen nicht zugleich ein sakramentales Geschehen zumuten, das sie nur überfordert und schockiert. Natürlich kann es in einer solchen Situation gelingen, eine alte, im Leben des Sterbenden weit zurückliegende sakramentale Praxis ohne große Schwierigkeit wieder aufzuwecken, so daß das sakramentale Geschehen in seiner Greifbarkeit und Eindeutigkeit den Akt der Ergebung in das Sterben als Verfügung Gottes in Hoffnung erleichtert und festigt. Aber es muß nicht immer so sein, und wenn ein Dilemma auftritt, soll man sich für eine Hilfe bezüglich der existentiellen Akte des Sterbenden entscheiden und ihm nicht ein sakramentales Geschehen aufdrängen, das er vielleicht (schuldlos) nicht wirklich vollziehen kann und unter dieser Voraussetzung mit Recht ablehnt.

Mit einer solchen Position ist freilich auch gegeben, daß die Umgebung eines Kranken nicht von vornherein schon von jeder religiösen Hilfeleistung dispensiert ist, wo der Kranke für Sakramente nicht fähig ist oder sie ablehnt. Zu einer Freiheitstat des Lebens im Sterben gehört an sich eine explizite Reue über die Sünden des vergangenen Lebens, wenn und insofern ein solches Schuldbewußtsein lebendig ist oder aus seiner Verdrängtheit erweckt werden kann. Aber der hoffende Akt der Annahme der eigenen Situation kann implizit eine Reue sein. Er kann einem Menschen eher gelingen als eine ausdrückliche Beziehung auf Ereignisse des vergangenen Lebens, zu denen man kein Verhältnis mehr findet. Dies ist auch zu bedenken im Zusammenhang mit einer religiösen Hilfe für den Kranken, also z. B. bezüglich des Inhalts von Gebeten, die man einem Sterbenden vorspricht.

Freie Wahl des Arztes

Im Hinblick auf den Anspruch, den die Freiheit des Kranken an den Arzt stellt, ist zunächst etwas über die freie Arztwahl zu sagen. Sie ist ein wesentlicher Gegenstand der Freiheit des Kranken. Wäre die Krankheit ein bloß biologisches Geschehen, das sich außerhalb der Sphäre der eigentlichen Freiheitsperson abspielt, dann könnte man es als offene Frage empfinden, ob der Kranke grundsätzlich das Recht auf freie Arztwahl haben muß oder ob ihm der Staat einen Funktionär der Gesundheitspflege vorschreiben kann, genauso wie der Staat ihm andere Funktionäre vorsetzt ohne seine vorhergehende Zustimmung.

Eine schwere Krankheit bedeutet aber eine besondere und einmalige Situation für das Freiheitssubjekt als solches. Für den Vollzug der Freiheit ist dem Menschen grundsätzlich ein möglichst großer Freiheitsraum einzuräumen. Daher gehört die freie Arztwahl zu den unabdingbaren Gegenständen der Freiheit. Institutionen und Verfahren wie die ärztliche Zulassung, die Bestellung von Amtsärzten für bestimmte Personengruppen, die staatlichen Zwangsuntersuchungen usw. müssen immer wieder befragt werden, ob sie die freie Arztwahl nicht mehr als unbedingt notwendig einschränken, nämlich nur insoweit, als es die Umstände und die legitime Verfolgung anderer gesellschaftlicher Güter legitimieren.

Gewiß ist die freie Arztwahl vielfach nur ein blasses Ideal, das durch gesellschaftliche und ökonomische Gründe weithin zur Illusion wird. Wo dem so ist, müßten solche gesellschaftliche und wirtschaftliche Verhältnisse wegen der realen Ermöglichung einer möglichst freien Arztwahl geändert werden. Selbstverständlich muß das Recht auf freie Arztwahl immer aufs neue in einen Kompromiß mit anderen Gütern und Rechten der Menschen gebracht werden und darf nicht isoliert gesehen werden. Man könnte aber auch fragen, ob die Möglichkeiten einer freien Arztwahl nicht durch ungebührlich hohe Honorarforderungen der Ärzte eingeschränkt werden, ob Ärztehonorare im gleichen Sinn wie andere Warenpreise der freien Konkurrenz des Marktes überantwortet werden dürfen und ob dies nicht dem Recht des Kranken auf freie Wahl des Arztes widerspricht.

Das Recht, sterben zu dürfen

Zur Freiheit des Kranken dem Arzt gegenüber gehört auch das Recht, sterben zu dürfen. Es steht hier nicht zur Frage, ob unter Umständen beim Kranken auch eine Pflicht gegeben sein könne, dieses Recht in Anspruch zu nehmen. Auf jeden Fall ist der Kranke als Freiheitsperson nicht einfach das bloße Objekt des Arztes, der ohne Rücksicht auf andere Gesichtspunkte des Kranken oder der Gesellschaft sich einzig und allein von der Absicht leiten lassen dürfte, das biologische Leben des Kranken möglichst lange zu erhalten. Es gibt auch andere Werte und Ziele, unter denen ein Kranker (oder unter Umständen in seiner Vertretung seine nächste Umgebung, die auch sonst seine Rechte zu wahren berufen ist) frei wünschen kann, nicht am Sterben gehindert zu werden.

Zwar gibt es nach allgemeiner christlicher und katholischer Auffassung keinen objektiv sittlich legitimen Willen zu einer Handlung, die die Tötung des Kranken direkt bezweckt, also keine positive sittliche Verfügung direkter Art über das Ganze des biologischen Lebens. Damit ist aber nach der Auffassung der katholischen Moraltheologie nicht auch schon gegeben, daß eine positive Pflicht auf seiten des Kranken oder des Arztes bestehe, jedwedes denkbare und im konkreten Möglichkeitsbereich liegende Mittel zur Verlängerung des biologischen Lebens anzuwenden. Es ist auch durchgängige Auffassung der katholischen Moraltheologie, daß die Anwendung von Mitteln zu

einem positiv sinnvollen Zweck, z. B. dem der Schmerzlinderung, auch dann erlaubt ist, wenn diese Mittel als unbeabsichtigten, aber gewußten und zugelassenen Nebeneffekt eine gewisse Verkürzung der Lebensdauer bewirken, weil damit nichts getan wird, was nicht auch sonst im Leben des Menschen vorkommt, der etwas unter einem rein biologischen Gesichtspunkt Schädliches in Kauf nimmt, wenn er dadurch höhere Lebenswerte bewirken kann.

Bei solchen konkreten Regeln, die zwischen einem legitimen Sterbenlassen und einer direkten Tötung zu unterscheiden versuchen, bestehen theoretische Dunkelheiten, die noch weiterer Klärung bedürfen, wodurch vielleicht eine erhebliche Umstrukturierung der Antwort auf die hier gegebenen Probleme erreicht würde. Es treten auch praktische Schwierigkeiten in der konkreten Anwendung dieser Regeln auf. Da aber nun einmal die Probleme selbst nicht aus der Welt zu schaffen sind, wird man einstweilen mit solchen Regeln und Unterscheidungen arbeiten dürfen und müssen, um so zwischen einer Euthanasie als direkter Tötung des Kranken auf Verlangen einerseits und einem absoluten, unbedingten Willen zur Erhaltung des biologischen Lebens ohne Rücksicht auf irgendwelche andere Gesichtspunkte andererseits einen Mittelweg zu finden. Wenn man Euthanasie im eben umschriebenen Sinn ablehnt und eine Erhaltung des biologischen Lebens um jeden Preis, auch den des Inhumanen, für falsch hält, dann wird man die angedeuteten Faustregeln gelten lassen, sie als bloße Faustregeln betrachten und auf bessere moraltheologische Durchleuchtung der Probleme für die Zukunft hoffen.

In diesem Zusammenhang stellt sich auch die speziellere Frage, ob das Recht des Kranken, sterben zu dürfen, dem Arzt nicht nur erlaubt, diesem Willen zu entsprechen, sondern ihm auch eine eigentliche Pflicht auferlegt, den Kranken sterben zu lassen. In einem Konflikt zwischen dem Wunsch des Kranken auf baldiges Ende und dem Willen des Arztes zu möglichst langer Erhaltung des Lebens wird sich in der Praxis meist der Arzt durchsetzen und über den Willen der Patienten hinweggehen, zumal wenn er den Eindruck hat, der Wille des Patienten sei eher Ausdruck seiner Krankheit und seiner Schmerzen als eine echte personale Entscheidung, und wenn er sich verständlicherweise scheut, etwas anderes zu tun, als seine primäre Aufgabe als Arzt zu erfüllen, nämlich das Leben zu verteidigen und zu erhalten. Aber damit ist das Problem nicht gelöst: Entspricht dem echt personalen Willen des Kranken, wohlüberlegt den Tod zuzulassen, auch wenn er noch hinausgezögert werden könnte, auf seiten des Arztes eine eigentlich sittliche Pflicht, diesen Willen auszuführen, weil er ja als Arzt nicht bloß in den Dienst einer physiologischen Lebensverteidigung, sondern in den Dienst eines Menschen und seiner einen und ganzen Lebensgeschichte (wenn auch unter einem bestimmten Aspekt) getreten ist, wenn er einen Kranken als Patienten angenommen hat?

Man könnte sagen, ein solches Problem sei recht akademisch und komme nur höchst selten vor, weil es sich nur um den Willen eines Kranken während der Krankheit und nicht in gesunden Tagen handeln dürfe. Ein solcher Entschluß in gesunden Tagen könne für die Situation der Krankheit nicht einfach als gültig angenommen werden. In der Krankheit selbst sei ein solcher Wille echt personaler Art selten gegeben und der Arzt

könne ihn kaum eindeutig erkennen. Aber man kann solche Fälle nicht als unmöglich betrachten, und damit ist das Problem gegeben. Dazu kommt die Frage, ob die Angehörigen eines bewußtlos Sterbenden stellvertretend den Willen auf Sterbenlassen so äußern können, daß der Arzt die Pflicht hat, diesem Willen nachzukommen.

Die Frage scheint dunkel zu sein. Denn im allgemeinen bedeutet ein sittlich legitimer Wille des einen noch nicht die sittliche Pflicht des anderen, ihm in der Verwirklichung seiner Absicht beizustehen. Man wird auch nicht beweisen können (sofern keine ausdrückliche Abmachung zwischen Patient und Arzt vorliegt), daß die Übernahme der ärztlichen Aufgabe einem bestimmten Kranken gegenüber notwendig die Bereitschaft impliziere, den Willen des Kranken in dieser Sache auszuführen. Bei der ganzmenschlichen Funktion des Arztes dem Patienten gegenüber ist freilich das Gegenteil auch nicht bewiesen. Man müßte weiter überlegen, ob ein Arzt aus dem von beiden Seiten frei übernommenen Verhältnis zwischen Arzt und Patient wieder austreten kann, wenn ihm der Wille des Kranken auf Sterbendürfen deutlich begegnet. Auch diese Frage ist schwer zu beantworten; denn einerseits kann ein frei eingegangenes Verhältnis wieder frei gelöst werden, andererseits dürfte ein Kranker in den hier zur Frage stehenden Fällen nur schwer einen anderen Arzt finden.

Grundsätzlich meine ich eher, daß eine solche Pflicht des Arztes besteht. Nur dann können inhumane und unwürdige Verlängerungen des Lebens vermieden werden, und ein Arzt, der diese Pflicht sieht, kommt leichter über die begreifliche Scheu hinweg, einen Menschen sterben zu lassen, dessen Leben er noch eine zeitlang hätte verlängern können. Aber in solchen Fragen gelingt es auch einer christlichen Moral nicht mehr, Regeln zu formulieren, die sachlich eindeutig, unmittelbar anwendbar und für alle einsichtig wären.

Die Freiheit ist ein Mysterium. Von ihrem Grundwesen her ist sie die dem Menschen auferlegte Notwendigkeit, sich frei für oder gegen jene Unbegreiflichkeit zu entscheiden, die wir Gott nennen. Sie ist die Möglichkeit, sich in bedingungslosem Vertrauen hoffend in diese Unbegreiflichkeit als Ziel, Seligkeit und Vollendung des Menschen fallenzulassen. Diese höchste Macht der Freiheit vollendet sich in der Ohnmacht des Todes. In dieses eine Geschehen von Freiheit und Tod ist der Arzt hineingezogen. Der Arzt kann seine ureigene, für ihn im Unterschied zu anderen menschlichen Betätigungen spezifische Aufgabe nur wirklich erfüllen, wenn er mehr als Mediziner ist, wenn er in der Erfüllung seiner ärztlichen Aufgabe wirklich Mensch und sogar (anonym oder ausdrücklich) Christ ist. Daher kann ihm die Freiheit des Kranken, die im Sterben an ihre Grenze und ihre Vollendung kommt, nicht gleichgültig sein. Er kämpft auch um den Raum und das Recht gerade dieser letzten Freiheit. Er und nicht nur der Kranke sollen sich in schweigend gelassener Hoffnung dem Mysterium des Todes ergeben, nachdem sie für dieses irdische Leben bis zum Letzten gekämpft haben. Der Arzt ist ein Diener der Freiheit.

Bernhard Grom SJ

Die Frage nach Sinn und Sinnlosigkeit in der neueren Bewußtseinskritik

Mit dem Abschluß der Wiederaufbauphase nach dem Zweiten Weltkrieg setzte in den Industriegesellschaften des Ostens und Westens eine Kritik an den bestehenden Verhältnissen und Einstellungen ein, die trotz ihrer verschiedenartigen Ansätze als Frage nach dem Sinn eines bestimmten Tuns und oft auch nach dem Sinn des Lebens überhaupt zu verstehen und von höchster Aktualität ist. Ob diese Kritik noch in der leidvollen Erfahrung mit der Hitlerdiktatur oder mit dem Stalinismus wurzelt oder vom Unbehagen an Leistungs- und Konsumzwängen gespeist wird, ob sie emanzipatorisch-utopisch oder kulturpessimistisch gefärbt ist – eines hat sie gemeinsam: die ursprüngliche Erfahrung (wie immer sie später wieder ideologisch ausgelegt und überdeckt wird), daß wir in ein bis zur Selbstzerstörung entfremdetes und sinnloses Leben hineingerissen werden, wenn wir uns ziellos den Trends der Naturwissenschaften, der Technik, der Wirtschaft und der Politik überlassen. Darum fragt man in diesen Ansätzen mit großem persönlichen Ernst, ja wie aufgeschreckt durch eine äußerste Bedrohung nach den richtigen Prioritäten und Zielen („Kindergärten statt Bomben", „Mehr Krebsforschung statt Weltraumfahrt"), nach neuen Werten und Maßstäben für das technische Zeitalter, nach verbindlichen Orientierungen und Normen und manchmal auch mehr oder weniger ausdrücklich nach einem letzten, übergreifenden „Zweck der Zwecke", nach einem transzendenten, ethisch-religiösen Sinn.

Gemeinsam ist dieser Bewußtseinskritik auch der nachmarxistische und nachfreudianische Ansatz: die Überzeugung, daß es nicht mehr genügt, bloß die Überwindung der Klassengesellschaft bzw. die Aufhebung neurotisierender Triebverdrängungen anzustreben, daß wir vielmehr direkt-positiv ein humanes Verantwortungsbewußtsein, einen gestaltenden Grundwert, eine überzeugende Sinngebung suchen müssen.

Nur naturwissenschaftlich-technisches Denken?

Eine wichtige Infragestellung dieser Art gilt der *szientistischen Überschätzung und Verabsolutierung* des naturwissenschaftlich-technischen Denkens, eine Infragestellung, die hier von den Wissenschaftlern selbst ausgeht.

Die Methoden der Naturwissenschaften, das wertfreie Beobachten und Experimentieren, das exakte Messen und Berechnen, haben in den letzten drei Jahrhunderten zu so bedeutenden Ergebnissen geführt, daß sich bewußt oder unbewußt die Ansicht ver-

breitet hat, diese Art der Erkenntnis sei als Ideal allen menschlichen Denkens anzusehen, und alle Probleme, auch das des menschlichen Glücks und des friedlichen Zusammenlebens der Völker, ließen sich durch naturwissenschaftliches Forschen und technisches Planen lösen.

Unter vielen anderen hat es darum *Carl Friedrich von Weizsäcker* für nötig erachtet, auf die Grenzen des naturwissenschaftlich-technischen Denkens hinzuweisen und vor szientistischen Illusionen zu warnen. Zunächst wendet er sich gegen die verbreitete Meinung, Technik und Wissenschaft seien ganz und gar wertneutral. „Die Formel, die Technik sei wertneutral, ist ungenau. Wissenschaft und Technik sind nicht wertneutral, sondern verschärfend. Sie steigern die Macht mit ihren Folgen. Sie schützen den Menschen vor Naturgewalten und bedrohen ihn durch Zerstörung seiner natürlichen Umwelt. Sie ermöglichen Freiheit und stabilisieren Herrschaft. Sie nötigen uns, den Krieg zu überwinden, und bieten uns als nächstliegendes Mittel eine weltweite Ordnung mit der Gefahr der äußersten Tyrannis." [1]

Wenn man wisse, was Hitler, Roosevelt und Stalin mit den wissenschaftlichen Entdeckungen ihrer Zeit angerichtet haben und was heute eine unverantwortliche Regierung anrichten könnte, müsse man einsehen, daß Wissen allein den Mißbrauch des Wissens und seiner Macht nicht verhindern kann. Hier sei eine eigene Kategorie nötig, die der Naturwissenschaft fehlt. Man könne den Menschen nämlich nicht so verstehen, wie die klassische Naturwissenschaft beispielsweise einen Stein versteht. „Dem Stein gegenüber, den ich als Mineraloge untersuche, kann ich in der Haltung unbeteiligter, bloß theoretischer Interessiertheit verharren. Ich mache mir auch kein Gewissen, den Stein zu zertrümmern, wenn das meiner Erkenntnis dient. Dem Menschen gegenüber stoße ich sehr rasch auf die Grenzen dieser Art der naturwissenschaftlichen Einstellung, und wo mir diese Grenze nicht bewußt wird, richte ich Unheil an. Für den Mitmenschen *offen sein,* heißt zwar wirklich auffassen, wie es um ihn steht. Dieses Auffassen ist aber nur möglich im menschlichen Kontakt des Ich mit dem Du. Denke ich in unbeteiligt analysierender Distanz zu ihm, so verwandelt sich unvermerkt das Du in ein Es." [2]

Wissenschaft und Technik ordnen sich also nicht selbst. Sie können nur dann für ein sinnvolles Ziel eingesetzt werden, wenn die Kategorie der Mitmenschlichkeit oder des *„Offenseins für den Mitmenschen"* bewußt wird und alles ordnet. Diese Kategorie, sagt von Weizsäcker, habe er in der Religion gefunden. Dort heiße sie „Nächstenliebe".

Ähnlich spricht *Karl Steinbuch,* Autor von etwa 50 patentierten Erfindungen auf dem Gebiet der Nachrichtentechnik, Direktor des Instituts für Nachrichtenverarbeitung und -übertragung der Universität Karlsruhe und Gründungsmitglied der „Gesellschaft für Zukunftsfragen e. V." In seinem geistigen Werdegang zeigt sich anschaulich, was man die „Entdeckung der Verantwortung" durch Naturwissenschaftler und Techniker genannt hat.

[1] C. F. von Weizsäcker, Die Aufgabe der Kirche in der kommenden Weltgesellschaft, in: Ev. Kommentare 3 (1970) 641.
[2] Ders., Zum Weltbild der Physik (Stuttgart 1954) 197.

In seinen ersten Veröffentlichungen hatte Steinbuch noch leidenschaftlich für eine Zukunftsgestaltung geworben, die allein auf Rationalität und Systemanalyse aufbaut. Damals hat er das vorwiegend an den Geisteswissenschaften und ihrem tiefsinnigen Fragen ausgerichtete Denken als hinterwäldlerisch bekämpft. Sein 1971 erschienenes Buch „Mensch Technik Zukunft" bringt eine Wende. Hier wird klar gesehen, daß die technische Planung, etwa beim Umweltschutz, beim Bau von Verkehrsmitteln, Kernkraftwerken und Informationssystemen materielle Aufwendungen gegen menschliche Werte (Sicherheit, Gesundheitsschäden, Belästigung, Intimsphäre) abwägen muß: „Technisches Handeln setzt außertechnische Bewertungen voraus" (S. 330). Der Computer- und Fortschrittsoptimismus ist verschwunden. Der technische Fortschritt in der bisherigen Art wird als Krebswucherung gesehen, die zu Chaos und Katastrophe führen kann. Die entscheidende Frage sei, wie die Technik nach den Grundsätzen eines zukünftigen Wertsystems kontrolliert werden könne. „Unsere Gesellschaft lebt zugleich in einem Überfluß und in einem Mangel: Dem Überfluß an Materiellem steht ein Mangel an Orientierungen gegenüber, welche unser Zusammenleben regeln und Hoffnung für die Zukunft geben könnten."[3] Die Erfahrung habe gelehrt, daß weder ein unkontrollierter Kapitalismus noch der Kommunismus eine menschenwürdige Entwicklung garantieren könne. Das Ziel einer solchen Entwicklung bestimmt er zunächst mit einem Satz von Klaus Tuchel: „Menschenwürdiges Leben ist ein Leben frei von Angst im Vertrauen auf eine praktizierte allgemeine menschliche Solidarität."[4]

K. Steinbuch fragt sich auch, woher das *„moralische Vakuum"* in der Technik und Wirtschaft komme und wie es zu beseitigen sei. Ein wichtiger Grund liegt seiner Ansicht nach darin, daß die tradierte Moral einerseits nicht mehr akzeptable Anweisungen gibt (z. B. im Fall der Geburtenkontrolle), „aber sie gibt häufig keine Anweisungen dort, wo sie dringend gebraucht werden. Besonders im Bereich der Technik und Wirtschaft herrscht geradezu ein moralisches Vakuum. Jede technische Veränderung erzeugt neue Verhaltensalternativen und damit neue Fragen an die Wertsysteme" (Mensch Technik Zukunft, 339). Diese neuen Alternativen würden zuwenig einer Wertreflexion unterzogen. Die tradierte Moral sei deshalb unglaubwürdig und unwirksam geworden, weil sie ihre Normen zu sehr von außen und zuwenig durch Einsicht in die Folgen von bestimmten Verhaltensweisen und Normverstößen begründet habe[5].

Mit R. F. Behrendt (Lob des Westens, Zürich 1971) meint Steinbuch, zu den für die Zukunft notwendigen Wertorientierungen oder Utopien gehöre neben lebenslänglicher Reformtätigkeit, gesellschaftlicher Mündigwerdung, Mitmenschlichkeit, Zusammenar-

[3] K. Steinbuch u. a., Die humane Gesellschaft. Jenseits von Kapitalismus und Kommunismus (Stuttgart 1972) 31.

[4] K. Tuchel, Ziele und Aufgaben einer Philosophie der Gesellschaft, in: Frankfurter Hefte 25 (1970) 319–325 (zit. in: Mensch Technik Zukunft, 331).

[5] „Moralen, die anders als operational begründet sind, werden unglaubwürdig und unwirksam. Man kann heutzutage das Verhalten nicht mehr durch den Hinweis auf heilige Bücher kontrollieren – gleichgültig ob diese nun 2000 oder nur 100 Jahre alt sind –, sondern kann das Verhalten nur noch durch die Einsicht in die Folgen von Normverstößen regulieren" (Kurskorrektur, Stuttgart 1973, 68).

beit, Beteiligung auch die *„Ehrfurcht vor dem Leben"* – womit Albert Schweitzer einmal das ausgedrückt hat, was C. F. von Weizsäcker mehr traditionell „Nächstenliebe" nennt.

Doch tragende Wertorientierungen, das sieht er ganz klar, lassen sich nicht konstruieren und auch nicht durch eine rein rationale Argumentation vermitteln. Darum hält er die Mitwirkung der Träger tradierter Moral für unentbehrlich. „Konstruierte Wertsysteme sind abstrakt und kraftlos, es fehlt ihnen die Tradition, die Würde und die suggestive Kraft zur Konvergenz. Eigentlich existieren Instanzen, welche Wertsysteme mit Würde und Tradition haben: vor allem die christlichen Kirchen. Die Frage ist, ob sie zeitgemäße Wertsysteme in einem historischen Prozeß praktikabel machen können . . . Es gibt (aber) meines Erachtens keine anderen Instanzen, welche das Bedürfnis nach einer Moral für unsere Zeit befriedigen können" (Mensch Technik Zukunft, 342). „Das religiöse Vorgehen, vorbildliche Menschen in wesentlichen Lebenssituationen deutlich vorzustellen, ist offensichtlich wirksamer. Der eindringlich dargestellte Lebensweg des Christus oder Buddha verändert unsere Werthaltung viel stärker als abstrakte Moraldiskussionen" (Die humane Gesellschaft, 44).

Ein anderer Naturwissenschaftler, der engagiert für eine sinnvolle und verantwortete Technik eintritt, ist mehr noch als Steinbuch von der Erfahrung geprägt, daß sich Jugendliche von der Technik nicht nur faszinieren lassen, sondern ihre fortschreitende Spezialisierung, Arbeitsteiligkeit und ihren Leistungsdruck als sinnlos ablehnen: *Hans Sachsse*, habilitierter Chemiker, Erfinder eines Verfahrens zur Erzeugung von Acetylen und seit 1960 Professor für Physikalische und Technische Chemie, Philosophie der Naturwissenschaften und Wissenschaftstheorie an der Universität Mainz[6].

Einerseits erinnert Sachsse die antitechnischen Neoromantiker daran, daß man nicht gleichzeitig gegen die technische Zivilisation protestieren und von ihr leben kann. Aber andererseits diagnostiziert er auch scharfsichtig die Orientierungslosigkeit des bisherigen technischen Denkens. Um zu einer konstruktiven Einstellung zu kommen, bedarf es seiner Ansicht nach einer *„neuen Ethik"*, einer um die Sachzusammenhänge wie um die Werte wissenden Verantwortung. Ähnlich wie beim Übergang vom Jägernomaden zum Ackerbauern müßten wir alte Tugenden ablegen und neue Tugenden und Normen zur Bewältigung des technisch-industriellen Zeitalters entwickeln. Und gerade das sei durch die einseitige Pflege des wertfreien Denkens und der Beherrschung der Außenwelt schwierig geworden.

Die Techniker hätten bei aller Nüchternheit in der Ausführung letztlich doch weitgehend von der Faszination ihres Tuns gelebt (9). Die Kirchen gingen heute „kaum noch über den Aufruf zu guter Gesinnung hinaus" (142) und verwiesen den Techniker mehr und mehr an sein eigenes Gewissen, womit sie sich von den „gemeinschaftlich zu lösenden praktischen Aufgaben der Daseinsbewältigung" distanzierten" (39)[7].

[6] H. Sachsse, Technik und Verantwortung. Problem der Ethik im technischen Zeitalter (Freiburg 1972) 33.
[7] Daß mit der Konzilskonstitution „Die Kirche in der Welt von heute" trotzdem eine hilfreiche Grundlage für eine von Technikern und Theologen gemeinsam zu suchende Sinnbestimmung und Ethik der

In den Schulen traue man sich immer weniger, Maßstäbe zu vermitteln. Statt dessen übernehme die populäre Publizistik die Aufgabe, Anleitungen zu konkretem Verhalten zu geben – oft nach fragwürdigen Grundsätzen (41). Die utopische Kritik, wie sie beispielsweise Herbert Marcuse vorgetragen hat, warne zwar hellsichtig vor der Wertblindheit des eindimensionalen Werkzeugdenkens, erwarte aber den großen Umbruch, die „Transzendenz der Zivilisation", von einer noch perfekteren Beherrschung der Umweltverhältnisse, komme also aus dem Zirkel der Technik nicht heraus (73).

„Die Handhabung der großen uns zur Verfügung stehenden Machtmittel bedarf offenbar eines Ansatzpunktes *außerhalb dieses Zirkels* ... Das bedeutet, daß es erforderlich ist, die technischen Werte, die Außenwerte zu relativieren und innere Werte, Werte der Person aufzunehmen, *die von den äußeren Gegebenheiten unabhängig sind.* Das bedeutet eine Umorientierung der Antriebsrichtung, um das Gleichgewicht zwischen außen und innen, das uns über der stürmischen Entwicklung unserer Technik verlorengegangen ist, wiederherzustellen ... Erst in der Erfahrung der inneren Freiheit, der Unabhängigkeit von äußeren Gegebenheiten werden sich Ansatzpunkte finden lassen, um aus der Sackgasse herauszukommen" (73 f.).

Nur profitorientiertes Planen?

Naturwissenschaft und Technik werden von der Wirtschaft ausgewertet und angetrieben. Der natürliche Motor der Wirtschaft aber ist der Profit. Das Prinzip des maximalen wirtschaftlichen Gewinns, verbunden mit dem Machtzuwachs der Technik, ist derart beherrschend geworden, daß man in den letzten zehn Jahren kritischer als in der Aufbauphase nach dem Krieg fragte, ob das Wohl der einzelnen und der Gesellschaft nicht Schaden leidet, wenn die Großunternehmen, die heute das Leben weitgehend bestimmen, nur profitorientiert planen. Wenn diese Frage im privatkapitalistischen Westen heftiger diskutiert wurde als im staatskapitalistischen Osten, so bedeutet das keineswegs, daß sie dort nicht auch als Problem empfunden worden wäre.

Im deutschen Sprachraum zeigte beispielsweise die Ausstellung „Profitopolis" eindringlich, weil für jeden nachprüfbar, wie eine rein profitorientierte Wirtschaft die Städte zerstören kann. Ebenfalls für jeden nachprüfbar machte die Publizistik einer breiten Öffentlichkeit bewußt, wie ein unkontrolliertes Drauflosproduzieren die Umwelt gefährdet.

Technik angeboten wurde, zeigt u. a. H.-J. Schulte-Vieting in seinem Kommentar zu H. Sachsse (Technik und Verantwortung, in: Herder-Korrespondenz 27 [1973] 202–206). Schließlich wären auch die verschiedenen Ansätze bei Desqueyrat, Brockmöller, Howe, Ellul, Müller-Schwefe, Aubert, Roqueplo u. a. zu berücksichtigen. Vgl. zu letzteren H.-J. Schulte-Vieting, Glaubenserfahrung in einer technischen Welt, in: Herder-Korrespondenz 28 (1974) 148–156. – Zu den grundsätzlichen Schwierigkeiten, die Technik wertphilosophisch oder wissenschaftstheoretisch zu verstehen, siehe die problemgeschichtlichen Überblicke von K. Hübner, Philosophische Fragen der Technik, in: Techne Technik Technologie, hrsg. v. H. Lenk und S. Moser (Pullach 1973) 133–151 und H. Lenk, Zu neueren Ansätzen der Technikphilosophie, ebd. 198–231.

In den USA wurde die Bevölkerung durch die politischen Ereignisse darüber aufgeklärt, daß das System einer nur der eigenen Dynamik folgenden Produktions- und Konsummaschinerie Katastrophen wie den Vietnamkrieg, die Unterentwicklung der Dritten Welt, den Rassenhaß im eigenen Land, die politische Gewalt und den politischen Terror nicht verhindern konnte. Gegen Ende des Vietnamkriegs erinnerten sich viele auch des Eingeständnisses von Präsident Eisenhower, der „wirtschaftlich-militärische Komplex", d. h. die Rüstungsindustrie, könne einen massiven Druck auf die politische Führung des Landes ausüben [8].

Nach welchen Maßstäben aber soll geplant werden? Gerade in England und in den USA war das Nützlichkeitsprinzip (Utilitarismus) zu einer Art Dogma des wirtschaftlichen und politischen Lebens erhoben worden. Jeremy Bentham (1748–1832) hatte schon gelehrt, alles müsse nach dem größten Nutzen für die größte Zahl geplant werden, wobei dieser Nutzen rein wirtschaftlich-materiell verstanden wurde. Werte wie Muße, Kreativität, Erfüllung in mitmenschlichen Beziehungen und dergleichen hatten in diesem System keinen Platz. In dieser Mentalität wurde alles, was nicht exakt meßbar und wirtschaftlich verwendbar ist, als „irreal" und „irrational" betrachtet. Der Soziologe Peter L. Berger sagte von dieser Einstellung, sie habe in Praxis und Theorie Fragen wie: „Was ist der Sinn meines Lebens?", „Warum muß ich sterben?", „Wer bin ich?" bis zur Grenze des Möglichen aus dem Bewußtsein verbannt. „Die Wirklichkeit eines älteren Geschäftsmanns, der träge sein Mittagessen verdaut, das ist der Status, der heutzutage mit totaler philosophischer Relevanz ausgestattet wird. Alle Fragen, die einer solchen Wirklichkeit nicht entsprechen, werden für philosophisch unannehmbar erklärt. So kann man ohne Zaudern sagen, daß die Entthronung der Metaphysik einem Triumphzug der Banalität gleichkommt." [9]

Das Unbehagen an einer bloß am materiellen Gewinn orientierten Leistungsgesellschaft trifft natürlich auch die Politik – sei es in lokalen Bürgerinitiativen, sei es in einem grundsätzlichen Protest gegen die Unmenschlichkeit des Systems, ein Protest, der vom Staat so viel Wert- und Sinnorientierung verlangen kann, daß sogar seine weltanschauliche Neutralität in Frage gestellt wird. *Helmut Gehrke*, Studienleiter an der Evangelischen Akademie Bad Boll, hat die damit aufgeworfenen grundsätzlichen Fragen einmal sehr ausgewogen formuliert:

„Keine Politik kann den Sinn des Lebens herbeischaffen. Aber sie kann dafür sorgen, daß der Mensch nicht einem technischen, ökonomischen oder politischen Sinn geopfert wird. Keine Politik kann Humanität, Menschenwürde, Liebe durch gesetzliche Verordnungen hervorbringen und erzwingen, aber sie kann sie schützen, indem sie verhindert, daß Prämien auf rücksichtsloses, egoistisches, menschenverachtendes Verhalten gesetzt werden ... Die Krise unserer Gesellschaft wird sicher richtig als fundamentale Wert- und Sinnkrise beschrieben. Die von Menschen selbst erschaffene Güterwelt erweist sich nicht als die ersehnte Heimat des Menschen.

[8] Siehe auch die Proteste der „radikalen Katholiken", formuliert bei Ph. Berrigan, Christen gegen die Gesellschaft (Reinbek 1971).

[9] P. L. Berger, Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz (Frankfurt 1970) 108.

Nachdem die elementaren Lebensbedürfnisse gestillt sind, bricht die unausrottbare Frage nach dem Sinn des Lebens auf. Was hilft es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt und dabei Schaden nimmt an seiner Seele? Diese alte Wahrheit wird heute wiederentdeckt angesichts der Tatsache, daß unsere moderne Gesellschaft zwar Lebensgüter produziert, aber dem Sinn des Lebens nicht nur indifferent, sondern abweisend gegenübersteht." [10]

Nur Anpassung an den Produktions- und Konsumzwang?

Eine ausschließlich nach technischen und wirtschaftlichen Gesetzen funktionierende Zivilisation wird nicht nur objektiv, in sich, fragwürdig und sinnlos. Sie wirkt durch ihre Zwänge zu bestimmten Verhaltens- und Denkweisen unter Umständen so stark auf den Menschen zurück, daß er – subjektiv – unfähig wird, sein Leben im Arbeits- und Freizeitbereich noch als sinnvoll zu erfahren und selbständig zu gestalten.

Wenn man heute mehr und mehr gruppendynamische Selbsterfahrungskurse oder Meditationsübungen anbietet, von einer „Therapie der Langeweile" spricht (A. Gehlen, R. Bleistein) oder zu Kreativität, Festlichkeit, Feier und Phantasie ermuntert (H. Cox, J. Moltmann), so geschieht das aus der Einsicht, daß wir durch unser normales Leben zu einer Einseitigkeit verbildet werden, die uns unfähig macht, wesentliche Seiten des Daseins wahrzunehmen und es als sinnerfüllt zu erleben und zu gestalten. Manchmal mag es sehr vordergründig um Beruhigung der Nerven und etwas Psychohygiene gehen. Aber oft genug sucht man hier auch die grundlegende, präreligiös-religiöse Fähigkeit wiederzuerlangen, das Leben als ein Geschenk und als Quelle von Liebe, Verantwortung und Sinn zu erfahren [11]. Natürlich sind für solche Verkümmerungen oft auch familienbedingte und private Faktoren verantwortlich. Doch die zeitbedingten Ursachen, die diese Faktoren verstärken, lassen sich nicht übersehen. Obwohl es kaum exakte Nachforschungen über diese seelischen Wirkungen gibt, sind die Einzelbeobachtungen von Ärzten, Psychotherapeuten, Psychologen und Seelsorgern wie auch die Trendanalysen von Sozialpsychologen durchaus ernst zu nehmen.

Diese Einzelbeobachtungen stimmen weitgehend darin überein, daß unsere Fähigkeit, Freude und Sinn zu erleben, beeinträchtigt wird

– durch die Unüberschaubarkeit der arbeitsteiligen Industrieproduktion, die den Sinn der Arbeit für die eigene Familie, die Gemeinde oder andere Gruppen nicht mehr erfahren läßt, so daß die Arbeit nur noch als Erwerb gesehen und die Lebenserfüllung nur noch im privaten Freizeitbereich gesucht wird;

– durch die Unüberschaubarkeit des politischen Lebens und der Informationsflut, die oft das Mißtrauen und die Anonymität vergrößern, anstatt die sozialen Zusammenhänge überzeugend nahezubringen und so die Solidarität zu fördern;

[10] H. Gehrke, Entfremdung und Selbstfindung des Menschen, in: K. Steinbuch, Die humane Gesellschaft, 137–148 (Zitat 145 f.).

[11] Vgl. B. Grom, Gibt es eine neue Religiosität?, in: Ist Gott noch gefragt?, hrsg. v. K. Rahner (Düsseldorf 1973) 98–124; ders., Fragen an die Meditationsbewegung, in dieser Zschr. 192 (1974) 93–107.

– durch den Zwang zu ständiger Aktivität nach außen, die zu der Ansicht verleitet, innere Probleme seien durch Technik und Betriebsamkeit zu lösen;

– durch den Zwang zu einseitig funktionaler Kommunikation, die gefühlsmäßige Bindungen verkümmern läßt;

– durch den Zwang zu vorprogrammiertem Verhalten (bei der Arbeit, im Verkehr), das die eigene Kreativität nicht mehr anfordert;

– durch den Zwang zur Konsumhaltung, die einen von der Anstrengung des persönlichen Einsatzes entbindet. Auf diesen letztgenannten Einfluß soll hier näher eingegangen werden.

Die moderne Wirtschaft und ihre Werbung muß an den Menschen einen hohen Konsumanspruch stellen, „ja, sie legt ihm geradezu eine Konsumpflicht auf, wenn dies auch mit der ‚sanften Gewalt' der dauernden Wunscherzeugung und des aufdringlichen und unvermeidbaren Bereitstellens der Erfüllungen geschieht" [12]. Sie enthemmt und stimuliert das Konsumstreben, mit dem gleichzeitig auch das Streben nach sozialer Anerkennung befriedigt wird: Konsum als Statussymbol. Konsumiert wird aber vor allem in der Freizeit. So wird die Freizeit mehr und mehr zum *„Konsum-Raum"*, wobei zum Konsum auch der Verbrauch von Bildungs- und Unterhaltungsangeboten der Massenmedien zu rechnen ist.

Natürlich ist Konsum nichts Schlechtes, auch nicht der Konsum von Kultur und Unterhaltung. Aber es dürfte auch für einen Kulturoptimisten klar sein, daß diese Angebote ihrem beherrschenden Trend nach nicht die persönliche Auseinandersetzung und Kreativität fördern, sondern in der Haltung des Verbrauchers aufgenommen werden „als Erholung, Zerstreuung oder als verhältnismäßig mühelose Absättigung sozialer und persönlicher Prestige- und Selbstwertbedürfnisse" (H. Schelsky, 176). So wird – wenn nicht besondere Anstrengungen unternommen werden – in der Freizeit gerade nicht jener Ausgleich an Sinn- und Lebenserfüllung geschaffen, den die heutige Arbeitswelt gerade notwendig macht. Die einseitig zweckbezogene Arbeitshaltung wird nicht oder zuwenig durch eine sinnbezogene, soziale, musische oder auch religiöse Einstellung ausgeglichen, die auch die Arbeitszeit wieder sinnvoller erleben lassen könnte. Statt dessen wird der Zwang zur Produktivität durch den Zwang zum Konsum abgelöst.

Wie stark die Konsumhaltung die Fähigkeit zu zwischenmenschlichen Beziehungen beeinträchtigen kann, mag an einer – im einzelnen vielleicht überspitzten – Trendanalyse des Psychotherapeuten Rudolf Affemann deutlich werden [13].

Um viel produzieren zu können, meint R. Affemann, müsse die Wirtschaft Konsumbedürfnisse wecken. Das versuche die Werbepsychologie nun dadurch, daß sie den Menschen auf seelische Bedürfnisse anspreche und ihm suggeriere, er könne sie durch den Kauf eines Konsumartikels stillen. Das Mädchen mache sich in den Augen des Mannes schön, indem es Make-up auftrage. Im Sog der Werbung vergesse es die Möglichkeit,

[12] H. Schelsky, Auf der Suche nach Wirklichkeit (Düsseldorf 1965) 175.

[13] R. Affemann, Geschlechtlichkeit und Geschlechtserziehung in der modernen Welt (Gütersloh 1970) 96 ff.

durch seelische Reifung schön zu werden, auch wenn es kein hübsches Gesicht besitze. Männliches Aussehen in den Augen der Frau, Männlichkeit überhaupt soll dadurch erworben werden können, daß der junge Mann das Hemd einer bestimmten Machart und Firma trägt. Der junge Mann werde so davon abgehalten, durch innerseelische und zwischenmenschliche Auseinandersetzung zu wirklicher Männlichkeit und einem entsprechenden Selbstgefühl zu gelangen und werde statt dessen zur seelischen Scheinbefriedigung verführt. „Kauf und Konsum ersparen ihm den mühsamen seelischen Weg. Die Überflußgesellschaft erzeugt folglich im Menschen mittels Werbemedien das Dressat: Erfüllung seelischer Wünsche geschieht nicht auf seelischem Wege mit seelischen Mitteln, sondern durch Erwerb eines materiellen Verbrauchsgegenstandes ... Er (der Konsument) verlernt, seelisches Verlangen mit seelischen Mitteln zu stillen, und sucht jetzt immer mehr nach seelischer Befriedigung durch Konsumartikel, die er verbraucht" (96).

Ähnlich erhalte nun auch der Partner seelischer Bedürfnisse den Charakter eines Konsumgegenstands und wandle sich in einen konsumierbaren Gegenstand um. „Weil bei dem Konsumenten seelische Vorgänge in Verbrauchervorgänge überführt werden, ist Lieben für ihn ein Konsumvorgang. Die Sexualität erhält den Charakter eines Konsumartikels. Aus ihren seelischen Bezügen herausgelöst und von der Person abgetrennt, verzehrt sie der Konsument, wie man etwa Speiseeis lutscht. Der Geschlechtspartner wird als Konsumgegenstand benutzt. Man ‚vernascht' ihn ... Man legt sich einen neuen Freund zu – wie man sich einen neuen Pelz zulegt. Man steigt auf eine andere Freundin um wie auf ein anderes Auto ... Seelische Beziehungen sind unerwünscht. Gefühle stören. Ohne beides kann man besser in den Konsumvorgang eingehen, wieder aus ihm heraustreten und sich neuen sexuellen Konsumartikeln zuwenden" (97).

Natürlich haben außer R. Affemann auch zahlreiche andere Psychotherapeuten und Psychologen bewußtseinskritische Beiträge mit ähnlicher Ausrichtung geliefert: C. G. Jung, W. Bitter, J. Herzog-Dürck, V. E. Frankl, K. Graf Dürckheim, R. Laing, B. Staehelin und die Bewegung der „Humanistischen Psychologie", zumal A. Maslow und E. Fromm. Anders als die klassische Psychoanalyse sehen sie das „Unbehagen in der Kultur" nicht (mehr) vordringlich in der Verdrängung von Triebwünschen, sondern in der unterentwickelten Fähigkeit zu echtem Werterleben und schöpferischer Verantwortung. Und anders als der Behaviorist B. F. Skinner erwarten sie das Überleben der Menschheit nicht allein von einer umweltgerechten Steuerung des Menschen durch „positive Verstärker", d. h. materielle und soziale Belohnung und Anpassung „jenseits von Freiheit und Würde"[14], sondern von einer sensibleren Orientierung an unbedingten Werten, die dem Leben des einzelnen und der Gemeinschaft Sinn und Richtung geben.

[14] B. F. Skinner, Jenseits von Freiheit und Würde (Reinbek 1973).

Verkürzung des Geistigen auf bloßes Werkzeugdenken?

Die bereits genannten Infragestellungen der bloß naturwissenschaftlich-technischen, der profitorientierten, der extravertierten und konsumhaften Einstellung sind in viel grundsätzlicherer Form auch in einer Diagnose enthalten, die *Max Horkheimer* unter dem Stichwort „instrumentelle Vernunft" gestellt hat[15]. Diese Diagnose baut auf sensiblen bis übersensiblen persönlichen Beobachtungen auf, stellt vieles zu absolut und zu pessimistisch dar und hat darum auch viel Kulturressentiment und Zivilisationsüberdruß geweckt, dürfte aber als Beschreibung eines Trends und einer Gefahr sicher ihre Berechtigung haben.

Horkheimer meint, in der gegenwärtigen Industriekultur sei die Fähigkeit des Menschen zu geistiger Orientierung (Vernunft, Rationalität) auf ein bloßes Werkzeugdenken reduziert, auf eine „instrumentelle Vernunft", die die Welt und schließlich den Menschen selbst nicht mehr um ihrer selbst willen, um ihrer Wahrheit und Werthaftigkeit willen betrachtet, sondern ausschließlich unter der Rücksicht, daß sie *Mittel* für etwas sind, während sie nach den *Zwecken*, auf die diese Mittel hinzuordnen sind, nicht mehr fragt.

So sei aus der autonomen und objektiven Vernunft ein Werkzeug geworden, das keine Beziehung mehr zu einer Wahrheit, einem Ziel oder Wert an sich herstellt, sondern möglichst leistungsfähig zur Beherrschung der Menschen und der Natur beizutragen habe. Zwar existierten die Ziele und Ideale der Gerechtigkeit, Gleichheit und Menschenwürde noch, aber es gibt nach Horkheimer keine rationale Instanz mehr, die ihnen einen objektiven Wert sichern könnte. Man meine mehr und mehr, solche Ideale hingen eben von Vorlieben ab, die an sich sinnlos sind.

„Immer weniger wird etwas um seiner selbst willen getan ... Nach Ansicht der formalisierten Vernunft ist eine Tätigkeit nur dann vernünftig, wenn sie einem anderen Zweck dient, zum Beispiel der Gesundheit oder der Entspannung, die hilft, die Arbeitskraft wieder aufzufrischen" (44). In diesem Trend werde selbst Religion und Kunst zu einem Mittel zur Erlangung seelischen Gleichgewichts oder zur Konsumware verdinglicht. „Die totale Transformation wirklich jedes Seinsbereichs in ein Gebiet von Mitteln führt zur Liquidation des Subjekts, das sich ihrer bedienen soll. Dies verleiht der modernen Industriegesellschaft ihren *nihilistischen Aspekt*" (94). Was gewöhnlich als Ziel genannt wird: Glück, Gesundheit, Reichtum, sei nur als Grundlage für weitere geistige und materielle Produktion bedeutsam. „Deshalb hat die Selbstverleugnung des Individuums in der Industriegesellschaft *kein Ziel, das über die Industriegesellschaft hinausgeht*. Solcher Verzicht bringt hinsichtlich der Mittel Rationalität und hinsichtlich des menschlichen Daseins Irrationalität hervor" (94). Am Ende gebe es keine Instanz mehr, die es erlauben würde, den gegenwärtigen Zustand der Menschheit mit ihrer Bestim-

[15] M. Horkheimer, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft (Frankfurt 1974). Die Gedankengänge wurden erstmals 1944 als Vorlesungen vorgetragen und 1947 in New York unter dem Titel „Eclipse of Reason" veröffentlicht. Deutsche Erstausgabe 1967.

mung zu konfrontieren. Vielmehr dränge alles zu einer totalen, unsere innersten Energien fordernden Anpassung an die zum Selbstzweck erhobene Herstellung von Mitteln: die Realität werde zum Ideal erhoben, Vernunft zur Anpassungsfähigkeit verkürzt (96 f.). Der Intellektuelle gerate unter den Druck der Wirtschaft, und Meditation, die den Blick der Ewigkeit zuwandte, werde durch pragmatische Intelligenz verdrängt.

Horkheimers Analyse endet nicht völlig pessimistisch. Wenn die *Philosophie* die alten Ideen des Individuums und anderer Werte, die einmal absolut galten, nicht einfach für überholt halte, könne sie denunzieren, was die Menschheit verstümmelt. So wirke sie als Korrektiv der Geschichte. „In dieser Funktion wäre Philosophie das Eingedenken und Gewissen der Menschheit und hülfe dadurch, den Weg der Menschheit davor zu bewahren, der sinnlosen Runde des Anstaltsinsassen während seiner Erholungsstunde ähnlich zu werden" (173).

In seinen späteren Schriften wertet Horkheimer, der frühere Marxist, auch die *religiöse Tradition*, die ihm zunächst völlig instrumentalisiert erschien, als Quelle humanisierender Kräfte, trotz ihrer Fehler in der Geschichte. Die *Sehnsucht*, ohne die der Mensch – gerade heute in einer fast total verwalteten Welt – keine Freiheit finden könne, sei eigentlich nur in der Sprache der Religion auszudrücken. Gott als Sehnsucht nach dem ganz Anderen, das die bestehende, mit Unrecht belastete Welt übersteigt, gehöre wesentlich zum humanen Menschen. „Gott als positives Dogma wirkt als trennendes Moment. Die Sehnsucht hingegen, daß die Wirklichkeit der Welt mit all ihrem Grauen kein Letztes sei, vereint und verbindet alle Menschen, die sich mit dem Unrecht dieser Welt nicht abfinden wollen und können. Gott wird so zum Gegenstand der menschlichen Sehnsucht und Ehrung; er hört auf, Objekt des Wissens und des Besitzes zu sein." [16]

Der Mensch – nur ein Agent des sozialistischen Aufbaus?

Hat nicht der theoretische *Marxismus* eine Industriegesellschaft entworfen, in der nicht die materiellen Güter, sondern der Mensch Ziel aller sozialen Anstrengungen sein soll, die von Horkheimer beklagte totale Verwerkzeuglichung des Menschen also aufgehoben wäre?

Der klassische Marxismus wollte zwar den Menschen zum Mittelpunkt der arbeitenden Gesellschaft und ihrer Zukunft machen, doch dieser Mensch wurde von vornherein nur als Teil eines Kollektivs und als Spiegelbild der herrschenden Eigentumsverhältnisse verstanden. In dieser kollektivistischen und materialistischen Sicht konnte nur die klassenlose Gesellschaft, nicht aber der einzelne in seiner geistigen Autonomie als Ziel des sozialistischen Kampfes anerkannt werden. Die Frage, worin der Sinn des Lebens

[16] M. Horkheimer, Bemerkungen zur Liberalisierung der Religion, in: Hat die Religion Zukunft?, hrsg. v. O. Schatz (Graz 1971) 118 f.; siehe auch H. Gumnior – M. Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen (Hamburg 1971).

des einzelnen und des Aufbaus des Sozialismus letztlich bestehe, konnte von diesem System nicht beantwortet werden. Es ist das Verdienst einiger weniger „revisionistischer" Marxisten, diesen Mangel sensibel und ehrlich aufgedeckt und im Rückgriff auf den anthropologischen Ansatz des jungen Marx Lösungen gesucht zu haben[17].

Adam Schaff, Philosophieprofessor und langjähriges Mitglied des Zentralkomitees der polnischen KP, erklärte, besorgt um die Existentialismusbegeisterung seiner Studenten, schon früh, der Marxismus müsse sich auch mit den Fragen des einzelnen befassen, auch mit der Frage nach dem Sinn des Lebens. Schaff suchte diese Frage mit einer Definition des „sozialen Eudämonismus" zu beantworten: „Sozialer Eudämonismus ist die Anschauung, der Zweck des Lebens sei das Streben nach einem Maximum an Glück der breitesten Menschenmassen, und nur auf diese Weise könne man das Streben nach persönlichem Glück erfüllen" (A. Schaff 1965, 321 f.). Um sich aber gegen eine idealistische Deutung abzugrenzen, präzisiert er, für ihn sei dieser Eudämonismus nur „auf dem Boden des Marxismus" möglich, der den Menschen als Ensemble der gesellschaftlichen Beziehungen sehen lehre.

Und worin besteht demnach das Glück für den konkreten einzelnen heute? Für Schaff ist das eine völlig subjektive Frage, denn Glück sei ein „Gemütszustand eines Menschen, der aus irgendeinem Grund intensive Zufriedenheit empfindet" (A. Schaff 1964, 163). Man könne nicht positiv sagen, aus welchem Grund Menschen glücklich seien. Der Marxismus, der den Menschen als Ensemble der gesellschaftlichen Beziehungen sehe, könne nur negativ Zustände nennen, die die Menschen unglücklich machen: Hunger, Not, Unfreiheit, wirtschaftliche Ausbeutung, Rassendiskriminierung – und zum Kampf gegen die entsprechenden gesellschaftlichen Bedingungen aufrufen. Was zum Schicksal einer unerwiderten Liebe oder zur Infragestellung des Menschen durch den Tod zu sagen sei, könne durch den sozialen Eudämonismus nicht voll beantwortet werden.

Auch Schaffs Landsmann *Leszek Kolakowski* wagt mit der Sinnproblematik mehr zu fragen, als er auch mit einem revidierten Marxismus beantworten kann. Nach ihm kann man keinen objektiven Sinn für das Leben finden, sondern nur das Gefühl erwerben, sein Leben sinnvoll zu gestalten, indem man aktiv an der „Humanisierung der Welt" teilnimmt: „Der Mensch erlebt sein Leben dann als sinnvoll, wenn er fühlt, wie in ihm selbst und durch seine freie Tätigkeit der Puls der Geschichte schlägt ... Es ist das Gefühl der frei gewählten und frei realisierten Solidarität mit dem Rhythmus der

[17] Vgl. A. Schaff, Marx oder Sartre? Versuch einer Philosophie des Menschen (Wien 1964); ders., Marxismus und das menschliche Individuum (Wien 1965); L. Kolakowski, Der Mensch ohne Alternative. Von der Möglichkeit und Unmöglichkeit, Marxist zu sein (München 1964); ders., Die Gegenwärtigkeit des Mythos (München 1973); V. Gardavský, Gott ist nicht ganz tot. Betrachtungen eines Marxisten über Bibel, Religion und Atheismus (München 1968); M. Machoveč, Vom Sinn des menschlichen Lebens (Freiburg 1971); ders., Jesus für Atheisten (Stuttgart 1973); H. Rolfes, Der Sinn des Lebens im marxistischen Denken (Düsseldorf 1971); P. Ehlen, Die Wende zum Menschen, in dieser Zschr. 178 (1966) 344–355; ders., Emanzipation durch Sittlichkeit, ebd. 191 (1973) 249–263; ders., Die philosophische Ethik in der Sowjetunion (München 1972).

menschlichen Geschichtswerdung, in deren Gewebe man versponnen wurde" (L. Kolakowski 1964, 206).

Ein absoluter Wert, ein „Zweck an sich", wird mit dieser Theorie für das Leben des einzelnen freilich nicht begründet. Doch Kolakowski spricht, über seine eigene Theorie hinausgehend, auch von Bedürfnissen, die es verdienen, *„um ihrer selbst willen"*, ohne Bezug auf den sozialistischen Aufbau befriedigt zu werden: das Streben nach Wissen, nach sittlicher Vollkommenheit und nach künstlerischer Bildung (230 ff.). „Praemium virtutis ipsa virtus." So bleiben hier Türen offen für eine objektivere und absolutere Deutung der Erfahrung von sittlichem Anspruch und Sinn, als es die marxistische Grundtheorie erlaubt. Inhaltlicheres, Genaueres sagt er auch in seinen späteren Schriften nicht, wo er den Marxismus aufgibt und eine grundsätzliche Offenheit für eine metaphysische („mythische") Sinngebung fordert.

Während die ältere Ethikliteratur in der Sowjetunion die Pflicht des einzelnen mit den Pflichtvorstellungen der Partei gleichsetzte – gemäß dem Ausspruch Lenins: „in ihr (der Partei) sehen wir den Verstand, die Ehre und das Gewissen unserer Epoche" –, wird in den neueren Ansätzen seit etwa 1960 diese Instanz mehr im Gewissen der Volksmassen gesehen (P. Ehlen 1972, 327): Gewissen als „Stimme der Gesellschaft", als Bereitschaft, das von der Gesellschaft an den Menschen gerichtete „Du sollst" in ein „Ich will" umzuwandeln und das sozial Nützliche als Maßstab des Richtigen und Guten anzuerkennen.

Doch einzelne Philosophen wie G. D. Bandzeladze und J. A. Mil'ner-Irinin gehen noch weiter und betonen mit Nachdruck die von den unmittelbaren Vertretern des Kollektivs unabhängige persönliche Verantwortung und erklären ganz im Sinn des Kantschen kategorischen Imperativs, daß Sittlichkeit autonom, durch sich selbst und nicht durch außersittlichen Nutzen begründet sein müsse. „Die Tugend muß Ziel und darf nicht Mittel sein. Die Pflicht muß um der Pflicht willen erfüllt werden ... Die Liebe zum Menschen ist das letzte Kriterium und das Wesen der Sittlichkeit" (G. Bandzeladze, vgl. P. Ehlen 1973, 254 f.).

Diese Abkehr von der altmarxistischen These, die Werturteile seien nur ein Produkt der Gesellschaft, und die Entdeckung einer sittlichen Freiheit und Verantwortung mit objektiven Wertmaßstäben – gerade jene Objektivität und Autonomie, deren Verlust M. Horkheimer beschrieben hat – ist nicht nur Schreibtischethik. Sie ist in der jahrzehntelangen schmerzlichen Erfahrung gereift, daß der institutionalisierte Marxismus mit den Gesetzen der Geschichte auch unmenschliche Behördenwillkür, die Stalin-Diktatur und Unterdrückung wie in Ungarn und Polen (1956/57) gerechtfertigt hat und daß er trotz materieller Verbesserungen und trotz Enteignung der Produktionsmittel die Entfremdung und Sinnlosigkeit im Leben der Menschen nicht hat überwinden können. Insofern ist sie eine postrevolutionäre Besinnung.

Am klarsten wird das bei dem Prager Philosophen *Milan Machoveč* ausgesprochen: „Nachdem er (der Marxist) im 20. Jahrhundert so schmerzliche Formen der Depravation und Formalisierung aller moralischen und idealen Werte beobachtet und selbst

oft peinlich erlebt hat – in den Konsumgewohnheiten der bürgerlichen Wohlstandsgesellschaft, aber auch in eigenen Systemen und Institutionen –, beginnt auch der Marxist die Frage zu stellen, ob es die letzte und wichtigste Aufgabe eines marxistischen Philosophen ist, moralische und andere Werte und Entwertungen nur zu interpretieren" (M. Machoveč 1973, 24f.). Es gehe nicht nur darum, die historisch-ökonomischen Wurzeln sittlicher Ideale zu erforschen und letztere wegzuinterpretieren. Vielmehr müsse man auch fragen, „welche dieser Ideen sowohl positive, wahre Erkenntnisse über das Sein und die Existenz des Menschen liefert als auch moralisch-inspirierende Ideale, Modelle und Wertmaßstäbe, ohne die auch die bestorganisierte, satte und technisch perfektionierteste Gesellschaft armselig, ja barbarisch bleiben müßte" (ebd. 25). In dieser späteren Schrift bekennt er sich, ohne seinen Atheismus ausdrücklich aufzugeben, dazu, nach dem Vorbild Jesu „das Sinnproblem im eigenen Leben, Leiden, in der Liebe durch Hinwendung zu *etwas, das alle Tatsachen transzendiert,*" zu lösen (ebd. 44).

In seinem früher erschienenen Werk „Vom Sinn des menschlichen Lebens" fordert er zwar mit gleicher Eindringlichkeit eine Hinwendung zur Transzendenz, lehnt aber eine theistische Interpretation energisch ab, „weil Wissenschaft und nüchterne Vernunft dagegensprechen" (222). Bemerkenswert für einen Marxisten ist aber auch schon in diesem Buch der Durchbruch zu einem gewissen idealistischen Sinnverständnis. Der heutige Mensch, so zeigt er, könne sich nur dann aus der Verstrickung in die Dinge lösen, zu sich selbst kommen und eine echte „moralische und politische Konversion" vollziehen, wenn er die einseitige Außenzugewandtheit aufgibt (die Parallele zu H. Sachsse und anderen ist offensichtlich). Dazu müsse er jenen *Dialog „des alltäglichen Ich mit dem idealen, perspektivischen Ich"* (219) üben, der in der Religion in mystifizierter Gestalt (das ideale Ich als Gott) gepflegt wurde. Darum zitiert er die Psalmen als Vorbilder solcher Erhebung über den empirischen Alltag hinaus zu anspruchsvolleren Perspektiven und Zielen – eine humanistische Interpretation religiöser Überlieferungen, wie sie auch bei M. Horkheimer, E. Fromm, V. Gardavský und anderen zu finden ist.

In der bemüht atheistischen Grundkonzeption dieses frühen Werks ist nicht klar, wo die postulierten Ideale und der Sinn des individuellen Lebens angesichts des Todes letztlich begründet sind. Der Dialog mit dem Tod hilft uns nach Machoveč zunächst einmal, mit letztem Ernst, eben todernst zu entscheiden, um welchen Wert es uns im Leben gehen soll. Wenn ich diese Entscheidung getroffen habe, könne ich getrost sein, daß mein Werk von Jüngeren, denen ich durch meinen Tod den Platz freimache, fortgeführt wird, so daß unsere Söhne und Töchter an unser Werk anknüpfen können (226–228). Ob das Lebenswerk eines einzelnen Lebens schon dadurch einen befriedigenden Sinn erhält, daß es Verlängerungsglied für eine sich fortsetzende Kette prinzipiell gleicher Lebensläufe ohne absoluten eigenen Sinn ist – diese Frage stellt sich Machoveč nicht.

Wie auch bei anderen revisionistischen Marxisten hat man bei diesem Werk von Machoveč den Eindruck, daß zwar ursprünglich und ehrlich nach dem Sinn des Lebens gefragt wird und daß der Mensch in den Mittelpunkt der Geschichte gerückt werden

soll. Doch will es ihnen nicht recht gelingen, das Individuum als „Zweck an sich", mit einem absoluten, nicht von einem Kollektiv oder einer Geschlechterkette von grundsätzlich gleichen Individuen abzuleitenden Sinn zu begreifen, da ihnen die marxistische Theorie gebietet, den Menschen nur als Natur zu sehen. Die Frage nach dem Sinn des Lebens wird ausgreifender gestellt als beantwortet.

Die Sinnfrage zwischen zeitgenössischer Betroffenheit und traditioneller Metaphysik

Bei all diesen Ansätzen ist es schwer, nicht beeindruckt zu sein vom Ernst und vom Realismus, mit dem hier letzte Wert- und Sinnfragen gestellt werden. Ja, es scheint: Je eindeutiger nach einer metatechnischen, wertphilosophisch und transzendent begründeten Sinngebung gefragt wird, desto nüchterner kann diese Bewußtseinskritik fragen, desto weniger wird sie für jene naturalistisch-mythologische Tendenz anfällig, die in der totalen Technisierung etwas „Dämonisches" sieht (K. Jaspers, H. J. Meyer) und in der Gefährdung der Umwelt (sozusagen der Mutter Erde) „Todsünden der zivilisierten Menschheit", die vom Naturwissenschaftler zu „Reue und Umkehr" aufgefordert werden muß (K. Lorenz). Nicht zu übersehen ist auch, wie praktisch alle zitierten Kritiker in irgendeiner Form die ethisch-religiöse Überlieferung als Quelle für die Neubestimmung situationsgerechter und verbindlicher Ziele und Normen betrachten (auch wenn sie von der Philosophie und Theologie detailliertere Anweisungen erhoffen, als diese geben können).

Die Träger dieser Überlieferung werden damit nicht einfach bestätigt, sondern zu einer Antwort herausgefordert. Die Antwort kann sich nicht auf die simple Aussage beschränken: „Ohne Gott hat dein Leben keinen Sinn." Überall, wo einer der erwähnten Kritiker Vorbehalte gegen eine religiöse Antwort auf die Sinnfrage anmeldet – A. Schaff, M. Machoveč und vereinzelt auch K. Steinbuch –, gehen sie von der traditionellen vulgärreligiösen Auffassung aus, „Gott" bedeute eine der menschlichen Erfahrung äußerliche, außerwirkliche Größe und eine dem suchenden Gewissen starr gegenüberstehende, ungeschichtliche, heteronome Autorität (Gewissen als „vox dei").

Wer die hier referierten Fragestellungen mit der traditionellen Kulturkritik der Kirchen vergleicht, wird kaum leugnen können, daß ihr Versuch, aus einer transzendenten Verwurzelung heraus zu antworten, oft zu einer von außen und heteronom argumentierenden Kritik geführt hat, die sich die Zeitanalyse zu leicht gemacht hat. Die Antwort, die so verkündet wurde, mußte häufig als verständnislos und nichtssagend empfunden werden. Daß, neben anderen Ursachen auch deshalb, im „christlichen" Westen ein Sinn-Vakuum entstanden ist, hat – unter vielen anderen Bewegungen – die Neue Linke mit ihrem quasi-religiösen Neomarxismus eindrücklich demonstriert. Wie kann dieses Vakuum überwunden werden? Hier haben die Friedensenzyklika von Johannes XXIII. und die Konzilskonstitution über die „Kirche in der Welt von heute" mit ihrer Verbindung von Situationsanalyse und anthropologisch-theologischer Refle-

xion wohl ein überzeugendes Beispiel gegeben. In dieser Richtung müssen die letzten Motivationen und Sinnaussagen als Antworten auf Fragen erarbeitet werden, die wie die oben erwähnten aus echter zeitgenössischer Betroffenheit kommen. Nur so kann die metaphysische und religiöse Überlieferung sich selbst, ohne Verkürzung, humanistisch interpretieren und wieder orientierend, sinngebend wirken.

UMSCHAU

Systematik und Historik

Wege zum Verständnis der Literatur

Seit 1968 erscheint im Verlag Herder die anspruchsvolle Reihe „Wissen im Überblick", die in einer Folge von acht Enzyklopädien-Bänden „Die Welt der modernen Wissenschaft" – so der Untertitel der Reihe – dem zeitgenössischen Leser zu erschließen sucht. Der zuletzt erschienene Band „Die Literatur" [1] will „Wege zum Verständnis der Literatur" (Untertitel) aufzeigen, und zwar mit Hilfe so wesentlicher wie umfassender Faktoren: Autor, Gattungen, Sprache, Schrift, Buch und Theater.

Den relativ noch unbekannten 29 Autoren – sieht man von den geläufigen Namen Helmut Arntzen, Helmut M. Braem, Elisabeth Frenzel und Zoran Konstantinovič einmal ab – schwebte als Ziel eine Synthese von wissenschaftlicher Verläßlichkeit und optischer Anschaulichkeit vor. Als die angemessenste Methode wählte man hierzu nicht die literarhistorische, sondern die systematische Darstellung, die nach Sachzusammenhängen fragt und ordnet und vor allem Strukturen der Literatur einsichtig macht. Lediglich das letzte Viertel des enzyklopädischen Handbuchs, mit zahlreichen thematischen Tafeln, Strukturskizzen, Abbildungen, Übersichten und chronologischen Tabellen aufgelockert, bringt einen abschließenden Überblick der literarischen Epochen und Stile.

Der Gesamtinhalt des Buchs, das die Methoden und Ergebnisse der gegenwärtigen Literaturforschung zuverlässig widerspiegelt und sich vorzüglich zum Studium für Abiturienten wie für Erstsemestler eignet, ist in zehn Hauptabschnitte gegliedert: Grundfragen der Literatur; Arten der Literatur; Autor; Ausdruck und Gestaltung; Gattungen; Motive und Stoffe; Vom Umgang mit der Literatur; Die künstlerische Übersetzung; Literaturgeschichte als Wechselwirkung; Epochen und Stile. Sowohl des Autors wie der Plazierung wegen ist dem einleitenden Essay über die Grundfragen der Literatur von Helmut Arntzen besonderes Gewicht beizumessen, da hier in einem gleichsam programmatischen Aufriß die Grundkonzeption des Handbuchs ihren Ausdruck findet. Arntzen versucht den zentralen Begriff „Literatur" von den historisch wirksamen Auffassungen und verschiedenen Weisen der Reflexion her zu erfassen: vor der Erfindung des Buchdrucks als „die schriftliche Fixierung einer Arbeitsleistung" (14), heute als der geschichtlich neutrale bzw. technische Begriff des Textes, der das Poetische wie das Wissenschaftliche zu vermitteln vermag. Vor dem Hintergrund der Kantschen Genieästhetik und Schillers Kunst- und Literaturtheorie, dem von Herder bis in die Gegenwart diskutierten Verhältnis von Sprache und Literatur erweist sich Literatur als ein neuer Bedeutungskosmos: „Literatur sollte nur das genannt werden, was aus dem Bewußtsein vom metaphorischen Charakter der Sprache geschrieben wird, aber so, daß jedes Moment des jeweiligen Textes ein vom sprechenden Subjekt reflektiertes ist" (22). Eine solche Auffassung von Literatur versteht den Unterschied zwischen fiktiven und nichtfiktiven Gattungen, zwischen Vers und Prosa als sekundäres Moment und ist primär darum bemüht, sorgfältig zwischen Literatur und Nicht-Literatur zu scheiden und den Literaturbegriff vor einem Aufgehen in einer vagen Allgemeinheit des Textbegriffs zu schützen.

Aus einem solchen Verständnis von Litera-

[1] Die Literatur. Wege zum Verständnis der Literatur: Autor, Gattungen, Sprache, Schrift, Buch, Theater. Freiburg: Herder 1973. 711 S. (Wissen im Überblick.) Lw. 95,–.

tur resultiert das Problem der Wirkung bzw. Wirkungslosigkeit von bedeutender Literatur, das weniger ein Problem der Literatur als des Publikums und damit der Gesellschaft ist. Nach Arntzen ist die Wirkung der Literatur gerade darum erschwert, weil eine wirkungsvolle – statt einer bedeutenden – Literatur gefordert wird: „Daß die Leistung der Literatur, aufs Ganze gesehen, in der Breite wirkungslos blieb, deutet auf den Stand des Bewußtseins in dieser Epoche" (24). Nur ein und jeder bedeutende literarische Text ist nach Arntzen potentiell Literaturgeschichte, die er als offenen Prozeß versteht: „Die Literaturgeschichte ist die Geschichte ihrer Gattungen als literarischer Intentionen" (25).

Beherzigenswert ist Arntzens Hinweis, daß die deutsche Literaturwissenschaft es bislang versäumt habe, die Relevanz der klassischen Ästhetik wahrzunehmen und auf die Gegenwart hin zu reflektieren. Vielleicht liegen hier die Gründe für die Dichotomie von Literaturgeschichte und Literaturkritik, obgleich beide sich in dem Bestreben vereinen, als Wissenschaften dem jeweils approbierten Wissenschaftsbegriff zu entsprechen. Dieser gescheite Essay ist vor allem lesenswert in den Passagen, wo Arntzen von der Literaturkritik und insbesondere vom Verhältnis zwischen Literatur und Presse bzw. Massenmedien handelt.

Auf demselben anspruchsvollen Reflexionsniveau bewegen sich Rolf Günter Renners Ausführungen über die Problemstellung der „Schönen Literatur" und die verschiedenen Theorien dieses Gegenstands von Plato bis Adorno. Seiner skeptischen Einsicht ist auch – in voller Kenntnis der gegenwärtigen methodischen Ansätze, den Begriff „Schöne Literatur" als einen inneren Bereich von Literatur zu umschreiben – vollauf zuzustimmen: „Die aufgezeigten, sehr verschiedenen historischen Ansätze innerhalb der Ästhetik und die ihnen zugrunde liegenden Gegenstandsbestimmungen haben einen nicht überholbaren Kanon von Fragestellungen über die ‚Schöne Literatur' entwickelt, die sich auf ihre Produktion und Entstehung, auf den Inhalt und seine Vermittlung im Medium der Sprache und die dadurch entstehende besondere Strukturierung sprachlicher Elemente und schließlich auf ihre Wirkung und Rezeption beziehen" (50). Die geschichtliche Herausbildung dieses Erklärungszusammenhangs von „Schöner Literatur" und seine systematischen Konsequenzen führt Renner kenntnisreich bis an die fließende Grenze dieses Gegenstands, an jene gleitende Linie, die Dichtung von Literatur oder Trivialliteratur trennt. Mit den verschiedenen Perspektiven des Gegenstands differenzieren sich gleichzeitig auch die Methoden der Literaturwissenschaft, in deren innerstem Kreis das Kunstwerk – die „Schöne Literatur" – steht.

Wie sehr sich dieses Handbuch bemüht, auf der Höhe der Zeit und der wissenschaftlichen Erkenntnisse zu sein, zeigt im Kapitel über die Arten der Literatur vor allem der Abschnitt über Trivialliteratur von Peter Domagalski und über die Literatur der Tatsachen von Harald Riebe. Knapp, aber kenntnis- und aufschlußreich sind hier die Informationen über den Kriminalroman, den Wildwestroman, den Heimatroman, über Heftromane hüben wie drüben zusammengetragen. Mit Hilfe der beigegebenen Diagramme lassen sich dann sehr schnell nicht nur Typen des Leseinteresses und die Motivationszusammenhänge bei der Auswahl von Büchern erschließen, sondern ebenso die Beweggründe der Produzenten und Traumfabriken bloßlegen, ein wahres wie erschütterndes Bild von der Lesekultur in Deutschland.

Helmut M. Braem bringt eine ebenso informative wie engagiert geschilderte abrißhafte Sozialgeschichte des Autors – oder wie man heute lieber sagt: des Literaturproduzenten –, die von den „Machern" der griechischen Antike über die Dichterzünfte im alten Rom, die Vaganten und Troubadoure im Mittelalter, die Akademien und Dichterkreise der Moderne bis hin zu den Schriftstellerverbänden der Gegenwart reicht. Auskunft über Literaturpreise, Urheberrechtsfragen und die Träger des Nobelpreises für Literatur (siehe Tafeln) bietet der Schlußteil seines Beitrags.

In ebensolcher Dichte und mit gleicher Intensität informiert Wilhelm Höffe über die Medien der Literatur (Sprache und Schrift), Klaus Zobel über Erzählformen und Udo

Müller über Formelemente und Typen der Lyrik wie des Dramas, Richard Thieberger über den Stil. Klaus Müller-Dyes schreibt so fundiert, die neuesten Erkenntnisse, Ergebnisse und Entwicklungen auswertend, über die Gattungen, wie es in keinem zur Zeit vorliegenden Überblick gelungen ist. Den Bereich der Motive und Stoffe beschreibt Elisabeth Frenzel, eine Sachkennerin allerersten Ranges, ähnlich wie Zoran Konstantinovič, der Innsbrucker Germanist, die Sparte Literaturgeschichte als Wechselwirkung darstellt.

Es würde hier zu weit führen, die anderen ebenso vorzüglich wie mit Sachkenntnis geschriebenen Beiträge über den Umgang mit Literatur, über die Theorie literarischer Texte, über die literarische Wertung und die künstlerische Übersetzung eingehend zu diskutieren; sie sind alle fundiert erarbeitet, auf dem neuesten Stand der Wissenschaft und ohne Mängel prägnant, deshalb gelegentlich schwer verständlich, geschrieben. Daß hier nur wenige Koryphäen und Kapazitäten mitgewirkt, statt dessen ein mit ausgezeichneten Kenntnissen versehener akademischer Mittelbau im Team gearbeitet hat, ist für dieses ausgezeichnete Handbuch eher von Vorteil. Geistreiches Beiwerk ist so entfallen, statt dessen werden solide Informationen geboten, eine Hilfe, die jeder, ob Student oder Schüler, dankbar gebrauchen und benutzen wird.

Bei einem Handbuch von solchem Anspruch und von so unermeßlicher Stoffülle sind jedoch Mängel und Fehlerquellen wohl nie ganz auszuschließen und zu vermeiden. So wird der bedeutende Prager Strukturalist einmal Jan Mukarovsky (36, 53 f.), ein andermal Mukařowský (282 f., 290, 300) oder gar Mukařowsky (418, 423, 694) geschrieben, Jurij Lotman gelegentlich auch Lotmann (52). Auf Seite 36 hätte man in die Liste neuzeitlicher Poetiken und Ästhetiken auch die „Aesthetica in nuce" von Johann Georg Hamann aufnehmen können; und Seite 269 muß es „in den logischen Kalkül" heißen. Die auf Seite 289 zitierte polnische Literaturzeitschrift heißt richtig „Zagadnienia rodzajów literackich", und Seite 404 muß es richtig „Performanzkompetenz" heißen. Unverzeihlich ist der Fehler auf Seite 572, wo das „Nibelungenlied" um 1280 angesetzt wird.

Aber auch solche gravierenden Fehler wirken verhältnismäßig harmlos gegenüber der in keiner Weise gerechtfertigten Disposition der literarischen Epochen und Stile. Wie sehr es auch von Vorteil und richtig war, bislang in systematisch erarbeiteten Sachzusammenhängen den Leser umfassend und zuverlässig zu informieren, so wird man geschockt und ist konsterniert, wenn man nach dem Kapitel über die frühchristliche Literatur plötzlich auf die Aufklärung stößt und nach dieser wiederum über den Barock informiert wird, um dann anschließend zu erfahren, was Dekadenzdichtung ist. Von hier stolpert man dann weiter über die Empfindsamkeit und den Pietismus, springt vom Expressionismus in die Klassik und den Klassizismus, wird über den Manierismus belehrt, über das Mittelalter, über die Moderne usw., um dann – dies wie der Beginn mit der Antike ist allein zutreffend – eine Darstellung der zeitgenössischen Literatur zu lesen. Man fragt sich ratlos: wie konnten nur so versierte Büchermacher und erfahrene Wissenschaftler auf die absurde Idee verfallen, die diachronische Entfaltung und genetische Entwicklung der Weltliteratur als eines imposanten Kontinuums in Teile zu zerlegen und lexikonartig, gleichsam schubladengerecht zu katalogisieren? Bei dem heute so groß geschriebenen Verlust und Verzicht auf historische Kontinuität, den Hermann Lübbe in diesen Tagen eindrucksvoll und zutreffend beschrieben hat, wäre es mehr denn je geboten gewesen, gerade in der Darstellung der Epochen und Stile nicht nach alphabetischer Anordnung, sondern diachron-genetisch zu verfahren. Diese Anordnung hätte nicht zuletzt den Vorteil gehabt, daß man manche Wiederholung hätte vermeiden und mit Rück- und Vorverweisen die gebotenen Informationen auffüllen und abrunden können. Trotz dieses kapitalen Fehlers bleibt das Handbuch empfehlenswert für alle, die sich entweder professionell – vor allem als Schüler und Studenten – oder auch aus Liebhaberei mit Literatur befassen.

In einer vorzüglichen Weise wird das soeben

besprochene Handbuch ergänzt durch den Band „Die Literatur der Bundesrepublik", den Dieter Lattmann in der Reihe „Kindlers Literaturgeschichte der Gegenwart" herausgegeben hat[2]. Der voluminöse Band – Dickleibigkeit ist seit eh und je ein Charakteristikum aller Kindler-Reihen von Grzimeks Tierleben bis zu Kindlers Literaturlexikon – wird eröffnet mit einem Essay des Herausgebers, in dem die Stationen einer literarischen Republik von der Stunde Null (1945) bis in die Gegenwart geschildert werden. 140 großformatige Seiten verwendet Lattmann für seinen informativen wie kenntnisreichen und engagiert – in einer nicht zu verkennenden Richtung engagiert – geschriebenen Essay, den ein kurzes Verzeichnis der benutzten Literatur abrundet. Es folgen drei Längsschnitte von Heinrich Vormweg über die Prosa in der Bundesrepublik seit 1945, von Karl Krolow über die Lyrik und von Hellmuth Karasek über die Dramatik desselben Zeitraums. Mit Bedacht in den Anhang verwiesen folgt eine registerhafte, in Form von Namenlisten erschlossene Darstellung der deutschen Literatur im Dritten Reich, ferner Kurzbiographien, Register und ein Quellenverzeichnis der Abbildungen. Ausstattung und Druck sind vorzüglich, die Bebilderung großzügig, fast verschwenderisch.

Wie schwierig es die vier Autoren fanden, die unabsehbare Masse des Materials in eine überschaubare, greifbare Form zu gießen, verdeutlichen Heinrich Vormwegs Vorbemerkungen zu seinem Beitrag über die Prosa in der Bundesrepublik seit 1945. Er ist bemüht, Literatur weniger individualistisch als in ihrer direkten Beziehung zu geschichtlichen und gesellschaftlichen Abläufen zu beschreiben, etwa im Sinn Walter Benjamins, der Literatur als Organon der Geschichte verstand und dessen Zitat Vormweg als Motto über seinen Essay setzt. Was einen solchen Versuch erschwert, ist der zeitlich noch allzu geringe Abstand zur Ausgangsposition, der Mangel an qualitativen Maßstäben, um mit umfassender Objektivität einen noch immer in Bewegung befindlichen Prozeß abzuschätzen und möglicherweise zu werten. Dies ist, wie Vormweg mit Recht zugesteht, ohne einen beträchtlichen Anteil von Willkür nicht möglich. Er hütet sich sowohl vor einer Apotheose einer Scheinobjektivität wie auch vor dem Bewußtsein, ohne Willkür Geschichte nicht schreiben zu können. Worauf Vormweg hinzielt, ist eine zentrale geschichtliche Perspektive, ohne die nicht auszukommen sei und die zugleich den realen Prozessen nahebliebe, die auch ihr eigenes Verhaftetsein in den Prozessen reflektierte, die die Entwürfe nicht mehr verwechselte mit Wirklichkeit, sondern wüßte, daß diese aus jenen entsteht und veränderbar ist. Trotz aller hier von Vormweg apostrophierten Fragwürdigkeiten – etwa der Weiterverwendung tradierter Mechanismen der Unterscheidung, der Isolierung einer Darstellung auf die Prosa nur eines Teils der deutschsprachigen Literatur oder der Datierung „seit 1945" – und entgegen allen bei einem solchen gewaltsamen Versuch notwendigen Verallgemeinerungen, überblickhaften Aufrissen, riskierten Verkürzungen und ungefähren Beurteilungen ist es Vormweg gelungen, ein optimales Spektrum sowohl der Literatur wie auch der von ihr veränderten Zeit zu geben. Sein Fazit mag trostreich klingen: Literatur sei den vorherrschenden Verhältnissen weiterhin voraus, sei weiterhin das Medium, in dem sich die Veränderung dieser Verhältnisse und des Bewußtseins vorbereitet, und zwar allein durch die Veränderung der Sprache.

Seinen Rückblick auf die Skizze der Prosaverläufe in der Bundesrepublik seit 1945 beschließt Heinrich Vormweg mit einer knappen Darstellung der gegenwärtigen literarischen Kritik. Es fallen viele Namen, vor allem jüngerer Kritiker. Für die Leser dieser Zeitschrift dürfte es aufschlußreich sein, daß zum Beispiel solche Namen wie Dorothee Sölle oder Paul Konrad Kurz, Gisbert Kranz oder Hans Jürgen Baden und viele andere fehlen. Das Übergehen einer bestimmten Richtung, obgleich in der Gesellschaft präsent und gewissermaßen ihr Produkt, aber in bewußt ignorierten Be-

[2] Die Literatur der Bundesrepublik Deutschland. Hrsg. v. Dieter Lattmann. München: Kindler 1973. 801 S. (Kindlers Literaturgeschichte der Gegenwart.) Lw. 98,–.

reichen, wiederholt sich bei anderen Namen, die hier ausgespart bleiben: bei Eva Zeller oder Ida Friederike Görres, bei Johannes Rüber oder Eberhard Horst, bei Esther Knorr-Anders oder Georg Hermanowski, bei Silja Walter oder Kurt Marti, bei Inge Meidinger-Geise oder Konrad Weiß, bei Kurtmartin Magiera oder Arnim Juhre, bei Theodor Haecker oder Joseph Bernhart. Diese Namen mögen für viele stehen. Beim Versuch einer redlichen Bilanz und zutreffenden Gegenwartsgeschichte der deutschen Literatur dürften solche Namen eigentlich nicht unterschlagen werden. Hilde Domin hat solche Auslassungen und das Verfahren, Mißliebige zur Unperson zu machen, „Verniemandung" genannt – aber provoziert dies nicht zu einer Darstellung, die solche Lücken und „Verniemandung" zu vermeiden suchte?

Lattmanns ausgezeichnete Charakteristik der heute jungen Schreibenden, die er die politischste Generation nennt, die es in Deutschland je gab, ist bemüht, die Unterschiede zwischen den älteren Jahrgängen – und den übergangenen – deutlich herauszuarbeiten: Sie sind multimedial, für sie ist das Gedicht Politik und die Prosa nicht selten das große Zitieren aus Konfektion und Werbung im Scherenschnitt von Collagen, denen manchmal das Paradoxe gelingt: die Literatur der Sprachlosigkeit, obgleich es eine polyglotte und promovierte Generation ist. Die veränderte Situation im künstlerischen und literarischen Bereich als Ausdruck einer kulturellen Veränderung findet Lattmann sehr zutreffend mit einem Zitat aus Dieter E. Zimmers „Zeit"-Aufsatz charakterisiert: „Wo Schriftsteller heute von Novellen reden, ist keine Literaturgattung, sondern eine sozialpolitische Paragraphengattung gemeint" (130). Im Kontext eines solchen Zitats ist es dann allerdings um so erstaunlicher, auf eine Formulierung Lattmanns zu stoßen, die lautet: „Neuerdings erhofft man sich Editionsmöglichkeiten durch die Gewerkschaftsverlage, doch wer deren Ökonomie kennt und obendrein weiß, wie Gewerkschaftsvorsitzende mehrheitlich die Köpfe wiegen, wenn es um Literatur geht, kann nur vor übersteigertem Optimismus warnen" (133). Doch all diese Bemühungen, sowohl nach links wie nach rechts im Lot zu bleiben, hindern Lattmann nicht daran, die Autoren der Gewerkschaft zuzuführen und seinen Essay in ein engagiertes Plädoyer für einen demokratischen Sozialismus ausmünden zu lassen. Vielleicht wäre deshalb in einer Phase, da Literatur von Politik durchdrungen ist, an jene Worte Heinrich Bölls aus der Stockholmer Nobelpreisrede zu erinnern, wo er „vor der Zerstörung der Poesie, vor der Dürre des Manichäismus, vor der Bilderstürmerei eines . . . blinden Eiferertums" warnt. Die schlagseitige Darstellung gegenwärtiger Literatur in der Bundesrepublik sollte jedoch niemanden davon abhalten, seine Bibliothek um dieses voluminöse und wichtige Buch zu bereichern. *Ernst Josef Krzywon*

»Der überholte Marx«

Das Marx-Buch von Walter Bienert[1] nimmt unter dem uferlosen Marx-Schrifttum einen eigenen Platz ein. Während sonst Marx als Philosoph oder Marx als Ökonom oder seine Entwicklung vom Philosophen zum Ökonomen das Thema bildet, greift Bienert eine Stufe tiefer und führt letzthin alles Denken und Wirken von Marx zurück auf seine Religionskritik und seine daraus erwachsene und von daher bestimmte Weltanschauung. – Marx, der unter dem Einfluß von *Hegel* die (vielleicht) „unbewußte Auswanderung aus dem Bereich des biblisch-christlichen Glaubens vollzogen hatte", übernimmt von *Feuerbach* dessen anthropologische Religionskritik, wandelt sie aber, angeregt von *Moses Heß*, entscheidend dahin ab, „der durch seine gesellschaftlichen Verhältnisse bestimmte Mensch

[1] Walter Bienert, Der überholte Marx. Seine Religionskritik und Weltanschauung kritisch untersucht. Stuttgart: Evang. Verlagswerk 1974. 412 S. Lw. 25,–.

produziere die diesen Verhältnissen entsprechende gesellschaftlich bestimmte Religion" (41). Die Religion ein Produkt der fehlerhaften, ja verwerflichen gesellschaftlichen Verhältnisse: damit sind Religionskritik und Gesellschaftskritik unlöslich miteinander verkoppelt; die Religionskritik drängt Marx zur Revolution; sie hat ihm den Schlüssel zur „Verwirklichung der Philosophie" geliefert und ihm den Weg von der Theorie zur Praxis gewiesen. Demnach war nach Bienert „nicht soziales Empfinden, sondern ein intellektuelles Anliegen" bei Marx die Antriebskraft; „was ihn trieb, war die Verwirklichung der Philosophie" (ebd.). Das ist in Kürze die These dieses Buchs; für alle diejenigen, die dem „Humanismus" namentlich des jungen Marx zugetan sind und in ihm den „echten" Marx sehen möchten, eine harte, ja schmerzende These.

Den Beweis macht Bienert sich nicht leicht. In Kapitel 2 (43–91) zergliedert er die von Marx selbst in seiner Einleitung zur „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie" formulierte Religionskritik Satz für Satz. Dabei unterscheidet Bienert zwischen dem, was damals an Religion und Kirche (vor allem an den evangelischen Landeskirchen Preußens und anderer Teile Deutschlands) wirklich kritikwürdig war, und dem, worin Marx den biblisch fundierten christlichen Glauben mißversteht oder mißdeutet. Ob Bienert dabei nicht zu weit geht in dem, was er als „überholtes" und als von Marx zu Recht kritisiertes Gedankengut des 19. Jahrhunderts ansieht, ist eine Frage für sich; überzeugend aber ist Bienerts Feststellung: „Nicht Aufhebung der Religion, sondern Wirksamwerden der Religion ist der Weg zur Aufhebung einer Selbstentfremdung (wenn und soweit eine solche vorliegt) sowie zur ‚Kritik der Erde' und zum ‚wirklichen Glück'" (90).

Ähnlich verfährt Bienert in Kapitel 3 (93 bis 131) mit der Marxschen Kritik am „Sozialversagen der Kirche"; hier sind es sieben Sätze aus einem Aufsatz in der Deutschen Brüsseler Zeitung Nr. 73 vom 12. 9. 1847, die Bienert zergliedert. Tatsächliche Fehlleistungen der christlichen Kirchen oder der Christen werden nicht beschönigt; scharf zurückgewiesen werden dagegen die haltlosen Verallgemeinerungen, in denen Marx sich so gern ergeht. Eine besonders gehässige Verleumdung, die Marx offenbar begierig übernahm, aber auch beibehielt, als sein Gewährsmann sie zurücknahm (129–131), dient Bienert als Beleg dafür, wie Marx die geschichtliche Wahrheit seiner ökonomischen Geschichtsauffassung opfert.

Damit ist der Übergang gegeben zu dem umfänglichsten und gewichtigsten Kapitel 4: „Karl Marx' materialistische Geschichtsauffassung als Weltanschauung" (133–290). Zu dessen Beginn untersucht Bienert genauer, wie Marx sich dem Kommunismus zuwandte, den er zuerst als „dogmatische Abstraktion" (133) abgelehnt hatte. War er unter Hegels Einfluß mehr oder weniger „unbewußt" (s. oben!) aus dem Bereich des christlichen Glaubens ausgewandert, so wurde er, „indem (er) die wichtigsten Ideen von Moses Heß in sein Denken einarbeitete, ... fast unbemerkt (gemeint ist offenbar, ohne daß er es selbst merkte) von einem junghegelschen Philosophen zum Kommunisten" (135). Der erst in Paris angehängte Schlußteil seiner „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie" „zeigt einen deutlichen Ansatz, insofern als hier der Philosoph Marx zur Verwirklichung seiner Philosophie einen Verwirklicher entdeckt: das Proletariat" (137). Während es nach der geläufigen Vorstellung das Proletariat ist, *um dessentwillen* Marx den Plan faßt, die bestehende Ordnung der Gesellschaft zu zerschlagen, und daher zum mindesten beim jungen Marx das *humanitäre* Anliegen primär ist, hätte Marx (nach Bienert) das Proletariat als das *Instrument* entdeckt, *mittels* dessen sich sein Vorhaben, die Welt durch die Philosophie nicht zu erklären, sondern zu verändern, in die Tat umsetzen lasse. Diese seine Sicht stützt Bienert durch Argumente, die zum mindesten sorgfältige Beachtung verdienen und nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen sind.

Die berühmte Streitfrage, ob vom jungen zum alten Marx sich ein Bogen spanne oder ein Bruch vorliege, wäre damit auf eine einleuchtende Weise im Sinn der Kontinuität be-

antwortet. Da jedoch in der Entwicklung eines Menschen, in seinem Wollen und Streben niemals ein einziges Element oder Motiv allein ausschlaggebend ist, dürfte der von Bienert aufgezeigte Motivationsstrang, wenn auch vielleicht nicht der entscheidende und bestimmt nicht der alleinentscheidende, so doch ein seine Entwicklung gewichtig mitentscheidender gewesen sein. Auf jeden Fall ist die Bienertsche Sicht eine interessante Bereicherung der Diskussion.

Drastisch formuliert Bienert diese seine Kernthese so: „Marx wurde Kommunist am Schreibtisch. Er braucht das Proletariat zur Bestätigung seiner Theorie" (137). Belegt sieht er seine These in dem Marxschen Satz: „Die Philosophie kann sich nicht verwirklichen ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie" (138). So sieht Bienert die Entwicklung der materialistischen Gesellschaftsauffassung als Marxens Weltanschauung eng verzahnt, ja in strenger Parallele mit seiner Hinneigung zum Kommunismus (139). Während wir sonst gewohnt sind, den Diamat (dialektischen Materialismus) als das Kernstück der Marxschen Lehre vorgesetzt zu bekommen, legt Bienert mit vielleicht ebensoviel, in gewissem Sinn sogar mit noch mehr Recht das Schwergewicht auf den Histomat, den *ökonomischen Determinismus*. Die Verkürzung, um nicht zu sagen Verstümmelung des „Humanum" und damit die Fragwürdigkeit des Marxschen „Humanismus" rückt damit ganz in die vorderste Linie. Treffend bezeichnet Bienert die materialistische Geschichtsauffassung als „philosophiegeschichtlichen Gegenschlag gegen Hegels panlogistische Geschichtsauffassung" und damit als „rein geistesgeschichtliches Produkt", das als solches nach Marxens eigener Lehre „in die Abteilung Philosophie seines Überbaus gehöre" und dem „Existenz nur in der Einbildung der Menschen zugeschrieben werden" dürfte (287).

Das (Schluß-)Kapitel 5 „Bleibendes und Versinkendes" (291–304) bringt den Ertrag der Forschungsarbeit Bienerts ein. – Was er über die zeitgeschichtliche Bedingtheit und Berechtigung der Marxschen Religionskritik (Ziff. 43 u. 44) ausführt, verdient weitgehend Zustimmung. Auch seine These „Marx' Religionskritik erreicht nicht den christlichen Glauben" (Ziff. 47) ist so, wie sie lautet, unbestreitbar richtig; sie *verfehlt* den recht verstandenen christlichen Glauben. Bienerts eigenes, von der Kantschen Erkenntniskritik bestimmtes Glaubensverständnis ist jedoch nicht das gemeinchristliche, insbesondere nicht das katholische im Sinn des Ersten Vatikanischen Konzils. Nichtsdestoweniger enthält Bienerts weit ausgesponnener Vergleich zwischen christlichem Glauben und Marxschem „Aberglauben" viel Zutreffendes und kann namentlich zur Information und Orientierung junger Menschen, die vom Marxismus angefochten, aber noch bereit sind, sich von Schlagworten zu befreien und den Dingen auf den Grund zu gehen, gute Dienste leisten.

Und worin oder wodurch ist nun Marx „überholt"? Bienerts Antwort auf diese durch den Buchtitel gerechtfertigte Frage lautet: „Der Aberglaube von Karl Marx war ein Produkt aus dem Geiste des 19. Jahrhunderts." „Dieser Weltanschauung auch im 20. Jahrhundert noch anzuhängen, bedeutet einen Rückfall in einen Aberglauben, der vom Christenglauben längst überholt ist" (303).

Nicht nur für wissenschaftlich interessierte Leser sind die nicht weniger als 838 Anmerkungen (305–362) wertvoll, sondern gerade für den Anfänger, dem die Buchtitel in dem umfangreichen „Quellen- und Schriftenverzeichnis" (363–383) keinen Aufschluß darüber geben, was die einzelnen dort genannten Werke ihm bieten; von den Anmerkungen aus findet er leicht den Weg zu dem, was er braucht oder wofür er sich interessiert.

Bienerts „Überholter Marx" bereichert in bemerkenswerter Weise unser so ungemein reichhaltiges Schrifttum zu und über Marx. Auch wer nicht allem zustimmen kann, wird bei Bienert eine ganze Menge *lernen*.

Oswald v. Nell-Breuning SJ

Formen des Eros

Zu einer Kultur- und Geistesgeschichte der Liebe

Die Sexualwissenschaft, die sich inzwischen an deutschen Universitäten in Instituten etablieren konnte, läuft entsprechend dem Trend unserer Zeit Gefahr, ihre Aufgabe nur in der psychologisch-soziologischen Erforschung des Phänomens Sexualität und im Entwurf der nötigen Lebenshilfen zu sehen. Daß dabei die soziale Seite der Sexualität im Sinn der Veränderung von Gesellschaft im Vordergrund steht, liegt nach der Neuentdeckung der Schriften von W. Reich auf der Hand. Ganz im Gegensatz zu diesem Trend und als seine notwendige Korrektur legen A. und W. Leibbrand, Medizinhistoriker in München (W. Leibbrand ist 1974 gestorben), nun ein Werk vor, das unter dem Titel „Formen des Eros. Kultur und Geistesgeschichte der Liebe“[1] den geschichtsbedingten Verwirklichungen des Eros nachgeht und die vielfältigen Metamorphosen der Sexualität aufweist. Sie nehmen damit ein Thema auf, das vor ihnen B. Götz und M. Hirschfeld in ähnlicher Weise 1929 in ihrer „Sexualgeschichte der Menschheit“ behandelt hatten.

Die beiden voluminösen Bände von je 700 Seiten beruhen teils auf eigenen Forschungen der Autoren, bieten teils Zusammenfassungen aus medizinhistorischen Doktorarbeiten, die W. Leibbrand während seiner Professorentätigkeit veranlaßt hatte. Die Darstellungsweise variiert: breite, literarische Entfaltung (Platon, Aristoteles), kurze Biographie von „Großen“ mit Akzent auf erotischen Details (Ludwig XIV., Maria Stuart, Dubarry), kurze Aperçus zu rasch wechselnden Objekten (Bußgeschichte, Barock und Rokoko), genaue und liebevolle Charakterisierung von Entwicklungen (Tristanphänomen) und Personen (Augustinus, Zinzendorf), Aneinanderreihung von Klischees (Mittelalter), Meditation über einzelne Verse aus Gedichten (Homer, Ovid), recht willkürliche Kurzfassungen bedeutender Romane (Fontane, Miller, Lawrence). Gerade diese sehr verschiedenen Methoden und Stilarten machen die Lektüre der beiden Bände unterhaltsam, erschweren aber zugleich ein abschließendes Urteil. Handelt es sich in den Bänden um eine wissenschaftliche Darstellung oder um eine Sammlung von Histörchen? Ist das einzelne Zitat in seiner Aussage ernst zu nehmen und wird es in seinen zeitgeschichtlichen Kontext eingeordnet (etwa der Begriff „libido“ bei Tertullian, Thomas von Aquin und S. Freud)? Oder wurde es in einen vorgefaßten Raster hineingepreßt? Angesichts dieser Probleme bleibt man ratlos.

Die These Leibbrands ist, daß der Mythos wesentlich mehr an Wirklichkeit des Eros wiedergebe als andere Erkenntnisweisen. K. Jaspers sagte, der Mythos sei die Quelle des Verstehens (I, 22). „Vom Mythos werden wir aufsteigen, um die Ereignisse weiterer Geschichtsverläufe unseres Gebiets zu begreifen. Wir drehen also das Fernglas um, wir schauen nicht auf die vorliegende Vergrößerung, wir schauen in Verkleinerung in die Ferne“ (I, 23). Mit einer solchen Aussage widersprechen die Autoren diametral einer wissenschaftsgläubigen Zeit, die meint, in chiffrenhaften Formeln und durch je neue Experimente und Statistiken das Ganze der Welt und des Menschen zur souveränen Verfügung zu haben. Jede personale Wirklichkeit – und der Eros ist personal – entzieht sich solchem Zugriff. Das muß sich auch die Medizin gesagt sein lassen: „... wir ersehen daraus, daß die Medizin allein nicht zur anthropologischen Verstehbarkeit erotischer oder sexueller Vorgänge ausreicht. Durch den Ansatz beim Mythos sind wir imstande, Kulturgeschichtliches und Religionswissenschaftliches mit zu umgreifen“ (I, 23). Gelingt dieses Vorhaben wirk-

[1] Annemarie und Werner Leibbrand: Formen des Eros. Kultur- und Geistesgeschichte der Liebe. Bd. 1: Vom antiken Mythos bis zum Hexenglauben. Bd. 2: Von der Reformation bis zur „sexuellen Revolution“. Freiburg: Alber 1972. 703, 711 S. (Orbis academicus. Sonderbände 3/I u. II.) Lw. 198,–.

lich? Auch den Eros in seiner Transparenz und Transzendenz zu erfassen? Die Frage bleibt: ob der Erosbegriff der beiden Autoren nicht zu sehr die Ekstase und die Sinnlichkeit betont und den im Eros immer wieder durchbrechenden Transzendenzbezug vernachlässigt. Liegt dies an der Metaphysik der geschlechtlichen Liebe, die sich vom Bergsonschüler Gilbert Maire (II, 686) herleitet? Daß die Geschichte der Liebe stets eine Tragödie sei und daß der große Optimismus des Lebens in der Anerkennung dieser Tragik bestehe? Nur im Anerkennen? Nicht auch in der Annahme? Und wer oder was ermutigt, diese Tragik anzunehmen?

Gerade von diesem ersten Problem her ergibt sich das zweite: Stimmt die These, daß das Christentum „eine im tiefsten Sinn erosbezogene Begegnung von Mann und Frau nicht" kenne (I, 465), daß „Eros mit der christlichen Agape nicht das geringste zu tun" habe (I, 456)? Die beiden Autoren begründen ihre These mit Studien über die Anthropologie des Apostels Paulus, eine wohltuende Auseinandersetzung, weil die seit G. Delling (Paulus' Stellung zu Frau und Ehe, Stuttgart 1931) übliche Behauptung der Sexualfeindlichkeit des Apostels nicht wiederholt wird. Doch kommen ihre Aussagen in ein schiefes Licht, weil sie das Begriffspaar „Geist und Fleisch" nicht differenziert genug darstellen (z. B. I, 448). Daß Paulus nur die „Agape" kenne (I, 457), verwundert einen nicht, wenn man dann die Berichte über die Exzesse einiger gnostischer Sekten (I, 468 ff.) liest, die den Eros vergöttlichten und in als Kult kaschierten Orgien endigten. Um keine Mißverständnisse zu wecken, hatten schon die Verfasser der griechischen Übersetzung des Alten Testaments, der Septuaginta, nur die Begriffe „agape" und „philia" gebraucht.

In den Schriften von Tertullian, Origines und Augustinus läßt sich nicht übersehen, daß sie ein gebrochenes Verhältnis zu Leib und Sexualität besaßen und daß dabei die Erbsündenlehre eine verhängnisvolle Rolle spielte. Der zeitgenössische Manichäismus wirkte sich aus. Daß Augustinus in seiner Abwertung der Lust für Jahrhunderte, ja bis in unsere Tage die Sexualmoral bestimmte, kann man als Christ nur bedauern. Dennoch wird man nicht sagen können, daß Thomas von Aquin die „eheliche amicitia" nichts anderes bedeutet als eine „biologische Zweckgemeinschaft". „Und so folgert er, ausgehend vom Tierreich im evolutiven Sinn: ‚Der Mann liebt seine Frau in erster Linie wegen der fleischlichen Vereinigung'" (I, 579). Gerade J. Pieper hat jüngst (Über die Liebe, München ^{3}1972) aufgewiesen, daß bei Thomas von Aquin der Begriff „amor" das breite Spektrum der Einstellungen und Verhaltensweisen enthält, das im Wort Eros gefaßt ist.

Trotz dieser Fehlinterpretationen (ähnliches könnte bei der Brautmystik aufgewiesen werden) bleibt die Frage bestehen: Schließt die Agape den Eros aus? Wenn der ganze, wesentlich liebende Mensch durch Christus ins Heil gefunden hat, dann ist Eros auch erlöst, hineingenommen in die letzte Vollendung. „Es scheint mir immerhin bedenkenswert zu sein, daß der zuerst von Dionysius Areopagita geäußerte Gedanke, der Name eros sei etwas ‚Göttlicheres' gegenüber dem Namen Agape, durch Thomas von Aquin, Jahrhunderte später, in sein berühmtes Anfängerlehrbuch übernommen worden ist. Freilich hat Thomas ihn zugleich interpretiert; weil amor vor allem Hingerissenheit meine, so sagt er, darum sei er etwas Göttlicheres als die rational auswählende dilectio: divinius est amor quam dilectio" (Piper, 152).

Soweit die abstrakte dogmatische Aussage. Wie steht es um die christliche Wirklichkeit? Ob es den Christen immer gelungen ist, gemäß diesem Heilsverständnis als Liebende zu leben oder ob sie – gerade angesichts des ambivalenten Phänomens der Sexualität – von Angst und Haß, von Beschönigung und Unterdrückung verführt den Eros abwerteten, ist eine andere Sache. Im Blick auf die Geschichte (vgl. M. Müller, Grundlagen der Katholischen Sexualethik, Regensburg 1966; D. S. Bailey, Mann und Frau im christlichen Denken, Stuttgart 1963; H. Ringeling, Theologie und Sexualität, Gütersloh 1968) kann man nur sagen: In allen Zeiten hatten die Christen ihren Tribut an den Geist der Zeit

zu zahlen – und dabei seien die Hexenprozesse des Mittelalters (I, 627ff.), die Fixierung auf das Onanieproblem im 17./18. Jahrhundert (II, 424ff.) und das biologistische Eheverständnis im 19./20. Jahrhundert weder beschönigt noch vergessen.

Daß den Autoren die grundsätzliche Lösung des Problems Agape und Eros entgangen ist, wird auch daran sichtbar, daß sie weder von Dantes „Divina comedia" noch von Claudels „Seidenem Schuh" sprechen, von jenen Dichtern, die das Mysterium des Eros mit christlichen Begriffen darzustellen versuchten.

Eine abschließende Würdigung der beiden Bände muß zwiespältig bleiben. Die Autoren haben das Verdienst, der modernen Sexualwissenschaft – und nicht nur ihr – ein Thema genannt zu haben, das der Humanität der Sexualität wegen auch an der Universität nicht vergessen werden darf. Diesem Thema hätten weithin ein besserer Stil, eine präzisere Arbeit und eine Beschränkung auf das Wesentliche nur genützt. Lieber einige gute Miniaturen als ein Kolossalgemälde, das aus der Ferne fasziniert, aus der Nähe betrachtet aber häufig als Sonntagsmalerei erkennbar wird. Deshalb muß auf ein Buch hingewiesen werden, das viele der bei Leibbrand ungelösten Probleme thematisiert: R. May. Der verdrängte Eros (Hamburg 1969). R. May schreibt: „Wir sind auf der Flucht vor dem Eros – und die Sexualität dient uns dabei als Vehikel. Sex ist die am leichtesten verfügbare Droge, wo es darum geht, die angsterzeugenden Aspekte des Eros aus unserem Bewußtsein zu bannen... je ausschließlicher sich unser Interesse auf den Sex konzentrierte, desto mehr verkümmerte jene menschliche Erfahrung, die dem Sexuellen ursprünglich zugeordnet war. Wir klammern uns an die Sensation des Sex, um der Passion des Eros zu entgehen" (42).

Roman Bleistein SJ

BESPRECHUNGEN

Kirche und Gesellschaft

Die Verantwortung der Kirche in der Gesellschaft. Eine Studienarbeit des Ökumenischen Ausschusses der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, hrsg. J. Baur, L. Goppelt, G. Kretschmar. Stuttgart: Calwer 1973. 228 S. Kart. 24,–.

In einer Reihe von Sitzungen mit Referaten und Aussprachen hat der Ökumenische Ausschuß der Vereinigten Ev.-Luth. Kirche Deutschlands eine Reihe von „Leitsätzen" zu Fragen der „Verantwortung der Kirche in der Gesellschaft" oder in anderer Wortfassung der „Weltverantwortung der Kirche" erarbeitet. Demgemäß stammen die in diesem Band abgedruckten Referate bis auf eines von lutherischen Theologen und sind in der Mehrzahl auch in so hohem Grad von lutherischer Theologie getränkt, daß wohl nur ein ausgesprochener Kenner dieser Theologie und der von ihr seit Luthers Zeiten durchlaufenen Entwicklung zu ihrem vollen Verständnis vorzudringen vermag. – Die bei uns vor Jahrzehnten heiß diskutierte und mit einem „Sowohl als auch" beantwortete Streitfrage Gesinnungsreform oder Zuständereform (institutionelle Reform) kehrt hier wieder in der Wortprägung „Weltveränderung oder Menschenveränderung" (166) und klingt an in der „Aporie", „Rechtfertigungsbotschaft und Weltverantwortung" (176) ins rechte Verhältnis zu setzen. – Als Gast des Ausschusses bietet *W. Kerber SJ* in seinem Referat „Politische Theologie und die Botschaft Jesu" (85–110) eine ebenso klare wie zuverlässige Information über die katholische Sicht; mit der Einladung dieses Gastes hat der Ausschuß einen glücklichen Griff getan.

Drei an den Schluß des Bandes gestellte Referate zur missionarischen Aufgabe der Kirche bilden eine geschlossene Gruppe: *H. Bürkle,* Die Missionstheologie in der gegenwärtigen Diskussion (177–194), *H.-W. Gensichen,* Mission, Kolonialismus und Entwicklungshilfe (195–212) und *Th. Schober,* Mission und kirchliche Entwicklungshilfe heute unter politischem und diakonischem Aspekt (213–224). Den Ausführungen dieser Referate kann der katholische Theologe nicht nur mit vollem Verständnis folgen, sondern ihnen ebenso rückhaltlos zustimmen und ihnen ernsteste Beachtung auch auf katholischer Seite wünschen. Die hier signalisierten Gefahren bedrohen uns ganz ebenso und die hier festgestellten Mißverständnisse sind tief auch in katholische Kreise eingedrungen; hier können und müssen wir uns gemeinsam zur Wehr setzen. – Am Ende des Bandes (225 f.) sind die vom Ausschuß einstimmig angenommenen „Leitsätze" abgedruckt.

O. v. Nell-Breuning SJ

Spieker, Manfred: *Neomarxismus und Christentum.* Zur Problematik des Dialogs. Paderborn: Schöningh 1974. 296 S. (Abhandlungen zur Sozialethik. 7.) Kart. 24,–.

Der Dialog zwischen Marxisten und Christen, in den sechziger Jahren durch die Paulusgesellschaft intensiv gepflegt, hat ein vorläufiges Ende gefunden. Als symbolisches Datum kann dafür der Ausschluß R. Garaudys, des führenden Dialogpartners auf marxistischer Seite, aus der kommunistischen Partei Frankreichs gelten.

In seiner überaus sorgfältig dokumentierten Arbeit geht Spieker den Ursachen nach, die marxistischerseits zum Dialog führten und ihn schließlich wieder abbrechen ließen. Er sieht sie nicht vordergründig in den wandelbaren Zielen politischer Taktik, sondern primär in der begrenzten Bereitschaft, Grundsätze der Marxschen Anthropologie und Religionsauffassung zu revidieren, wobei der Autor durchaus den Wandel in der Bewertung der Re-

ligion und ihrer innerweltlichen Leistungen durch marxistische Politiker anerkennt.

Um die inneren Schwierigkeiten solcher Revision und damit auch Öffnung des marxistischen Denkens aufzuzeigen, stellt er seiner Untersuchung eine Charakteristik Ed. Bernsteins, des Vaters des marxistischen Revisionismus, voran; ihr folgt ein kurzer Abriß der revisionistischen Strömungen nach 1956, dem Jahr des 20. Parteitags der KPdSU mit Chruschtschows Absage an den „Personenkult". Im Mittelpunkt seiner Arbeit aber steht eine systematische Analyse der Aussagen der kommunistischen Parteiführer und Theoretiker, insbesondere R. Garaudys, soweit sie philosophische oder gesellschaftspolitische Elemente enthalten, die den Weg zu Dialog und Partnerschaft ebnen könnten. Beeindruckend ist die Umsicht und Sachlichkeit, mit der Spieker hier vorangeht.

Wie ernst es marxistischen Parteien und ihren Vertretern mit einer Partnerschaft ist, läßt sich eindeutig an der Bereitschaft ablesen, der Kirche (und anderen nicht-marxistischen Gruppen!) das Lebensrecht auch in einem sozialistischen Staat zu garantieren. Solange dieses Recht nur für den Gläubigen als Privatperson eingeräumt und Freiheit der Kirche auf „Kultfreiheit" beschränkt wird, sind wir, wie Spieker betont, von einer wirklichen Verständigung mit den politischen Repräsentanten des marxistischen Sozialismus noch weit entfernt. Der Dialog darf die Frage nach dem Existenzrecht der Kirche als der auch gesellschaftlich wirksamen Gemeinde der Gläubigen nicht umgehen wollen.

Mag des Autors Zuversicht, philosophische und theologische Wahrheit lasse sich adäquat satzhaft aussagen, dem Rezensenten zuweilen etwas zu forsch vorgetragen erscheinen, so ist es doch Spiekers Verdienst, nachdrücklich das eigentliche Ziel jedes Dialogs wieder in den Vordergrund gerückt zu haben: die Suche nach der Wahrheit; unerläßliche Voraussetzungen, um auf diesem Weg voranzukommen, sind: eine eigene klare Ausgangsposition, die Achtung vor dem Partner und politische Nüchternheit – Grundsätze, die, wie Spieker deutlich macht, nicht selten auch von katholischen Dialoginteressenten mißachtet wurden.

Der Rezensent möchte sich dem Wunsch aus dem Geleitwort des derzeitigen bayerischen Kultusministers, Prof. H. Maier, unter dessen Leitung die Arbeit als Dissertation entstand, anschließen: „Möge das sorgfältig gearbeitete Buch den Nebel von Euphorien und Illusionen rings um das Thema gründlich zerstreuen und damit das verbreiten, was dem christlich-marxistischen Dialog heute am meisten nottut: nüchterne Prüfung der Gegebenheiten und Anstrengung des Begriffs."

P. Ehlen SJ

Religionspädagogik

Handbuch der Religionspädagogik. Bd. 1: Religiöse Bildung und Erziehung: Theorie und Faktoren. Bd. 2: Didaktik des Religionsunterrichts – Wissenschaftstheorie. Hrsg. v. Erich Feifel u. a. Gütersloh, Köln: Gütersloher Verlagshaus, Benziger 1973–1974. 390, 396 S. Lw. 32,– und 45,–.

In den letzten Jahren hat es eine Flut religionspädagogischer Literatur gegeben. Je mehr Erziehung aus dem Glauben in der Praxis schwierig wurde, um so mehr Bücher und Artikel erschienen zu Themen wie religiöse Erziehung, Glaubensunterweisung, Religionsunterricht, Katechese u. ä. In diesem Boom religionspädagogischer Literatur ist dieses dreibändige Handbuch (der dritte Band „Religionspädagogische Handlungsfelder in kirchlicher Verantwortung" erscheint 1975) besonders bemerkenswert. Es kann zu einem Standardwerk religionspädagogischer Theorie der Gegenwart werden.

An dem Werk haben zahlreiche namhafte evangelische und katholische Religionspädagogen mitgearbeitet, so außer den Herausgebern (Feifel, Leuenberger, Stachel, Wegenast) bekannte Fachleute wie Exeler, Nipkow, Stoodt, Emeis, Baudler, Lehmann, G. R. Schmidt, Schultze u. a. Da es hier unmöglich

ist, auf die einzelnen Beiträge einzugehen, können nur ein paar Grundzüge genannt werden, die für die beiden vorliegenden Bände kennzeichnend sind. Am wichtigsten für den Praktiker ist der Hinweis, daß es sich hier primär um religionspädagogische Theorie und theoretische Ansätze handelt, also um eine Einführung in Begriffe und Grundsatzfragen, um fachliche und ideologische Klärungen und Analysen, um Problematisierung und vielseitige Beschreibung aller Anwendungsfelder. Demgegenüber treten unmittelbar zu gebrauchende Hilfen für den Praktiker weitgehend zurück. Das zeigt sich z. B. an eingehenden Diskussionen von Begriffen wie Religion, Erziehung, Erfahrung, Didaktik, Curriculum, Lernziele, Methoden, Medien, Modelle, Wissenschaftstheorie und vielen anderen. Allerdings findet man auch vereinzelt ganz konkrete Hilfen, z. B. zur Unterrichtsvorbereitung und zur Handhabung von speziellen Methoden.

Ferner ist bezeichnend die durchgängige Beachtung der Fragestellungen, die auch sonst heute in der Pädagogik und in den Humanwissenschaften eine Rolle spielen, also von Soziologie, Psychologie, Politologie usw. Man wird sogar behaupten können, daß die Religionspädagogen wie sonst so auch hier in der Adaption allgemeinpädagogischer Fragestellungen heute rascher und gründlicher zu Werk gehen als die Kollegen anderer pädagogischer Disziplinen. Eher schon besteht – auch in diesem Handbuch – die Gefahr, daß die Sache der Theologie von den pädagogischen Fragestellungen etwas verdeckt wird, zumindest in einigen Beiträgen, die genauso in einem Handbuch allgemeinpädagogischer Fragen stehen könnten. Das entspricht nicht der Intention der Herausgeber, die die Religionspädagogik durchaus als eine praktisch-theologische Disziplin verstehen und den Glauben als umfassenden Sinnhorizont zur Sprache bringen wollen. Alles in allem: ein bedeutsames Werk, das Grundlagen für Studium und Beruf, für religiöse Erziehung und Bildung in Schule, Familie und Kirche vermittelt. Es zeigt den Anspruch evangelischer und katholischer Religionspädagogik heute. Man wünscht sich das Werk in die Bibliothek möglichst vieler Lehrer und aller Schulen.

W. Trutwin

NIGGEMEYER, Margarete: *Glaubenskatechese.* Düsseldorf: Patmos 1973. 237 S. Kart. 19,80.

Das Problem der Katechese des Glaubens kann grundsätzlich auf einem doppelten Weg einer Lösung zugeführt werden, einmal durch einen Blick in die Geschichte der Katechese, zum anderen durch systematische Überlegungen über das Verhältnis von Glaube und Glaubensvermittlung. Beide Wege geht M. Niggemeyer in ihrer Dissertation (angenommen im Wintersemester 1971/72 von der Universität Bonn), die zur Veröffentlichung gekürzt und überarbeitet wurde. Im ersten Teil „Die geschichtliche Entwicklung des Lehrstücks über den Glauben" stellt sie die Glaubenskatechese vom Konzil von Trient bis 1968 dar und zeigt, wie die konkrete Gestalt des Lehrstücks über den Glauben immer das Verständnis des Glaubens in den einzelnen Epochen spiegelt. Dabei ist von besonderem Interesse, wie die Aufklärung mit ihrer Wissenschaftlichkeit und das Erste Vatikanum mit seiner Betonung des Lehramts das Glaubensverständnis beeinflußten. Es wäre allerdings zu fragen, ob nicht die Glaubensunterweisung in der Kirche der ersten Jahrhunderte weitere Gesichtspunkte beigetragen hätte und ob nicht manchmal zu sehr mit heutigen Begriffen an frühen Einsichten und Entwicklungen (etwa auch an der Neuscholastik) Maß genommen wird.

Der zweite Teil ist überschrieben: „Der Glaube in der Unterweisung der Gegenwart". In ihm werden die Probleme um Glaube und Erfahrung, Glaube und Reflexion, Glaube und Handeln besprochen. Im Rückgriff auf die Glaubenstheologie von K. Rahner, W. Kasper, J. Alfaro u. a. wird jene Gestalt des Glaubens nachgezeichnet, der in seinem Bezug auf Grunderfahrungen und in seiner Konzentration auf das Wesentliche dem Lebensgefühl des heutigen Christen entspricht und der zugleich Leitlinien einer konkreten Gestaltung des Religionsunterrichts heute ermöglicht. Die dabei

stark betonte Personalisierung des Glaubens (172), die im Blick auf den heutigen Jugendlichen nicht bestritten werden kann, müßte durch die Institutionalisierung, d. h. auch durch die Realisierung des Bezugs der Wahrheit zur Kirche, vor dem Mißverständnis eines selbstzerstörerischen Subjektivismus bewahrt werden. Inwieweit die „fides implicita" in einer alterspezifischen Glaubensunterweisung heute eine wichtige Rolle spielt, sähe man gern weiter ausgeführt. Die Thesen aber, die zum Ziel eines verantworteten Glaubens hinführen (208–216), sollten bei der Konzeption von Curricula für den Religionsunterricht beachtet werden; denn sie beschreiben einen modernen christlichen Glauben, der auf der Vieldimensionalität menschlicher Grunderfahrungen aufruht. Das Buch vermittelt viele Einsichten und Anregungen.

R. Bleistein SJ

Theologie

Bischofberger, Erwin: *Die sittlichen Voraussetzungen des Glaubens.* Zur Fundamentalethik John Henry Newmans. Mit einem Vorwort von Heinrich Fries. Mainz: Grünewald 1974. 242 S. Kart. 32,–.

Angesichts der umfangreichen Literatur gerade zur Glaubensphilosophie Newmans ist es in der Tat verwunderlich, daß es, wie der Verfasser versichert, bisher noch keine eigene Untersuchung über das Thema des Buchs gab. Da der Glaube ein Akt der Zustimmung ist und seine sittlichen Voraussetzungen im Gewissen verankert sind, ergeben sich als Hauptteile der Untersuchung: 1. Die Zustimmung, 2. das Gewissen, 3. der Glaube. Daß namentlich in den beiden ersten Teilen manches hinreichend Bekannte wiederholt wird, ist unvermeidlich; doch gewinnt alles durch den besonderen Gesichtspunkt der Untersuchung eine neue Ausrichtung.

Der Anruf des Gewissens ist für Newman die in der Natur des Menschen gelegene, für die „Existenz" des Menschen grundlegende Tatsache. Eine Entscheidung diesem Anruf gegenüber ist für den Menschen unvermeidlich, aber er ist frei und daher verantwortlich dafür, ob er sich für oder gegen den Anruf entscheidet. Diese „Grundoption" ist zunächst eine bloß auf Wahrscheinlichkeitsgründen beruhende, reflex nicht bewußte „Antizipation", die freilich durch eine Prüfung der Gründe „verifiziert" (bzw. „falsifiziert") werden kann und soll. Sie ist auch zunächst vorreligiös. Aber der Gehorsam gegen den Gewissensanruf führt zum natürlichen Gottesglauben, in dem Gott nicht bloß als „höchstes Wesen", sondern als Person, als Liebe, als heilig, gerecht und barmherzig erfahren wird. Ein solcher Mensch kommt leicht dazu, Ausschau zu halten nach einer Offenbarung Gottes und wird zum Glauben (nun im eigentlichen Sinn) geneigt. Diese Haltung ist die natürliche sittliche Voraussetzung und Disposition für den Glauben. Der Glaube selbst fordert allerdings wiederum eine freie Entscheidung. Deren reflexe, dem jeweiligen Bildungsstand entsprechende „Verifizierung" geschieht nicht durch streng logischen (syllogistischen) Beweis, sondern durch den „Folgerungssinn" auf Grund konvergierender Wahrscheinlichkeiten. Dasselbe wird übrigens auch von der Gotteserkenntnis der „natürlichen Theologie" gesagt (63 f.).

Neben dieser Antwort auf die im Buchtitel aufgeworfene Frage enthält das Buch manche andere wertvolle Darlegungen. Hingewiesen sei auf das, was über die Bedeutung der Gnade sowohl für die rechte Grundoption wie für den Glaubens selbst gesagt wird. Sehr anregend ist die Unterscheidung von sittlicher Grundhaltung, „sense of duty", der nur im religiösen Bewußtsein voll zur Geltung kommt, und dem nicht notwendig religiös fundierten „moral sense", der für das sittliche Urteil im Einzelfall zuständig ist (101–111). Damit hängt die von Sympathie getragene Schilderung des Gentleman (151) zusammen, dessen stoische Tugend trotzdem, christlich gesehen, sich als wesentlich unzureichend erweist. Dies letztere steht schon im Kapitel über die der Zeit vorauseilende weltoffene Haltung New-

mans, die einerseits Verständnis zeigt für die säkularisierte Wissenschaft, andererseits im Syllabus Pius' IX. keine unanfechtbare Lehre der Kirche zu sehen vermag (156). Kein Wunder, daß er im Rom Pius' IX. Verdacht erregte.

Bei aller berechtigten Hochschätzung der genialen Leistung Newmans ist Bischofberger doch nicht blind für dessen Grenzen. Formal bemängelt er, daß Newman die „Marschroute, die er festlegte, nicht zu Ende gegangen ist" (211, vgl. 111); den Grund dafür sieht er im Überwiegen der Paränese. Auf die Zweideutigkeit im Begriff der „realen Zustimmung" ist schon früher hingewiesen worden (vgl. in der deutschen Ausgabe der „Zustimmungslehre" von 1961 S. 376, Anm. 37). Die beiden Merkmale „sich auf anschaulich gegebenes Reales richtend" und „den ganzen Menschen ergreifend" („existentiell") fallen keineswegs immer zusammen. Wenn gesagt wird, das sittliche Urteil werde induktiv, durch den Folgerungssinn, gebildet (100), so wird das Urteil über die konkreten Tatsachen, die das Werturteil anwendbar machen, zuwenig klar unterschieden von dem Werturteil als solchem (228). Im ganzen wird man wohl sagen müssen: Das empirische Denken, das sich für Newman geschichtlich entfaltet in der Linie: Nikomachische Ethik des Aristoteles, Stoa, Cicero, Clemens von Alexandrien, englische Philosophie, überwiegt einseitig über die „transzendentalphilosophische Linie: Platon, Metaphysik des Aristoteles, Augustinus, Thomas, Descartes, Kant. Beide Linien bedürfen der gegenseitigen Ergänzung und Befruchtung.

J. de Vries SJ

Switek, Günter: *In Armut predigen.* Untersuchungen zum Armutsgedanken bei Ignatius von Loyola. Würzburg: Echter 1972. 308 S. (Studien zur Theologie des geistlichen Lebens. 6.) Kart. 42,–.

Wichtige Impulse für die Kirche gingen von der Armutsbewegung im 12./13. Jahrhundert aus; nicht nur die einzelnen Ordensleute, sondern die religiösen Gemeinschaften als Ganze sollten ein Zeugnis der Armut ablegen. Auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil wurde nun mit Nachdruck darauf hingewiesen, daß die ganze Kirche eine Kirche der Armen sein müsse. Die Frage nach einer christlichen Armutspraxis war in unserem Jahrhundert wieder lebendig geworden.

Auf diese Entwicklung und ihre biblischen Ansatzpunkte geht der Verfasser in seinem Werk ein; doch im Mittelpunkt seiner gut dokumentierten historischen Arbeit steht das Ringen um eine zeit- und funktionsgerechte Armutspraxis im Leben des Ignatius von Loyola. Die Entwicklung seiner Armutsidee wird dargestellt und unter diesem Aspekt nach dem „Geist des Ursprungs" der Gesellschaft Jesu gefragt. Es ist ein anregendes, spannend zu lesendes Buch geworden.

Die Darstellung folgt den einzelnen Etappen im Leben des Ignatius von Loyola. Der Autor führt jeweils in die Dokumente über die einzelnen Zeitabschnitte ein und weist dann auf den Stellenwert des Armutsgedankens hin; dieser ist für das Verständnis seines Lebens und des Exerzitienbuchs entscheidender als der oft im Blickpunkt stehende Gehorsam, den Ignatius verlangt.

Die ignatianische Armut ist keine feste Größe. Anfangs war sie ein Ausdruck der Bußgesinnung und in ihrer konkreten Form von der franziskanischen Bettelarmut bestimmt. Später verlagerte sich der Akzent auf den letzten Teil des von Ignatius geprägten Worts „In Armut predigen". Das Apostolat steht dann bei der Abfassung der Konstitutionen des von ihm gegründeten Ordens ganz deutlich im Mittelpunkt. Trotzdem wurde auch jetzt die Armut nicht nur funktional im Hinblick auf eine wirkungsvolle Tätigkeit gesehen, sondern als ein Ausdruck der Liebe zu Jesus Christus hoch geschätzt.

Bei der Frage nach der „Ignatianischen Armut heute" (269–278) wird es wichtig sein, sich ähnlich wie bei der historischen Auseinandersetzung die Anliegen der verschiedenen religiösen Gemeinschaften und ihrer Armutsvorstellungen heute vor Augen zu führen und nach der Spiritualität der Gesellschaft Jesu und ihrem Sitz im Leben Jesu und seiner Kirche zu fragen, der von dem der Kleinen Brüder

und Kleinen Schwestern, der Benediktiner und der Franziskaner unterschieden werden kann. Die allgemeine Frage: „Was würde Jesus heute tun?" (270) führt nicht viel weiter. Auf ihn dürfen sich mit Recht und Unrecht alle Christen berufen.

Diese Kritik soll aber nicht die entscheidenden Leistungen des Autors bei der klaren Darstellung der sich entwickelnden und konkretisierenden Armutsidee bei Ignatius schmälern. Sein sehr übersichtlich gegliedertes, mit mehreren Registern und einem ausführlichen Literaturverzeichnis versehenes, auch drucktechnisch gut ausgestattetes Werk wird nicht nur für Historiker und Jesuitennovizen mit Gewinn zu lesen sein, sondern von allen, die sich mit Fragen der Ordensarmut oder der ignatianischen Spiritualität beschäftigen und auch von jenen, die sich um eine authentische Form der Nachfolge Jesu in Armut bemühen und nach neuen Anstößen suchen.

C. Herwartz SJ

ZU DIESEM HEFT

In der DDR wird die Freiheit erst in jüngster Zeit Gegenstand intensiverer Forschung. Peter Ehlen, Dozent für philosophische Fragen des Marxismus an der Hochschule für Philosophie in München, analysiert die Ansätze einer Philosophie der Freiheit auf dem Hintergrund des ideologischen Selbstverständnisses der DDR: Freiheit ist nur möglich unter der Voraussetzung der Einheitsgesellschaft. Sie hat ihr Ziel in der Bejahung des „Systems", der „moralisch-politischen Einheit" der Gesellschaft, die jede Meinungsvielfalt ausschließt.

Zwischen Philosophie und Theologie besteht schon immer ein Problem der Verständigung. Die philosophische Spekulation vermag die göttliche Offenbarung nicht verstehend einzuholen. Der Theologie fehlt das zündende Wort, dem das Verständnis sicher wäre. Als Beitrag zur Lösung dieses Problems entwirft Eugen Biser die Grundzüge einer philosophischen Theologie. Es soll eine Disziplin sein, die gleichzeitig über die zeit- und situationskritischen Einsichten der Philosophie und über das positive Wissen der Theologie verfügt. Biser ist seit 1974 als Nachfolger Romano Guardinis und Karl Rahners Inhaber des Lehrstuhls für christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie an der Universität München.

Nach grundsätzlichen Überlegungen über das Wesen der menschlichen Freiheit fragt Karl Rahner nach der Bedeutung und den Konsequenzen dieser Freiheit für einen Kranken, dem der Tod bevorsteht. Da der Tod eine zentrale Situation der Freiheit ist, dürfe man dem Kranken nicht die Möglichkeit nehmen, bewußt zu sterben. Er habe das Recht, von dem bevorstehenden Tod zu wissen und solche Hilfe zu erfahren, die ihm ein menschliches und personales Sterben ermöglicht. Die Freiheit des Kranken sieht Rahner auch nur dann gesichert, wenn freie Arztwahl besteht und wenn der Todkranke das Recht hat, sterben zu dürfen.

In den Industriegesellschaften des Ostens und des Westens mehren sich in den letzten Jahren die Stimmen, die nach den richtigen Prioritäten und Zielen, nach Werten, Orientierungen und Normen in unserer Welt fragen. Bernhard Grom, Professor für Religionspsychologie und Religionspädagogik an der Hochschule für Philosophie in München, gibt einen Überblick über die verschiedenen Versuche einer solchen Sinngebung, wie sie im Schrifttum der letzten Jahre sichtbar geworden sind. In größerem Zusammenhang wird er diese Fragen in Band 519 der Herderbücherei behandeln, der im April 1975 unter dem Titel „Auf der Suche nach dem Sinn des Lebens" erscheint.

Religiöse Krise der Familie

Zu den unbezweifelbaren Maximen einer christlichen Erziehung zählt, daß die Familie die Hauptaufgabe dieser Erziehung zu leisten hat. Von einem solchen Grundsatz her wird die Familie beurteilt: „Heimstätte der Frömmigkeit und Liebe zu Gott und den Menschen", „erste Schule der sozialen Tugenden", „häusliches Heiligtum der Kirche", „eine Art Hauskirche", „Schule reich entfalteter Humanität" (Zitate aus Texten des Zweiten Vatikanums). Solche Worte werden auch heute noch unbefragt vorgebracht. Sie verdecken aber immer mehr die Wirklichkeit. Die Familie ist in eine tiefgehende religiöse Krise geraten.

Die Krise der Familie wird in religionssoziologisch greifbaren Daten sichtbar: In den wenigsten Familien wird noch zu Tisch gebetet; nur etwa die Hälfte aller katholischer Kinder lehrt die Mutter das Gebet; der bei den Jugendlichen festgestellte Ritualismus – daß Jugendliche nur unzureichend im Glauben motiviert die Sonntagsmesse besuchen – geht weithin zu Lasten der Familie; die sittlichen Normen christlich erzogener Jugendlicher unterscheiden sich kaum noch von den Normen der übrigen. Kein Wunder, daß es mehr die Ausnahme als die Regel darstellt, wenn junge Christen heute unmittelbar den Glauben ihrer Eltern übernehmen und nach der Reifezeit praktizierende Christen sind. Die unbestreitbare Tatsache macht nachdenklich; denn sie offenbart die Funktionsschwäche des bedeutendsten religiösen Erziehungsträgers. Wo liegen die Ursachen?

Als erste Ursache wäre die Säkularisierung der Familie zu nennen, unter der der Verlust an humanen (und transzendentalen) Dimensionen verstanden wird. Im Raum der heutigen Familie kommen die Kinder nicht mehr zur Welt, werden kaum Krankheiten auf Heil und Unheil durchgestanden, stirbt selten ein Mensch. Dem Jugendlichen entgehen damit Erfahrungen, die sein Selbstverständnis entscheidend prägen könnten. Man sollte dem nicht entgegenhalten, dieser Mangel werde durch das Fernsehen ausgeglichen. Fernseh-Informationen sind Informationen aus zweiter Hand, so daß sie eher zur Gleichgültigkeit dem Menschen gegenüber als zur Sym-Pathie führen können. Der Tod der eigenen Mutter ist mit dem Fernsehtod selbst des Lieblingshelden nicht im geringsten vergleichbar. Dort aber, wo diese Dimensionen eines menschlichen Lebens schrumpfen, muß notwendigerweise auch die Tiefe der Glückserfahrung abnehmen, wird vor allem die religiöse Erfahrungswelt im „humanen Erdreich" entwurzelt.

Eine zweite Ursache liegt in der Kleinstfamilie: Vater, Mutter, ein Kind. Nach dem Urteil eines amerikanischen Soziologen „die mildeste Form einer unvollständigen Familie". Durch diese Familienform wird nicht nur das soziale Kontaktfeld beschnitten und die Zahl der religiösen Identifikationspersonen gemindert, auch die Vermittlung

der Tradition wird auf ein Minimum reduziert (das war weithin die Aufgabe der Großeltern!) und die Einführung in ein religiös-kirchliches Leben findet nicht mehr statt. In einer Familie mit etwa fünf Kindern erfuhr das älteste Kind, bis es erwachsen war, eine solche Fülle an Information über religiös-kirchliche Riten (bei der Taufe, der Erstbeichte, der Erstkommunion, der Firmung seiner Geschwister), daß diese Erfahrungen nur einer intellektuellen Fundierung bedurften, um ein Leben lang zu tragen. Was erlebt heute das Einzelkind? Die Folge: Armut an religiöser Erfahrung; Mangel an Begegnungen mit einer Kirche, die feiernd beglückt.

Der dritte Grund: die emotionale Dichte der Familie ging zurück. Teilweise mag dies dadurch verursacht sein, daß die Väter maßlos vom Beruf beansprucht werden, daß oft auch die Mütter arbeiten – der Slogan von der „familienfeindlichen Gesellschaft" übertreibt nicht! Aber jenseits dieser mangelnden Präsenz der Eltern, die die Kinder zwingt, ihre Probleme auf ihre Weise zu lösen („Sozialisation in eigener Regie" nannte dies Fr. H. Tenbruck vor Jahren), dürfen die „geheimen Miterzieher" nicht vergessen werden. Tatsache ist: der Fernsehkonsum der Kinder ist enorm, beginnt zu früh, dauert zu lang. Die Wunschkinder sitzen vor den Apparaten und wünschen sich nichts mehr, sind „gut aufgehoben" und zugleich verlassen. Das Fernsehen vertreibt sicher die Märchen und biblische Geschichte erzählende Mutter (kann sie konkurrieren?), es mindert die Phantasie (kann sich das Kind allein die Dinge so ausmalen, wie die Fernsehtechnik es darzustellen vermag?), es doziert dies und das (wer vereint die Gegensätze? Wer kontrolliert die Suggestionen? Ist unter dem Transparent „Emanzipation" alles recht und gut, was gegen eine familienorientierte Erziehung geschieht?), es überfüttert mit Erlebnissen (wird nicht die Realität am Fernsehen gemessen?) und weckt – nicht nur in den Werbesendungen – Glückserwartungen, die das Leben nicht einlösen kann. Während des Schauens geraten natürlich auch religiöse Inhalte, sittliche Normen, Unklarheiten in die Köpfe der Kinder, die von keinem mehr geprüft werden. Ein Gast, der Ansichten verträte, wie sie im Fernsehen oft wahrzunehmen sind, würde von einer christlichen Familie nicht eingeladen. Durch den Fernsehapparat hat er freien Zutritt. Addiert man zu dieser Erziehungssituation noch die geringe Medienerziehung der Eltern einerseits und die Unsicherheit der Erwachsenen im Glauben andererseits, dann sieht man sich einem Teufelskreis gegenüber, aus dem schier kein Entrinnen möglich ist.

Was tun in einer solchen Lage? Zuerst wäre es nötig, diese religiöse Krise der Familie in ihrer Tiefe und in ihren Ursachen zur Kenntnis zu nehmen. Zum Teil wird die lebendige Pfarrgemeinde das Defizit ausgleichen können (vgl. die moderne Sakramentenpastoral). Einen anderen Teil wird, was die religiöse Unsicherheit der Eltern betrifft, eine gute Erwachsenenbildung aufarbeiten können. Ob Kindergarten, Schule, kirchliche Jugendarbeit den Mangel an humanen (und darin transzendentalen) Erfahrungen aufwiegen können, ist – auch angesichts der Privatisierung des Religiösen – abzuwarten.

Roman Bleistein SJ

Heinrich Fries

Fortschritt und Tradition

Überlegungen aus der Sicht der heutigen Theologie

Auf den ersten Blick könnte man die Zuordnung von Fortschritt und Tradition so bestimmen: Tradition ist eine der Möglichkeiten, um den Fortschritt zu bewältigen; Fortschritt ist jenes Element, um Tradition vor Erstarrung und Versteinerung zu bewahren. Bevor diese Zusammenhänge klarer werden, gilt es, den Weg dahin zu beschreiben.

Das Wort *Fortschritt*[1] taucht im Deutschen erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts auf und gewinnt neben Wortbildungen wie Fortgang, Fortschreitung allmählich die Oberhand. Es erobert sich die verschiedensten Bereiche. 1800 bewundert Lavater die „Riesenfortschritte in Wissenschaft und Kunst". Hegel verwendet es in dem berühmten Satz: „Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit – ein Fortschritt, den wir in seiner Notwendigkeit zu erkennen haben." 1848 zählt das Wort Fortschritt zu den Hauptschlagworten der Zeit und bekommt einen stark politischen Akzent. Von da an übt es eine ungeheure Faszination aus. Es ist nach Ernst Bloch „ein Wort, das besonders hell wirkt. Es hat offene Züge und diejenigen, die das Morgen für sich haben, wissen das Wort auf ihrer Seite und lassen sich getrost bei ihm nieder."

Bis in die unmittelbare Gegenwart hat das Wort und die Sache Fortschritt so gut wie unbestritten, gleichsam als Höchstwert, die Szene beherrscht und den Horizont unserer geschichtlichen Stunde geprägt. Der Fortschritt hat vor allem die Welt der Technik bestimmt, die ihrerseits der Naturwissenschaft verdankt ist. Hier ist der Fortschritt am imponierendsten, und zwar in einem atemberaubenden Tempo. Jedermann weiß oder glaubt zu wissen, was mit Fortschritt gemeint ist: nicht nur das mit der Geschichte und deshalb mit der Zeit verbundene Weitergehen vom Gestern zum Heute und zum Morgen, sondern daß das Heute besser ist als das Gestern und das Morgen besser als das Heute. Und besser bedeutet: schneller, größer, bequemer, vollkommener, leichter, wirkungsvoller, rationeller; besser bedeutet intensivere Inanspruchnahme der natürlichen Kräfte und Energien, Zuwachs an Quantität und Qualität.

Mit Fortschritt ist das Element des Neuen, der Veränderung, des Schöpferischen, des Machens und des Machbaren verbunden, und damit das Zurücklassen des Alten, des

[1] Die Hinweise in diesem Abschnitt verdanke ich dem Aufsatz von M. Seckler, Der Fortschrittsgedanke in der Theologie, in: Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der Kath.-Theol. Fakultät an der Universität Tübingen 1817–1967 (München 1967) 41–67; hier 41–43.

Hergebrachten, das unbrauchbar geworden ist oder höchstens noch Museumswert hat. Man braucht keine Exempel vorzuführen, keine Einzelheiten über die Mondlandung und über den Fortschritt, den der neueste Autotyp, die Energie- oder Informationsforschung oder der neueste Stand der Medizin und Pharmazie repräsentiert. Wer vor diesem Fortschritt die Augen verschließt, wer nicht mithält, wer sich gar dagegen stemmt, der entzieht dem Leben, dem Glück und der Gesundheit der Menschen unschätzbare Hilfen.

Demgegenüber gehört es zum Begriff der *Tradition,* daß etwas nicht geändert wird, weil es nicht gemacht und nicht machbar ist, sondern daß es bewahrt bleibt, indem es überliefert und weitergegeben wird. Es wird weitergegeben, damit es angenommen, empfangen, verlebendigt und angeeignet wird[2]. Es wird als Überliefertes nicht überholt, es wehrt sich gegen das Neue, es ist immun gegen den Fortschritt und empfindet diesen als Widerspruch zu seiner Sache. Tradition proklamiert das Alte Wahre und hält es für unaufgebbar. Alle Sorge gilt der Aufgabe, das Überlieferte rein und unverfälscht zu bewahren und gegenüber allen „fortschrittlichen" Tendenzen abzudecken. Damit will sich die Tradition nicht gegen die Zeit des Heute und Morgen stellen, sondern will zum Ausdruck bringen, daß nichts der Stunde und dem Zeitgemäßen so not tut wie das scheinbar Unzeitgemäße, das Alte Wahre.

Wenn man auf den ersten Blick den Fortschritt im Bereich der Technik ansiedelt, obwohl er darauf keineswegs beschränkt ist, sondern auch in Wirtschaft und Gesellschaft, im Raum des Sozialen, des Ökonomischen und des Zivilisatorischen seinen Ort hat, so ist Tradition vor allem angesiedelt im Bereich der Religion und des Glaubens, dort, wo es um Offenbarung geht, die nur empfangend angenommen und in der Weise der Tradition, der Überlieferung vermittelt werden kann. Tradition gibt es aber auch in dem weiten Gebiet von Geisteswissenschaft, Kunst und Kultur.

Theologie ist auf Offenbarung und Glauben bezogen und meint den Glauben als methodische Reflexion, als Wissenschaft vom Glauben, wobei diese Wissenschaft unterschieden werden muß von dem Wissenschaftsbegriff in Naturwissenschaft und Technik. Daher ist zu vermuten, daß es die Theologie primär mit der Tradition und den Weisen ihrer Vermittlung, mit Bewahren und Verlebendigen zu tun hat und daß sie aus Gründen der Zuständigkeit mit dem Thema Fortschritt nur befaßt werden kann in einer kritischen Reflexion, wobei kritisch auch das Moment einer nachhaltigen Skepsis einschließt.

In der Linie dieses Gedankengangs muß noch nach dem Wort von einer *heutigen Theologie* gefragt werden. Hat die Theologie nicht die Rede von Offenbarung und Glaube zu sein, die zu empfangen und zu überliefern sind? Dies gilt im verstärkten Maß von der Theologie im christlichen Sinn, die an einer Offenbarung mit geschichtlichem Ursprung und geschichtlichen Dimensionen orientiert ist, der das „in jener Zeit"

[2] Zum Begriff der Tradition vgl. J. Pieper, Überlieferung, Begriff und Anspruch (München 1970); J. Ratzinger, Tradition und Fortschritt, in: Freiheit des Menschen, hrsg. v. A. Paus (Graz, Wien, Köln 1973) 9–30.

ständig in den Ohren liegen muß. Kann die Aufgabe heutiger Theologie in einem andern bestehen als darin, daß das Einst nicht vergessen wird, daß es in lebendiger Erinnerung bleibt? Daß es als Impuls, als Licht, als Orientierung und als Quelle des Tuns in die jeweilige Stunde eingebracht wird?

Auch wenn es der Theologie um Offenbarung und Tradition geht, die ihr als Bezugs- und Orientierungspunkt vorgegeben sind, die Sicht, die Perspektive wird in der jeweiligen Epoche verschieden sein. Das hängt mit der Geschichtlichkeit des Glaubens zusammen. Was in der Theologie gestern lebendig war, ist heute nicht einfach vergangen. Es wirkt weiter, auch wenn es einen anderen Stellenwert bekommen hat. Deshalb sind Besinnungen auf geschichtliche Perspektiven nicht einfach Betrachtungen darüber, wie es einmal gewesen ist, sondern immer auch Beiträge zur Sache selbst. Geschichte sagt nicht nur, was war, sondern vor allem, was wirkt.

Die Verdächtigung des Fortschritts im Namen der Tradition

Die sogenannte Neuzeit, deren Beginn man ins 16. Jahrhundert setzt, ist vor allem durch den Siegeszug von Naturwissenschaft und Technik bestimmt. Ihre Fragestellung, das „Gewußt wie" tritt an die Stelle des bisherigen gültigen „Gewußt was". Ihre Methode ist die Beobachtung, die Erfahrung, das Experiment, die Erkenntnis des Zusammenhangs der Fälle durch die Erkenntnis ihrer mathematisch zu ermittelnden Gesetzmäßigkeit. Daraus wird die Möglichkeit exakter Berechnung und Prognose gewonnen[3].

Obwohl die Pioniere der neuen Wissenschaft Galilei, Kepler, Kopernikus, Newton gläubige Christen waren und den Grundsatz vertraten, daß die Natur ebenso wie die Bibel, nur in anderer Weise, Wort oder Buch Gottes sei und seine Herrlichkeit offenbare, kam es durch das lehramtliche Verfahren gegen Galilei zur Entfremdung zwischen Naturwissenschaft und Glauben. Die anfängliche Verbindung der Naturwissenschaft und ihrer Repräsentanten mit dem Gedanken des Schöpfers und der Schöpfung löste sich infolge dieser Entfremdung immer mehr. „Ich bedarf der Hypothese Gott nicht", sagte Laplace zu Napoleon I., und der Biologe Julian Huxley erklärt heute, jeder Gedanke an Gott stehe einer wahren Auslegung der Natur im Weg. „Es wird einem gebildeten Menschen bald ebenso schwer fallen, an Gott zu glauben, wie daran, daß die Welt flach sei, daß Fliegen spontan erzeugt werden, daß Krankheit eine göttliche Strafe sei und der Tod das Geheimnis von Zauberei."

Der Verurteilung Galileis im 16. Jahrhundert folgte im 19. Jahrhundert die Verurteilung des Evolutionsgedankens, wie er vor allem durch Darwin vertreten wurde. Der Entwicklungsgedanke schien dem Schöpfungsglauben zu widersprechen sowie der Aussage vom Menschen als Krone der Schöpfung, als Gottes Bild und Gleichnis; der Mensch dürfe deshalb nicht in die Reihe jener Geschöpfe eingereiht werden, über die er als Herr gesetzt ist und denen er in der Kraft seines Geistes die Namen gibt.

[3] Vgl. dazu N. Schiffers, Fragen der Physik an die Theologie (Düsseldorf 1968).

Dazwischen liegt der ebenfalls mit dem Fortschrittsgedanken verbundene Prozeß der Aufklärung, der Loslösung der Vernunft aus ihren bisherigen Bindungen an Tradition und Autorität, die nun als Zeichen der Unmündigkeit galten. Die Aufklärung als Befreiung aus der selbst verschuldeten Unwissenheit stand unter dem Motto Kants: „Suche dich deines eigenen Verstandes zu bedienen." Das hatte zweifellos erhebliche menschliche Fortschritte im Gefolge: Das Ende des Hexenwahns, die Befreiung zur Toleranz und zur Religionsfreiheit, die Proklamation der Menschenrechte. Es hatte aber auch zur Folge, daß nur mehr das als gültig und wirklich anerkannt wurde, was vor dieser Instanz und ihren Kriterien Bestand hatte.

Aus dieser Situation erkennt man die Gründe ihrer Verdächtigung und Ablehnung im Namen der kirchlichen Tradition. Diese sah in der modernen Naturwissenschaft und Technik, in der Aufklärung und im Prinzip der Entwicklung die Entthronung Gottes zugunsten des Menschen, den nur scheinbaren Fortschritt von der Theozentrik zur Anthropozentrik und zur Autonomie, die Wiederholung der Sünde schlechthin: „Ihr werdet wie Gott sein", die Neuerrichtung des Babylonischen Turms, die Abschaffung des Reichs Gottes zugunsten des Reichs des Menschen. Der Fortschritt gerät unter moralischen Verdacht. Der Technik werden dämonische Züge zugeschrieben. Das Wort von Fluch, vom Unsegen der Technik wird fast zum Klischee.

Zur Illustration möge folgendes dienen: Die Pockenimpfung wurde noch im letzten Jahrhundert durch Papst Gregor XVI. als Eingriff in das Walten der göttlichen Vorsehung angesehen und als unzulässig erklärt. Als Quintessenz dieser Haltung verwirft sein Nachfolger Pius IX. den Satz, die Kirche, genauer der römische Papst, solle sich mit dem Fortschritt, mit dem Liberalismus und der neuen Zivilisation abfinden oder versöhnen[4].

Einen letzten Ausläufer dieser Haltung kann man sehen in der lehramtlichen Verurteilung des „Modernismus" durch Papst Pius X. zu Beginn unseres Jahrhunderts[5]. Hier stand wiederum nicht nur der Gedanke des technischen Fortschritts in Frage, sondern vor allem der Gedanke der neuzeitlichen Wissenschaft, besonders der historischen Kritik als eines möglichen Elements im Bereich des Glaubens, der Theologie und der Kirche. Die Verurteilung des Modernismus als „Zusammenfassung aller Häresien" und seiner vielfältigen Thesen erfolgte wiederum im Namen der katholischen, kirchlichen Tradition. Diese Verurteilung hatte schlimme Folgen; sie wirkt als nicht aufgearbeitete Belastung bis heute nach.

[4] Denzinger–Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum Nr. 2980.

[5] Dekret Pius' X. „Lamentabili sane exitu" (3. Juli 1907); Encyklika „Pascendi dominici gregis" (9. September 1907): Denzinger–Schönmetzer 3401–3500. Dazu P. Neuner, Modernismus und kirchliches Lehramt. Bedeutung und Folgen der Modernismus-Enzyklika Pius' X., in dieser Zschr. 190 (1972) 249–262.

Fortschritt als unverzichtbares Element

Der Gedanke von der Legitimität, ja der Notwendigkeit des Fortschritts wurde als Gegenzug zur verdächtigenden Verurteilung entwickelt – nicht zuletzt aus der Erkenntnis, daß die ausschließlich negative Haltung zu Naturwissenschaft und Technik und die Verdächtigung des Fortschritts die Kirche in einen hoffnungslosen Gegensatz zur Zeit brachte und daß dieser Gegensatz um so verhängnisvoller wurde, je unaufhaltsamer der Fortschritt und je hartnäckiger das Nein dagegen sich artikulierten. Dazu kam der innere Widerspruch, daß sich die Gläubigen und die Kirche des Fortschritts – etwa der Technik und der Medizin – weitestgehend und dankbar bedienten.

Man erinnerte sich damals, daß die Entfremdung von Fortschritt und Glauben im Namen der Überlieferung auf Mißverständnissen sachlicher, zumeist hermeneutischer Art beruhten, wie z. B. bei der Interpretation des biblischen Schöpfungsberichts, der alles andere als eine naturwissenschaftliche Aussage geben will. Man erinnerte sich an die Elemente des Fortschritts in der Offenbarung selbst und in ihrer authentischen Urkunde, der Bibel. Man dachte an den Fortschritt vom Alten zum Neuen Testament, an das Neue, das in Jesus Christus Ereignis wurde. Man zitierte das Wort: „Ich mache alles neu" (Offb 21,5). Man dachte an die vielen Gleichnisse Jesu, in denen vom Wachstum, also von Fortschritt die Rede ist. Man erinnerte sich endlich, welche Fortschritte in Kultur, Kunst, Bildung und Wissenschaft durch die Kirche im Lauf der Geschichte bewirkt wurden – im Blick auf die Kinder, die Sklaven, die Kranken, die Frau, also im Dienst der Humanisierung im weitesten Sinn. Man erinnerte sich, daß es ein Wachstum und damit einen Fortschritt in der Erkenntnis und im Verständnis des Glaubens, in der Theologie gibt, und zwar nicht nur als Erfüllung des Wortes Jesu: „Der Geist der Wahrheit wird euch in alle Wahrheit einführen" (Joh 16,13), sondern auch aufgrund der notwendigen Zuordnung von Glauben und Verstehen.

Man erinnerte sich schließlich an den „Kulturbefehl": „Seid fruchtbar und mehret euch, erfüllet die Erde, macht sie euch untertan" (Gen 1,28), was als eine Ermächtigung zu allem verstanden werden kann, was im wissenschaftlichen, technischen und zivilisatorischen Fortschritt errungen wird. Dieser Fortschritt ist ein sinnvoller Auftrag und eine große Verheißung, wenn der Mensch als Bild und Gleichnis Gottes das Ziel der Schöpfung ist und dadurch Herr über die Natur und die Geschöpfe. Dazu kommt: Die dem Menschen in Verantwortung übergebene Welt ist keine fertige, sondern eine werdende Welt, zu deren Vollendung er beitragen soll. Endlich bleibt zu bedenken, daß Technik und Naturwissenschaft nur auf dem geistesgeschichtlichen Hintergrund des christlichen Schöpfungsglaubens möglich waren: in der Konzeption einer von Gott verschiedenen – weltlichen – Welt. Der „Eingriff in die Natur" war kein Frevel gegenüber den göttlichen Hoheitsrechten, wie er etwa im Prometheusmythos zum Ausdruck kommt, sondern eine vom Schöpfungsglauben gewährte legitime Inanspruchnahme und Ermächtigung. Es ist deshalb kein Zufall, daß Naturwissenschaft und Technik im Abendland (und nicht etwa in Asien) ihre Ursprünge haben.

So finden wir in der gleichen Zeit, da Fortschritt und Modernismus vom kirchlichen Lehramt verdächtigt und verurteilt wurden, Ideen und Themen wie „Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts". Dieser Gedanke taucht in vielen apologetischen Werken jener Zeit auf, bei Hettinger, Weiß und Schanz, die kühn behaupten, die Kirche sei Erfinderin und Förderin aller Wissenschaft, Bannerträger allen irdischen Fortschritts; die Idee des Fortschritts sei eine spezifisch christliche, ja katholische Idee[6]. Die Themen „Kirche und" – Kirche und Kultur, Kirche und Kunst, Kirche und Bildung – werden beliebte und erfolgreiche Buchtitel. Darüber hinaus wird es geläufig, vom Fortschritt des Glaubens und des Dogmas zu sprechen.

Der Gedanke der Entwicklung, der von der Idee des Fortschritts nicht zu trennen ist, nimmt seit Vinzenz von Lerin (5. Jahrhundert), der vom „profectus fidei" spricht und dabei das Bild des Wachstums vom Kind zum Erwachsenen verwendet, einen wichtigen Platz in der Theologie ein. Er wurde im letzten Jahrhundert mächtig belebt durch die katholische Tübinger Schule, die die Dimension der Geschichte in die Bestimmung der Theologie einbrachte, und durch John Henry Newman, vor allem durch seinen Essay „Über die Entwicklung der christlichen Lehre". Darin widerlegt er die These von den ersten christlichen Jahrhunderten als der klassischen, gleichsam kanonischen christlichen Zeit. Was das Christentum in wahrhafter Weise sei, das zeigt nicht einfach, so erklärt Newman, ein Blick auf eine anfanghafte, klassische, „fabelhafte" Einfachheit, sondern die durch Entwicklung und Fortschritt zu charakterisierende Geschichte des Christentums im Verlauf von 1900 Jahren.

Diese Gedanken einer Befürwortung des Fortschritts im Namen des Glaubens waren allerdings in der Zeit, da sie zuerst ausgesprochen wurden, nicht unangefochten. Sie fielen zum Teil unter das Verdikt gegen den Modernismus. Die Werke von Hermann Schell und Albert Erhard, die man unter die Kategorie des Reformkatholizismus einzuordnen pflegt, wurden indiziert; Newman galt als Vorläufer des Modernismus, als Verwandter des Darwinismus und stand, wie er sagt, ein Leben lang „unter der Wolke". Die Wirkung der katholischen Tübinger Schule wurde durch die Neuscholastik weitgehend außer Kraft gesetzt. Alles, was nach Erneuerung und Reform klang, wurde in der Erinnerung an die Reformation des 16. Jahrhunderts als „Protestantisierung" verdächtigt. Der Gedanke des Fortschritts als Prinzip und Idee des Katholizismus wurde zugunsten einer erstarkenden Restauration zur Sicherung der Tradition verdrängt.

Die Tendenz zur Offenheit, zur Versöhnung, zum Brückenschlag wurde offiziell durch Papst Johannes XXIII. und das Zweite Vatikanische Konzil anerkannt. Dies geschah zunächst durch jene Haltung, die bewußt darauf verzichtete, nur das Lob der guten alten Zeit zu singen und die Gegenwart als die schlechteste aller Zeiten zu beklagen. Papst Johannes und sein Konzil hatten den Mut, die Gegenwart und ihr von Technik, Fortschritt und Freiheit bestimmtes Denken anzuerkennen und in ihm eine

[6] Belege bei Seckler, a. a. O. 43 f.

nicht geringere Chancen für den christlichen Glauben zu sehen als in den Zeiten der Vergangenheit. Das vor allem seelsorgerlich inspirierte Konzil verzichtete bewußt darauf, die Neuzeit und ihre Errungenschaften mit dem Stempel der vielen negativ gefärbten „Ismen" zu versehen, die alle den Geist der Neuzeit durch die Thematik: Los von der Kirche, los von Christus, los von Gott bestimmt sehen und ihn als Widerspruch zum Geist des Evangeliums ablehnen. Wenn das Grundthema des Konzils die Erneuerung der Kirche war im Sinn des Aggiornamento, des Heutig-Werdens, wenn die geschichtliche Stunde als theologischer, nach den Dimensionen des Glaubens zu bestimmender Ort angesehen wurde, dann ist auch der Fortschritt bejaht. Das überzeugendste Konzilsdokument ist die Konstitution „Gaudium et Spes", in der die Kirche in einer bewegenden, bis dahin ungewohnten Weise ihr Verhältnis zur Welt bestimmt: als universale Anteilnahme, als Solidarisierung, als Engagement für die Welt, ihre Sorgen, ihre Freude und ihre Hoffnung.

In diesem Zusammenhang sei noch jene Theorie erwähnt, die Carl Amery jüngst in seinem Buch „Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums" (Hamburg 1972) darstellt, ebenso D. Meadows u. a., Wachstum bis zur Katastrophe? (Stuttgart 1974). In diesen Schriften wird behauptet, der neuzeitliche Forschritt samt seinen inzwischen erkennbar gewordenen negativen Folgeerscheinungen sei die unmittelbare Folge des biblischen Auftrags „Seid fruchtbar und mehret euch, macht euch die Erde untertan", Konsequenz der in der Bibel betonten Herrschaftsstellung des Menschen. Dieses Gesetz ist nach Amery auch in jenen politischen und gesellschaftlichen Systemen wirksam, die das Christliche als Bekenntnis abgestreift haben. „Die Tradition, um die es hier geht, die mit der Weltbeherrschung verbundenen jüdisch-christlichen Impulse, ist heute weit wirksamer in weltlichen Mächten als im verfaßten Christentum, wirksamer im Deutschen Industrie- und Handelstag, im Zentralkomitee der KPdSU, im Pentagon und in den Formationen der Technokratie als etwa im Vatikan oder im Weltkirchenrat." „Jede Art von Fortschrittsdenken, einschließlich des Marxismus glaubt letzten Endes, daß es um das Erringen eines Endzustands geht, der die Unvollkommenheiten unserer Existenz aufhebt und uns erst zu richtigen Menschen macht." Von der Methode her sei es gleichgültig, ob dieser Endzustand Reich Gottes, Bruttosozialprodukt oder klassenlose Gesellschaft heißt[7].

Kritik der Tradition im Namen des Fortschritts

Neben der Verdächtigung des Fortschritts und neben dem Gedanken von der Legitimität des Fortschritts findet sich in der heutigen Theologie auch Kritik der Tradition im Namen des Fortschritts. Eine solche Perspektive ist möglich, wenn die Tradition als Abfalls- und Verfallsgeschichte vom normativen, reinen Ursprung angesehen wird. Sie

[7] Zu Amery vgl. N. Lohfink, Die Priesterschrift und die Grenzen des Wachstums, in dieser Zschr. 192 (1974) 435–450; ders., Macht euch die Erde untertan, in: Orientierung 38 (1974) 137–142.

ist ferner möglich, wenn die ganze Antriebskraft der Gegenwart von der Zukunft erwartet wird, marxistisch gesagt vom „Prinzip Hoffnung" (E. Bloch), von der klassenlosen Gesellschaft, theologisch gesprochen vom Reich Gottes, vom neuen Himmel und der neuen Erde und von den Impulsen, die im Blick auf dieses Ziel die gegenwärtige Situation verändern. Diese Impulse wagen den Schritt zur nächst höheren Stufe – und das eben ist Fortschritt. Dabei herrscht die Überzeugung, daß das jetzt im Zug eines universalen Fortschritts Veränderte und dadurch Verbesserte eine Antizipation des Endes ist. Tradition ist zur Erreichung dieses Zieles nur Ballast; sie behindert Freiheit und Fortschritt. Die Tradition muß deshalb abgetragen, die Bastionen müssen geschleift werden. Wo dies zu schwierig ist, genügt es, die Tradition zu vernachlässigen und zu vergessen. Es genügt und tut zugleich not, so sagt man, „ex nihilo" oder auf den Trümmern von gestern gleichsam in der Frische und Unbeschwertheit des Schöpfungsmorgens oder in der Gleichzeitigkeit mit dem entsprechend verstandenen Neuen Testament das Ganze des Christentums noch einmal zu beginnen, nachdem das Bisherige ein mißglücktes Unternehmen war.

Solche Perspektiven werden heute entwickelt in einer extrem vertretenen Theologie der Hoffnung oder einer einseitigen politischen Theologie[8], deren einzige Zeitbestimmung das Futurum ist und deren Ziel in der Gesellschaftskritik sowie in der Änderung der Strukturen besteht. Noch radikaler geschieht dies in der Theologie der Revolution[9], die sich ihr Stichwort vom Marxismus geben läßt, die, wenn dies erkannt und gesehen wird, ohne Gott auskommen kann und der der Tod Gottes keinen Kummer bereitet. Denn im Bereich der Mitmenschlichkeit, im sozialen und revolutionären Engagement, das mit Kultur-, Traditions- und Gesellschaftskritik verbunden ist, werde das angestrebt und verwirklicht, worum es dem Mann Jesus von Nazaret gegangen sei.

Die bisherigen Perspektiven zum Thema Fortschritt und Tradition waren dadurch charakterisiert, daß das eine durch das andere mehr oder weniger vereinnahmt wurde, daß Fortschritt oder Tradition zu kurz kam bzw. sich auf Kosten der anderen Dimension durchzusetzen versuchte. In der nun folgenden Überlegung geht es darum, eine der Sache entsprechende *Verhältnisbestimmung* zu gewinnen.

Die vergessene Wirklichkeit

Mit dem nach Ernst Bloch hell machenden Wort Fortschritt, zumal im Sinn eines technischen Fortschritts, ist das Gesamt der Wirklichkeit, insofern sie den Menschen angeht, nicht zu treffen. Das gilt nicht nur deshalb, weil durch Technik nicht alles abgedeckt werden kann, sondern vor allem deshalb, weil es Bereiche gibt, für die das Wort Fortschritt in keiner Weise paßt. Blaise Pascal hat den Beginn der Neuzeit und den epochalen Umbruch, der durch die Naturwissenschaft und durch den philosophischen

[8] Vgl. Diskussion zur „politischen Theologie", hrsg. v. H. Peuckert (Mainz 1969).
[9] Vgl. Diskussion zur „Theologie der Revolution", hrsg. v. E. Feil und R. Weth (Mainz 1969).

Neuansatz beim denkenden Subjekt (cogito ergo sum) gegeben war, bewußt und äußerst hellsichtig mitvollzogen. Es gibt nach Pascal zwei verschiedene Gattungen menschlicher Wissenschaft; die eine beruht auf Erfahrung und Vernunftargument, die andere auf Überlieferung und Autorität. Der Musterfall der ersten Gattung ist die Physik, in deren Bereich eine Berufung auf Autorität und Tradition ohne Bedeutung ist. Die zweite Gattung ist repräsentiert durch die Theologie. Hier gilt allein das überlieferte Wort. Pascal erklärt ferner: „Wenn wir diesen Unterschied deutlich sehen, werden wir die Verblendung derer beklagen, die in der Physik statt der Vernunft und des Experiments allein die Überlieferung gelten lassen wollen; und wir werden erschrecken angesichts des Unrechts jener, die in der Theologie an die Stelle der Überlieferung der Schrift und der Väter die Argumentation der Vernunft setzen." [10] Pascal meint nicht, die Argumentation der Vernunft habe in der Theologie keinen Raum; er sagt ausdrücklich, es gehe darum, daß die Argumentation nicht an die Stelle der Überlieferung treten dürfe.

Der Umkreis des mit Überlieferung Gemeinten ist indes noch größer. Im Anschluß an ein anderes Wort Pascals: „Wer ist weiser als Sokrates?" kann man folgendes überlegen: Wie verhält es sich mit dem Fortschritt in der Kunst, in der Religion, in Philosophie und Theologie?

„Wer ist weiser als Sokrates? Wer glaubt besser als Abraham? Ist Platon ein auf halbem Weg stehengebliebener Aristoteles? Ist Bachs Werk der mißglückte Versuch, in Beethovens Art zu komponieren? Ist Trient besser als Chalkedon? Kann das Vatikanum I seinen Glauben gegenüber dem des Paulus einen Fortschritt nennen? Werden die großen Gestalten der Dogmen- und Theologiegeschichte überboten? Ist es tatsächlich so, daß die Religion sich dank ‚fortschreitender Offenbarung' in ‚kontinuierlicher Aufwärtsbewegung' befindet? Oder ist es wenigstens die Theologie, die, ähnlich wie es die Physik in ihren kühnsten Visionen annimmt, vielleicht eines Tages vollendet und abgeschlossen werden könnte? Verlangsamt sich der Fortschritt der Dogmenentwicklung deshalb, weil jeder Fortschritt in der Erkenntnis der Wahrheit immer mehr die Möglichkeit eines Irrweges ausschließt? Findet ein Fortschritt von Epoche zu Epoche statt, oder ist jede ‚unmittelbar zu Gott' und auf keinen vollkommenen Endzustand terminierbar? Ist der Sinn der Geschichte ihre letzte Stunde oder ihre je gegenwärtige Stunde? Ist die je spätere Zeit auch die höhere Zeit, so daß, wenn auch auf beschwerlichem Weg, schließlich und letztlich doch das Guthabenkonto der Geschichte wächst und das Humanum als letzter und wichtigster Zurechnungspunkt des Fortschritts sich ‚herausprozessiert', oder wird in der Geschichte immer Gewinn mit Verlust bezahlt? Geht der Fortschritt in der Beherrschung der Welt nicht Hand in Hand mit dem Verlust des Eigentlichen, so daß, in dem Maß, wie das Verfügbare wächst, das Unverfügbare entweicht? Gibt es in bezug auf dieses mehr als nur den Wandel in der Kraft und in der Wahrhaftigkeit, der neue Symbole und Bekenntnisse, aber nicht den Besitz der Sache hervorbringt? Gewiß ist alles Gelungene ein Hoffnungsschimmer auf ein Besseres, aber schreiten Zeit und Geschichte zu diesem Besseren fort? Ist hier nicht allenthalben die Ebene transzendiert, wo noch von Fortschritt und Verbesserung gesprochen werden kann? Oder hat der Weg von Aristoteles, Platon und Augustinus zum Menschen von heute einen Bewußtseinsfortschritt und damit auch ‚eine Weiterentwicklung in der Tiefe des Seinsgefüges' mitgebracht? Bedeutet die Evolution der Schöpfung, daß diese sich auch in einem geschichtlichen Perfektionsprozeß und damit in fortschreitender Annäherung an ihr Letztziel befindet?" [11]

[10] Bei Pieper, a. a. O. 17 f. [11] Seckler, a. a. O. 46 f.

Daraus wird ein Mehrfaches klar. Für die eben beschriebenen Wirklichkeiten ist die Kategorie Fortschritt fehl am Platz. Glaube, Kunst, Philosophie, Religion gehören zur unverzichtbaren Wirklichkeit des Menschen; der Mensch ist ohne sie nicht in vollem Sinn Mensch. Diese Begriffe umspannen jenen Horizont menschlicher Wirklichkeit, in dem und von dem wir täglich leben: Vertrauen, Liebe, Verstehen, Frage, Sinngebung, Glück, Erfüllung, Sehnsucht, Orientierung. All dies kann der technische Fortschritt aus seiner eigenen Dynamik nicht erbringen. Dabei ist keineswegs zu leugnen, daß der Fortschritt in vielen Formen die Bedingungen und Voraussetzungen für diese Weise menschlicher Wirklichkeit zu erbringen vermag – aber die Sache selbst bringt er nicht. Von dieser Diskrepanz ist schon oft gesprochen worden. Arthur Koestler beschreibt den modernen Menschen als „Dinosaurier", der mit einem Maximum an technischer Perfektion und mit einem Minimum an humaner Ethik und Substanz ausgestattet ist, der mit Vollgas, aber zugleich mit gebrochenem Lenkrad am Abgrund entlang fährt. Albert Einstein sprach von unserer Zeit als der Epoche der perfekten Mittel und der verworrenen Ziele; schon vor mehr als dreißig Jahren meinte dieser große Physiker, das Problem heiße nicht Atomenergie, sondern: Das Herz des Menschen.

Kehren wir zum Ausgangspunkt dieser Überlegungen zurück. Es gibt die menschliche Wirklichkeit, die durch den technischen Fortschritt nicht erreicht werden kann. Die einzige Möglichkeit, die Weisheit des Sokrates, den Glauben Abrahams, die Sinnbestimmung des Daseins im Sinn Jesu Christi zu gewinnen, besteht in der Form der Aneignung durch Überlieferung, Erinnerung und Vergegenwärtigung, durch Verlebendigung und Nachvollzug, durch Bewahren, Erhalten, Schützen, durch Verstehen, Eindringen und Liebe. In der Intensität, in der dies gelingt, kann allein der Fortschritt liegen, um den es im Bereich des Humanum geht.

Eine andere Überlegung betrifft ebenfalls den Bereich des Anthropologischen. Der Mensch von heute, der den Fortschritt vor allem in der sich stets neu bestätigenden Tendenz „Alles ist machbar" erblickt, erfährt auch in neuer Weise, daß der Mensch nicht alles machen kann, daß ihm Grenzen gesetzt sind, zuletzt im Tod. Der Mensch ist einer, der sich verdankt weiß; was er hat, hat er empfangen, und was er ist, bleibt er andern schuldig. Woher haben wir die Sprache, woher die Kultur im umfassenden Sinn des Worts, wenn nicht durch Empfang und Tradition? Woher haben wir die Wirklichkeiten, die wir als Beglückung, Erfüllung, Gelingen bezeichnen, wenn nicht dadurch, daß sie uns gewährt werden wie die Liebe, das Vertrauen, die Vergebung, die Gemeinschaft?

Das führt uns zum nächsten Gedanken. *Nur Fortschritt und Tradition zusammen* ermöglichen ein menschliches Dasein, in dem der Mensch nicht sein Ganzes zugunsten eines Teils verliert, wo nicht weite Felder des Menschlichen brachliegen, wo der Mensch nicht Opfer, Zweck, Funktion für ein wie immer gefaßtes anderes wird, sondern sich selbst gewinnt.

Die Grenzen des Wachstums

Die notwendige Zuordnung von Fortschritt und Tradition gewinnt insofern besondere Dringlichkeit, als wir heute die Grenzen des technischen und zivilisatorischen Wachstums immer deutlicher erkennen, wie es etwa der aufsehenerregende Bericht des „Club of Rome" zur Lage der Menschheit beschreibt: Unser Bevölkerungs- und Produktionswachstum ist ein Wachstum zum Tod. Es erbringt Übervölkerung, Unterernährung, Rohstoffverknappung und Umweltzerstörung.

Konrad Lorenz spricht in weitgehender Übereinstimmung damit von den „acht Todsünden der zivilisierten Menschheit" [12]:

> Die Übervölkerung der Erde, die Verwüstung des natürlichen Lebensraums, die „nicht nur die äußere Umwelt zerstört, in der wir leben, sondern auch im Menschen selbst alle Ehrfurcht vor der Schönheit und Größe einer über ihm stehenden Schöpfung. Der Wettlauf der Menschheit mit sich selbst, der die Entwicklung der Technologie immer rascher vorantreibt, die den Menschen blind für alle wahren Werte macht. Der Schwund aller starken Gefühle und Affekte durch Verweichlichung: Das Fortschreiten von Technologie und Pharmakologie fördern eine zunehmende Intoleranz gegen alles im geringsten Unlust Erregende. Der Wogengang der Kontraste von Leid und Freude verebbt in unmerklichen Oszillationen namenloser Langeweile. Der genetische Verfall; das Abreißen der Tradition, die dadurch entstehende Entfremdung der Generationen, die in einer allgemeinen Verständnislosigkeit kulminiert. Die Zunahme der Indoktrinierbarkeit der Menschheit mit dem Effekt der Entpersonalisierung und Entindividualisierung; die Ausrüstung der Menschheit mit Kernwaffen." [13]

In diesen Sätzen wird deutlich, daß der technische Fortschritt, der seinen immanenten Gesetzen folgt und ohne jede andere Rücksicht tut, was technisch möglich ist – das Merkmal der Technokraten – zu jenem kritischen, ja bedrohlichen Zustand führt, der in den zitierten Werken oder in den wichtigen Überlegungen von Karl Steinbuch „Falsch programmiert" und „Kurskorrektur" [14] beschrieben wird.

Rein für sich betrachtet sind Technik und technischer Fortschritt zweideutig. Es kommt darauf an, in wessen Dienst sie gestellt werden und welchem Ziel sie dienen. Aber Ziele, Sinnbestimmungen, Orientierungen werden von der Wissenschaft und vom technischen Fortschritt als solchem nicht mitgeliefert. Wenn Wissenschaft und Technik sich selbst überlassen bleiben, können sie den Menschen, die Menschheit überwältigen, ja zerstören. Der Mensch wird das Opfer dessen, was er schuf. Der Erbauer der Instrumente und Apparate wird selbst Apparat und Instrument. Der Entdecker der Funktionen verkümmert selbst zur Funktion – es ist das immer wiederkehrende Bild des Zauberlehrlings.

In der Hand von Menschen, denen nicht Gewalt, Profit, Egoismus und Gewinn, sondern die Sorge für die Menschen und die Bereitschaft zur Hilfe bestimmende Lebensinhalte sind, werden die technischen Fortschritte ein wahrer Segen. Sie werden zur un-

[12] Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit (München 1973).
[13] Ebd. 107–109.
[14] K. Steinbuch, Falsch programmiert (Stuttgart 1969); Kurskorrektur (Stuttgart ^{4}1973).

erhörten Möglichkeit für die Verbesserung der Conditio humana, für die Überwindung der den Menschen und die Menschheit bedrohenden Gefahren Armut, Hunger, Krankheit und Unwissenheit.

Die Macht über die Macht

Die Vermeidung der Krise und der Katastrophe kommt nicht von der Technik, sondern von *Ethik und Verantwortung*. Es gilt, den technischen Fortschritt so zu bewältigen, daß er in die Kontrolle des Menschen kommt, daß der Mensch Macht über die technische Macht erlangt. Vor mehr als zwanzig Jahren schon hat Romano Guardini diese Frage als das Hauptproblem der Gegenwart gesehen und eine Ethik der Macht ausgearbeitet, die von der Frage bewegt ist: dürfen wir (menschlich) tun, was wir technisch können? [15]

C. F. von Weizsäcker, Naturwissenschaftler, Philosoph und gläubiger Christ, spricht heute in eindringlicher Weise dieselbe Thematik an: „Die Schwierigkeiten, denen wir uns heute gegenübersehen, stammen nicht aus einer unzulänglichen Herrschaft über die Kräfte der Natur, sondern aus unserer Unfähigkeit, menschliche Handlungen zu lenken. Wissen ist Macht und Macht sollte Verantwortung bedeuten. Daß uns aber die wissenschaftliche Erkenntnis zugleich mit der sittlichen Größe ausstattete, die wir brauchen, um diese Verantwortung zu tragen, ist eine Hoffnung, der die Tatsachen nicht entsprechen. Das Verhaltensschema der Wissenschaft braucht den Hintergrund einer Ethik, die uns die Wissenschaft selbst nicht zu geben vermag." [16] Ähnliches sagt an vielen Stellen Werner Heisenberg. Er spricht von der Notwendigkeit einer Ethik, eines „Kompasses" als Orientierung auf dem Weg der Anwendung von Naturwissenschaft und Technik. Dieser Kompaß kommt nach ihm aus „der Beziehung zur zentralen Ordnung", konkret aus dem Wertmaßstab des Christentums [17].

Vor fast 500 Jahren entwarf Leonardo da Vinci ein Unterseeboot, aber er vernichtete die Zeichnungen mit dem Vermerk: „Ich gebe dies nicht preis, weil die Natur des Menschen so böse ist."

Lorenz, Steinbuch und Amery scheuen sich nicht, von der Notwendigkeit einer Umkehr zu sprechen, eines Umdenkens im Zeichen des freiwilligen Verzichts und der Orientierung an anderen Zielbestimmungen als der Maximierung von Produktion und Konsum. Statt Wachstum wird Gleichgewicht und Solidarität gefordert. In einem Brief an Papst Paul VI. anläßlich des „Heiligen Jahres" 1975, das unter dem Leitwort „Versöhnung" steht, verlangt Carl Amery die „Versöhnung mit der Erde".

Um diese Orientierungen und Zielbestimmungen des technischen Fortschritts zu gewinnen, brauchen wir ein *Wissen um den Menschen,* um sein Sein und um das diesem

[15] R. Guardini, Die Macht. Versuch einer Wegweisung (Würzburg 1951); ders., Das Ende der Neuzeit (Würzburg ^{3}1951).
[16] Von der Tragweite der Wissenschaft I (Stuttgart 1967) 8 f.
[17] Der Teil und das Ganze (München 1971) 293.

Sein gemäße Sollen und Dürfen. Dieses Wissen kann nicht wie ein technisches Produkt hergestellt werden. Es kommt uns zu aus dem unerschöpflichen Schatz jener Erfahrung, die wir Geschichte und Tradition nennen. Sie ist das Gedächtnis der Menschheit. Beim einzelnen Menschen ist Gedächtnisschwäche und Gedächtnisschwund eine Krankheit, die bis zum Verlust der Person reichen kann. Das Gleiche gilt von der Menschheit, wenn sie die Erinnerung an ihre Geschichte und ihre Tradition verliert.

Gewiß blicken uns aus der Geschichte viele Entwürfe vom Menschen an. Es ist ausschlaggebend, welches Bild vom Menschen die Maße setzt und die wahrhaft menschlichen Orientierungen abgibt: Ist es der Mensch, der sich als das „noch nicht festgestellte Tier" versteht, als biologisches Mängelwesen, als Ensemble gesellschaftlicher und ökonomischer Faktoren, als Produkt von Umwelt und Milieu, als Exponent seiner unbewußten Triebe? Ist es der Homo faber, der schrankenlose Konsument, oder ist es der Mensch, der sein Bild am Ecce Homo des Jesus von Nazaret findet, in dem sich das Dasein für Gott und das Leben für die Menschen zur untrennbaren Einheit verbunden haben? In diesem Menschenbild sind Güte, Liebe, Menschenfreundlichkeit die obersten Zielsetzungen. In einem von daher gestalteten Leben dominieren die Verheißungen der Bergpredigt. Hier wird der Mensch niemals Mittel zum Zweck, sondern ist selbst Zweck. Menschenwürde und Menschenrechte erfahren ihre tiefste Begründung dadurch, daß Gott der Vater aller Menschen, ihr letzter Grund und letztes Ziel ist. Aus diesem christlichen Horizont ergeben sich bestimmte Denk- und Verhaltensformen, von denen Steinbuch sagt, sie seien außerhalb des Christentums nicht gefunden worden [18].

Das Bekenntnis zu diesem Menschenbild braucht die Konkurrenz der anderen anthropologischen Entwürfe nicht zu scheuen. Es gibt keinen Fortschritt im Bereich des Menschen über jenes Bild hinaus, das uns in Jesus von Nazaret erschlossen ist und in ungezählten Menschen eine lebendige, wenn auch nie vollkommen erreichte Nachfolge gefunden hat. Es zu überliefern, daß es unverfälscht es selbst bleibt, ist unsere Aufgabe, in der Fortschritt und Tradition im umfassenden Sinn aufgehoben sind.

Wenn für Ethik und Verantwortung als Bedingung der Bewältigung des Fortschritts nicht leicht eine allgemeine Übereinstimmung zu finden ist – ein weitgehender Konsens besteht über das, was nicht sein soll, was menschenunwürdig, ungerecht und grausam ist. Es besteht Übereinstimmung in der Zustimmung zu dem, was die „Zehn Gebote" in der Form des „Du sollst nicht" aussprechen. Auch in diesem für die Bewältigung des technischen Fortschritts und für die damit gegebene Verantwortung unentbehrlichen Konsens ist wie im Schattenriß jenes Bild vom Menschen gegenwärtig und wirksam, das durch Jesus Christus in die Geschichte eintrat und in ungezählten Weisen und Formen sich entfaltet hat, bis hin zu denen, die sagen, sie hätten Abschied vom Christentum genommen.

Die Leidensgeschichte der Menschheit ist nicht nur ein Korrektiv gegenüber allem Rühmen, wie herrlich weit wir es im 20. Jahrhundert gebracht haben. Sie ist ein Mittel

[18] K. Steinbuch, Kurskorrektur 60.

heilsamer Beschämung über das, was Menschen Menschen an Leiden zufügen können. Diese Geschichte dient der Einübung in eine der Menschheit von heute wohl anstehenden Bescheidenheit.

Die Leidensgeschichte, die sich der Passion Jesu Christi erinnert und diese Erinnerung im Sakrament, in der Theologia crucis und in der Kreuzesnachfolge ständig vergegenwärtigt[19], erschließt aber zugleich dem Leiden einen Sinn, der ihm ohne die Botschaft und den Weg Jesu entzogen wäre. Das Leiden, das allem Fortschritt Hohn spricht und oft nur ein Fortschritt im Leiden ist, ist nicht der Ort des Fluchs, der Strafe, der Gottferne, sondern die Möglichkeit der Begegnung mit Gott. Diese Möglichkeit ist dem Menschen in Jesus geschenkt; er empfängt sie durch die Vermittlung der Überlieferung in der Gemeinschaft der Glaubenden.

Die *Theologie* als Reflexion über den christlichen Glauben sieht sich dem Problem Fortschritt und Tradition in besonderer Weise konfrontiert. Das in ihr überlieferte und lebendig zu erhaltende Wissen von Gott und dem Menschen, das in der Person, im Wort und im Schicksal Jesu Christi konzentriert ist, muß den ihr möglichen Beitrag zum Thema Fortschritt und Tradition als Beitrag zum Humanum leisten. Die Theologie weiß darum, daß es im Bereich des Humanum nichts gibt, was die Gestalt und die Sache Jesu Christi überbieten könnte. Die Weisheit des Sokrates und der Glaube Abrahams verblassen vor der Unvergleichlichkeit, die in Jesus Christus begegnet. Eine solche Erkenntnis findet sich ausdrücklich bei dem Philosophen Karl Jaspers, wenn er sagt, Jesus sei „der maßgeblichste unter den maßgeblichen Menschen". Ähnliches formuliert der marxistische Philosoph R. Garaudy. Hans Küngs vieldiskutiertes Buch „Christsein" (1974) versucht von Anfang bis Ende die an Jesus Christus gewonnene „Unterscheidung des Christlichen" zu entfalten und in der Sprache von heute auszusagen.

Aufgabe der Theologie ist es, die Erinnerung an dieses Einst lebendig zu erhalten und als das kostbarste Vermächtnis menschlicher Geschichte in unverfälschter Identität zu überliefern, aber so, daß es als stets lebendige Wirklichkeit und zugleich als das immer Neue erfahren wird. Dies geschieht in der bewußten Erneuerung aus dem Ursprung. Als Ursprung in Jesus Christus ist er von einem unerschöpflichen Reichtum, der immer noch nicht eingeholt wurde. Er wird jeweils gegenwärtig gemacht, indem er auf die Menschen und die geschichtliche Gegenwart bezogen und in sie hinein vermittelt wird: als jenes Wort, das sich als Antwort auf unsere Fragen erweist und zugleich als Frage gegenüber unseren selbsterdachten Worten und Antworten, als jenes Ereignis, das auf alle kommenden Ereignisse Licht zu werfen vermag. Die so verstandene lebendige Überlieferung ist der wahre, auch für den Glauben unerläßliche Fortschritt als Wachstum im Glauben und im Leben des Glaubens, das den ganzen Menschen einfordert und alle seine zeitlichen Bestimmungen umspannt: Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft, Erinnerung, Vergegenwärtigung, Erwartung.

[19] J. B. Metz – J. Moltmann, Leidensgeschichte. Zwei Meditationen zu Markus 8, 31–38 (Freiburg 1974); J. B. Metz, Befreiendes Gedächtnis Jesu Christi (Mainz 1970).

Die Gemeinschaft der Glaubenden, deren Glaube durch Jesus Christus bestimmt ist, die Kirche, die durch Wort, Sakrament und Diakonie lebt, hat – auch als die Kirche der Menschen und der Sünder – einen unverzichtbaren Dienst an den Bereichen, die durch die Namen Fortschritt und Tradition bezeichnet werden. Die Theologie kann vor Einseitigkeiten wie vor falschen Alternativen bewahren. Sie kann auf ihre Weise helfen, daß das Unverzichtbare, das im Fortschritt wie in der Tradition gegeben ist, lebendig bleibt. Fortschritt und Tradition dürfen nicht gegeneinander ausgespielt, sie müssen miteinander versöhnt werden. In ihrem immer neu zu leistenden Zusammen dienen sie der Menschlichkeit des Menschen, seiner Menschwerdung nach dem in Jesus Christus gegebenen Maß.

Wie das geschehen kann, sagt ein Wort des Thomas von Aquin: „Gottes Macht ist sein Gutsein. Darum kann er seine Macht nicht anders denn gut gebrauchen. So aber ist es nicht beim Menschen. Darum genügt es nicht, daß der Mensch Gott ähnlich werde in der Macht, es sei denn, daß er ihm auch ähnlich werde im Gutsein.“ [20]

[20] Summa theologica I–II, 2, 4, zitiert bei J. Bernhart, Gestalten und Gewalten (Würzburg 1962) 324.

Karl-Heinz Weger SJ

Relativismus als Religionskritik

Thesen und Theorien der philosophischen Anthropologie heute

Das Beiwort „anthropologisch" war zwar in vergangenen Jahren ein beliebtes Etikett für mancherlei echten oder pseudowissenschaftlichen Denkbetrieb. Die eigentliche „Philosophische Anthropologie" jedoch (die ja nicht einfachhin Philosophie über den Menschen ist, sondern eine eigenständige Disziplin darstellt) spielt auf den ersten Blick im Denken unserer Zeit keine auffallend schwerpunkthafte Rolle. Dementsprechend gering scheint der Einfluß ihrer Religionskritik. Liegen die Schwerpunkte heutiger Religionskritik nicht nach wie vor im Dialektischen Materialismus, in der Metapsychologie Freuds, im humanistischen Protest? Sicher: Das berühmt-berüchtigte „Opium des Volkes", die makabre „Zukunft einer Illusion", der humanistische Protest verunsichern den Glauben. Aber so schwer es im einzelnen auch sein mag, von dieser massierten Art der Religionskritik kann man sich distanzieren. Denn darin liegt eine Schwäche jeder Religionskritik, die ihre Karten in offener Argumentation auf den Tisch legen muß: Liegen diese Karten erst einmal auf dem Tisch, dann lassen sich die Argumente abwägen, lassen sich echte Trümpfe von gezinkten Karten unterscheiden, läßt sich erkennen, daß eine massierte Religionskritik von ihrer Intention her zu durchsichtig und in ihrer Argumentation zu einseitig ist, um als der einzige Ermöglichungsgrund des gewaltigen Menschheitsphänomens Religion einzuleuchten.

Bleibt hingegen die religionskritische Argumentation im diffusen Zwielicht und ist sie zusätzlich begleitet von einem wohlwollenden Verständnis für die Religionsbedürftigkeit des Menschen, ein Verständnis, das die Destruktion der Religion für genauso unanständig hält, wie einem Kind sein liebstes Spielzeug wegzunehmen, dann geht diese Art der Religionskritik, und sei es auch nur aus psychologischen Gründen, viel eher unter die Haut. Genau das tut die Religionskritik der philosophischen Anthropologie. Was beunruhigt und verunsichert, ist das diffuse Gefühl, der unartikulierte Verdacht, die persönliche Glaubensüberzeugung sei auch nichts anderes als der Ausdruck eines mit dem Menschsein gegebenen Projektionsbedürfnisses und aufgrund gesellschaftlicher Einflüsse genauso plausibel wie dem Buschneger sein Animismus. Was den Glauben beunruhigt, ist der heute gar nicht mehr nur in einer bestimmten philosophischen Schule vertretene, in der philosophischen Anthropologie aber besonders beheimatete „negative Relativismus": negativ, weil er die Existenz Gottes als eines objektiven Gegenüber des Menschen leugnet und in Religion nur die Tätigkeit des menschlichen Geistes sieht, der, aus welchen Gründen auch immer, seine Sehnsüchte und

Wünsche, seine Ängste und Nöte aus sich selbst heraus projiziert; und relativ, weil die schöpferische Tätigkeit des Menschen in vielen Weisen ihren Ausdruck finden kann, auch in der Religion, auch in der christlichen Religion. Weiß man zudem, daß sich jede weltanschauliche Projektion in eine gesellschaftliche Plausibilitätsstruktur und deren Sozialmechanismen einnistet, dann wäre ein subjektiver Absolutheitsanspruch der Religion zwar verständlich, angesichts der Vielfalt religiöser und weltanschaulicher Erscheinungsformen relativiert er sich jedoch von selbst.

Ursprung von Kultur und Weltanschauung

Damit ist der Kreis angedeutet, in dem sich das religionskritische Denken der philosophischen Anthropologie bewegt. Ausgehend vom Evolutionsgeschehen, das weithin die Thematik und die Methode der philosophischen Anthropologie bestimmt, stellt man fest: Irgendwann im Lauf der Evolutionsgeschichte hat der Mensch die Bindung an den vorprogrammierten Bauplan des tierischen Merk- und Wirkwelt-Schemas verloren. Er gewann Distanzfähigkeit und Weltoffenheit, die Ermöglichungsgründe seiner Geistigkeit und damit seiner kulturschöpferischen Potenz. Der Mensch ging dadurch aber auch der vorgefügten Sicherheit instinktiven Verhaltens verlustig. Anders als dem Tier steht dem Menschen die Welt offen. Er kann Welt mit den verschiedensten Interessen, Hinsichten, Bedeutsamkeiten und Werten besetzen. Kein Instinkt verrät mehr, wie sich der Mensch auf eine potentiell chaotische Reizüberflutung von seiten der Welt zu verhalten habe. Verhalten aber muß er sich. So bleibt ihm gar nichts anderes übrig, als sich aus der neutralen Wirklichkeit (wie es Rothacker formuliert) durch schöpferisches Tun „Welt" (das heißt bei Rothacker Weltanschauung) zu „erdeuten", so daß es einen natürlichen Menschen weder gibt noch geben kann, da die menschliche Existenz vom anthropologischen Grundgesetz der „natürlichen Künstlichkeit" (Plessner) bestimmt ist.

Was dem Tier sein Instinkt, ist dem Menschen analog seine Kultur; denn Kultur, die in der philosophischen Anthropologie durchweg Weltanschauung impliziert, ist das umfassende Ordnungsgefüge, das dem Menschen nicht nur die bloße Lebenserhaltung ermöglicht, sondern auch Halt, Sicherheit, Vertrautheit, Heimat und das Gefühl der Geborgenheit liefert. Wenn Gehlen den Menschen als ein Mängelwesen beschreibt, dann klingt in diesem Ansatzpunkt eine geheime Sehnsucht nach der verlorengegangenen Instinktsicherheit an, die sicher nicht nur für Gehlen allein kennzeichnend ist:

„Im Tier bewundert der Mensch eine ihm nicht gegebene Weise des ungestörten, unbeeinflußten Daseins, also der ‚Macht' – eine nicht menschliche und von seiner Phantasie als übermenschlich ausgelegte Vollkommenheit. Mit anderen Worten: Die ganze konstitutionelle Disharmonie und Belastung der menschlichen Existenz – den Antriebsüberschuß, den Zwang zur Selbstführung, die Not der Arbeit, die Sorge der Voraussicht und das ewige Sterbensehen – alle diese vitalen, riskanten Komplikationen sieht man in der mühelosen, sicheren stillen Lebendig-

keit des Tieres gerade nicht, und darin unterscheidet sich der Mensch selbst vom Tier, das ‚göttlich' ist im Hinblick auf die gelassene, geheime Mächtigkeit seines Daseins." [1]

Faktisch jedoch muß der Mensch sich seine Welt erst schaffen, er muß sein Leben führen, und dies geschieht notwendig durch Kultur. Die kulturellen Leistungen des Menschen sind aber nicht vorprogrammiert, vorgegeben ist nur der „biologische Bauplan" (Plessner), keine eigentliche Natur des Menschen, aus der sich eine Kultur deduzieren ließe. Kulturen sind je und je verschiedene Setzungen des kulturschaffenden Menschen.

„Es gibt also keine gleichsam als Zielbild in der Natur schon bereitliegende ‚natürliche' – oder mit anderm Sprachgebrauch, ‚vernünftige', ‚apriorische', ‚klassische' – Kultur. Wäre es so, so bräuchte man nur die wahren Bedürfnisse der menschlichen Seele zu kennen, um aus ihnen die wahre Kultur gleichsam deduzieren zu können. Eine solche bereits im Plan der Natur liegende Kultur, die wir nur auszuführen und in die Tat umzusetzen bräuchten, ist zwar ein höchster Traum der Menschheit, jedoch ein notwendig unerfüllbarer Traum. Sie schlösse sich selbst aus und wäre in Wahrheit wieder nur Natur. Nur dadurch, daß die Kultur überhaupt nicht vorbestimmt, nicht bloß die Ausfüllung eines präexistenten Schemas ist, wird sie überhaupt Kultur. Kultur ist gottgewollte Unnatur. Alles Menschliche ist Stilisiertes." [2]

Diese Kulturbedürftigkeit ist nun aber gleichzeitig Angewiesensein auf den Mitmenschen und auf gesellschaftliche Beziehungen – eine Tatsache, die sich nicht nur auf die Forschungsergebnisse von Soziologie und Psychologie oder auf die biologischen Erkenntnisse Portmanns berufen kann. Schon lange, bevor ein Mensch sein Leben verantwortlich und in eigener Regie führt, wird er von seiner Mitwelt bestimmt, lernt er. Dabei geht es nicht nur um das Können bestimmter physiologischer Leistungen (die „Entlastungen" Gehlens). Der Mensch lernt auch die Sprache einer bestimmten Gemeinschaft und dadurch eine bestimmte Weise des Denkens, Wertens, Empfindens. Die familiären, psychischen, gesellschaftlichen Einflüsse gehören wesentlich zur Ontogenese des Menschen, Kultur wird internalisiert und diese Internalisierung der Kultur schließt den oben erwähnten Kreis.

Das Hineingenommenwerden in ein soziales Gefüge beinhaltet ja nicht nur bloße Übernahme einer Kultur, sondern jede Weltanschauung besitzt, was die Wissenssoziologie eine „Plausibilitätsstruktur" nennt: Die in sich schlüssigen Argumente und Sozialmechanismen, die eine bestimmte Weltanschauung vor eventuellen Angriffen und Zweifeln wirksam zu schützen vermögen und gleichzeitig „blinde Flecke" verursachen. Das meint in diesem Zusammenhang, daß der in eine bestimmte Kultur eingebundene Mensch auch in seiner Erkenntnis- und Wahrnehmungsfähigkeit begrenzt ist: Er nimmt wahr, was ihm seine Kultur als wahrnehmenswert vorstellt, und er bleibt blind für Hinsichten, Bedeutsamkeiten und Werte, die in einer anderen Kultur dominierend sein mögen. Es ist dies gleichsam der Rückstoß der Kultur. Der Mensch schafft sich notwendig Kultur, und die Kultur ihrerseits schafft sich ihre Menschen. So ist es nur allzu verständlich, wenn aus der heute möglichen höheren Warte und jenseits einer geschlos-

[1] A. Gehlen, Der Mensch (Frankfurt [7]1962) 326.
[2] M. Landmann, Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur (München, Basel 1961) 60.

senen Gesellschaft eine subjektive Glaubensüberzeugung, die mit dem Anspruch absoluter Geltung auftritt, dem Kulturphilosophen gar nichts anderes beweist als die Wirksamkeit, das Funktionieren von Plausibilitätsstrukturen.

Der sich schließende Kreis, der als negativer Relativismus die Religionskritik der philosophischen Anthropologie kennzeichnet, läßt sich nach dem bisher Gesagten so zusammenfassen: Aufgrund des Verlusts instinktiv-sicheren Verhaltens braucht der Mensch einen neuen Halt, einen neuen Ort und Stand. Vorgegeben zur Schaffung eines umfassenden Ordnungsgefüges, d. h. einer Weltanschauung, sind dem Menschen nur die dynamischen Möglichkeiten seiner Geistigkeit und ein oft zitierter „Antriebsüberschuß", ein Begriff, der auch aus der Metapsychologie Freuds bekannt ist für das kuriose Faktum, daß der Mensch Produkt des universellen Evolutionsgeschehens ist und doch nicht in die animalischen Bedürfnisse bloßer Lebenserhaltung aufgeht. Diese dynamischen Möglichkeiten, „die schöpferische Bedingung, welche die organische Natur zur Verfügung stellt" (Plessner), setzt der Mensch nun ein, um sein Leben zu leben, wobei dieses „Setzen" wörtlich zu verstehen ist: In schöpferischer Tätigkeit setzt der Mensch Kultur; Kulturen und Weltanschauungen sind Setzungen des Menschen. Besitzt der Mensch aber einmal Kultur, dann ist es das Eigengewicht der internalisierten Kultur, das ihn seine eigene Schöpfung nicht mehr als Setzung erkennen läßt. Damit erreicht Kultur, was sie von vornherein sein sollte: sie wird die zweite, die eigentliche Natur des Menschen und schließt die Lücke, die durch den Instinktverlust des Menschen entstanden war. Der Kreis ist geschlossen.

Die bisherigen Überlegungen galten den allgemeinen Tendenzen heutiger philosophischer Anthropologie und damit vorerst noch undifferenziert der allgemeinen Religionskritik dieses Philosophierens. Plessner urteilt über Diltheys philosophiegeschichtliche Leistung einmal so: „Diltheys Leistung liegt darin, daß er die philosophische Haltung vorgezeichnet hat, die das ausspricht und im Medium der Wissenschaft praktiziert, was heute nicht mehr nur Sache der Gelehrten, sondern Sache des ganzen geistigen und öffentlichen Lebens ist: den Verzicht auf die Vormachtstellung des eigenen Wert- und Kategoriensystems mit der festen Überzeugung in seine Zukunftsfähigkeit zu verbinden."[3] Die Religionskritik der philosophischen Anthropologie erregt nur deshalb kein größeres Aufsehen, weil sie ohnehin zum Gedankengut des durchschnittlichen Westeuropäers gehört und ausspricht, was heute Sache des geistigen und öffentlichen Lebens ist.

Das bisher nur allgemein Gesagte bleibt zu konkretisieren. Max Scheler, dessen Schrift „Die Stellung des Menschen im Kosmos" die Geburtsstunde der neuzeitlichen philosophischen Anthropologie wurde, schreibt in dieser programmatischen Arbeit:

„Nach dieser Entdeckung der Weltkontingenz und des seltsamen Zufalls seines nun weltexzentrisch gewordenen Seinskernes aber war dem Menschen noch ein doppeltes Verhalten möglich. Er konnte sich einmal darüber verwundern und seinen erkennenden Geist in Bewegung setzen, das Absolute zu erfassen und sich in es einzugliedern – das ist der Ursprung der Metaphysik jeder

[3] H. Plessner, Zwischen Philosophie und Gesellschaft (Bern 1953) 278.

Art. Sehr spät erst in der Geschichte ist sie aufgetreten und nur bei wenigen Völkern. Der Mensch konnte aber auch aus dem unbezwinglichen Drang nach Bergung, nicht nur seines Einzelsinnes, sondern zuvörderst seiner ganzen Gruppe, auf Grund und mit Hilfe des ungeheuren Phantasieüberschusses, der von vornherein im Gegensatz zum Tier in ihm angelegt ist, diese Seinssphäre mit beliebigen Gestalten bevölkern, um sich in deren Macht durch Kult und Ritus hineinzubergen, um etwas von Schutz und Hilfe ‚hinter sich' zu bekommen, da er im Grundakt seiner Naturentfremdung und Naturvergegenständlichung – und dem gleichzeitigen Werden seines Selbstseins und Selbstbewußtseins – ja ins pure Nichts zu fallen schien. Die Überwindung dieses Nihilismus in der Form solcher Bergungen, Stützungen ist das, was wir ‚Religion' nennen." [4]

In diesen Aussagen Schelers ist die spätere Anthropologie vorgezeichnet. Was sich Scheler jedoch nicht vorstellen konnte oder vielleicht auch gar nicht wollte – für Scheler ist Geist nur als metaphysisches Prinzip vorstellbar –, ist die Möglichkeit der Fundierung menschlicher Geistigkeit und menschlicher Kulturen im Menschen selbst. Ironisch betitelt Claessens seine Abhandlung über Scheler: „Evolution und Hilfe aus dem Jenseits." Und Berger urteilt: „Man kann dem Drachen der Relativität keinen festen Bissen hinwerfen, um dann dem eigenen Geschäft nachzugehen, als ob nichts geschehen wäre. Max Scheler, der Begründer der Wissenssoziologie, hat genau das getan." [5]

Dieser Bissen des hingeworfenen Relativismus wurde von der Nachfolgegeneration Schelers um so gieriger geschluckt. So sieht Rothacker etwa in den Kulturen – das meint hier immer auch Weltanschauungen – nur je verschiedene Lebensstile und Weltbilder, die korrelativ zum Betrachter sind. Was sich eine Kultur aus der Welt herausdeutet, ist ihr Weltbild, und das Uexküllsche Beispiel des Waldes, der für den Bauern ein Gehölz, für den Förster ein Forst, für den Jäger ein Jagdgebiet, für den Verfolgten ein Unterschlupf, für den Dichter Waldesweben ist, demonstriert nach Rothacker die Korrelation zwischen der mehr oder weniger zufälligen Betrachtungsweise und dem entsprechenden Weltbild. „Die Menschheit hat sich in unendlich langen Geschlechterfolgen und ihren aufsummierten, akkreditierten, potenzierten, ständig überholten Erfahrungen eine Insel von Bedeutsamkeiten aus dem rätselhaften All herausgedeutet. Sie hat diese Insel der Bedeutsamkeit in sie hineingeschaut und aus ihm herausgeschaut und schließlich auch in sie hineingebaut. So ist es und so ist es notwendig und so wird es auch immer bleiben." [6]

Claessens wiederum, angeregt durch die Ergebnisse der Verhaltensforschung, versucht das Entstehen von Kultur durch Instinktresiduen zu erklären, die sich als „Regeltendenz" auch weiterhin im Menschen durchhalten. Gehlen spricht in seinem Kapitel „Exposition einiger Probleme des Geistes" von einer „Urphantasie", „d. i. eine ‚Ahnung' unbestimmt tiefer Verwicklung in das, worauf es im Lebensprozeß ankommt, die wir durchaus haben könnten", von einer „idée directrice", von einem „obersten Führungssystem", von „ideativem Bewußtsein", ohne erklären zu können, was damit gemeint sein könnte. Und Berger meint, „man kann ruhig sagen, daß die Soziologie den Relativismus auf die Spitze treibt", denn „der Gedanke, daß es sich (bei der Theologie) um

[4] M. Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos (Darmstadt 1928) 108 f.
[5] P. L. Berger, Auf den Spuren der Engel (Frankfurt 1970) 63.
[6] E. Rothacker, Philosophische Anthropologie (Bonn ^{3}1970) 84.

eine Projektion handelt, ist als soziologisches Phänomen plausibler denn als psychologisches, weil er im normalen, ‚bewußten' Erfahrungsbereich leichter zu verifizieren ist." [7]

Reflexion als „Bruch"

Der einzige unter den philosophischen Anthropologen, der sich tiefsinnig und konsequent mit dem Problem der Genese von Weltanschauungen auseinandergesetzt hat, ist Helmuth Plessner. Das wesentliche Merkmal des Menschen, Plessner nennt es die „exzentrische Position des Menschen", ist sein Ich-Bewußtsein: „Der Mensch hat sich selbst, ist ein Wesen, das um sich weiß, es ist sich selbst bemerkbar und darin ist es Ich, der ‚hinter sich' liegende Fluchtpunkt der eigenen Innerlichkeit, der jedem möglichen Vollzug des Lebens aus der eigenen Mitte entzogen den Zuschauer gegenüber dem Szenarium dieses Innenfeldes bildet, der nicht mehr objektivierbare, nicht mehr in Gegenstandstellung zu rückende Subjektpol." [8] Besonderen Akzent legt Plessner auf die Reflexionsfähigkeit des Menschen. Lebt der Mensch einfachhin sein kulturell geprägtes Leben (wobei auch bei Plessner Kultur nichts weiter ist als ein Ausdruck der schöpferischen Tätigkeit des Menschen), dann lebt er verhältnismäßig problemlos. Da der Mensch jedoch auch Zuschauer seiner selbst zu sein vermag, der sich beständig zum Gegenstand einer Totalreflexion machen kann, „kommt ein echter Bruch in die menschliche Natur, ein ständiger Umschlag vom Aufgehen in die eigene Lebendigkeit in den reflektierten Abstand von eben dieser Lebendigkeit. Die Einheit des Menschen überdeckt nicht diesen Bruch, sondern vollzieht ihn." [9]

Was ist dieser Bruch? Einfach formuliert: Der Mensch kann nur als Kulturwesen existieren. Kultur jedoch ist das Ergebnis der schöpferischen Tätigkeit des Menschen. Weil der Mensch der Reflexion fähig ist, erkennt er seine Kultur und seine Weltanschauung als eigene Setzung, der keine allgemein-menschliche Gültigkeit zukommt und die keinen Absolutheitsanspruch erheben darf. So kann Plessner konstatieren: „Die Exzentrität bedeutet für den so Gestellten einen in sich unlösbaren Widerspruch. Zwar wird er durch sie einer Außenwelt und einer Mitwelt eingegliedert und erfaßt sich selbst innerlich als Wirklichkeit. Aber dieser Kontakt mit dem Sein ist teuer erkauft. Exzentrisch gestellt, steht (der Mensch) da, wo er steht und zugleich nicht da, wo er steht" [10], d. h. der Standpunkt des Menschen wird im Licht der Reflexion als ein eigentlicher Nicht-Standpunkt erkannt.

Aus dieser inneren Haltlosigkeit leitet Plessner auch die Religiosität des Menschen ab. „An der eigenen Haltlosigkeit, die dem Menschen zugleich den Halt an der Welt verbietet und ihm als Bedingtheit der Welt aufgeht, kommt ihm die Nichtigkeit des

[7] Berger, a. a. O. 53.
[8] H. Plessner, Die Stufen des Organischen und der Mensch (Berlin 1928) 290.
[9] Ebd. 299.
[10] Ebd. 342.

Wirklichen und die Idee des Weltgrundes. Exzentrische Positionsform und Gott als das absolut notwendige, weltbegründende Sein stehen in Wesenskorrelation." [11] Damit aber kein Mißverständnis aufkommt: die Gottesidee ist für Plessner der Ort des utopischen Standpunkts. Der Mensch braucht zwar einen utopischen Halt, dieser ist jedoch der einer „imaginären Führung". „Ein Weltall", so Plessner im Jahr 1928 in seinem grundlegenden Werk „Die Stufen des Organischen und der Mensch", „läßt sich nur glauben. Und solange er glaubt, geht der Mensch ‚immer nach Hause'. Nur für den Glauben gibt es die ‚gute' kreishafte Unendlichkeit, die Rückkehr der Dinge aus ihrem absoluten Anderssein. Der Geist aber weist Mensch und Dinge von sich fort und über sich hinaus. Sein Zeichen ist die Gerade endloser Unendlichkeit. Sein Element ist die Zukunft." [12]

Plessner ist seiner Einstellung treu geblieben, von der Schulz richtig urteilt, sie sei den Analysen Sartres vergleichbar. In einem seiner letzten Artikel, nun gegen den Marxismus gewandt, schreibt er: „So kehrt denn der Mensch auch nie zurück. Auf die dem Marxismus inhärente Romantik von Entfremdung und Heimkehr müssen wir verzichten. Wir müssen uns, so hart es uns ankommt, ihren illusionären Charakter eingestehen. In seiner optimistischen Koppelung von Fortschritt und Heimkehr beruht der Marxismus auf einer überholten Anthropologie, die, noch immer im Banne Hegels, vor der Konsequenz einer Einsicht in die Unergründlichkeit des Menschen und das Wesen seiner Geschichtlichkeit die Augen verschließt." [13] So kann Plessner den Menschen geradezu als den „Homo absconditus" definieren – nicht im christlichen Sinn, sondern als „unauslotbare Tiefe und unstillbare Unruhe", da ein Blick auf die Geschichte zwar zeigt, wessen der Mensch bis heute fähig war, die Zukunft hingegen unauslotbare Möglichkeiten in sich birgt, auf verschiedenste Weise Mensch zu sein. Es ist das Paradoxon menschlichen Lebens, in Kultur, Weltanschauung und religiösem Glauben immerfort einen Halt, einen Standpunkt, einen Ort seiner selbst suchen zu müssen, und dennoch gleichzeitig diesen Halt als eigene Setzung und menschliche Schöpfung zu durchschauen.

Was ist Kulturrelativismus?

Wie läßt sich nun zu diesen Grundaussagen anthropologischer Religionskritik Stellung nehmen? Wer das Evolutionsgeschehen ernst nimmt, wird dem Menschen Distanzfähigkeit und Weltoffenheit zubilligen, deren negative Kehrseite der Verlust instinktiver Sicherheit des Verhaltens ist. Die Vielfalt von Kulturen und Weltanschauungen läßt sich gar nicht anders erklären als durch menschlich-schöpferische Tätigkeit entstandene Setzung des Geistes, oder, um nicht idealistisch mißverstanden zu werden, als Setzung des nur in Leib-Geist-Einheit existierenden, kulturschaffenden Menschen. Nicht darin läßt sich also eine Kritik dieser Kritik begründen, daß man die Vielfalt der Welt-

[11] Ebd. 345. [12] Ebd.

[13] Ders., Homo absconditus, in: Philosophische Anthropologie heute, hrsg. v. R. Roček und O. Schatz (München 1972) 50.

anschauungen als Vergegenständlichung einer inneren Dynamik des Menschen bezweifelt und in Frage stellt. Auch die Theologie steht vor der durch den Pluralismus von Weltanschauungen aufgeworfenen, neuzeitlichen Problemlage. Der mit dem Stichwort „anonymes Christentum" angedeutete Lösungsversuch impliziert ja, daß die verschiedenen Weltanschauungen und Religionen Vergegenständlichung einer inneren Dynamik des Menschen sind und somit mehr oder weniger geglückte Setzungen des Menschen. Weiterhin beweist die Notlage, in der sich jede Art von Ethik befindet, die sich in der Natur des Menschen gründen und begründen will, wie problematisch der Begriff einer menschlichen Natur und ein möglicherweise aus ihr ableitbares sittliches Verhalten des Menschen ist.

Das durch die Reflexionsfähigkeit des Menschen aufgetauchte Problembewußtsein scheint in der philosophischen Anthropologie noch ausgeprägter zu sein als andernorts. Liegt denn nicht ein Übel, die Krankheit unserer Zeit, in der Überreflexivität des neuzeitlichen Menschen, der nichts mehr als selbstverständlich annehmen und leben kann, sondern alles noch einmal von sich abhebt, skeptisch reflektiert und damit der Mensch der „Meta-Wissenschaften" wird? Der von Plessner bezeichnete Bruch zwischen Leben und Reflexion in der menschlichen Existenz veranlaßte Gehlen, die Gegenwart als „post-histoire" zu bezeichnen, weil heute alle Institutionen und die zugrunde liegenden Leitideen hinterfragt anstatt einfach gelebt und vollzogen werden. In vielen ihrer Aussagen liegt also die philosophische Anthropologie richtig.

Wie aber ist die ihr immanente Religionskritik zu bewerten? Durchweg herrscht innerhalb der philosophischen Anthropologie ein Kulturrelativismus, der in den jeweiligen Kulturen – Weltanschauung und mit ihr Religion impliziert – nur die Projektion menschlichen Orientierungsbedürfnisses in einem imaginären Gegenüber erkennen kann. Nicht immer allerdings hat man den Eindruck, als wäre sich der Philosoph, der sich seines Kulturrelativismus rühmt und sich zum „Perspektivismus" bekennt, über den genauen Inhalt seines Glaubensbekenntnisses im klaren. Man braucht dabei nicht nur an Landmann zu denken, der allen Ernstes eine „Pluralität der Absoluta" fordert.

Die Frage, was Kulturrelativismus wirklich sei, wird von dem Soziologen Nowell-Smith in der typisch angelsächsischen, pragmatisch-nüchternen Art gestellt. „Da sich diese Lehre Relativismus nennt, ist es nur fair sich zu erkundigen, was als relativ zu was betrachtet wird. Ist es die These, daß die gesamte Kultur einer Gesellschaft relativ zu ihrer Umwelt ist, im Sinn eines Angepaßtseins an die Umwelt? Oder, daß Teile einer Kultur, wie Marx behauptet, relativ zu anderen Teilen der Kultur sind und durch sie determiniert? Oder ist jene These gemeint, nach der die Denkweise und das Verhalten eines jeden Menschen relativ zu der Tradition der Gesellschaft ist, in der er aufgewachsen ist?" [14] Alle Fakten, die der Kulturrelativismus anführen kann, beweisen zunächst einmal nicht mehr als eine Verschiedenartigkeit der Kulturen, was noch nicht Kulturrelativismus wäre.

[14] P. H. Nowell-Smith, Cultural Relativism, in: Philosophy of the Social Sciences 1 (1971) 1–17.

Tatsächlich ist es gar nicht so leicht, über die bloße Verschiedenheit von Kulturen und Weltanschauungen hinaus den Inhalt eines Kulturrelativismus zu bestimmen; denn nach wie vor muß gezeigt werden, was relativ zu was ist. Eine von Nowell-Smith genannte Form des Kulturrelativismus wäre die: Es gibt überhaupt keine absoluten, allgemeingültigen sittlichen Normen oder Werte; alle Normen und Werte sind relativ zu etwas. Was aber ist dieses „Etwas"? Im Sinn des Kulturrelativismus wäre zu antworten: Alle Normen und Werte sind relativ, und zwar bezogen auf die schöpferische Tätigkeit des Kultur produzierenden Menschen. Hier findet sich der gesuchte Bezugspunkt. Kulturen und Weltanschauungen sind immer in Relation zu sehen mit der „natürlichen Künstlichkeit" des Menschen. Sie sind immer bezogen auf seine faktisch vorhandenen, kulturschöpferischen Fähigkeiten. Weil diese schöpferische Tätigkeit des Menschen durch seinen biologischen Bauplan nicht prädeterminiert ist, gibt es keine absolut gültige Kultur, keine absolut gültige Weltanschauung, keine absolut gültigen Werte und Normen. Kulturrelativismus hieße also nicht, eine jeweilige Kultur in Bezug zu setzen zu einem gar nicht vorhandenen „Absoluten", sondern Kulturrelativismus heißt, Kulturen in Relation zu sehen zur kulturschöpferischen Potenz des Menschen, die unauslotbar ist und gerade deshalb nicht den Charakter eines absoluten Bezugspunkts beanspruchen darf.

Daraus ergibt sich aber ein ganz konkretes Verständnis des Kulturrelativismus. Er meint die grundsätzliche Gleichwertigkeit und auch Gleichgültigkeit – im doppelten Sinn des Wortes – jeder Kultur. Von absoluter Gültigkeit ist nur die Erkenntnis, daß es in den kulturellen Objektivationen des Menschen nichts Absolutes geben kann, sei es im Sinn von Normen und Werten, sei es im Sinn einer Existenz Gottes. Nun schließt aber eine faktisch vorhandene Vielfalt von Weltanschauungen nicht aus, daß eine dieser Weltanschauungen trotzdem von absoluter Gültigkeit sein könnte. Das ist immerhin beachtenswert, da der in der Religionskritik der philosophischen Anthropologie vollzogene logische Kurzschluß von der Vielfalt der Weltanschauungen auf die Unmöglichkeit der Richtigkeit einer Weltanschauung zwar immer stillschweigend vorausgesetzt wird, aber dadurch nichts an Beweiskraft gewinnt.

Der Relativismus vor dem Anspruch des Absoluten

Dieser formal-logische Einwand allein befriedigt aber nicht. Was hingegen in der gesamten philosophischen Anthropologie auffällt, ist das für eine philosophische Disziplin befremdende Ausweichen vor einer ganz bestimmten Fragestellung: Richtig ist, daß es über die Verschiedenartigkeit der Ausformung von Kultur und Weltanschauung keiner Diskussion bedarf. Aber steckt hinter dieser Verschiedenartigkeit nicht auch eine Einheit von transkultureller Dynamik und übergreifenden Interessen, die Kultur und Weltanschauung überhaupt erst ermöglichen? Es ist doch *ein* Ding, festzustellen, daß die Inhalte etwa sittlicher Verpflichtungen von Kultur zu Kultur verschieden sind; und es ist ein zweites und anderes festzustellen, daß jede Kultur sittliche Verpflichtungen

überhaupt als solche kennt. Mit anderen Worten: Über dem Wie bestimmter inhaltlicher Ausformungen der Kultur darf man das schlichte Daß übergreifender Strukturen nicht übersehen. Philosophie, die Philosophie sein will, darf der Frage nach dem Ursprung dieser transkulturellen Strukturen nicht einfachhin ausweichen oder sie mit dem Hinweis abtun, der Mensch sei einmal so.

Jede Kultur, jede Weltanschauung kennt den Begriff einer sittlichen Verpflichtung; jeder Mensch, in welcher Kultur er auch lebt, weiß um eine nur von ihm zu tragende Verantwortung. Jeder Mensch ist auf der Suche nach absoluter Wahrheit und absoluter Geltung. Mag er dann auch das Absolute magisch, mythologisch, metaphysisch oder sonstwie verobjektivieren, der Anspruch eines Absolutheitswillens im Menschen ist auf jeden Fall vorhanden und bildet ein zumindest bedenkenswertes Faktum. Woher kommt die in allen Kulturen vorhandene Erfahrbarkeit der Nichtigkeit, der Endlichkeit, der Brüchigkeit, der Zeitlichkeit menschlicher Existenz? Woher das Streben nach Sinn, nach Glück, nach Erfüllung? Nur weil der Mensch eine ursprüngliche Instinktsicherheit verloren hat? Ist diese Antwort allein nicht zu billig und vordergründig? Wer so argumentiert, gesteht im Grund ein, daß diese Fähigkeiten des Menschen nicht mehr hinterfragbar und das heißt ja wohl nicht erklärbar sind. Bei aller Liebe zu den Begriffen Distanzfähigkeit und Weltoffenheit: mehr als ein Kürzel für all das, was der Mensch im Vergleich zum Tier kann, sind sie nicht!

Dann aber entlarvt sich die Religionskritik der philosophischen Anthropologie als postulatorischer Atheismus, als vorgefaßte Meinung. Denn die Frage, ob sich in den verschiedenen Religionen nicht doch, wenn auch auf verschiedene Weise, der Glaube an ein objektiv existierendes, transzendentales Gegenüber ausdrückt, oder ob dieses Gegenüber imaginär und illusionär ist, läßt sich nur von einer „Grundoption" her beantworten, die lautet: bin ich bereit, weiter zu fragen, oder resigniere ich, indem ich an die Macht des Faktischen, des Eben-so-Seienden appelliere und mir dann auch konsequent das Paradoxon meiner menschlichen Existenz eingestehe. Aber will man uns wirklich weismachen, daß die Tatsache einer absoluten Verpflichtung und Verantwortung, eines Absolutheitswillens, eines Glückverlangens, eines Verlangens nach Sinn, Wert und Geborgenheit, seinen Grund nur in einem unerklärlichen Projektionsbedürfnis des Menschen haben soll? Kann ein als Projektion und damit als imaginär erkanntes Gegenüber des Menschen, kann eine Illusion wirklich verpflichten, Freiheit ermöglichen, den Willen absoluter Geltung rechtfertigen? Kann sich der Mensch nur durch das, was er selbst setzt, gleichzeitig auch absolut in die Pflicht genommen wissen? Diese Fragen stellen, heißt sie beantwortet wissen.

Damit fällt – was hier nur noch angedeutet werden kann – einmal auf die „Negativität" des negativen Relativismus einer anthropologischen Religionskritik ein etwas anderes Licht. Die nirgends bewiesene Behauptung, Gott könne ja nur eine Projektion des Menschen sein, ist deshalb so leicht, weil sich zur Erklärung der Dynamik menschlicher Geistigkeit zwar Worte einstellen, das Begreifen aber fehlt. Woher kommt der menschliche „Antriebs-", „Phantasie-", „Energie-" oder „Triebüberschuß"? Ist in einer

philosophischen Disziplin eine Reflexion auf diese Frage gar nicht der Mühe wert? Und was den Relativismus der Weltanschauungen angeht: Die christliche Religion ist durch die Vielfalt anderer Religionen und Weltanschauungen nicht beunruhigt, denn sie sieht über die konkreten Inhalte und in ihnen den je und je verschiedenen Ausdruck transzendentaler Erfahrungen des Menschen. Kulturrelativismus, den auch der Christ nicht bestreitet, schließt die Möglichkeit der absoluten Geltung einer Weltanschauung nicht aus. „Diesseits der Theologie" (Plessner) mag tatsächlich nur ein Kulturrelativismus, ein Perspektivismus ersichtlich sein. Jenseits der postulierten weltimmanenten Anthropologie kann es als Erklärungsgrundlage gesamtmenschlicher Erfahrungen trotzdem eine Wirklichkeit geben, die, wenn sie sich dem Menschen in seiner Geschichte mitteilt, einen Absolutheitsanspruch rechtfertigt. Dieser relativiert zwar andere Weltanschauungen und Religionen. Aber der so verstandene Relativismus erkennt in anderen Weltanschauungen und Religionen auch den Ausdruck dessen, was in der Dynamik des menschlichen Geistes grundgelegt ist, unrelativierbar jedoch erst durch die Offenbarung Gottes als der absoluten Setzung menschlicher Weltanschauung wird.

Herbert Schade SJ

Realisiere die Dinge

Das Werk Richard Seewalds

Die Kunst des 20. Jahrhunderts, die Richard Seewald mit repräsentiert, entsteht zwischen dem autonom gewordenen Objekt und dem absolut gewordenen Gefühl des Künstlers. Wilhelm Worringer hat diese Antinomie mit den Begriffen „Abstraktion und Einfühlung" markiert[1]. Wassily Kandinsky sprach von dem „Großen Realen" und dem „Großen Abstrakten". In unserer Zeit verfremdet sich diese uralte Dialektik von außen und innen zu dem zersetzenden Widerspruch zwischen Sache und Sentiment, in den ein technologisches Zeitalter seine Kunst einzwängt. Dieses Leben zwischen den Konfektionsdingen und einer vorfabrizierten Nostalgie hat Richard Seewald schon früh als Abfall in das Gestaltlose und als offenkundige Barbarei demaskiert. Der Widerstand gegen diese um sich greifende Gestaltlosigkeit bestimmte die Wortkunst seiner 34 Bücher und prägte die Welt seiner Bilder.

Als im Jahr 1913 Julius Meier-Graefe seine Reden gegen den Materialismus des Jahrhunderts hielt, lautete seine Forderung: „Weg von dem Ding, von der Materie, hin zum Geist."[2] Vor ihm hatte Kandinsky sein Werk „Über das Geistige in der Kunst" herausgegeben[3]. Damit standen die „Fenster nach innen" zu einem Subjektiven und einem Seelischen hin offen, das der zeitgenössischen Meditation und ihrer an Asien orientierten Versenkung verwandt war. Im Namen des Ausdrucks begann damals jene Privatmythologie, die wir in der letzten „documenta" von Kassel – nunmehr auf Packpapier – bewundern konnten. Die Ausstellung des Sentimentalen gehörte zum Programm dieser „documenta".

Im Anblick dieser Vorgänge erklärte Seewald im »Mann von gegenüber« mit Goethe: „Meine ganze Zeit wich von mir ab, denn sie war ganz in subjektiver Richtung begriffen, während ich in meinem objektiven Bestreben im Nachteil war und völlig allein stand."

[1] Dieser Beitrag wurde als Vortrag zur Eröffnung der Ausstellung „Richard Seewald – Kunst für die Kirche" am 22. November 1974 in der Katholischen Akademie in Bayern gehalten. Eine Reihe von Büchern und Schriften des Künstlers werden hier mit folgenden Abkürzungen zitiert: Richard Seewald, Neumond über meinem Garten (Freiburg, Basel, Wien 1970) (N); Der Mann von gegenüber. Spiegelbild eines Lebens (München 1963) (M); Moderne religiöse Kunst im kultischen und privaten Raum. Drei Vorlesungen (Salzburg 1953) (Sb); Zu den Grenzen des Abendlandes (München 1936) (Gr). – W. Worringer, Abstraktion und Einführung. Ein Beitrag zur Stilpsychologie (München 1908).

[2] J. Maier-Graefe, Wohin treiben wir? Zwei Reden über Kultur und Kunst (Berlin 1913) 15.

[3] W. Kandinsky, Über das Geistige in der Kunst, insbesondere in der Malerei (München 1912).

Fast zur gleichen Zeit – kurz nach dem Ersten Weltkrieg also – begann auch der Aufstand der Dinge gegen das Sentiment. Die Kubisten leiteten die Prägung des Menschenbilds durch die Sachen und die Strukturen ein. Die Dadaisten machten im Zeichen des „Ready-made" (des „Konfektionsdings") die ästhetische Inflation sichtbar. Der Sieb- und Rasterdruck technisierte eine „ars multiplicata" und ihre seriellen Wiederholungen: „Vor unseren Augen vollzieht sich", wie Erhart Kästner schrieb, „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 viel tausend Jahre so schwer gemacht 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."[4]

Das Überhandnehmen der Abfallkunst, die Etablierung des Ephemeren und die Nobilitierung der Bierbüchsen und Coca-Cola-Flaschen brachten schließlich die Pop-Artisten und ihre Theoretiker auf eine elementare Frage, die unsere Welt scheidet: Ist das Konfektionsding nur ein Gebrauchsgegenstand oder ist es eine Mitteilung? Ist die Welt nur auszunutzen oder hat sie uns auch etwas zu sagen? Jasper Johns und Robert Rauschenberg, Alloway und Immendahl sprachen von einer Identitätskrise der Sachen. Damit war das Wesen der Dinge und der Welt wieder zur Diskussion gestellt.

Richard Seewald hatte diese Identitätskrise der Dinge schon 1915 in seinem Bild „Die Tabakpakete" sichtbar gemacht. Er weigerte sich, das Ding nur als Nutzobjekt zu sehen oder es lediglich als Transportmittel seiner Sentimente zu mißbrauchen, sondern beließ ihm Ordnung und Deutungswert. Hausenstein erklärte: „Die Energie des Künstlers Richard Seewald versammelt sich darauf, das Objekt zu realisieren." Seewald selbst berichtet von derartigen Erfahrungen: „Wenn die Dinge in meinem Haus zu reden begännen, die Wände würden widerhallen von ihren Geschichten, ihren Seufzern und ihrem Geflüster" (N 38). Denn – so vergewissert sich der Künstler bei dem Theologen Thomas von Aquin – die Dinge sind wahr, „soweit sie Gleichnisse der Wesensbilder sind, die dem Geiste Gottes innewohnen" (Sb 25). Und Richard Seewald bekennt: „Es scheint, daß ich das Gesetz, nach dem ich angetreten, niemals verletzt habe. Und es hieß ganz simpel: ‚Realisiere die Dinge'" (N 172).

[4] E. Kästner, x mal Buch, in: ars multiplicata – vervielfältigte Kunst seit 1945; Katalog des Wallraf-Richartz-Museum (Köln 1968) 18.

Die Revolution und das Café Stefanie

Richard Seewald wurde am 4. Mai 1889 in Arnswalde (Neumark) geboren. Nach seinem Abitur in Stralsund 1909 ging er nach München, um dort Architektur zu studieren. In dem Café „Stefanie" oder, wie man es auch nannte, Café „Größenwahn" traf er sich mit der Bohème der Vorkriegszeit. Bei Beginn des Kriegs erschien deshalb auch bei ihm die bayerische Kriminalpolizei, um nach Schriften von Siegfried Flesch zu suchen; denn man hatte eben bei der Freundin von Frau Seewald, der Puppenbildnerin Lotte Pritzel (dem „Puma") Kisten mit Flugblättern von Flesch gefunden, auf denen zu lesen war: „Völker Österreichs erhebet euch . . ." Ein Münchener Staatsanwalt wußte dazu, daß der Mord von Sarajewo von den Schlawinern im Café „Stefanie" ausgeheckt worden sei. Seitdem gehört Seewald zu den Revolutionären.

Aufschlußreicher als das Mißverständnis des Staatsanwalts bleibt der markante Holzschnitt „Revolution" von 1913, der die Fahne mit der Aufschrift „Freiheit" und die Hauswand mit der Reklame für „Amol" und „Odol" einander gegenüberstellt. Wirbelnde Massen brechen aus einem gefängnisartigen Stadthof hervor und treffen – ähnlich wie bei Goya – auf die mechanisch formierten Pelotons der feuernden Soldaten. Dieses Werk wird noch heute in der DDR als Beleg für die Revolutionsbereitschaft des Volks dargeboten.

Der Trommelschlag der Revolution begleitete auch die übrige Grafik Seewalds. Die Flugzeugangriffe und die Städtebombardierungen seines kleinen Bilderbuchs vom Krieg, die Seiltänzer und Jahrmärkte, die Barszenen und selbst die frühen Bilder zur Bibel wirken wie Parolen.

Wer das revolutionäre Profil Seewalds heute weniger klar sieht, mag sein „Pamphlet gegen die deutschen Katholiken" und seine Kulturkritiken zur Kenntnis nehmen. Wir möchten hier nicht von dem Sektierertum der liturgischen Bewegung und den bei der Messe Knäckebrot verteilenden Geistlichen sprechen, die Seewald dort attackiert. Auch soll der Minderwertigkeitskomplex der katholischen Intellektuellen und ihr geistiger Nachholbedarf, über den der Kritiker spricht, nicht erläutert werden. Die „Avantgardisten mit Pensionsberechtigung" und ein Christentum nach dem Lied „Menschen, Menschen san mir alle" wären bemerkenswert. „Ja, kirchliche Kunst ist ein einträgliches Geschäft geworden . . . Keine Hierarchie verweigert mehr ihr Imprimatur . . . Und so sind sie – einst die Hüter des süßen Kitsches unter dem Zeichen ‚Tradition' – die unbedenklichen Förderer des sauren Kitsches geworden unter dem Zeichen des ‚Fortschritts'" (M 247). Mit seiner Kritik an der Begeisterung progressiver Christen für die afrikanischen Diakone, die bei der Messe Stammesmasken tragen, sind wir dann auch wieder bei der Kunst: Die Kunst dieser Jahre nannte man Expressionismus.

„Die Rückkehr zum Tier durch die Kunst ist unsere Entscheidung zum Expressionismus"

Mit diesem Satz hat Theodor Däubler schlagartig eine Quelle der Tierdarstellungen in der modernen Malerei aufgezeigt. Die Tiere der Expressionisten entstammten jener erregenden Wildnis des Inneren, von der wir eingangs gesprochen haben. Diese expressiven Tiere sind auch Gegenkräfte, die einer gewalttätig gewordenen Industriekultur Widerstand leisten. Die Bestie in uns erhebt sich wie in einem apokalyptischen Zweikampf gegen die Maschine.

Richard Seewald gehört zu den bedeutendsten Tiermalern des Expressionismus. Else Lasker-Schüler, die Freundin von Franz Marc, erklärte, nur Seewald erlaube sie, neben Marc, Tiere zu malen.

Diese Tiere Seewalds sind zunächst bewegter und erregter als die kubistisch strukturierten Pferde des „Blauen Reiters". Sie winden sich mit offenem Rachen aus einem entsetzlichen Dschungel. In der Mitteltafel des Triptychons „An die Tiere" (1917/18) erhebt sich die sitzende Kuh wie eine ägyptische Sphinx zur Sonne. Im Bild „Das Seufzen der Kreatur" (1918/19) stöhnen Kuh und Pferd zwischen Schlange und verwitternden Knochen aufwärts, während aus der Aura des Bildgrunds ein seltsamer Hirte mit Lamm auf die gequälten Kreaturen zukommt und ihren „Schrei zu den Gestirnen" („ad sidera tollit") wahrnimmt. Zahllose Katzen und Papageien, Affen und Böcke, Elefanten und Reptilien bevölkern die Wildnis des Malers. Die Tiere sind auch bei Seewald die legitimen Bewohner des Dschungels und des Eshaften, die Statisten der verschwiegenen Zone des innerseelischen Unterholzes. Tiere realisieren heißt, sie in sich selbst entdekken: „Das bist du!" Schon der Knabe Richard ging in den Ornamenten der Tapete seines Krankenzimmers spazieren, um nie ganz aus diesem Dschungel heimzukehren. Im Triptychon „Der träumende Knabe" (1923) liegt er wie der schlafende Adam der Genesis zwischen Tiger und Schlange und dem sehnsuchtsvoll über das Meer schauenden Robinson Crusoe und imaginiert die Abenteuer eines unbegreiflichen Lebens. Seewald realisiert unsere Existenz zwischen Chaos und Hoffnung.

Die frühen Tiere des Malers sind bei aller Beziehung zur Natur von der Bewegung, vom Ornamentalen und von der Wildnis geprägt. Von hier aus brauchte es nur noch wenige Schritte, um zu den Bestien des Surrealen zu gelangen. So ist der Wolfshund aus dem „Hasenroman" mit seinem furchtbaren Rachen dem Höllenhund eines seltsamen Traums verwandt, der den Dichter Seewald in das Inferno der Schwabinger Gesellschaft geführt hat. Dieser archetypische Traum legitimiert manche Bildvorstellungen seiner Illustrationen. Seewald hat sich jedoch nie den unheimlichen Kräften des Eshaften und Surrealen überlassen.

Wie die Augen des Tigers von William Blake aus nächtlichen Wäldern brennend flackern und das Tier von einer unvergänglichen Hand und einem unsterblichen Auge zur furchtbaren Symmetrie erbaut wird, so wirken die späten Tiere Seewalds wie von einer Lichtarchitektur gegliedert. Seine homerischen Ziegen kennen zwar Pan und wis-



Abb. 1: Richard Seewald, Jahwe, aus „Symbole“ (1946/1954).



Abb. 2: Christus predigt aus der Barke des Petrus, Bibelillustration (1938–1967).



Abb. 3: Jakobs Traum, Bibelillustration (1938–1967).



Abb. 4: Der Maler, aus „Orbis Pictus“ (1974).

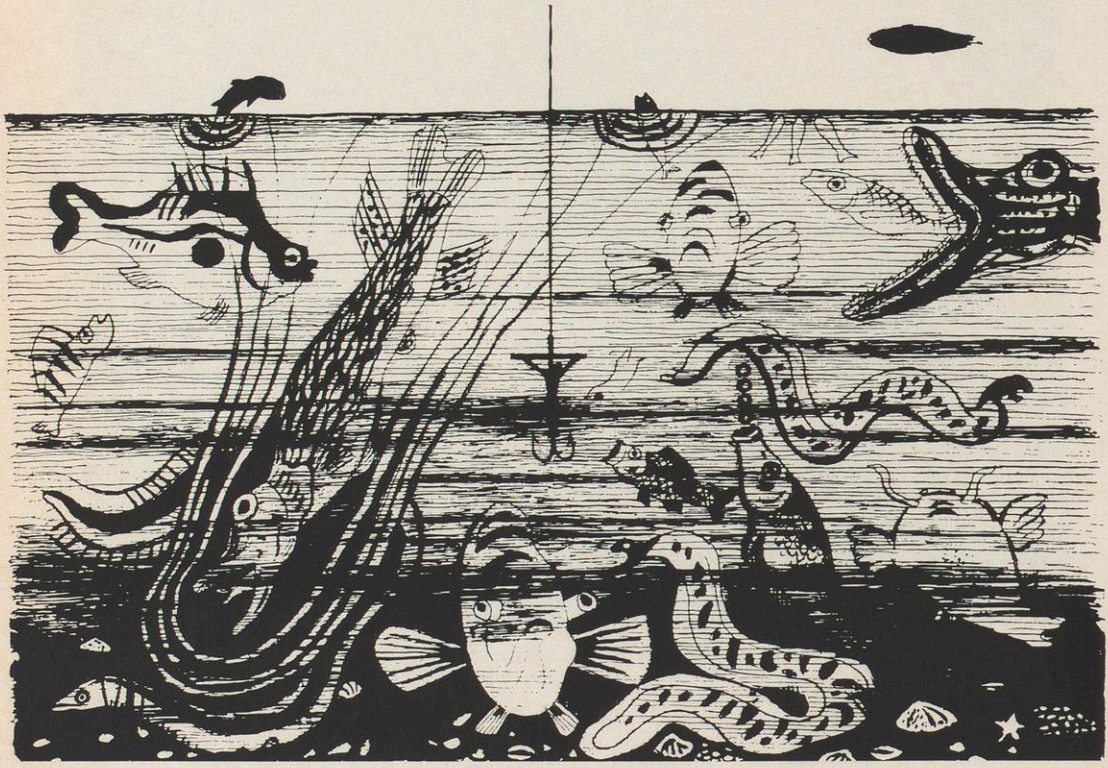

Abb. 5: Die Fische, aus „Orbis Pictus“ (1974).

sen noch um ihren dionysischen Ursprung, aber eine apollinische Klarheit hat sie in Bedeutungsträger verwandelt. Sie sind in ein unvergängliches Gleichnis umgeformt. In den Evangelistensymbolen von St. Adolfus in Düsseldorf werden schließlich die Tiere wie einst die Flügeltiere von Assur und die Portallöwen romanischer Münster wieder als Sockel aufgefaßt. So werden sie zum Inbegriff der Fundamente des menschlichen Daseins.

„Die Dinge wieder in ihre Rechte einsetzen"

Wilhelm Hauenstein hat in den „Tabakpaketen" von 1915 die besondere Affinität zum Ding in der Malerei Seewalds aufgezeigt. 1915, das ist das Jahr, in dem Giorgio de Chirico und Carlo Carrà unter dem Eindruck der Architekturen von Ferrara die „metaphysische Malerei" – den italienischen Surrealismus – begannen. Seewald entdeckt die „Valori plastici" und den metaphysischen Aspekt des Raums in einem Stilleben. Die plastischen Packen der Tabakpakete in Blau, Grün und Rot werden in diesem Bild zum Bauwerk. Ein Ei im Becher und eine große Artischocke davor symbolisieren das Leben. Das Schachbrett, das diese Dinge in den Raum hebt, bietet den Grund und die Ordnung des Ganzen. Ähnliches gilt vom „Stilleben mit Globus", von seinen Tonkrügen und Uhren, den Peperoni und den Agaven, den Schiffen und den Architekturen. Drei Formelemente charakterisieren diese Dinge: zunächst der Kontur, dann die Plastizität und schließlich ihr Raum.

Am Beginn des Bilds steht bei dem Maler der Kontur; denn Konturen bringen die Definitionen, das heißt die Grenzen und den Begriff. Konturen sondern die Form aus dem Chaos und werden so zum Inbegriff der Schöpfung. Der Zeichner geht mit seinen erbarmungslosen Trennungslinien dem Kritiker voraus. Konturen scheiden das Licht von der Finsternis. Seewald verehrt den Gott mit dem Zirkel. Er ist ein Maler der Schlagschatten. Licht und Finsternis werden zum Inbegriff von Gut und Böse. Walter Strich sagte einst unvermutet zu Seewald: „Für dich existiert Gut und Böse." „Im Wissenwollen liegt vielleicht die Wurzel meiner Kunst: Ich zeichne, um das Ding zu erkennen. Das heißt aber, es mir anzueignen; allerdings nur jene, die mich anspringen, reizen, mitten ins Herz treffen und so das Motiv, das Bewegende, werden für das Erinnern der Urbilder, die in mir selber schlummern" (M 281). Damit wird, wie bei Leonardo, Malerei zur Wissenschaft.

Dem Kontur folgt die Plastik. Die Dinge Seewalds sind zu greifen und zu begreifen. Sein Bild spricht vor allem den Tastsinn an, denn „im Tastsinn ist prinzipaliter die ganze Wesenheit enthalten", wie der Maler mit Thomas von Aquin weiß (G 151).

Der Raum aber faßt die Dinge zusammen und umgreift sie. Raum ist dreidimensional und damit Maßstab. Den Dingen gibt er die Grenze und den Menschen das Maß. Seine Porträts „Max Schelen" (1926) und „Theodor Haecker" (1923) zeigen Menschen, die dem Raum verpflichtet und von ihm bedrückt sind. Ähnlich wie Bildnisse von Otto Dix und Max Beckmann repräsentieren sie die „neue Sachlichkeit" der zwanziger

Jahre. Aber die Porträts Seewalds sind nicht dem Sentiment angenähert wie die Figuren von Dix und sie besitzen nicht das Gewaltig-Gewalttätige wie die Gestalten Beckmanns. Sie wissen jedoch um den Raum, den Beckmann „Palast der Götter" nennt.

Die Dinge Seewalds sind alle angelehnt. Sie stehen nicht „für sich". Sie ruhen auf einem Grund auf, sind von Wänden umgeben und bilden die Bauglieder einer Architektur. Sie sind keine isolierten Stücke eines magischen Daseins, sondern Teile eines Universums. „Man kann die Dinge nicht ‚an sich' anschauen", sagt der Kunsttheoretiker Seewald. „Falls sie nicht eine Idee, eine Religion zusammenhält, so fallen sie auseinander zu einem Haufen von ‚Sachen'. Sie werden sofort unheimlich, dämonisch" (M 276). Damit wird das Wesen des Surrealen aufgedeckt.

Die Malerei Seewalds besitzt eine besondere Nähe zu der „Pittura metafisica". In seinen Salzburger Akademiereden ging er soweit, zu sagen: Die Kunst der Kirche „muß immer eine Art Surrealismus sein" (Sb 9). Seine Träume von der Unterweltswanderung und von den Tänzen zeugen vom Surrealen. Und der Schriftsteller fragt in „Neumond über meinem Garten": „... wohnt nicht im Unbewußten der Eros, ohne den die Liebe nicht wäre und nicht die Kunst?" (N 149). Seewald kennt die „Galerie der Zufälle" (N 151) und den unheimlichen Tanz schwereloser Marionetten. Er selbst hat drei Marionettenspiele geschrieben und ausgestattet. Marionettenbilder begleiten sein Werk. Im „Stupor mundi" bemerken wir die „Schwermut der Monstren" (N 43) und in den Illustrationen seines „Isaias" beobachten wir in den Trümmern von Babel den unheimlichen Emu, die todverkündenden Eulen und die Tänze der Böcke. Aber Seewald lehnt die Surrealisten selbst ab, denn sie sind für ihn die „Taschenspieler der Ordnung" (N 173). „Nicht die Ekstase wird uns retten, sondern die Ordnung", schreibt er. Diese Ordnung sei klassisch.

Es geht nicht darum, Polyklet und Phidias nachzuahmen. Auch Raffael, der von den Nazarenern so hoch veranschlagt wurde, gibt für diese Bemühungen um das Klassische nicht das Leitbild ab. Vielmehr steht Seewald unter dem Eindruck Giottos, also des Malers, der sich als erster von der östlichen Flächenkunst weg der Raumkunst zuwandte. Dann aber versteht der Künstler unter dem Begriff des Klassischen Marée und Cézanne als Vorbild. Gegen den maßstablosen Klassizismus der Diktatoren suchte Seewald in seiner Reise und seinem Buch „Zu den Grenzen des Abendlandes" das Wesen des Klassischen als Synthese aus Seele und Sinnen. „So fanden wir des Abendlandes Grenzen am Morgen, als das Frühlicht leuchtete auf den Tempeln der Akropolis, und am Abend, als die Sterne zu leuchten begannen über dem See von Tiberias" (Gr 189). Seewald entdeckte das Klassische im Gegensatz zum Pseudoklassizismus der Diktaturen. Seine Devise lautete: „bescheiden sein" (Sb 38).

Das artikulierte sich zunächst in der Zeichnung. Die Illustrationen bieten eine Art „Spurensicherung" und eine Aufzeichnung zu einer großen Form, die der Erinnerung geweiht ist. In den Bibelillustrationen *(Abb. 1–3)* wird dann auch der „Kuros" zum Inbegriff Adams. Diese Bibelbilder haben die Kirche bewegt und ihren Traditionalismus erschüttert. Die Verdikte und Verbote von seiten der Bischöfe wollen wir ver-

schweigen. Das Verbot durch den Nationalsozialismus versteht sich von selbst. Eine neue Art der Bibelillustration setzte ein, die an der antiken Kunst orientiert war. In dem Freiburger Christus scheint der Apoll von Belvedere mit der Christusstatuette aus dem Thermenmuseum zu einem Herold der Frohbotschaft vereint. „Mir war nämlich gleichsam unter den Händen eine Art griechischer Kopf entstanden, auf der Suche nach einem, in dem sich Hoheit, Ernst und Strenge ausprägen sollten und vor allem die Würde des Menschen" (M 236). Deshalb mühte sich Seewald auch in seinen Wandmalereien um das Maß und „die nicht mißzuverstehende Aussage" (Sb 36).

Die „Bilderbogen des lieben Gottes" und die monumentalen „Dinge der Kirche"

Schon früh hat Seewald Glasfenster und Wandbilder geschaffen. Der eigentliche Beginn einer Kunst für die Kirche läßt sich mit dem Wunsch Dominikus Böhms im Jahr 1931 ansetzen, die Kirche in der Kinderkolonie von Norderney auszumalen. Im Verlauf dieser Arbeiten entwickelte Seewald eine monumentale Bilderschrift, die in der Kirche St. Adolfus in Düsseldorf und in der Herz-Jesu-Kirche in München ihre letzte Form erhielt. Wesentlich für diese Schrift bleibt die deutliche Ablesbarkeit der Inhalte. Halb im Scherz spricht der Künstler selbst von „Bilderbogen des lieben Gottes". In einer Zeit des Abstrakten und der gesichtslosen Figuren fragt Seewald mit dem Konstrukteur Nervi manchen modernen Künstler: „Hatten sie eine Privatoffenbarung von Jesus Christus, der ihnen erlaubte, das Menschenbild so zu entstellen?" „Die Wandmalerei ist eine große und strenge Erzieherin" (M 342). „Jedes Wandbild erhebt durch sich selbst den Anspruch, verstanden zu werden von anderen, denn sein legitimer Platz ist die Öffentlichkeit" (Sb 20). Die Monumentalmalerei ist eine Repräsentation und die öffentliche Angelegenheit einer Gesellschaft. Für eine christliche Gesellschaft aber bleibt das Gesetz des Gestaltens der Ordo, der Analogiecharakter der Dinge, der diese Welt als von Gott geprägt offenbar macht.

Seewalds Malerei ist die Summe des Personalen und Eshaften. Ihre Vereinfachungen sind im Durchgang durch den Expressionismus und Surrealismus entstanden und schaffen eine neue archetypische Form, die Er-innerung der biblischen Botschaft bietet. Auch am Beginn seiner „biblia pauperum" steht der gespannte Kontur, der von Leben vibriert. Ein großer Rhythmus ist vor und in der Gestalt. Die Ornamentalität des Faltenwurfs des Freiburger Christus lebt kontrapostisch zum Organismus. Figuren und Dinge bauen sich unter dem Gesetz einer Architektur auf, das zum Begriff der Weltordnung wird. Seewald erzählt, und das Narrative wird zeitlos. Was „in illo tempore", „in jener Zeit" war, ist heute und immer. Die plastische Rundung der Körper kommuniziert mit der Fläche. Raum wird zum Grund. Die Dinge beginnen zu reden. Die Himmel erzählen wie in der Bibel die Ehre Gottes. An Stelle absurder Spiele des Surrealen tritt die Schau der Geheimnisse und des Heils. Wie für C. G. Jung im archetypischen Charakter der Welt das Dogma der Kirche lebt, so sind für Seewald die

Glaubenswahrheiten die „Dinge der Kirche"; denn man kann Christus und sein Universum nur über die Dinge dieser Welt begreifen, „indem man in ihnen Zeichen der christlichen Ordnung sieht, Analogien zur christlichen Wahrheit, so wie die Gleichnisse aus des Herren Mund diese Wahrheiten und diese Ordnung durchscheinen lassen" (Sb 15). Mit diesen Thesen und Bildern setzt Seewald die Dinge dieser Welt wieder in ihre ureigensten Rechte ein. Sie sind nicht nur Gebrauchsartikel, sondern Mitteilung, Offenbarung des Lebenssinns.

Wir gingen aus von einer Existenz zwischen Sentimenten und Sachen, Konfektionsdingen und einer vorfabrizierten Nostalgie. Aus dieser Welt brach der Revolutionär Richard Seewald auf und wanderte durch den Dschungel expressionistischer Tiere und sich isolierender Objekte. In den Ruinen einer Abfallgesellschaft fand er die Sprache der Dinge wieder. Vielleicht scheint er für manchen von uns nur „Bilderbogen des lieben Gottes" zu verkaufen wie der alternde Don Rodrigo in Claudels „Seidenem Schuh". Aber wir selbstbewußten Vertreter einer in Konkurs geratenen Bewußtseinsindustrie sollten das Wort des alten Aristokraten Rodrigo nicht vergessen: „Eure ganze Beschäftigung bestand darin, eure Kerkerwände hübsch zu schmücken. Ich aber habe mit meinen Bildern etwas geschaffen, das durch alle Kerker hindurchgeht. Ich habe den Umriß von etwas entworfen, das sich der Bewegung eures Herzens anpaßt wie das Mühlenrad dem andrängenden Wasser. Wer einmal durch die Augen tief im Herzen diese Art unerschöpflichen Triebwerks auffing, das lauter Bewegung und Sehnsucht ist, der hat sich eine Kraft einverleibt, die hinfort keine Mauer mehr kennt." Und mit dem Japaner Daibutsu auf dem Schiff des spanischen Aristokraten antworten wir: „Señor Rodrigo . . . die Sache gehört euch nicht mehr." [5]

[5] P. Claudel, Gesammelte Werke, Bd. 3 (Heidelberg 1958) 570. – Zu den wesentlichen Neuerscheinungen der Seewald-Literatur gehört der Band von Ralph Jentsch: Das graphische Werk von Richard Seewald. Mit einem Vorwort von Friedhelm Röttger (Esslingen 1973).

Christian Wallenreiter

Die gesellschaftliche Kontrolle des Rundfunks

Kontrolle bedeutet, darüber wachen, daß die für einen Bereich gültigen Regeln beachtet werden. An sie ist die Kontrolle des Rundfunks gebunden, auf ihre Anwendung beschränkt: Es sind die gesetzlichen Vorschriften und die ungeschriebenen journalistischen Regeln; beide sind dazu bestimmt, daß der Rundfunk seine Funktion in der Demokratie erfüllen kann, das Grundrecht nach Art. 5 des Grundgesetzes nach allen Seiten wirksam zu machen, unbehindert durch Mehrheitsentscheidungen und Staatsorgane der Kontrolle der Gewalten zu dienen, indem er umfassend und zuverlässig über Ereignisse, Entwicklungen und Meinungen informiert, an der Vielfalt des Lebens teilnehmen läßt. Kontrolle des Rundfunks bedeutet also Kontrolle über ein selbst der Kontrolle dienendes Organ der Gesellschaft. Daraus ergeben sich zwingende Folgerungen; über diese sollte eine Einigung unter allen an einer Wirksamkeit der Kontrolle Interessierten möglich sein, denn falsche Kontrolle durch falsche Kontrolleure verfehlt ihren Zweck.

Zum Thema gehört nicht die Rechtsaufsicht des Staates, über deren Grenzen demnächst das Bundesverfassungsgericht entscheiden wird; unter gesellschaftlicher Kontrolle verstehe ich nicht das Bündel der Bedingungen und Auflagen, das Regierungen und Landtage den Rundfunkanstalten bei der Gebührenfestsetzung auferlegen, nicht das Votum der täglichen Einschaltquoten, sondern die Tätigkeit der gesetzlichen Institution der Aufsichtsgremien. Unzufriedenheit mit Sendungen pflegt sich in der Forderung nach deren Reform niederzuschlagen. Diese Forderung ist in der letzten Zeit lebhafter geworden; sie bezieht sich sowohl auf die Funktion wie auf die Zusammensetzung der Organe. Immer wieder wird versucht, das Aufsichtsorgan zur Instanz für Mitbestimmung über Sendungen, über den journalistischen Arbeitsprozeß zu machen, seine Zuständigkeit für Personalentscheidungen zu erweitern. Alle Vorschläge, insbesondere auch die zahlreichen für die Zusammensetzung des Rundfunkrats, müssen daraufhin geprüft werden, welche Vorstellung von der Funktion des Rundfunks ihnen zugrunde liegt.

Rückblick

Nicht nur der Vergangenheit gehört die Sorge an, die am 3. Oktober 1950 in einem Memorandum an die Geschäftsführung der CDU laut wurde, der Sender werde, wenn er von jeglichem Einfluß der Regierung und der politischen Parteien freigehalten werde, „zur Drehscheibe der Meinungen oder Tauschzentrale der Ideen", was „vielleicht auf einige intellektuelle Schwerenöter reizvoll, auf die Menge der Hörer aber schlechthin

verwirrend, ja verdummend wirkt". Es soll nicht vergessen werden, daß die Versuche der damaligen Bundesregierung, einen von ihr beeinflußten Rundfunk zu schaffen, nicht daran scheiterten, daß sie die Funktion des Rundfunks mißachteten, sondern nur deshalb, weil sie zentralistisch gedacht waren. Vergeblich warnten Organe der Kirchen anläßlich der Umwandlung des Nordwestdeutschen Rundfunks 1954 davor, den Rundfunkrat „zu einer Art Parlamentsausschuß zu machen, ihn zu politisieren, zu etatisieren, und zu einer Machtdomäne, einem politischen Besitzstand der Parteien werden zu lassen". Regierung und Parteien schenkten kaum Gehör der Forderung auf der denkwürdigen Tagung in Loccum im September 1955, den Rundfunk den wechselnden politischen und parlamentarischen Konstellationen zu entziehen, eine Forderung, die sich das Bundesverfassungsgericht sechs Jahre später zu eigen machte. Dem Gericht hatte der Bund eilig vorgegriffen, indem er für die Deutsche Welle und den Deutschlandfunk bestimmt hatte, daß rund vier Fünftel der Mitglieder des Rundfunkrats vom Bundesrat gewählt oder von der Bundesregierung ernannt werden. Auch im Staatsvertrag über das ZDF wurde den Regierungen von Bund und Ländern und den Parteien weitgehender Einfluß eingeräumt. Ministerpräsident Meyers beklagte aber bald darauf am 29. April 1963 vor der Gesellschaft der Film- und Fernsehforschung, daß die durch vielfältige andere öffentliche Ämter und Pflichten in Anspruch genommenen Persönlichkeiten kaum dazu kommen, sich die erforderliche Kenntnis für ihre Kontrollaufgabe zu schaffen; er glaubte, ein Mischungsverhältnis zwischen Politikern und Vertretern der weltanschaulichen Gruppen und Interessengruppen, der Wissenschaft und auch der Fernsehbenützer empfehlen zu sollen.

In Bayern scheiterte 1964 der Versuch der Regierung, einen Prozeß der Rundfunkanstalt gegen den Staat in Zukunft dadurch zu verhindern, daß die Kontrollbefugnis der Regierung durch die unbeschränkte Rechtsaufsicht verstärkt werden sollte; im Jahr 1973 scheiterte aufgrund eines Volksbegehrens der weitere Versuch, die Zahl der Vertreter der Fraktionen des Landtags im Rundfunkrat von einem Viertel auf mehr als ein Drittel zu erhöhen. Es gelang aber immerhin, dem Rundfunkrat über seine gesetzliche Kontrollfunktion hinaus Einfluß auf die Leitung dadurch zu verschaffen, daß der Intendant die Hauptabteilungsleiter, die ihm helfen sollen, seine Programmverantwortung zu tragen, nurmehr mit Zustimmung des Rundfunkrats, also eines politisch beeinflußten Gremiums, berufen kann.

Stand der Diskussion

Die Debatte der vergangenen Jahre zusammenzufassen, die Problematik der Kontrolle systematisch zu erfassen, versuchte der Staatsrechtslehrer Professor Christian Starck auf der Tagung der Evangelischen Akademie in Arnoldshain am 3. 4. 1973. Er schließt mit der These: Parlamentarisch beherrschte oder weitgehend beeinflußte Rundfunkgremien zerstören das verfassungsrechtliche System von Herrschaft und Kritik;

Kabinettssitz und weisungsgebundenes Staatsamt sind mit der Mitgliedschaft in einem Rundfunkgremium unvereinbar. Diese Gedanken hat er in seinem Gutachten vom Juni 1974 weitergeführt.

Professor Kurt Biedenkopf suchte in seinem Vortrag vor den rheinisch-westfälischen Zeitungsverlegern in Düsseldorf am 27. 3. 1974 den Ansatz für eine Lösung in der Funktion des Mediums, ein im Sinn der Allgemeinheit konstruktives Spannungsverhältnis zwischen Zusammenarbeit und Konflikt aufrechtzuerhalten – Zusammenarbeit im Sinn des Beitrags zum Konsens, Konflikt im Sinn der kritischen Distanz. Er behauptet, die Kontrolle durch die gesellschaftlichen Kräfte, so wie sie heute geübt werde, habe sich deshalb nicht bewährt, weil die Pluralität der gesellschaftlichen Kräfte von der Polarität der politischen Auseinandersetzung zunehmend überlagert werde.

Der Intendant des Saarländischen Rundfunks, Dr. Franz Mai, stellte am 17. 5. 1974 bei der Jahrestagung des Instituts für Rundfunkrecht in Köln das Entsendungsrecht der relevanten Gruppen in Frage, bemängelte das Verfahren der Auswahl der Gruppen und der Benennung ihrer Vertreter, verwies auf die Gefahr, daß solche Gruppen, deren Interessen und Ziele oft berufsgebunden und apolitisch sind, plötzlich in das Spannungsfeld politischer Parteien kommen, daß durch Politisierung die Realisierung der bisher gemeinsamen Gruppeninteressen erschwert werde. Dr. Mai hielt den Vorschlag allgemeiner und geheimer Wahl für die Rundfunkräte für diskutabel; er neigte zu dem von Starck schon 1970 vorgeschlagenen Mischsystem, nach dem die relevanten Gruppen mehrere Kandidaten benennen, aus denen das Parlament auswählen muß. Starck sieht den Vorteil dieses Systems in der Kontrolle der vorschlagsberechtigten Verbände, dem Zwang zu rationaler Begründung der Vorschläge und in einer Emanzipierung ihrer bestellten Vertreter. Dem stimmt Prof. Wilhelm Kewenig in seinem am 30. 9. 1974 bekanntgegebenen Gutachten zu.

Einen ausführlichen Beitrag zum Gespräch hat der stellvertretende Intendant des Norddeutschen Rundfunks, Dietrich Schwarzkopf, unter dem Titel „Gesucht: Ein Gruppenbild in Grau" in Heft 6 (Juni 1974) dieser Zeitschrift geliefert. Er warnt vor der Neigung, gegen den Einfluß der Parteien im Rundfunk zu Felde zu ziehen und zu glauben, die Gruppenvertreter seien nicht in gleichem Maß für alle jene Erscheinungen anfällig, die den Parteivertretern vorgeworfen werden; mehr Pluralismus in den Gremien bedeute nicht zwangsläufig mehr Rundfunkfreiheit, keine geringere Gefahr von Mißständen, da auch eine Gruppe zur Partei werden könne, ihr freies Mandat zu einem imperativen. Die „Funk-Korrespondenz" hat das Thema für eine Folge von Veröffentlichungen der Meinungen gewählt. Schwarzkopf bezeichnet auch hier die Frage als sekundär, ob zur Kontrolle der Funktion des Rundfunks als Forum der Auseinandersetzung allein Parteivertreter oder auch solche andere Gruppen zugelassen werden.

Stellungnahme

Obwohl die Erklärungen Schwarzkopfs als Antwort an Starck verstanden werden müssen, beschäftigt er sich nur mit dem Vergleich der Vertreter von Parteien und der Vertreter von sonstigen relevanten Gruppen, ohne die Tatsache zu würdigen, daß jene in vielen Gremien mit den Mitgliedern der Fraktion des Parlaments, also eines Staatsorgans, identisch sind, somit das Gebot der „Staatsferne" eine unüberschreitbare Grenze zieht. Dieses Problem sieht Kewenig auch dort, wo Mitglieder vom Parlament nur deshalb gewählt werden, weil sie Parteimitglieder sind, weil sie als unkritisch gegenüber ihrer Partei gelten.

Niemand bestreitet, daß politische Parteien zu den Gruppen gehören, die an der Meinungs- und Willensbildung mitzuwirken haben. Warum ist die Auseinandersetzung um den Einfluß der Parteien trotzdem so hart geworden, daß der Vorsitzende des Verwaltungsrats des Westdeutschen Rundfunks, Dr. Lenz, glaubte, vor weiteren Versuchen, ihren Anteil in Kontrollorganen zu beschränken, mit der Warnung drohen zu müssen, dies „werde nur noch mehr böses Blut erregen"?

Da in einer Demokratie nur das etwas politisch bedeutet, was in der Öffentlichkeit ist, glaubt keine Partei ohne die Hilfe des Rundfunks wirken zu können. Politische Parteien unterscheiden sich aber von allen sonstigen gesellschaftlichen Gruppen – auch den mächtigsten – dadurch, daß sie in der Lage sind, im Parlament staatliche Macht auszuüben. Die Machteroberung und Machtbehauptung zwingt zu Fraktionszwang, die Auseinandersetzung um den Herrschaftsanteil nötigt dazu, in allen Sach- und Lebensbereichen festgelegte Machtinteressen zu wahren, die Menschen in sich ausschließenden Gruppen – und das sind die Parteien – zu versammeln. Die Aufgabe des Rundfunks, die Vielfalt der Meinungen zu veröffentlichen, damit sich der Bürger ein Urteil bilden kann, widerstreitet ihrer Natur; sie nehmen diesen Prozeß vorweg. Zwangsläufig sind sie versucht, diesen Machtkampf auf den Rundfunk zu übertragen, gleichgültig, ob sie sich als Volksparteien verstehen oder nicht. Es ist vorauszusehen, daß diese Versuchung immer stärker werden wird.

Die kirchlichen Vertreter beider Konfessionen in den Gremien der Rundfunkanstalten der Bundesrepublik sprachen im Namen vieler, als sie bereits in ihren Berichten vom 6./7. Dezember 1972 auf diese Gefahren eindringlich hinwiesen und ein Jahr später, am 5./6. Dezember 1973, feststellten, daß die Arbeit in zunehmendem Maß durch die Polarisierung in parteipolitische Lager bestimmt werde, daß sich diese durch Sachfragen nicht gerechtfertigte Haltung auf personalpolitische Entscheidungen bis zu den Redaktionen der Anstalten auswirke. So werde „der Opportunismus der Konformität zu Extrempositionen der Majorität wie die Minorität in den Aufsichtsgremien gefördert. Das publizistische Interesse an der Sache leidet darunter." „Es ist festzustellen, daß einzelne Rundfunkratsmitglieder, die allgemeine gesellschaftlich-relevante Gruppen vertreten, nahezu ohnmächtig sind gegenüber den Fraktionen der Politiker."

Es ist kein Zufall, daß gerade Vertreter der Kirchen diese Klage führen, denn ihnen

ist das universale Denken und Handeln aufgetragen, dem auch der Rundfunk zu dienen hat. Sie haben sich bisher wiederholt unabhängig von Gruppen- und Parteiinteressen der Idee der Rundfunkfreiheit verpflichtet gezeigt. Damit ist die Frage im Kirchenpapier der FDP beantwortet, ob die Vertretung der Kirche im Aufsichtsorgan ihrer Funktion für den Bereich des Rundfunks entspricht.

Wer die Funktion der Aufsichtsgremien verbessern will, greift fehl, wenn er die plebiszitäre Wahl der Kontrolleure empfiehlt. Sie führt zum übermächtigen Einsatz der Parteiapparate und reizt zum Kampf mit unsachlichen Argumenten, eingängigen Schlagworten, um die große Zahl der Unorganisierten und Uninformierten zu erreichen. Sie bedeutet erhöhte Gefahr, daß die Aufgabe der Gremien verkannt wird. Sie erscheint auch nicht dazu nötig, daß über der Vielfalt der Gruppeninteressen das Gesamtinteresse gewahrt werde. Der gemeinwohlorientierte Konsensus kommt um so eher zustande, je klarer die Interessengegensätze zugegeben und geachtet werden; das Gemeinwohl wird dann gewahrt, wenn die Entscheidungen das Ergebnis eines Prozesses sind, an dem die verschiedenen Betrachtungs- und Denkweisen der einzelnen Gruppen teilgenommen haben und so die Einzelinteressen Ausgangspunkt, nicht Ziel sind. Entscheidend ist, daß sich die Vertreter mit der Aufgabe und Arbeitsweise des Rundfunks befassen, darüber von der Leitung des Rundfunks fortlaufend unterrichtet werden, so die erforderliche Kenntnis für ihre Kontrollaufgabe erhalten, sie nach den Kriterien erfüllen können, die für den Rundfunk gelten. Das dafür notwendige Gespräch ist nur möglich, wenn die Zahl der Mitglieder so begrenzt ist, daß sich ihm keines entziehen kann, indem es die Diskussion und Meinungsäußerung dem Sprecher einer Koalition überläßt.

Die Vertreter der nichtparteipolitischen Gruppen können erfahrungsgemäß das Gleichgewicht erhalten oder wiederherstellen, wo immer dies durch den Fraktionszwang gestört wird. Sie haben sich aber auch als Kommunikatoren für ihre Bereiche erwiesen und in ihren Versammlungen im Haus des Rundfunks und draußen im Land zur Information der Öffentlichkeit wesentlich beigetragen. In dem Maß, in dem sie aktive Öffentlichkeit herstellen, den so oft vermißten und verfehlten Weg vom Empfänger zum Sender öffnen, übertrifft ihre Eignung die der anderen. Manfred Jenke hat in der Folge der Meinungsäußerungen in der „Funk-Korrespondenz" unter anderem die Frage gestellt, wie sich die Mitwirkung von Vertretern des kulturellen, insbesondere auch künstlerischen Lebens beim Bayerischen Rundfunk bewährt hat. Für den Bayerischen Rundfunk kann festgestellt werden, daß diese Vertreter die Beratung sachlich vertieft, belebt und ergiebig gemacht haben; sie haben bewußt gemacht, was in der Rundfunkpolitik so oft übersehen oder verleugnet wird, daß der Rundfunk ein Faktor nicht nur der Politik, sondern auch der Kultur ist.

Den Bedenken gegen das Entsenderecht der Gruppen sei erwidert: Die Anerkennung der gesellschaftlichen Relevanz durch das Parlament ist naturgemäß eine politische Entscheidung. Die Parteien täuschen sich aber, wenn sie auf eine fortdauernde Bindung der Vertreter der von ihnen begünstigten Gruppe rechnen oder glauben, diese wie Fraktionsmitglieder lenken zu können. Wer befürchtet – und diese Befürchtung ist, wie be-

reits erwähnt, geäußert worden –, daß die Gruppen politisiert werden, wenn sie zur Entsendung von Vertretern privilegiert werden, wird zugeben müssen, daß diese Gefahr geringer ist, wenn die Gruppen ihre Vertreter in dem vom Parlament geregelten Verfahren selbst bestellen können, als wenn sie diese dem Parlament nur vorschlagen. Der Vorteil der Emanzipation dieser Vertreter von ihrer Gruppe erscheint mir fragwürdig: Der Vertreter, der aus dem Dreiervorschlag durch das Parlament bestellt wird, kann von seiner Gruppe nur emanzipiert werden, wenn er parteipolitisch gebunden wird – ein schlechter Tausch. Das Bestellungsverfahren aber kann auch sonst daraufhin kontrolliert werden, ob die Regeln beachtet sind.

Die FDP hat auf ihrem Parteitag 1973 die Zuwahl von Persönlichkeiten durch das Gremium des Rundfunks selbst vorgeschlagen. Starck, Sontheimer, Langenbucher glauben in ihren Gutachten, Zuwahl empfehlen zu sollen. Das Bundesverfassungsgericht hat nicht nur von den gesellschaftlich-relevanten Gruppen, sondern auch von solchen „Kräften" gesprochen. Das Problem, wer auf diese Weise gewonnen werden soll und wer ihn bestellt, erscheint der Prüfung wert. Die Eignung bestimmt sich nach dem Grad der Vertrautheit mit den Problemen der Gesellschaft und des Rundfunks und ihrem Beitrag für eine aktive Öffentlichkeit.

Die Diskussion über die Zusammensetzung der Aufsichtsorgane wird immer dann auf dem rechten Weg sein, wenn sie als Leitgedanken festhält: Demokratie hat ein kritisches Gegengewicht zur politischen Macht nötig, der Rundfunk darf darum nicht dem politischen Mehrheitswillen überlassen werden. Seine Kontrolle muß so geordnet sein, daß in seine Organe vor allem diejenigen berufen werden, die ihre Aufgabe in diesem Sinn verstehen. Dies sind aber nicht in erster Linie treue Gefolgsleute führender Abgeordneter, sondern solche, die der parteigebundenen Politisierung entgegenwirken wollen und können, sich publizistischen Argumenten, auch wenn sie unbequem sind, nicht verschließen. Die Vielzahl wahlberechtigter Gruppen wird das gebotene breite Spektrum am ehesten herstellen. Die gerechte Auswahl ist hier kein größeres Wagnis als überall dort, wo in der Demokratie das Spiel der Kräfte in Gang ist und gehalten werden muß. Das Rechenwerk, ob der Katalog stimmt, mag nie ganz aufgehen. Das soll uns aber nicht verdrießen; kein Repräsentantengremium ist eine Ideallösung. Der Katalog stimmt, wenn er die für die Demokratie unentbehrliche Funktion der Gewaltenteilung gewährleistet, weil die Personalkörperschaften, die Repräsentanten des kulturellen Lebens ihre dienende Rolle als Glieder der Gesellschaft spielen können, das öffentliche Gespräch führen, das der Rundfunk stets sein muß.

Hans Rotter SJ

Zur Grundlegung einer christlichen Sexualethik

Die Entwicklungen im Bereich der Sexualethik, die sich in den letzten Jahren vollzogen haben, haben die traditionellen Normen in vieler Hinsicht in Frage gestellt. Man sollte aber nicht meinen, daß es sich hier nur um die Auswirkungen moderner empirischer Erkenntnisse oder bestimmter Gegebenheiten des modernen Lebensstils handle. Es geht vielmehr auch um eine ethische und weltanschauliche Neubewertung des Phänomens der Geschlechtlichkeit. Es ist ja von vorneherein zu erwarten, daß der Prozeß der Säkularisierung und der weltanschauliche Pluralismus der modernen Gesellschaft auch zu einer veränderten Sicht und Neubewertung menschlicher Grundphänomene führt. Das muß dann für die Sexualität ebenso gelten wie etwa für die Bewertung des menschlichen Lebens, deren theologische Aspekte in der Diskussion um Abtreibung und Euthanasie immer deutlicher werden.

Mit der Infragestellung einer traditionellen christlichen Sexualmoral ergibt sich die Notwendigkeit einer vertieften Reflexion auf deren Eigenart und Begründung[1]. Die Geschlechtlichkeit ist von elementarer Bedeutung für das Gelingen des individuellen und sozialen Lebens. Wenn es der Theologie um den Sinn des menschlichen Lebens geht, dann darf sie nicht nur von der Bewältigung des Todes, des Leides und des Verzichts sprechen, sondern dann muß sie auch etwas zum Glück zu sagen haben und zu all dem, was dem menschlichen Leben Sinnerfahrung gibt. Es ist zu klären, in welchem Verhältnis solche Erfahrungen zu der christlichen Vorstellung von Heil stehen. Nur wo diese letzten theologischen Zusammenhänge gesehen werden, kann dann auch eine kritische Beurteilung moderner Sexualtheorien aus christlicher Sicht erfolgen. Es soll im folgenden versucht werden, zunächst den theologischen Charakter der Sexualethik zu verdeutlichen, dann einige Grundlinien der spezifisch christlich-biblischen Sicht von Sexualität herauszuarbeiten und schließlich einige Folgerungen für die konkreten Sexualnormen zu ziehen.

[1] J. Gründel, Theologie von Geschlechtlichkeit und Liebe, in: Humanisierte Sexualität, partnerschaftliche Ehe, erfüllte Ehelosigkeit (Wien 1971) 25–48; H. Ringeling, Theologie und Sexualität. Das private Verhalten als Thema der Sozialethik (Gütersloh 1968); Ph. Schmitz, Der christliche Beitrag zu einer Sexualmoral (Mainz 1972).

I. Zum theologischen Charakter der Sexualethik

Die Deutung der Geschlechtlichkeit hängt in allen Kulturen mit der Frage nach dem letzten Sinn des menschlichen Lebens zusammen. In primitiven Kulturen finden wir häufig eine positive Einschätzung der Sexualität. In ihr erlebt der Mensch Schöpferkraft und ekstatische Überwältigung. Oft wird sie deshalb als etwas Sakrales und Göttliches begriffen. Allerdings verlangt eine derartige Auffassung sehr starke normative und tabuistische Institutionen, um eine Zerstörung der sozialen Ordnung zu verhindern. Das personale Moment kommt dann in den geschlechtlichen Beziehungen wenig zur Geltung. Die Teilnehmer orgiastischer Kulte üben eine anonyme Funktion aus, aus der keine persönlichen Bindungen entstehen dürfen. Es ist verständlich, daß derartige Auffassungen und Praktiken in den höheren Kulturen kaum festzuhalten sind.

Neben dieser positiven Bewertung der Geschlechtlichkeit gibt es ziemlich häufig auch eine deutlich negative. Für den Buddhismus z. B. ist das Leben in erster Linie Leid, und weil die geschlechtliche Betätigung Leben weitergibt, ist sie dafür verantwortlich, daß das Leid ständig vermehrt wird. Das Heil kann also nur darin liegen, dieser andauernden Vermehrung des Leides Einhalt zu gebieten. – Der Manichäismus betrachtet das Leibliche und das Geschlechtliche als etwas Befleckendes. Die Erlösung verlangt eine völlige Trennung von Geist und leiblicher Materie. Weil die Sexualität dem leiblichen Bereich zugeordnet wird, stellt sie eine Behinderung und einen Gegensatz zum Heil dar. – Ähnlich bewertet die stoische Philosophie die Geschlechtlichkeit. Sie fordert den Menschen auf, gefühlsmäßige Erregungen zu überwinden, um den geistigen Frieden zu finden. In der Bibel macht die Einschätzung der Geschlechtlichkeit einen deutlichen Wandel durch. Das theologische Verständnis des Alten Testaments wertet die Sexualität im allgemeinen sehr positiv. Ähnlich wie das Eigentum gilt auch die Nachkommenschaft als Segen Gottes. Der Israelit glaubt, daß er gleichsam in den Kindern weiterlebt und daß er deshalb um so mehr Gnade von Gott empfängt, als ihm Kinder geschenkt werden. Diese hohe sakrale Bewertung der Nachkommenschaft hat ihre Rückwirkungen auf die Ordnung der Ehe. Der Mann kann sich von einer kinderlosen Frau scheiden oder eine Nebenfrau nehmen, die ihm Kinder gebärt. Ehelosigkeit erscheint in dieser Sicht als Übel.

Das Neue Testament bringt einen deutlichen Wandel im Bereich der Sexualethik. Der Glaube an Auferstehung und ewiges Leben führt zu einer neuen Bewertung der Nachkommenschaft und der Ehe. Kinder werden nicht mehr so unmittelbar mit der Gnade Gottes identifiziert. Die Kinderlosigkeit der Frau ist deshalb kein Grund mehr zu einer Ehescheidung (Mk 10,1–12; Mt 19,1–12; 5,27–32). Das radikale Prinzip der Unauflöslichkeit der Ehe deutet an, daß hier das Heil nicht mehr in einzelnen innerweltlichen Gütern gesehen wird. Die ganze Geschlechtlichkeit wird personal tiefer verstanden und an einer neutestamentlichen Eschatologie orientiert. Charakteristisch für diese Sicht sind die Aussagen über eine „Ehelosigkeit um des Himmelreichs willen" (Mt 19,12) und die innere Distanz zur geschlechtlichen Erfahrung, die Paulus fordert (1 Kor 7,1 f. 7.29.32–

34.40). Daraus ergibt sich dann auch die Gleichheit von Mann und Frau und das unbefangene Verhalten der Frau gegenüber, das bei Jesus auffällt.

Die traditionelle katholische Sexualmoral hat allerdings die theologischen Aspekte nicht sehr deutlich zur Geltung gebracht[2]. Ihre Methode war vorwiegend die Naturrechtslehre. Hier geht es darum, die Natur der menschlichen Sexualität zu erforschen und als sittliches Kriterium für menschliches Handeln aufzufassen. Die Natur erscheint hier nicht bloß als Herkunft und Voraussetzung menschlichen Tuns, sondern auch als Zielsetzung. Abgesehen von dem, was allgemein über das Verhältnis der Naturrechtslehre zur christlichen Theologie zu sagen ist[3], wirft diese Methode gerade in der Sexualethik verschiedene Probleme auf.

Da ist zunächst die Frage nach dem Naturbegriff selber. Ist er metaphysisch oder physisch zu verstehen? Aus einem metaphysischen Naturbegriff lassen sich zwar formale Forderungen ableiten, etwa daß der Mensch gut und verantwortlich handeln solle; aber konkrete inhaltliche Forderungen können auf diese Weise nicht begründet werden. Für die Sexualethik ist jedenfalls die Einbeziehung empirischer Dimensionen unentbehrlich. Versteht man hingegen den Naturbegriff physisch im Sinn der Biologie, der Psychologie usw., dann stellt sich die Frage, wie aus diesen empirischen Gegebenheiten eine sittliche Forderung abzuleiten ist. Denn aus dem empirischen Sein als solchem ergibt sich nicht unvermittelt ein sittliches Sollen.

Die traditionelle katholische Moraltheologie ist sich dieser Problematik offenbar nicht immer voll bewußt gewesen. Man denke etwa an die Unterscheidung in Sünden „intra" und „contra naturam". Wenn hier die Naturgemäßheit einer Handlung als oberstes Kriterium für ihre sittliche Beurteilung genommen wird und unter Natur vorwiegend die biologische Ebene gemeint ist, dann scheint etwa ein „unnatürliches" Verhalten zwischen Eheleuten eine schlimmere Sünde zu sein als ein „naturgemäß" vollzogener Ehebruch. Wird die biologische Natur des Menschen hier als oberstes Kriterium betrachtet, dann ist das kaum hilfreich und eher irreführend. Viel entscheidender sind offenbar Aspekte des sozialen und des personalen Bereichs.

Tatsächlich konnte ein solches „naturrechtliches" Verständnis wohl nur solange überzeugen, wie bestimmte Normen aufgrund von Tradition und gesellschaftlicher Überzeugung als selbstverständlich gelten konnten. Außerdem wurde die traditionelle Sexualethik in besonderer Weise durch das katholische Lehramt gestützt. Wenn dieses nämlich die Kompetenz besitzt, das Naturrecht in schwierigen Fragen authentisch zu interpretieren, während der einzelne kaum in der Lage ist, mit klaren rationalen Argumenten die betreffenden Sachverhalte zu klären, dann kann leicht als Naturrecht erscheinen, was in Wirklichkeit nur aufgrund christlicher Voraussetzungen plausibel ist. Darüber hinaus kann durch eine solche authentische Deutung natürlich auch die Grenze gegenüber Kirchenrecht und positiven kirchlichen Verfügungen verwischt wer-

[2] M. Müller, Grundlagen der katholischen Sexualethik (Regensburg 1968).

[3] Vgl. zum folgenden in methodischer Hinsicht H. Rotter, Kann das Naturrecht die Moraltheologie entbehren?, in: Zschr. f. kath. Theol. 96 (1974) 76–96.

den. Wenn z. B. Moraltheologen dazu verpflichtet wurden, jede Sünde gegen die Keuschheit als objektiv schwer (materia gravis) einzustufen, dann ist hier nicht klar, ob sich diese Bewertung aus der Natur allein ableiten läßt, ob sie mit der christlichen Offenbarung zusammenhängt oder ob es sich eher um eine pädagogisch gemeinte Weisung des kirchlichen Hirtenamts handelt.

Heute, da viele Normen im Bereich der Sexualität diese Selbstverständlichkeit verloren haben, werden sie vielfach gerade mit „naturrechtlichen" Argumenten in Frage gestellt. Man spricht etwa von einem „Recht auf Lust"[4], das sich aus der sexuellen Veranlagung des Menschen ergebe. Man redet von einem „sexuellen Notstand", wenn der junge Mensch mit Erreichen der sexuellen Reife noch nicht sofort eine Ehe eingehen kann, und meint, daß dieser „Notstand" zu einem unverbindlichen Geschlechtsverkehr berechtige[5].

Man wird sich diesen Problemen nicht einfach dadurch entziehen können, daß man neben der biologischen Natur auch noch den psychologischen Aspekt stärker berücksichtigt und vielleicht sogar das Phänomen der Liebe in einen derartigen Naturbegriff einbezieht. Der Begriff der Liebe gäbe zwar ein ethisches Prinzip ab, durch das normative Aussagen möglich würden, die auch christlichen Vorstellungen entsprächen. Aber die Frage ist eben, ob die Erfordernisse der Liebe gegenüber dem Verlangen nach Lust grundsätzlich den Vorrang haben sollen. Muß z. B. ein Ehe bestehen bleiben, wenn beide Gatten glauben, daß sie mit anderen Partnern glücklicher leben können? Muß man auf gegenwärtige Triebbefriedigung verzichten um zukünftiger Rücksichten willen? Kommt es darauf an, aus seiner geschlechtlichen Veranlagung eine möglichst große Befriedigung zu beziehen, die nur durch die Rechte der Mitmenschen begrenzt ist, oder soll der Mensch zur Geschlechtlichkeit eine solche innere Distanz finden, daß er unter Umständen auf geschlechtliche Beziehungen überhaupt freiwillig verzichten kann? – Das sind Fragen, die sich grundsätzlich nicht durch den bloßen Hinweis auf eine gegebene Natur beantworten lassen. Eine Antwort setzt hier vielmehr einen Sinnentwurf des Lebens voraus, der genuine Glaubensentscheidungen enthält.

Tatsächlich ist auch klar, daß die traditionelle Sexualethik nicht ausschließlich vom Naturrecht her argumentiert hat. Die Unauflöslichkeit der Ehe etwa wurde nicht sosehr im Wesen einer partnerschaftlichen Beziehung begründet, sondern entscheidend in den Aussagen des Neuen Testaments und im sakralen Charakter. Dem hier angedeuteten Ideal einer christlichen Ehe mußte dann aber auch eine entsprechende Sexualethik zugeordnet werden.

Im ganzen muß man aber wohl in der traditionellen Sexual- und Ehemoral eine gewisse Unklarheit der Methode und der Begründung feststellen. Es wird nicht recht deutlich, wie weit es sich hier um naturrechtliche Argumentation, um gesellschaftliche Tradition oder um genuin theologische Begründung aus dem Wesen der Offenbarung und den Aussagen der Bibel handelt. Bei einer solchen Unklarheit verlieren dann die

[4] So z. B. Recht auf Lust?, hrsg. v. A. Grabner-Haider (Wien 1970).

[5] Für viele andere sei nur genannt E. Ell, Dynamische Sexualmoral (Zürich 1972).

Argumente auch viel an Überzeugungskraft. So scheint es notwendig zu sein, die Frage nach der Methode gerade im Bereich der Sexualethik neu aufzuwerfen und sich insbesondere mit den Problemen einer theologischen Argumentation intensiver zu befassen.

II. Ein heilsgeschichtlicher Ansatz der Sexualethik

Es geht im sittlichen Handeln darum, den Menschen seinem letzten Ziel näherzubringen. Im christlichen Verständnis bedeutet das, daß der Mensch zur Vereinigung mit Gott gelange. Ein so verstandenes Heil kann aber nicht das Ergebnis menschlicher Leistung sein. Heil ist nur durch die Gnade Gottes zu finden. Es ist also das Handeln Gottes, das den Menschen gerecht macht, und nicht dessen eigene Aktivität. Das heilbringende Handeln Gottes drückt sich nicht einfach nur in der Ordnung der Naturgesetze aus. Es ist vielmehr ein Heilshandeln, das sich in der Geschichte der Menschheit vollzieht und das seinen unüberbietbaren Höhepunkt in Jesus Christus gefunden hat.

Wie kann nun aber dieses Handeln Gottes den Menschen so treffen, daß es ihm nicht äußerlich bleibt, sondern ihn auch zu sich selber bringt und so ein wirkliches Heil seiner Person sein kann? Das geschieht in dem, was Paulus Glauben nennt. Glaube darf hier allerdings nicht verstanden werden als ein bloß geistiger innerlicher Vollzug des Menschen. Paulus meint hier eine innere Stellungnahme, die das ganze Leben des Menschen formt und in seinem Verhalten, insbesondere in der Beziehung zu den Mitmenschen, zeichenhaft zum Ausdruck kommt. Im Glauben ist also der Mensch offen für das Wirken Gottes, und im Handeln des Menschen soll sich dieses Wirken der Gnade darstellen. Menschliches Handeln ist also sittlich gut, nicht einfach insofern es naturgemäß ist, sondern insofern es Ausdruck für das Heilshandeln Gottes im Menschen ist. Aus diesem Verständnis ergeben sich nun eine Reihe von Gesichtspunkten, die ein sittlicher Akt aufweisen muß. Vor allem geht es dabei um den eschatologischen Vorbehalt[6], um die Aspekte der Transzendenz, der Ich-Findung, der Gnadenhaftigkeit und der Vergebung. Wir wollen diese Aspekte hier gleich an der geschlechtlichen Erfahrung aufweisen. Sie sind freilich entsprechend den bisherigen Überlegungen keine notwendigen naturhaften Gegebenheiten, sondern verpflichtende Kriterien für freies sittliches Verhalten.

1. Der eschatologische Vorbehalt

Das Erlebnis einer geschlechtlichen Beziehung, und mag es noch so beglückend sein, ist doch nicht identisch mit dem Heil, auf das der Christ hofft. Auch die geschlechtliche Erfahrung gehört nur zu den „vorletzten Dingen" (Bonhoeffer). Wie das Reich Gottes immer nur anfangshaft, d. h. „schon" und gleichzeitig „noch nicht" da ist, so kann auch

[6] Zur Bedeutung der Eschatologie für das Verständnis der Sittlichkeit vgl. H. Rotter, Die Eigenart der christlichen Ethik, in dieser Zschr. 191 (1973) 407–416.

ein innerweltlicher Wert immer nur Andeutung dessen sein, worauf der Christ hofft, und Verweis auf diese letzte Wirklichkeit. Daraus ergibt sich für den Christen eine gewisse innere Distanz zur geschlechtlichen Erfahrung. Er wird sie nicht unbedingt suchen, sondern sich ihr gegenüber eine innere Freiheit wahren. Aus diesem Grund kann auch Jesus ganz gegen die alttestamentliche Tradition in einer Ehelosigkeit um des Himmelreichs willen ein sinnvolles und sogar ideales Leben sehen. Und auch die Distanz, die Paulus gegenüber der Geschlechtlichkeit einnimmt (vgl. 1 Kor 7), ist nicht einfach Manichäismus, sondern ein Ausdruck echt christlicher Haltung.

Die geschlechtliche Erfahrung kann kein grenzenloses Glück bieten, auch da nicht, wo sich die Partner ideal verstehen, soweit das unter Menschen überhaupt möglich ist. Diese Tatsache ist bewußt anzunehmen. Der Christ soll die Erfüllung seiner Glückshoffnung nicht in den einzelnen Werten dieses Lebens sehen, sondern in einem transzendenten Heil. Er soll das Innerweltliche nicht überbewerten, nicht verabsolutieren, sondern in seiner Unvollkommenheit und Vorläufigkeit sehen und anderseits doch daran glauben, daß er im rechten Gebrauch des Innerweltlichen sein endgültiges Heil finden kann. – Wo man geschlechtliche Erfahrung als letzten Wert auffaßt und glaubt, solche Erfahrungen unbedingt und total auskosten zu müssen, da wird man erleben, daß man zuviel verlangt hat, weil auch die geschlechtliche Erfahrung die letzte Tiefe menschlicher Sehnsucht und Hoffnung nicht ausfüllen kann. Umgekehrt wird gerade die Anerkennung der Relativität und Vorläufigkeit geschlechtlicher Erfahrung dem Menschen viel Glück bieten können, insofern er nämlich diese Erfahrung als Symbol und Vorzeichen einer tieferen Erfüllung versteht.

2. Die Transzendenz geschlechtlicher Erfahrung

Der liebende Mensch ist sich selber nicht genug. Es geht ihm nicht bloß um sein Ich, sondern auch um das Du des Geliebten. Aber er sucht seinen Partner nicht nur, um ihn als Mittel zum eigenen Lustgewinn einzusetzen, sondern er bejaht den anderen um seiner selbst willen. Er sieht den Sinn seines Lebens nicht nur darin, für sich selber zu sorgen, sondern er weitet diesen Sinn aus in der Sorge um den anderen.

Allerdings wird sich gerade in einer guten Ehe zeigen, daß sich zwei Partner nicht einfach miteinander genug sein können. Sie erleben ihre tiefere Einheit am meisten, wenn sie sich einer gemeinsamen Aufgabe widmen, die sie beide in Anspruch nimmt und beglückt. Die natürlichste und gewöhnlich auch beglückendste Aufgabe dieser Art ist die Zeugung und Erziehung von Kindern. In der Sorge für sie weitet sich das eigene Leben aus und bewahrheitet sich jene biblische Dialektik, die besagt, daß man sein eigenes Leben gewinnt, wenn man es hingibt. Die Öffnung des Ich für das Du und die Öffnung der partnerschaftlichen Beziehung auf das Kind hin stellt ein Symbol jener Beziehung dar, die das christlich verstandene Heil ausmacht, nämlich die Öffnung der menschlichen Existenz auf Gott hin, die Teilnahme am Leben des göttlichen Du als Bereicherung der für sich so armseligen menschlichen Person.

Wenn das Kirchenrecht die Bereitschaft und den Willen zum Kind für die Gültig-

keit des Ehewillens vorausgesetzt hat, dann darf diese Bedingung nicht objektivistisch mißverstanden werden in dem Sinn, als ob unter allen Umständen ein Kind gewünscht werden müsse, was ja etwa bei höherem Alter der Frau eigentlich die Möglichkeit einer Heirat ausschließen würde. Die Unterscheidung, daß man in einem solchen Fall zwar „per se" den Willen zum Kind haben müsse, auch wenn „per accidens" keines mehr zu erwarten sei, mutet doch recht gekünstelt an. Bei diesem Willen zum Kind geht es theologisch wohl darum, daß eine christliche Ehe grundsätzlich nie verstanden werden darf als ein bloßer „Egoismus zu zweit", sondern immer ein Ideal anstreben soll, in dem sich Liebe nicht auf die beiden Partner beschränkt, sondern über diese Grenzen hinaus offen bleibt, auch für andere Menschen Sorge und Verantwortung zu übernehmen.

3. Die Ich-Findung

Wo geschlechtliche Partnerschaft in echter Liebe vollzogen wird, erwächst daraus Selbstvertrauen, Selbstachtung und Selbstfindung. Der Mensch braucht die Bejahung vom Mitmenschen her, um sich als Person zu verwirklichen und andere wiederlieben zu können. Allerdings ist dabei vorauszusetzen, daß man vom Partner nicht nur als Reizobjekt benützt wird, sondern daß in der geschlechtlichen Begegnung eine echt personale Annahme stattfindet. Eine geschlechtliche Begegnung, in der der Partner nicht um seiner selbst willen bejaht, sondern nur als Mittel für den anderen mißbraucht wird, muß eine tiefwirkende Enttäuschung bringen. Denn ebenso wie es im Bereich der Geschlechtlichkeit möglich ist, eine besonders tiefgreifende Bestätigung des Eigenwerts zu erleben, muß es als besondere Mißachtung der eigenen Würde erfahren werden, wenn eine solche Begegnung nicht in echter Liebe verantwortet wird, sondern nur der Lustfindung des anderen dienen soll. Solche Erfahrungen müssen auch für die Zukunft ihre Auswirkungen haben. Man hat nicht mehr leicht die Kraft, sich von zukünftigen Begegnungen und Beziehungen zu erhoffen, was die bisherigen Erfahrungen nicht gebracht haben. Hier kann eine geheime Angst davor entstehen, sich auf den anderen vorbehaltlos einzulassen und noch einmal jene Enttäuschung zu erleben, die man bereits kennt. Nur wer selber erfährt, daß er von seinem Partner voll angenommen ist, und zwar nicht nur biologisch, sondern in einer erfüllten zwischenmenschlichen Beziehung, kann auch die Kraft finden, von sich mehr und mehr loszulassen und sich auf das Du hin zu orientieren. In dieser Öffnung auf den Partner hin öffnet sich der Mensch aber auch für die Begegnung mit Gott.

4. Die Gnadenhaftigkeit geschlechtlicher Erfahrung

Liebe kann man nicht erzwingen, weder bei sich noch beim Partner. Gegenseitige Liebe ist ein Geschenk, das man nicht als selbstverständlich hinnehmen oder gar als sein gutes Recht einfach fordern darf. In der geschlechtlichen Begegnung erfährt man das Geschenk einer Liebe, die man sich nie im eigentlichen Sinn verdienen kann. Der Mann kann also die Frau nicht einfach nur als seinen Besitz betrachten, über den er

nach Belieben verfügen dürfte. Er hat vielmehr ihre Freiheit zu respektieren und ihr in Dankbarkeit zu begegnen. Man sollte weder außerhalb noch innerhalb einer Ehe von einem Recht auf Lust sprechen, denn Recht würde bedeuten, daß man den Partner dazu zwingen könnte, diesen Anspruch zu erfüllen. Das Glück einer ehelichen Beziehung läßt sich nicht auf diese Weise einfordern. Es wird sich am ehesten da finden, wo gerade kein Rechtsanspruch erhoben wird.

Es soll damit nicht ausgeschlossen werden, daß es auch so etwas wie eheliche Pflicht geben kann. Es würde oft zu einer Überforderung eines Partners führen, wenn die eheliche Begegnung immer davon abhängig gemacht würde, daß beide Partner in ihren Neigungen völlig übereinstimmen. Liebe ist ja nicht identisch mit Laune. Aber gerade dadurch, daß beide Partner versuchen werden, auf die Wünsche des anderen einzugehen, zeigen sie die Geschenkhaftigkeit ihrer Liebe.

5. Liebe und Vergebung

Wenn man den anderen als Person annimmt, ihn bejaht, ihm seine Liebe bekundet, dann kann sich dieser Ausdruck nicht nur auf die gegenwärtige Erscheinung des anderen beziehen. Die Person ist wesentlich eine geschichtliche Wirklichkeit, zu der auch die Vergangenheit und die Zukunft gehören. Wenn man den anderen personal annimmt, muß man ihn auch mit seiner Vergangenheit und mit seinem Versagen bejahen. Personale Liebe schließt deshalb notwendig auch die Vergebung ein und den Willen, neu mit dem anderen anzufangen und ihm wieder Vertrauen zu schenken.

Das Neue Testament spricht oft von dem Zusammenhang zwischen der Vergebung der Sünden durch Gott und der zwischenmenschlichen Vergebung. Nur in dem Maß, wie der Mensch seinem Mitmenschen vergibt und die Barmherzigkeit zu einem Grundzug seiner Lebenshaltung macht, kann er auch von Gott Vergebung erhoffen. Insofern also in einer geschlechtlichen Beziehung der Ausdruck der Liebe die Vergebung beinhaltet, kommen die Partner nicht nur einander, sondern auch Gott näher.

III. Folgerungen für die Sexualnormen

Die bisher entwickelten Gesichtspunkte verstehen sich zwar als verpflichtende Zielsetzungen einer christlichen Sexualethik. Sie sind aber noch so formal, daß ihre Anwendung auf konkrete Einzelfragen noch weiterer Überlegungen bedarf. Allerdings lassen sich die konkreten Normen nicht einfach aus einem theologischen Ansatz ableiten. Sie ergeben sich vielmehr aus einer ganzen Reihe von Aspekten theologischer, sozialer, kultureller, psychologischer und biologischer Art. Immerhin ergeben sich aus theologischen Überlegungen bestimmte Kriterien, deren Beachtung in einer konkreten Sexualmoral von großer Bedeutung ist. In diesem Sinn sind die folgenden Gesichtspunkte zu verstehen.

1. Die Relativierung der geschlechtlichen Erfahrung

In manchen Entwürfen moderner Sexualethik erscheint die geschlechtliche Erfahrung gleichsam als ein oberster Wert, der sich anderen Gesichtspunkten nicht mehr unterzuordnen hätte. Man spricht von der Notwendigkeit einer Sensibilisierung des Menschen für geschlechtliche Empfindungen, man will zu einer größeren Orgasmusfähigkeit erziehen usw. Derartige Anliegen sind natürlich nicht einfach zu verwerfen. Der Mensch muß lernen, sich auch in seiner Geschlechtlichkeit zu bejahen und für geschlechtliche Erfahrungen offen und ansprechbar zu sein. Aber dieses Ziel der Sensibilität kann nicht einfach uneingeschränkt als ethische Verpflichtung verstanden werden. Zunächst wäre es falsch, diese Empfindungsfähigkeit überzubewerten. Die Erfahrung zeigt, daß gerade in jenen Fällen, in denen man dem geschlechtlichen Erlebnis eine besonders große Aufmerksamkeit zuwendet und ihm eine ganz zentrale Bedeutung zumißt, die eheliche Beziehung vielfach gefährdet ist. Es kann sich hier nämlich eine neue Form von Leistungszwang ergeben, die zu Minderwertigkeitskomplexen führt, wenn aus irgendwelchen Gründen die geschlechtliche Begegnung nicht so intensiv und beglückend erfahren werden kann. Erst recht ergeben sich natürlich Probleme für jene Fälle, in denen aus den verschiedensten Gründen zeitweilig oder ganz auf geschlechtlichen Verkehr verzichtet werden muß.

Von der Bibel her wäre einzuwenden, daß hier leicht ein weltimmanenter Hedonismus an die Stelle christlicher Heilshoffnung treten kann. Jene Distanz, die die Bibel gegenüber der Geschlechtlichkeit wie auch etwa gegenüber Besitz und Reichtum fordert, ginge hier verloren. Christlicher Glaube verlangt jedoch keine Geschlechtsfeindlichkeit. Die Lehre von der Sakramentalität der Ehe verbietet jede Verteufelung der Sexualität. Aber Geschlechtlichkeit in einem christlichen Verständnis bedarf der Einordnung in geordnete zwischenmenschliche Beziehungen und einer Relativierung von einem christlichen Weltverständnis und einer christlichen Heilshoffnung her.

2. Orientierung auf ein Du hin

Die Geschlechtlichkeit ist kein isolierter Bereich in der menschlichen Person, sondern er durchdringt alle Schichten der individuellen und sozialen Existenz. Sie muß sich deshalb jener Gesamtorientierung einfügen und ihr dienen, die für das christliche Leben überhaupt verpflichtend ist. Ein Grundgesetz dafür ist das Gebot der Nächstenliebe. Es besagt nicht nur, daß man gelegentlich etwas für andere tun soll, sondern daß das Dasein für andere zum verpflichtenden Sinn des eigenen Lebens gehört. Der Mensch soll sich so entfalten und formen, daß er jede Isolation des eigenen Ich durchbricht und in der Hinordnung auf das mitmenschliche Du eine Sinnerfüllung seines Lebens findet.

Gerade für diese Beziehungen ist nun die Geschlechtlichkeit von elementarer Bedeutung. Es geht deshalb in ihrer Entfaltung darum, ihr bewußt diese Orientierung auf das Du hin zu geben. Auch der Sinn der Geschlechtlichkeit muß darin liegen, Liebe zum Mitmenschen und vertiefte zwischenmenschliche Beziehungen zu ermöglichen. Es

stünde deshalb in Widerspruch zu dieser Grundorientierung eines christlichen Lebens, wenn man Geschlechtlichkeit so verstehen und formen würde, daß sie in erster Linie dem eigenen Lustgewinn dienen würde. So kann z. B. Selbstbefriedigung grundsätzlich diesen christlichen Zielvorstellungen nicht entsprechen. Denn hier wird Geschlechtlichkeit nicht auf das Du, sondern nur auf das eigene Ich bezogen. Wo man Masturbation an sich als ethisch gut oder wenigstens indifferent auffassen würde, würde man auch eine Entwicklung der Geschlechtlichkeit billigen, bei der die Ich-Bezogenheit verstärkt und die Fähigkeit zu hingebender Liebe nicht weiter entfaltet wird.

Allerdings ist hier wohl zwischen der Grundorientierung des Menschen und der verpflichtenden Zielsetzung der Sexualpädagogik einerseits und der Bewertung einzelner Handlungen in einer Situation psychischer Überlastung anderseits zu unterscheiden. Menschliches Verhalten kann immer nur soweit als sittlich gut oder böse betrachtet werden, wie es der Freiheit des Menschen entspringt. Es kann Fälle geben, wo der Mensch überfordert ist und sein geschlechtliches Verhalten nicht in die von ihm selber bejahte Grundorientierung seines Lebens integrieren kann. Die Beurteilung solcher Verhaltensweisen ist ein eigenes Problem, das hier nicht näher behandelt werden kann. Jedenfalls scheint es uns unzulässig, aufgrund solcher Fälle etwa in der Zeit der Pubertät grundsätzlich von einer sittlichen Unbedenklichkeit der Masturbation zu sprechen.

Ähnliche Überlegungen scheinen uns auch bei der Bewertung der Homosexualität zu gelten. Grundsätzlich scheint eine homosexuelle Beziehung, was ihre personale Qualität und die Möglichkeiten einer Bindung und Sinnerfahrung angeht, einer ehelichen Beziehung nicht gleichwertig zu sein. Gerade die Offenheit partnerschaftlicher Liebe auf das Kind hin ist hier nicht gegeben. Die Absicht, sich bloß gegenseitig geschlechtliche Lust zu bereiten, ohne diese Verbindung in einen verantwortlichen Dienst für andere zu stellen, liegt hier sehr viel näher als in der Verbindung von Mann und Frau. Darüber hinaus bringt eine homosexuelle Verbindung eine Reihe von Problemen mit sich, die dazu führt, daß derartige Verbindungen meist nur von recht kurzer Dauer sind. Auch jene Treue, die die Liebe von Mann und Frau auszeichnen soll, kommt hier also kaum zur Darstellung.

Derartige Feststellungen bedeuten keine moralische Verurteilung homosexueller Personen. Insofern diese Veranlagung angeboren bzw. ohne eigene Schuld erworben ist, liegt sie außerhalb jenes Bereichs, den der Mensch sittlich zu verantworten hat. Immerhin muß man aber doch wohl von einem Nachteil sprechen, der nicht wünschenswert sein kann. Die Gesellschaft und der Erzieher müssen deshalb bestrebt sein, eine derartige Veranlagung nicht zu fördern und mindestens eine Verführung Jugendlicher zu verhindern. Wenn man heute Bestrebungen findet, Homophilie als schlechthin gleichwertige Möglichkeit sexueller Orientierung aufzufassen, dann wäre zu fragen, ob solche Bewertungen letztlich nicht doch den Lustgewinn des einzelnen als oberstes Kriterium betrachten anstelle der Integration der Sexualität in das Gebot der Nächstenliebe.

3. Die Treue

Wenn Geschlechtlichkeit dazu dienen soll, Liebe zur Person des anderen auszudrücken und nicht bloß einen augenblicklichen Lustgewinn zu finden, dann muß eine derartige Beziehung auch Treue einschließen. Denn die menschliche Person stellt eine geschichtliche Kontinuität dar, die sich nicht in einzelne Zeitphasen auflösen läßt. Wo man jemanden nur auf Zeit liebt, liebt man ihn eben nicht als Person, sondern vielleicht als Geschlechtswesen, jedenfalls wegen unterpersonaler Werte. Nur wo man derartige Begrenzungen überschreiten will, kann personale Liebe ein Abbild der Liebe zwischen Gott und Mensch, zwischen Christus und Kirche sein. In diesem Zusammenhang ist die Unauflöslichkeit der Ehe begründet.

Freilich ist auch hier einzuschränken, daß zwar eine personale Liebe unbegrenzte Treue fordert, daß aber unterpersonale Momente schließlich zu so schweren Konflikten führen können, daß es unmöglich wird, die moralische Kraft zur Treue und zu einem weiteren gemeinsamen Leben aufzubringen. Die Kirche räumt in solchen Fällen die Möglichkeit einer Trennung der Ehepartner ein. Auch hier ist also zwischen einem verbindlichen, in der Offenbarung begründeten Ideal und den Möglichkeiten konkreter Verwirklichung zu unterscheiden.

Es war nicht die Absicht dieser Überlegungen, konkrete Sexualnormen bis in Einzelheiten hinein zu begründen. Dazu bedarf es sicher auch der empirischen Forschung. Aber umgekehrt ist diese für sich genommen ebenfalls nicht ausreichend, um zu einer Sexualethik zu kommen. Die Natur des Menschen ist kultivierbar. Sie läßt verschiedene Formungen und Zielsetzungen zu. Aus dem Studium der Natur läßt sich also kein eindeutiges Ziel menschlichen Verhaltens gewinnen, schon gar nicht jenes oberste Ziel, das für die Sittlichkeit einer Handlung maßgeblich ist. Es gibt kein bloß natürliches Ziel des Menschen und deshalb auch keine bloß natürliche Sittlichkeit.

Tatsächlich weisen auch sexualethische Systeme moderner Autoren immer bestimmte oberste Prinzipien auf, die nicht aus empirischer Forschung gewonnen sind. Die Herausforderung, der sich der Moraltheologe heute zu stellen hat, kommt nicht so sehr von den Erfahrungswissenschaften als solchen, sondern von Ideologen verschiedenster Spielarten und von jenen Empirikern, die moderne Ideologien als unreflektierte Vorurteile in ihr Denken einfließen lassen und dann glauben, ihren Standpunkt rein naturwissenschaftlich rechtfertigen zu können. Eine Aufdeckung solcher Ideologien ist aber nur möglich, wenn die theologischen Voraussetzungen des eigenen Standpunkts geklärt werden.

Elisabeth von der Lieth

Erziehung in einer pluralistischen Gesellschaft

Es ist eine Eigentümlichkeit der deutschen Sprache, daß sie „Erziehung" und „Bildung" trennt. Mag die Verwendung der beiden Begriffe in der pädagogischen Literatur und erst recht in der Alltagssprache oft auch synonym erfolgen, so ist doch festzuhalten, daß „Erziehung" und „Bildung" ursprünglich nicht nur begrifflich geschieden, sondern gern auch verschiedenen Institutionen zugeordnet wurden. Erziehung war primär eine Sache des Elternhauses, Bildung eine Sache der Schule. Erziehung wurde dem Kleinkind zuteil, Bildung dem Heranwachsenden. Erziehung verstanden als direkte Beeinflussung[1] war Sache der Eltern, nicht eigentlich Sache der Schule oder gar der Universität. Es hat Eltern gegeben – und es gibt sie noch –, die sich die Erziehung ihrer Kinder ausdrücklich vorbehalten, die die Schule auf Wissensvermittlung beschränkt sehen wollen und ihr das Recht absprechen, erzieherisch tätig zu werden. Und es gab – und gibt – Lehrer, die es von sich weisen, zu erziehen. Sie verstehen ihren Auftrag als einen Vermittlungsprozeß zwischen der Wissenschaft und dem Menschen und fühlen sich nur für das Zustandekommen der „Begegnung" verantwortlich, nicht für deren Folgen. Unterschwellig signalisiert das eine gewisse Geringschätzung der Erziehung, die Meinung, erziehen könne man ohnehin. Eltern auf ihre Erziehungsaufgabe ausdrücklich vorzubereiten, kam lange niemandem in den Sinn. Der Erzieher in Heimen der öffentlichen Fürsorge wurde kürzer ausgebildet und schlechter bezahlt als der Lehrer.

In dieser Einschätzung vollzieht sich heute ein deutlicher Wandel. Die Trennung von „Erziehung" und „Bildung" ist nicht zu halten, wenn man sich bewußtmacht, daß beiden eine spezifische Form von Lernen zugrunde liegt. Man lernt nicht nur Latein oder Mathematik, man lernt auch denken, urteilen, entscheiden, handeln, gehorchen, Rücksicht nehmen, helfen, verzichten, sich durchsetzen. Damit aber wird es hinfällig, einen Prozeß, der den ganzen Menschen meint und der ein Leben lang dauert, auf einzelne Phasen zu verteilen und verschiedenen Institutionen mehr oder weniger ausschließlich zuzuweisen. Daß der Mensch ein lernbedürftiges und lernfähiges Wesen ist, darin sind sich alle einig, die sich mit anthropologischen Fragen befassen[2]. Der Dissens beginnt

[1] Der hier verwendete Erziehungsbegriff stützt sich auf: P. Heimann, G. Otto, W. Schultz, Unterricht. Analyse und Planung (Hannover ^{5}1970). „Erziehung . . . benennt jene Beeinflussungsprozesse, in denen Menschen oder deren Objektivationen (Produkte, Artefakte) Veränderungen von Menschen erreichen oder erreichen wollen, die den Auffassungen der jeweiligen Bezugsgruppe von wünschenswerter menschlicher Zuständlichkeit entsprechen" (17).

[2] Am umfassendsten hat H. Roth die Fragestellung aufgearbeitet: Pädagogische Anthropologie, 2 Bde. (Hannover 1971).

erst, wenn Ziele, Inhalte und Methoden der Lernprozesse genauer angegeben werden sollen.

Viele nehmen sich heute der Lernbedürftigkeit und Lernfähigkeit des Menschen an. Das hängt wohl auch damit zusammen, daß die Humanwissenschaften die Kenntnis vom Menschen beträchtlich vergrößert und die Grenzen des Machbaren im Erziehungsprozeß erweitert haben. Möglichkeiten der Beeinflussung sind analysiert, ihre Techniken verfügbar gemacht. Damit wächst die Macht des Menschen über den Menschen, allerdings auch die Notwendigkeit, diese Macht zu kontrollieren, Gegenkräfte zu aktivieren und die Ziele, woraufhin erzogen werden soll, transparent zu machen. Wir wissen heute, daß es nicht nur „intentionale" Erziehung gibt – Erziehungsakte, die bewußt darauf gerichtet sind, die Einstellung und das Verhalten eines Menschen zu ändern durch bestimmte Lerninhalte, Gebote, Verbote, Strafen –, sondern auch eine „funktionale" Erziehung, die gleichsam mittelbar geschieht durch bestimmte Umwelterfahrungen, die als solche gar nicht bewußt wahrgenommen werden müssen und die doch oft stärker prägen und beeinflussen als ein methodisch dargebotener Unterrichtsgegenstand oder ein ausdrücklich ausgesprochenes Gebot oder Verbot.

Angesichts dieser Erkenntnisse fühlen insbesondere Lehrer heute eine sehr viel stärkere Verantwortung für die erzieherische Seite ihres Berufs als in einer früheren Generation. Wenn es auch übertrieben erscheint, von einer allgemeinen „Pädagogisierung" unseres Lebens zu sprechen, so kann in der Expandierung erziehungswissenschaftlicher Lehrstühle an den Universitäten, an dem Heer der Diplom-Pädagogen, an der Flut erziehungswissenschaftlicher Literatur die Tendenzwende deutlich abgelesen werden. Kultusminister rufen den Schulen und Universitäten den Erziehungsauftrag nachdrücklich ins Gewissen, „Elternschulen" entstehen, Erziehungs- und Schulprobleme haben ihren festen Platz in allen Tageszeitungen. Die Notwendigkeit des lebenslangen Lernens wird eindrücklich herausgestellt. Aber nur schwer ist manchmal zu erkennen, woraufhin das Ganze zielt, ob diesem eifrigen Treiben eine Konzeption zugrunde liegt, die an Werten orientiert ist, die für alle zumindest einsehbar sind.

Daß wir in einer pluralistischen Gesellschaft leben, wird immer dann als ein Wert empfunden, wenn ein totaler Anspruch von irgendeiner Seite droht. Nicht ganz logisch ist dann die Klage über den „Pluralismus der Werte", der dem einzelnen die Orientierung erschwere und eine klare Erziehungskonzeption unmöglich mache. Der Klageton verstärkt sich, wenn der Pluralismus der Werte gleichgesetzt wird mit Wertverlust. Die Frage, ob wir noch einen Konsens über verbindliche Werte haben, wird übertönt von der Frage, ob wir überhaupt noch Werte haben. Umschichtung im Wertgefüge oder Wertverlust? Kontroverse oder kontradiktorische Aussagen, wenn es um Werte geht? Das sind die Fragen, auf die hier eine sehr vorsichtige und sehr vorläufige Antwort gesucht werden soll.

Das demokratische Ethos

Einen ersten und sehr allgemeinen Aufschluß über die in einer Gesellschaft geltenden Werte gibt die Verfassung, in unserem Fall also das Grundgesetz. In den Grundrechten wird ein ganz bestimmtes Menschenbild sichtbar, das mit dem Menschenbild der christlichen Kirchen zwar nicht einfach identisch ist, das sich aber auch nicht im Gegensatz dazu befindet, weder als Ganzes noch in einzelnen Aussagen. In den Artikeln 1–19 ist die Rede von der Würde des Menschen, von seinen unveräußerlichen Rechten, von der freien Entfaltung der Persönlichkeit, sofern dadurch die Rechte anderer nicht verletzt werden, von der Religions- und Gewissensfreiheit, von der Toleranz gegenüber anderen Überzeugungen, von der Gleichheit vor dem Gesetz, von der Freiheit der Meinungsäußerung, vom Recht, Vereinigungen zu bilden, auch mit dem Ziel von Arbeitskämpfen, von der Freizügigkeit innerhalb der Bundesrepublik, von der freien Wahl des Berufs, des Arbeitsplatzes und der Ausbildungsstätte, vom Recht auf Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen, von der Sozialbindung des Eigentums.

In der Formulierung der Grundrechte wird das Erbe der Aufklärung sichtbar, die ja ihrerseits ohne christliche Wurzeln nicht denkbar ist: Freiheit des Menschen als Gewissensfreiheit ist das Fundament des neuzeitlichen Freiheitsbegriffs. Das ausführliche Eingehen auf die Glaubens- und Gewissensfreiheit (Artikel 4), auf den Religionsunterricht (Artikel 7), auf das Sittengesetz (Artikel 2) machen ein demokratisches Ethos sichtbar, dessen Ursprung in der amerikanischen Verfassung liegt und das dort inzwischen auch zum Gegenstand erziehungswissenschaftlicher Reflexionen[3] geworden ist und als Legitimationsbasis für pädagogische Intentionen dient. Denn Demokratie erscheint hier nicht nur als eine bestimmte Regierungsform, sondern als eine Lebensform, die von den Gliedern einer demokratischen Gesellschaft ganz bestimmte Einstellungen und Haltungen verlangt. Diese Einstellungen und Haltungen sind nicht ein natürliches Entwicklungsprodukt, sondern das Ergebnis vielschichtiger und langer Lernprozesse.

Befragt man die Grundrechte unter pädagogischem Aspekt, dann lassen sich Erziehungsziele formulieren, die sich etwa mit „Mündigkeit", „Verantwortungsbereitschaft", „Toleranz", „Kritikfähigkeit" (im Sinn von Unterscheidungsfähigkeit, nicht im Sinn von Nörgelei!), „Einsichtsfähigkeit" umschreiben lassen. Über diese Erziehungsziele wird man überall und schnell Konsens finden können. Die Frage ist, ob mit diesen Erziehungszielen alles abgedeckt ist, was wünschenswert erscheint, ob diese obersten Ziele so eindeutig sind, daß es keine Divergenzen bei der Auslegung gibt, und ob der Konsens auch noch besteht, wenn es um die konkreten Erziehungsmaßnahmen geht.

Ob man sich über die Notwendigkeit demokratischer Lernprozesse in einer Gesellschaft einig ist, darüber geben zunächst die amtlichen Lehrpläne, die ja einer parlamen-

[3] Die wichtigsten amerikanischen Autoren auf diesem Gebiet sind (in Auswahl): Th. Brameld, Patterns of Educational Philosophy (New York 1950); H. S. Broudy, Building a Philosophy of Education (New York 1954); W. H. Kilpatrick, Philosophy of Education (New York 1964); G. F. Kneller, Introduction to the Philosophy of Education (New York 1964); H. Taba, Curriculum Development (New York 1962).

tarischen Legitimation unterliegen, Aufschluß. Die in aller Öffentlichkeit ausgetragenen bildungspolitischen Richtungskämpfe verstellen zuweilen den Blick dafür, daß die Lehrpläne selbst sehr viel mehr Übereinstimmung zeigen, als die parteipolitische Polarisierung in Bildungsfragen erwarten läßt. Diese Übereinstimmung zeigt sich nicht nur darin, daß in allen Bundesländern der politischen Bildung ein eigenes Fach gewidmet wird – mag es nun „Gemeinschaftskunde", „Sozialkunde", „Politik" oder „Gesellschaftslehre" heißen –, sondern auch darin, daß alle Präambeln sich ausdrücklich auf das Grundgesetz beziehen und die Lernzielbestimmungen gerade jene Qualifikationen im Blick haben, die den Schüler befähigen sollen, sein Leben als mündiger Bürger in einem demokratischen Rechtsstaat in freier Selbstbestimmung zu gestalten.

Die Lehrpläne zielen ab auf eine Erweiterung der „privaten Tugenden"[4] Rücksichtnahme, Ein- und Unterordnung, Gehorsam, Hilfsbereitschaft, Fleiß, Ordnung, Pünktlichkeit, um die „öffentlichen" Tugenden Solidarität, Kooperationsbereitschaft und -fähigkeit, Kritikfähigkeit. Wenn heute in den Präambeln staatlicher Lehrpläne „öffentliche" Tugenden im Vordergrund stehen, so sollen sie die „privaten" nicht verdrängen, sondern ergänzen. Private Tugenden werden eher der häuslichen Sphäre zugeordnet, während die Schule, darauf aufbauend, ihr Augenmerk auf die „öffentlichen" Tugenden legen soll. Man darf, wenn die „privaten" Tugenden nicht mehr expressis verbis in allen Lehrplänen auftauchen, nicht ohne weiteres schließen, daß sie nichts mehr gelten. Ein solcher Schluß wäre erst legitim, wenn die Unterrichtsinhalte und die empfohlenen Unterrichtsverfahren den Verdacht erhärten.

Hier nun allerdings beginnt der Dissens, der nicht übersehen werden kann, wenn man Lehrpläne aus den einzelnen Bundesländern für das gleiche Fach und die gleiche Jahrgangsstufe miteinander vergleicht. Das allen gemeinsame Bekenntnis zum demokratischen Ethos schließt nicht aus, daß in der Zielsetzung und im Inhalt einzelner Unterrichtssequenzen nicht nur eine unterschiedliche Hierarchie der Werte sichtbar wird, nicht nur eine unterschiedliche Betonung konkurrierender Werte, die ja auch das Grundgesetz konkurrierend enthält, wenn man etwa an Freiheit–Gleichheit, Individuum–Gesellschaft denkt, sondern einseitige Option für bestimmte Werte, die in dieser Einseitigkeit dann den konkurrierenden Wert ausschließen.

Das Beispiel der hessischen Rahmenrichtlinien[5] für Gesellschaftslehre in der ersten Fassung zeigt einerseits, daß es heute in der Tat möglich ist, trotz eines Bekenntnisses zur „kritischen Loyalität" gegenüber dem Grundgesetz mit dem überlieferten Verständnis von Schule, Unterricht und Erziehung radikal zu brechen, es zeigt andrerseits aber in der Kritik an eben diesem Versuch eine erstaunliche Einmütigkeit sonst keineswegs einmütiger Gruppen. Eltern, Lehrer, CDU-Politiker und Professoren, die der SPD

[4] Die begriffliche Scheidung verdanken wir R. Dahrendorf, die inhaltliche Füllung vor allem S. B. Robinsohn, Bildungsreform als Revision des Curriculum (Neuwied ³1971), bes. Kap. 2: Bildung als Erziehung (13–22), und H. von Hentig, Systemzwang und Selbstbestimmung (Stuttgart 1968), bes. Kap. 2 (69–110).

[5] Vgl. E. von der Lieth, Rahmenrichtlinien in der Diskussion, in dieser Zschr. 192 (1974) 34–44.

angehören oder ihr zumindest nahestehen, waren sich immerhin darin einig, daß die hessischen Rahmenrichtlinien so nicht akzeptabel sind. In den vielen Diskussionen und Stellungnahmen wurde die Ablehnung zwar mit unterschiedlicher Akzentuierung und auch auf unterschiedlichem Niveau begründet, aber hinter der Einigkeit in der Ablehnung wurde doch auch ein weitgehender Konsens über dasjenige deutlich, was man gemeinsam bejaht und nicht preisgeben will. Von den einzelnen Gruppen wurden zwar verschiedene Argumente vorgebracht, aber sie entstammten einem Begründungszusammenhang, der von allen akzeptiert wurde. Daß in solcher Auseinandersetzung nicht nur gemeinsame Werte, sondern auch vordergründige Interessen und Gruppenegoismen artikuliert wurden, braucht dabei nicht verschwiegen zu werden. Entscheidend bleibt, daß hier das demokratische Ethos eine Einheit stiftende Funktion hatte und daß in den Prinzipien der Ablehnung nicht nur Werte „an sich", sondern auch ein erstaunlicher Konsens darüber sichtbar wurde.

Schwierigkeiten im Erziehungsalltag

Damit ist natürlich die Frage nach dem Pluralismus der Werte und nach der Möglichkeit eines Konsenses über sie noch nicht beantwortet. Die praktischen pädagogischen Probleme, die sich im häuslichen und schulischen Alltag ergeben, sind selten mit Hilfe des Grundgesetzes zu lösen. In einer Gesellschaft sind mehr Wertvorstellungen nötig und auch faktisch vorhanden, als sich aus ihrer Verfassung deduzieren lassen. In einer hochentwickelten Industriegesellschaft mit ihren komplexen Lebensvollzügen entwickeln sich zwangsläufig auch Wertvorstellungen, die konkurrieren, die nicht von allen als gleich verbindlich angesehen werden. Es zeigen sich vor allem Verschiebungen im Wertgefüge. Auch Werte unterliegen ja einem geschichtlichen Wandel, der sich früher nur langsamer vollzog und deshalb vom einzelnen kaum bemerkt wurde. Heute vollzieht sich der Wandel rascher, und das kann dann subjektiv den Eindruck erwecken, es gebe nichts Verbindliches mehr.

Was heute Eltern, Lehrern und allen denjenigen, die mit Erziehung befaßt sind, Sorge macht, ist nicht so sehr die Unsicherheit über Erziehungsnormen und Erziehungsziele, sondern vor allem die Tatsache, daß Jugendliche oft schon sehr früh und sehr nachhaltig sich allen erzieherischen Einflüssen von Elternhaus, Schule und Kirche zu entziehen versuchen und in jugendlichen Subkulturen ihre eigene Welt suchen. In manchen Fällen führt das auch zum – wenigstens vorübergehenden – Bruch mit dem Elternhaus. Die Jugendlichen ziehen einfach aus, und viele Eltern machen keine oder doch nur schwächliche Versuche, ihre Kinder im Elternhaus zu halten. Mag die Zahl der Jugendlichen, die es auf einen Bruch mit dem Elternhaus ankommen lassen, insgesamt nicht allzu groß sein, mag diese Erscheinung ein typisches Großstadtphänomen sein – der lautlose Auszug Jugendlicher, der Bruch mit der Tradition stellt Erziehung allgemein in Frage.

Was zieht die Jugendlichen zu ihresgleichen? Weg von der älteren Generation? Man muß nicht zuerst und in jedem Fall an sexuelle Promiskuität denken, an ein bedenkenloses Sich-ausleben-Wollen, obwohl dies oft den Anstoß gibt, das Elternhaus zu verlassen. Dahinter aber tauchen andere Probleme auf: die subjektive Unmöglichkeit, elterliche Autorität anzuerkennen, das Enttäuschtsein von der Haltung der Eltern. Man macht es sich zu leicht, wenn man hier einfach vom Versagen der Eltern spricht. Sie sind oft selbst eher Opfer denn Täter. Opfer einer sozialen und kulturellen Umbruchsituation, die sie nicht mehr aktiv mitvollziehen wollen und darum nur erleiden können, Opfer auch der eigenen Biographie, eines Leidens an unverstandenen und darum nicht innerlich angenommenen moralischen Vorschriften, denen sie sich gleichwohl nicht zu entziehen wagten. Viele haben ihre Kraft im Wiederaufbau oder in der Erhöhung des Lebensstandards erschöpft und die Sinnfrage verdrängt. Im Aufbruch und Ausbruch der Jugend zeigt sich nicht nur Bindungslosigkeit und Orientierungslosigkeit. In den jugendlichen Subkulturen, ob sie nun bis zu eigenen Wohngemeinschaften führen oder sich in informellen Gruppierungen zeigen, wird gerade die Sehnsucht nach Bindung und Orientierung sichtbar, verbunden mit einer oft ungewöhnlichen Sensibilität für zwischenmenschliche Werte – Verhaltensmuster einer „postfigurativen Kultur", die Margaret Mead[6] eindrucksvoll beschrieben hat.

Was die Erziehungssituation also heute so schwierig macht, ist nicht der Mangel an Werten und damit an Orientierungsmöglichkeiten, sondern die Tatsache, daß Verschiebungen im Wertgefüge unterschiedlich rezipiert und in praktisches pädagogisches Handeln umgesetzt werden. Das Festhalten an der Tradition, die behutsame Weiterentwicklung der Tradition, die Absage an die Tradition können unter Umständen innerhalb der gleichen Sozialgruppe beobachtet werden. Die unterschiedlichen Haltungen und Einstellungen finden sich quer durch die Generationen und quer durch die Institutionen. Diese Kennzeichen einer Umbruchsituation werden von jedem erfahren, der mit Erziehung befaßt ist. Man kann sie verdrängen und sich an das sogenannte „Bewährte" anklammern. Aber dann wird man mit Sicherheit scheitern, einfach, weil der Jugendliche die Gefolgschaft aufkündigt: Das „Bewährte" erweist sich im Licht der heutigen Sozialforschung zumindest als ambivalent.

Das Problem der Autorität

Versucht man, traditionelle Erziehungsziele und Erziehungsformen zu beschreiben, dann stößt man zunächst auf das Problem der Autorität. Die unbedingte Autorität der Eltern war jahrhundertelang eine nicht zu diskutierende Größe. Die Kirche hat an der Fundierung der elterlichen Autorität sicher einen hohen Anteil. Die bürgerliche Gesellschaft des 19. Jahrhunderts, die sich in so vielem von kirchlicher Bevormundung

[6] M. Mead, Der Konflikt der Generationen (Freiburg 1971).

freigemacht hatte, ist in der Autoritätsfrage ausgesprochen konservativ geblieben. Ein patriarchalischer Grundzug bestimmte nicht nur das kirchliche Leben, er fand sich auch in der Rechtsprechung und im bürgerlichen Leben des Alltags.

Dem Autoritätsanspruch der Eltern entsprach die Forderung nach dem Gehorsam des Kindes. Elterliche Gebote und Verbote waren der Diskussion entzogen. Sie galten unbedingt. Eine Begründung zu geben war für viele Eltern ein Eingeständnis der Schwäche. Kindlicher Wille, wo er sich auflehnte, mußte „gebrochen" werden, und harte Strafen waren ein legitimes Erziehungsmittel, von der Rechtsprechung, der Kirche und dem gesamtgesellschaftlichen Konsens gedeckt. In diesen Kontext gehört auch die Tabuisierung der Sexualität. „Aufklärung" erfolgte, wenn überhaupt, in der Regel zu spät und nicht vollständig. Angst, genauer Schuldangst, schien ein nicht unwillkommener Partner im Erziehungsprozeß.

Reste dieser Auffassung von Erziehung gibt es auch heute noch, aber die allgemeine Norm ist sie nicht mehr. Man mag die Veränderung – eingeleitet und gesteuert durch die Humanwissenschaften – als Fortschritt oder als Verfall bezeichnen, leugnen kann man sie nicht und aufhalten auch nicht. Die Frage, um die es heute geht, ist vielmehr, wie weit man liberalisieren soll, ohne auf Führung und Weisung zu verzichten. Es gibt Eltern, die einfach die Waffen strecken, und, sei es aus Bequemlichkeit, sei es aus ideologischer Fixierung, auf jede Autorität verzichten. Und es gibt Eltern, die meinen, nur im Festhalten an einem überholten Autoritätsmuster ihren Kindern sicheren Halt und Orientierung bieten zu können. Dazwischen gibt es eine breite Skala von Misch- und Übergangsformen, ein mühevolles Suchen nach dem richtigen Verhalten, verständnisvolles Eingehen auf kindliche Reaktionen, Stärke, die aus der Liebe kommt, und Stärke, die Schwäche verbergen soll.

Diese Problematik setzt sich in der Schule fort. Man sagt den deutschen Schulen nach, daß sie besonders autoritär seien und ihre Schüler sehr viel stärker unter Druck setzen, als dies angelsächsische oder skandinavische Schulen tun. Das wird sich im einzelnen schwer nachprüfen lassen, aber sicher trägt die deutsche Schule mit am Erbe eines überzogenen Autoritätsverständnisses. Das Selbstverständnis mancher Lehrer ist auch heute noch bestimmt durch den Anspruch auf Überlegenheit, durch Insistieren auf der „Unreife" der Schüler, durch Ablehnung aller „Demokratisierungsbestrebungen" in der Schule.

Ihnen tritt heute unvermittelt eine junge Lehrergeneration entgegen, die eine scharfe Gegenposition bezieht, zu keinem Kompromiß bereit, politisch motiviert. Junge Lehrer duzen sich nicht selten mit ihren Schülern, halten Ruhe, Ordnung und Sauberkeit für „faschistoide" Tugenden, laufen Sturm gegen „Leistungsterror" und „Repression". Ein solches Engagement ohne Reflexion richtet vor allem in Grund- und Hauptschulen Unheil an, auch in der Unter- und Mittelstufe des Gymnasiums, während sich ältere Schüler heute schon wieder durchaus kritisch zu distanzieren wissen. Das Wirken dieser Lehrer ist deshalb so verhängnisvoll, weil es eher blinde Abwehrreaktion hervorruft als kritische und konstruktive Auseinandersetzung. Die Polarisierung geht mitten durch

die Lehrerkollegien. Das Opfer sind nicht selten die Schüler. An vielen Schulen gelingt es natürlich, insgesamt zu einem liberalen Unterrichtsstil zu finden, ohne daß Disziplin und Leistung auf der Strecke bleiben, gelingt es, Schüler zu aktivieren und Unterrichtsinhalte auch von den Interessen der Schüler her zu konzipieren, ohne sie der Beliebigkeit der Schüler auszuliefern.

Die Rolle der Humanwissenschaften

Im Grund steht hinter den Liberalisierungstendenzen in der Erziehung auch da, wo sie politisch verhärtet sind, eine pädagogische Anthropologie, die nicht mehr allein aus philosophischer Spekulation gewonnen wird, sondern Erfahrungswissenschaften einbezieht. Die Tiefenpsychologie hat auf die Gefahren der Triebunterdrückung aufmerksam gemacht, die Soziologie auf die Bedeutung frühkindlicher Sozialisationsprozesse für die Persönlichkeitsentwicklung. Die Sozialpsychologie hat das Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft neu sehen gelehrt. Daß elterlicher Liebesentzug für die seelische Entwicklung des Kindes verheerende Folgen haben kann, ist heute gesichert, auch, daß Angst ein irrationales Machtinstrument ist, mit dem man für den Augenblick das gewünschte Verhalten erreichen kann, dessen Langzeitwirkung aber nicht abzuschätzen ist. Daß Haltungen und Einstellungen dauerhafter sind, wenn sie über die Einsicht erworben werden, als wenn sie andoziert oder durch Strafen erzwungen werden, sollte auch dem Konservativen einleuchten.

Wir wissen heute mehr vom Menschen, gerade vom Kind, mehr von den Bedingungen der geistig-seelischen Entwicklung, mehr von der Bedeutung der Umwelteinflüsse. Der Appell an den „freien Willen" des Kindes will uns nicht mehr so recht von den Lippen, seit wir etwas von den sozio-kulturellen Determinanten des Lernens und den schichtspezifischen Erziehungspraktiken wissen[7]. Daß Nicht-Wollen auch Nicht-Können sein kann, hat Konsequenzen für den Erziehungsstil. Das erweiterte und vertiefte Wissen von den Bedingungen menschlichen Lernens hat nicht eigentlich Normen aufgehoben und Werte preisgegeben, sondern eher Akzente anders setzen gelehrt und Streit ausbrechen lassen über erzieherische Verfahren.

Dieser Streit wird heute auf allen Ebenen ausgetragen. Im Elternhaus selbst, wo sich oft die Eltern nicht einigen können, zwischen Elternhaus und Schule, wenn konservative Eltern progressiven Lehrern mißtrauen und umgekehrt. Er ist in die Mühlen der Parteipolitik geraten, er liefert Wahlkampfmunition. Weil die Diskussionen in aller Öffentlichkeit und in der Regel ohne feine Unterscheidungen geführt werden, erweckt es oft den Anschein, als gebe es keine verbindlichen Werte mehr, zumindest keine, auf die man sich noch einigen könne.

[7] B. Bernstein, Studien zur sprachlichen Sozialisation (Düsseldorf 1972).

Terminologische Schwierigkeiten

Die besorgte Frage, ob man denn überhaupt noch ein gemeinsames Wertbewußtsein habe oder, schlimmer noch, die rasche Verneinung dieser Frage, fordert die Gegenfrage heraus, ob nicht vielleicht unterschiedliche Bezeichnungen für eine Wertvorstellung verwechselt werden mit Unterschieden in der Wertvorstellung selbst. Erziehungsziele, wenn sie im Kontext moderner erziehungswissenschaftlicher Literatur formuliert werden, geraten leichter unter Ideologieverdacht, als wenn sie umgangssprachlich dargeboten werden. Gefährlich wird die Sache dadurch, daß vor allem eine politisch orientierte Pädagogik sich mit Vorliebe des Fremdworts bedient, dieses Fremdwort dann mit Drohgebärde zum Erziehungsziel schlechthin erhebt und damit pauschale Abwehrreaktionen auslöst.

Schlüsselwörter der Pädagogik werden zu Reizwörtern, die man sich nur noch gegenseitig vorwirft ohne zu prüfen, ob hier nicht vielleicht doch noch gemeinsame Wertvorstellungen signalisiert werden. Vor allem in parteipolitischen Auseinandersetzungen kann man beobachten, wie rasch etwa das Erziehungsziel „Solidarität" den Verdacht weckt, man wolle das Individuum dem Kollektiv opfern. Ist dann von „Selbstbestimmung" die Rede, wird die Erziehung zur Bindungsfähigkeit vermißt. Hebt man die Bedeutung des Individuums hervor, muß man sich den Vorwurf des idealistischen Subjektivismus gefallen lassen. Macht man auf die Notwendigkeit einer Erziehung zur Ein- und Unterordnung aufmerksam, dient man der „Perpetuierung der Herrschaftsverhältnisse".

Die Beispiele ließen sich vermehren. In solchen terminologischen Grabenkämpfen, die in Wirklichkeit ideologische Grabenkämpfe sind, unterliegen pädagogische Schlüsselbegriffe einem Abnutzungsprozeß, der sie schließlich für eine ernsthafte Diskussion über Erziehungsziele und Erziehungswerte schlechthin unbrauchbar macht. Das kann man z. B. an der Begriffsverwirrung über „Emanzipation" nachprüfen. Man kann diesen Begriff heute nicht mehr verwenden, ohne sich sofort gröbsten Mißverständnissen und Verdächtigungen ausgesetzt zu sehen, und man muß mindestens lange Erklärungen vorausschicken, ehe man deutlich machen kann, daß es sich hier um einen Wert handelt, ohne den demokratisches Ethos nicht denkbar ist.

Wandel im Wertgefüge

Paul Matussek[8] hat darauf aufmerksam gemacht, daß auch sittliche Normen sich wandeln, daß ein solcher Wandel aber nicht nur Verlust, sondern auch Gewinn bedeuten kann. Er hat nachgewiesen, daß jede Epoche auch ihren „blinden Fleck" in der Setzung und Hierarchisierung von Werten hat. Er hat seine These belegt am Wandel

[8] P. Matussek, Verfällt die Moral?, in: Kontexte 4 (Stuttgart 1967).

des Eheverständnisses durch Kirche und Gesellschaft. Der Weg führt hier von der vertraglich gesicherten, allein auf Fortpflanzung bezogenen Zweckgemeinschaft zur personalen Liebesgemeinschaft als gleichgeordnetem Wert. Daß sich im gesellschaftlichen Verständnis von Ehe heute unterschiedliche Vorstellungen über die Pflicht zu lebenslanger Treue oder über den Wert vorehelicher Enthaltsamkeit finden, ändert nichts an der Tatsache, daß die Ehe selbst umfassender, humaner, personaler begriffen wird als zu einer Zeit, da man über eheliche Treue und voreheliche Enthaltsamkeit zwar rigoroser dachte, die Würde beider Partner aber sehr viel weniger leitende Wertvorstellung war.

Ähnliche Verschiebungen im Wertgefüge lassen sich auch im pädagogischen Bereich diagnostizieren. Erziehung zum Frieden erscheint heute dringlicher als Erziehung zu heldischer Bewährung. Mit Konflikten leben lernen ist ehrlicher, als Harmonie erzwingen oder vortäuschen wollen. Dem Stolz auf eine Leistungsgesellschaft folgt die Einsicht in ihre inhumanen Begleiterscheinungen. Das alles hat pädagogische Implikationen. Es werden nicht einfach Werte „verloren", wobei ein Vakuum zurückbleibt, sondern der soziale Wandel erzwingt Umorientierungen.

Die daraus resultierenden Handlungsmaximen nehmen den einzelnen nicht weniger in Pflicht als diejenigen, die an früher allgemein anerkannten Normen orientiert waren. Man täuscht sich, wenn man in diesem Umorientierungsprozeß nur Verflachung, Hedonismus, Verfall sieht. Wer unbedingte elterliche Autorität als einen Wert empfindet, der wird in der Problematisierung und Modifizierung der Autorität einen Wertverlust erblicken. Aber er ist dann auch blind für die Gefahren eines überzogenen Autoritätsanspruchs, der nicht selten psychische Deformationen beim Kind zur Folge hatte. Und er ist blind für den Wert eines gewandelten Autoritätsverständnisses, das mehr gegenseitiges Vertrauen, gegenseitige Liebe, gegenseitiges Verstehen ermöglicht und damit mehr Glaubwürdigkeit im Erziehungsprozeß.

Die Klage über den Wertverlust

Die Klage über einen bedenklichen Verfall allgemein anerkannter Werte erfolgt heute vornehmlich aus jenen kirchlich orientierten Kreisen, die ihren Rückhalt in der Überlieferung einer spezifisch katholischen Pädagogik suchen[9]. Katholische Pädagogik auch noch der letzten Jahrzehnte ist weitgehend Erziehungsphilosophie, ja Erziehungstheologie. Sie entwickelt eine Wertlehre, deren Normen so hochabstrakt sind, daß nur schwer ein Weg zu direktem erzieherischen Handeln führt. Aussagen wie: „Alle Erziehung mündet alsbald in Religion ein. Denn sie enthüllt den letzten Sinn, das Ziel und das Ende des Menschseins. So wird alle Erziehung, tief aufgefaßt, zu einem Stück

[9] N. Massner, Normative Pädagogik im Umbruch (München 1970). Massner arbeitet in seiner Dissertation die pädagogische Überlieferung katholischer Herkunft auf. Seine gründliche und unpolemische Auseinandersetzung mit den einzelnen Autoren gibt einen guten Überblick über deren erkenntnisleitende Interessen und Abwehrstrategien.

Seelsorge, und alles Erziehenwollen ist zutiefst Heilswillen am Kinde", oder: „Die christliche Erziehung will das nachwachsende Geschlecht fähig und willig machen, den Sinn des Lebens zu erfüllen. Der Sinn des zeitlichen Lebens aber ist die Erlangung des ewigen Lebens"[10], machen zwar der persönlichen Frömmigkeit des Autors alle Ehre; aber es dürfte auch unter Christen nicht leicht sein, daraus ein realistisches Erziehungskonzept zu entwickeln.

Ein erheblicher Teil christlicher Erziehungsüberlieferung formuliert nur Prinzipien, keine Imperative[11], und darum ist es so problematisch, wenn im Namen der Prinzipien Kritik geübt wird etwa an staatlichen Bildungsplänen. Dennoch wird gerade dies immer wieder versucht in einer publizistischen Kritik[12] etwa am Strukturplan, am Bildungsgesamtplan, an einzelnen Lehrplänen. Eine solche Kritik ist zumindest methodisch anfechtbar. Auch findet sich in einer älteren Überlieferung christlicher Pädagogen so viel unreflektierte Abwehr des neuzeitlichen Säkularisierungsprozesses, vermischt mit einem fragwürdigen Elitedenken, daß die Aussagen an Überzeugungskraft einbüßen.

Andrerseits finden sich z. B. bei Guardini[13] Aussagen, die im Licht gegenwärtiger pädagogischer Probleme eine ganz neue Aktualität bekommen und erneut zeigen, wie breit das gemeinsame Verständnis über Werte ist. Guardini spricht z. B. von der „Erziehung zum richtigen Umgang mit der Macht", von der Erziehung „zur Verantwortung des Menschen für das, was er vermag". Er spricht von der Person, „die nicht in Besitz genommen werden, nicht als Mittel gebraucht, nicht einem Zweck untergeordnet werden kann".

An solchen Beispielen wird deutlich, wie breit der Konsens über Werte ist, und welchen Beitrag eine spezifisch christliche Pädagogik in eine vielschichtige und vieldimensionale Diskussion einzubringen vermag. Sie muß allerdings verzichten auf den Totalitätsanspruch. L. Bopp[14] konnte noch unwidersprochen formulieren: „Denn es ist eine Grundforderung der Erziehung, daß sie einheitlich sei, weil tiefgehende Widersprüche darin auch dem Zögling etwas Widerspruchsvolles, Unausgeglichenes geben können, weil auf jeden Fall die Übertragung der Werte sich nicht ungestört vollziehen kann." Eine solche Forderung ist heute nicht nur unrealistisch, sie ist auch in sich problematisch, weil sie die Grundbedingungen einer pluralistischen Gesellschaft leugnet.

[10] L. Bopp, Allgemeine Heilpädagogik (Freiburg 1930) 240, zit. nach N. Massner, a. a. O. 34.

[11] K. Rahner, Prinzipien und Imperative, in: Das Dynamische in der Kirche (Freiburg 1958). Was hier für den kirchlichen Bereich unter den beiden Begriffen entfaltet wird, erweist sich auch für den pädagogischen Bereich als außerordentlich fruchtbar.

[12] Das gilt insbesondere von zahlreichen Beiträgen im ibw-Journal (Deutsches Institut für Bildung und Wissen, Paderborn), deren Autoren mit der Fragestellung tradierter katholischer Pädagogik an ihren Untersuchungsgegenstand herangehen und dann fast zwangsläufig nicht nur in eine kritische, sondern ablehnende Haltung gedrängt werden.

[13] Vgl. die ausführliche Auseinandersetzung mit R. Guardini in N. Massner, a. a. O. 109–125, ferner P. Schmidt, Die pädagogische Relevanz einer anthropologischen Ethik. Eine Untersuchung zum Werk Romano Guardinis (Düsseldorf 1973) (Besprechung in dieser Zschr. 192 [1974] 790 f.).

[14] L. Bopp, Die erzieherischen Eigenwerte der katholischen Kirche (Paderborn 1928) 71, zit. nach. N. Massner, a. a. O. 40.

Erziehung in einer pluralistischen Gesellschaft bedeutet allererst Erziehung zu einer pluralistischen Gesellschaft, d. h. Erziehung zu Toleranz (nicht Standpunktlosigkeit), zu Kritik und Selbstkritik, zur Bereitschaft, für Schwächere einzutreten, zur Einsicht, daß der Mensch ein geschichtliches Wesen ist, also Entwicklungen unterworfen und selbst Entwicklungen steuernd, daß keine geschichtliche Ordnung absolute Gültigkeit beanspruchen kann und daß jede Ordnung sich daran messen lassen muß, wie weit sie der Würde des Menschen gerecht wird.

Es bedeutet aber auch, daß Eltern, Lehrer, Erzieher nicht erwarten dürfen, daß das, was sie für richtig halten, von allen gesellschaftlichen Gruppen in toto geteilt wird. Wir haben zu zeigen versucht, daß die leitenden Wertvorstellungen unserer Gesellschaft pluralistisch sind, daß sie sich gegenseitig aber nicht ausschließen. In konkreten Einzelfragen mag es Akzentverschiebungen geben, auch Divergenzen. Mangel an gemeinsamen Wertvorstellungen ist erst dann gegeben, wenn nicht mehr konkurrierende, sondern einander ausschließende Werte jeweils den Anspruch auf totale Gültigkeit erheben, nicht schon, wenn man in Einzelfragen streiten muß. Davon geht Verunsicherung aus, gewiß. Aber man muß sich auch fragen, ob die Sicherheit früherer Epochen erfolgreicher für die Erziehung und nicht nur bequemer für die Erziehenden war. Die weltanschauliche Geschlossenheit aller Erziehungsinstitutionen hatte auch ihre Gefahren. Sie entlastete zwar die einzelnen Erzieher, erwies sich aber nicht selten als unzureichende Vorbereitung für ein Leben, das außerhalb dieser weltanschaulichen Geschlossenheit gelebt werden mußte. Wenn weltanschauliche Geschlossenheit in einer pluralistischen Gesellschaft nicht mehr anzutreffen ist, so bedeutet das nicht nur einen Verlust. Auch in der Erziehung gibt es einen „Strukturwandel als Chance und Aufgabe": „Den Einzelnen für die gehorsame Annahme der entzweiten Wirklichkeit vorzubereiten, das müßte das Ziel einer modernen christlichen Erziehung sein." [15]

Eine solche Erziehung fordert allerdings von den Erziehern viel: Permanente kritische Auseinandersetzung mit allem, was die eigene Überzeugung bestimmt, Verzicht auf Beharrung, wenn die bessere Einsicht es erfordert, Bereitschaft, das zu leben, was man verkündigt, Ernstnehmen des Kindes und Jugendlichen auch dann noch, wenn sie sich unzugänglich, ja widersetzlich geben. Das unterscheidend Christliche in der Erziehung kann dann nicht darin bestehen, nichtchristliche Wertvorstellungen a priori zu bekämpfen, sondern gegebenenfalls ihre Insuffizienz deutlich zu machen. Auch der emanzipierte Mensch bleibt der Erlösung bedürftig.

Angesichts der heutigen Weltsituation läßt sich eine stärkere Konvergenz in den ethischen Postulaten verschiedener gesellschaftlicher Gruppen feststellen als noch vor wenigen Jahren. Die Probleme der Dritten Welt greifen tief in das Selbstverständnis der Industrienationen ein. Ökologische Fragen wirken zurück auf das Konsumverhal-

[15] R. Spaemann, Theologie und Pädagogik, in: Gott in Welt (Festschrift K. Rahner) Bd. 2 (Freiburg 1964). Spaemann unterzieht in diesem brillant geschriebenen Beitrag die kulturkritische Pädagogik einer radikalen Kritik und zeigt die Aufgabe einer christlichen Pädagogik in einer säkularen Welt.

ten des einzelnen. Vor diesen unabweisbaren Problemen erweisen sich Differenzen über einzelne Erziehungsziele oder gar über terminologische Fragen als zweitrangig. Auflehnung gegen den Konsumzwang, Ablehnung der Konsumgesellschaft und christliche Askese haben vielleicht doch mehr miteinander zu tun, als es auf den ersten Blick scheint; Nächstenliebe und Solidarität erweisen sich als zwei Chiffren für die gleiche Grundhaltung der Verantwortung des Menschen für den Menschen.

UMSCHAU

Brüning in seinen Briefen

Nach dem Erscheinen der Memoiren Heinrich Brünings vor vier Jahren (vgl. diese Zschr. 187 [1971] 123 ff.) hat jetzt die Herausgeberin das damals gegebene Versprechen eingelöst, Teile der umfangreichen Korrespondenz des Altreichskanzlers zu edieren[1]. Auf zwei Bände verteilt, um Tagebuchnotizen und Memoranden bereichert, geben diese Briefe an eine Vielzahl von Adressaten Aufschluß über Brünings Denken und Handeln in den Jahrzehnten nach der Flucht aus dem NS-Staat im Sommer 1934. Zwei Jahre lang führt er das Wanderleben eines mittellosen Emigranten, bevor er im Universitätsbetrieb Amerikas und Englands schrittweise Fuß fassen kann. Auf der einen Seite entschlossen, nichts gegen sein Land zu tun, wird er andererseits nicht müde, wo immer sein Rat gefragt ist, vor Hitlers expansiver Außenpolitik zu warnen. In Denkschriften wie in Gesprächen kämpft er gegen die Illusion einer nachgiebigen Beschwichtigungstaktik, sucht er führende Politiker Englands von der Notwendigkeit einer Politik der Stärke zu überzeugen. Als der Gang der Dinge bei Kriegsausbruch seine düsteren Prophezeiungen nur allzusehr bestätigt, zieht er sich enttäuscht in sein Refugium in den USA zurück. Nicht besser ergeht es ihm mit seinen Vorstellungen gegen das destruktive Konzept des Morgenthau-Plans in der alliierten Besatzungspolitik. Anders als den um fast ein Jahrzehnt älteren Adenauer zieht es Brüning nach 1945 nicht mehr in ein verantwortliches Regierungsamt. Die Professur in Köln bleibt ein Zwischenspiel. 1955 nimmt er endgültig Abschied von Deutschland, ohne, wie seine Briefe bezeugen, den Blick von der europäischen Szene abwenden zu können.

Daß Brüning in seinen Briefen aus dem Exil zu teilweise weitläufigen Rückblenden auf Geschehnisse während seiner Kanzlerschaft ausholt, ist bekannt, ebenso daß Schilderungen ein und desselben Sachverhalts mitunter eine beträchtliche Variationsbreite aufweisen. Die Hoffnung jedoch, die in den Memoiren gebotene Darstellung an parallelen Briefversionen messen zu können, wird durch das Vorhaben der Herausgeberin vereitelt, die einschlägigen Briefabschnitte herauszulösen und in einem weiteren Band zusammenzufassen. Nicht nur wegen dieses Verfahrens wird man anmerken müssen, daß der Schere von Frau Nix ein gar zu dominierender Einfluß auf die Druckfassung der vorgelegten Dokumente eingeräumt wurde. Denn letztlich bleibt es dem Benutzer überlassen, über die nirgends aufgedeckten Kriterien zu rätseln, die an zahllosen Stellen ebenso ärgerliche wie unerklärte Lücken gerissen haben. Die Gegenprobe auf die Verläßlichkeit mancher angefochtenen Version aus den Memoiren muß unter diesen Umständen zunächst also noch verschoben werden. Immerhin sind auch nach der Ausscheidung der Parallelstellen zu Memoirenthemen in den Briefbänden noch genügend Indizien zu verzeichnen, die Zweifeln an der Objektivität mancher Erinnerungsaussagen neuen Auftrieb geben.

Bei der Fülle der in den Briefen aufgegriffenen Bezüge kann das hier beispielhaft nur für Brünings Betrachtungen zum katholischen Kirchenkampf angedeutet werden. Seine fast durchwegs negativ gefärbten Urteile entspringen einer Emigrantenperspektive, die weder die Unterdrückungspraktiken eines totalitären Regimes noch die Widerstandsmöglichkeiten einer Religionsgemeinschaft voll zu erfassen vermag. Wenn dann zu der schmalen

[1] Heinrich Brüning, Briefe und Gespräche 1934–1945, 556 S.; Briefe 1945–1960, 517 S. Beide hrsg. v. Claire Nix. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt 1974. Lw. je 39,80.

Informationsbasis des Briefschreibers zudem Anmerkungen treten, die eine noch dürftigere Sachkenntnis verraten, wird die Diskrepanz zur historischen Wahrheit noch bedenklicher. Daß etwa der 1935 verstorbene Nikolaus Bares noch ein Jahrzehnt später als Bischof von Berlin geführt wird, ist nur eine der korrekturbedürftigen Angaben.

Nach den Memoiren machen die beiden Briefbände abermals deutlich, wie sehr die Brüning eigene hochgradige Sensibilität mit all ihren Vorzügen andererseits der Unabhängigkeit, ja der Gerechtigkeit seines Urteils abträglich sein konnte. Bei so viel Dünnhäutigkeit wird dann bisweilen die kleinste Schramme zu einem Trauma fürs Leben. Das haben wenige der in Brünings Schriften auftretenden Akteure so nachhaltig zu spüren bekommen wie etwa Prälat Kaas und Kardinal Pacelli. Wo ihre Namen fallen, regt sich Unbehagen, ist es zur Unsachlichkeit, versteckt oder offen, meist nur ein Schritt, sind Vorwürfe von erschreckender Krudität nicht ausgeschlossen. So wenn Brüning eine Hauptwurzel für Pacellis Konkordatsbereitschaft im Sommer 1933 in den Mißhelligkeiten sucht, denen der vormalige Münchener Nuntius „während der zeitweiligen Bolschewistenherrschaft von 1919" ausgesetzt war. Auf Kardinal Bertram dagegen, ob seiner Weitsicht und Zurückhaltung gerühmt, fällt offensichtlich dank nie getrübter persönlicher Beziehungen auch nicht der Schatten eines Tadels, obwohl niemand so wie er den Übergang zu einem energischeren Abwehrkurs im Kirchenkampf nach 1937 verhindert hat.

Leidtragende solcher partieller Verfinsterung von Brünings Personengedächtnis sind indessen nicht nur Kleriker. Insofern ist es ein hilfreiches Zusammentreffen, daß zwischen den beiden Briefbänden die Biographie eines Mannes erschienen ist, der 1930–1932 zu Brünings engstem Mitarbeiterstab zählte, des Staatssekretärs im Reichsfinanzministerium Hans Schäffer (1886–1967)[2]. Ein noch unausgeschöpfter schriftlicher Nachlaß von großer Reichhaltigkeit gab E. Wandel den Anstoß, Werdegang und Wirken dieses hochqualifizierten Ministerialbeamten darzustellen, wobei vor allem seine zentrale Rolle bei der Meisterung der Bankenkrise von 1931 und der Behandlung der Reparationsfrage breit herausgestellt wird. Bei allem Respekt vor Schäffers Beitrag und Leistung dürfte der Staatssekretär dennoch nicht „Herz und Hirn" des Kabinetts Brüning gewesen sein, wie ihm das ein naher Betrachter etwas überschwenglich nachrühmt.

Obwohl dem Kanzler nicht nur loyal, sondern geradezu in Verehrung ergeben, wurde auch Schäffer ein Opfer von Brünings unberechenbarem Mißtrauen. Der Prozeß einseitiger und für den Betroffenen unmotivierter Entfremdung verlief dabei ganz ähnlich wie bei anderen Mitstreitern, Freunden oder Partnern, die Brüning vom Podest einstigen Vertrauens hinunterstieß. Sobald er aber einen Gegenüber nur noch durch die Brille des Gekränkten zu sehen vermag, wird auch die Vorgeschichte der zwischenmenschlichen Beziehung in ein subjektives Licht getaucht, verändern historische Fakten ihr Gesicht. Die Aberration so mancher Memoirenaussagen von der Wirklichkeit, die im einzelnen selbstverständlich zu begründen wäre, sucht ein Beobachter aus dem inneren Kreis des Kanzlerteams damit zu erklären, daß „die Zahl der Erinnerungsfehler" dort „besonders groß" sei, wo es um Menschen gehe, denen der Autor etwas nachtrage oder die er nicht möge.

Den Staatsmann Brüning umgibt zu Recht die Aura der Redlichkeit, des uneigennützigen Dienstes am Volksganzen. Von daher rührt wohl der Hang nicht weniger Memoiren-Leser, auch dem Chronisten Brüning unbegrenzten Kredit einzuräumen. Auf Grund der Erfahrungen jedoch, die inzwischen im Umgang mit den nachgelassenen Schriften des bedeutendsten Zentrumskanzlers gewonnen wurden, dürfte feststehen, daß dieses hochwichtige Material nicht weniger kritisch unter die Lupe zu nehmen ist wie jede andere Geschichtsquelle. *Ludwig Volk SJ*

[2] Eckard Wandel, Hans Schäffer. Steuermann in wirtschaftlichen und politischen Krisen. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt 1974. 378 S. Lw. 38,–.

BESPRECHUNGEN

Gesellschaft und Wirtschaft

Biedenkopf, Kurt H.: *Fortschritt in Freiheit.* Umrisse einer politischen Strategie. München: Piper 1974. 238 S. Lw. 25,–.

Wissenschaftlich und politisch gleichermaßen engagiert kann und will Biedenkopf – seit 1973 Generalsekretär der CDU – sich nicht damit begnügen, als Technokrat sich des Apparats der Partei anzunehmen und dessen Leistungsfähigkeit zu steigern, sondern will vor allem ihrer *Politik* eine klare Ausrichtung geben und entwirft dafür ein strategisches Konzept. Die ersten vier Kapitel (15–110) entwickeln die Ausgangslage; interessant daran ist vor allem, wie Biedenkopf den Liberalismus und den Sozialismus, konkret die heutige F.D.P. und die heutige SPD sieht; bemerkenswerterweise bewegt sich seine Kritik am Godesberger Grundsatzprogramm nicht auf den üblichen ausgetretenen Pfaden. Weitere sechs Kapitel (111–183) sind metapolitischer oder sozialphilosophischer Art; sie beschreiben und begründen die grundsätzliche Haltung, die für die politische Strategie der Partei richtunggebend sein soll. Dieses Bemühen ist um so mehr zu begrüßen, als die Partei solche Belehrung bestimmt bereitwilliger von ihrem Generalsekretär annehmen wird als von einem Philosophen oder gar einem Theologen, während für diesen umgekehrt das Buch da interessant zu werden beginnt, wo Biedenkopf zu konkreten politischen Sachfragen übergeht (184–239). Er wählt nur ganz wenige aus, darunter eine, die man nur ganz selten mit dem ihr gebührenden Ernst behandelt findet: „Führungsaufgaben in einer freien Welt"; Führung ist ein knappes Gut; wie läßt sich das unentbehrliche Führungspotential mobilisieren? (208–217). – Ausgezeichnet sind die Ausführungen über das für eine freiheitliche Ordnung unerläßliche Minimum an staatsbürgerlicher Loyalität (133–136); viel Weisheit ist auch enthalten in dem, was Biedenkopf über Freiheit und Toleranz zu sagen weiß (166–172). – Den vielbeachteten Vortrag, den er Ende 1973 bei der Katholischen Akademie in Bayern hielt, sucht man hier leider vergebens.

O. v. Nell-Breuning SJ

Kühne, Karl: *Ökonomie und Marxismus.* Bd. 2: Zur Dynamik des Marxschen Systems. Registerband. Neuwied: Luchterhand 1974. XIV, 613, 89 S. Kart. 14,80.

Dieser zweite Band sollte dem 1972 erschienenen ersten Band („Zur Renaissance des Marxschen Systems", s. diese Zschr. 191 [1973] 646) binnen Jahresfrist folgen; tatsächlich hat es gut zwei Jahre gedauert; was an Arbeit darin steckt, ist kaum weniger als ein Lebenswerk. – War es dem Verfasser im ersten Band darum zu tun, „die Marxsche Ökonomie in ein System zu bringen und in das Sprachgewand heutiger Wirtschaftswissenschaft zu kleiden" (ebd.), so geht es ihm in diesem zweiten Band darum, Marx als Dynamiker, als Vorläufer, um nicht zu sagen als Begründer und eigentlichen Stammvater der Wachstumstheorie vorzustellen. Mag das mehr die Fachgenossen interessieren, so ist für weitere Kreise zweierlei von Interesse: einmal die immer wieder erbrachte Bestätigung für die im ersten Band aufgestellte These, daß Marxens *Wert*lehre und erst recht die vulgärmarxistische *Arbeits*wertlehre für das Marxsche System nicht nur entbehrlich ist, sondern sich bei mehreren Gelegenheiten geradezu als Störfaktor darin auswirkt; zum anderen Mal, wie fleißig heutige Nationalökonomen Marx studieren und wie ernsthaft sie sich mit ihm auseinandersetzen.

Marxens *Weltanschauung* spielt in Kühnes Werk überhaupt keine Rolle. – Meinungsverschiedenheiten sowohl in der Sache selbst als auch hinsichtlich der Auslegung der manch-

mal unklaren oder widersprüchlich erscheinenden Marxschen Texte bestehen keineswegs nur zwischen Anhängern von Marx auf der einen und „akademischen" Nationalökonomen (so bezeichnet Kühne die nichtmarxistischen) auf der anderen Seite, sondern gehen *quer* durch marxistische und „akademische" Nationalökonomen hindurch. Damit ist die Meinung, Analyse von Fakten und weltanschauliche Deutung ließen sich bei Marx nicht scheiden, auf die denkbar schlagendste Weise widerlegt – dies, obwohl Marx selbst, mindestens in den Lebensjahren, in denen er sich noch nicht als Fachwissenschaftler der Wirtschaftswissenschaften verstand, sie in eins setzen *wollte*, ja seiner Weltanschauung zum Trotz, die mit dieser Ineinssetzung steht und fällt. Unter dieser Rücksicht lohnt sich das Studium des mit diesem zweiten Band abgeschlossen vorliegenden Werks auch für Leser, die nicht an Marxens ökonomischem System, sondern an der philosophischen Auseinandersetzung mit ihm interessiert sind.

Zwischen S. 132 und S. 165 oben scheint mir eine Unstimmigkeit zu bestehen; S. 400, Z. 7 lies „*Produktions*mittelbestände", S. 446, Z. 9 statt „nach Frage" lies „Nachfrage". – „Die Marxsche Ökonomie aus dem Marxismus herausschneiden" (481), so formuliert Kühne selbst das Thema seines Buches.

O. v. Nell-Breuning SJ

Ordo. Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft. Bd. 25. Düsseldorf: Küpper 1974. 356 S. Lw. 78,–.

In diesem 25. Band nehmen Sachthemen, darunter so interessante wie Sanierung der Bundesbahn oder die Wohnungspolitik der DDR ungewöhnlich viel Raum ein und tritt die ordnungstheoretische Problematik dem räumlichen Umfang nach zurück. – Als Beiträge von grundsätzlichem Interesse seien genannt: D. Schmidtchen, „Politische Ökonomie" (233–259), R. Clapham, „Einfluß der Wirtschaftsordnung auf den internationalen Technologietransfer" (189–212) sowie der sich mit der wirtschaftlichen Entwicklung Indiens befassende Beitrag von M. Feldsieper, „Wirtschaftswachstum und Wirtschaftsordnung" (213–232), der darum bemerkenswert ist, weil er für indische Verhältnisse auch eine *gelenkte* Wirtschaft ernstlich in Betracht zieht. – R. Kornemann, „Dirigistische oder marktwirtschaftliche Bodenpolitik" (101–124) gelingt es nicht ausreichend, die politische Vernebelung zu durchstoßen. – Durchaus ans Grundsätzliche rührt die sorgfältige Besprechung des Buchs „Arbeitswertlehre" von K. G. Zinn durch U. Fehl (317–336). – Leicht und unterhaltsam zu lesen ist der Beitrag zweier englischer Autoren über Friedrich Engels und dessen 1845 veröffentlichtes Buch „Die Lage der arbeitenden Klasse in England" (261–281); aus einem Brief von Engels an K. Marx belegen sie, er habe ein politisches Manifest schreiben wollen, und als solches solle man das Buch auch werten. – Von „Scholastik" herrschen offenbar auch bei neo- bzw. ordo-liberalen Autoren immer noch unterschiedliche Vorstellungen. Während der eine sich auf „Warnungen der Scholastiker vor behördlichen Preisregulierungen" beruft und sie im einzelnen aufzählt (121, Fußn. 45), glaubt ein anderer zu wissen, daß ein „Verfahren nach den Grundsätzen der scholastischen Preislehre" die zu klärende Sachfrage „unvermeidlich zugunsten von Zwecktheorien, Meinungen, Wünschen oder Ideologien verdrängt" (42/3) – eine für ORDO bestimmt nicht repräsentative Meinungsäußerung. – Die eindrucksvolle „halbe Milliarde" auf Seite 59 kann nur auf einem Rechenfehler um eine Dezimalstelle beruhen. *O. v. Nell-Breuning SJ*

Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik. Hrsg. H.-D. Ortlieb, B. Molitor, W. Krone. 19. Jahr. Tübingen: Mohr 1974. 342 S. Lw. 42,–.

Die ersten 15 Jahrgänge dieses Hamburger Jahrbuchs wurden in einem Umschau-Beitrag (187 [1971] 134 ff.) eingehend gewürdigt, die folgenden jeweils kurz angezeigt. Auch dieser 19. Band hält, was seine Vorgänger versprochen haben. – Zum Thema „Gerechte Einkommensverteilung" (79–88) liefert J. Tinbergen einen bemerkenswerten Beitrag, indem er eine Reihe von Kriterien herausarbeitet,

die vermutlich weitgehend Zustimmung finden werden. – Politologisch interessant ist der Beitrag von K. H. Messelken, dessen Überschrift „Die politische Ökonomie des Parlamentarismus" (245–269) nicht ohne weiteres erraten läßt, was darunter behandelt wird; überzeugend wird dargetan, daß für eine hochentwickelte Industriegesellschaft einzig das parlamentarische Regierungssystem „ökonomisch", d. h. rational ist; eine vernichtende Widerlegung des Rätesystems und des imperativen Mandats. – Etwas aus dem Rahmen fällt ein zur Eröffnung der Fachhochschule Siegen gehaltener Vortrag von A. Woll, „Karl Marx im Licht der modernen Volkswirtschaftslehre" (21–31); K. Kühne in seinem soeben vollständig vorliegenden Werk „Ökonomie und Marxismus", 2 Bände (siehe die Besprechung in diesem Heft) weiß da nicht nur mehr, sondern Besseres zu sagen. – Sachlich gut, sprachlich leider ein wenig spöttisch gehalten, ist der unter „Berichten" erscheinende Beitrag dreier Autoren Th. Sarrazin, F. Speer, M. Tietzel „Krise und Planung in marxistischer Sicht; das Beispiel Habermas" (293–318). – Endlich ist auch einmal die früher beharrlich vernachlässigte Finanzwissenschaft berücksichtigt: K. H. Hansmeyer erstattet, da nach Lage der Dinge derzeit mehr nicht möglich ist, eine „Zwischenbilanz der Steuerreform" (115 bis 137). – Zum Schluß sei noch vermerkt Ph. Herder-Dorneich, „Ökonomie des Denkens" (271–280), knapp in der Sprache und klar gegliedert. *O. v. Nell-Breuning SJ*

Religionspädagogik

Bleistein, Roman: *Hinwege zum Glauben.* Theorie und Praxis. Würzburg: Echter 1974. 116 S. Kart. 11,80.

Im „Ritualismus" junger Menschen, also in einem äußeren religiösen Verhalten, das durch Glaubensüberzeugungen nicht mehr hinreichend verantwortet wird, kommt zum Vorschein, daß religiöse Sozialisation und Initiation in die Kirche nicht mehr den gewünschten Erfolg haben. Will man diesem Mangel steuern, wird man in der religiösen Erziehung nicht nur die möglichen Zielvorstellungen (Gehorsam oder Mündigkeit?) überdenken müssen; man wird auch neue Ansatzpunkte für religiöse Erfahrungen, für das Glaubensleben überhaupt und für die sakramentalen Vollzüge suchen müssen.

Um deshalb neue Wege einer religiösen Erziehung Jugendlicher zu gehen, versucht dieses Buch einer Forderung zu entsprechen, die Karl Rahner seit Mitte der sechziger Jahre (als Ergänzung seiner „Kurzformel des Glaubens") nicht müde wird zu wiederholen: der Forderung nach einer modernen Mystagogie. In ihr geht es um „die letzte Tiefe und Radikalität jeder geistig-personalen Erfahrung (der Liebe, Treue, Hoffnung und so fort)" und damit um „die ursprüngliche eine Ganzheit der Erfahrung, in der die geistige Person sich selbst hat und sich selbst überantwortet" (K. Rahner). Die Erschließung dieser religiösen Dimension des menschlichen Lebens ist Aufgabe einer modernen Mystagogie. Entsprechend diesem Ansatz wird die Theorie einer modernen Mystagogie im Hinblick auf den Jugendlichen bedacht; es werden aber auch „mystagogische Texte" vorgelegt, denen Life-Fotos beigegeben sind, und es wird über den konkreten Umgang mit solchen Texten (bei Glaubensseminaren, Einkehrtagen, Exerzitien) berichtet.

Ein bedrängendes Problem stellt für junge Menschen die Sinngebung ihres Lebens dar. Angesichts des Sinnmangels, ja des Sinnverlusts fragen sie nach dem, was ein Leben trägt. Diese Frage wird in einem weiteren Teil des Buchs aufgegriffen, der einen Weg von „der Sinnfrage zum gelebten Glauben" beschreibt. Da auch dieser Text im Umgang mit jungen Erwachsenen entstanden ist, dürfte er sich wieder in die Gesprächs- oder Gruppensituation einbringen lassen.

Dem Untertitel „Theorie und Praxis" versucht das Buch auf doppelte Weise gerecht zu werden: einmal durch Darlegung der Probleme, die mit der Glaubenssituation des Ju-

gendlichen und mit der Erfahrung des Glaubens verbunden sind; zum anderen durch den jeweiligen Rückgriff auf erprobte Texte und aktuelle Situationen. Dadurch möchte das Buch auch heute den Jugendlichen „Hinwege zum Glauben" eröffnen. *R. Bleistein SJ*

ZU DIESEM HEFT

Die Spannung zwischen dem naturwissenschaftlich-technischen Fortschritt und dem Prinzip der Tradition bestimmt bis heute die Auseinandersetzungen um die Stellung der Kirche zur Welt. Heinrich Fries versucht, eine der Sache entsprechende Verhältnisbestimmung zu gewinnen. Er betont, daß Ethik und Verantwortung wesentliche Bedingungen für die Bewältigung des Fortschritts sind.

Die moderne philosophische Anthropologie betrachtet weithin Kultur, Weltanschauung und Religion als Setzung des Menschen. Karl-Heinz Weger, Dozent für philosophische Anthropologie an der Hochschule für Philosophie in München, stellt die verschiedenen Entwürfe dar und setzt sich kritisch mit der Relativierung des Absolutheitsanspruchs der Religion auseinander.

Nach einer Darstellung des Diskussionsstands über die Kontrolle des Rundfunks plädiert der ehemalige Intendant des Bayerischen Rundfunks, Christian Wallenreiter, für einen von dem politischen Mehrheitswillen unabhängigen Rundfunk. Der Beitrag ist ein Referat von den Mainzer Tagen der Fernsehkritik im Oktober 1974. Er erscheint zusammen mit den anderen Referaten im Herbst 1975 in Band 7 der Reihe „Fernsehkritik".

In der Kunst des 20. Jahrhunderts ist die Malerei Richard Seewalds vom Widerstand gegen die um sich greifende Gestaltlosigkeit gekennzeichnet. Herbert Schade deutet anläßlich der Ausstellung in der Münchner Katholischen Akademie das Werk des Künstlers.

Hans Rotter, Professor für Moraltheologie an der Universität Innsbruck, entwirft in Auseinandersetzung mit der heutigen Kritik traditioneller Normen die Grundlagen einer christlichen Sexualmoral und zieht daraus Folgerungen für die konkreten Sexualnormen.

Eine pluralistische Gesellschaft bringt mit ihrer größeren Freiheit auch mehr Probleme, vor allem im Bereich der Erziehung. Wie in einer Situation uneinheitlicher Wertvorstellungen eine christliche Erziehung zu erfolgen habe, untersucht Elisabeth von der Lieth. Sie tritt vor allem für eine Erziehung zu Toleranz und Solidarität ein.

Ökumenisches Unbehagen

Die Synode spricht in ihrem Ökumene-Dokument von „beunruhigenden Zeichen der Erschlaffung des ökumenischen Willens". Sie gibt damit einem weitverbreiteten Unbehagen Ausdruck, einer Unzufriedenheit ökumenisch engagierter Christen über den zu langsamen, zu schleppenden Fortschritt auf dem Weg zur Einheit der Christen. Der Verlauf der Weltgebetsoktav in diesem Jahr scheint das zu bestätigen. Sie findet immer geringeres Echo, wird in der Öffentlichkeit von Jahr zu Jahr weniger beachtet. Allgemein ist von der Euphorie der unmittelbaren Nachkonzilszeit nur noch selten etwas zu spüren.

Im Blick auf die Entwicklung der letzten Jahre ist dieser Pessimismus jedoch kaum berechtigt. Die Hindernisse zwischen den Konfessionen wurden Stück für Stück abgebaut. In den meisten theologischen Kontroversfragen ist Einigung erzielt oder in Sicht. Nach den bisherigen Fortschritten dürfte es nur eine Frage der Zeit sein, bis Theologengremien für die noch verbleibenden Lehrunterschiede Formeln gefunden haben, denen alle zustimmen können. Das Ehehindernis der Bekenntnisverschiedenheit – einst einer der ärgsten Steine des Anstoßes – ist eine Formalität geworden. Es spielt kaum mehr eine Rolle. Die Dispens des katholischen Partners wird praktisch in jedem Fall und ohne Schwierigkeit erteilt. Deswegen hat die Synode den Papst gebeten, das Ehehindernis ganz aufzuheben.

In vielen Bereichen der Seelsorge, in sozialen Aufgaben, im Einsatz für die Grundwerte unserer Gesellschaft arbeiten die Kirchen mit Erfolg zusammen. Die Kirchenleitungen stehen in ständigem Kontakt. Gemeinsame evangelisch-katholische Wortgottesdienste haben sich überall eingebürgert. Seit Ende 1973 gehört auch die katholische Kirche der Arbeitsgemeinschaft der christlichen Kirchen in der Bundesrepublik an. Die Synode schließlich hat auf ihrer Herbstsitzung 1974 die Vorlage „Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit" verabschiedet und damit einem sehr offenen, in die Zukunft weisenden Text ihre Zustimmung gegeben.

Das ist im Vergleich zur Situation vor 20 Jahren eine stolze Bilanz. Es scheint jedoch, als ob der ökumenische Optimismus sich in dem Maß vermindere, in dem ökumenische Übereinkünfte erzielt werden. Man blickt auf das Stück Weg, das noch zurückzulegen ist, und findet zuviel Stillstand, zuwenig Drängen nach vorn. Wer so urteilt, weiß auch die Schuldigen zu nennen: die Kirchenleitungen vor allem, dann die vielen Christen, denen die Ökumene wenig oder nichts bedeute. Man müßte hinzufügen: Verantwortung für Mißstimmung tragen auch die ökumenischen Gruppen, die bewußt eine Krisenstimmung verbreiten, um auf ihre Sache aufmerksam zu machen und zu weitergehenden Aktivitäten anzutreiben. Und nicht zuletzt die Theologen und Kirchenmänner, die der anderen Kirche – seit einiger Zeit vornehmlich der katholischen Kirche – die Schuld

zuschieben und ihr zum Beispiel „konfessionalistisches Abgrenzungsinteresse" vorwerfen – als ob es solche Tendenzen nirgendwo anders gäbe und als ob sie nur auf verwerflichen Motiven beruhten.

Widerstände gegen ökumenische Aktivitäten werden auch deswegen wach, weil „progressive" Gruppen zu häufig in sozialpolitisches Engagement ausweichen. Sie wollen den schwerfälligen Kirchen vorauseilen und die Einheit modellhaft verwirklichen. Aber wenn der Weg zur Einheit von der eigenen Kirche wegführt, die Identifizierung mit ihr immer schwächer werden läßt und schließlich in christlich verbrämter Gesellschaftskritik endet, dann versteht man das Mißtrauen kirchlich gebundener Christen.

Die eigentliche Ursache für das Erlahmen des ökumenischen Optimismus liegt jedoch nicht in solchen, letztlich peripheren Erscheinungen. Nachdem so viele Hindernisse beseitigt sind, kommt man immer mehr zum Kern der Dinge. Man stößt an Grenzen, die nicht leicht zu überwinden sind. Man hat wohl zu oft übersehen, daß das Glaubensleben und das Glaubensbewußtsein jedes Christen im wesentlichen konfessionell geprägt ist. Sein Glaube ist in ein Umfeld eingebettet, das in weite Bereiche seines geistigen Lebensraums ausgreift.

Es war vielleicht der große Irrtum ökumenischer Bewegungen, daß man meinte, von diesem Bereich absehen und sich auf die Auseinandersetzung über Glaubenslehren beschränken zu können. Die Rolle unreflektiert übernommener Denk- und Verhaltensweisen wurde häufig zu gering eingeschätzt. Auch die Synode erliegt einem rationalistischen Mißverständnis, wenn sie meint, „nichttheologische, zum Beispiel ethnische, soziale und psychologische Hindernisse" ließen sich leicht „aufdecken" und dadurch „überwinden". Es handelt sich aber gerade um Gegensätze, die der rationalen Erörterung nur selten zugänglich sind. Sie liegen nicht so offen vor aller Augen, daß man sie einfach beim Namen nennen könnte. Sie sind so tief verwurzelt, daß sie nicht von heute auf morgen geändert werden können. Was historisch gewachsen ist, läßt keinen schnellen und schon gar keinen geplanten Umbau zu.

Mit Recht bezeichnete Papst Paul VI. vor kurzem die Ökumene als ein „äußerst schwieriges Unternehmen", weil sie den „Gesetzen der Geschichte unterworfen ist, die häufig einen längeren Atem als den unserer menschlichen Existenz erfordern". Man sollte also bei allem notwendigen ökumenischen Bemühen nicht vergessen, daß wir es hier nicht mit oberflächlichen, leicht zu beseitigenden Hindernissen zu tun haben, und daß nicht alle Schwierigkeit der Blindheit oder Bosheit reaktionärer Kräfte entspringen, sondern in der Sache selbst wurzeln.

Vielleicht mag manchen auf diesem langen Weg die Erkenntnis trösten, daß die Kirchenspaltung nicht nur Unheil über die Christenheit gebracht hat. Sie hat eine Vielfalt eigengeprägter geistiger Welten entstehen lassen und hat vor allem die in Konfessionen getrennten Christen immer wieder zum Wettstreit in der Verwirklichung des Evangeliums anspornt. Es stünde heute in der Christenheit vieles besser, wenn die Konfessionsverschiedenheit sich nur in dieser Richtung auswirkte. *Wolfgang Seibel SJ*

Oswald von Nell-Breuning SJ

Sozialer und politischer Katholizismus

Eine Sicht deutscher Kirchen- und Sozialgeschichte

Der soziale Katholizismus in Deutschland, namentlich in der Zeit des Bismarck-Reichs, genießt nicht nur bei den Katholiken in aller Welt[1], sondern auch bei Nichtkatholiken Achtung, ja Sympathie. Anders der politische Katholizismus oder das, was man mit dieser Bezeichnung treffen wollte. Schon zur Bismarck-Zeit, erst recht aber in der Nazi-Zeit war der politische Katholizismus verhaßt und wurde verwünscht; wenn das heute nicht mehr der Fall ist, dann deswegen, weil er als solcher nicht mehr besteht und vergessen ist. Aber auch der soziale Katholizismus bedeutet heute bei weitem nicht mehr das, was er in seiner Blütezeit einmal gewesen ist.

Feststellen, daß der soziale Katholizismus in Deutschland (d. i. in der Bundesrepublik) in der Nachkriegszeit zu einer Aktivität, die seinen wahrhaft großen und in der ganzen Welt bewunderten Leistungen im 19. und im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts vergleichbar wäre, nicht mehr gekommen ist, bedeutet weder einen Vorwurf noch eine Anklage. Es heißt einfach, eine Tatsache feststellen, die nicht zu bestreiten ist, die es vielmehr zu *erklären* gilt. Dazu wollen die nachstehenden Zeilen etwas beitragen, indem sie versuchen darzutun, welche Möglichkeiten dem sozialen Katholizismus damals offenstanden, welche einmalig günstigen Umstände ihm zustatten kamen, die inzwischen entfallen sind[2].

Kirche und Katholizismus

Zuvor aber erscheint es angezeigt zu verdeutlichen, was denn dieser soziale und politische Katholizismus, dem so bewunderungswürdige Leistungen nachgerühmt werden, überhaupt ist und wie Kirche und Katholizismus sich zueinander verhalten.

Was die *Kirche* ist, wissen wir, obwohl auch von „Kirche" in verschiedenem Sinn

[1] Die immer und immer wieder mit Selbstgefälligkeit angeführte Äußerung des päpstlichen Legaten Kard. Ferrari zum Eucharistischen Weltkongreß Köln 1904 „Germania docet" bezog sich eindeutig auf den deutschen Verbands- und speziell Sozialkatholizismus.

[2] Vgl. hierzu das sehr instruktive Büchlein „Tod der katholisch-sozialen Bewegung?", hrsg. vom Kath.-soz. Institut der Erzdiözese Köln in Verbindung mit der Kath. Nachrichten-Agentur (KNA) (Bad Honnef 1971, Ms-Druck); die durch meine am 10. 4. 1970 im ZDF getane, etwas überspitzte Äußerung, der soziale Katholizismus scheine eines sanften Todes entschlafen zu sein, ausgelöste Diskussion findet sich dort zusammengestellt. – Vgl. auch meinen Beitrag „Der Volksverein für das katholische Deutschland" in dieser Zschr. 190 (1972) 35–50.

gesprochen wird und es nicht nur ein einziges Verständnis, ja nicht einmal nur ein einziges *Selbst*verständnis der Kirche gibt, vielmehr unser Begriffsvermögen das, was die Kirche in Wahrheit ist, nur in einer Mehrheit von (Teil-)Verständnissen auszuschöpfen vermag[3].

„Katholizismus" ist kein Terminus technicus der Theologie oder irgendeiner anderen Wissenschaft mit genau festgelegter Bedeutung, ist vielmehr ein Wort der Alltags- und Umgangssprache und teilt daher unvermeidlich deren Unbestimmtheit und Vieldeutigkeit. – In gewissem Sinn kann man sagen: Katholizismus ist zugleich *mehr* und *weniger* als (katholische) Kirche.

„*Mehr*" insofern, als Katholizismus nach außen weiter ausgreift und alles einbezieht, was mit der Kirche, ihrer Lehre, ihrem Wirken, ihrem Einfluß u. a. m. wirklich oder vermeintlich in Zusammenhang steht oder als ihr oder ihren Bekennern, hier also den deutschen Katholiken, dem katholischen Volksteil, eigentümlich oder für ihn typisch angesehen wird. – So namentlich die Auffassung und der Sprachgebrauch nichtkatholischer Kreise. Aber auch die deutschen Katholiken, und zwar gerade dann, wenn sie *nicht als* Kirche, *nicht* im Auftrag oder unter Führung der Hierarchie handeln, sondern aus eigenem freiem Entschluß und in eigener Verantwortung für ihren Glauben und ihre Kirche eintreten oder auch nur Interessen des katholischen Volksteils geltend machen, bezeichnen sich als (deutscher) „Katholizismus". Auch ihr Tun, ihr Organisationswesen, ebenso die Vorstellungen, Meinungen und Wertungen, von denen sie ausgehen oder sich inspirieren lassen, auch soweit sie nicht weltanschaulicher, sondern rein pragmatischer oder historisch-kontingenter Natur sind, alles das läuft unter der Bezeichnung „Katholizismus". – Kurz: in der Regel (von der es Ausnahmen gibt) meint „Katholizismus" *nicht* die hierarchische Kirche (die kirchliche Hierarchie), sondern was immer sonst irgendwie von der katholischen Kirche, vom katholischen Glauben oder von der bloßen Tatsache, daß man katholisch ist, herkommt oder darauf zurückgeht, nicht zuletzt die Wirksamkeit katholischer Laien und Laienverbände einschließlich des niederen Klerus; alles das nennt sich „Katholizismus", wobei Außenstehende allerdings vielfach argwöhnen, es sei das alles doch nur Attrappe, diene nur den Machtansprüchen der Hierarchie und sei insgeheim von ihr gesteuert.

So umfaßt „Katholizismus" dem äußeren *Umfang* nach vieles, was nicht im Bereich der Kirche, sondern im außerkirchlichen weltlichen Bereich liegt; insofern ist er *mehr* als die Kirche. – Dem inneren *Gehalt* nach ist „Katholizismus" *weniger* als die Kirche, indem das, was er unternimmt oder unterläßt (oder jedenfalls das allermeiste davon) *nicht* im Namen der Kirche geschieht, von ihr weder gedeckt noch verantwortet zu werden braucht, also des kirchenamtlichen Charakters und der kirchenamtlichen Weihe entbehrt.

[3] Sprechen wir *im* 19. oder *in bezug auf* das 19. Jahrhundert von Kirche, so klingt darin ein anderes („vorkonziliares") Kirchenverständnis an, als wenn wir *nach* dem Zweiten Vatikanischen Konzil oder in bezug auf die Zeit nach ihm von Kirche sprechen. Wir sind uns dessen nicht immer bewußt; darum ist dieser Hinweis vielleicht angezeigt.

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil haben wir deutlicher unterscheiden gelernt zwischen dem, was Katholiken als einzelne oder als Gruppen aus ihrer religiösen Überzeugung oder aus religiöser Motivation heraus tun, *ohne* von der kirchlichen Autorität dazu beauftragt oder auch nur ermächtigt zu sein, und was daher der Kirche als solcher weder im Guten zugerechnet noch im Bösen angelastet werden kann, und dem, was von Katholiken als einzelnen, als Gruppen oder auch als ganzem Volksteil eines Landes oder Staates kraft ihnen von der kirchlichen Autorität erteilter Weisung oder Sendung unternommen wird und wofür daher die *Kirche als solche* auch die Verantwortung trägt.

Wir deutsche Staatsbürger *sind* immer Staatsbürger; nichtsdestoweniger handeln wir selbst dann, wenn wir *als* Staatsbürger handeln, ja sogar wenn wir staatsbürgerliche Rechte ausüben oder staatsbürgerliche Pflichten erfüllen, nicht *als Staat*, so daß dieses unser Handeln ihm zuzurechnen wäre. Ganz dasselbe gilt im kirchlichen Raum. Wir Katholiken *sind* immer Kirche, aber selbst wenn wir unsere Pflichten *als* Glieder der Kirche erfüllen oder im Interesse der Kirche etwas unternehmen, für ihr Ansehen und ihre Rechte kämpfen oder uns bemühen, ihren Lehren im sozialen, ökonomischen oder politischen Leben Geltung zu verschaffen, handeln wir nicht oder doch nur in Ausnahmefällen *als* Kirche, sondern – nach einem nicht nur im deutschen Sprachbereich geläufigen Sprachgebrauch – *als* „Katholizismus". – So handelt der soziale und erst recht der politische Katholizismus nicht kraft kirchlichen Auftrags oder kirchlicher Sendung. Sein Tun und Lassen, selbst wenn es vom christlichen Glauben, vom christlichen Ethos, ja selbst von päpstlichen Staats- oder Sozialenzykliken inspiriert ist, geht auf seine eigene Verantwortung. Das Gute, das ein solcher politischer oder sozialer Katholizismus tut, gereicht der Kirche zur *Ehre;* durch Verkehrtes oder gar Böses, das er täte, würde er der Kirche *Unehre* machen und könnte dadurch ihr Ansehen und ihren Einfluß schwer beeinträchtigen; nichtsdestoweniger ist sein Tun und Lassen *kein* Tun oder Lassen der Kirche[4].

[4] Da die Handelnden Söhne oder Töchter der Kirche sind, hat diese die Befugnis, deren Handeln unter der Rücksicht zu beurteilen, ob es den vom Glauben und vom Sittengesetz vorgegebenen Maßstäben entspricht oder widerspricht und *dem*gemäß dieses Handeln zu billigen oder zu mißbilligen, und zwar nicht nur im nachhinein, sondern auch im vorhinein die Grenzen abzustecken, was mit dem Glauben und dem Sittengesetz vereinbar ist und was nicht. Wenn die Kirche (d. i. die Hierarchie) früher dazu neigte, über diese Grenze hinauszugreifen, ja sogar grundsätzlich eine weitergehende Zuständigkeit in Anspruch genommen hat (so noch zuletzt in „Mater et magistra" n. 239: „si forte contingat"), so ist das inzwischen durch „Pacem in terris" n. 160 („cum diiudicare opus est") berichtigt; ganz nachdrücklich verweist die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils alles Weitergehende an den *Sachverstand* nicht der Theologen, sondern der jeweils zuständigen Fachleute.

Arbeitsteilung zwischen Kirche und Katholizismus

Entsprechend der unterschiedlichen Zuständigkeit unterscheiden sich denn auch die Arbeitsgebiete und Wirkbereiche von Kirche und Katholizismus und decken sich nur zu einem Teil. – Es gibt einen Bereich, der kraft göttlichen Rechts ausschließlich der hierarchischen Kirche vorbehalten ist, so insbesondere alles, wozu es der bischöflichen oder priesterlichen Weihegewalt bedarf. Es gibt weite Bereiche, die ihrer Natur nach „weltlich" sind und als solche nur „ratione peccati", d. i. unter der Rücksicht von sittlich gut oder böse in die Zuständigkeit der Kirche fallen; nichtsdestoweniger muß es der Kirche freistehen, sich auch in diesen Bereichen wie jeder andere zu betätigen und ihre Wirksamkeit zu entfalten. Das gilt insbesondere von dem, was man in der Sprache früherer Zeiten als die Werke der (leiblichen) Barmherzigkeit bezeichnete, zu denen die Kirche nicht bloß ihre Gläubigen anregen, sondern die sie auch selbst durch *ihre Organe* unternehmen und betreiben darf.

Ob oder inwieweit auch über diesen Bereich karitativer Wirksamkeit hinaus es der Kirche *an*stehe (nicht nur: *zu*stehe!), sich im sozialen Bereich zu betätigen, war bis zu Leo XIII. („Rerum novarum" 1891) *kontrovers;* diese Kontroversen hatten ihren Grund darin, daß es sich um einen neuentdeckten, bis dahin gar nicht erkannten Bereich handelte, über dessen Natur man zunächst einmal Klarheit gewinnen mußte; das brauchte Zeit[5].

Inwieweit im eigentlich *politischen* Bereich die Kirche als solche sich engagieren soll oder ein Engagement kirchlicher Amtspersonen (z. B. Priester im Parlament oder auf Ministerposten, Prälaten als Parteiführer), *ohne daß* die Kirche als solche engagiert wäre, sich empfiehlt, läßt sich wohl allgemeingültig nicht entscheiden, sondern hängt von einer Vielzahl und Vielfalt von Umständen ab.

Aufs Ganze gesehen dürfte heute Einmütigkeit darüber bestehen, daß es weite Bereiche gibt, in denen sowohl die Kirche selbst als auch die Katholiken (der „Katholizismus") zu wirken berufen sind und die Arbeit unter sich zu teilen haben. Ein gewisses Ausmaß dieser Arbeitsteilung wird grundsätzlicher Art sein; in der großen Mehrzahl der Fälle wird es sich um Fragen der Zweckmäßigkeit handeln, für die immer wieder neue Lösungen gefunden werden müssen.

Kirche und Katholizismus zu unterscheiden ist sonach alles andere als eine scholastische Spitzfindigkeit. Zwischen beiden sind die allerverschiedensten Beziehungen möglich von der vollkommenen Harmonie bis zum härtesten Konflikt. Diese beiden Extremfälle dürften wohl die Ausnahme sein; in der Regel werden *Phasenverschiebun-*

[5] Wenn behauptet wird, das Erste Vatikanische Konzil sei sich unklar darüber gewesen, ob der Kirche eine Zuständigkeit für den sozialen Bereich zukomme, so stimmt das nicht. Das Konzil hat sich mit dieser Frage überhaupt nicht befaßt. Unter den für das Konzil erstellten Vorarbeiten befindet sich zwar, wie ein Kenner des Quellenmaterials mir mitteilte, eine diesbezügliche Vorlage. Auch zur Frage, ob das Konzil zum Kommunismus Stellung nehmen solle, liegt ein Gutachten vor, wonach es darüber kein Urteil in der überkommenen Form eines Anathems aussprechen, sondern nur seinen Abscheu zum Ausdruck bringen sollte („per modum detestationis"). Das Konzil kam nicht dazu, sich damit zu befassen.

gen bestehen. Das eine Mal wird die Kirche mit ihrer Staats- oder Gesellschaftslehre der Praxis des politischen oder sozialen Katholizismus weit vorauseilen; das andere Mal wird der soziale oder politische Katholizismus in Führung sein und sich von der hinter den Ereignissen zurückbleibenden administrativen Praxis kurialer Instanzen und bischöflicher Ordinariate gehemmt fühlen. – Eine besonders schwierige Lage entsteht, wenn in der Hierarchie selbst die Meinungen gespalten sind oder die administrative Praxis hinter den in lehramtlichen Dokumenten verkündeten Grundsätzen zurückbleibt. – Im sozialen und politischen Katholizismus selbst sind Meinungsverschiedenheiten in Fragen der Pragmatik schlechterdings unausbleiblich; das liegt in der Natur der Sache (und der Menschen); auch Interessenkonflikte lassen sich leider nicht ausschließen; mit beidem müssen wir uns abfinden.

In der Geschichte des sozialen, weniger des politischen Katholizismus in Deutschland vermischen sich Meinungsverschiedenheiten innerhalb der Hierarchie und Phasenverschiebungen der vorstehend angedeuteten Art.

Das 19. Jahrhundert

Dies vorausgeschickt sei nunmehr versucht, die einstige Stärke und (im Vergleich dazu) die Schwäche des sozialen Katholizismus von heute einigermaßen verständlich zu machen.

Jedermann weiß, daß historische Erscheinungen und Begebenheiten sich niemals adäquat beschreiben und noch viel weniger adäquat erklären lassen. Daher maßt auch die hier zu gebende Erklärung sich keineswegs an, erschöpfend und allein zutreffend zu sein. Immerhin möchte ich glauben, daß sie, wenn auch nicht *alles* Entscheidende, so doch auf jeden Fall *Entscheidendes* trifft. Meine Erklärung ist diese: In seiner Glanzzeit bildeten der soziale und der politische Katholizismus eine unzertrennbare *Einheit;* ja, man kann sagen, sie waren ein und dasselbe. Unter den damaligen Verhältnissen in Preußen-Deutschland war diese Einheit nicht nur möglich, sondern sie war geboten, ja von selbst gegeben. Inzwischen haben die Verhältnisse sich grundlegend gewandelt; die Voraussetzungen dieser Einheit und damit diese selbst sind *entfallen;* damit fehlt dem sozialen Katholizismus von heute jene machtvolle Stütze, die ihm damals zu Gebote stand.

Die Katholiken in Preußen-Deutschland fühlten sich als Staatsbürger zweiter Klasse behandelt; diese Zurücksetzung mußte überwunden werden, damit sie diesen Staat wirklich als den ihren anerkennen konnten. Durch den *Bismarck*schen Kulturkampf sahen sie sich zusätzlich genötigt, für die Rechte und die Freiheit ihrer Kirche zu kämpfen; dazu kam noch ihr Einsatz in der „römischen Frage", wie man sie damals nannte und verstand, nämlich Wiederherstellung der durch die nationale Einigung Italiens verletzten Rechte des Hl. Stuhls, die man sich nur in Gestalt einer Wiederherstellung des Kirchenstaats vorstellen konnte, bis Pius XI. 1929 eine bessere Lösung fand. Das war in der Hauptsache die Thematik des politischen Katholizismus zur

Zeit des Bismarck-Reichs, und daran nahm der ganze katholische Volksteil aus seinem Glaubensbewußtsein heraus lebhaften, ja leidenschaftlichen Anteil.

Wie konnte das an erster Stelle genannte, ausgesprochen staatspolitische Ziel erreicht werden, das dann die Bahn öffnete zu den kirchenpolitischen Zielen? Dazu mußte der katholische Volksteil viel stärker in das Gesamtleben der Nation integriert werden, mußte insbesondere den Anschluß finden an den mit atemberaubendem Tempo sich vollziehenden Wandel Deutschlands aus einem Agrar- zu einem Industriestaat. Das aber erforderte, daß der katholische Volksteil seine traditionellen Hemmungen gegen die siegreich vordringende kapitalistische Wirtschaftsweise ablegte und sich ihr gegenüber zu einer Haltung durchrang, die es ihm gestattete, mit gutem Gewissen ohne Preisgabe irgendwelcher Forderungen der christlichen Ethik in diese Entwicklung einzusteigen[6].

Die Entwicklung Deutschlands vom Agrar- zum Industriestaat kapitalistischer Prägung stellte den katholischen Volksteil vor die dem 19. Jahrhundert eigentümliche Erscheinungsform der „Sozialen Frage", d. i. vor die *Arbeiterfrage*. Die neue Wirtschaftsweise schuf einen neuen gesellschaftlichen Typus, den „Arbeiter". Damit war der *soziale* Katholizismus auf den Plan gerufen; damit eröffnete sich ihm aber zugleich die einzigartige *Chance*, durch seinen Beitrag zur sozialen Frage eine *staats*politische Leistung zu vollbringen und auf diesem Weg den Rückstand des katholischen Volksteils im Wirtschaftsleben und seine Zurücksetzung im staatlichen Leben zu überwinden und die ihm bis dahin vorenthaltene staatsbürgerliche Gleichstellung zu erringen.

Sozusagen einen Vorgriff auf das Ringen des sozialen Katholizismus um die Arbeiterfrage bildet die 1837 im *badischen* Landtag gehaltene Rede des Abgeordneten *Buß*, die erste überhaupt in einem deutschen Parlament gehaltene sozialpolitische Rede[7]. Daß diese Rede von einem *katholischen* Abgeordneten gehalten worden ist, erfüllt uns Katholiken mit begreiflicher Genugtuung; die *Kirche* ist mit gutem Grund stolz auf diesen ihren Sohn. Aber Buß sprach nicht als Kirche oder namens der Kirche, war von der Kirche dazu weder angeregt oder ermutigt noch auch wurde er nachträglich von ihr bestätigt oder gestützt. Buß schöpfte auch nicht aus kirchenlehramtlichen Dokumenten, sondern handelte schlicht aus seiner persönlichen Einsicht und in dieser Funktion als Volksvertreter. „Politischer Katholizismus" war damals noch ein unbekannter Begriff; als einzelner machte Buß noch keinen politischen Katholizismus aus, aber der Typus sowohl des politischen als auch des sozialen Katholizismus wie auch schon die personale und reale Identität beider waren in ihm bereits vorgeprägt.

„Politischer Katholizismus" begegnet uns erst in Gestalt der „katholischen Fraktion", die sich zuerst im Frankfurter Paulskirchenparlament 1848 und dann 1850 im *preußischen* Landtag bildete im Zusammenhang mit den Verfassungskämpfen, ins-

[6] Auf anderer Ebene entsprach dem das gleichgerichtete Streben, die immer schmerzlicher empfundene „Inferiorität" im wissenschaftlichen, kulturellen, literarischen usw. Leben zu überwinden.

[7] Die Rede wurde mehrfach neu gedruckt, zuletzt noch 1974; für eine Parlamentsrede eine seltene, in diesem Fall aber bestimmt verdiente Ehre.

besondere mit dem Ringen um die Religionsartikel der preußischen Verfassung. Sie war die Vorläuferin der Zentrumspartei und Zentrumsfraktion im preußischen Landtag und nach der Reichsgründung im Deutschen Reichstag. Ihr Dasein und ihr Wirken konnte der kirchlichen Hierarchie, näherhin dem preußischen Episkopat nur willkommen sein, vermochte sie doch wirksamer für die Rechte und die Freiheit der Kirche einzutreten als irgendwelche kirchliche Stellen oder Organe. Sozialpolitische Fragen standen zunächst noch gar nicht auf der Tagesordnung des Parlaments.

Der Vorstoß von Buß 1837 war ohne Folgen geblieben; weder die von ihm angesprochenen Politiker noch die Kirche hatten seine Anregung aufgegriffen. Dagegen begannen im katholischen Schrifttum soziale und sozial-ökonomische Fragen eine Rolle zu spielen; aber nur sehr langsam und nur unter vielen Rückfällen gelang es, von Vorstellungen einer Ordnung von Gesellschaft und Wirtschaft loszukommen, in die der durch die industrielle Technik und die kapitalistische Wirtschaftsweise geprägte neue Typ des Arbeiters nun einmal nicht hineinpaßte.

Zwei Priester waren es, *Adolf Kolping* und *W. E. v. Ketteler,* die sich der durch die voranschreitende Industrialisierung herbeigeführten Not annahmen. Die Not bestand auf zwei Seiten: auf der einen Seite die *Bedrängnis* des durch die sich ausbreitende und es überflügelnde Industrie gefährdeten *Handwerks* und der davon besonders hart betroffenen Handwerks*gesellen;* auf der anderen Seite das *Elend* der mit dem Aufkommen und der fortschreitenden Ausbreitung der Industrie immer zahlreicher werdenden *Arbeiterschaft.* So ergab sich für sie eine Teilung der Arbeit. *Kolping* nahm sich der Not des Handwerks an und ging damit in die Geschichte ein als der Gesellenvater; sein Werk fand alsbald die kirchenamtliche Anerkennung; für jeden Gesellenverein (heute jedes Kolpingwerk) bestellt der zuständige Diözesanbischof einen Priester als „Präses“ [8]. *Ketteler* wandte sich der neuen Gruppe der Arbeiterschaft zu, brachte schon 1848 als Mitglied der Frankfurter Nationalversammlung die Arbeiterfrage auf die Mainzer Domkanzel, erarbeitete sich Schritt für Schritt ein immer zutreffenderes Bild von dieser Gruppe und ihrer Lage und versuchte, nachdem er Bischof geworden, auch seinen bischöflichen Amtsbrüdern das Verständnis dafür zu erschließen. Sein vor der Fuldaer Bischofskonferenz 1869 gehaltenes Referat ist das erste Engagement der Kirche als solcher in der Arbeiterfrage; mehr als verbale Zustimmung vermochte er allerdings bei den Bischöfen mindestens zunächst nicht zu erzielen.

[8] In seinen letzten Lebensjahren soll Kolping sich auch mit der neuartigen Erscheinung der Arbeiterschaft befaßt und sich beachtenswerte Gedanken darüber gemacht haben; sein Lebenswerk galt aber *nicht* der Arbeiterschaft, sondern der anderen, von vielen bereits als vermeintlich unrettbar dem Untergang geweiht *preisgegebenen* Gruppe.

Vereins- und Verbandswesen

Mit dem Revolutionsjahr 1848 setzt auf breiter Front das katholische Vereins- (später Verbands-)wesen ein. In diesem Vereinswesen und seiner Spitze, den „Generalversammlungen", kurz „Katholikentage" genannt, verbanden sich Bestrebungen der Bildung, darunter namentlich in den Anfängen nicht an letzter Stelle der *Arbeiterbildung*, von der dann der Weg zu den katholischen Arbeitervereinen und mittelbar zur christlichen Gewerkschaftsbewegung führte, mit der Kirchenpolitik, damals vor allem als Einsatz für die Erhaltung der als für sein Amt unentbehrlich angesehenen weltlichen Herrschaft des Hl. Vaters über Rom und nach deren Verlust für ihre Wiederherstellung (sog. „römische Frage") u. a. m. – Auf den Katholikentagen gewinnen die sozialen Probleme, insbesondere die Arbeiterfrage, immer größere Bedeutung. So ist dieses Vereinswesen (kirchen-)politischer und sozialer Katholizismus in einem. Trotz starker Förderung durch die Geistlichkeit ist dieses Vereinswesen ausgesprochenermaßen *Laien*bewegung, dies auch dann, wenn manche dieser Vereine und später Verbände unter kirchenamtliche Leitung eingefangen wurden, indem ihnen Seelsorgspriester nebenamtlich als Präsides und/oder ein freigestellter Geistlicher als Generalpräses zugeordnet wurden. Auch solche Vereine bzw. Verbände handeln namens und in Vollmacht der in ihnen zusammengeschlossenen Mitglieder, nicht namens und in Vollmacht der den geistlichen „Präses" entsendenden oder ernennenden Kirche.

Damit stellt sich mit Recht die Frage nach den *Beziehungen* zwischen diesen Vereinen oder Verbänden und der Kirche. – Ganz ohne Zweifel *sind* die Mitglieder dieser Vereine nicht nur Kirche, sondern verstehen sich auch als Kirche; ihre kirchliche, nicht zuletzt papsttreue Gesinnung hat sie zusammengeführt, und aus dieser Gesinnung heraus wollen sie handeln. Daran konnten Papst und Bischöfe nur ihre helle Freude haben. Und doch scheint es, daß den deutschen Bischöfen bei dieser Laienbewegung und Laieninitiative nicht ganz wohl war. In der Kirche als „acies ordinata", als „wohlgeordnetes Schlachtheer", sollte es genau wie im Militär des 19. Jahrhunderts nur den strammen, um nicht zu sagen sturen militärischen Gehorsam geben, der *nur* „auf Befehl" handelt. Nichts sollte geschehen, nichts unternommen werden, das nicht von oben her angeordnet oder allermindestens, nachdem es zur Prüfung vorgelegen hatte, genehmigt worden sei. Noch 1928, als der Vorsitzende des „Zentralkomitees zur Vorbereitung der deutschen Katholikentage", Aloys Fürst zu Löwenstein, dieses Komitee ungefähr im Sinn des heutigen „Zentralkomitees der deutschen Katholiken" umbilden wollte, erteilte der Vorsitzende der Fuldaer Bischofskonferenz ihm eine schneidende Abfuhr[9].

Gewiß wäre es falsch, sich vorzustellen, der deutsche Episkopat sei diesem seit 1848 sich entfaltenden Vereinswesen abgeneigt gewesen; er hat es unzählige Male empfohlen.

[9] Soweit die deutschen Katholiken zur Zeit Leos XIII. aus eigener Initiative etwas für den Papst unternahmen, wurden sie sogar vom Hl. Stuhl gegen die ihnen dabei von ihren Bischöfen auferlegten Hemmungen gestützt; Belege dafür bei K. Buchheim, Ultramontanismus und Demokratie (1963).

Die Bischöfe wollten es aber fest an der Leine halten in der Meinung, für alles, was dort geschehe, müßten sie die Verantwortung tragen und deshalb dürfe auch nur das geschehen, was sie entweder selbst angeordnet hätten oder wofür sie die Verantwortung zu übernehmen gewillt seien. Daß die Glieder der Kirche, auch wenn sie sich zu gemeinsamem Handeln zusammentun, „aus eigener Verantwortung handeln, ohne daß dadurch die Verantwortung der kirchlichen Hierarchie berührt wird" (Römische Bischofssynode 1971, Dokument über die Gerechtigkeit in der Welt, Absatz 39), war ein dem vorkonziliaren Denken ungewohnter Gedanke. So waren denn auch die Beziehungen der katholischen Vereine und Verbände zwar zu einzelnen, ja sogar zu vielen Bischöfen vertrauensvoll und herzlich, die Beziehungen zum Gesamtepiskopat aber wohl kaum jemals ganz ungetrübt. Das gilt insbesondere auch von dem 1890 gegründeten „Volksverein für das katholische Deutschland" (VVfdkD) [10].

Politischer und sozialer Katholizismus Schulter an Schulter im Bismarck-Reich

Mit der Gründung des Deutschen Reichs 1871 war für die deutschen Katholiken eine neue Lage geschaffen. Da Bismarck alsbald nach der Reichsgründung den Kulturkampf eröffnete, war der *politische Katholizismus* in Gestalt der Deutschen Zentrumspartei und der Zentrumsfraktionen im Reichstag und preußischen Landtag aufgerufen, die Rechte der Kirche zu vertreten und sich gegen die Zurücksetzung der Katholiken zu Staatsbürgern zweiter Klasse zur Wehr zu setzen. Insoweit gab es zwischen „Zentrum" und Kirche keine Meinungsverschiedenheiten; erst als der Kulturkampf in der Hauptsache siegreich bestanden und damit abgeklungen war, kam man dazu, über das Verhältnis von politischer Partei und Kirche zu reflektieren. Kirchlicherseits in politische Entscheidungen der Partei hineinzureden, wurde gelegentlich versucht; den von Leo XIII. geäußerten Wunsch, das Zentrum möge Bismarck in der Septennatsfrage entgegenkommen, um ihn dadurch nachgiebiger in kirchenpolitischen Fragen zu stimmen, konnte Windthorst zurückweisen und dadurch die Selbständigkeit und Eigenverantwortlichkeit der Partei vor aller Welt deutlich herausstellen. Gewiß bedurfte es, um zur Verständigung zwischen Kirche und Bismarck-Reich zu gelangen, der Klugheit und des diplomatischen Geschicks Leos XIII., und da die Kirche als solche die Angegriffene war, konnte auch nur sie selbst den Waffenstillstand und den Friedensschluß unterzeichnen. Der Anteil des katholischen Volksteils in Deutschland selbst, der von der Zentrumspartei politisch vertreten wurde, d. i. des politischen Katholizismus, wird dadurch in keiner Weise geschmälert. Ganz und gar *dessen* Verdienst ist die beispielhafte Leistung auf dem von Bismarck erstmals betretenen Gebiet der *Sozialpolitik*.

Die Verdienste der Zentrumspartei und der in ihr führenden katholischen Männer um die soziale Gesetzgebung aufzuzählen erübrigt sich; sie sind in aller Welt bekannt.

[10] Siehe dazu meinen Beitrag in dieser Zschr. 190 (1972) 35–50.

Immerhin sei daran erinnert, daß, als Bismarck Maßnahmen zugunsten der Arbeiterschaft als unerläßlich erkannte, um die gesellschaftliche Ordnung und staatliche Sicherheit zu erhalten, die *Sozialdemokratie,* die darin nur eine andere Art des Kampfes gegen ihre Ziele erblickte, sich ganz ebenso wie die reaktionären Kräfte *versagte.* Um seine sozialpolitischen Gesetze im Reichstag durchzubringen, war Bismarck auf das Zentrum angewiesen. Die Zentrumsfraktion stellte ihm aber nicht nur ihre Stimmen zur Verfügung; sie nahm die Sozialpolitik kräftig in die eigene Hand, beteiligte sich mit eigenen schöpferischen Gedanken, gab immer wieder neue Antriebe und behielt bis in die Weimarer Zeit, als die Sozialdemokratie längst die Wendung zur positiven Mitarbeit vollzogen hatte, sozialpolitisch die Führung.

Hier ist eine deutliche Phasenverschiebung zu beobachten. Der politische und zugleich soziale Katholizismus war der „Kirche" weit vorausgeeilt. Für die Kirche, d. i. die Hierarchie, aber auch die Mehrzahl der Theologen war der soziale Bereich noch gar nicht entdeckt. „Soziale" Maßnahmen überhaupt, namentlich aber solche des Staats, waren verdächtig; sie erschienen geradezu als bösartige weltliche Wettbewerber oder Widersacher der christlichen Caritas[11]. Dazu kamen die nach jahrzehntelanger Mißhandlung und Knechtung der Kirche durch die Staatsgewalt nur zu begründeten Bedenken gegen den mit der Sozialpolitik unvermeidlich verbundenen Machtzuwachs des Staats. So war das Engagement für Sozialpolitik – auch wenn einzelne Priester wie namentlich Franz Hitze sich dafür einsetzten – eine ausgesprochen *laikale* Angelegenheit, *getragen* vom katholischen Vereinswesen und insbesondere von den Katholikentagen und durch katholische Parlamentarier gesetzgeberisch *durchgesetzt.* Für die Kirche tat erst Leo XIII. 1891 den entscheidenden Schritt und proklamierte in „Rerum novarum" das Recht und die Pflicht des Staats zur sozialen Intervention; selbst Ketteler († 1877), den Leo XIII. als „notre grand prédécesseur" rühmt, hatte trotz seines fortgeschrittenen Verständnisses der Arbeiterfrage sich nur zögernd dazu durchgerungen und war damit unter seinen bischöflichen Amtsbrüdern allein geblieben.

Mit Leos XIII. Entscheidung für die Staatsintervention und für das Koalitionsrecht der Arbeiter hatte die Kirche in autoritativster Weise den *sozialen* Bereich betreten und insofern das Vorauspreschen des sozialen und politischen Katholizismus sanktioniert. Aber gerade in dem Jahrzehnt nach dem Erscheinen von „Rerum novarum" kam es im deutschen Raum zu dem unter dem Namen „deutscher Gewerkschaftsstreit" in die Geschichte eingegangenen unseligen Konflikt zwischen kirchlichem Führungsanspruch und sozialem Katholizismus, den der Erste Weltkrieg unter sich begrub, dessen unheilvolle Nachwirkungen aber bis heute nicht überwunden sind. Die Einzelheiten sind hier nicht nachzuzeichnen[12].

Daß die Kirche den treuesten ihrer Söhne unter der Arbeiterschaft, die unter unvor-

[11] Noch unter Pius X. wurde „soziale Gerechtigkeit" (obwohl er selbst in der Enzyklika zum Gedächtnis Gregors d. Gr. 1904 sich dieses Wortes bedient hatte) als „modernistisch" denunziert.

[12] Vgl. meinen Beitrag: Der deutsche Gewerkschaftsstreit um die Jahrhundertwende, in: Festschrift für Otto Brenner, hrsg. v. P. v. Oertzen (Frankfurt 1967).

stellbaren Schwierigkeiten und Opfern den damals militant atheistischen „Freien" Gewerkschaften *Christlich-nationale Gewerkschaften* entgegengestellt hatten, keinen Dank und keine Anerkennung zollte, vielmehr ein Teil des deutschen Episkopats mit starker Rückendeckung an der römischen Kurie die katholischen Arbeiter streng auf Fachabteilungen *im* katholischen Arbeiterverein beschränken und selbständige, nicht vom Geistlichen, sondern von Arbeitern selbst geleitete und erst recht interkonfessionelle Gewerkschaften nicht zulassen wollte, hat katholische Arbeiter geradezu aus der Kirche hinausgetrieben. Diese durch Pius X. 1912 gemilderte, erst durch Pius XI. 1931 endgültig berichtigte Haltung der Kirche hat den sozialen Katholizismus in nicht wiedergutzumachender Weise geschwächt. Nur dank seiner weitgehenden Integrierung in den politischen Katholizismus, der weitgehenden Personalunion zwischen Zentrum und katholischen Verbänden, insbesondere Volksverein und Arbeitervereinen, war dem sozialen Katholizismus bis zur Machtergreifung des Nationalsozialismus Weiterleben und die Möglichkeit weiteren Wirkens gesichert.

Dem *politischen* Katholizismus war es verhältnismäßig gut gelungen, die Mehrheit der deutschen Katholiken ungeachtet ihrer Anhänglichkeit an die überkommene monarchische Staatsform zur inneren Bejahung des neuen demokratischen Staatswesens zu führen. Der Umstand, daß die Weimarer Reichsverfassung der Kirche eine bis dahin nie gekannte Freiheit bescherte und die Zurücksetzung der Katholiken als Staatsbürger zweiter Klasse, wenn schon nicht völlig beseitigte, so doch weitgehend abbaute, hatte das sehr erleichtert. Die kirchenpolitischen Ziele des politischen Katholizismus waren in der Hauptsache erreicht; auf dem sozialpolitischen Feld blieb für ihn genug zu tun übrig, um ihm auch weiter Wirkmöglichkeit und damit Daseinsberechtigung zu sichern[13].

Sozialer Katholizismus auf sich allein gestellt

Obwohl, wie gesagt, auf sozialem Gebiet genug zu tun übriggeblieben war und in den 1920er Jahren wirklich Bedeutendes geleistet wurde, gestaltete sich für den *sozialen* Katholizismus die Lage immer ungünstiger. Das Interesse weiter katholischer und insbesondere der kirchlichen Kreise wandte sich vom sozialen Bereich mehr und mehr ab.

Stark daran beteiligt war die liturgische Bewegung. So wertvoll sie an sich war, so hat sie doch von den harten Sachfragen des täglichen sozialen und ökonomischen Lebens abgelenkt[14]. Bei den katholischen Intellektuellen griff die Neigung um sich, alles „aus dem Katholischen heraus" zu gestalten, auf alle Fragen „aus dem Katholischen heraus"

[13] In der Weimarer Zeit war ein katholischer Priester – *H. Brauns* – 1920 bis 1928 Reichsarbeitsminister, länger als jeder andere. In seinen priesterlichen Funktionen von höchster Gewissenhaftigkeit, verstand er sich als Politiker bestimmt *nicht* als Kirchenmann. Wie auf F. J. Buß kann die Kirche mit gutem Grund auf diesen ihren Sohn stolz sein; seine Leistung und seine Erfolge kann sie jedoch nicht *sich* gutschreiben.

[14] Noch unter dem Pontifikat Pius' XI. äußerte ein deutscher Generalvikar (Studiengenosse von mir in Innsbruck 1910/11), die Kirche habe sich auf die Liturgie zu beschränken; von katholischer Soziallehre werde in längstens 10 Jahren kein Mensch mehr reden.

die Antwort zu geben; das bedeutete aber, daß man über allgemeine (abstrakte) dogmatische und ethische Prinzipien nicht hinauskam und so tatsächlich die Antwort *schuldig* blieb. Außerhalb der betroffenen Kreise selbst war das Interesse an den sozialen Problemen weithin erloschen. Die offizielle Sozialpolitik befand sich in einer schleichenden Krise, mit der manche „bürgerliche" Kreise geradezu ihren Kult trieben.

Für den sozialen Katholizismus kam ein anderer erschwerender Umstand hinzu: Eine wachsende Spannung zwischen der kirchlichen Hierarchie und dem katholischen Verbandswesen überhaupt. Stark dazu beigetragen hat, daß die sehr vitalen und dynamischen Verbandszentralen äußerst produktiv an nicht immer ausgereiften Ideen waren; das wurde von den eher konservativ eingestellten Ordinariaten vielfach als beunruhigend empfunden. So kam es zu einer unerfreulichen Polarisierung zwischen Verbandszentralen und Ordinariaten, zwischen „Verbandskardinälen", wie man sie nannte, und Diözesanoberhirten; im Hintergrund stand der Gegensatz zwischen dem die Gliederung der Kirche in Bistümer und Pfarreien beherrschenden Territorialprinzip und dem für die Verbandsbildung maßgeblichen Personal- bzw. Funktionalprinzip.

Das alles wurde überrollt durch die Machtergreifung des Nationalsozialismus, die zum Zweiten Weltkrieg führte. – Die *Kirche* zu zerschlagen war dem Nationalsozialismus nicht gelungen; sie hatte das 1000jährige Reich überstanden; dagegen war der politische Katholizismus völlig und der soziale Katholizismus bis auf geringe Reste zerschlagen. So stand man nach dem Zusammenbruch vor der Frage, ob und zutreffendenfalls was man wiederaufbauen solle. Man entschloß sich, einen politischen Katholizismus in der alten Form nicht wieder aufzubauen, vielmehr Christen beider Bekenntnisse in den Unionsparteien zusammenzufassen. Damit war der *soziale* Katholizismus aufs schwerste betroffen. An eine enge Verbindung mit der politischen Partei durch weitgehende Personalunion, wie sie im Bismarck-Reich und in der Weimarer Republik bestanden hatte, war jetzt nicht mehr zu denken. Von Ausnahmefällen abgesehen, die die Regel bestätigen, mußte der soziale Katholizismus jetzt ganz auf sich selber stehen und konnte bestenfalls seinerseits den Unionsparteien eine gewisse Stütze leihen statt wie seinerzeit von der Zentrumspartei als dem politischen Arm des katholischen Volksteils sich stützen oder gar tragen zu lassen. – Die Stärke beider, des politischen und des sozialen Katholizismus hatte auf ihrer weitgehenden Integration beruht. Die im vorpolitischen bzw. vorparlamentarischen Raum agierenden Verbände waren in der politischen Partei fest verankert gewesen, als deren Abgeordnete ihre führenden Männer im Reichstag saßen und die soziale Gesetzgebung schufen.

Die Christlichen Gewerkschaften, die im Gewerkschaftsstreit trotz der ihnen bereiteten Schwierigkeiten zu guter Letzt über „Sitz Berlin" mit seinem Fachabteilungsprinzip Sieger geblieben waren, hatten, obzwar ihrer Satzung nach interkonfessionell, ihre Inspiration wesentlich von Mönchengladbach (VVfdkD) bezogen, ihrem Mitgliederbestand und ihren Führungskräften nach ganz überwiegend zum sozialen Katholizismus gezählt und ihm ungeachtet gewisser Konflikte mit der Katholischen Arbeiterbewegung (KAB) eine starke Stütze gegeben. Mit den anderen Gewerkschaften waren

auch sie aufgelöst worden. Auch dieser Stütze ging der soziale Katholizismus verlustig, als man sich entschloß, die früheren Richtungsgewerkschaften nicht wieder aufzubauen und statt dessen eine einheitliche Gewerkschaftsorganisation zu schaffen. Dasselbe gilt vom genossenschaftlichen Bereich, insbesondere den Verbrauchergenossenschaften. Für die katholische Arbeiterbewegung bedeutete dies, daß sich das *Poels*sche Modell: Standesverein als Mutterorganisation mit Gewerkschaft und Genossenschaft als Töchtern (holländisch standorganisatie, vakorganisatie, cooperatie) nicht aufrechterhalten ließ; die katholischen Arbeitervereine mußten sich eine neue Konzeption erarbeiten.

Ganz allgemein erschwerend wirkte die nach der Überanstrengung durch den Nationalsozialismus äußerst geringe Organisationswilligkeit. Geradezu organisationsfeindlich war die Haltung eines großen Teils des Seelsorgeklerus, der sich extrem einseitig dem „Pfarrprinzip" verschrieben hatte. Nicht Vereine oder Verbände, sondern Naturstände („Säulen") lautete die Parole. Der Wieder- oder Neubegründung der Arbeitervereine oder der Einführung der CAJ wurde harter Widerstand entgegengesetzt; in einzelnen Bistümern ergingen sogar ausdrückliche Verbote der KAB bzw. CAJ. Nur auf starken Druck von Rom (Pius XII. persönlich) wurden diese Widerstände abgebaut, ohne daß es gelungen wäre, sie völlig auszuräumen.

Heute scheint es nicht sosehr der Gegensatz von Territorial- und Funktionalprinzip zu sein, der zu Konflikten zwischen „Kirche" und sozialem Katholizismus führt, als vielmehr die Konkurrenz der nach dem Konzil neu geschaffenen oder zu schaffenden Institutionen kirchenamtlichen Charakters („Räte" und dergleichen mehr) und der „freien" Gebilde.

Die erste Lesung der Vorlage „Kirche und Arbeiterschaft" auf der 6. Vollversammlung der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland hat uns die Augen dafür geöffnet, wie wenig klar unsere Sicht in diesen Dingen auch heute noch ist. Ein Lernprozeß ist in Gang gekommen; wir haben noch sehr viel zu lernen.

Lage und Aufgaben heute

Die wesentliche Aufgabe eines *politischen* Katholizismus in unserem Land, der Kirche die ihr gebührende Freiheit und den deutschen Katholiken die volle staatsbürgerliche Gleichberechtigung zu erkämpfen, ist seit Weimar erfüllt. Heute, wo es nicht mehr um staatliche Begünstigung eines Bekenntnisses auf Kosten eines anderen, auch nicht um Abwehr von Einmischung des Staats in innerkirchliche Angelegenheiten, sondern darum geht, nicht nur für christlichen Glauben und christliches Leben, sondern überhaupt für den Glauben an eine Transzendenz, an den persönlichen und heiligen Gott im privaten und öffentlichen Leben Raum offenzuhalten, ist nicht mehr der katholische Volksteil, sondern ist die Gesamtheit derer, die an Gott glauben, die Christenheit insgesamt, ist die Kirche als solche und als Ganzes in Haupt und Gliedern gefordert; politischer Katholizismus ist dafür weder zureichend noch zuständig.

Anders die Lage des *sozialen* Katholizismus. Seine Aufgaben sind weder gelöst noch durch eine veränderte Lage überholt, vielmehr ins Ungeheure gewachsen. – Verstand man im 19. und noch im Anfang des 20. Jahrhunderts die Arbeiterfrage als die „Soziale Frage" schlechthin, so hat die Soziale Frage inzwischen unvergleichlich größere Ausmaße angenommen, ist nach Breite und Tiefe gewachsen. Es geht nicht mehr darum, durch sozialpolitische Maßnahmen, durch ein gerechteres Verhältnis zwischen Kapital und Arbeit die durch die unhaltbare Lage der Arbeiterschaft gefährdete (bestehende) gesellschaftliche und staatliche Ordnung der industriell fortgeschrittenen Länder zu sichern und auf die Dauer zu *erhalten;* es geht um deren Fortentwicklung und Bessergestaltung; Sozialpolitik wandelte sich zur Sozial*reform* oder, wie man heute zu sagen pflegt, *Gesellschafts*politik. Sie ist aber auch über den nationalen Rahmen hinausgewachsen zur Frage nach den Beziehungen reicher und armer Länder zueinander und nach Herstellung einer befriedigenden gesellschaftlichen Ordnung im inner-, zwischen- und überstaatlichen Bereich.

Unserem sozialen Katholizismus waren seinerzeit dank seiner engen Verbindung mit dem politischen Katholizismus große Leistungen möglich im innerstaatlichen Bereich. Vieles, das meiste, auf jeden Fall das Dringendste in diesem Bereich *ist* geschafft; die himmelschreienden Zustände von dazumal bestehen nicht mehr; sie sind überwunden. Aber es bleiben Aufgaben, darunter auch spezifische für einen „sozialen Katholizismus".

Für die katholische Soziallehre steht im vorhinein fest, daß es kein irdisches Paradies gibt; damit allein ist gewährleistet, daß für einen sozialen Katholizismus immer etwas zu tun übrigbleibt. Was alles im sozialen Bereich hier bei uns an Aufgaben noch ansteht, braucht hier nicht aufgezählt zu werden; es würde ein ganzes Buch füllen. – Nur an eine einzige Aufgabe sei erinnert, die seit 1945 hinzugekommen ist: Das Programm, mit dem eine *Einheits-Gewerkschaft* steht und fällt, in der konkret-praktischen Wirklichkeit des politischen, sozialen und ökonomischen Lebens zu *verwirklichen.* Solange der soziale Katholizismus diesem Riesen „Einheitsgewerkschaft" gegenüber nur ein Zwerg ist, geht diese Aufgabe auch beim redlichsten Bemühen über seine Kräfte.

Warum aber zählt der soziale Katholizismus nicht eine vielmal größere Gefolgschaft? Warum ist namentlich die Zahl derer, die sich ernsthaft engagieren, so gering? *Ein* Grund dafür ist sicher dieser, daß politisches Engagement in vieler Hinsicht verlockender ist als soziales und speziell gewerkschaftliches Engagement. – Ein anderer Grund ist dieser, daß die Arbeiterfrage eine brennende Angelegenheit der im *aktiven* Leben stehenden Menschen war bzw. ist, die selbst für ihre Sache kämpfen können; die heutigen sozialen Probleme dagegen sind weitgehend solche sozialer *Rand*gruppen, die aus eigener Kraft nicht viel unternehmen können und sich ohnehin schwer tun, sich zur Geltung zu bringen. – In unserer beschränkten Sicht erscheinen auch die Entwicklungsländer, obwohl sie die Mehrheit der Menschheit ausmachen, als solche *Rand*gruppen, für die wir nur mühsam Interesse und Verantwortung bei uns erwecken.

Nicht zuletzt belastet die derzeitige Lage der Kirche, insbesondere die Zerrissenheit

und Zerfahrenheit unter den Theologen, den sozialen Katholizismus schwer. Nicht nur, daß *inner*kirchliche Probleme das Denken so stark in Anspruch nehmen, daß die *sozialen* Probleme aus dem Bewußtsein verdrängt werden. Die derzeitige Zerfahrenheit der theologischen Wissenschaft hat auch die katholische Soziallehre in Mitleidenschaft gezogen[15], so daß nicht nur in einzelnen Sachfragen verschiedene Meinungen unter deren Vertretern bestehen (das hat es immer gegeben, mußte immer und kann auch heute ertragen werden), sondern die *Grundlagen* erschüttert scheinen (wohlgemerkt: „scheinen", nicht „sind"!). Der soziale Katholizismus braucht nichts notwendiger als das feste Fundament der Glaubensüberzeugung und der Überzeugung von seiner Sendung. Daraus kann er zwar nicht wie aus einer Datenbank die fertigen Lösungen der Sachfragen abrufen, aber sie weist ihm die Richtung, in der er mit innerer Gewißheit marschiert und in der er die Lösungen zu *suchen* hat und zu guter Letzt auch *finden* wird[16].

[15] Vgl. meinen Beitrag: Krise der katholischen Soziallehre?, in dieser Zschr. 189 (1972) 86–92, wiederabgedruckt in: O. v. Nell-Breuning, Wie sozial ist die Kirche? (Düsseldorf 1972) 55–70.

[16] Vgl. meinen Beitrag: Die gesellschaftspolitische Aufgabe der katholischen Soziallehre, in: Sozialpolitik, hrsg. v. A. Christmann, W. Hesselbach, M. Jahn, E. W. Mommsen (Köln 1974) 391–414.

Ludwig Muth

Ist ein goldenes Buchzeitalter zu erwarten?

Der Börsenverein des Deutschen Buchhandels feiert im April sein 150jähriges Bestehen. Futurologen müßten eigentlich dem Buchhandel aus Anlaß dieses Jubiläums eine großartige Prognose stellen. Das Wachstum des Buchmarkts scheint untrennbar mit der Dynamik der zivilisatorischen Entwicklung verknüpft. So etwa könnte die Prognose lauten:

Lesen ist notwendig, wenn man sich in einer immer differenzierter werdenden Welt zurechtfinden und behaupten, wenn man dem Wandel beruflicher Ansprüche auf der Spur bleiben, wenn man die andrängende Flut von Informationen einordnen und nutzbar machen will. Der allem Neuen offene, auf lebenslanges Lernen angelegte Mensch müßte eigentlich die Leitfigur des ausgehenden 20. Jahrhunderts sein. Was heißt dies anders, als daß – im Gegensatz zu der finsteren Voraussage vom Ende des Gutenberg-Zeitalters – die Epoche des Lesers erst anbricht, daß die Demokratisierung des Buchs in einem letzten großen Wellenschlag auch die altliterarischen Randsiedler unserer Gesellschaft noch erreicht, daß die Statistik Jahr für Jahr mehr Buchumsatz, mehr Neuerscheinungen und eine immer größere Beteiligung an der Frankfurter Buchmesse wird melden müssen?

Auch das politische System der Bundesrepublik scheint ein wachsendes Lesebedürfnis zu verlangen. Mehr Demokratie wagen – das setzt politische Reife voraus, Auseinandersetzung mit alternativen Positionen. Dies wiederum bedarf einer gründlichen Beschäftigung mit den Strukturproblemen der Gegenwart, die in den flüchtigen Massenmedien nur angerissen werden können. Der mündige Bürger muß lebenslang lernbereit, das heißt aber auch lesebereit sein.

Schließlich scheint Lesen als persönliche Lebenshilfe immer unentbehrlicher zu werden. Das Buch als Freund ist ein Topos, den man in den Selbstaussagen prominenter Leser bis in die Antike zurückverfolgen kann. Als Beispiel dafür ein Sonett des Francisco de Quevedo, übersetzt von Karl Voßler (aus: Lyrik des Abendlands, 246):

Geborgen friedlich hier an ödem Ort,
Von guten wenigen Büchern nur umgeben,
In Zwiesprach mit den Toten still zu leben,
Lausche ich lesend auf erstorbnes Wort.

Oft unverstanden, liegt doch fort und fort
Das Buch bereit, mir Trost und Rat zu geben,

Mit schweigender Musik mich zu umschweben,
Und weist dem Traume hier sein waches Dort.

Die großen Seelen, die der Tod verbannt,
Und die verblaßt sind in der Jahre Dunst,
Erstehn befreit, mein Freund, durch Buchdrucks Kunst.

Die Stunden fliehn und eilen unverwandt, –
Die besten nur, dem Studium zugewandt
Zu unsrer Läutrung, spenden volle Gunst.

Heute hat die quasi personale Beziehung zum Buch eine besondere Bedeutung gewonnen; denn durch den Urbanisierungsprozeß, durch die Reduktion des Familienverbands auf die Kleinfamilie, durch die beruflich erzwungene Mobilität ist der moderne Mensch aus tragenden Traditionen herausgerissen, werden Lebenserfahrungen kaum noch weitergegeben, Rollen kaum noch vorgelebt. Die Folge ist eine große innere Unsicherheit, die durch den permanenten Szenenwechsel in seiner Umwelt noch gesteigert wird.

In dieser Situation bieten sich Bücher an als Konstanten der menschlichen Existenz, jederzeit und allerorts verfügbar, Erfahrungsspeicher, Dialogpartner, Ratgeber.

Auch der Familienroman, die Liebesgeschichte, das Jugendbuch werden zur Lebenshilfe. In ihnen können Verhaltensweisen nacherlebt und phantasievoll durchgespielt werden, die im eigenen Lebensprogramm nicht mehr vorgesehen sind. Ist nicht anzunehmen, daß in dem Maße, in dem die eigene Existenz zivilisatorisch genormt wird, die Nachfrage nach dem Abenteuer aus zweiter Hand wächst, daß der Arbeitnehmer, tagsüber von Terminen, Absatzzielen, Mengenvorgaben gesteuert, abends und an den langen Wochenenden um so lieber ins Reich des Don Quijote überwechselt, in die ungestörte Freiheit der Phantasie? Fernsehen ist für ihn doch nur eine Außensteuerung mit anderen Mitteln. Wenn er selbst – endlich einmal – den Rhythmus seiner Gedanken und Empfindungen bestimmen will, dann bleibt ihm schließlich doch nur das gedruckte Wort. So müßte also auch der moderne Freizeitmensch eigentlich ein eifriger Leser sein.

Enttäuschte Erwartungen

Stellt man solche Erwartungen eines goldenen Buchzeitalters den demoskopischen Beobachtungen der letzten 20 Jahre gegenüber, dann ist man schnell ernüchtert. Ein solcher Vergleich von beobachteter Vergangenheit und erwarteter Zukunft mag erlaubt sein; denn die eingangs geschilderten Erwartungen sind nichts anderes als eine Hochrechnung aus den Erfahrungen der Nachkriegszeit. Alle Elemente dieser Prognose sind uns aus den letzten 10–20 Jahren wohlbekannt: der Zwang zur beruflichen Weiterbildung, die Probleme der Wissensexplosion, die Auflösung elementarer Gruppenbindungen, die Rollenunsicherheit, der Ruf nach dem informierten Bürger – ein Ensemble von Leseimpulsen.

In Wirklichkeit hat die Lesefrequenz in der Bevölkerung sich überhaupt nicht verändert. Die folgende Trendstatistik des Instituts für Demoskopie in Allensbach zeigt, daß das Verhältnis von Intensivlesern, Quartalslesern und Nichtlesern zueinander in einem geradezu beängstigenden Maß konstant geblieben ist, obwohl im gleichen Zeitraum die 40-Stunden-Woche und damit die Fünftagewoche zur Regel wurde und obwohl durch die Entwicklung des Taschenbuchs über 10 000 verschiedene Titel heute noch zum Preis einer Kinokarte erworben werden können (Schmidtchen, 1974, 713).

Lesegewohnheiten

Es haben zum letzten Mal ein Buch gelesen:	Mai 1953 ./.	September 1962 ./.	Oktober 1967 ./.	Oktober 1973 ./.
– in den letzten 14 Tagen	43	39	43	44
– bis 4 Wochen her	9	10	8	8
– bis 1 Jahr her	24	24	22	20
– länger her, lese nicht,	24	27	27	28
– weiß nicht, keine Angabe	—	—	—	—
	100	100	100	100

Diese Konstanz erscheint zunächst rätselhaft angesichts der gewaltigen Zunahme der Jahresproduktion deutscher Verlage. 1953 erschienen 12 000 Neuerscheinungen, 1973 registrierte man etwa 40 000 Novitäten, wovon freilich maximal nur ein Drittel für die private Lektüre bestimmt ist. Die Novitätenexplosion hängt wesentlich zusammen mit der Differenzierung der Forschung, der Expansion der Hochschulen und des gesamten Bildungswesens und „Verwissenschaftlichung" der beruflichen Praxis. Sie schlägt sich also in einem beträchtlichen Maß nieder in den Magazinen der Büchereien, in den Regalen der Hochschulseminare, in den immer umfänglicher werdenden Handapparaten, in Verwaltung und Industrie. Aber auch in den deutschen Haushaltungen konnte das Institut für Demoskopie in Allensbach eine beträchtliche Kumulierung der Buchbestände beobachten (Schmidtchen, 1974, 716).

Besaß 1955 nur jeder zehnte Haushalt, so besitzt heute jeder dritte Haushalt 100 Bücher und mehr. Wo Buch*besitz* auch Buch*nutzung* bedeutet, wachsen die Buchbestände am schnellsten. Die Zahl der bücherlosen Haushalte ist sehr stark zurückgegangen. Aber bedeutet der zaghafte Einzug von Büchern in die Wohnungen auch schon einen nachhaltigen Leseanreiz? Eher ist anzunehmen, daß geringer Buchbesitz totes Kapital ist, sonst müßte die Entwicklung der Lesefrequenz mit dem Anstieg des Buchbesitzes in den deutschen Haushalten parallel laufen.

Buchbesitz in den deutschen Haushalten

	1955 ./.	1962 ./.	1967 ./.	1973 ./.
keine Bücher	35	20	9	6
weniger als 10 Bücher	11	11	6	5
10 bis unter 30 Bücher	22	29	26	23
30 bis unter 100 Bücher	19	26	33	35
100 Bücher und mehr	10	13	26	31
keine Angaben	3	1	—	—
	100	100	100	100

Bücher sind jetzt in fast allen Haushalten vorhanden. Warum wird trotzdem nicht intensiver gelesen? Das Buch steht in einer Konkurrenz von Freizeitangeboten, insbesondere im Wettbewerb mit den elektronischen Medien. Zu Beginn unseres Beobachtungszeitraums (1953) war das Fernsehen in 4 Prozent aller Haushalte vertreten, heute steht in 95 Prozent aller Wohnzimmer ein Fernsehgerät. Das Angebot des Hörfunks ist vielfältiger geworden, es wird fast rund um die Uhr gesendet. 1967 investierte der Bundesbürger rund 25 Stunden pro Woche, 1973 rund 31 Stunden in den Medienkonsum. Der Mehraufwand von durchschnittlich 6 Freizeitstunden kommt aber einseitig dem Fernsehen, dem Radio- und dem Schallplattenhören zugute. Die Lektürezeit dagegen ist geringfügig rückläufig (Schmidtchen, 1974, 710).

Einsamkeit und Freiheit des Lesers

Charakteristisch für die Funkmedien ist, daß sie von mehreren Personen gleichzeitig empfangen werden können. Niemand wird gestört, wenn ein anderer hinzutritt. Im Gegenteil, oft ist es geradezu erwünscht, daß man sich während der Sendung über Details unterhalten kann. Funk und Fernsehen schneiden die unmittelbare soziale Verbindung nicht ab.

Der Leser hingegen muß sich auf sich selbst zurückziehen, wenn er sich in ein Buch vertiefen will. Auch dies ist wieder von vielen prominenten Lesern geschildert worden. „Wenn der Tag mit nichtigen und schmutzigen Geschäften vorüber ist und der Abend kommt", schreibt Machiavelli in einem Brief, „dann hülle ich mich in festliche Gewänder, nehme die Alten zur Hand und nähre mich an dieser Speise, die für mich geschaffen ist" (Schnabel, 1951, 350f.). Auch die sozialempirische Durchleuchtung des Lesevorgangs zeigt, daß Außenkontakte für den Leser Störfaktoren sind. Vorübergehende soziale Distanz ist eine psychologische Prämisse des Lesens.

Im Rückzug auf sich selbst und seinen Dialogpartner Buch findet der Leser zu jenem Maß an innerer Selbstbestimmung, die immer wieder als der eigentliche Gewinn einer Lektüre beschrieben wird. Die Begriffe Einsamkeit und Freiheit umreißen vielleicht am deutlichsten, was Buchlektüre von der Aufnahme der modernen Funkmedien unterscheidet. Jeder ernsthafte Umgang mit einem Buch enthält auch den Entschluß, sich zu separieren. Einsamkeit ist eine Voraussetzung, Freiheit ein möglicher Gewinn. Das Maß an Freiheit ist freilich unterschiedlich.

Man spricht, zu Recht oder zu Unrecht, von hohem oder niederem Lesen, vom Erlebnis der Dichtung und vom bloßen Literaturkonsum. Dies wird meistens im Bild der Pyramide verdeutlicht. An ihrer breiten Basis ist Lesen kaum mehr als ein Fluchtvorgang. An der Spitze ist es Ausdruck höchster Individualität.

In diesem Bild der Lesepyramide steckt nicht nur eine qualitative, sondern auch eine quantitative Aussage: An der Basis ist der Lesebedarf standardisierbar, zur Spitze hin setzt eine ungeheure Differenzierung ein. Daher steht auf dem Buchmarkt eine Minderheit von Büchern, die hohe Auflagen erreicht, einer Mehrheit von Publikationen gegenüber, die von vornherein für relativ kleine Lesergruppen geschrieben und verlegt wurden.

Die Bedienung der individuellen Nachfrage – auf Dauer unbezahlbar?

Kein Zweig der freien Wirtschaft operiert mit so vielen „Spezialitäten". Während es auf dem Arzneimittelmarkt etwa 60 000 verschiedene Medikamente gibt, macht der deutsche Sortimentsbuchhandel etwa 250 000 Einzeltitel verfügbar. Vom betriebswirtschaftlichen Standpunkt aus ist dieses Verfügbarmachen eine fragwürdige Sache, nur durch Mengengeschäfte, das heißt durch den Verkauf von Longsellern und Bestsellern, allenfalls noch durch kluge Diversifikation, das heißt Einbeziehung verwandter Artikel in das buchhändlerische Angebot, kompensierbar. Bisher ist es im großen und ganzen gelungen, die Balance zu halten zwischen der Bedienung des individuellen Buchbedarfs und dem Geschäft mit der Massennachfrage. Aber es ist nicht zu übersehen, daß die literarische Versorgung kleinerer Zielgruppen, weil sie einen unverhältnismäßig hohen Personaleinsatz erfordert, immer unrentabler wird.

Der Autor hat heute ähnliche Sorgen. Oft steht seine geistige und kreative Investition in einem umgekehrt proportionalen Verhältnis zu den Verbreitungschancen seines Buches. Es fehlt nicht an Versuchen, diese Unzufriedenheit zu organisieren und gegen das buchhändlerische Kommunikationssystem auszuspielen. Aber daß die nichtssagenden Memoiren einer Fernsehansagerin Bestsellerziffern erreichen, während ein Stück experimenteller Prosa oder eine in langen Jahren gereifte wissenschaftliche Arbeit oft nicht einmal tausend Käufer findet, ist nicht dem kapitalistischen Vermittlungssystem Buchhandel, sondern der Struktur des Lesermarkts anzulasten. Nur wenn man die Lesepyramide auf den Kopf stellen könnte, wäre eine Veränderung dieser Verhältnisse möglich. Das Publikum müßte generell das anspruchsvollere dem leichteren Buch vor-

ziehen. Eine solche Leserevolution ist aber bisher weder in einem sozialistischen noch in einem demokratischen System gelungen, ja es gibt nicht einmal ein pädagogisches Modell dafür, wie man eine solche Verhaltensänderung wenigstens langfristig durch Erziehung erreichen könnte.

Die Freiheit, die Autor, Verleger und Sortimenter unter diesen Umständen gewinnen können, besteht nicht darin, die Strukturen zu ignorieren, sondern darin, sich soweit als möglich unabhängig zu machen von Geldgebern, die mit ihrem Zuschuß unsachgemäße Erwartungen verbinden. Die Freiheit des literarischen Lebens wird nicht durch Appelle an Staat und Gesellschaft, sondern durch das Prinzip der Selbstsubvention gewährleistet.

In der Geschichte der führenden deutschen Verlagshäuser kann man nachlesen, wie souverän dieses Prinzip immer schon gehandhabt wurde. Aus dem kontinuierlichen Absatz „problemloser" Longseller, aus Anzeigenerlösen, aus der Verwertung von Nebenrechten flossen die Mittel für das literarische Experiment und für Editionen, die kaufmännisch betrachtet auf lange Zeit als Minusgeschäft anzusehen waren. Bezeichnenderweise werden die profilierten Verleger in der Öffentlichkeit nicht an ihren Bilanzerfolgen gemessen, sondern vor allem an ihrem Engagement für die „unverkäuflichen" Bücher, was freilich den wirtschaftlichen Erfolg auf anderen Gebieten zwingend voraussetzt.

Aber wird dieses privatwirtschaftliche Mäzenatentum auch in Zukunft noch möglich sein? Es ist nicht nur durch die inflationäre Kostenentwicklung und eine enteignungsartige Steuerpolitik, die die Bildung längerfristiger Ertragsreserven verhindert, gefährdet, sondern vor allem auch durch die Kurzlebigkeit des Buches, die es dem Verleger schwermacht, für seine „Risiko-Titel" einen Ausgleich zu schaffen in einer Liste von Titeln, die ihm einen Dauerabsatz garantieren. Der Instabilität sind sogar Schulbücher und Gebetbücher unterworfen, die von früheren Verlegergenerationen wegen ihrer Langlebigkeit „Brotartikel" genannt wurden.

Die Sozialbilanz des Buchhändlers

Auch im Sortimentsbuchhandel ist das Prinzip der Selbstsubvention nachhaltig in Frage gestellt. Warum eigentlich die aus den Mengengeschäften erwirtschaftete Rendite in wirtschaftlich aussichtslose Programme stecken? Warum angesichts der steigenden Mietkosten den Umsatz je Quadratmeter künstlich herunterdrücken, indem man kostbaren Verkaufsraum auch Büchern mit geringer Umschlaggeschwindigkeit zur Verfügung stellt? Warum noch einzelne Bücher besorgen, wenn die Handelsspanne nicht einmal die Aufwendungen für den Bestellvorgang deckt? Ist das Prinzip der Selbstsubvention nicht eine spätbürgerliche Ideologie, die nur den Blick dafür verstellt, daß es seit eh und je gutgehende Buchgeschäfte gibt, die rein nach ökonomischen Gesichtspunkten geführt werden – Verlage, die nur gängige Titel produzieren, Buchläden, die

nur Bücher führen, welche man stapelweise absetzen kann? Auch Buchgemeinschaften können es sich nicht leisten, ihre Auswahl mit Titeln für Minderheiten zu belasten. Lizenzbücher, die die Verkaufserwartungen nicht erfüllen, werden rasch aus dem Katalog verschwinden und sind damit für das Klubmitglied unerreichbar geworden.

Hier gibt es nichts zu verdrängen: Auch diese rein kommerziell orientierten Einrichtungen gehören zum Kommunikationssystem Buchhandel und tragen, wenn nicht zu seinem Profil, so doch zu seiner wirtschaftlichen Basis erheblich bei. Das Prinzip der Selbstsubvention würde in vielen renommierten Verlagen nicht mehr funktionieren, wenn nicht Buchgemeinschaften, Kettenläden, Schreibwarenhandlungen, Versandhandlungen, Reisevertreter und Kioske zusätzliche Absatzchancen in den Randgebieten des Lesermarkts garantierten.

Der klassische Sortimentsbuchhandel sieht diese Vertriebseinrichtungen heute mit anderen Augen an. Während man früher eher geneigt war, sie im Gefühl kultureller Überlegenheit zu ignorieren, so ist derzeit eine gewisse Versuchung nicht zu leugnen, sich ihnen anzupassen. Dabei gilt es vor allem, den personalaufwendigen Individualservice zu überprüfen, der neben den steigenden Mietkosten am stärksten das Betriebsergebnis belastet. Die differenzierte Lagerhaltung, die qualifizierte Beratung, das Besorgen nichtvorrätiger Einzeltitel, die gezielte Information spezieller Kunden über wichtige Neuerscheinungen, bibliographische Recherchen, die notwendige Unterrichtung über Neuerscheinungen durch Eigenlektüre, Rezensionen und oft stundenlange Gespräche mit den Verlagsvertretern – das alles ist zeitaufwendig und setzt eine Qualifikation voraus, die man nicht „nach Tarif" einkaufen kann. 12,5 Prozent seines Umsatzes setzt der Sortimentsbuchhändler durchschnittlich für Gehälter ein, 2,5 Prozent mehr als der Einzelhandelsdurchschnitt. Wie lange kann diese Belastung noch durchgehalten werden?

Zur Zeit garantiert der feste Ladenpreis noch, daß der Wettbewerb im Buchhandel vor allem ein Servicewettbewerb ist. Würde es aber durch Aufhebung dieser gesetzlichen Sonderstellung des Buches zu einem Preisverfall, gerade bei den in Mengen absetzbaren Büchern, kommen, so wäre, wie das Beispiel Schweden zeigt, das Prinzip der Selbstsubvention aus den Angeln gehoben. Zumindest in den kleineren und mittleren Städten wäre der Buchhandel nicht mehr in der Lage, aus den Erträgnissen der Bestseller, Schulbücher und anderer Brotartikel jenen Apparat zu unterhalten, der zur Bedienung der Individualnachfrage notwendig ist.

Wahrscheinlich würde das zu einer anderen Rollenverteilung zwischen Buchhandel und Büchereien führen. In den angelsächsischen Ländern beispielsweise hält das Sortiment in der Regel nur das kommerziell Interessante auf Lager. Kunden mit speziellen Buchwünschen werden an das bibliothekarische Besorgungssystem verwiesen. Eine längst fällige Anpassung deutscher Verhältnisse an das Weltniveau? Der Blick über die Grenze zeigt jedenfalls, daß das buchhändlerische Prinzip der Selbstsubvention eine spezifisch kontinentale Entwicklung ist, keineswegs naturgesetzlich abgesichert, daß man also etwas tun muß, wenn man es für erhaltenswert hält.

Damit wird weder der Sonntagsrednerei noch einer lärmenden Öffentlichkeitsarbeit das Wort geredet. Es geht zunächst um Strukturerkenntnis und um daraus ableitbare Kriterien für die eigene Arbeit. Woran soll der Buchhändler seine Leistung messen? Gewiß nicht nur am Lagerumschlag und am Quadratmeterumsatz, gewiß nicht nur an dem spezifischen Engagement für Minderheiten. Notwendig wäre so etwas wie eine Sozialbilanz, innerhalb derer auch der in sich unrentable Einsatz für die Individualität kalkulierbar würde. Solange aber die Diskussion um die Sozialbilanz noch nicht zu anwendungsfähigen Formeln geführt hat, muß das Prinzip der Selbstsubvention wenigstens zu einer qualitativen Selbstdefinition ausreichen. Es ist im Grund nichts anderes als die Neufassung einer traditionellen buchhändlerischen Maxime: mit strengen ökonomischen Maßstäben metaökonomische Ziele zu verfolgen.

Das von den Bildungspolitikern angekündigte goldene Buchzeitalter kann dem Börsenverein und seinen Mitgliedsfirmen nicht in Aussicht gestellt werden. Eher ist mit einer Verschärfung der disproportionalen Entwicklung von Buchproduktion und Buchlektüre zu rechnen. Im wissenschaftlichen Bereich hat sich der Wissensstand von 1800 bis 1900 verdoppelt. Die zweite Verdoppelung vollzog sich bereits in 50 Jahren, zwischen 1900 und 1950, die dritte Verdoppelung zwischen 1950 und 1960, also in 10 Jahren (Arntz, 1969, 137–174). Diese Potenzierung des Wissens wird auch weiterhin von einem Publikationsstrom begleitet werden, wird zu noch mehr Fachzeitschriften und noch mehr Büchern führen müssen. Sofern diese Literatur nicht zum unmittelbaren „Verbrauch" in Studium und Arbeitsplatz bestimmt ist, wird sie die Bibliotheken vor fast unlösbare Magazinierungsprobleme stellen. Texte müssen dann raumsparend gespeichert werden. Man wird sich darum darauf einstellen müssen, mit Mikrofilmen zu arbeiten und vielleicht in einer späteren Phase Texte an Bildschirmen zu studieren. Die technische Speichermöglichkeit von Texten wächst mit dem Einsatz dieser Mittel fast ins Unbegrenzte.

Gerade angesichts dieser Möglichkeiten wird man sich aber der Grenze menschlicher Aufnahmefähigkeit bewußt. Schneller lesen? Das stößt an physiologische Grenzen, wie neuerdings namhafte Wissenschaftler nachgewiesen haben. Mehr Freizeit investieren? Das ist nach den vorliegenden Beobachtungen nicht zu erwarten. Die alternativen Freizeitangebote sind verlockend und zu erheblich geringeren psychologischen Kosten zu haben. Effizientere Leseerziehung an unseren Schulen? Eher wächst die Gefahr, daß eine auf Systemveränderung bedachte Pädagogik, im Namen der neuen Aufklärung, die Entwicklung von Individualität verhindert. Nicht von ungefähr zielen einige Bildungsplaner auf eine Diskriminierung der Literatur und der Kultursprache als Herrschaftsmittel der bürgerlichen Klasse. Mehr Leseanreize in den Elternhäusern durch die wachsenden Buchbestände? Die bisherige Entwicklung steht solchen optimistischen Erwartungen entgegen. Die vorliegenden wissenschaftlichen Erkenntnisse berechtigen *nicht* zur Voraussage eines goldenen Buchzeitalters.

Wenn diese Folgerung stimmt, dann ist die Demokratisierung des Lesens alles andere als ein ehernes Gesetz unserer Geschichte, dann wäre es schon ein Erfolg, wenn jeder

zweite Bürger, der Lesen gelernt hat, ein Verhältnis zum Buch behält oder gewinnt, dann müssen alle Kräfte darangesetzt werden, kritikfähige Lesebereitschaft, wo sie sich äußert, lebendig zu erhalten.

Neben den Bibliotheken werden die klassischen Sortimentsbuchhandlungen unentbehrliche Verstärkerinstanzen sein. Es ist also nicht gleichgültig, ob sie sich aus respektablen, kaufmännischen Gründen auf die Rolle des Distributeurs zurückziehen werden, oder ob sie auch künftig durch ihre Arbeit versuchen, den Leser zu Einsamkeit und Freiheit zu ermutigen.

Literaturverzeichnis: Helmut Arntz, Die Zukunft des wissenschaftlichen Buches, in: Das wissenschaftliche Buch, hrsg. v. Peter Meyer-Dohm (Hamburg 1969); Lyrik des Abendlandes. Gemeinsam mit Hans Hennecke, Kurt Hohoff und Karl Vossler hrsg. v. Georg Britting (München 1963); Gerhard Schmidtchen, Lesekultur in Deutschland 1974, in: Archiv für Soziologie und Wirtschaftsfragen des Buchhandels XXX = Börsenblatt für den Deutschen Buchhandel – Frankfurter Ausgabe Nr. 39 (1974); Franz Schnabel, Der Buchhandel und der geistige Aufstieg des Abendlandes, in: Der Katholizismus und der Verlag Herder (Freiburg 1951).

Peter Ehlen SJ – Siegfried Rother

Die Sinnfrage im Marxismus

Die Erfahrung, daß Besitz und Wohlstand allein noch nicht die Frage nach dem Sinn des Lebens beantworten, ließ diese Frage auch in den heutigen sozialistischen Ländern in den Mittelpunkt des Bewußtseins treten. Als nach den Entbehrungen der Nachkriegszeit ein gewisser Lebensstandard erreicht, das Bildungswesen verbessert und die Chancen der jungen Menschen für einen befriedigenden Beruf erheblich gestiegen waren, wurde, wie der polnische Philosoph A. Schaff in seinem Buch „Marx oder Sartre" schreibt, gerade in Studentenkreisen die Frage, ob hiermit der Sinn des Lebens bereits erfüllt sei, um so nachdrücklicher gestellt.

Sein Landsmann L. Kolakowski macht darauf aufmerksam, daß außerdem die leidvolle Erfahrung des Stalinismus, der sich ja als Verwirklichung des Marxismus und Gipfelpunkt menschlicher Kultur ausgegeben hatte, besonderen Anlaß bot, nach dem Sinn und Wert des Lebens gerade im marxistischen Denken zu fragen. Auf diesem Erfahrungshintergrund schreibt er: Die Frage nach dem Sinn des Lebens ist für uns zum „Schrei" geworden, zu einer Frage, die, „ist sie einmal aufgetaucht, sich nie mehr vergessen läßt" [1].

Wer nach dem Sinn des Lebens fragt, will wissen, ob sein Leben eine Qualität in sich tragen kann, deren Wert nicht ausschließlich von der Nützlichkeit dieses Lebens oder von der Befriedigung, die der Gebrauch und Genuß von Gütern verschaffen können, abhängt. Die Frage richtet sich nicht auf den Erfolg oder die Effektivität eines Tuns oder auch des ganzen Lebens für etwas anderes, sondern darauf, ob dieses Tun und dieses Leben in sich gültig und gerechtfertigt ist. Ein Verhalten kann ja als eminent sinnvoll erfahren werden, auch wenn es niemandem Nutzen stiftet. Sinn ist demnach eine objektive Qualität, die dem Leben selbst zukommt, unabhängig davon, ob und wie sie von anderen erkannt und anerkannt wird.

Ja, noch mehr, letztlich zielt die Frage darauf, ob dieser Sinn mit der Zerstörung des Lebens durch den Tod gleichfalls verlorengeht. In seiner Selbstbiographie hat Leo Tolstoj geschildert, wie diese Frage sich ihm unabweisbar aufdrängte: „Mitten in meinen Gedanken an die Wirtschaft, die mich um diese Zeit sehr beschäftigten, schoß mir plötzlich die Frage durch den Kopf: ‚Schön, du wirst sechstausend Morgen besitzen und dreihundert Pferde, und was weiter? . . . Und ich stand regungslos da und wußte nicht, was ich weiter denken sollte . . . Anders ausgedrückt wird die Frage so lauten: ‚Wozu lebe ich? Wozu begehre ich? Wozu handle ich?' Noch anders kann man die Frage

[1] L. Kolakowski, Der Mensch ohne Alternative (München 1964) 207.

so ausdrücken: ‚Ist in meinem Leben ein Sinn, der nicht zunichte würde durch den unvermeidlich meiner harrenden Tod?'" [2]

Kann der Marxismus diese Frage beantworten, ja, kann er sie überhaupt verstehen? Werden marxistische Denker, die heute diese Frage aufgreifen, von ihren eigenen Genossen nicht selten als „Revisionisten", d. h. eben nicht mehr als genuine Marxisten beurteilt? In der Tat ist die Frage in dieser expliziten Form neu. Sie ist aber aus dem heutigen Marxismus nicht mehr wegzudenken und kann selbst von orthodoxen Marxisten nicht länger ignoriert werden.

Selbstverwirklichung in der Arbeit

Der Fragehorizont findet sich bereits bei *Marx*. Mit dem Bild des Prometheus, das der junge Doktorand sich zum Leitbild seines Lebens wählte, ist auch das Ziel gesetzt, jede Fremdbestimmung abzuschütteln und selbst über das eigene Leben zu befinden. „Emanzipation des Menschen" als Befreiung von jeder fremden politischen und moralischen Autorität war das Programm des ersten politisch-philosophischen Beitrags, den Marx veröffentlichte [3].

Diese Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung vollzieht sich für Marx nicht mehr primär im Akt kritischer geistiger Erkenntnis, sondern in der Praxis, das heißt primär in der Produktion als Gestaltung von Naturstoffen zur Gegenstandswelt des Menschen. Produzieren bedeutet in erster Linie sinnlich-gegenständlich Tätigsein. Von ihm werden alle übrigen Weisen der Produktion, also auch die geistige, bestimmt, ja sie sind gewissermaßen Teilaspekte der Gegenstandsproduktion und, wie Marx sagt, ohne eine eigene Geschichte. Sofern also die Selbstverwirklichung des Menschen sich in der Arbeit vollzieht, ist sie – auch als wissenschaftliche oder künstlerische Produktion – von der Schaffung eines Produkts abhängig. Das würde bedeuten, sie ist an einen meßbaren Erfolg gebunden.

Zu ergänzen aber ist, daß das Produkt und damit auch der Erfolg seinen Charakter ändern muß, soll der Produzent sich als „gesellschaftlicher Mensch" verwirklichen und bestätigen. Es darf nicht mehr eine Ware sein, die als privates Eigentum eines einzelnen zum Tauschhandel dient, sondern muß wie die Arbeit, aus der es hervorgeht, gesellschaftlichen Charakter tragen, d. h. prinzipiell allen Gesellschaftsgliedern zur Verfügung stehen. Vorausgesetzt ist hierbei allerdings, daß kein Mangel an den verschiedenartigen Produkten mehr herrscht.

Man wird also im Sinn von Marx sagen können: Die Arbeit und mit ihr das Arbeitsprodukt bestimmen den Menschen. „Wie die Individuen ihr Leben äußern, so sind sie. Was sie sind, fällt also zusammen mit ihrer Produktion, sowohl damit, was sie pro-

[2] L. Tolstoj, Meine Beichte: Gesammelte Werke II, Bd. 1 (Jena 1921) 30 f.
[3] K. Marx, Die Judenfrage (1843).

duzieren, als auch damit, wie sie produzieren. Was die Individuen also sind, das hängt ab von den materiellen Bedingungen ihrer Produktion."[4]

Da Produktion in allen ihren Formen aber immer ein gesellschaftlicher Vorgang ist – in vorkommunistischen Gesellschaften zwar in verkehrter, negativer Weise –, ist auch der Mensch immer durch die Gesellschaft bestimmt und kann folglich nur von der Gesellschaft her begriffen werden und als gesellschaftliches Wesen seine Sinngebung finden. „Der Mensch – so sehr er daher ein besondres Individuum ist, und grade eine Besonderheit macht ihn zu einem Individuum und zum wirklichen individuellen Gemeinwesen – ebensosehr ist er die Totalität, die ideale Totalität, das subjektive Dasein der gedachten und empfundenen Gesellschaft für sich."[5] „Das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse."[6]

Nicht der einzelne für sich genommen ist letzter Sinnträger; er führt ein sinnvolles Leben nur, sofern er durch seine produktive Tätigkeit am gesellschaftlichen Leben teilnimmt und dessen individuell bewußter Ausdruck ist. Die Frage nach dem Sinn des einzelnen kann also nicht beantwortet werden, wenn nicht der Sinn der in Veränderung begriffenen Gesellschaft, d. h. der Geschichte erfaßt worden ist, die unabweisbar auf den Kommunismus zugeht. „Der Kommunismus ist positive Aufhebung des Privateigentums als menschlicher Selbstentfremdung . . . Dieser Kommunismus ist . . . die wahrhafte Auflösung des Widerstreits zwischen dem Menschen mit der Natur und dem Menschen . . . zwischen Existenz und Wesen, zwischen . . . Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung. Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung."[7]

Haben Gesellschaft und Geschichte also einen eigenen Sinn? Marx' Antwort auf diese Frage ist nicht eindeutig. Zwar hat er davor gewarnt, die Gesellschaft bzw. die Geschichte zu einem eigenen, dem Individuum gegenüberstehenden Subjekt zu erheben. Gestalter der Geschichte sind allein die handelnden Individuen. Andererseits darf man im Marxschen Sinn Gesellschaft und Geschichte auch nicht als bloße Addition der vielen Einzelverhalten begreifen. Die Addition überwindet nicht die Vereinzelung. Die Gesellschaft in ihrer Veränderung und damit auch die Geschichte bilden vielmehr eine neue Qualität, von der auch die Qualität des einzelnen abhängt. Die Geschichte als Zusammenhang des Ganzen hat einen über den einzelnen hinausgehenden und ihm vorgegebenen Sinn: Die Emanzipation als volle Selbstverwirklichung der *Menschengattung* mit allen ihren Potenzen in einer kommunistischen Gesellschaft.

Man wird also sagen können: Das einzelne Leben gewinnt seinen Sinn im Mitvollzug des gesellschaftlichen Lebens, das als Emanzipationsprozeß auf den Kommunismus hinführt. Unabhängig hiervon kann es ein sinnvolles Leben nicht geben.

[4] K. Marx – F. Engels, Die deutsche Ideologie: Werke (Berlin 1958 ff.) Bd. 3, 21.
[5] K. Marx, Ökonom.-philosophische Manuskripte: Werke, Erg.-Bd. 1, 539.
[6] Ders., 6. These ad Feuerbach: Werke, Bd. 3, 6.
[7] Ders., Ökonom.-philosophische Manuskripte, 536.

Hier stellt sich nun aber die entscheidende kritische Frage an das Marxsche Konzept: Wenn der einzelne nur im Zusammenhang des Ganzen, also im bewußt aktiven Mitvollzug der Geschichte einen Sinn gewinnen kann, wird nicht auch dieser Sinn durch das unweigerlich kommende, unaufhaltsame Ende der Geschichte wieder in das Nichts, in das Chaos hinabgerissen?

Sinngeber einer Welt ohne Sinn?

Wie das individuelle Leben ein Ende findet, ja, wie Engels klar gesehen hat, bereits in jeder Phase von diesem Ende gezeichnet ist, so auch das Leben der Menschheit. Mag dieses Ende – sei es eine innerweltliche, sei es eine kosmische Katastrophe oder der Wärmetod – auch noch so lange auf sich warten lassen, so ist doch die Gegenwart bereits von ihm her zu begreifen, denn dieses Ende ist nicht einfach nur ein zeitlicher Abschluß, der irgendwann einmal kommt und die Gegenwart unberührt ließe; diese ist vielmehr selbst bereits Bewegung auf dieses Ende hin.

In seiner „Dialektik der Natur" schreibt *F. Engels:* „Leben und Tod. Schon jetzt gilt keine Physiologie für wissenschaftlich, die nicht den Tod als wesentliches Moment des Lebens auffaßt, die Negation des Lebens als wesentlich im Leben selbst enthalten, so daß Leben stets gedacht wird mit Beziehung auf sein notwendiges Resultat, das stets im Keim in ihm liegt, den Tod . . . Leben heißt Sterben." [8]

Die mit dieser Ineinssetzung von Leben und Tod verbundene Herausforderung an den, der nach dem Sinn, d. h. nach dem Eigenwert seines Lebens fragt, findet seine Zuspitzung, wenn man den Hintergrund des philosophischen Materialismus berücksichtigt, auf dem Engels seine Aussage getroffen hat. Ihm zufolge ist der Mensch notwendiges Produkt einer sich seit Ewigkeit bewegenden Materie. „Es ist ein ewiger Kreislauf, in dem die Materie sich bewegt . . . Aber wie oft und wie unbarmherzig auch in Zeit und Raum dieser Kreislauf sich vollzieht, wieviel Millionen Sonnen und Erden auch entstehen und vergehen mögen . . . wir haben die Gewißheit, daß die Materie in allen ihren Wandlungen ewig dieselbe bleibt, daß keines ihrer Attribute je verlorengehen kann und daß sie daher auch mit derselben eisernen Notwendigkeit, womit sie auf der Erde ihre höchste Blüte, den denkenden Geist, wieder ausrotten wird, ihn anderswo und in andrer Zeit wieder erzeugen muß." [9]

In Konsequenz dieses Engelsschen Textes meinen die sowjetischen und etwa die DDR-Marxisten, es sei sinnlos, nach einem Sinn der Welt als ganzer zu fragen; dennoch halten sie an der Möglichkeit fest, daß der Mensch seinem Leben und der Geschichte einen Sinn geben könne.

Der Widerspruch zwischen beiden Aussagen ist unübersehbar: Daß der Mensch als

[8] F. Engels, Dialektik der Natur: Werke, Bd. 20, 554.
[9] Ebd. 327 f.

Sinngebender aus einem letztlich sinn- und geistlosen Kreislauf hervorgeht – für den die Griechen das Bild des Chronos geprägt haben, der seine eigenen Kinder verschlingt –, daß also der Sinngeber mitsamt den Werten, die er geschaffen hat, wieder in die Sinnlosigkeit der ewigen Wiederkehr des Gleichen einfließt.

Wer diesen eher pessimistisch klingenden Aussagen von Engels entgegenhalten wollte, die Freude an der eigenen Schöpferkraft in der gesellschaftlichen Arbeit sei schon sinnvoll genug, müßte bedenken, daß die Frage nach dem Sinn eines Handelns sich gerade an der Erfahrung entzündet, daß alles, was der Mensch produziert, vom Untergang bedroht ist. Die existentialistische Auffassung etwa Sartres, daß sich im Akt einer Entscheidung selbst schon die menschliche Selbstfindung realisiere, ohne daß der Bezug auf ein bestimmtes Objekt wesentlich wäre, ist Marx fremd. Gerade für Marx ist das Produzieren niemals vom Produkt zu trennen; beide bilden eine Einheit.

Will man dennoch daran festhalten, daß trotz des unausbleiblichen Endes der Geschichte und trotz der Vergänglichkeit aller Produkte Sinn erlebt werden kann, wäre die Bindung dieses Sinns, der ja selbst nie gegenständlich gegeben und somit dingfest zu machen ist, an die Produktion von Gegenständen neu zu überdenken. Es wäre also zu fragen, ob die Erfahrung absoluter Gültigkeit und Sinnhaftigkeit selbst eines Verhaltens, das nicht zum Ziel führt, das empirisch erfolglos bleibt, noch vom Marxschen Begriff der Produktion und Praxis gedeckt werden kann, oder ob nicht die volle philosophische Würdigung dieser Erfahrung die Basis der marxistischen Anthropologie sprengen müßte.

Daß man im marxistischen Denken heute diese Frage erkennt und aufgreift, zeigt beispielsweise die Diskussion der sowjetischen Ethiker, ob man – wie Kant – von einem sittlich guten Willen auch dann sprechen könne, wenn die Tat nicht gesellschaftlich nützlich ist[10]. Die hier geführte Diskussion macht aber auch deutlich, wie schwierig eine positive Antwort mit den Prämissen des klassischen Marxismus zu vereinen ist.

Neue Fragestellungen

Nicht nur bei einzelnen sowjetischen Ethikern wird dieser Frage neue Aufmerksamkeit geschenkt. Auch bei anderen marxistischen Denkern gewinnt die Einsicht an Boden, daß die bisherige Behandlung der Frage nach dem Sinn des Lebens unzureichend war. Der polnische marxistische Philosoph Adam Schaff geht sogar einen Schritt weiter, wenn er feststellt, die mit dem menschlichen Individuum und seinen spezifischen Problemen verbundenen Fragen seien bisher vom Marxismus „vernachlässigt und von ihm als fremd und feindlich empfunden worden“ [11].

Eine Analyse von Antworten, die im heutigen Marxismus auf die Frage nach dem

[10] Vgl. P. Ehlen, Die philosophische Ethik in der Sowjetunion (München 1972).
[11] A. Schaff, Marx oder Sartre (Frankfurt 1966) 15.

Sinn des Lebens gegeben werden, läßt erkennen, daß sich sowohl die Fragestellungen selbst als auch die Antworten darauf zunehmend differenzieren. Es sind vorwiegend vier Problemkreise, die dabei angesprochen werden: 1. Die Frage nach dem Ziel menschlichen Strebens; 2. die Frage nach Rolle und Wert des einzelnen Menschen in Gesellschaft und Geschichte; 3. die Frage nach Freiheit und Verantwortung menschlichen Handelns; 4. die Frage nach der Fundierung des Sittlichen und der Gültigkeit moralischer Normen für das Handeln des Menschen; und schließlich 5. die Sinngebung des Todes.

Wenn im folgenden verschiedene Antworten aus dem heutigen Marxismus auf diese Fragen gegenübergestellt und analysiert werden, so soll dies nicht heißen, daß es daneben nicht auch andere Positionen gäbe. Wohl aber können die vorgetragenen Ansichten als exemplarisch für den jeweiligen Standort angesehen werden.

Der Klassencharakter sowohl der Frage nach dem Sinn des Lebens als auch ihrer Beantwortung wird in den Mittelpunkt gestellt von dem Ostberliner Philosophen *Georg Klaus*. Im Artikel „Sinn des Lebens" im „Philosophischen Wörterbuch" schreibt er: „Die Beantwortung der Frage nach dem Sinn des Lebens war und ist stets von der objektiven Stellung und Aufgabe einer Klasse abhängig. Es gibt keinen für alle Zeiten und für alle Menschen unveränderlichen, ewigen Sinn des Lebens." [12]

Diese Aussage baut auf der Marxschen These auf, das menschliche Wesen sei in seiner Wirklichkeit das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse. Denn unter einer solchen Voraussetzung werden Frageintention und Antwort von den jeweiligen Klassenverhältnissen bestimmt, unter denen nach dem Sinn des Lebens gefragt wird.

Von dieser Position ausgehend wird von andern DDR-Autoren gefolgert, das Gefühl der Sinnlosigkeit des Daseins, das sich im Bürgertum in zunehmendem Maß ausbreite, sei gerade Ausdruck des Bewußtseins einer untergehenden Klasse und zugleich Widerspiegelung einer objektiven gesellschaftlichen Entwicklung. Anders aber stelle und beantworte sich die Sinnfrage für das klassenbewußte Proletariat und seine Verbündeten, deren Absicht auf die Überwindung der kapitalistischen Gesellschaft mit ihren Widersprüchen gerichtet sei [13].

Das Ziel menschlichen Strebens

Damit ist der erste Problemkreis angeschnitten, die Frage nach dem Ziel menschlichen Strebens. Eine erste Antwort, die von der hier skizzierten Position her gegeben wird, ist diese: Für das Proletariat und seine Verbündeten besteht das Ziel des Strebens in der Überwindung der gegenwärtigen Klassengesellschaft durch die proletarische Revolution, danach im aktiven Mitwirken am Aufbau einer Gesellschaft ohne Widersprüche

[12] Philosophisches Wörterbuch, hrsg. v. G. Klaus und M. Buhr (Leipzig ²1965) 509.

[13] G. Winter, Paul Tillichs Frage nach dem Sinn des Lebens und die Krise des bürgerlichen Bewußtseins, in: Deutsche Zschr. f. Philosophie (1969) 312 ff.

und Entfremdung. In der Verwirklichung dieses Ziels erfülle sich Bestimmung und Sendung des Proletariats.

In einer derartigen Sicht wird der Mensch nicht als individuelles Wesen gesehen, das für seine Person eine Sinnerfüllung sucht und auf seine persönlichen Probleme eine Antwort fordert. Der Mensch ist relevant nur insofern, als er eine soziale Rolle innehat, eine gesellschaftliche Funktion ausübt, von der her auch eine persönliche Sinnerfüllung zu finden sei.

Eine weitere Antwort gibt die sowjetische Autorin *Irena Pancchava* in ihrer Schrift „Der Mensch, sein Leben und die Unsterblichkeit":

„Der Sinn des Lebens muß in der Verbindung des individuellen Strebens mit der fortschreitenden Entwicklung der Menschheit stehen ... Das Individuum als Teil des Kollektivs kann den Sinn seines Lebens nicht nur in der Verwirklichung persönlicher Interessen sehen, weil die persönlichen Ziele unmittelbar von den lebenswichtigen Aufgaben der ganzen Gesellschaft abhängen. Der Sinn des Lebens eines jeden ist unlösbar verbunden mit dem Sinn der menschlichen Geschichte, die der Menschheit in jeder Epoche eine bestimmte, durch die gesetzmäßige Entwicklung der Gesellschaft bedingte Aufgabe stellt."[14]

In dieser Perspektive münden Sinn und Erfüllung menschlichen Strebens letztlich darin, sich mit einem Gesamtsinn der Geschichte zu identifizieren, der dem einzelnen vorgegeben ist. Der Sinn des persönlichen Lebens und die Bestimmung des Menschen gehen damit in der Realisierung dieses Gesamtsinns der Geschichte völlig auf, indem der einzelne gleichsam zum Vollstreckungsorgan des – vom Marxismus erkannten – Gesetzes der Weltgeschichte würde. Folglich würde den Sinn seines Lebens verfehlen, wer nicht diesen Gesamtsinn zum Leitbild seines Lebens machte.

Es gibt jedoch auch Antworten von marxistischer Seite, die sich mit den bisher diskutierten nicht zu decken scheinen. So stellt der jugoslawische marxistische Philosoph *Milan Kangra* fest:

„Die Frage nach dem Sinn des Lebens weist auf eine wirkliche Unsinnigkeit des faktischen Lebens und die Bestätigung der Möglichkeit des Andersseins hin, d. h. daß man bereits davon ausgeht, daß dieser Sinn weder einem einzelnen noch einer Gemeinschaft einfach gegeben ist, sondern erkämpft und tätig erzeugt werden muß. Er muß aus dem Interesse des Menschen hervorgehen und die Befriedigung seiner menschlichen Bedürfnisse als Individuum darstellen."[15]

Die Richtung, auf die hin die Veränderung des Bestehenden geschehen soll, hat einer der führenden Theoretiker des jugoslawischen Marxismus, *Mihailo Marković*, wie folgt gekennzeichnet:

„Der Mensch der Zukunft darf keine andern Menschen ausbeuten, er darf, mit andern Worten, nie einen andern Menschen als Mittel, sondern immer nur als Ziel behandeln. Statt ver-

[14] I. Pancchava, Der Mensch, sein Leben und die Unsterblichkeit (russ.) (Moskau 1967) 188 f.
[15] M. Kangra, Der Sinn der Marxschen Philosophie, in: Revolutionäre Praxis, hrsg. v. G. Petrović (Freiburg 1969) 67.

zweifelte Anstrengungen zu unternehmen, so viel wie möglich zu *besitzen*, muß er versuchen, zu *sein* und ein möglichst reiches, vollkommenes ganzes Leben zu leben. Deshalb muß er all seine potentiellen Fähigkeiten, all seine menschlichen Sinne entwickeln und seine Individualität in seinen verschiedenen Beziehungen zur Welt betätigen."[16]

Der Aussagegehalt der beiden Texte scheint auf den ersten Blick dem der vorhergehenden zu entsprechen. Erst eine genauere Prüfung läßt erkennen, daß der entwikkelte Gedankengang eine andere Perspektive gewonnen hat. Was von Marković als Grundgedanke des „realen Humanismus" des jungen Marx vorgetragen wird, ist in Wirklichkeit bereits Interpretation des Marxschen Denkens von einer bestimmten Position her: Ziel und Sinnerfüllung menschlichen Handelns müsse sein, bei der Errichtung einer solchen gesellschaftlichen Ordnung mitzuwirken, die dem einzelnen die Bedingungen schaffe, seine jeweilige Individualität voll und ganz entfalten zu können. Die Gesellschaft erscheint damit nicht als eine dem Individuum vorgegebene Größe, in deren gesetzmäßige Entwicklung der einzelne hineingestellt ist, sondern wird zu einer von ihm mitzugestaltenden Ordnung, die die Voraussetzungen dafür bietet, daß der einzelne Mensch seine individuelle Sinnerfüllung verwirklichen kann.

Eine weitere bedeutsame Akzentverschiebung der Antwort auf die Frage nach dem Ziel menschlichen Strebens findet sich in dem Werk „Der eindimensionale Mensch" des deutsch-amerikanischen Philosophen *Herbert Marcuse*. Auch er nimmt die Frage des jungen Marx wieder auf, wie ein Mensch in seiner gegenwärtigen Gesellschaft den Sinn seines Lebens verwirklichen könne. Die Selbstverwirklichung des Menschen, so meint Marcuse, bestehe in der Entfaltung von Vernunft, Freiheit und Individualität und werde als Glück erfahren.

Marcuse sieht nun aber folgendes Dilemma: In der Industriegesellschaft der Gegenwart, sowohl der westlichen wie der östlichen Welt, habe der Bürger zwar ein „glückliches Bewußtsein" gewonnen, doch erweise sich dieses als ein „falsches Bewußtsein", denn es stamme aus der Befriedigung manipulierter, falscher Bedürfnisse. Der Mensch sei hier in ein „Gehäuse der Hörigkeit eingesperrt" und habe die kritische Distanz zum Gegebenen verloren, mit einem Wort, er sei zu einem „eindimensionalen Menschen" geworden.

Damit stellt sich die Frage an Marcuse: Wenn der eindimensionale Mensch ein falsches Bewußtsein hat, worin ist dann das richtige Bewußtsein zu sehen, worin ist im Unterschied zum vermeintlichen, vorgetäuschten das echte, wahre Glück zu finden?

In einer Diskussion an der Freien Universität Berlin gab Marcuse folgende Antwort: „Die neuen Bedürfnisse, die nun wirklich die bestimmte Negation der bestehenden Bedürfnisse sind, lassen sich vielleicht summieren als die Negation der das heutige Herrschaftssystem tragenden Bedürfnisse und der sie tragenden Werte . . . Der Einwand ist, daß, um die neuen revolutionären Bedürfnisse zu entwickeln, erst einmal die Mechanis-

[16] M. Marković, Dialektik der Praxis (Frankfurt 1968) 76.

men abgeschafft werden müssen, die die alten Bedürfnisse reproduzieren. Um die Mechanismen abzuschaffen, die die alten Bedürfnisse reproduzieren, muß erst einmal das Bedürfnis dasein, die alten Mechanismen abzuschaffen. Genau das ist der Zirkel, der vorliegt, und ich weiß nicht, wie man aus ihm herauskommt." [17]

So bleibt die Frage unbeantwortet, wie es zu einer Richtungsänderung der menschlichen Bedürfnisse überhaupt kommen könne.

Der Wert des einzelnen in Gesellschaft und Geschichte

In der Frage nach der Rolle und dem Wert des Individuums gibt es neben den gegenwärtig vertretenen Positionen des gewissermaßen „klassischen Marxismus" verschiedene Ansätze, dem Menschen einen höheren Wert als Subjekt denn als Gattungswesen zuzugestehen.

Eine solche Sicht findet sich etwa bei *Roger Garaudy*, der entschieden die These verteidigt, daß es auch für den Marxisten einen „absoluten Wert der menschlichen Persönlichkeit" gebe [18].

Stärker in den Mittelpunkt rückt die Rolle und der Wert des Menschen auch bei einem weiteren französischen Marxisten, bei *Henry Lefèbvre:* „Der Sinn des Lebens besteht in der vollen Entwicklung der menschlichen Anlagen. Nicht die Natur, sondern der widerspruchsvolle, der Klassencharakter der gesellschaftlichen Verhältnisse beschränkt und paralysiert diese Möglichkeiten." Diesen Menschen, der seine Anlagen voll entfaltet hat, nennt Lefebvre den „unentfremdeten", den „totalen" Menschen. Er müsse erst geboren werden. „Der totale Mensch ist das freie Individuum in der freien Gemeinschaft. Er ist die voll entfaltete Individualität in der unbegrenzten Mannigfaltigkeit möglicher Individualitäten." [19]

In dieser Sicht wird der Geschichte ein universaler Sinnbezug zugewiesen: Geschichte als Werden des Menschen, das sich im „totalen" Menschen vollendet. Dabei werden freies Individuum und freie Gemeinschaft als gleichwertig aufeinander zugeordnet, ohne daß eines im andern aufginge.

Dennoch gibt es bei Lefèbvre wieder eine Einschränkung: Da erst der Kommunismus das Unmenschliche, die Entfremdung endgültig überwindet, bleibt die volle Sinnerfüllung menschlichen Lebens an die Verwirklichung des Kommunismus gebunden. Der Aussagegehalt dieser These hängt wiederum davon ab, was unter Kommunismus verstanden wird: Stellt er ein ideales Leitbild dar, das menschlichem Sinnstreben die Richtung weist, ohne es zu fixieren? Oder ist Kommunismus ein in der Geschichte zu realisierendes Kollektiv, in dem der einzelne nur ein funktionales Teil bildet?

[17] H. Marcuse, Das Ende der Utopie (Berlin 1967) 17, 40.
[18] R. Garaudy, Marxismus im 20. Jahrhundert (Hamburg 1969) 124.
[19] H. Lefèbvre, Der dialektische Materialismus (Frankfurt 1966) 62, 134.

Freiheit und Verantwortung menschlichen Handelns

Damit ist die Frage nach Freiheit und Verantwortung des Menschen aufgeworfen, soweit sie von der Frage nach dem Sinn des Lebens umgriffen wird. Bereits im Denken von Marx und Engels hatte diese Frage vor allem im Zusammenhang mit dem Problem der Gültigkeit historischer Gesetze ihren Platz gehabt.

Wie jedoch stellt sich diese Frage im heutigen Marxismus und welche Antworten werden darauf gegeben? Zwei Texte aus neueren DDR-Publikationen sollen dies verdeutlichen: „Nicht der einzelne Mensch verwirklicht die Freiheit. Sie ist ein Produkt der Entwicklung der Gesellschaft. Der einzelne Mensch hilft bei der Erringung der Freiheit für die ganze Gesellschaft, verwirklicht wird sie durch die gesellschaftliche Kraft, durch die Arbeiterklasse und ihre Verbündeten.“ [20] Im Sozialismus wird „der gesellschaftliche Gesamtwille . . . vom Individuum als das Gemeinsame, Allgemeine seines eigenen Willens . . . begriffen . . . Der bewußte Träger des gesamtgesellschaftlichen Willens ist die marxistisch-leninistische Partei der Arbeiterklasse. Die organisierte politische Macht . . . erhebt den gesellschaftlichen Gesamtwillen zum Gesetz.“ [21]

Diese Äußerungen von DDR-Autoren können als repräsentativ gelten für jene Richtung im modernen Marxismus, die von ihren Gegnern innerhalb des marxistischen Lagers als orthodox kritisiert wird. In ihr gibt es keine politische Freiheit des Individuums im Rahmen eines durch Gesetze garantierten Freiheitsraums von Menschen- und Bürgerrechten. Freiheit ist nach dieser Position immer nur gesellschaftliche Freiheit. Sie wächst in dem Maß, in dem die Individuen Übereinstimmung finden mit dem gesellschaftlichen Gesamtwillen. Ihn repräsentiert, artikuliert und verwirklicht die Partei. Sie ist es demnach auch, die den Weg weist, auf dem sich die Erfüllung eines Lebenssinns verwirklicht.

Eine andere Sicht des Problems gibt eine Strömung im modernen Marxismus, die vom französischen Marxismus Sartrescher Prägung beeinflußt ist und die bestrebt ist, Elemente des Existentialismus in die marxistische Anthropologie einzubeziehen. So schreibt der polnische Philosoph *Leszek Kolakowski:* „Es kommt darauf an, einen Zustand zu schaffen, in dem die subjektive Freiheit, also auch die Freiheit der Wahl des eigenen Schicksals, in einem maximalen Grad erweitert werden kann, nicht trotz der gesellschaftlichen Interessen, sondern im Einklang mit diesen.“ [22]

Auch von Kolakowski wird demnach eine Harmonie zwischen individueller Selbstbestimmung und gesellschaftlichen Interessen angestrebt. Das Individuum wird aber nicht lediglich von der Gesellschaft her gesehen und sein Streben auf diese ausgerichtet. Vielmehr wird der subjektiven Freiheit das Recht der Wahl des eigenen Schicksals zu-

[20] H. Hörz, Der dialektische Determinismus in Natur und Gesellschaft (Berlin-Ost 1974) 224.
[21] H. Scheler, Die Dialektik von gesellschaftlichem Gesamtwillen und Einzelwillen, in: Marxistisch-leninistische Weltanschauung und sozialistische Gesellschaft (Berlin-Ost 1970) 240 f.
[22] L. Kolakowski, Marxismus und personalistischer Freiheitsbegriff, in: Das Problem der Freiheit im Lichte des wissenschaftlichen Sozialismus (Berlin-Ost 1956) 165.

erkannt, d. h. also auch auf Sinnfindung und Sinngebung für das eigene persönliche Leben.

Welche entscheidenden Konsequenzen sich aus der Beantwortung der Frage nach Freiheit und Verantwortung des Menschen für eine Deutung der Geschichte ergeben, findet sich besonders klar herausgearbeitet bei einem der profiliertesten Denker des jugoslawischen Reformmarxismus, bei *Svetozar Stojanović:*

„Um die Ethik der revolutionären Aktion ausbauen zu können, muß der Marxist den rigiden Determinismus bei Marx ablehnen. Ein solcher Determinismus schließt die Freiheit des Menschen aus, welche die ratio essendi von Moral und Ethik darstellt ... Die gemäßigtere Spielart des Determinismus geht davon aus, jede historische Situation trage mehr als eine Möglichkeit in sich. Trotzdem sind die Möglichkeiten nicht unbegrenzt, wie es jenen Marxisten scheint, die unter den Einfluß des Existentialismus geraten sind. Der Rahmen der Möglichkeiten ist von dem erreichten historischen Niveau bestimmt. Die Freiheit des Menschen besteht in dem Vermögen, eine dieser Möglichkeiten auszuwählen und sich für ihre Verwirklichung einzusetzen. Erst wenn er dieses Vermögen besitzt, ist er für den historischen Verlauf verantwortlich. Die Ethik ist erst auf der Basis der Überzeugung von der relativen Offenheit der Zukunft möglich ... Der Sozialismus ist eine der realen Möglichkeiten und Tendenzen, auf keinen Fall aber eine Unvermeidlichkeit. Ob er sich verwirklicht, hängt von den Menschen ab. Erst jener Marxismus, der den Sozialismus als eine Möglichkeit begreift, kann die Menschen *ethisch* dazu verpflichten, sich für seine Verwirklichung einzusetzen."[23]

Von Stojanović wird klar gesehen: Freiheit des Menschen, auf den Gang der Geschichte Einfluß zu nehmen, und ein historischer Determinismus, der nur *eine* gesetzmäßig bestimmte Möglichkeit der geschichtlichen Entwicklung kennt, schließen sich aus. Bei seiner Analyse des Marxschen Werks war Stojanović zu der Einsicht gekommen, daß sich bei Marx diese beiden Aspekte verflechten als auch widersprechen und daß Marx unbewußt zwischen beiden Ansichten schwankt. Stojanović entscheidet sich nun für einen ethischen Marxismus, unter Berufung auf den Menschen als historisches Subjekt, auf den schöpferischen Menschen. Damit greift er zugleich eine Diskussion auf, die bereits um die Jahrhundertwende in der sozialistischen Bewegung geführt wurde.

Mit seiner Betonung der sittlichen Verpflichtung, für die neue Gesellschaft zu kämpfen, gibt Stojanović aber auch den Anspruch auf historische Unvermeidbarkeit des Sozialismus und Kommunismus auf. Das bedeutet für unsere Fragestellung nach dem Sinn des Lebens die Aufgabe des Anspruchs, daß die Verwirklichung des Kommunismus den allgemeingültigen Lebenssinn darstelle.

Bei genauerer Analyse des Textes stellen sich zwei Fragen. Die eine bezieht sich auf den entwickelten Gedankengang: Stojanović lehnt eine historische Notwendigkeit eindeutig ab und anerkennt lediglich einen gegebenen Rahmen von Möglichkeiten, von dem jede Entscheidung ausgehen müsse. Ebenso spricht er von einer relativen Offenheit der Zukunft. Und dennoch bezeichnet er den so beschriebenen Sachverhalt als Determi-

[23] Sv. Stojanović, Kritik und Zukunft des Sozialismus (Frankfurt 1972) 120 f.

nismus. Muß das nicht als ein Versuch gewertet werden, durch eine Veränderung der Terminologie eine Marxsche Position zu retten?

Die zweite Frage ist von grundlegender Bedeutung: Besteht nicht ein wesentlicher Anspruch des Marxismus auf Wissenschaftlichkeit gerade darin, die Entwicklung der ökonomischen Gesellschaftsformationen als einen naturgeschichtlichen Prozeß aufgewiesen und deren Entwicklungsgesetze entdeckt zu haben? Wird nicht mit dem Verzicht, die Notwendigkeit des Kommunismus wissenschaftlich zu beweisen, der Anspruch des Marxismus, eine wissenschaftliche Weltanschauung darzustellen, überhaupt hinfällig?

Gültigkeit moralischer Normen

Welche wichtige Rolle im marxistischen Denken das Problem spielt, ob es eine historische Determination gibt, zeigt sich bei der Frage nach der Gültigkeit moralischer Normen für das Handeln des Menschen.

Für *Lenin* bildete die historische Notwendigkeit zugleich das Kriterium sittlichen Handelns:

„In welchem Sinne verneinen wir die Moral, verneinen wir die Sittlichkeit? In dem Sinne, in dem die Bourgeoisie sie predigt, die diese Sittlichkeit aus Gottes Geboten ableitete ... Jede solche Sittlichkeit, die von einem übernatürlichen, klassenlosen Begriff abgeleitet wird, lehnen wir ab ... Für uns gibt es keine Sittlichkeit außerhalb der menschlichen Gesellschaft, das ist Betrug. Für uns ist die Sittlichkeit den Interessen des proletarischen Klassenkampfes untergeordnet ... Sittlich ist, was der Zerstörung der alten Ausbeutergesellschaft und dem Zusammenschluß aller Werktätigen um das Proletariat dient, das eine neue, die kommunistische Gesellschaft aufbaut."[24]

So hatte es Lenin auf dem II. Allrussischen Kongreß der kommunistischen Jugendverbände Rußlands 1920 erklärt. Seine Auffassung wird aufgenommen von *H. J. Sandkühler,* Philosoph an der Universität Bremen:

„Weil die Bedingungen menschlicher individueller und gesellschaftlicher Praxis und der sie regulierenden normativen Ordnungen (auch Moral) Bedingungen der in gesellschaftlicher Arbeit erzeugten gesellschaftlichen Verhältnisse sind, müssen die Handlungsweisen, die auf eine qualitativ neue materielle Basis der Freiheit und des Glückes zielen, dem Widerspruch der Wirklichkeit genügen: die Ethik der zur Befreiung antretenden Klasse kann keine Individualethik sein, sondern Klassenethik, deren Normen individuell gelten."[25]

In beiden Texten wird der einzelne nicht als selbständiges Subjekt gesehen, das als autonomer Wert gilt, sondern als „Moment" eines Konkret-Allgemeinen begriffen. Das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft wird im Ethischen als eine Relation von

[24] V. I. Lenin, Ausgewählte Werke in 3 Bdn. (Berlin 1964) Bd. 3, 538 ff.

[25] H. J. Sandkühler, Einleitung zu: Marxismus und Ethik, hrsg. v. R. de la Vega u. H. J. Sandkühler (Frankfurt 1974) XXVI.

Mittel und Zweck aufgefaßt. Die Moral schreibe keine Werte vor, die aus sich selbst gültig sind, ihre Werte seien vielmehr Widerspiegelung der ökonomischen Gesellschaftsformation. Daraus wird von dieser Position aus gefolgert, daß in einer Klassengesellschaft die moralischen Normen klassengebunden sind, dem Interesse der jeweiligen Klasse dienen und sich mit den Erfordernissen des Klassenkampfs ändern. Da – nach dieser Auffassung – in einer antagonistischen Klassengesellschaft auch die Moralvorstellungen sich antagonistisch widersprechen, wird in solcher Sicht der Klassengegensatz zum Freund-Feind-Verhältnis.

Die durch die beiden Texte gekennzeichnete Position mündet jedoch nicht in einen Wertrelativismus, sondern alle bedingten, relativen Werte werden in einem unbedingten Wert fundiert: in der Errichtung des Kommunismus. Damit werden Moral und Revolution geradezu identisch. Die Revolution wird so zum obersten moralischen Gebot[26].

Neben dieser Betonung des Klassencharakters als des für jede Moral Wesentlichen ist in den letzten Jahren eine immer stärker werdende gegensätzliche Tendenz innerhalb des Marxismus zu beobachten. Sie rückt das allgemeinmenschliche Verhalten und seine überall geltenden Normen in den Mittelpunkt und hält die klassenbedingten Normen für sekundär. Allerdings hat diese Denkrichtung, die sich selbst bei einem in der UdSSR lehrenden Ethiker, bei Gela Bandzeladse, findet[27], heftigen Widerspruch des schon erwähnten H. J. Sandkühler hervorgerufen. In Übereinstimmung mit den meisten DDR-Philosophen verurteilt er sie als „ethischen Revisionismus“[28].

Sinngebung des Todes

Es scheint aufschlußreich, daß die Frage nach dem Sinn des Todes sich bisher nur relativ selten in der marxistischen Literatur findet. Eine Weltanschauung wie die marxistische, die doch den Anspruch erhebt, durch eine grundlegende Änderung der Produktionsverhältnisse den Weg zu einer letzten Glückserfüllung menschlichen Strebens im Diesseits zu eröffnen und für die zudem jeder Glaube an eine Transzendenz ein

[26] Es ist interessant zu beobachten, wie das Verständnis des Klassenkampfs als sittliches Postulat auch auf Theologen abfärbt. H. Vorgrimler, Münster, schreibt in einem Materialbuch für katholische Bildungsarbeit: „Die Reflexion vieler Christen über Klassen und Klassenkampf hat z. T. eben erst begonnen, darum lassen sich noch keine Prognosen darüber anstellen, wie viele Christen sich ihrer Situation als Unterdrückte und Ausgebeutete bewußt werden und wie viele entschlossen sind, die christliche Botschaft parteilich an diejenigen zu adressieren, denen ihr Inhalt bisher versagt blieb, und entschieden unversöhnlich an diejenigen, die die bestehende Unterdrückung fortschreiben möchten. Solange das Christentum mißbraucht wird als Theorie einer herrschenden Ausbeuterklasse, wird Christen zuerst der Beweis abverlangt, daß sie sich als Christen eindeutig und konsequent auf die Seite der unterdrückten und ausgebeuteten Klassen stellen können und stellen. *Erst danach* können Christen die Fragen anmelden, die an den Marxismus-Leninismus zu stellen sind . . .“: Marxismus-Christentum, hrsg. v. H. Rolfes (Mainz 1974) 260 f.

[27] Vgl. P. Ehlen, Die philosophische Ethik in der Sowjetunion, a. a. O.

[28] H. J. Sandkühler, a. a. O. XLIX.

falsches Bewußtsein darstellt, wird offenbar bei einer Sinngebung des Todes vor besondere Schwierigkeiten gestellt.

Die beiden folgenden Texte machen dies besonders deutlich. Der erste, verfaßt von einem namhaften sowjetischen Schriftsteller, *Konstantin Simonow*, trägt den bezeichnenden Titel „Den Menschen die Wahrheit":

„Ich sehe den Sinn des Lebens darin, bis zum Tag des Todes so viel Gutes und Nützliches wie nur eben möglich für die Menschen zu tun ... Denkst du an den Tod, so ist es vor allem schrecklich, bis zur Minute dieses Todes nicht all das zu tun, was du gerne tun würdest; nicht alles zu Ende zu führen, was du dir vorgenommen hast, nicht all das Gute zu vollenden, was für die Menschen zu vollbringen du von Jugend an erträumt hast. Das ist es, was schrecklich vor dir dasteht. Schrecklich steht freilich auch das Sterben selbst vor dir, kaum jemandem dürften Gedanken daran Freude machen. Auch daß es nach dem Tode dich nicht mehr geben wird, daß dies das Ende ist – es ist dir in dem Maße vertraut, wie sich das Bewußtsein herausgebildet hat, daß es sich dabei um gar nichts Schreckliches handelt."[29]

Die zweite Stellungnahme zu einer Sinngebung des Todes stammt von dem sowjetischen Ethiker *A. Myslivčenko:*

„Man soll daran denken, daß man sterblich ist. Doch folgt daraus überhaupt nicht, wie die Existentialisten behaupten, daß erst der Tod dem Leben Bedeutung gebe. Dieser wesentlich pathologische Standpunkt konnte nur unter bestimmten Bedingungen auftreten, unter den Bedingungen einer immer weiter niedergehenden verfaulenden Gesellschaft, die auf den Prinzipien eines hemmungslosen Individualismus aufruht ... Wenn der Mensch die Notwendigkeit und den Wert seiner gesellschaftlichen Arbeit erkennt, tritt für ihn das Problem seines persönlichen Todes, wenngleich es auch ein Element Tragik enthält, nicht in den Vordergrund und verdeckt alles übrige, es erschöpft sich keinesfalls im Faktum des physischen Todes. Ein solcher Mensch erkennt sein Leben als Teil des in die Zukunft strebenden Ganzen, – der Gesellschaft, des Volkes ... Daraus folgt, daß der Tod des Individuums als eines bestimmten Vertreters der menschlichen Gattung noch nicht den Tod der Persönlichkeit bedeutet. Man darf nicht den Tod des Individuums und den Tod der Persönlichkeit gleichsetzen. Der Tod eines sozial unentwickelten und nur konsumbedachten Individuums bedeutet freilich auch seinen Tod als Persönlichkeit, sein spurloses Verschwinden. Eine sozial bedeutsame und schöpferische Persönlichkeit, die sich in materiellen und geistigen Werten objektiviert hat, stirbt nicht mit dem Tod des Individuums."[30]

Der Schluß des Textes macht die Konsequenzen beklemmend deutlich, die sich ergeben, wenn die Bestimmung des Menschen darauf beschränkt wird, „Teil eines Ganzen", also Bestandteil der Gesellschaft zu sein; wenn ihm nicht zugleich auch zuerkannt wird, als einzelner konkreter Mensch selbständiges Subjekt zu sein, das einen selbständigen Wert in sich besitzt. Dann erschöpft sich die Berufung des Menschen darin, materiell und geistig Bedeutsames für die Gesellschaft, das Volk, zu schaffen. Und nur in dem Maß, in dem der einzelne das realisiert, wird er mit den von ihm geschaffenen Werten seinen eigenen Tod als individuelles Ich überdauern.

[29] K. Simonov, Den Menschen die Wahrheit (russ.), in: Nauka i religija (Moskau 1963) 2, S. 3 f.
[30] A. G. Myslivčenko, Der Sinn des Lebens (russ.) (Moskau 1970) 172 ff.

Aber können soziales Unentwickeltsein und alleinige Konsumbedachtheit zu entscheidenden Kriterien darüber gemacht werden, ob ein Mensch mit seinem Tod in eine namenlose Leere spurlos verschwindet, wie es in diesem Text heißt? Vermag eine solche Antwort auf die bedrängende Frage nach dem Sinn des Todes auch den Menschen gerecht zu werden, die nicht als „sozialbedeutsame und schöpferische Persönlichkeit" bezeichnet werden können, sondern zu jenen namenlosen Vielen gehören, die ihr Leben auch ernst genommen haben und auch für ihren Tod eine Sinngebung erfahren möchten?

Die Frage nach dem Sinn des Lebens

Der Versuch, heutige marxistische Positionen zu umreißen, hat ein skizzenhaftes Spiegelbild verschiedener Strömungen und Tendenzen im Marxismus der Gegenwart entworfen. Die Ideen von Marx und Engels werden dabei – im Hinblick auf unsere Fragestellung – aufrechterhalten, aber auch differenziert, erweitert und relativiert. Ob dabei Abweichungen von dem Marxschen Standpunkt unbedingt als ein „Rückgang hinter den jungen Marx" angesehen werden müssen, wie Hans Holz im Hinblick auf die jugoslawische „Praxisgruppe" behauptet, oder ob nicht auch die Vielfalt der Standpunkte als Ausdruck einer größeren Eigenständigkeit marxistischer Denker angesehen werden könnte, sei dahingestellt[31].

Für die Problemstellung unseres Themas ergibt sich jedoch daraus eine entscheidende Konsequenz, daß heute nämlich nicht mehr nur eine einzige Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens von vornherein als für den Marxismus gültig festgelegt werden kann. Die vorliegende Darstellung versuchte gerade herauszuarbeiten, daß die Antwort auf die Frage nach dem Sinn des menschlichen Lebens und die Bestimmung des Menschen andere Akzente erhält, je nachdem, ob der Mensch letztlich als Gattungswesen begriffen und der Einzelmensch von der Gesellschaft und ihrer Entwicklung als dem Ganzen bestimmt wird, oder ob ihm als einem sozialen Wesen zugleich Eigenständigkeit und Selbstwert zuerkannt werden; je nachdem, ob dem Menschen die Rolle zugewiesen wird, Vollstrecker einer historischen gesetzmäßigen Entwicklung zu sein, oder ob dem individuellen Menschen auch das Recht zugestanden wird, innerhalb gesellschaftlicher Bindungen sich selbst zu bestimmen und zu wählen, auf welchem Weg er eine möglichst allseitige Entfaltung seiner schöpferischen Anlagen verwirklichen möchte; je nachdem, ob die Entfremdung des Menschen lediglich als durch bestimmte Produktionsverhältnisse bedingt angesehen wird, oder ob die Wurzeln der Entfremdung als tiefer reichend erkannt werden.

Die Analyse hat zugleich deutlich gemacht, daß es grundlegende Gemeinsamkeiten gibt, die die Hauptzüge auch des heutigen marxistischen Menschenbilds ausmachen, von welchem her sich die Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens ableitet: Nicht

[31] H. Holz, Strömungen und Tendenzen im Neomarxismus (München 1972) 85.

der einzelne Mensch, seine individuellen Probleme und seine Personalität stehen im Mittelpunkt des marxistischen Denkens, sondern die gesamtgesellschaftliche Wirklichkeit. Diese ist, wie auch der einzelne als ihr Bestandteil, zutiefst eine geschichtliche Wirklichkeit, deren Gegenwart geworden ist und die über sich hinaus in die Zukunft weist.

Die Kategorie der Zukunft bildet die zentrale Dimension jedes marxistischen Denkens. Von dieser Zukunft her, von dem, was der Mensch und die Menschheit sein sollten und sein könnten, ergaben sich für Marx die negativen Aspekte seiner Gegenwart, die er mit dem Begriff der Entfremdung kennzeichnete. Die gegenwärtige Gesellschaft, sofern sie eine Klassengesellschaft ist, radikal zu überwinden auf eine zukünftige Ordnung ohne Entfremdung hin, ist das Ziel der marxistischen revolutionären Bewegung. Das Zukunftsziel ist das zukünftige Glück der Menschheit. Von dieser Zukunft her bestimmen sich entscheidend die ethischen Normen für ein menschliches Handeln; in dem Beitrag des einzelnen für die Verwirklichung dieses Ziels erfüllt sich seine Bestimmung, wird er sich des Sinns seines Lebens bewußt.

Es erscheint verständlich, daß ein solches Ziel Menschen zu aktivem Handeln und zu begeisterter Hingabe anspornen kann. Aber es bleibt die Frage, ob eine solche Auskunft auch einem menschlichen Leben einen Sinn zu geben vermag, das nicht im Dienst dieses revolutionären Aktivismus und seines Zukunftszieles steht. Es bleibt sehr fraglich, ob eine Auffasung, in welcher der konkrete Mensch nur einen Teilsinn bildet, nie aber einen endgültigen, in sich selbst stehenden Sinn gewinnt, dem Suchen des Menschen nach dem Sinn seines Lebens letztlich Genüge zu tun vermag.

P. E. Hodgson

Zweifel und Gewißheit in den Naturwissenschaften

Einer der auffälligsten Züge unserer Zeit ist die allgemeine Schwächung des Glaubens an all jene Wertsysteme, die früher Menschen verbanden und ihrem Leben eine Richtung gaben: religiöse, nationale, soziale, moralische Überzeugungen. Einzelgruppen vertreten noch klare und eindeutige Grundsätze. Doch andere Gruppen stehen dazu in Widerspruch, so daß solche Anschauungen für die Gesellschaft als Ganze keine zusammenhaltende Kraft mehr besitzen. Diese Schwächung des Respekts gegenüber menschlichen Werten ist eines der ernstesten Probleme unserer Zeit.

In dieser allgemeinen Flucht vor dem Glauben macht eine Gruppe eine Ausnahme. Sie ist ihrer Überzeugungen so sicher, daß sie nur selten über sie nachdenkt und nicht einmal den Versuch macht, sie zu formulieren. Diese Gruppe reicht über alle Grenzen der Religion, der Klasse oder der Nationalität hinweg. Sie hat ihre Vertreter auf der ganzen Welt und übt einen alles durchdringenden Einfluß aus, zum Guten oder zum Bösen, auf praktisch jeden Aspekt unseres Lebens und unserer Natur. Es handelt sich um die Gruppe der Naturwissenschaftler, der Techniker und all derer, die bei dem großen Abenteuer des menschlichen Geistes beteiligt sind, das im Europa des 17. Jahrhunderts begann und seither ermöglicht hat, unsere Umwelt umfassend und systematisch zu verstehen und zu kontrollieren, wie es in der ganzen menschlichen Geschichte ohne Parallele ist.

Auf den ersten Blick scheint es eine sinnvolle Lösung unseres Problems zu sein, den Naturwissenschaftlern die Organisation der Gesellschaft zu überlassen. Mit ihrer Kenntnis der Welt, ihrem strengen Bemühen um objektive Wahrheit und ihrem Interesse an der Zukunft sollten sie eigentlich die einzigen sein, die unser Schicksal kontrollieren. Aber schon eine kurze Überlegung zeigt, daß Naturwissenschaftler, wo sie einmal mit Dingen zu tun haben, die außerhalb ihres eigentlichen Gebiets liegen, ebensosehr zu widerstreitenden Meinungen in sozialen, politischen, moralischen oder ethischen Fragen neigen wie jede andere menschliche Gruppe auch. Ihre Einmütigkeit bleibt auf den Bereich des Meßbaren, des Prüf- und Kalkulierbaren begrenzt. Die oberflächlich betrachtet so naheliegende Lösung, ihnen die Verantwortung für unsere Gesellschaft zu überlassen, ist daher unannehmbar. Mit ihrer technischen Erfahrung haben sie selbstverständlich eine wesentliche Rolle im heutigen Leben zu spielen; aber wenn Entscheidungen über Fragen außerhalb ihres Fachbereichs anstehen, dann haben auch die Naturwissenschaftler keine größere Kompetenz als andere.

Trotz alledem können wir aus naturwissenschaftlichem Denken und Handeln einiges lernen. Der auffällige Kontrast zwischen der allgemeinen Flucht vor dem Glauben

und der Gewißheit der Naturwissenschaftler legt schon nahe, zur Diagnose des heutigen Ausfalls von Glauben die Überzeugungen von Naturwissenschaftlern zu untersuchen. Warum sind sie so sicher? Warum übersteigt diese Sicherheit auch die höchsten Schranken, die sonst die Kulturen trennen, und eint die Naturwissenschaftler zu einer besonderen Gemeinschaft? Was ist der letzte Grund ihrer Überzeugungen? Ist er vielleicht mit dem Fundament von Überzeugungen mehr traditioneller Art vergleichbar?

Gründe naturwissenschaftlicher Gewißheit

Um auf diese Fragen zu antworten, muß das Tun der Naturwissenschaftler selbst analysiert werden. Daran läßt sich sehen, wie sie die Welt zu verstehen suchen. Die Schriften der Wissenschaftstheoretiker reichen nicht aus, teils weil sie die philosophischen Hauptströmungen widerspiegeln und deren Unzulänglichkeiten teilen, teils weil sie häufig vom wirklichen Denken und Handeln der Naturwissenschaftler so weit entfernt sind, daß diese selbst sie ablehnen.

Was auch immer dieser oder jener Philosoph dazu sagen mag, Naturwissenschaftler sind überzeugt, daß sie Wahrheiten einer objektiv existierenden Welt entdecken und daß ihr Wissen kumulativen Charakter hat, so daß man heute mehr weiß als im 19. Jahrhundert und damals mehr als im Mittelalter. Das naturwissenschaftliche Weltbild bleibt gewiß zu jeder Zeit unvollständig und enthält vieles, was nur teilweise zutrifft oder gar falsch ist. Doch sind die Naturwissenschaftler überzeugt, daß die künftige Forschung nach und nach das Wahre entdecken und das Falsche ausscheiden wird. Unserer festen Ansicht nach enthält nämlich die Naturwissenschaft von ihrem Wesen her ein selbsttätig korrigierendes Element. Trotz aller Schwankungen bei den Schwierigkeiten und Ungewißheiten der Forschung garantiert dieses Element, daß sich die Naturwissenschaft im Blick auf die Grundlagen der Wahrheit gleich bleibt, vorausgesetzt, die beiden wesentlichen Forderungen nach logischem Zusammenhang und experimenteller Überprüfung werden respektiert.

Diese Gewißheit wächst im Naturwissenschaftler während seiner langen Studienjahre und seiner Erfahrungen im Labor. Bei seinen Experimenten gewinnt er die Überzeugung, daß er mit einer objektiven Wirklichkeit in Kontakt steht, die sich ihm mehr und mehr zu erkennen gibt. Er weiß, was es bedeutet, durch Monate oder Jahre hindurch um das Verständnis eines unerforschten Phänomens zu ringen und dann plötzlich mit zwingender Klarheit auf die Lösung zu stoßen. Mit seiner neuen Einsicht kann er alle Beobachtungen erklären. Die scheinbar anormalen Ergebnisse rücken wie selbstverständlich, aus völlig unerwarteten Gründen, an ihren Ort. Er kann neue Phänomene voraussagen und seine Voraussagen wieder mit weiteren Messungen verifizieren. Diese Erfahrung hat Bragg mit den folgenden Worten beschrieben: „Wenn jemand lange nach dem Schlüssel für ein Geheimnis der Natur gesucht hat und dann damit belohnt wurde, daß er einen Teil der Antwort entdecken durfte, dann empfin-

det er das wie einen blendenden Strahl der Erleuchtung: als etwas Neues, etwas Einfacheres und Schöneres als alles, was jemand mit seinem eigenen Geist hätte erdenken können. Diese Überzeugung meint etwas Wirkliches, nicht etwas Eingebildetes."

Kein Naturwissenschaftler, der die Bahnen von Elektronen oder Protonen in Kernspurplatten oder in Blasenkammern gemessen hat, zweifelt auch nur einen Augenblick, daß er es dabei mit wirklichen Dingen zu tun hat, die sich auf den Bahnen, die er sieht, bewegt und diese verlassen haben. Es sind die Bausteine der natürlichen Welt, und wir können sie durch unsere Instrumente entdecken und ihre Eigenschaften messen. Am Ende einer Vorlesung von Rutherford erhob sich einer der Hörer und sagte, seiner Meinung nach seien Alpha-Teilchen nur Ideen unseres Geistes, die unsere Sinneseindrücke in einen notwendigen Zusammenhang miteinander brächten. Bei dieser Bemerkung rief Rutherford: „Ich kann die kleinen Dinger doch vor mir *sehen*!" Und er konnte es tatsächlich.

Die Überzeugungen der Naturwissenschaftler stärken und vertiefen sich mit dem wachsenden Verständnis für das umfassende, fest in sich verzahnte Gebäude der modernen theoretischen Physik. Mit einer verhältnismäßig geringen Zahl von Grundbegriffen läßt sich mit außerordentlicher Genauigkeit eine endlose Reihe von mechanischen, elektromagnetischen, atomaren und nuklearen Erscheinungen verstehen und kalkulieren. Es ist unmöglich, diese Erfahrung in ihrer Fülle einem weiterzugeben, der nicht mit der Strenge der Naturwissenschaft voll vertraut ist.

Für den Naturwissenschaftler stellt die Erfahrung der Macht seiner Arbeit einen überwältigenden Beweis dar, der alles andere Wissen als blaß erscheinen läßt. An dieser Stelle liegt auch der Grund für den Glauben des Naturwissenschaftlers.

Damit soll nicht gesagt sein, der Naturwissenschaftler glaube an den ganzen aktuellen Inhalt seiner Wissenschaft. Ganz im Gegenteil, sein fester Glaube an die Naturwissenschaft als solche ist von einem fröhlichen Skeptizismus begleitet in bezug auf vieles, was sich heute als Naturwissenschaft darstellt, ganz besonders in den Grenzbereichen dieses Wissens. Er möchte ja vorwärtskommen, und es gehört wesentlich zu seiner Wissenschaft, jedes Ergebnis und jede Theorie als bis zu einem gewissen Grad vorläufig zu betrachten und im Licht der weiteren Arbeit zu überprüfen. Gerade diese Flexibilität und geistige Offenheit ermöglicht es der Naturwissenschaft, stets so mächtige Fortschritte zu machen. Sie kann unvollständige Ansichten der Vergangenheit hinter sich lassen und in der Zukunft ein besseres Verständnis erreichen.

Hier stellt sich jedoch sofort die Frage: Wie läßt sich der Glaube des Naturwissenschaftlers an ein unaufhörliches Entdecken neuer Wahrheiten über die Welt mit seiner ebenso festen Überzeugung vereinbaren, daß nichts, was geleistet wurde, heilig ist, daß vielmehr alles in gewisser Weise als vorläufig betrachtet werden muß und im Licht weiterer Erfahrung einer neuen Prüfung zu unterziehen ist?

Systeme naturwissenschaftlicher Methoden

Das führt geradewegs auf eine zentrale Frage der Wissenschaftstheorie. Nur zu oft waren die Vertreter dieser Disziplin Philosophen mit geringer Kenntnis der naturwissenschaftlichen Forschung aus erster Hand oder aber Naturwissenschaftler ohne Übung in der philosophischen Methode und ohne Vertrautheit mit der Philosophiegeschichte. Als Naturwissenschaftler gehöre ich selbst in die zweite Gruppe und trage darum meine Überlegungen mit der gebotenen Reserve vor.

Zu Beginn dieses Jahrhunderts wurde die Wissenschaftstheorie von der positivistischen Schule beherrscht, die vom Wiener Kreis abhing. Mit den Mitteln der logischen Analyse wurde damals ein System der wissenschaftlichen Methode als Konstruktion einer Reihe von Begriffen und Regeln entwickelt, das die Berechnung aller beobachtbaren Ergebnisse ermöglicht. Fragen nach der Wirklichkeit der Objekte, die den Begriffen entsprechen, also etwa nach Atomen und Genen, wurden als bedeutungslos ausgeschlossen. Dieses System hat gewiß einen inneren Zusammenhang und deckt zum großen Teil die logische Struktur der Naturwissenschaft. Es hat aber den Nachteil, daß ihm die Erfahrung des Naturwissenschaftlers selbst nachdrücklich widerspricht.

In neuerer Zeit entwickelte Kuhn[1] eine andere Sicht des naturwissenschaftlichen Fortschritts. Er vergleicht diesen Fortschritt mit einer Reihe von Gestaltveränderungen, wie ein Paradigma in Zeiten revolutionärer Veränderungen durch ein anderes ersetzt wird. Die Untersuchung, ob eine einzelne Beschreibung wahr ist oder nicht, ist dann natürlich bedeutungslos, während die Frage wichtig wird, ob sie für größere oder eingeschränktere Bereiche der Erfahrung zutrifft.

Vereinfachend kann man sagen: Die Positivisten glauben an Wahrheit, aber nicht an Naturwissenschaft, während Kuhn an Naturwissenschaft, aber nicht an Wahrheit glaubt. Die meisten Naturwissenschaftler hegen Glauben an beides. Für uns besteht das Problem darin, ein zusammenhängendes System der naturwissenschaftlichen Methode zu finden, das uns diesen Glauben erlaubt.

Kritischer Realismus

Zu den bemerkenswertesten Vorgängen der letzten Jahre zählt die Bildung einer Schule kritischer Realisten bei den Wissenschaftstheoretikern. Hier läßt sich mancher Hinweis finden, wie unser Problem zu lösen ist. Entsprechend dieser Auffassung[2] enthalten naturwissenschaftliche Theorien Begriffe, die sich auf hypothetische Wirklichkeiten beziehen. Es kann sich dabei etwa um Elektronen oder Viren, aber auch um Prozesse wie Evolution oder Blutkreislauf handeln. Einige dieser Wirklichkeiten und

[1] T. S. Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions (Chicago 1970).

[2] R. Harré, The Philosophies of Science (Oxford 1972); W. A. Wallace, Causality and Scientific Explanation (Michigan 1972/1974).

Prozesse existieren möglicherweise. Es könnte sich um Dinge handeln, die real in dieser Welt vorkommen, auf der gleichen ontologischen Ebene wie ein Tisch oder ein Fluß. Mit dem Fortschritt der naturwissenschaftlichen Forschung wurde die Existenz einiger solcher möglicher Wirklichkeiten, wie Atome oder Bakterien, durch ein Beweisverfahren nachgewiesen.

Ein solches System naturwissenschaftlicher Theorien berücksichtigt die hypothetische Natur solcher theoretischer Wirklichkeiten, vor allem in den ersten Stadien. Einige Begriffe, wie Kraft oder Entropie, scheinen sich auf existierende Gegenstände zu beziehen. Doch erkennen wir später, daß sie nur Abkürzungen für den Bezug auf komplizierte Ideen darstellen, die ausschließlich in einem besonderen theoretischen Rahmen erklärbar sind. Andere Ideen wie die des Planeten Vulkan oder des Äthers meinen Dinge, die möglicherweise existieren, für deren Annahme aber der experimentelle Nachweis fehlt und die darum bald beiseite gestellt und vergessen wurden.

Ähnlich wird das System auch der Überzeugung des Naturwissenschaftlers gerecht, daß er wirklich etwas vom Bau der Welt entdeckt. Er kann hundert Möglichkeiten erdenken, die im kalten Licht des Experiments dahinfallen, und zufällig bildet er einen Begriff, der alle denkbaren Tests besteht. Das gibt ihm eine klare Einsicht in eine ganz neue Erfahrungswelt und befähigt ihn, die Ursachen für die beobachteten Erscheinungen so zu verstehen, daß er weiß, einen neuen Aspekt der Wirklichkeit erfaßt zu haben.

Dieses System naturwissenschaftlicher Theorien hat schon eine lange Geschichte. Seit frühesten Zeiten kannte man die wichtige Unterscheidung zwischen naturwissenschaftlichen Erklärungen, die nur eine Methode für die Berechnung der meßbaren Aspekte der Erscheinungen bieten, und solchen, die uns wirklich sagen, was vorgeht. Diese Erklärungen sind von verschiedener Art. Die einen setzen eine bestimmte Wirklichkeit oder einen Prozeß als existierend voraus. Andere schlagen eine Beziehung zwischen Begriffen vor. Wieder andere legen nur einen ganz allgemeinen Umriß der Welt zugrunde, wie etwa die geometrische Struktur von Raum und Zeit. Erklärungen der ersten Art lassen sich durch experimentelle Überprüfungen bestätigen oder als falsch erweisen, wenn das bisweilen auch schwierig sein kann und lange Zeit braucht. Die anderen Erklärungen lassen keine direkte Überprüfung zu. Ihr Gültigkeitsgrad läßt sich nur aufgrund der Übereinstimmung ihrer zahllosen Folgerungen mit bestimmten Messungen erforschen. Aber da es immer möglich bleibt, daß ein anderes Grundpostulat ebensogut paßt oder sogar noch besser, gibt es für diese Art der Erklärung keine endgültige Entscheidung. In diesem Bereich sind Kuhns Paradigmenveränderungen außerordentlich gut angebracht.

Das Ergebnis einer endgültigen Entscheidung in unseren abstrakt theoretischen Erklärungen berührt aber nicht unsere letzte Gewißheit über die Existenz von Wirklichkeiten und Prozessen, wie sie die Erklärung des ersten Typs voraussetzt.

Ein Beispiel: Die Entdeckung des Neutrinos

Als Beispiel läßt sich die Geschichte des Neutrinos anführen. In den 30er Jahren zeigten Forschungen über den Betazerfall, daß die Gesetze der Erhaltung der Energie, des Impulses und des Drehimpulses (Spin) nicht bestätigt wurden. Physiker schätzen nun ihre Erhaltungssätze sehr hoch ein. Ehe man zugab, daß gleich drei von ihnen bei ein und demselben Phänomen nicht zutreffen sollten, postulierte Pauli beim Betazerfall die Emission eines dritten Teilchens, das Neutrino. Seine Eigenschaften wurden so bestimmt, daß die Erhaltungssätze gültig bleiben. Und es fand sich, daß sie in der Tat recht fremdartig waren. Die elektrische Ladung des Neutrinos ist null, sein Spin $^1/_2$. Trotzdem hat es Energie und Impuls. Außerdem ließ sich auch durch sorgfältige Messungen nicht nachweisen, daß seine Masse auch nur irgendwie von Null abweicht. Wie ein Photon muß es immer mit Lichtgeschwindigkeit in Bewegung sein. Seine Wechselwirkung mit Materie ist so gering, daß es die Erde direkt durchdringen kann, ohne absorbiert zu werden. Das ist die Welt der Quanten, und es ist sehr schwierig, sich ein so fremdartiges Objekt vorzustellen.

Das ist ein schönes Beispiel theoretischer Physik. Der gewöhnliche Kernphysiker – vom Mann auf der Straße ganz zu schweigen – hat das Gefühl, es handle sich um ein geistreiches Kunststück, um eine Hypothese problematischster Art. Aber die Stärke der Physik liegt gerade darin, daß alle Hypothesen schließlich experimentell überprüfbar sein müssen. Sie haben sich in ein nahtloses Geflecht einzufügen, und jede muß sich selbst mit beobachtbaren Konsequenzen ausweisen oder aber verschwinden. Die Neutrinohypothese besaß in der Tat solche Konsequenzen. Aber Experimentalphysiker, die mit den Füßen auf dem Boden stehen, hielten mit ihrem Urteil zurück, bis diese Konsequenzen nachgewiesen waren.

Die bedeutsamste Konsequenz lag darin, daß ein Neutrino, das beim Betazerfall emittiert wird, fähig sein soll, die umgekehrte Reaktion zu verursachen, wenn es von einem Proton aufgefangen wird. Unglücklicherweise handelt es sich dabei für die Untersuchung um eine schwierige Reaktion, weil das Neutrino eine so geringe Wechselwirkung hat. Trotz allem hatten Reines und Cowan im Jahr 1956 Erfolg mit der Entdeckung dieser Reaktion durch ein recht kompliziertes und geniales Experiment. Das war für Kernphysiker der entscheidende Augenblick. Neutrinos waren nicht länger etwas lächerliche und weit hergeholte Abstraktionen von Theoretikern, sondern waren jetzt als grundlegende Teilchen der physikalischen Welt nachgewiesen. Ihre Strahlen können beliebig ein- und ausgeschaltet werden. Man kann sie ihre charakteristischen Reaktionen mit voraussehbarer Häufigkeit hervorbringen lassen. Aufwendige Experimente sollen ihre Eigenschaften noch weiter erforschen. Der Physiker ist vielleicht nicht sehr klar, wenn er dem Nichtnaturwissenschaftler das Neutrino erklärt. Er hat auch selbst keine sehr klare Vorstellung von diesem Teilchen; aber wie der erste Zoologe, der ein Okapi sah, zweifelt er nicht an seiner Existenz.

Für dieses Vorgehen, das die Realität von Gegebenheiten nachweist, die zunächst

als Hypothesen vorgetragen wurden, gibt es eine Fülle von Beispielen in allen Bereichen der Naturwissenschaft: Harveys Theorie vom Blutkreislauf, die Bakterientheorie für Krankheiten, die Evolutionstheorie, die kinetische Gastheorie usw.

Wenn wir auch der Existenz von Neutrinos sicher sind und sogar verschiedene Arten von Neutrinos mit unterschiedlichen Eigenschaften ausmachen können, sind wir doch noch weit von einem Verständnis dafür entfernt, warum es solche Teilchen überhaupt gibt und warum ihre Eigenschaften so sind, wie wir sie finden. Wir würden gern unser Wissen von den Elementarteilchen so vereinheitlichen, daß sich alle ihre Eigenschaften aus einer einzigen Verstehenstheorie ableiten ließen. Aber wir sind heute noch sehr weit davon entfernt.

Dieses System naturwissenschaftlicher Methode wird den Überzeugungen des forschenden Naturwissenschaftlers voll gerecht. Es erkennt den vorläufigen Charakter der ursprünglichen Hypothese an, schließt aber ebenso das dem Forscher so gut bekannte Verfahren ein, bei dem einige dieser Hypothesen eine so eingehende Bestätigung erfahren, daß sie als Tatsachen anerkannt werden. Naturwissenschaft ist ihrem Charakter nach progressiv in dem Sinn, daß die Anzahl solcher Tatsachen beständig größer wird. Gleichzeitig jedoch werden die Grundbegriffe vertieft im Sinn des von Kuhn beschriebenen Paradigmenwandels.

Nach diesem knappen Überblick über den Fortschritt der wissenschaftlichen Forschung im Verständnis der Natur stellt sich die Frage nach der Möglichkeit einer Verbindung mit menschlichen Werten im allgemeinen.

Ursprünge der Naturwissenschaft

Die Naturwissenschaft entwickelte sich im Kontext der Menschheitsgeschichte. Darum darf gefragt werden, wie und warum sie sich entwickelte. Die Naturwissenschaft, wie wir sie kennen, nahm ihren entscheidenden Aufschwung im Europa des 17. Jahrhunderts, und zwar als Folge einer kontinuierlichen Entwicklung während der vorausgehenden vier Jahrhunderte. Aber warum geschah dieses bedeutende Ereignis in dieser Periode der Geschichte? Warum nicht im alten Ägypten oder in Babylon, in Indien oder China? Warum nicht bei den Azteken, den Majas oder den Inkas? Das ist eine schwierige Frage; denn wir müssen die Naturwissenschaft verstehen und können das doch nur in angemessener Weise, wenn wir ihre Ursprünge erfassen. Mit dem Verständnis für die Entstehung der Naturwissenschaft läßt sich vielleicht auch erkennen, warum sie eine solche Lebenskraft hat, daß sie alle Grenzen von Religion, Rasse und Kultur überschreitet.

Die Frage nach dem Ursprung der Naturwissenschaft ist ein komplexes historisches Problem, das sich nicht einfach so erforschen läßt, wie es der Naturwissenschaftler wünschen würde. Wir können die Geschichte nicht noch einmal durchspielen mit jeweils verschiedenen Startbedingungen und dann sehen, was geschieht. Statt dessen haben wir

uns an unsere Reflexion und an unsere Einsicht zu halten, um die Glaubwürdigkeit alternativer Hypothesen zu werten. Es gibt zwei mögliche Zugänge: Zunächst läßt sich durch Reflexion auf die Naturwissenschaft selbst sehen, welches ihre wesentlichen Vorbedingungen sind, welche Grundeinstellungen zur materiellen Welt jeder Naturwissenschaftler besitzen muß, ohne die Naturwissenschaft weder beginnen noch überleben könnte. Zweitens können wir durch das Studium der großen Kulturen der Vergangenheit zu verstehen suchen, warum Naturwissenschaft – trotz verschiedener verheißungsvoller Ansätze, vor allem im alten Griechenland – bis zum europäischen 17. Jahrhundert doch nie zu einem selbständigen Wachstum gelangte. Diese beiden Zugänge hängen eng zusammen; denn wir können nur dann erfassen, warum sich Naturwissenschaft in einer bestimmten Kultur entwickeln konnte oder nicht, wenn wir ihre notwendigen Voraussetzungen kennen.

Voraussetzungen der Naturwissenschaft

Diese Vorbedingungen der Naturwissenschaft gehören so sehr zu der Luft, die wir atmen, daß wir ihren besonderen Charakter leicht übersehen. Naturwissenschaft kann nicht in einem luftleeren Raum existieren. Es bedarf eines bestimmten Grundverhaltens zur Welt, damit sie entstehen kann. Diese Vorbedingungen der Naturwissenschaft sind nicht selbstverständlich. Sie finden sich in der menschlichen Geschichte nur selten.

Der Naturwissenschaftler muß glauben, daß die Welt gut ist oder wenigstens neutral, daß sie rational, kontingent und erkennbar ist. Nähme man an, Materie sei böse, dann würde man es kaum für wert halten, sein Leben damit zuzubringen, sie zu studieren. Ist sie dagegen willkürlich oder irrational, dann wäre es unmöglich, sie überhaupt zu verstehen. Hielte man ihre Ordnung für etwas Notwendiges, das so sein muß, wie es gerade ist, dann ließe sich mit einigen alten Philosophen hoffen, sie mittels bloßer Kontemplation zu verstehen. Wenn ihre Ordnung dagegen kontingent ist, dann bleibt als einzige Möglichkeit der Entdeckung der mühsame Weg der Beobachtung und des Experiments. Würde man schließlich voraussetzen, diese Ordnung stehe dem Geist des Menschen gar nicht offen, dann fände sich wieder kein Ansatzpunkt für den Versuch eines Verständnisses.

Diese Vorbedingungen der Naturwissenschaft betreffen die logische Ebene. Andere gehören mehr auf die Ebene des Handelns. Wir brauchen einen mächtigen psychologischen oder moralischen Anstoß, bevor wir die Mühe auf uns nehmen, die Welt zu verstehen. Die Materie gibt nicht leicht ihre Geheimnisse preis. Ohne eine starke Motivation begäbe man sich wohl kaum ans Werk, selbst wenn man um die theoretische Möglichkeit eines Naturverständnisses wüßte. Schließlich ist die Überzeugung gefordert, daß das einmal gewonnene Wissen freigebig weitervermittelt werden muß, daß es also nicht im Verborgenen verkümmern darf, sondern von Generation zu Generation zu wachsen hat.

Alle diese Voraussetzungen sind notwendig, bevor Naturwissenschaft überhaupt beginnen kann. Und da Naturwissenschaft eine gemeinschaftliche Unternehmung ist, die Bemühung vieler Geister, müssen diese Überzeugungen in der jeweiligen Gesellschaft Allgemeingut sein. Darum haben wir bei der Frage nach den Ursprüngen der Naturwissenschaft zu untersuchen, warum diese besondere Denkweise im europäischen Mittelalter heimisch wurde und nicht in den großen Kulturen der Vergangenheit.

Das erfordert eine umfassende Untersuchung der alten Kulturen, wie das erst kürzlich von Jaki[3] unternommen wurde. Er zeigt, daß bei allen die Vorstellung eines universalen Kreislaufs herrschte: Nach Ablauf einer bestimmten Zahl von Jahren würden sich alle Ereignisse wiederholen, und das für immer. Eine solche Sicht des Universums entmutigt in hohem Grad. Wenn wir nicht mehr sind als Sklaven in einer gigantischen kosmischen Tretmühle, wenn alles, was wir tun, schon lange Zeit vor uns getan wurde und nach uns immer wieder getan wird, dann bleibt kaum ein Anreiz, mehr zu tun als das, was einem erlaubt, gleichgültig und träge vom Strom der kosmischen Zeit weitergetragen zu werden.

In besonderen Fällen gibt es zusätzliche Gründe, warum sich die Naturwissenschaft nicht entwickelte. Das gilt vor allem für das alte Griechenland mit seinen bedeutenden naturwissenschaftlichen Leistungen und den vielen genialen Einzelwerken. Der Fehlschlag der griechischen Naturwissenschaft war zum Teil eine Folge der ungeheuren Vielfalt von Ideen. Isolierte einzelne wie Archimedes und Aristoteles hatten eine Fülle richtiger Einsichten. Aber sie lebten in einer Gesellschaft, deren leitende Vorstellungen in der Mehrzahl einer Naturwissenschaft im Weg standen: Viele Götter waren für die verschiedenen Aspekte der materiellen Welt verantwortlich; die Materie galt als böse, die Geschichte als zyklisch; Handarbeit war nur etwas für Sklaven. Den bedeutsamen Ansätzen einiger weniger genialer Denker fehlte darum die Unterstützung einer homogenen, von der ganzen Gesellschaft getragenen Philosophie.

Das Christentum – Wegbereiter der Naturwissenschaft

Dieser Circulus vitiosus wurde erst durch die jüdisch-christliche Offenbarung des einen allmächtigen Gottes, des Schöpfers von Himmel und Erde, entscheidend durchbrochen. Damit war zugleich ein Universum mit klarem Beginn und Ende gegeben, eine Welt mit einem Zweck, mit Freiheit, Entscheidung und Vollendung. Solch eine Welt aber bietet von selbst die Vorbedingung und die geistige Atmosphäre, wo sich Naturwissenschaft entfalten kann und schließlich auch entfaltet hat. So läßt sich der letzte Ursprung der Naturwissenschaft zurückverfolgen bis auf jene hebräischen Nomaden in der Wüste, die zuerst dem einen wahren Gott zu dienen lernten.

Im Gegensatz zum griechischen Polytheismus brachte das Judentum einen kompro-

[3] S. L. Jaki, Science and Creation (Edinburgh, London 1974).

mißlosen Monotheismus und einen transzendenten Gott, der allein die Verantwortung trägt für alles, was ist, den Schöpfer einer guten Welt. Mit der Messiaserwartung und ihrer Erfüllung in Christus vertiefte das Christentum den jüdischen Sinn für den Zweck in der Geschichte. Es brachte eine neue Einstellung zur Arbeit, weil es die Notwendigkeit betonte, die materielle Grundlage des Lebens umzuformen. Seither wurden die Voraussetzungen der Naturwissenschaften, die schon bei den Griechen flüchtig aufgetaucht waren, ausgebaut, vereinheitlicht und überall verbreitet.

Alte Vorstellungen sterben nur langsam. So brauchte es mehrere Jahrhunderte des Kampfes, bis der zyklische Pessimismus schließlich vertrieben war. Die frühen Christen bahnten nicht bewußt den Weg für die Naturwissenschaft. Wenn sie jedoch das Wort Gottes verkündigten, dann bereiteten sie auch die Welt vor, in der sich Naturwissenschaft entfalten konnte. Im Evangelium sind neue Vorstellungen über die Beziehung von Gott, Mensch und Natur impliziert, die im Lauf der Jahrhunderte allmählich die nötigen Bedingungen für Entstehung und Wachstum der Naturwissenschaften schufen. Der hl. Basilius kämpfte im Licht der biblischen Schöpfungslehre gegen die Astrologen und baute damit eine den Naturwissenschaften feindliche Atmosphäre ab. Dem hl. Augustinus gelang in seiner „Civitas dei" ein Gesamtentwurf der menschlichen Existenz, der es Jahrhunderte später ermöglichte, daß sich eine Kultur mit der Dynamik zu einem eigenständigen Fortschritt entwickelte.

Mit dem Untergang des römischen Reichs und der Trennung von Ost und West erbten die Mohammedaner die Reichtümer der klassischen Antike. Aber die Naturwissenschaft entwickelte sich dort nicht, weil der Koran den unerforschlichen Willen Allahs überbetonte. Trotzdem übersetzten und bewahrten sie die Werke der alten Griechen, die dann später ein wesentliches Element der Kultur des Mittelalters bildeten.

Im frühen Mittelalter wurden die Werke der klassischen Antike, besonders des Aristoteles, in der westlichen Christenheit bekannt. Bald übten sie einen entscheidenden Einfluß auf das christliche Denken aus. Aristoteles hatte viele richtige Fragen über die Natur gestellt, die jedoch in seinem engen Gedankensystem keine Antwort finden konnten. Die Ideen, die den Ausbruch aus diesem System ermöglichten, waren Folgen des christlichen Glaubens. Die Verbindung griechischer Fragen mit dem christlichen Glauben führte zum Entstehen der Naturwissenschaften.

Am Anfang des Mittelalters findet sich ein wichtiger Anstoß bei Abälard. Er betonte die Rationalität der materiellen Welt: Man müsse immer nach einer rationalen, natürlichen Erklärung suchen, bevor man sich auf ein wunderbares Eingreifen Gottes berufen dürfe. Später hat Thomas Morus in seiner „Utopia" zuerst die Hauptelemente naturwissenschaftlicher Haltung formuliert: Die Kritik der Autoritäten, die Verwendung der Naturwissenschaft für soziale Reformen, die Notwendigkeit des Experiments und einen optimistischen Glauben an den Fortschritt durch Anwendung der Wissenschaft.

Die Renaissance mit ihrem Versuch der Wiederbelebung der heidnischen Antike war

ein nach rückwärts gewandtes Zwischenspiel, in dem sich ein Ficino für Magie und Astrologie begeistern konnte, und für das der Glaube an ein zyklisches Universum symptomatisch ist. Der Neoplatonismus von Ficinos Akademie brachte die zyklischen Grenzen griechischen Denkens wieder zu Ehren und untergrub das Vertrauen auf einen ständigen Fortschritt, wie es für die Naturwissenschaft wesentliche Voraussetzung ist.

Nach diesem Zwischenspiel legten die Arbeiten Galileis, Keplers, Kopernikus' und Newtons im 17. Jahrhundert die Fundamente für den endgültigen Durchbruch der Naturwissenschaften. Sie alle waren gläubige Christen, davon überzeugt, daß sie durch ihre Forschungen den Ruhm Gottes deutlicher machten. Seither hat sich die Naturwissenschaft ständig weiterentwickelt, trotz des mangelhaften Verständnisses gerade in der Gesellschaft, in der sie entstanden war.

Die Geschichte der Naturwissenschaft zeigt den entscheidenden Beitrag der christlichen Überzeugungen derer, die die Naturwissenschaft begründeten, wie auch der Gesellschaft, in der sie arbeiteten. Mit den Worten Whiteheads: Das Christentum bewirkte „den unüberwindlichen Glauben, daß jedes einzelne Ereignis mit dem vorausgehenden in eine eindeutige Verbindung gebracht werden kann und daß dadurch allgemeine Prinzipien veranschaulicht werden. Ohne diesen Glauben wären die ungeheuren Anstrengungen der Naturwissenschaftler hoffnungslos. Diese gewissermaßen instinkthafte Überzeugung ist die motivierende Kraft der Forschung: daß dort ein Geheimnis liegt, das entschlüsselt werden kann . . . Dieser Glaube an die Möglichkeit der Naturwissenschaft, der schon vor der Entwicklung der modernen naturwissenschaftlichen Theorie vorhanden war, ist eine unbewußte Folgerung aus der mittelalterlichen Theologie."

Diese Theorie vom Ursprung der Naturwissenschaft legt nahe, daß es sich lohnen könne, die Verbindung zwischen den Voraussetzungen der Naturwissenschaft und jüdisch-christlichen Glaubensüberzeugungen zu untersuchen.

Die Christen glauben, daß die materielle Welt gut ist, weil Gott sie so geschaffen hat: „Und Gott sah alles, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut" (Gen 1,31). Durch die Menschwerdung wurde die Materie aufgewertet: „Das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt" (Joh 1,14). Die Welt ist rational und geordnet, denn sie wurde von einem vernünftigen Gott geschaffen. Sie ist kontingent, da sie vom göttlichen „Fiat" abhängt: Er hätte sie auch anders schaffen können. Die Welt kann durch den Geist des Menschen erfaßt werden, weil Gott dem Menschen den Auftrag gab, sich die Erde untertan zu machen, und er befiehlt nichts Unmögliches: „Seid fruchtbar und mehret euch und erfüllt die Erde und macht sie euch untertan. Herrscht über die Fische des Meeres und über die Vögel des Himmels und über alles Getier, das sich auf Erden regt" (Gen 1,28).

So lassen sich alle Bedingungen für die positive Bewertung der materiellen Welt im Christentum finden. Christus selbst bekräftigt das Gebot, sich die Erde untertan zu machen, wenn er im Gleichnis von den Talenten dazu auffordert, alle Fähigkeiten und Kräfte voll einzusetzen. Und sobald deutlich wird, daß naturwissenschaftliches Wissen

sich dazu nützen läßt, das Los der Menschen zu erleichtern, ergibt sich die ganz besondere Verpflichtung, es zu entwickeln im Blick auf das Gebot, den Hungernden zu essen, den Durstigen zu trinken und den Nackten Kleidung zu geben.

Auch die letzte Bedingung für die Entwicklung der Naturwissenschaft, die Überzeugung nämlich, daß das Wissen freigebig mitgeteilt werden muß, wird vom Buch der Weisheit bestätigt: „Arglos lernte ich, neidlos teile ich sie (die Weisheit) mit, ihren Reichtum verberge ich nicht. Sie ist ja den Menschen ein unerschöpflicher Schatz. Die sich seiner bedienen, haben Freundschaft mit Gott erworben" (Weish 7, 13 f.).

Die moralischen Orientierungen des Menschen, die zur Entwicklung der Naturwissenschaft nötig sind, lassen sich ebenso im Christentum finden.

So ergibt sich, daß während der kritischen Jahrhunderte vor dem Aufbruch der modernen Naturwissenschaft der europäische Geist von einem System von Überzeugungen geprägt wurde, das die für die Naturwissenschaft notwendigen Vorbedingungen umfaßt. Das würde bedeuten, daß die Verbindung zwischen den christlichen Überzeugungen des Mittelalters und dem Durchbruch der Naturwissenschaft nicht zufällig ist, sondern daß hier eine echte historische Kontinuität vorliegt.

Dieser kurze Überblick über die notwendigen Vorbedingungen für den Durchbruch der Naturwissenschaft und über den Weg, auf dem sie zustande kamen und im Geist des Menschen verwurzelt wurden, wirft eine Reihe weiterer Fragen auf, die hier nicht behandelt werden können. Aber es darf wohl gesagt werden, daß das Christentum eine grundsätzlich richtige Sicht der Wirklichkeit bringt und daß wir beim Versuch einer Neubelebung der menschlichen Werte gut daran tun, auf den gleichen Grundlagen aufzubauen.

Ernst Josef Krzywon

Literaturwissenschaft und Theologie

Über literaturtheologische Kompetenz

Die im Rahmen dieser Zeitschrift[1] von mir zur Diskussion gestellten Elemente einer hypothetischen Literaturtheologie möchte ich mit den nachfolgenden Ausführungen einen wichtigen Schritt weiterführen, zumal die teilweise Erprobung dieser Theorie[2] gelegentlich ermutigende Anerkennung fand[3]. Die von mir damals (S. 112) vorgeschlagene operative Arbeitsdefinition, für die ich auch heute noch keine Alternative finde, verstand unter dem Begriff *Literaturtheologie* als einer Disziplin bzw. Teiltheorie der Literaturwissenschaft eine Wissenschaft bzw. Theorie von Literatur im Hinblick auf die sie bedingende und von ihr geprägte Theologie. Der Begriff *Theologie* ist hier präzis in seinem Selbst- und Wissenschaftsverständnis zu verstehen und zu verwenden, wenn auch in seiner zeit- und epochespezifischen Dynamik von Platon bis in die Gegenwart. Er unterscheidet sich deshalb sowohl von dem Begriff *Religion* wie auch von dem Begriff *christlich*, eine relevante Differenzierung, die beispielsweise von Dorothee Sölle[4] nicht klar genug herausgearbeitet wurde. Gott – wie auch immer verstanden – ob mythisch, jüdisch, christlich o. ä. –, erscheint hier im Horizont der Literatur, ein gleichsam literarisierter Gott.

Religiöse, christliche und theologische Kompetenz

Der Forschungsbereich einer Literaturtheologie wäre demnach als literarisch realisierte Rede von Gott zu bezeichnen, als theologisch qualifiziertes Sprachkunstwerk. Das Erkenntnis- wie auch Erfahrungs- bzw. Erlebnisinteresse eines solchen Sprachkunstwerks wäre theologisch motiviert und geleitet, ein durchaus legitimes Anliegen, wenn auch nur für einen Teil unserer Gesellschaft relevant. Diese Annahme würde im Sinn von Chomskys Sprachtheorie zur Voraussetzung haben, daß jedes einen so qualifizier-

[1] 192 (1974) 108–116.

[2] Deutsche Tagespost – Weihnachtsbeilage 1973, 15.

[3] G. Kranz, „Christliche Dichtung" als literaturwissenschaftlicher Begriff, in: Orientierung Nr. 21 v. 15. Nov. 1974, 234.

[4] Vgl. D. Sölle, Realisation. Studien zum Verhältnis von Theologie und Dichtung nach der Aufklärung (Darmstadt 1973). Hierzu die Rezensionen von P. K. Kurz, Realisation – nicht „christliche Dichtung", in: Orientierung Nr. 18 v. 30. September 1974, 190–193; E. J. Krzywon, Theologie als literarische Realisation, in dieser Zschr. 192 (1974) 60–63.

ten Text produzierende Bewußtsein neben einer sprachlichen und literarischen auch über eine theologische Kompetenz verfügen müßte in einem Maß, daß es in der Lage wäre, literaturtheologisch relevante Texte zu erzeugen oder – wie die Linguistik sagt – zu generieren.

Es ist von entscheidender Bedeutung, die theologische Kompetenz im Sinn eines die sprachliche und literarische Kompetenz ergänzenden, komplementären Elements von einer eventuell religiösen oder christlichen Kompetenz zu unterscheiden. Diese, nämlich die christliche Kompetenz, ist im Verhältnis zur theologischen Kompetenz als eine Spezialform mit eingeengtem Wirkungsbereich und begrenzter Effizienz anzusehen, als Teil und Sonderform der theologischen Kompetenz, an der sie zusammen mit anderen partizipiert. Partiell werden sich wohl nicht selten theologische, christliche oder gar religiöse Kompetenz überschneiden, in vielen Fällen werden sie sich jedoch voneinander unterscheiden aufgrund von wesentlichen Merkmalen und artbildenden Unterschieden (differentiae specificae), die es noch zu beschreiben gilt. Speziell und ausschließlich die literarisch realisierte Rede von Gott wird es erlauben, Rückschlüsse auf den qualitativen Grad der theologischen Kompetenz eines Autors zu machen.

Erscheint diese literarisch realisierte Rede von Gott in einer speziell christlichen Prägung und Färbung, die jedem Christen nominell und faktisch einen glaubhaften Nachvollzug gestattet, so wird man von einer christlichen Kompetenz des Autors sprechen müssen. Gleichsam auf der gegenüberliegenden Seite scheint die religiöse Kompetenz angesiedelt zu sein: Sie möchte, soziologisch gesprochen, einen den christlichen Lebens- und Verständnisbereich überschreitenden Bevölkerungsteil erreichen und ansprechen, ja darüber hinaus sich nicht beschränkt wissen auf die ausschließlich literarisch realisierte Rede von Gott, sondern ausgeweitet und ausgedehnt auf alle Phänomene des Religiösen. Religiöse Kompetenz wäre demnach als literarisch realisierte Rede von Religion und religiösen Werten überhaupt zu bezeichnen, christliche Kompetenz wiederum als literarisch realisierte Rede von christlichem Gott-, Mensch- und Weltverständnis bzw. Lebensvollzug.

Mit diesen abstrakten, postulatorischen Erwägungen bewegen wir uns bereits im Bereich einer theologischen Literaturtheorie, die sich um eine Idealform ihrer literaturtheologischen Kompetenz bemüht. Läßt sich jedoch am Beispiel konkreter Texte diese im Sinn einer sich gegenseitig durchdringenden und stufenweise erworbenen, aus sprachlicher, literarischer und theologischer Kompetenz zusammengesetzten literaturtheologischen Kompetenz nachweisen?

Das Beispiel des „Heliand"

Ich wähle als Beispiel und Anschauungsmaterial mit Bedacht eine altsächsische Bibeldichtung aus der Zeit um 830, nämlich den „Heliand", eine poetische Erzählung des Lebens Jesu, weil sowohl der zeitliche Abstand zum heutigen Leser und Kritiker wie

auch das spezielle Wissen um literarische wie theologische Daten, Kenntnisse und Erfahrungen eine in hohem Maß erworbene und verfügbare literaturtheologische Kompetenz bei dem Rezipienten voraussetzen, wenn er angemessen dieses Sprachkunstwerk verstehen, interpretieren oder gar werten möchte.

Die poetische Leistung des „Heliand"-Dichters ist für diese Zeit so herausragend, daß sie nach Ansicht von Helmut de Boor „das doppelte Studium der angelsächsischen Bibelepik und der zeitgenössischen Theologie" voraussetzt. „Der Dichter baute sein Werk auf Tatians Evangelienharmonie auf und zog weitere gelehrte Literatur hinzu, namentlich den Matthäuskommentar des Hraban. Und er war ein eingearbeiteter Kenner der angelsächsischen christlichen Stabreimepik."[5] Vermutlich fand der theologisch geschulte Sachse in Hrabans Fulda oder gar Mainz eine Bildungsstätte, die ihm zugleich den Ausblick auf die angelsächsische Bibelepik eröffnete und in ihrer Bibliothek die Werke darbot, wie de Boor annimmt, auf denen er theologisch aufbaute. „Hier, und damals wohl hier allein, war der Tatian vorhanden, der die sachliche Hauptquelle abgab . . . In Fulda war 821/22 Hrabans Matthäuskommentar, die theologische Hauptquelle des Dichters, abgeschlossen worden, und nirgends so wie hier waren auch die Beziehungen zur angelsächsischen Stabreimdichtung denkbar. Die alte Tradition von Bonifaz her war noch nicht erstorben, und mindestens der Splitter des Wessobrunner Schöpfungsgedichtes erweist für Fulda lebendige Beschäftigung mit der angelsächsischen Poesie" (de Boor, 60).

Diese Ausführungen verdeutlichen, daß der „Heliand"-Dichter germanische und christliche Stilelemente verarbeitet, den heidnischen Stabreimvers seiner angelsächsischen Vorbilder verknüpft mit der dichterischen Leistung der altsächsischen Bibeldichter, die heimische Stabreimepik mit geistlicher Beredsamkeit auffüllt und so durch ihre Aneignung und Verknüpfung sich eine literarische und theologische wie christliche Kompetenz schafft, die im Sinn der einführenden Erwägungen als *literaturtheologische* Kompetenz zu charakterisieren ist. Der „Heliand"-Dichter und seine Dichtergeneration stellten ihren angelsächsischen und altsächsischen Vorbildern nicht nur Neuprägungen aus christlichem Denken gegenüber, sondern übernahmen auch von ihnen fertige Formstücke und schufen so eine neue dichterische Erlebnisart, einen neuen Stil, der mehr war als nur Gesinnungswandel oder „Germanisierung des Christentums"[6]. Antike Schulung, theologische Bildung, christliche Gesinnung und poetisch-literarische Begabung, erprobt an germanischer Dichtung und heimischer Stabreimepik, verschmelzen zu einer neuen Fähigkeit, die in ihrer literarischen Realisierung und Effizienz ein Paradigma abgibt für jenes Phänomen, das ich mit dem Begriff einer literaturtheologischen Kompetenz zu umschreiben bemüht bin.

Speziell am Beispiel des „Heliand"-Dichters läßt sich zeigen, wie in diesem Fall reli-

[5] H. de Boor, Die deutsche Literatur von Karl dem Großen bis zum Beginn der höfischen Dichtung 770–1170 (München [3]1957) 59.

[6] Vgl. ebd. 61.

giöse, christliche und theologische Kompetenz mit der sprachlich-literarischen in eins fallen. Die religiöse Kompetenz wird angedeutet durch die Aufnahme des germanischen Schicksalsbegriffs, der als höchste Macht germanisch-religiösen Denkens im „Heliand" noch gleichberechtigt neben der Gottesmacht des christlichen Denkens steht. Ihr Ausgleich ist hier noch nicht vollzogen, wie das etwa für die geistliche Dichtung des 11. und 12. Jahrhunderts zutrifft, die das Schicksal verbannt und alles allein als Gottes Lenkung erfaßt hatte (de Boor, 62). Die theologische Kompetenz erweist sich aus der theologischen Gelehrsamkeit des Dichters, der seinen Stoff aus dem Tatian kennt, in den seiner Zeit geläufigen Bibelkommentaren, vor allem in Hrabans Matthäuskommentar, zu Hause ist und gleichsam als dichtender Erzähler der heiligen Geschichte (de Boor, 63) die heilsgeschichtliche Verflechtung Christi durch die ganz knappe Einordnung in den Weltablauf deutet – die christliche Kompetenz. Im Vertrauen darauf, daß das Beispiel des „Heliand" zu überzeugen vermochte, erscheint die Annahme einer literaturtheologischen Kompetenz als eines primären Gegenstands der Literaturtheologie sinnvoll und hilfreich.

Erwerb der literaturtheologischen Kompetenz

Bevor auf den Nachweis einer literaturtheologischen Kompetenz die Beschreibung ihrer literarischen Effizienz folgt, wäre wichtig, sich darüber zu verständigen, in welcher Weise sich der Erwerb von literaturtheologischer Kompetenz vollzieht. Es wurde schon früher erwähnt, daß dem Spracherwerb des Kindes – sprachliche Kompetenz – in ständig ansteigender Sprachfertigkeit und bewußter Anwendung von Sprache eine Literaturfähigkeit – literarische Kompetenz – zuwächst, die den literaturmündigen Menschen in die Lage versetzt, Texte überhaupt oder im speziellen Sinn literarische bzw. dichterische Texte zu erzeugen bzw. zu generieren.

Gleichzeitig zu diesen beiden Reifungsprozessen von sprachlicher und literarischer Kompetenz vollzieht sich der Erwerb von religiöser, christlicher und schließlich theologischer Kompetenz. Den sprachlichen und literarischen Verhaltensweisen des Menschen gesellen sich entsprechend dem jeweiligen Milieu früher oder später allgemein religiöse, dann speziell christliche und letztlich wohl auch ausgesprochen theologische Verhaltensweisen bei. Nachahmende Einübung dieses religiös-christlichen Verhaltens oder Volumens, wie die Linguistik sagt, wird dann ergänzt oder gar abgelöst von einer reflektierenden Theologiefähigkeit, die sich von einer theologischen Vernunft leiten läßt, ohne die auf einer vor-vernünftigen Stufe erworbenen Verhaltensweisen abzulegen. Einsichten und Erkenntnisse, erworben durch Lektüre, eigene Reflexion, Belehrung und Gespräch, runden sich endlich so weit ab, daß man diesen zwar nie endgültig abschließbaren, aber doch auf einer gewissen Stufe der theologischen Reife angelangten Prozeß als ausgebildete theologische Kompetenz wird bezeichnen dürfen. Das Zusammentreffen und Verschmelzen von theologischer Kompetenz einerseits und sprachlich-literari-

scher Kompetenz andererseits in ein und demselben Subjekt, nämlich die Konvergenz aller drei Kompetenzen, ist genau der Zustand, den man als literaturtheologische Kompetenz umschreiben kann.

Doch ist der Reifungsprozeß menschlichen Verhaltens von der Phase kindlicher Unmündigkeit zum Zustand mündiger Aufgeklärtheit bei gleichzeitiger Entfaltung seiner sprachlichen, literarischen und theologischen Verhaltensweisen der einzige Weg zum Erwerb einer literaturtheologischen Kompetenz? Das Phänomen dichterischer Eingebung, schöpferischer Phantasie auf der einen und das Phänomen göttlicher Eingebung, theologischer Inspiration auf der anderen Seite verweisen uns darauf, daß es neben dem natürlichen, rationalen Weg auch noch einen das Natürliche und Rationale transzendierenden Weg zum Erwerb einer literaturtheologischen Kompetenz zu geben scheint.

Auch in dieser Hinsicht scheint der „Heliand" ein aufschlußreiches Beispiel zu bieten. Die lateinische Vorrede des „Heliand", die der protestantische Apologet Flacius Illyricus der zweiten Auflage seines „Catalogus testium veritatis" von 1562 erstmals eingefügt hat, berichtet in ihrer aus 34 Hexametern bestehenden Verserzählung von der Entstehung eines großen biblischen Epos in sächsischer Sprache – nämlich des „Heliand" –, wonach „der Dichter, ein einfacher Landmann, von Gott im Traume aufgerufen wurde, die Heilsgeschichte *(divinas leges)* in seiner heimischen Sprache zu besingen, und wie er, in wunderbarer Weise der Kunst mächtig geworden, ein Gedicht vom Beginn der Welt bis zur Erlösung durch Christus verfaßt habe" (de Boor, 58). Mit Recht verweist in diesem Zusammenhang de Boor darauf, daß diese legendäre Vorrede das Berufungswunder, das uns Beda von dem ersten angelsächsischen Bibeldichter Caedmon erzählt, mechanisch auf den Dichter des „Heliand" überträgt (de Boor, 59). Doch ist nicht dieser Berufungstopos immer wieder in der antiken wie in der modernen Literatur anzutreffen? Und könnte er nicht ein aufschlußreicher Hinweis darauf sein, daß der Erwerb einer literaturtheologischen Kompetenz sich ebenso im Kräftefeld von dichterischer Eingebung und theologischer Inspiration, gleichsam parallel zum natürlich-rationalen Weg auf einer diesen Weg transzendierenden und gleichzeitig ergänzenden Ebene ereignen könnte?

Neben den beiden Faktoren Phantasie und Inspiration, die den literarischen und den theologischen Aspekt versinnbilden und die im Begriff der literaturtheologischen Kompetenz konvergieren, dürfte noch das Phänomen der Prophetie sowie das der Vision zu bedenken sein, beides Berührungspunkte von Theologie und Literatur, aber vielleicht auch Symptome und Anzeichen einer vorhandenen literaturtheologischen Kompetenz. Dieser mit den Begriffen Phantasie, Inspiration, Prophetie und Vision abgegrenzte Bereich dürfte im Rahmen einer Literaturtheologie vornehmliche Forschungsaufgabe einer theologisch orientierten Literaturpsychologie sein. Daß die Erforschung dieses Bereichs für beide Disziplinen – Literaturwissenschaft wie Theologie – von Wichtigkeit ist, dürfte nach diesen Andeutungen verständlich geworden sein. Diese Aufgabe ist nur im Rahmen einer literaturtheologischen Methodologie zu bewältigen.

Leistung der literaturtheologischen Kompetenz

Dem Prozeß des Erwerbens und dem des Verfügens und Anwendens einer literaturtheologischen Kompetenz, die darauf beruht, mittels einer begrenzten Anzahl von Elementen und Regeln eine unbegrenzte Anzahl von Sätzen einer literaturtheologisch relevanten Sprache bzw. Rede zu verstehen und zu bilden, einer unbegrenzten Menge von Bedeutungsstrukturen also eine unbegrenzte Menge von Lautstrukturen zuzuordnen, diesem Prozeß ist die Fähigkeit zu eigen, über die Identität zweier Äußerungen zu entscheiden, den Grad ihrer Zugehörigkeit oder ihrer Abweichung vom literaturtheologischen Regelsystem anzugeben, ihre Mehrdeutigkeit bzw. ihre inhaltliche wie formale Gleichheit oder Ähnlichkeit zu bestimmen.

Die effiziente Anwendung einer literaturtheologischen Kompetenz wird deshalb im optimalen Fall zu einer literaturtheologischen Performanz führen, zur Produktion von literaturtheologisch relevanten Texten, deren Analyse und Interpretation wiederum Eigenart wie Qualität der literaturtheologischen Kompetenz eines bestimmten Autors erschließen helfen. Dieses Verstehen und Erkennen von literaturtheologisch bedeutsamen Texten kann einerseits in der Absicht eines an Vergnügen und Erkenntnis orientierten Lesers oder anderseits eines an Beurteilung und Wertung interessierten Kritikers liegen. Leser wie Kritiker werden jedoch nur in dem Maß Vergnügen und Erkenntnis bzw. Wert- und Hochschätzung dem literaturtheologisch relevanten Sprachkunstwerk abgewinnen können, als auch sie über eine zumindest in gleichem Maß ausgebildete literaturtheologische Kompetenz verfügen wie der Autor selbst.

Die literaturtheologische Kompetenz ist somit der ideale Konvergenzpunkt, in dem sich Autor, Leser und Kritiker begegnen, zugleich aber auch die Basis für eine theologisch qualifizierte Wirkungs- und Rezeptionsästhetik wie auch Literaturkritik. Sie ist gewissermaßen das Herzstück der Literaturtheologie. Güte, Qualität und Wert eines literaturtheologisch bedeutsamen Sprachkunstwerks werden so zwar von der literaturtheologischen Kompetenz und Performanz des Autors bestimmt, sie bleiben jedoch unerkannt, wenn auf der anderen Seite – nämlich bei den Rezipienten – die literaturtheologische Kompetenz unterentwickelt oder gar nicht vorhanden ist.

Es dürfte daher eines der wichtigsten Ziele – vornehmlich im Bereich der christlichen Kirchen und ihrer Institutionen – sein, die literaturtheologische Kompetenz ihrer Mitglieder mit allen Mitteln zu fördern, um sie so wieder hellhörig zu machen auf das Wort Gottes in den Worten der Menschen. Möglicherweise ist es der weitverbreitete Mangel an literaturtheologischer Kompetenz, der viele Kritiker, Leser und Autoren so verständnislos erscheinen läßt, wenn sie sich einem literaturtheologisch wichtigen Sprachkunstwerk gegenübersehen – eine Hilflosigkeit, die leider auf der anderen Seite in gleichem Maß anzutreffen ist, wenn man sich literaturtheologisch irrelevanten Sprachkunstwerken der Gegenwart konfrontiert findet.

UMSCHAU

Pius IX.

Der erste Teil einer auf drei Bände geplanten Darstellung des Pontifikats Pius' IX., der bisher längsten Amtszeit eines Papstes überhaupt (1846–1878), ist hier anzuzeigen[1]. Dieser erste Teil behandelt eine der Zahl der Jahre nach nur kurze Zeitspanne, die aber die entscheidenden Ereignisse umschließt und die die Gesamtrichtung des ganzen Pontifikats definitiv festlegt. Nach 1850, d. h. nach den Erfahrungen der ersten vier Jahre als Papst, gibt es bei Pius IX. nur noch Geradlinigkeit ohne jedes Schwanken und ohne die geringste Unsicherheit. Deshalb hat der Verfasser, Professor der Kirchengeschichte an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, sicher recht, wenn er für seine Arbeit keine mathematische Dreiteilung vornahm, sondern diesen entscheidenden Anfangsjahren eine so umfangreiche Darstellung widmet.

Vor allem scheinen drei Punkte hervorzuheben zu sein, unter denen dieser Beginn eines großangelegten Werks besondere Beachtung verdient und derentwegen man auch im deutschen Sprachraum, wo in italienischer Sprache geschriebene Bücher nicht oder nur kaum gelesen werden, von diesem Anfang einer großen Trilogie Kenntnis nehmen sollte. Der erste Vorzug liegt in der Vertrautheit des Verfassers mit der Geschichte seines Heimatlands, vorab mit der Geschichte des „Risorgimento Italiano". Tatsächlich lassen sich ja die Persönlichkeit Pius' IX. und die Problematik seines Pontifikats gar nicht ohne einen beständigen Rückblick und Rückgriff auf die Jahrzehnte der italienischen Einigungsbestrebungen verstehen. Das Risorgimento ist gleichsam der Kontrapunkt zur Papstgeschichte jener Jahrzehnte. Die damit gegebenen Probleme, vor allem der dadurch bedingte innere Widerspruch zwischen Religiosität – womit, für den Italiener selbstverständlich, Kirchlichkeit gemeint war – und hochgespanntem Nationalgefühl, für das der Papst, das Oberhaupt eben dieser Kirche, der eigentliche Hemmschuh zu sein schien, lassen sich von einem Nichtitaliener, der diese Gegensätze nicht selber erfahren hat, nur in sehr abgeschwächter Form begreifen. Wie es Pius IX. selbst erging, der miterleben mußte, wie ein Neffe von ihm als Offizier im piemontesischen Heer gegen den Kirchenstaat und damit gegen seinen eigenen Onkel als dessen Souverän kämpfte, gab es in nicht wenigen anderen italienischen Familien ähnliche Konfliktsituationen. Gerade für die Anfangsjahre des Pontifikats Pius' IX. wird dieses Problem geradezu zum Schlüsselbegriff, der die weitere Entwicklung erst ganz verstehen läßt. Denn der Papst selbst stand ja unter jenem Konflikt: er selber war Italiener und fühlte sich als solcher – und wie sehr, wird gerade aus diesem Band ersichtlich; aber er war sich als Oberhaupt der Gesamtkirche zugleich auch bewußt, daß er nicht nur und nicht einmal in erster Linie Italiener sein durfte. Das ist also der erste große Vorzug dieser Darstellung, daß sie von einem mit dem Geist und mit den Absichten des Risorgimento wohlvertrauten Historiker geschrieben ist, was auch bei der Präsentation des Bandes am 28. Oktober 1974 von zwei führenden Vertretern der italienischen Geschichtswissenschaft, dem Präsidenten des Instituts für Geschichte des Italienischen Risorgimento, Alberto M. Ghisalberti, und dem Ordinarius für Geschichte der römischen Staatsuniversität, Vittorio E. Giuntella, besonders hervorgehoben wurde.

Dem Verfasser stand das reiche Privatarchiv Pius' IX. zur Benützung und Auswertung offen. Hier ist der zweite Vorzug des Werks

[1] Giacomo Martina SJ, Pio IX. (1846–1850). Rom: Università Gregoriana 1974. VII, 566 S. (Miscellanea Historiae Pontificiae. 38.).

zu sehen. Wie vor ihm Pietro Pirri, dem wir eine Reihe von Briefeditionen verdanken[2], die erstmals eine neue Einsicht in das Geschehen jener Jahrzehnte erlaubten, und Alberto Serafini, der vor sechzehn Jahren einen ungemein materialreichen, aber in seiner mangelnden Methodik kaum brauchbaren Dokumentenband zur Biographie Mastai-Ferrettis bis zu seiner Papstwahl herausgebracht hat[3], konnte auch Martina in unmittelbarem Kontakt zu den vorhandenen Quellen arbeiten und damit über die Ergebnisse der bisherigen Historiographie weit hinauskommen. Nur mit dem Unterschied, daß er die Gabe der Zusammenschau, des Blicks auf das Ganze besitzt, die seinen Vorgängern zum guten Teil abging, was man, ohne ihnen und dem Wert ihrer Veröffentlichungen irgendwie nahezutreten, doch ruhigen Gewissens sagen kann. Dem Umfang der Dokumentation und der Fülle der Quellenbelege, wie sie sich in den ungezählten Anmerkungen finden, entspricht bei Martina eine die wesentlichen Linien herausheben de, gestraffte Darstellung.

Als drittes Positivum ist festzustellen, daß es dem Verfasser gelungen ist, bei aller inneren, persönlichen Anteilnahme an seinem faszinierenden Thema doch immer „sine ira et studio" zu schreiben und sachlich, ausgewogen und in gewissem Sinn unparteiisch zu bleiben. Dies dürfte für einen Italiener angesichts der noch immer bestehenden Aktualität der Problematik gar nicht so selbstverständlich sein, was sich aus dem, was zuvor über den Konflikt zwischen Kirchlichkeit und Nationalgefühl gesagt wurde, leicht verstehen läßt. Wenn man sich nach der Lektüre des Bandes fragt, ob der Verfasser „Papalist" oder aber „Risorgimentist" sei, fällt eine eindeutige Antwort sehr schwer und dürfte im Grund sogar unmöglich sein – womit ohne Zweifel dem Verfasser als Historiker ein besonderes Lob zuerkannt wird. Wie nicht verschwiegen wird, daß auf beiden Seiten durchaus berechtigte und vertretbare Anliegen vorgetragen wurden, so wird umgekehrt auch zugegeben, daß es bei keiner der beiden Parteien an Einseitigkeit und Enge fehlte. Die historische Situation erweist sich als so verflochten, daß nicht mehr eindeutig von Schuld oder Unschuld die Rede sein kann.

Was das Bild des Papstes angeht, auf den die Öffentlichkeit in Italien und außerhalb der Halbinsel nach seiner Wahl so große Hoffnungen gesetzt hatte, wird die Feststellung der neueren Historiographie vollauf bestätigt, daß man nicht von einem liberalen Mastai-Ferretti und auch nicht von einer liberalen Anfangsphase des Pontifikats sprechen kann. Das berühmt gewordene, Papst Gregor XVI. zugeschriebene Wort, daß im Haus Mastai-Ferretti selbst die Katzen liberal seien, erweist sich nicht nur als Übertreibung, sondern schlichtweg als falsch. Pius IX. war als Bischof und blieb als Papst immer paternalistisch eingestellt, überzeugt von der Richtigkeit und Notwendigkeit der überkommenen Autoritäten und damit jeglichem demokratischen Experiment abhold. Was an administrativen Maßnahmen in den ersten paar Jahren des Pontifikats als Zeichen liberaler Grundeinstellung angesehen und lautstark begrüßt wurde, war nichts anderes als ein Zugeständnis – im Rahmen des Möglichen und des Notwendigen, wie Pius IX. selbst meinte – an die Zeitläufte. Insoweit brauchte sich der Papst auch nicht zu ändern, sondern blieb sich gleich. Der einzige Unterschied in seinem äußeren Verhalten ist darin zu sehen, daß er nach den Erfahrungen des Revolutionsjahres 1848, nach der Ermordung seines Ministerpräsidenten

[2] Besonders zu nennen ist hier die dreiteilige (in fünf Bänden erschienene) Korrespondenz zwischen Pius IX. und Vittorio Emanuele II: Pio IX e Vittorio Emanuele II dal loro carteggio privato. Parte I: Laicizzazione dello Stato Sardo 1848 bis 1856; parte II: La questione Romana 1856–1864; parte III: La questione Romana 1864–1870. (Rom 1944, 1951, 1961; Miscellanea Historiae Pontificiae. 8. 16. 17. 24. 25.).

[3] Alberto Serafini, Pio IX, Giovanni Mastai Ferretti. Vol. I: Le vie della Provvidenza (1792 bis 1846) (Città del Vaticano 1958); der Band umfaßt fast 1800 Seiten und enthält ungefähr 3000 Dokumente, die teils im vollen Wortlaut, teils auszugsweise wiedergegeben werden, ohne allerdings durch einen Sachindex erschlossen zu sein, der bei einem solchen Umfang absolut notwendig gewesen wäre.

Pellegrino Rossi am 15. November, nach der erzwungenen, heimlichen Flucht aus Rom und nach dem nicht eben ruhmvollen Versuch einer Erneuerung der römischen Republik, bei dem die vorgekommenen Exzesse zu einer Diskreditierung der demokratischen Idee selbst führen mußten, zu der unumstößlichen Überzeugung kam, daß solche Zugeständnisse an den Geist – oder nach seiner Auffassung besser: Ungeist – der Zeit zu nichts Gutem führen könnten und alles nur noch schlimmer werden ließen.

Unverkennbar ist schon in diesen ersten Jahren des Pontifikats der Primat des Religiösen, das also nicht als Rückzugslinie des alternden, von der Politik enttäuschten und gescheiterten Papstes angesehen werden darf, sondern der bestimmende Faktor ist. Die für Pius IX. persönlich wohl schwierigste und für den ganzen Pontifikat am schwersten wiegende Entscheidung von Ende April 1848 wurde ausschließlich unter religiösen Vorzeichen unter Außerachtlassung aller politischen Überlegungen getroffen. Es ging damals darum, ob sich der Papst als Souverän des Kirchenstaats, also eines italienischen Territoriums, der allgemeinen Volksbewegung anschließen solle bzw. dürfe und ob er in den Befreiungskrieg gegen Österreich an der Seite von Piemont eintreten könne. Entgegen allem Zureden der Politiker, die auch Präzendenzfälle ähnlicher Art aus vergangenen Jahrhunderten anzuführen wußten, entschied sich Pius IX. für sein Amt als Oberhaupt der Kirche und damit für strikte Neutralität. Gewiß zeigte sich in jener Situation die innere Unmöglichkeit des Kirchenstaats innerhalb des modernen Staatensystems, weil er einen Widerspruch in sich bedeutete; aber trotzdem ist die Entscheidung des Papstes als ausschließlich religiös motiviert ein besonderer Ehrentitel seines Pontifikats.

Die Anfangsjahre des Pontifikats geben genügend Anschauungsmaterial für die Feststellung, daß Pius IX. sich stark von äußeren Ereignissen und Einflüssen bestimmen ließ und überaus gefühlsbedingt war. Von der Begeisterung des so leicht zu begeisternden römischen Volks in der ersten Zeit nach seiner Papstwahl ließ er sich ebenso erfassen und tragen, wie ihn dann die Wende der Volksstimmung niederdrückte. Ließ ihn seine Sensibilität und Gefühlsbedingtheit ungemein menschlich erscheinen, so daß die meisten, die mit Pius IX. zusammentrafen, von ihm tief beeindruckt, ja geradezu fasziniert waren, so bedeutete diese persönliche Eigenart zugleich aber auch eine gewisse Schwäche, weil er mehr und mehr von seiner Umgebung und besonders von Kardinal Antonelli abhängig wurde, der seit 1849 ihm dann ununterbrochen zur Seite steht.

Der erste Band ist, durch die Abfolge der Ereignisse bedingt, vor allem auf die inneritalienische Geschichte hin ausgerichtet, und Fragen, die die Weltkirche als solche betreffen, werden nur in einigen Randkapiteln behandelt. Das Gewicht wird sich in den folgenden Bänden entsprechend verlagern. Es ist nur zu wünschen, daß die Fortsetzung nicht zu lang auf sich warten läßt. *Burkhart Schneider SJ*

Dogmatik im Übergang

Seit fast zehn Jahren – rechnet man die Vorbereitungszeit hinzu, mögen es mehr als ein Dutzend sein – erscheint „Mysterium Salutis" als „Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik" [1]. Das Ende dieses Werks zeichnet sich nunmehr ab, da – wie angekündigt ist – „Band V als

[1] Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik. Hrsg. v. J. Feiner u. M. Löhrer. Köln: Benziger. Bd. 1: Grundlagen heilsgeschichtlicher Dogmatik (1965); Bd. 2: Die Heilsgeschichte vor Christus (1967); Bd. 3/I: Das Christusereignis (1970); Bd. 3/II: Das Christusereignis (1969); Bd. 4/I: Das Heilsgeschehen in der Gemeinde (1972); Bd. 4/II: Das Heilsgeschehen in der Gemeinde. Gottes Gnadenhandeln (1973). Bd. 5 mit dem geplanten Titel: Der Weg des erlösten Menschen in der Zwischenzeit und die Vollendung der Heilsgeschichte steht noch aus.

ein Band erscheinen soll". So erlaubt der vor kurzem veröffentlichte zweite Halbband „Das Heilsgeschehen in der Gemeinde – Gottes Gnadenhandeln" als der vorletzte Teil des Ganzen schon einen gewissen Überblick.

Von Anfang an trat „Mysterium Salutis" nicht nur mit einem hohen Anspruch auf, sondern wurde auch mit besonderen Erwartungen begrüßt, beides auf Grund einer beeindruckenden Liste von Mitarbeitern. Was aber ist daraus geworden? Der Plan dieser Dogmatik geht schon in die Zeit vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil zurück. Die Herausgeber berufen sich sogar auf den „Aufriß einer Dogmatik", den K. Rahner und H. U. von Balthasar in den letzten Jahren vor dem Zweiten Weltkrieg entwickelten (vgl. K. Rahner, Schriften zur Theologie I, 29–47); doch scheint er mehr Anregung als Programm gewesen zu sein. Sicher aber beabsichtigte man mit dem neuen Werk, ebenso wie mit dem älteren Plan, eine wirkliche Alternative zum klassischen Modell katholischer Dogmatik zu schaffen.

Wichtigster neuer Zug ist die Option für die Heilsgeschichte als zentralen Gegenstand und bestimmendes Prinzip des Aufbaus dieser Dogmatik. Darin wurde das Unternehmen durch das Konzil bestätigt und legitimiert. Auch das weitreichende Echo im außerdeutschen Sprachraum (Übersetzungen in Englisch, Französisch, Holländisch, Italienisch, Spanisch, Portugiesisch) ist eine Folge des Konzils. Trotzdem darf „Mysterium Salutis" nicht einfach als die Dogmatik des Zweiten Vatikanums angesehen werden, da es dem Werk bei aller Breite nicht um einen repräsentativen Querschnitt aller dogmatischen Strömungen zu tun ist, die auf dem Konzil und seither wirksam wurden.

An den veröffentlichten Bänden haben bisher 65 Autoren verschiedenster Richtungen und unterschiedlicher theologischer Disziplinen mitgearbeitet. Das gute Dutzend nichtdeutscher Theologen unter ihnen kann natürlich keine wirkliche Übersicht über die theologische Arbeit im außerdeutschen Sprachraum bieten, wenn es sich auch zum guten Teil um bekannte Fachleute handelt. Doch auch in der Liste deutschsprachiger Autoren vermißt man eine ganze Reihe von Namen. Die Gründe dafür mögen liegen, wie sie wollen; es ist auf jeden Fall bedauerlich, daß mancher Theologe, der sich philosophisch oder theologisch intensiv mit der modernen Geschichtsproblematik seit dem deutschen Idealismus auseinandersetzte, bei „Mysterium Salutis" nicht mitarbeitete.

An wen richtet sich das Werk? Dem ursprünglichen Plan nach sollte es sowohl Theologen wie gebildeten Laien zugänglich sein und nicht den Charakter eines schulmäßigen Lehrbuchs haben. Nötige Voraussetzung sollte also eine gute Allgemeinbildung sein, nicht aber ein theologisches Fachstudium. Als Ziel schwebte den Herausgebern ein Werk vor, das es jedem Interessierten ermöglicht, in die wichtigsten Fragen heutiger Theologie einzudringen und einen Überblick über das Ganze zu gewinnen. Um dieses Ziel in der modernen theologischen Situation mit ihrer immer noch wachsenden Aufsplitterung in Einzelfragen zu erreichen, sind schon von der Sache her enorme Schwierigkeiten zu überwinden. Bedauerlicherweise kommen in einer Reihe von Einzelbeiträgen noch weitere Hindernisse hinzu, wo eine wenig klare Ausdrucksweise und komplizierte Gedankengänge oder auch eine unübersichtliche Gliederung den Zugang erschweren. Und da „Mysterium Salutis" als Ganzes studiert und benutzt werden will, lassen sich die genannten Hindernisse auch nicht durch kursorische Lektüre oder Auswahl von Autoren und Themen umgehen. Man liefe dabei Gefahr, sich das Verständnis für manchen Beitrag noch schwerer zu machen und vielleicht die fruchtbarsten Anregungen zu übersehen.

Den leichtesten Zugang zum Inhalt von „Mysterium Salutis" findet man wohl vom klassischen Modell der Traktatendogmatik her. Dagegen möchte sich das Werk zugleich absetzen und es (im Sinn Hegels) aufheben. „Die Grundlagen heilsgeschichtlicher Dogmatik" (Bd. 1) greifen auf den Großteil fundamentaltheologischer Fragen in Begriffsklärung, Hinführung zu den Quellen und Darlegung der Verständnisvoraussetzungen zurück, bevor über Glaube und Theologie als

Antwort des Menschen auf Gottes Offenbarung gehandelt wird. „Die Heilsgeschichte vor Christus" (Bd. 2) faßt verhältnismäßig disparate Themen der Gotteslehre, der Theologie von Schöpfung und Urstand sowie des Komplexes um Sünde und Fall zusammen. Von wirklicher Heils*geschichte* ist nur im letzten Abschnitt auf knapp 100 Seiten die Rede: Ein deutliches Zeichen für die Schwierigkeit, mit dem heilsgeschichtlichen Prinzip das klassische dogmatische Schema der Glaubenslehre zu überholen. „Das Christusereignis" (Bd. 3 in zwei Teilen) expliziert zunächst unter trinitarischem Vorzeichen die Lehre von Jesus Christus, dann im zweiten Halbband – ausgehend von den Mysterien Jesu – sein Erlösungswerk. In diesem Versuch wird das klassische Vorbild wirklich überholt; er stellt eine der bisher interessantesten und originalsten Leistungen von „Mysterium Salutis" dar. „Das Heilsgeschehen in der Gemeinde" (Bd. 4 in zwei Teilen) entfaltet, abweichend von der Ankündigung des Titels, als erstes die Strukturen alt- und neutestamentlicher Ekklesiologie, anschließend die Sakramentalität und die Wesenseigenschaften der Kirche – alles in allem eine Betrachtung statischer Gegebenheiten, weniger eines echten Heilsgeschehens.

Von einigen Ausnahmen abgesehen, behandeln Exegeten und Dogmatiker in ihren Beiträgen die Hl. Schrift in ganz verschiedener Weise, ohne daß sich dieser Unterschied durch die jeweilige Fachdisziplin allein erklären ließe. Wo in „Mysterium Salutis" dem Exegeten ein echtes bibeltheologisches Thema aufgegeben ist und ihm genügend Raum zur Entfaltung bleibt – etwa bei den hervorragenden Arbeiten R. Schnackenburgs über die Christologie und H. Schliers über die Ekklesiologie des Neuen Testaments –, tritt am deutlichsten eine heilsgeschichtliche Betrachtung hervor. In den systematischen Beiträgen hingegen trifft man nicht selten auf ein Argumentieren, das sich allzu eng an den enzyklopädischen Befund eines biblischen Begriffs anlehnt, ohne das jeweilige Bedeutungsfeld oder die Fülle sachlicher Bezüge in der Hl. Schrift zu berücksichtigen. Verrät sich damit nicht eine Denkweise, die vorgegebene „Ereignisse" zu beweisen sucht und darum in der Bibel nur „dicta probantia" findet? Dieser Eindruck macht sich gelegentlich stark geltend, zumal wenn eine Fülle von Material ausgebreitet wird, die dann doch kaum durchgearbeitet scheint. Hätte man um der Klarheit des Grundrisses willen auf manche Nebenfrage verzichtet, wäre manche ermüdende Wiederholung von selbst entfallen.

Der jetzt erschienene zweite Teil des vierten Bandes bietet etwa je zur Hälfte Einzelfragen der Ekklesiologie und die Gnadenlehre der klassischen Dogmatik. Diese Einteilung läßt sich wohl nur vom Übergewicht des herkömmlichen Traktatenmodells her verstehen; denn die Herausgeber wehren sich ausdrücklich gegen ein individualistisches Verständnis der Gnadenlehre, streichen das kirchliche Moment auch hier betont heraus und erklären den Rückbezug zur Ekklesiologie für unerläßlich.

Der Doppeltitel dieses Teilbands spricht vom Heils*geschehen* und vom Gnaden*handeln*. Dennoch werden zunächst die institutionellen Momente der Kirche vorgestellt: der kultische Gottesdienst, die Sakramente im allgemeinen und die Grundlegung der Kirchenordnung. Seine Mitte hat das Heilsgeschehen in der Gemeinde in der „Eucharistie als zentrales Mysterium"; daran schließt sich ein Sammelkapitel über „Kirchliche Existenzformen und Dienste" an, in dem mariologische Fragen, allgemeine Probleme der Existenz in der Kirche und Themen wie Laien, Ehe, Ordensleben und kirchliche Ämter behandelt werden.

Die Kirchenlehre von „Mysterium Salutis" beschließt O. Köhlers bemerkenswerte Überlegung „Die Kirche als Geschichte". Auf den ersten Blick scheint es dabei um die Diskussion der „historischen Theologie" und der Kirchengeschichte zu gehen. Doch läßt das Fazit „Von der Unmöglichkeit, Kirchengeschichte als Heilsgeschichte darzustellen" im Rahmen einer heilsgeschichtlichen Dogmatik aufmerken. Gelten die Schwierigkeiten, die zu diesem Urteil führen, allein für die Kirchengeschichte und ihre Darstellung? Die Einwände, die J. Ratzinger 1966 im Blick auf ein anderes Werk formulierte, treffen mutatis mutandis auch

auf „Mysterium Salutis" zu: Das „Handbuch der Dogmengeschichte" habe „bisher zwar eine Reihe beachtlicher Querschnitte vorlegen können, ist aber von seiner Anlage her kaum geeignet, eine durchgehende Gesamtansicht von Dogmengeschichte zu entwickeln; die Aufteilung nach den heute üblichen Einzeltraktaten muß vom historischen Standpunkt her jedenfalls als wenig glücklich bezeichnet werden." [2] Was wäre etwa aus der Ekklesiologie von „Mysterium Salutis" geworden oder vielleicht gar aus dem Gesamtwerk, hätten Köhlers Gedanken am Anfang gestanden und für die übrigen Beiträge vorausgesetzt werden können?

Auf die Probleme der gesonderten Behandlung von „Gottes Gnadenhandeln" in der zweiten Hälfte des vorliegenden Teilbands wurde schon hingewiesen. Durch die faktische Abtrennung der Gnadenlehre wird für das Heilsgeschehen in der Gemeinde ein einseitig objektivistisches Verständnis suggeriert, als ob die Hinordnung dieses Heilsgeschehens auf den Menschen nebensächlich wäre und das Gnadenhandeln Gottes scheinbar unabhängig von der kirchlichen Gemeinschaft, ihrem Leben und ihren Strukturen, ja neben ihnen her wirksam würde.

Die beiden großen Themen scheinen zudem in eine falsche Konkurrenz zu geraten. Denn einerseits wird die „Eucharistie als zentrales Mysterium" vorgestellt, wo „die volle Integration vom Christus individualis zum Christus totalis" (185) geschieht, und anderseits wird die Gnadenwahl Gottes als „Summe oder Integral des Evangeliums" (776) bezeichnet, so daß man sagen darf: „Die Botschaft von der Gnade ist im gewissen Sinn der Inbegriff des ganzen Christentums" (981). Aus solchen Versuchen, die Mitte zu bestimmen, ergibt sich nicht nur das an sich begrüßenswerte Bestreben, „die Hierarchie der Wahrheiten" und den Zusammenhang der Glaubenslehre herauszustellen. Vielmehr deutet hier die Mehrzahl der Mitten darauf hin, daß die Koordination eher von außen denn als echte Entfaltung der inneren Zusammenhänge unternommen wurde.

Im ganzen ist „Mysterium Salutis" Denkmal einer Theologie im Übergang, ähnlich wie das Zweite Vatikanum bemüht, die Bindung an eine lange Tradition nicht abreißen zu lassen. Das entspricht dem besten Selbstverständnis katholischer Theologie; aber in manchen Punkten bleibt das Werk stärker in der Vergangenheit verhaftet, als es heute in Thematik, Darstellung, Aufbau und Argumentation zu wünschen ist. Anderseits bieten die Bände Einzelanregungen in einer Fülle wie kaum irgendwo sonst. Den Zugang erschweren allerdings schon die unhandlichen, zu umfangreichen Bände. Eine größere Zahl kleinerer Einzelbände (wie in der französischen Ausgabe) hätte mehr zur Benutzung eingeladen.

Diese Dogmatik im Übergang läßt sich bei der Orientierung über die neuere theologische Arbeit nicht übergehen, bedarf aber der Ergänzung. Daß sie hinter dem ursprünglichen Plan und den anfangs geweckten Erwartungen zurückblieb, läßt sich ihr insofern nicht zum Vorwurf machen, als schon die erkennbaren Schwierigkeiten enorm waren. Nur sollte das im Interesse der Benützer auch nicht verschwiegen sein, die sich auf eine Arbeit einstellen müssen, welche etwas von dem an sich hat, was die offizielle Abkürzung des Werkes „MySal" anklingen läßt.

Karl H. Neufeld SJ

[2] J. Ratzinger, Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie (Köln 1966) 15, Anm. 13 a.

BESPRECHUNGEN

Ökumene

SCHOLL, Hans: *Calvinus Catholicus.* Die katholische Calvinforschung im 20. Jahrhundert. Freiburg: Herder 1974. 240 S. (Ökumenische Forschungen 1. 7.) Lw. 38,–.

Diese Berner Habilitationsschrift (1973) versucht einen Überblick über die katholische Calvinforschung der letzten 70 Jahre, angeregt durch die intensive katholische Beschäftigung mit Luther im gleichen Zeitraum. Einführend wird auch einiges zur früheren Kontroverse um den Reformator von Genf gesagt. Die erste Hälfte des Bands bringt neben der Einführung vor allem die referierende Vorstellung wichtiger Äußerungen von katholischer Seite (45–114), während die zweite in drei systematisch bestimmten Kapiteln Calvins Christologie bzw. Soteriologie (115–152), seine Ekklesiologie (153–193) und seine Sakramentslehre (194–220) in katholischer Sicht nachzeichnet. Ein Wandel in der katholischen Betrachtung und Würdigung Calvins steht für diese Zeit von vornherein zu erwarten ebenso wie ein wachsendes Interesse an der Katholizität seiner Gedanken. Von daher wird der zunächst vielleicht irritierende Titel der Arbeit verständlich. An der Übersicht fällt auf, daß eigentlich nur wenige katholische Versuche zur Auseinandersetzung vorliegen und vor allem, daß dabei – von einzelnen späten Ausnahmen abgesehen – der englische Sprachraum auszufallen scheint. Gerade dort sollte man neben dem französischen Bereich mit Berührungen von Calvinismus und Katholizismus rechnen, weil das englischsprachige Reformationschristentum einerseits dem Genfer Reformator stärkste Impulse verdankt, andererseits aber schon seit langem auch mit bedeutenden katholischen Gruppen zusammenleben muß. Neben dem hier fast übergewichtig wirkenden Beitrag der kleinen Niederlande zur katholischen Calvinforschung nehmen sich die vier vermerkten englischen Autoren mit ihren bis auf eine Ausnahme kleinen Arbeiten mehr als bescheiden aus.

Natürlich hält der evangelische Autor mit seiner eigenen Wertung nicht zurück; vor allem lobt er immer wieder die neuere katholische Calvinforschung, wenn er auch letztlich die Kritik aller katholischen Calvinforscher, und zwar nicht nur an der Sakramentslehre des Reformators (vgl. 220) für verfehlt erklärt (vgl. z. B. 137, 144, 165, 179, 199). Er meint, Calvin sei nur mit biblischen Maßstäben zu messen (vgl. z. B. 211), muß dann aber zugeben, daß der Verweis Calvins auf die Bibel selbst einen reformations-hermeneutischen Prozeß fordert (vgl. 226), soll sein Werk heute bedeutsam und fruchtbar werden. Repristination – selbst wenn jemand sie wollte – ist gar nicht möglich, weil wir – ganz gleich ob Calvinisten, Lutheraner oder Katholiken – nur aus unserer Situation und aus unserem Verstehen heraus mit Calvin sprechen können. Verlangt man darum nicht Unmögliches von katholischen Calvinforschern, wenn man ihnen allgemein das Recht ihres Betrachtungshorizonts bestreitet? Daß im Einzelfall jemand hinter seinen Möglichkeiten zurückblieb, ist damit ja keineswegs bestritten. Auch der Autor kritisiert den Reformator und stützt sich dabei auf Voraussetzungen, die durchaus nicht immer so biblisch begründet sind, wie behauptet wird. Warum hier die eine Kritik richtig, die andere falsch sein soll, will nicht recht einleuchten.

Die Übersicht selbst dürfte gewiß nützlich sein. Sie erinnert uns ja an eine oft vergessene und ausgesparte Region des ökumenischen Gesprächs. Diese gewinnt aber auch insofern immer noch an Gewicht, als die große Überzahl junger protestantischer Kirchen in der Dritten Welt sehr stark von der reformierten Tradition Calvins beeinflußt ist.

Karl H. Neufeld SJ

Staatskirchenrecht

MÜLLER, Friedrich – PIEROTH, Bodo: *Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach.* Eine Fallstudie zu den Verfassungsfragen seiner Versetzungserheblichkeit. Berlin: Duncker & Humblot 1974. 132 S. (Staatskirchenrechtliche Abhandlungen. 4.) Kart. 29,60.

Die Arbeit ist aus einem Gutachten hervorgegangen, das die Verfasser zur Vorlage beim Bundesverwaltungsgericht erstattet haben und dem das oberste Bundesgericht in seiner Entscheidung vom 6. 7. 1973 (BVerwGE 42, 346) ersichtlich weitgehend gefolgt ist. Das Urteil des Bundesverwaltungsgerichts und die Vorentscheidungen des Verwaltungsgerichts Köln und des Oberverwaltungsgerichts Münster sind abgedruckt.

Die Verfasser untersuchen zunächst die Bedeutung des Begriffs „ordentliches Lehrfach" in Art. 7 Abs. 3 S. 1 GG. Sie kommen zu dem Ergebnis, daß der Religionsunterricht nach dem Grundgesetz ebenso wie nach der entsprechenden Bestimmung des Art. 149 Abs. 1 S. 1 der Weimarer Reichsverfassung Pflichtfach nicht nur für die Schule, sondern entgegen einer weit verbreiteten Auffassung auch für den Schüler ist. Der Schüler (bzw. seine Erziehungsberechtigten) haben freilich das Recht der Abmeldung (Art. 7 Abs. 2 GG), dessen ausdrückliche verfassungsrechtliche Hervorhebung bei einem Wahlfach überflüssig wäre. Allerdings folgt daraus nicht, daß das Fach Religion nach Bundesverfassungsrecht versetzungserheblich sein müsse.

Die Versetzungserheblichkeit beruht vielmehr auf Landesrecht, das in diesem Punkt erheblich differiert. Wenn ein Bundesland (wie sich aus dem Anhang ergibt, gilt das für Nordrhein-Westfalen, Bayern, Hessen, Rheinland-Pfalz, das Saarland und Schleswig-Holstein, nicht dagegen für Baden-Württemberg, Berlin, Niedersachsen und Hamburg – hier gibt es auch keine Noten) die Note im Fach Religionslehre für versetzungserheblich erklärt, verstößt es damit nicht gegen das Grundgesetz. Weder die angebliche und von den Verfassern eingehend kritisch widerlegte Qualifizierung des Staats als „säkular" noch seine Neutralitätspflicht stehen der Versetzungserheblichkeit entgegen, ebensowenig die Elemente der Trennung von Staat und Kirche, die im Grundgesetz enthalten sind. Auch Art. 4 GG ist nicht verletzt, da die Glaubens- und Gewissensfreiheit durch Art. 7 Abs. 2 und 3 GG begrenzt wird. Die Möglichkeit der Abmeldung trägt der Gewissensfreiheit genügend Rechnung und führt auch nicht zu einer dem Gleichheitssatz widersprechenden Bevorzugung oder Benachteiligung von Schülern, die sich abgemeldet haben. Insoweit kann nicht aus einem Mißbrauch des Abmeldungsrechts – ein Schüler meldet sich entgegen seiner Gewissensentscheidung ab, um einer schlechten Note auszuweichen – argumentiert werden.

Das Buch greift in den behandelten Einzelfragen erheblich über das hinaus, was in diesem kurzen Bericht dargestellt werden konnte. Besondere Beachtung verdienen die eingehenden Ausführungen zur Alternative des mehr auf Verkündigung oder mehr auf wissenschaftlich fundierte Wissensvermittlung ausgerichteten Religionsunterrichts. Die Schrift ist daher über den konkreten Fall hinaus, dem sie ihre Entstehung verdankt, von grundsätzlicher Bedeutung.

W. Rüfner

Theologie

BALTHASAR, Hans Urs v.: *Der antirömische Affekt.* Freiburg: Herder 1974. 303 S. (Herderbücherei. 492) Kart. 6,90.

Die Diskussion um Küngs „Unfehlbar?" brachte zutage, daß eine in das Ganze der Theologie eingefügte Theorie vom Papsttum noch immer aussteht. Vielmehr ist „Rom" heute ein Thema, das auch bei Katholiken nicht selten gereizte Reaktionen hervorruft und das aus dem ökumenischen Gespräch oft

schamhaft ausgeklammert wird. Für diesen Sachverhalt sind manche Gründe verantwortlich zu machen, nicht zuletzt die Geschichte der Primatsausübung selbst. Doch stehen auch auf der anderen Seite massive Gründe: die dogmatische Definition des römischen Primats, die eine kontinuierliche Praxis der Kirche seit der Frühzeit reflektiert, und die Erfahrung der fortgesetzten Spaltung und drohenden Verstaatlichung, die die getrennten Kirchen machen mußten.

v. Balthasar sieht die Lösung des damit angedeuteten Problems in einer Rückführung des Petrusamts auf seinen geschichtlich-theologischen Ursprung, aus dem heraus dieses sowohl seine unaufgebbare Autorität wie seine Begrenzung empfängt. Dieser Ursprung ist Jesus Christus, die geschichtliche „Konkretion" (112) des dreieinigen Gottes. Solche Konkretion ist Jesus als dieser Mensch; sein Menschsein wäre aber nur abstrakt gesehen, wenn nicht auch die Menschen seiner engeren „Umgebung" mit in Betracht gezogen würden; folglich haben auch diese Menschen, mit ihm und auf ihn bezogen, theologische Bedeutung. Sie alle zusammen – Maria, Johannes d. T., Petrus, Johannes, Paulus ... – bilden die „christologische Konstellation" (115). Und so, wie der Auferstandene bei seiner Kirche bleibt bis ans Ende der Welt, so „bleibt" auch diese Konstellation mit ihm. Jede dieser Figuren bestimmt – je auf ihre Weise – die Realität der Kirche. Jede hat ihre eigene unersetzbare Funktion; alle Funktionen müssen in einem von Christus her bestimmten Gleichgewicht stehen. Das Amt Petri als des Repräsentanten und der Spitze des Zwölferkreises ist die Wahrung der Einheit der Liebe in der Weise der Ausübung von Autorität und Recht. Da, wo dieses Amt gefordert ist zu tun, was nur es tun kann, hat es die Verheißung der „Unfehlbarkeit" und kann so „letztverbindlich" entscheiden (vgl. dazu die sehr differenzierten Ausführungen S. 176–184). Gerade in seiner nur ihm eigenen Stellung aber ist das Papsttum von den anderen Dimensionen der „Konstellation" abhängig: an erster Stelle vom Marianischen. Maria ist in ihrer völligen Offenheit auf den sich inkarnierenden Gott und ihrer von daher zu verstehenden Makellosigkeit das Urbild und der Kern der „makellosen" Kirche. Die Unfehlbarkeit des Glaubens, die zum Wesen der Kirche gehört, ist, unvermischt von Sünde, in Maria repräsentiert. Von diesem (nicht nur zukünftigen, sondern schon wirklichen, und in aller Sünde unzerstörbaren) Kern der Kirche her hat „Petrus" seine Möglichkeit. Diese ist ihm aber als dem (ehemaligen) Sünder und unter den Bedingungen der Sünde übergeben, woraus sich sowohl die gegen die Liebe immer auch unterschiedene Rechtsordnung der Kirche wie die Legitimität auch des schuldbeladenen Amtes ergibt (144–176). Unersetzliche Präsenz der Autorität Christi ist „Petrus" also, aber relativiert durch die Gleichzeitigkeit mit den anderen Figuren der Konstellation, von denen insbesondere noch die Mitapostel Paulus, Jakobus und Johannes von Bedeutung sind (255–272).

Nur aus dieser „Konstellation" heraus läßt sich das Papsttum begründen. v. Balthasar wendet sich scharf nicht nur gegen dessen Gegner, sondern auch gegen dessen unerleuchtete Verteidiger. Mit „Rom" im Sinn der alten humanistisch-mittelmeerischen Kultur hat das Papsttum seinem Wesen nach nichts zu tun. Der Nachfolger Petri, der nur faktisch Bischof von Rom ist, könnte auch anderswo, weit von den Apostelgräbern, sitzen.

v. Balthasar entwickelt ein Konzept, das in praktischer Hinsicht manche Fragen nur andeutet (z. B. 52 f., 271 f.), viele andere nur offenläßt und offenlassen kann. Theologisch ist es von einer Tiefe und einem spirituellen Gespür, die heute kaum ihresgleichen finden werden. Darf man hoffen, daß auch Christen, die von anderen Erfahrungen und vielleicht auch Leiden herkommen, die freie Geduld aufbringen werden, sich nicht nur an der einen oder anderen überspitzt formulierten Polemik zu stoßen, sondern sich in ein nachdenkliches Gespräch mit der Substanz dieses Buchs einzulassen? Lohnen würde es sich gewiß. *G. Haeffner SJ*

Cordes, Paul Josef: *Sendung zum Dienst.* Exegetisch-historische und systematische Studien zum Konzilsdekret „Vom Dienst und Leben der Priester". Frankfurt: Knecht 1972. 365 S. (Frankfurter Theologische Studien. 9.) Kart. 42,–.

Mit einer weit ausgreifenden Untersuchung der Genese des Priesterdekrets des Zweiten Vatikanischen Konzils soll die komplexe Vielfalt von Anschauungen und Tendenzen verdeutlicht werden, die sich in diesem für das Konzil besonders repräsentativen Text niedergeschlagen hat. Zwischen 1963 und 1965 wurde das Problem in einem nicht immer leicht durchschaubaren Hin und Her behandelt. Von zureichend gelungener „Synthese" mag auch der Verf. nicht sprechen (307), wohl aber weist er auf die selbst heute nicht überholten positiven Neuansätze hin (308). In diesem Sinn möchte er „Studien" vorlegen, die in fünf Kapiteln die tragenden Grundlinien des Dekrets bis hin zu einer wohl unbeabsichtigten Synthese (266) verdeutlichen. Zugrunde liegt eine Orientierung auf eine neue christliche Spiritualität (11–33), konkretisiert in „Dienst und Leben" innerhalb des „priesterlichen Gottesvolkes" (35–115). Hier sind die nach dem dreifachen Amt Christi zu begreifenden Aufgaben des Priesters zu leisten (117–160). Von der Funktion her werden anschließend die konstitutiven Elemente des Priesterdienstes herausgearbeitet (161–266), bevor abschließend das Verhältnis von Priester und Bischof beleuchtet wird (267–306).

Cordes hält sich gewöhnlich an Schlüsselbegriffe, von denen aus unter exegetischen, liturgischen, kanonistischen, dogmatischen, historischen und soziologischen Aspekten zurückgefragt wird, um eine rechte Interpretation zu finden. Vor allem soll in dieser Frage „narzißtische Selbstbespiegelung" (268; vgl. 55, 87) überwunden und so der pastoralen und spirituellen Ausrichtung des Konzils Rechnung getragen werden. Nicht wenige der herausgearbeiteten Grundgedanken können weiteres Nachdenken und persönliche Vertiefung von Glaube und Amtsverständnis anregen. Das vom Konzil gewonnene Klärungsniveau liegt bei allen Unzulänglichkeiten höher als manches, was später kam. Weil Cordes das gezeigt hat, würde seine Arbeit mehr Beachtung verdienen, als sie bislang gefunden zu haben scheint.

Karl H. Neufeld SJ

Pesch, Otto Hermann: *Kleines katholisches Glaubensbuch.* Mainz: Grünewald 1974. 134 S. (Topos-Taschenbücher. 29.) Kart. 4,80.

Interessant ist zunächst, daß Pesch als Schriftleiter des inzwischen bekannten, überkonfessionellen „Neuen Glaubensbuchs" (Hrsg. J. Feiner und L. Vischer) jetzt ein „Kleines katholisches Glaubensbuch" vorlegt. „Es muß doch möglich sein", so erklärt er seine Absicht näher, „ganz einfach vom Glauben zu reden und zugleich so, daß alles, was die wissenschaftliche Theologie in neuerer Zeit dazugelernt hat, darin zum Tragen kommt. Der Versuch ist jedenfalls immer sinnvoll, zumal heute viele Gläubige Angst vor der modernen Theologie haben" (9). Angesprochen werden also mit diesem Vermittlungsversuch zwischen dem gelebten Glauben und der modernen Theologie katholische Christen, die sich angesichts von Fragen und Diskussionen heute verunsichert und verwirrt fühlen. Als Ausgang dient dazu gerade die Artikulation solch ängstlicher Besorgnis durch einfache Katholiken. Auf ihre vielfältigen Fragen antworten die kurzen Kapitel des Bändchens.

Allerdings ist beim Leser nicht nur ein gewisses Bemühen um den Glauben vorausgesetzt, sondern auch eine lebendige Wachheit für die heutige Situation, wenn auch beides auf einfachster und ursprünglichster Ebene. Die Kapitel problematisieren nicht, sondern wollen Vertrauen in die Wahrheiten der christlichen Botschaft und in ein engagiertes Glaubensleben wecken. Verunsicherte Katholiken, denen Zeit, Vorbildung und Interesse für schwierige theologische Fachprobleme fehlen, die aber dennoch mit ihrem alten Glauben in der modernen Welt zurechtkommen wollen, finden hier brauchbare erste Hilfe, die sie erfreulicherweise gerade auf die zentralen Punkte hinweist.

Karl H. Neufeld SJ

Schilson, Arno – Kasper, Walter: *Christologie im Präsens.* Kritische Sichtung neuer Entwürfe. Freiburg: Herder 1974. 164 S. (Theologisches Seminar.) Kart. 18,–.

Eine wirklich nützliche Hilfe bietet dieser geschickt zusammengestellte Überblick über neuere Versuche zur Christologie an. Es geht um verständliche und schnell überschaubare Information, aber auch um Anregung zur eigenen Weiterarbeit. Zunächst wird die Kernaussage aller Christologie in Erinnerung gerufen; von da aus in einem kleinen Kapitel über gemeinsame Perspektiven gegenwärtiger christologischer Entwürfe das Feld erschlossen, in dem die neueren Beiträge vorzustellen sind (9–30). Diese sind in vier Gruppen thematisch geordnet: Christologie als Funktion für den Glauben (31–50) mit R. Bultmann, H. Braun und G. Ebeling, als Entfaltung trinitarischer Theologie (51–70) mit K. Barth und H. U. von Balthasar, in universalem Rahmen (71–114) mit P. Teilhard de Chardin, K. Rahner, W. Pannenberg und J. Moltmann sowie schließlich als Christologie ohne Zweiheit (115–132) mit P. Schoonenberg und D. Sölle. Diese Namen markieren Umfang und Grenzen des Überblicks, der Beiträge aus dem außerdeutschen Sprachraum nicht berücksichtigt, allerdings auch manchen Namen übergeht, der für dieses Thema aus dem deutschsprachigen Bereich noch zu erwarten gewesen wäre. Abschließend spricht W. Kasper von „Aufgaben der Christologie heute" (133–151); Literaturhinweise (152–161) und Erläuterungen der Grundbegriffe (162–164) runden den Band ab.

Von besonderem Wert scheint uns der jeweils geraffte Bericht über die Grundzüge der einzelnen christologischen Entwürfe sowie deren thematische Zusammenordnung, in der sachliche Gemeinsamkeiten und Unterschiede jenseits vordergründig und eng verstandener konfessioneller Grenzen sichtbar werden. Etwas weniger glücklich präsentiert sich die kritische Sichtung, die einmal sogar völlig ausfällt (H. U. von Balthasar). Daß die Bedenken im gebotenen Rahmen nur kurz vorgetragen werden, oft auch nur in einigen Andeutungen, ist verständlich; weniger befriedigt das konstante Argumentieren mit der Gefahr von Engführung und Verkürzung. Ist nicht im Christusgeheimnis selbst und in den Möglichkeiten des Menschen vor-geschrieben, daß jede christologische Darstellung unter diese Gefahr fallen muß? Wäre darum nicht gerade Mut zur Einseitigkeit, aber gepaart mit der Offenheit für kritische Korrekturen zu fordern? – Auf jeden Fall füllt das Buch eine Lücke, jedoch nicht abschließend, sondern zum Weitermachen ermunternd; darum ist es erfreulich. *K. H. Neufeld SJ*

Hasenhüttl, Gotthold: *Herrschaftsfreie Kirche.* Sozio-theologische Grundlegung. Düsseldorf: Patmos 1974. 154 S. Kart. 24,–.

Der relativ neue Begriff „herrschaftsfrei" verschleiert im Titel dieses Bands das eigentliche Anliegen euphemistisch. Es geht um „anarchische Kirche" (37). Abgesehen von der Rückblende im ersten und dem dürftigen biblischen Resümee im letzten Kapitel kommt Theologie in den restlichen fünf Kapiteln nur am Rand vor, dafür um so ausführlicher Soziologie und Philosophie in recht einseitiger Auswahl und Zusammenfassung; denn Referat und Kommentar wird oft bis zur Ununterscheidbarkeit verwischt. Man hält sich also besser an die Autoren selbst.

Hinter den vorgetragenen Gedanken steht zunächst das Prinzip: „Stets hat das Neue ‚mehr Recht' als das Alte aufgrund des Neuseins allein" (125). Der Mensch kommt nur als fertiges Freiheitswesen mit ganz neuem Bewußtseinsgrad vor. Kirche tritt ausschließlich als partikulare Gemeinschaft in den Blick mit der einzigen Rolle, exemplarisches Modell für sogenannte universale Gemeinschaften zu sein (Staaten, menschliche Gesellschaft). Theologisch ist weder Sinn noch Aufgabe von Kirche zu entdecken. Selbst die Rede von „Institution" bewegt sich trotz aller Gegenbehauptungen nur auf abstrakt begrifflicher Ebene (99) und kann nicht einmal hier die Unterscheidung zwischen „Institution" und „Institution neuer Ordnung" (vgl. z. B. 105 und 149) inhaltlich eindeutig und klar füllen. Geklärt wird mit solcher Begriffsspielerei nichts.

Wem dieses Buch und der darin geforderte völlige Umbau von Kirche (123) dienen könnte, bleibt schleierhaft: das gezeichnete Kirchenbild verrät eine völlig mit sich selbst befaßte Größe, die in unserer Welt überflüssig wäre; der angedeutete Beitrag zur gesellschaftlichen Entwicklung ist schon von anderen Kräften effektiver in Angriff genommen worden. So kann u. E. der Band nur die Geister rufen und stärken, die er – allerdings zum guten Teil mit deren eigenen Mitteln oppressiver Rede – zu bekämpfen vorgibt. Denn die Unschuld von Sprache und Dialog anzunehmen, setzt heute wahrlich starken Glauben voraus. *Karl H. Neufeld SJ*

ZU DIESEM HEFT

In einem umfassenden historischen Überblick sucht Oswald von Nell-Breuning nach den Gründen, warum der soziale Katholizismus in der Nachkriegszeit nicht mehr zu einer Aktivität gekommen ist, die seinen früheren Leistungen vergleichbar wäre. Der Aufsatz klärt grundlegende Fragen der Synodendiskussion über die Vorlage „Kirche und Arbeiterschaft" und stellt sie in einen größeren Zusammenhang.

Der Börsenverein des deutschen Buchhandels feiert im April sein 150jähriges Jubiläum. Aus diesem Anlaß erscheint im Verlag der Buchhändler-Vereinigung (Frankfurt) eine interdisziplinäre Arbeit unter dem Titel „Lesen und Leben", in der die Bedeutung der Buchlektüre im technisierten Zeitalter von verschiedenen Fachbereichen her untersucht wird. Der zweite Teil handelt von den Konsequenzen, die daraus für die literarische Vermittlungstätigkeit zu ziehen sind. Der Beitrag von Ludwig Muth ist diesem Werk mit freundlicher Genehmigung des Börsenvereins entnommen. Der Autor, Mitherausgeber der Festgabe, ist Experte für Leserbefragung und langjähriger Vorsitzender des Ausschusses für Buchmarktforschung im Börsenverein des deutschen Buchhandels.

Die Frage nach dem Sinn des Lebens tritt auch in den sozialistischen Ländern immer mehr in den Mittelpunkt des Bewußtseins. Peter Ehlen und Siegfried Rother zeigen, wie die Marxisten dieses Problem aufnehmen und unter welchen Aspekten sie es behandeln. Peter Ehlen doziert philosophische Fragen des Marxismus an der Hochschule für Philosophie in München, Siegfried Rother ist Professor für deutsche Literatur an der Pädagogischen Hochschule Weingarten.

P. E. Hodgson, Professor für Atomphysik am Corpus Christi College in Oxford, untersucht die Gründe und die Struktur der naturwissenschaftlichen Gewißheit, die in auffallendem Gegensatz zu dem heutigen Schwund des Glaubens an allgemeinverbindliche Werte steht. Er weist nach, daß sich die Naturwissenschaft nur im Bereich des Christentums entfalten konnte, weil nur dieses die Vorbedingungen und die geistige Atmosphäre dafür bietet.

In Weiterführung seiner Überlegungen über eine theologische Literaturtheorie vom Februarheft 1974 befaßt sich Ernst Josef Krzywon mit der für ein theologisch qualifiziertes Sprachkunstwerk bei Autor wie Leser notwendigen Kompetenz, die nicht nur den sprachlich-literarischen, sondern auch den religiösen, christlichen und theologischen Bereich umfassen muß. Am Beispiel des „Heliand" zeigt er, was diese literaturtheologische Kompetenz bedeutet und wie sie erworben wird.

Tendenzwende in der heutigen Kunst

Auch ohne den Kongreß „Zur geistigen Situation der Bundesrepublik", der im November 1974 in der Münchner Residenz tagte, zeichnet sich für jeden Beobachter der „Bewußtseinsindustrie" im Bereich der bildenden Kunst eine „Tendenzwende" deutlich ab. Die „dokumenta 5" in Kassel mit ihren Trivialismen, mit Magazinumschlägen, mit einer Privatmythologie auf Packpapier und mit Joseph Beuys, dem unerschütterlichen Wanderapostel einer „direkten Demokratie", belegten schon 1972 die Wende. Die Ausstellung „Projekt 74" in Köln – praktisch ohne Malerei – machte mit Videogeräten und „simulierter Archäologie" Erkenntnistheorie thematisch. Allgemein registriert hat man auch die Umorientierung der nächsten Biennale, deren Ausstellungsbetrieb vom Nationalpavillon weg zu Entwürfen einer weltweiten Politkunst umfunktioniert werden soll. Die Diskussion um den Kunstbegriff, die von einer „Divination der Kunstgeschichte" (O. K. Werckmeister) durch Kurt Badt über Kunst als Vereinbarungsbegriff bei W. Hofmann bis zur „Gesellschaft als Kunstwerk" bei Herbert Marcuse und einer Kunst als Inbegriff der „Parteilichkeit" (Lenin) reicht, dokumentiert gleichfalls den Umbruch.

Es ist also höchst merkwürdig, wenn man einen Kongreß zum Thema „Tendenzwende" als konservatives Suggestivprogramm abzuwerten sucht. Den Trend ins 19. Jahrhundert, den wir heute allenthalben beobachten, hat die Restauration von Karl Marx mit seinem „viktorianischen Geschmacksideal" (W. Hofmann) doch wohl mit eingeleitet. Die neugotische „Kathedrale des Sozialistischen Realismus" (L. Feininger) läßt heute manchen mehr erzittern als die Neuscholastik. Der Wiederkehr des Bildungsbürgergeschmacks im Sozialistischen Realismus folgte die Courths-Mahler-Restauration im Fernsehen. Tatsächlich gibt es wohl niemanden mehr, der unter der Devise „Edel sei der Mensch, hilfreich und gut" in der zeitgenössischen Kunst für eine Renaissance „edler Einfalt und stiller Größe" eintritt, es sei denn, er gehöre zu jenen Vertretern der Erwachsenenbildung und jenen Kleinhändlern des Meditativen, die Bildung als unverbindliches Geistspiel betreiben und jedweden Sachverhalt angenehm ethisch aufbereiten.

Die Tendenzwende hat also eine Ursache in der Loslösung der Kultur aus ihrem Seinsgrund. Eine wesentliche Folge davon ist das Verfügbarwerden von Religion, Kunst und Literatur. Deshalb kam Hans Maier in seiner Analyse „Kunst und Zeit" notwendig zu dem Ergebnis, daß „Autonomie der Kunst" im liberalen Staat die Gefahr einer Fremdbestimmung mit sich bringt. Kunst gerät in den Druck ideologischer Uniformierungsbewegungen. Das heißt, die augenblickliche Situation der Kunst stellt uns vor Alternativen und fordert Entscheidungen. Es geht also zunächst nicht sosehr um eine Rückkehr zu konservativen Vorstellungen oder um eine Intensivierung

des Progressiven, sondern um die Sichtbarmachung eines verbindlichen Dritten, einer Norm und eines Maßes, die Politik und Kunst begründen. Der Künstler heute erwartet vom Politiker – wenn man vom Geld absieht – gar nichts mehr, es sei denn die Anerkennung einer beide in gleicher Weise verpflichtenden Sache.

Sehr deutlich spricht der Konzeptkünstler Joseph Beuys, der eher als moralische Instanz denn als Bildhauer zu begreifen ist, von der kreativen Fähigkeit, die der als „Bodenstation" aufgefaßte Mensch zu entwickeln habe. Nur wer sich an die „innere Gesetzmäßigkeit der Dinge" hält, vermag nach Beuys Gestalt hervorzubringen. Eine Ordnung in dieser Welt – „universale in re" (so Beuys mit Aristoteles) – geht allem gesellschaftlichen und künstlerischen Tun voraus. Die Suche nach dieser geordneten Welt und ihrer uns vorgegebenen Gestalt, die Botschaft der Realität, bestimmt vor allem die Tendenzwende in der zeitgenössischen Kunst.

So kultivierten Surrealisten die Informationen zwischen Traum und Tag. Pop-Artisten entdeckten den Mitteilungscharakter der Konfektionsdinge. Fotorealisten erkannten die Bildnatur des Vorhandenen. Nur eine gewisse „politico-kriminelle Elite" (R. Altmann), die hinter den Ikonostasen totalitärer Machtkulte das Verbrechen als Geheimnis begeht, und eine Gesellschaft, die ihr Leben nach Profit und Zuwachsrate ausrichtet, verunsichern auch die geistige Situation in der Kunst. Deshalb versuchte Norman Daly in der Ausstellung „Projekt 74", mit archäologischen Imitationen einer fingierten Kultur von „Lluhros" den modernen Menschen und seine Wissenschaft als Falsifikat zu entlarven. Naum June Paik dokumentierte mit einer Buddhastatue vor dem Videogerät die Nabelschau unserer Gesellschaft. So wird durch die Infragestellung der überkommenen Ästhetik Erkenntnistheorie zum zentralen Thema zeitgenössischer Kunst. Danach erst folgen die „Spurensicherer", die mit Fotos und Objekten ihren geistigen Ursprung definieren und einer Gesellschaft ohne Gedächtnis zeigen, daß der Mensch ohne Tradition ein Unding ist.

Die Tatsache, daß Realisten wie die Kanadier Alex Colville und Oken Danby zu einer Monumentalisierung des Augenblicks in ihren Bildern vorstoßen und daß junge Männer wie Josef Hozak und Mane Goelz in Werken einer „Hippie-Pietà – jetzt ausgestellt bei der Deutschen Gesellschaft für christliche Kunst in München – die bleibende Bedeutung des Ephemeren sichtbar machen, belegen, daß die Anerkennung des durch die Welt und die Geschichte vorgegebenen Geheimnisses in der Kunst heute realisierbar ist. Man begreift wieder die These von Martin Buber: „Auf eine anthropologische Erfassung der Kunst dürfen wir nur hoffen, wenn wir der Abhängigkeit des Menschen vom Seienden Rechnung tragen."

So sieht sich der zeitgenössische Künstler und mit ihm der moderne Mensch vor die uralte Frage gestellt, die schon an den Skeptiker Ijob gerichtet wurde: „Wo warst du, als ich die Erde gegründet? Wer setzte ihre Maße?" (Ijob 38, 4–5) Die Ehrfurcht vor der inneren Gesetzmäßigkeit der Dinge allein kann die „Bodenstation Mensch" befähigen, eine Tendenzwende zu realisieren, die das geistige Bewußtsein der zeitgenössischen Gesellschaft stabilisiert. *Herbert Schade SJ*

Karl-Heinz Weger SJ

Auferstehung

Zumutung oder Fundament des Glaubens?

Der Titel dieses Aufsatzes soll nicht eine wirkliche Alternative darstellen, denn es könnte sehr gut möglich sein, daß die Auferstehung des Jesus von Nazaret gleichzeitig eine Zumutung und das Fundament des Glaubens ist. Freilich hätte dann das Wort „Zumutung" noch etwas von seinem ursprünglichen Sinn des „Sich-selber-etwas-zu-Mutens". So sollen diese Überlegungen zur Auferstehungsfrage gleich mit der eigentlichen Fragestellung beginnen, die das durch die Osterereignisse uns Zugemutete verdeutlicht: Können wir uns, die wir nicht Zeugen der Auferstehung waren und uns der Osterereignisse nicht durch eigene Anschauung vergewissern können, auf das Zeugnis der Jünger ehrlichen Gewissens verlassen? Das ist die einzige Frage, die zur Debatte steht. Wir haben nur das Zeugnis der Jünger, die behaupten, den auferstandenen Herrn gesehen zu haben, daß er ihnen erschien, sich ihnen zeigte und offenbarte. Wenn wir dieses Zeugnis nicht annehmen wollen, dann gilt für uns in gleicher Weise das, was schon Paulus an die Korinther schrieb: „Wenn aber Christus nicht auferweckt worden ist, dann ist euer Glaube umsonst" (1 Kor 15, 17).

Bei diesem von uns geforderten Glauben an das Zeugnis der Jünger geht es nicht um ein bloßes Gegeneinanderabwägen der Vernunftargumente. Wir werden vielmehr vor eine sittliche Pflicht gestellt, zur Setzung einer bewußten, verantworteten und einmaligen Tat unserer eigenen Freiheit aufgerufen. Diese Tat unserer Freiheit ist Annahme oder Ablehnung des Zeugnisses der Jünger des Jesus von Nazaret. Wer einsieht, daß ihr Zeugnis wahr ist und dennoch das Ja des Glaubens verweigert, der hätte genau das getan, was wir in der religiösen Sprache Sünde nennen. Ausgangspunkt aller Überlegungen zur Auferstehung des Herrn ist also einzig und allein das Zeugnis der Jünger, das den Menschen vor den Ernst einer sittlichen und in ihrer Art einmaligen Entscheidung stellt.

Grundvoraussetzungen und Interpretationen

Zuerst sind einige Voraussetzungen zu nennen. Sie wollen einerseits nichts präjudizieren und keine heimliche Vorentscheidung einschleusen. Sie müssen aber gekannt und auch angenommen sein, will man über die Auferstehungsereignisse überhaupt sinnvoll sprechen. Eine erste solche Voraussetzung betrifft den vorösterlichen, oder, wie man

auch sagt, den historischen Jesus von Nazaret. Wie immer man das Neue Testament interpretiert, es steht fest, daß dieser Jesus von Nazaret schon in seinem irdischen Leben eine auffallende Erscheinung war. Er nahm sich in Wort und Tat das Recht heraus, in einer besonderen Nähe zu Gott zu stehen. Aus dieser besonderen Gotteserfahrung heraus verkündete er das kommende und gekommene Reich Gottes; der Ausdruck „Reich Gottes", um dessen baldiges Kommen der gläubige Jude dreimal am Tag betet, ist im Verständnis eines Israeliten das Ende der Zeit, der Anbruch des Herrschens Gottes. Zusätzlich muß noch gesagt werden, daß Jesus von Nazaret das Kommen dieses Reichs Gottes mit dem Glauben an seine Person verbunden hatte. Der vorösterliche Jesus war – das trifft das Gemeinte wohl am ehesten – in den Augen seiner Mitwelt und seiner Jünger ein endzeitlicher Prophet.

Die zweite Voraussetzung ist die: Dieser zumindest prophetisch veranlagte Jesus von Nazaret ist wirklich gekreuzigt worden und am Kreuz gestorben. Sein Sterben war real. Er starb den Tod, wie ihn alle sterben, das wirkliche Ende eines Menschenlebens. Dies muß betont werden, weil es eine Zeit gab, in der man (wohl mehr aus Verlegenheitsgründen) meinte, das Problem der Auferstehung und des leeren Grabs dadurch aus der Welt schaffen zu können, daß man Jesus für scheintot erklärte. Dann waren die Erscheinungen als Erscheinungen eines nie tot Gewesenen leicht wegzuerklären. Diese Zeit ist vorbei. Auch wer nicht an Jesus Christus glaubt, weiß zumindest, daß er den wirklichen Tod gestorben ist, der nun einmal nicht verschiedene Stufungen zuläßt.

Vor allem für die heutige innerkatholische Auseinandersetzung um den Auferstehungsglauben ist die Frage von weitreichender Bedeutung, welche Einstellung die Jünger nach dem Tod ihres Meisters zu diesem gekreuzigten Jesus von Nazaret hatten. Diese Frage ist deshalb so bedeutungsträchtig, weil es theoretisch nicht auszuschließen ist, daß die Jünger nach dem Tod Jesu über diesen Jesus von Nazaret meditierten, nachdachten, seine Worte und seine Taten erwogen und so durch das bloße Reflektieren auf den vorösterlichen Jesus, und deshalb auch ohne wirkliche Auferstehungserscheinungen, zu der Überzeugung kommen konnten: Dieser Prophet aus Nazaret war der Messias; wir sind beauftragt, sein Wort auch nach seinem Tod weiter zu verkünden, seine Botschaft als den wahren Glauben in die Welt zu tragen. Es ist leicht einzusehen, daß es bei einer solchen Interpretation der Osterereignisse keiner Erscheinungen des auferstandenen Herrn bedurfte. Die Jünger waren ja durch das Nachdenken über Wort und Wirken des irdischen Jesus von sich aus zur Überzeugung gelangt, daß dieser Jesus weiterleben müsse. Ihre Erklärung: „Der Herr ist auferstanden" wäre dann lediglich Ausdruck ihrer inneren, subjektiven Meinung, die lautet: Dieser Jesus von Nazaret kann nicht tot sein, er muß bei Gott weiterleben, und wir haben den Auftrag, seine Mission zu übernehmen, in seinem Namen seine Botschaft der ganzen Welt zu verkünden.

Damit sind wir beim eigentlichen Streitpunkt heutiger theologischer Auseinandersetzungen angekommen. Was früher Vertreter der sogenannten liberalen Leben-Jesu-Forschung zum Thema Auferstehung beitrugen, ist heute überholt. Es glaubt niemand

mehr, daß die Jünger Schwindler oder Betrüger waren, daß Jesus nur scheintot war, daß die Jünger den Leichnam Jesu heimlich aus dem Grab gestohlen hätten oder daß die Jünger Psychopathen waren und allesamt an Halluzinationen litten. Heute ist man überzeugt davon, daß die Jünger Jesu, die von der Auferstehung und den Erscheinungen des Herrn reden, einen wirklichen, glaubhaften Grund für diese ihre im damaligen Verständnis ungeheuerliche Behauptung gehabt haben mußten. Die einzige Frage, die jetzt noch ernsthaft zur Diskussion steht, fragt nach diesem Grund. Wenn wir nicht in die Theorien liberaler Leben-Jesu-Forscher zurückfallen wollen, dann bleiben zur Erklärung der Osterereignisse nur zwei Grundmöglichkeiten (die man in sich natürlich nochmals differenzieren kann): Entweder der auferstandene Jesus von Nazaret ist seinen Jüngern so, wie sie es berichten, wirklich erschienen, oder aber die Ausdrucksweise: „Der Herr ist auferstanden" soll nach Meinung der Jünger nicht mehr sagen als: „Der Herr lebt bei Gott weiter; er war der Messias." In diesem Fall wäre „Auferstehung" eine Redewendung, von der nicht nur die Jünger, sondern auch ihre Zeitgenossen wußten, daß sie nur den Ausdruck einer inneren Erfahrung bildet, der aber keine Auferstehungserscheinungen entsprechen.

Es ist daher verständlich, warum die Einstellung der Jünger zu ihrem gekreuzigten und toten Meister von so großer Tragweite ist und warum eine Antwort auf diese Fragestellung schon eine gewisse Vorentscheidung für den Auferstehungsglauben selbst darstellt. Wie verhielten sich also die Jünger nach dem Tod Jesu? Dies ist die erste der in diesem Zusammenhang zu behandelnden Fragen. Die Antwort kann nur lauten: Auf jeden Fall nicht so, daß sie durch das bloße Nachdenken über ihr Zusammensein mit dem irdischen Jesus auf die Idee kommen konnten, dieser sei der Christus, der Messias. Die Unhaltbarkeit einer solchen Hypothese wird schon vom zeitgeschichtlichen Hintergrund her deutlich. „Daß ein Gehenkter, von Gott aber Auferweckter und zu sich Erhöhter der ‚Messias' sein soll, war für jüdische Begriffe aber nun einmal ein messianischer Nonsens sondergleichen." „Seine Hinrichtung mußte in den Augen aller Israeliten nun einmal bedeuten, daß das Kommen des Heils nicht an seine Person und sein Wirken geknüpft sein kann, daß Israel auf das Auftreten des Messias, des Heilbringers, nach wir vor zu warten hat."[1]

Warum aber kommen gläubige Christen überhaupt auf eine solche Auslegung der im Neuen Testament bezeugten Auferstehungserscheinungen? Man sollte doch meinen, daß sich diese Theologen der Gefahr bewußt sind, die sie durch ihre Theorien heraufbeschwören, daß nämlich dann, wenn es keine Auferstehungserscheinungen gab, auch die Auferstehung selbst eine höchst zweifelhafte Sache wird? Der eigentliche Grund, der zu diesen Aussagen führt, ist letztlich die von vielen Theologen geteilte Meinung, in unserer Zeit könne man es den Menschen nicht mehr zumuten, noch an Wunder oder, wie es dann schon etwas verächtlicher klingt, an Mirakel zu glauben. Es sei nicht anzunehmen, daß Gott auf übernatürliche Weise in das Geschehen der Welt eingreift, die

[1] A. Vögtle, Wie kam es zur Artikulierung des Osterglaubens?, in: Bibel und Leben 15 (1974) 185, 186.

Gesetze der Natur beeinflußt, d. h. etwas bewirkt, was sich über die Naturgesetze hinwegsetzt und deren notwendigen Ablauf behindert.

Es ist hier nicht der Ort, zum Wunderproblem Stellung zu nehmen. Es sei nur so viel gesagt, daß es Wunder geben kann, ohne daß Gott in die Gesetze der Natur einzugreifen braucht. Auch in den Auferstehungserscheinungen der Jünger hat Gott sich nicht gleichsam willkürlich in das normale Geschehen der Welt eingemischt und sich über die Naturgesetze hinweggesetzt, so daß in diesem Sinn die Auferstehungserscheinungen des Herrn ein „Mirakel" wären. Andererseits lassen sich aber auch das Wirken Gottes und das Wirken der Welt und vor allem der Menschen nicht auseinanderdividieren, das heißt: Je mehr der Mensch in Freiheit tut, desto größer ist das Wirken Gottes.

Gotteserfahrungen

Von diesen Voraussetzungen ausgehend, denen nur noch hinzuzufügen wäre, daß Auferstehung selbstverständlich nicht eine Rückkehr ins irdische Leben bedeutet, in dem man noch einmal stirbt, kommen wir zum Kern der Frage. Wie eingangs gesagt, kann es bei jeder Auseinandersetzung über der Auferstehungsfrage nur darum gehen, ob der Glaube an das Zeugnis der Jünger zu rechtfertigen ist oder nicht. Aufgabe des Theologen kann es nur sein, diesem Zeugnis der Jünger einen Verstehenshorizont, einen Verständnisgrund zu erarbeiten, von dem her sich das einmütige Zeugnis der Jünger auch heute, vom Menschen des 20. Jahrhunderts, annehmen läßt.

Ausgangspunkt dieser Überlegungen ist eine allgemein menschliche Erfahrung, die jeder nachvollziehen kann und die allen Gottesbeweisen zugrunde liegt. Die heutige Theologie spricht hier von einer noch unreflektierten Gotteserfahrung oder einem noch unreflektierten Gottesbewußtsein. Es geht da in uns Menschen etwas Merkwürdiges vor. In allem, was wir tun und sind, erfahren wir uns, wenn wir einmal darüber nachdenken, als die immer Unzufriedenen, die es nie bei der Gegenwart bewenden lassen können, die immer mehr sein, mehr wünschen, mehr haben möchten, als wir tatsächlich sind und haben. Wenn wir etwas näher zusehen, entdecken wir auch, daß sich unser Verlangen auf etwas Unendliches, Totales, Absolutes richtet, das wir in der Welt nirgends vorfinden. Unser Verlangen geht etwa auf ein dauerhaftes, nie endendes Glück, auf einen unverlierbaren Sinn des Lebens, auf eine zuverlässige Geborgenheit, auf ganz und gar erfüllte Liebe, auf Teilhabe an etwas Höherem als wir selbst. Wir erfahren uns aber auch als solche, für die es absolute Pflichten und Normen gibt, die eine Verantwortung ihrer Freiheit tragen, die die nicht mehr hinterfragbare Wahrheit suchen.

Diese Erfahrungen machen wir immer. Aber nur bei einer ausdrücklichen Reflexion kommen wir zu der Erkenntnis, daß hier in unserem Leben eine Wirklichkeit erfahrbar wird, die in der Sprache der Religion „Gott" heißt: Wir machen eine unreflektierte Erfahrung Gottes. Aufgrund des alltäglichen Handelns und Tuns, im Umgang mit den Dingen dieser Welt, können wir also die Wirklichkeit Gottes erkennen. Sie zeigt sich

nicht über die normale Sinneswahrnehmung. Sie wird vielmehr zunächst einmal miterfahren und durch die Reflexion, durch das Nachdenken, als wirklich existent anerkannt. Das so mit-erfahrene Absolute, Unendliche, das Glück und die Liebe schlechthin, kann ja nicht so sein wie wir, es muß anderer, transzendenter Natur sein.

Diese Art von Gotteserfahrung macht jeder Mensch, weil alle Menschen in ihrem Leben immer wieder die Sehnsucht nach dem Absoluten und Unendlichen erfahren. Aber in der Intensität dieser Erfahrungen kann es Stufungen geben. Auch das erfährt jeder an sich selbst. Manchmal sprechen uns die schönsten Worte, die tiefsten Bilder, die geistreichsten Erklärungen einfach nicht an. Ein andermal überfällt es uns gleichsam. Wir stehen dann überwältigt, staunend vor diesem Geheimnis, das wir Gott nennen und an dessen Existenz wir dann in solchen Augenblicken nicht zweifeln könnten, auch wenn wir wollten.

Visionen

Nun kann man durchaus annehmen, was auch die Geschichte nahelegt, daß nicht alle Menschen in derselben Weise solche Erfahrungen machen. Die Geschichte Gottes mit den Menschen muß nicht immer die monoton gleiche sein. Es wird immer auch Menschen geben, die sich radikaler auf Gott einlassen als andere, die tiefer und ehrlicher glauben, hoffen und lieben, die sich restloser in Gott hinein verlieren als die Durchschnittsmenschen. Ist es dann verwunderlich, wenn solche Menschen zu einem viel intensiveren Gottesverhältnis gelangen, daß sie Gott tiefer, näher, wahrhaftiger erfahren? Ist es dann verwunderlich, wenn diese Menschen ihre Gotteserfahrung auf eine Weise machen, die man allgemein „Vision" nennt? Vision wäre in diesem Zusammenhang nichts anderes als eine direktere Erfahrung dessen, was der Durchschnittsmensch nur immer miterfährt, worüber er erst reflektieren muß, um es zu erfassen, während der „Visionär" Gott so intensiv erfährt, daß er sagen kann, er habe ihn „gesehen", und daß es für ihn keiner Reflexion mehr bedarf, um von der Wirklichkeit des Gesehenen überzeugt zu sein.

Die katholische Kirche ist Visionen gegenüber mit Recht skeptisch und mißtrauisch. Dennoch läßt sich die Möglichkeit einer Vision Gottes im beschriebenen Sinn nicht ausschließen. Von seiten der Psychologie läßt sich gegen die Annahme von Visionen deshalb kein grundsätzlicher Einwand erheben, weil die Tatsache einer Gottesvision außerhalb der empirischen Verifizierbarkeit liegt. Infolgedessen kann eine Leugnung der Möglichkeit solcher Visionen durch die Psychologie nicht auf dem Boden der Psychologie selbst geschehen, sondern nur aufgrund von Vorurteilen des Psychologen selbst, wenn er etwa Visionen deshalb als Halluzinationen abtut, weil er von vornherein nicht an die Existenz Gottes glaubt und konsequenterweise auch nicht an ein mögliches Sich-Zeigen Gottes. Die Psychologie als empirische Wissenschaft hat hier also nicht mitzureden.

Zwei andere Einwände scheinen gewichtiger zu sein. Eine Gottesvision, so heißt etwa der erste, sei wahrscheinlich nur das Phantasieprodukt eines Menschen, der sich intensiv mit Gott befaßt, sich radikal in Denken und Tun auf Gott einläßt. Zeigt sich also in einer Vision Gott, oder ist die Vision Gottes nur das Produkt der seelischen Fähigkeiten eines bestimmten Menschen? Der zweite Einwand ist das alte Problem der Verifizierbarkeit, der Nachprüfbarkeit des Gesehenen von seiten des Außenstehenden (der Visionär hat ja normalerweise keinen Zweifel an der Echtheit seiner Vision).

Im ersten Einwand wird eine falsche Alternative aufgebaut. Natürlich ist in jeder Vision ein psychogenes Moment enthalten, d. h. die Seele oder der Geist des Menschen ist die Ursache der Vision. Es ist auch selbstverständlich, daß ein solcher Mensch die normalen Gotteserfahrungen gemacht hat, ein bestimmtes Gottesbild also schon mitbringt. Der eigentliche Fehler dieses Einwands liegt in der bereits erwähnten Auseinanderdividierung von menschlichem und göttlichem Wirken. Konkret gesprochen: Gott bedient sich der seelischen Fähigkeiten eines Menschen, um sich selbst zu zeigen, wobei nicht ein bestimmter Prozentsatz dieses Geschehens Gott zuzuschreiben ist und ein anderer dem Menschen, sondern das Wirken Gottes ist um so größer, je mehr der Mensch wirkt. Gott kann sich ja gar nicht so zeigen, wie er ist. Das wäre die beseligende Gottesschau, die auf Erden nicht möglich ist. Die innerweltliche Ursache, deren sich Gott bedienen muß, um sich zu zeigen, ist die Imagination, die Vorstellungsgabe, wenn man will auch die Phantasie des Visionärs, kurz: alle innerseelischen Fähigkeiten des Menschen, die psychogene Wahrnehmungen ermöglichen.

Ist es undenkbar, daß Gott sich dieser psychischen Fähigkeiten des Menschen bedient, um einem Menschen zu erscheinen ohne den „Umweg" der Reflexion, eben in der Weise einer Vision? Dann hätten wir es nicht mit einem gänzlich unerklärlichen „Mirakel" zu tun. Eine Vision ist dann ganz die Tat eines Menschen – nämlich die Aktivierung seiner seelischen Fähigkeiten –, wie auch ganz die Tat Gottes, der sich über den Weg dieser seelischen Fähigkeiten eines Menschen zeigt.

Dann aber wird die Nachprüfbarkeit um so schwieriger. Dazu nur dies: Trotz aller berechtigten Skepsis muß man eingestehen, daß es Zeugnisse von Gotteserscheinungen gibt, die alle Bedingungen für ihre Glaubwürdigkeit erfüllen. Die Hauptbedingung ist meines Erachtens einfach das Leben, der Charakter, die „Normalität" des Visionärs. Bei einer ehrlichen Auseinandersetzung könnte man das Zeugnis mancher, die von sich sagten, Visionen erlebt zu haben, nur sehr schwer bestreiten.

Die Auferstehungserscheinungen

Wenn die bisherigen Überlegungen richtig waren, dann braucht über die Auferstehungserfahrungen der Jünger nicht mehr viel gesagt zu werden. Der Apostel Paulus bezeichnet sich selbst mehrmals als Visionär. Er erwähnt aber diese nicht-österlichen Visionen eher nebenbei und macht sie schon gar nicht zur Grundlage seiner Verkündi-

gung. Wo Paulus hingegen über seine Christusoffenbarung spricht, verwendet er die aus dem Alten Testament vertraute Formel, durch die Gotteserscheinungen ausgedrückt werden. Die Auferstehungserscheinungen der Jünger werden also ausdrücklich als Gotteserfahrungen charakterisiert. Es steht dann wohl nichts dagegen, die Erscheinungen der Jünger grundsätzlich in die Kategorie der Visionen im beschriebenen Sinn einzuordnen.

Infolgedessen läßt sich auch sagen: Die Auferstehungserlebnisse der Jünger waren wirkliche Visionen, Erscheinungen des auferstandenen Herrn, verursacht durch die Aktivierung der seelischen Fähigkeiten, die dennoch eine objektive Wirklichkeit zum Zeigen brachten. Dies ist dann auch der hinreichende Grund für den Sinneswandel der Jünger, die verzweifelt und enttäuscht den Tod und das endgültige Scheitern ihres Meisters miterlebt hatten und dann plötzlich seine Auferstehung verkündeten. Wir haben es also in den Ostererlebnissen der Jünger nicht mit einem unglaublichen Mirakel zu tun. Die Erscheinungen erklären sich durch die von Gott gewirkte Aktivierung der seelischen Fähigkeiten der Jünger. Sie haben nicht nur über den Tod ihres Meisters reflektiert und nachgedacht, sie haben ihn wirklich gesehen: der Herr ist wahrhaft auferstanden.

Freilich gilt auch für das Zeugnis der Jünger das über Visionen generell Gesagte: Der Außenstehende kann sich nur über die Person des Visionärs vergewissern, ob dieser tatsächlich etwas gesehen hat oder nicht. Solche Visionen können nur bezeugt werden. Dem, der sie selbst nicht erlebt hat, bleibt nur der Weg, sich darüber zu versichern, daß erstens Erscheinungen und Visionen überhaupt möglich sind und daß zweitens in einem bestimmten Fall dem Zeugnis der zeugnisgebenden Person oder Personen Glauben zu schenken ist. Die Idee, daß alle Jünger unter Halluzinationen litten oder aus sonst einem Grund ihr Zeugnis unglaubwürdig wäre, hat keinerlei ernsthafte Gründe für sich. Wie sollte etwa ein Paulus, der ja nicht Jünger, sondern Verfolger der Christen war, ausgerechnet zu einer solchen Halluzination gekommen sein? Wie sollte weiter eine solche Vielzahl von Erscheinungen zustande gekommen sein, die zeitlich nicht zusammenfallen, also keine Massenhalluzination sein können? Wie sollte sich Paulus auf die fünfhundert Jünger berufen können, denen der Auferstandene erschienen ist, mit dem ausdrücklichen Hinweis, daß die meisten dieser Jünger noch leben, was ja nur heißen kann: wenn ihr mir nicht glaubt, dann könnt ihr euch dort erkundigen und vergewissern. Dazu kommt nach wie vor das alte Argument, daß die Jünger nach allem, was wir dem Neuen Testament entnehmen können, durchaus nicht den Eindruck erwecken, sie seien Psychopathen gewesen.

So bleibt nur die eine, ehrliche Konsequenz: Die Jünger haben den Herrn wirklich in der Art einer Vision als den Auferstandenen gesehen. Sie haben ihn, was ebenfalls deutlich ist, nach ihrem eigenen Zeugnis in der Art einer Gottesvision, also in der Einheit mit Gott gesehen. Sie haben schließlich durch Leben und Tat, durch ihr Zeugnis und ihren Charakter jede Möglichkeit des Zweifels an der Echtheit und Wahrhaftigkeit ihres Zeugnisses ausgeschlossen. So rätselhaft uns – wie übrigens auch den Aposteln selbst – die Osterereignisse vorkommen mögen: ohne nicht noch weit Rätselhafteres an-

zunehmen, kommen wir um die Wahrhaftigkeit des apostolischen Zeugnisses von der Auferstehung des Herrn nicht herum.

Fundament des Glaubens

Was aber bedeutete im Verständnis des damaligen Judentums die Botschaft von der Auferstehung des Herrn? An was mußten die Jünger denken, wenn sie den getöteten Jesus von Nazaret in Erscheinungen als den leibhaft Lebendigen, mit Gott selbst vereinigten Menschen sahen? Was kam einem Juden der damaligen Zeit in den Sinn, wenn er die Verkündigung von der Auferstehung dieses getöteten Jesus von Nazaret hörte?

Ohne Zweifel gab es im Judentum der Zeit Jesu die religiöse Überzeugung eines Weiterlebens der Menschen auch nach ihrem Tod. Allerdings verstand man dieses Weiterleben nicht im heutigen christlichen Sinn. Die Toten lebten weiter im „Sheoul", einem eigenen Reich der Toten, das nur eine Art „Schattendasein" ermöglichte und in die christliche Sprache als „Vorhölle" (in der alten deutschen Fassung des Glaubensbekenntnisses als „Hölle"), in die Christus hinabgestiegen war, einging. Die eigentliche, leibliche Auferstehung der Toten hingegen war für den Glauben des Juden dem Tag des endgültigen Kommens des Reichs Gottes am Ende der Zeiten vorbehalten.

Von daher kann verständlich werden, wie die Verkündigung des Auferstandenen zum Fundament des christlichen Glaubens werden konnte. Den Jüngern und allen, die ihr Zeugnis hörten, war klar, daß jetzt das Eigentliche geschehen war: Jesus war wirklich der endzeitliche Prophet, der Messias, der „letzte" Prophet und Heilbringer Gottes. Wenn Jesus von den Toten auferweckt ist, dann ist das Ende der Zeit gekommen, dann hat Gott sich endgültig geoffenbart, und zwar in diesem Jesus von Nazaret, der so kläglich am Kreuz gescheitert war. Denn wenn Jesus in einer nicht beschreibbaren, „verklärten" Leibhaftigkeit auferstanden war, dann konnte das nur bedeuten, daß der Gott des Lebens das Wirken und die Botschaft des irdischen Jesus von Nazaret bestätigt hatte. Das Leben und Sterben Jesu wurde nun als das letzte Wort Gottes an die Menschen erkannt. Deshalb konnte auch der Glaube an ihn und seine Botschaft zum alles entscheidenden Kriterium für Heil oder Unheil des Menschen werden. „Wer an ihn glaubt", wird Johannes später schreiben, „wird nicht gerichtet; wer nicht glaubt, ist schon gerichtet" (Joh 3, 18).

Dem Wort Auferstehung (oder Auferweckung) kam also im Verständnis des damaligen Judentums ein ganz bestimmter Sinn zu. Es brachte seine überlieferungsgeschichtliche Bedeutung schon gleichsam mit. So wußte jeder Israelit, was gemeint war, wenn er die Verkündigung von der Auferweckung des Jesus von Nazaret hörte. „Die Einheit von Geschehen und Wort in den Erscheinungen des Auferstandenen ist wichtig für die Frage, wie dieses Geschehen den Glauben begründen konnte. Wenn die Auferstehung oder die Erscheinungen des Auferstandenen bruta facta wären und nicht schon als Ereignisse ihre eigentümliche Bedeutung mitbrächten, dann würde allerdings der Ur-

sprung des Glaubens von daher nicht verständlicher. Aber jenes Ereignis hat innerhalb seines überlieferungsgeschichtlichen Horizonts seine eigene Bedeutung: Anbruch des Endes, Bestätigung und Erhöhung Jesu durch Gott selbst, endgültiger Erweis der Gottheit des Gottes Israels als des einen Gottes aller Menschen."[2]

Aus dieser Sicht ist noch einmal zu fragen: Hätten die Jünger das bedeutungsschwere Wort „Auferstehung" oder „Auferweckung" in ihrer Verkündigung überhaupt ehrlicherweise verwenden dürfen, wenn sie den Auferstandenen nicht wirklich gesehen hätten? Hätten sie dann nicht wissen müssen, daß sie mit diesem Wort falsche Vorstellungen bei ihren Hörern wecken mußten? Gerade weil das Wort „Auferstehung" im Verständnis der damaligen Zeit seinen Inhalt schon in sich hatte und gar nicht erklärt werden mußte, deshalb ist es unmöglich, daß die Jünger die Auferstehung des Herrn verkünden, ohne ihn auch wirklich gesehen zu haben.

Zumutung oder Fundament des Glaubens? Der Glaube an den auferstandenen Herrn kann sowohl eine Zumutung wie auch das Fundament des Glaubens sein. Wie vernünftig und einleuchtend die Argumente für die Auferstehung auch sein mögen, sie stellen den Menschen immer wieder vor die persönliche Entscheidung, dem Zeugnis der Jünger Glauben und Vertrauen zu schenken oder zu verweigern. Mehr kann der Verstand nicht tun. Der Rest ist Sache eines mutigen Herzens und eines getrosten Mutes. Mit dem Kopf der bloßen Vernunft wird niemand durch die Wand des Unglaubens und Zweifels stoßen. Glaube verlangt die Zu-Mutung an sich selbst. Diesen Mut zum Glauben kann nur jeder einzelne für sich allein aufbringen.

[2] W. Pannenberg, Grundzüge der Christologie (Gütersloh [3]1969) 69.

Walter Brandmüller

Kirche und Arbeiterschaft im 19. Jahrhundert

Fragen und Tatsachen

Im Verlauf der Diskussion um das „Arbeiterpapier" der Würzburger Synode wurde einmal mehr die Macht des historischen Klischees sichtbar[1]. Eingängig formuliert, durch die Attitüde ehrlicher Selbstkritik moralisch legitimiert, hat die Behauptung, der Auszug der Arbeiterschaft aus der Kirche im Zeitalter der Industrialisierung sei die Folge des Versagens der Kirche vor der sozialen Frage, fast uneingeschränkt Glauben und Zustimmung gefunden. Eben dadurch, daß die Kirche stets auf seiten der Mächtigen und damit des Kapitals gestanden sei und ihr einziger Beitrag zur Linderung des Loses der Arbeiterschaft in Appellen zur Nächstenliebe und – an die Adresse der Arbeiter gerichtet – zum Gehorsam gegen Obrigkeit und Arbeitgeber bestanden habe, habe man die Arbeiterschaft in ihrer Not im Stich und darum den sozialistischen Kräften überlassen.

Angesichts einer solchen ebensowenig durch die Tatsachen wie durch die Erfordernisse der historischen Methode zu rechtfertigenden Vereinfachung sollen in dem vorliegenden Beitrag einige Tatsachen bekanntgemacht und einige methodische Fragen gestellt werden, die, wenn es um die Ermittlung der historischen Wahrheit bezüglich des Verhältnisses Kirche und Arbeiterschaft geht, keinesfalls unbeachtet bleiben dürfen.

Ursachen der Entchristlichung der Arbeiterschaft

Wer, wie beschrieben, argumentiert, begeht den typischen Anfängerfehler, für ein historisches Faktum eine monokausale Erklärung zu bieten. Die historische Wirklichkeit als vergangenes Leben ist aber viel zu differenziert, vielschichtig und vielgestaltig, als daß – und das gilt auch für die Entfremdung der Arbeitermassen von der Kirche im Zeitalter der „industriellen Revolution" – ein solches Faktum durch eine einzige Ursache bedingt sein könnte. Ein ganzes Bündel von Ursachen anzunehmen und nach dessen einzelnen Fäden und ihrem Verlauf zu suchen ist die allein adäquate Methode, dem Werden einer historischen Tatsache auf die Spur zu kommen.

[1] Der Artikel formuliert Einwände gegen die Synodenvorlage „Kirche und Arbeiterschaft". Um unseren Lesern ein Urteil zu ermöglichen, haben wir den Berichterstatter der zuständigen Synodenkommission, Prof. Oswald v. Nell-Breuning SJ, um eine Stellungnahme gebeten. Sein Beitrag wird im nächsten Heft dieser Zeitschrift erscheinen. *(Die Redaktion.)*

Ohne nun hier die Suche nach möglichen Ursachen hierfür in der gebotenen Breite aufzunehmen, seien nur zwei Faktoren genannt, die für das Verhältnis von Arbeiter und Kirche mitbestimmend waren.

Da ist einmal die Beobachtung, daß ein großer Teil der Industriearbeiterschaft vom Land in die Industriezentren eingewandert war. Nachgeborene Bauernsöhne, wirtschaftlich erfolglose Bauern, die ihren Hof nicht halten konnten, Tagelöhner suchten in der aufblühenden Industrie ihr Brot. Dies bedeutete für sie den Verlust ihrer sozialen Einbindung in die Lebensgemeinschaft des heimatlichen Dorfes, dessen Mittelpunkt nach wie vor die Kirche war, deren liturgisches Jahr dem bürgerlichen Jahr sein Gepräge und mit dem damit verbundenen Brauchtum auch ein gutes Maß an Lebenswerten vermittelte. Von der sittlichen Unterweisung der Kirche wurde das Verhalten der meisten positiv beeinflußt, und die Lehre der Kirche gab den Menschen Antwort auf die drängende Frage nach dem Sinn des Lebens. In dem Maß aber, in dem das religiöse Leben als eine Funktion der dörflichen Gemeinschaft erfahren und die Einbindung in die kirchliche Gemeinschaft der Sozialkontrolle des Dorfes unterlag, mußte sich auch der Entwurzelungseffekt, der mit dem Verlassen des heimatlichen Dorfes wirksam wurde, auf die kirchliche Bindung der Abwanderer erstrecken. Das heißt, daß die Entwurzelung aus der Heimat zugleich eine Entwurzelung aus der Kirche bedeutete, wo nicht eine in die personale Tiefe reichende Glaubensentscheidung bereits getroffen war.

In einer ähnlichen Situation befand sich eine andere Schicht, aus der sich das industrielle Proletariat rekrutierte: die Handwerksgesellen. Da die Industrieentwicklung dem Handwerk mehr und mehr an Boden entzog, mußten diese in wachsender Zahl aus dem Haus des Meisters ausziehen, in dem sie bisher ihren gesellschaftlichen Ort hatten. Auch dies bedeutete zugleich Aufhören der Sozialkontrolle und religiöse Entwurzelung.

Ein anderer, und wie es scheint, ebenso wichtiger Faktor für die Entchristlichung des Proletariats war die dieser längst vorangegangene Entchristlichung der Bourgeoisie.

Wie die von 1820 über die Juli-Revolution von 1830 bis zum großen Revolutionsjahr 1848 überall in Europa aufflammenden politischen Unruhen zeigen, hatte die Rückwendung der Romantik zum Mittelalter und seiner christlichen Gläubigkeit die beinahe unvermindert virulenten Ideen der Französischen Revolution nicht überwinden können. Ihr christentumsfeindlicher Charakter läßt sich nicht leugnen, das mittlerweile vulgarisierte Gedankengut der Aufklärung blieb in ihnen lebendig und wirkte in den lesenden Schichten nach.

Die bürgerliche Bildungsschicht war es außerdem, die den in diesen Jahrzehnten explosionsartig verlaufenden technisch-zivilisatorischen Fortschritt trug. Einige seiner Stationen seien genannt: 1826 Gasbeleuchtung zu Berlin Unter den Linden, im gleichen Jahr erstmalige Herstellung von Anilin, 1829: Stephensons Lokomotive, 1831: Chloroform durch Liebig erfunden, 1838: Photographie durch Daguerre – erste Dampferreise England–New York, 1844: erste Telegraphenlinie Baltimore–Washington.

1847 wurde das Nitroglyzerin entdeckt, und 1849 das Wolffsche Telegraphenbüro errichtet. Als im Jahr 1851 die erste Weltausstellung in London eröffnet wurde, versammelten sich an der Themse die Repräsentanten einer immer mehr europäisierten Welt, die, vom Fortschrittsenthusiasmus des industriellen technischen Zeitalters getragen, von Erfindung zu Erfindung eilte, indes man in Wort, Schrift und Leben die Religion, insbesondere die katholische Religion, als ein verstaubtes Relikt des finsteren Mittelalters verhöhnte und als Feindin des Fortschritts erbittert bekämpfte.

Bereits zur Zeit der Juli-Revolution von 1830 hatte Heinrich Heine aus Paris geschrieben, die Religion sei tot und schon in Verwesung übergegangen. Die Mehrheit der Franzosen spreche von ihr nur noch als von einem Leichnam und halte sich das Taschentuch vor die Nase, wenn von der Kirche die Rede sei. Daß Heine recht hatte, zeigt der ungeheure Erfolg, den David Friedrich Strauß mit seinem 1835/36 erschienenen Leben Jesu hatte, das die Gottheit Jesu leugnete und den Glauben von Generationen junger Intellektueller zerstörte, wie dies nach ihm auch Ernest Renan mit seinem in zahllosen Auflagen verbreiteten Leben Jesu von 1863 gelang. Führten diese Bücher frontale Angriffe gegen das Christentum, so wandten sich Feuerbach und der junge Marx im Namen des Menschen gegen die Religion schlechthin, und der Vulgärmaterialismus, wie er in Büchners „Kraft und Stoff" formuliert ist, führte seinen Schlag gegen den Geist überhaupt: Verstand und Gemüt sind ebenso Produkte eines tierischen Organismus wie die Bewegung das Produkt der Dampfmaschine ist. Noch an der Schwelle zum 20. Jahrhundert erschienen 1899 Ernst Haeckels „Welträtsel" in einer Auflage von 300 000 Exemplaren allein im deutschen Sprachraum und markierten wohl den vorläufigen Höhepunkt dieser Entwicklung.

Die die öffentliche Meinung beherrschenden und repräsentierenden Kreise waren also längst vor der Arbeiterschaft aus der Kirche ausgezogen. Und aus ihren Reihen, also aus den Reihen der Bildungsbourgeoisie, kamen jene, die die atheistische Propaganda in die Arbeiterschaft trugen. Weiß man außerdem um den häufig und auf den verschiedensten Gebieten zu beobachtenden Effekt, daß die Unterschichten sich an den Oberschichten orientieren, so wird man ermessen, wie unbegründet es ist, die Entchristlichung der Arbeiterschaft als ein klassenspezifisches Verhalten zu bezeichnen.

Zugleich fällt angesichts dieser Erkenntnis die Klischeevorstellung von der stets auf seiten der Reichen und Mächtigen stehenden Kirche in sich zusammen. Gerade die Partei jener, die sich „die Nase zuhielten", wenn von ihr die Rede war, sollte die Kirche ergriffen haben! Dies war um so unwahrscheinlicher, als sich der Klerus anders als zu Beginn des Jahrhunderts, je mehr dieses fortschritt, aus den unteren Schichten des Bauerntums, des Handwerks und der staatlichen Bediensteten rekrutierte, aus Schichten, die selbst nur schwer Zugang zu den „herrschenden Klassen" hatten. Und zu sagen, die Kirche habe es mit den Mächtigen gehalten, heißt die Situation verkennen, in der sich die Kirche gegenüber den modernen Staaten befand: Es war ein ständiger Kampf, sich nicht als „réligion gendarme" mißbrauchen zu lassen, und den eigenen, von polizeistaatlichen Maßnahmen zielstrebig eingeengten Freiheitsraum zu behaupten. Es genüge,

das Stichwort „Kulturkampf" zu erwähnen. Bekanntermaßen hat Bismarck das Zentrum nicht sosehr deshalb bekämpft, weil es katholisch, sondern weil es demokratisch war!

Soziale Aktivitäten im französischen Katholizismus

Nach diesen – recht fragmentarischen – Bemerkungen, die zeigen sollten, wie falsch es ist, die gängigen Vorwürfe gegen die Kirche ob ihres Verhaltens in der Arbeiterfrage ungeprüft zu tradieren, soll der nun notwendigermaßen gleichfalls unvollständige Aufweis von Aktivitäten folgen, mit denen die Kirche auf die soziale Frage reagiert hat.

Da im Ursprungsland des Industrieproletariats, in England, die katholische Kirche bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts weder eine ordentliche Hierarchie noch die Möglichkeiten zu irgendwelchem gesellschaftlichen Engagement besaß, und in den romanischen Ländern der Industrialisierungsprozeß erst gegen Ende des Jahrhunderts einsetzte, können wir uns bei unserem Überblick auf den französischen und deutschen Katholizismus beschränken. Dabei ist ein deutliches west-östliches Gefälle zu konstatieren; denn kaum daß der „tiers état" durch die Revolution zur beherrschenden Schicht Frankreichs geworden war, reflektierten die Autoren Ballanches und De Bonald schon 1818 über das Heraufkommen von Kräften aus dem Volk, und die Kritik des letzteren richtete sich gegen die Industrie, die das von ihr erzeugte Proletariat nicht zu ernähren imstande sei. In den Kreisen um Lamennais warnte man vor der Menschenverachtung, die im Arbeiter nur die Arbeitsmaschine sehe und ihn zum Sklaven mache.

Diese sozialkritischen Ansätze wurden von den ansonsten einander nicht holden politischen Gruppen des französischen Katholizismus, den Legitimisten und den Liberalen, aufgegriffen. Im legitimistischen Milieu sammelten sich die katholischen Unternehmer um den Abbé Lowenbruck mit dem Ziel der sozialen Fürsorge für die nach Paris strömenden jungen Arbeiter, denen gute Arbeitsplätze vermittelt wurden. In der Provinz entstand ein ganzes Netz von „Herbergen zur Heimat", das die vom Land kommenden Arbeiter auffangen sollte. Der Vicomte de Villeneuve-Bargemont schrieb im Jahr 1834: „Man hat die Wahl zwischen einem gewaltsamen Ausbruch der proletarischen leidenden Klassen gegen die Eigentümer und Industriellen oder der praktischen und allgemeinen Anwendung der Grundsätze der Gerechtigkeit, Moral, Menschlichkeit und Liebe." Nur durch tiefgreifende Reformen sei der Klassenkampf zu vermeiden.

Unabhängig von diesen Aktivitäten entstand im Umkreis des „Avenir" *de Lamennais'* ein anderes Zentrum des frühen Sozialkatholizismus. Hier formulierte man 15 Jahre vor Marx, daß jedes Kapital nur aufgehäufte Arbeit sei, und stellte fest, daß eben jene Klasse, nämlich die Bourgeoisie, die einst den Feudalismus überwunden hatte, nun selbst gegenüber dem Proletariat eine neue Feudalschicht bilde. „Noch fehlen die praktischen Lösungen, aber die kritische Kraft ist bemerkenswert" (Heyer).

Hochinteressant, daß der „erste christliche Sozialist" *Buchez* erkannte, daß bloße

Caritas gegenüber dem Proletariat nur ein Beruhigungsmittel sei, und daß es der Reform der gesellschaftlichen Strukturen bedürfe, um die soziale Frage zu lösen. Daß es hierbei zu idealisierenden Beschwörungen des urkirchlichen „Kommunismus" kam, muß nicht verwundern. Buchez' Programm war es, Arbeitergenossenschaften zu bilden, die sich selbst Eigentum an Produktionsmitteln erwerben sollten. Das war aber nur möglich, weil Buchez in dieser Genossenschaft ganz selbstverständlich einen Hort der Selbstlosigkeit erblickte. Ideen, die in der 1840–1850 von Buchez' Anhängern herausgegebenen, von christlichen Arbeitern für die Arbeiter geschriebenen Zeitschrift „Atelier" propagiert wurden. Den Klassenkampf lehnte auch Buchez ab.

Ebenfalls wurde – und zwar von *Fréderic Ozanam* – die von dem utopischen Sozialisten Saint-Simon († 1825) erhobene Forderung, das Eigentum abzuschaffen, als mit der Würde des Menschen unvereinbar abgelehnt. Auch der inzwischen alt gewordene Chateaubriand, dessen „Génie du christianisme" einst vermocht hatte, das Christentum für die Intellektuellen wieder interessant zu machen, sah den schroffen Gegensatz zwischen den wenigen Besitzern großen Reichtums und dem Heer der Besitzlosen als ein drängendes Problem. Ein 1833 aus seiner Feder entstandener Aufsatz war die Initialzündung für die Gründung der berühmten Vinzenz-Konferenzen, deren Mitglieder, sozial engagierte Studenten um Ozanam, die Kluft zwischen arm und reich durch Stiftung zwischenmenschlicher Kontakte zu überwinden suchten. Im Jahr 1848 existierten bereits 282 solcher „Konferenzen", die seit 1845 auch in Deutschland, hier freilich nicht in Studentenkreisen, Eingang und rasche Verbreitung fanden. Dabei entging man freilich der Gefahr nicht, notwendige gesellschaftspolitische Maßnahmen durch die Übung privater Caritas ersetzen zu wollen. Indes brachte der Schock, den die revolutionären Greuel der Kommune des Jahres 1848 auslösten, das Erliegen dieser Initiativen und den vorläufigen Sieg der sozialpolitischen „Reaktion" mit sich.

Katholische Sozialbewegung in Deutschland

Anders verlief die Entwicklung des sozialen Denkens im deutschen Katholizismus, wo Adam Müller schon 1808/09 den katholischen Protest gegen die aus England importierten liberal-kapitalistischen Ideen Adam Smiths laut werden ließ. Darin folgte ihm Franz von Baader, der 1835 „das Mißverhältnis der Vermögenslosen zu den Vermögen der besitzenden Klassen" als Hauptursache der seit den gesamteuropäischen Revolutionswellen von 1820 und 1830 offenkundigen Anfälligkeit der Gesellschaft für die Revolution konstatierte. Die Priester sollten, meinte er, als Anwälte der vom Staat zu errichtenden Arbeiterassoziationen auftreten. Als dann die Neuscholastik aufkam, verdrängte sie mit ihrer naturrechtlich begründeten Gesellschaftslehre die Sozialtheorien der Romantik.

Die Praxis war jedoch der Theorie längst vorausgegangen: 1822 schon protestierte ein Aachener Kaplan gegen das sogenannte Trucksystem, demgemäß ein Teil des

Arbeitslohns in Waren ausbezahlt wurde, die der Empfänger dann erst verkaufen mußte. Über die Nachtarbeit schulpflichtiger Kinder führte ein Pfarrer aus Mönchengladbach Klage, und vor der Verwilderung der jungen Generation durch die Fabrikarbeit warnte der Trierer Bischof von Hommer.

Waren dies erste Reaktionen von Seelsorgern auf die durch die Industrialisierung verursachten Nöte, so ließ die prinzipielle Diskussion der neu entstandenen gesellschaftspolitischen Probleme nicht lange auf sich warten. Der sie in der parlamentarischen Öffentlichkeit einleitete, war der badische Abgeordnete *Franz Josef Ritter von Buß*, damals 38 Jahre alt und Professor der Rechte in Freiburg. Seine Rede, die er am 25. 4. 1837 vor der badischen Kammer hielt, war von erstaunlicher Weitsicht, gipfelte sie doch nach der Erörterung von Licht- und Schattenseiten der unaufhaltsamen Industrialisierung in der Forderung nach einem Arbeiterschutzgesetz. Daß diese Rede damals noch ohne Echo blieb, war wohl dadurch bedingt, daß der zahlenmäßige Anteil der Betroffenen, also der Arbeiter, an der Gesamtbevölkerung noch zu gering war, als daß ihre Probleme als solche von der Allgemeinheit hätten empfunden werden können.

Dies hatte sich in dem folgenden Jahrzehnt gewandelt: Die immer sichtbarer werdende wirtschaftliche, geistige und sittliche Not der durch die Industrialisierung entwurzelten Handwerksgesellen drängte den Elberfelder Kaplan *Adolf Kolping* zu seiner bekannten Initiative: 1849 gründete er mit einigen Gesellen in Köln den Gesellenverein, der seit langem in weiten Teilen der Welt Verbreitung gefunden hat. Um der von wandernden Gesellen aus Paris und der Schweiz, den Herden von Atheismus und Kommunismus, eingeschleppten Zersetzung zu wehren, ging Kolping daran, den heimatlosen Burschen Gesellenhäuser zu bauen und dort Zentren geselligen Lebens von geistig-religiöser Ausstrahlung zu schaffen. Sein Programm, die Heranbildung von tüchtigen Handwerkern und Familienvätern, verfolgte außer dem eigentlichen seelsorglich religiösen Ziel auch die Absicht, das Proletariat als eigene Gesellschaftsschicht aufzulösen und die Proletarier gesellschaftlich zu integrieren. Beim Tod Kolpings im Jahr 1865 umfaßte sein Werk 24 600 Mitglieder in 418 Vereinen.

Ist in weiteren Kreisen vom Sozialkatholizismus die Rede, dann wird neben Kolping Bischof *Wilhelm Emmanuel von Ketteler* (1811–1877) genannt. Am Anfang seiner Wirksamkeit hatte der Bischof von Mainz gemeint, die Weckung des sittlichen Verantwortungsbewußtseins könne zu einer Verwendung des Eigentums im Sinn des Gemeinwohls führen und dadurch die soziale Not beheben. In dem Maß aber, in dem die Arbeiterfrage zum Massenproblem wurde, wandelten sich auch Kettelers Vorstellungen bezüglich ihrer Lösung. Als Ernst von Lassalle seinen Vorschlag der Produktivassoziationen machte, ging Ketteler darauf ein (1864) und schlug vor, deren Finanzierung durch Kirchenkollekten zu sichern. Auch Lassalles „Lohngesetz" erkannte Ketteler als zutreffend an, da die Arbeit mittlerweile eine Ware geworden sei und deshalb den Gesetzen der Ware unterliege. Für eine – freilich rasch vorübergehende – Sternstunde befanden sich Arbeiterführer und Bischof im Einverständnis.

Zu diesem Zeitpunkt noch auf die Selbsthilfe der Arbeiter bauend, wandte Ketteler

sich seit 1865 mehr und mehr dem Gedanken an gesellschaftspolitische Maßnahmen des Staats zur Lösung der Arbeiterfrage zu. Den Weg dazu erblickte er in einer Vertretung der Arbeiter und Handwerker im Parlament und in gesetzlichen Maßnahmen, die die Frauenarbeit und die Arbeitszeit überhaupt beschränken und auch den Sonntag als arbeitsfreien Tag garantieren sollten. Ebenso empfahl er den gewerkschaftlichen Zusammenschluß der Arbeiter zur Wahrung ihrer vitalen Interessen. Wenig später regte der Bischof von Mainz auf der Fuldaer Bischofskonferenz von 1869, die sich mit dem bevorstehenden Vatikanischen Konzil befaßte, eine ausführliche Erörterung der sozialen Frage an und forderte, wie einst schon Franz Josef von Buß, eine Reform der sozialen Zustände durch staatliche Sozialgesetzgebung. Seine Feststellung, die oft ausweglose wirtschaftliche Situation mache es den Arbeitern geradezu unmöglich, als Christen zu leben, war ein wirksamer Weckruf an das soziale Gewissen der Katholiken seiner Zeit.

Die Arbeiterfrage auf dem Ersten Vatikanum

Bis heute kaum bekannt ist die Tatsache, daß sich auch das Erste Vatikanische Konzil mit der Arbeiterfrage befaßt hat. Am 7. März 1870 legten 16 Bischöfe, darunter jene von Eichstätt und Regensburg, ein Postulatum „de socialismi erroribus" vor. Von der Gefährdung der Fabrikarbeiter und der Gesellschaftsordnung durch den Sozialismus ausgehend, forderten die Unterzeichner das Konzil zu einer warnenden Erklärung an die besitzenden Schichten wie auch an die Arbeiter auf.

Ketteler gehörte nicht zu den Unterzeichnern. Vielmehr lesen wir seinen Namen unter einer am 15. März von 33 deutschen und österreichischen Bischöfen eingereichten Vorlage, die das Werk Adolf Kolpings empfohlen wissen wollte, da dessen Mitglieder den sozialistischen Ideen nicht verfielen. Aus dem gleichen Grund wünschten 30 andere Bischöfe die Förderung der Vinzenz-Konferenzen. Schließlich stammten aus Kettelers unmittelbarer Umgebung, nämlich aus der Feder des Domkapitulars Moufang, der Mitglied der kirchenpolitischen Kommission zur Vorbereitung des Konzils war, drei Dekretentwürfe, die sich mit der sozialen Frage befaßten. Moufang, hiermit von Kardinal von Reisach beauftragt, teilte die sozialpolitischen Auffassungen seines Bischofs. Wie jener war er in dieser Hinsicht schon länger tätig; als Abgeordneter im hessischen Landtag und später im deutschen Reichstag hatte er jederzeit ein Forum, vor dem er seine Auffassungen entwickeln konnte. In seinen Dekretentwürfen verteidigte er die sozial-karitative Kompetenz der Kirche gegen Versuche, die Kirche von der Sozialarbeit auszuschließen, und legte nahe, daß die Kirche sich zur Führerin der sozial Benachteiligten mache, die nicht nur dem Sozialismus und dem Kommunismus, sondern auch dem Wirtschaftsliberalismus entgegentrete, der die Bevölkerung in Klassen aufspalte und die Arbeiter ausbeute. Konkrete sozialpolitische Forderungen an Regierungen und Unternehmer zugunsten der Arbeiter folgten – sie darzustellen ist hier nicht möglich.

Der vorzeitige Abbruch des Konzils, durch den Ausbruch des Kriegs von 1870 bedingt, verhinderte indes, daß sich das Konzil mit Moufangs Dekretentwürfen beschäftigte. Immerhin zeugen sie davon, daß man kirchlicherseits die Bedeutung der Arbeiterfrage erfaßt hatte und um ihre Bewältigung rang.

Umsonst waren all diese Anstöße nicht: In dem Zentrumspolitiker und Philosophieprofessor *Graf Georg von Hertling* und dem Münsteraner Abgeordneten *Franz Hitze* fand der Sozialkatholizismus im letzten Viertel des Jahrhunderts parlamentarische Exponenten von großer Wirksamkeit.

Bald darauf erschienen die bekannten Sozialenzykliken Leos XIII., die die katholische Soziallehre verbindlich formulierten und zur Grundlage des sozialpolitischen Engagements der Katholiken machten. Mit diesen Enzykliken „gewann Rom das große Ansehen, sozialpolitischer Lehrmeister der Völker zu sein" (Heyer 141).

Vielschichtige Problematik

Hier sei dieser Überblick abgebrochen. Trotz seiner Kürze mag er zeigen, daß die soziale Frage im katholischen Milieu bald in ihrer Bedeutung erkannt wurde, und daß allenthalben in den betroffenen Ländern nach Lösungen gesucht wurde, die die Lebensbedingungen der Arbeiterschaft menschenwürdig machen sollten. Freilich bleibt trotzdem die Frage, warum so viel Anstrengung des Gedankens und so viel praktischer, politischer, pastoraler Einsatz den tatsächlichen Abfall der Arbeitermassen nicht verhindern konnten. Bei dem Versuch einer Antwort müssen verschiedene Aspekte des Problems berücksichtigt werden.

Einmal ist zu beachten, daß die Arbeiterfrage die kirchliche Pastoral vor eine völlig neue Aufgabe stellte, für deren Bewältigung es kein überkommenes Verhaltensmuster gab. Es gab anfangs auch keine katholische Soziallehre, die das Phänomen des Industrieproletariats reflektiert und Lösungsmöglichkeiten für das soziale Problem formuliert hätte. Das war schlechterdings erst möglich, nachdem die entsprechenden Verhältnisse entstanden waren. Auch mußte der Anteil der Arbeiterschaft an der Gesamtbevölkerung erst eine Größe erreichen, die die Aufmerksamkeit der Verantwortlichen zu wecken vermochte. Erst dann konnten die damit verbundenen Fragen wirklichkeitsgemäß reflektiert werden. Ein solcher Prozeß bedarf wohl der Lebenszeit einer Generation, ehe er Ergebnisse zeitigt.

Kirchliche Strukturen, die in der Lage gewesen wären, die in wachsender Zahl in die Städte zuwandernden Arbeiter aufzufangen, gab es nicht. Die noch immer unter den Folgen der Säkularisation leidende, finanziell in drückender Abhängigkeit vom Staat stehende Kirche sah sich erst um die Jahrhundertwende in der Lage, ein Pfarreiennetz in den Industriegebieten aufzubauen, das den seelsorglichen Kontakt zu den Arbeitern herstellen konnte. Schließlich gab es da und dort auch Mißtrauen und Vorurteile gegen die neue sich formierende gesellschaftliche Schicht, die den Klerus am

pastoralen Engagement für die Arbeiter hinderte. Insofern mag auch von einer Schuld der Kirche die Rede sein. Die Entstehung einer neuen gesellschaftlichen Schicht überforderte also die Kirche dieser Zeit ebenso wie die verantwortlichen Politiker.

Man sollte sich auch davor hüten, den tatsächlichen Einfluß der Kirche auf Unternehmerschaft und Kreise der Politik hoch einzuschätzen. Mit dem Auszug der Bourgeoisie aus der Kirche hatte sie sich auch der moralischen Führung durch die Kirche entzogen. Ähnliches gilt von den Staaten und den Parlamenten, wenigstens bis zur Gründung des Zentrums. Was aber vermochte eine politisch ohnmächtige und ihrer finanziellen Ressourcen seit 1802 beraubte Kirche?

Schließlich geht der Vorwurf, die Kirche habe gegenüber der sozialen Frage versagt und ihr Verhalten in dieser Hinsicht sei ein fortwährender Skandal, von der unausgesprochenen Voraussetzung aus, daß auch die Ausbreitung des Reiches Gottes, mit entsprechendem Geschick und Engagement betrieben, machbar sei. Diese Voraussetzung wird aber durch das Evangelium keineswegs gedeckt.

Man ist es als Kirchenhistoriker allmählich müde, immer wieder sehen zu müssen, wie mit dem Wissen und vom Standpunkt der Gegenwart aus unbekümmert über vergangene Generationen zu Gericht gesessen und abgeurteilt wird. Was jeder Zeitgenosse beanspruchen kann, nämlich, daß man die konkreten Umstände seines Handelns und die Grenzen seiner Möglichkeiten berücksichtige und sich um Verständnis für sein Verhalten bemühe, das sollten wir auch jenen zubilligen, die sich erstmals dem Problem Kirche und Industrieproletariat gegenübersahen.

Für den Überblick über den Sozialkatholizismus habe ich mit Bedacht den evangelischen Kirchenhistoriker F. Heyer, Die katholische Kirche von 1648–1870, in: Die Kirche in ihrer Geschichte, hrsg. v. K. D. Schmitt u. E. Wolf (Göttingen 1963), bes. 135–141 herangezogen. Dort auch die verschiedenen wörtlichen Zitate. Dazu E. Gatz, Das Erste Vatikanische Konzil und die soziale Frage, in: Annuarium Historiae Conciliorum 5 (1973) 156–174. Vgl. auch R. Aubert, Antiliberalismus und sozialer Katholizismus, in: Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. v. H. Jedin, Bd. VI/1 (Freiburg 1971) 756–760 und die dort genannte Literatur.

Xavier Jacob

Das Christentum in der heutigen Türkei

Aus der Kirchengeschichte der ersten Jahrhunderte ist die kleinasiatische Halbinsel wohlbekannt als eines der Gebiete, wo Paulus, Johannes, Petrus und andere die ersten christlichen Gemeinden gegründet haben, wo das Urchristentum eine der ersten und schönsten Blütezeiten erlebte, wo später einige der größten Kirchenväter wirkten und schrieben, wo das Mönchtum seine zweite Heimat fand, wo mehrere Konzilien abgehalten wurden. Jedermann kennt Ortsnamen wie Tarsus, die Geburtsstadt des Apostels Paulus, Ephesus, wo Johannes begraben ist und das dritte Ökumenische Konzil stattgefunden hat, Antiochien, wo Petrus gepredigt hat und wo die Gläubigen zum ersten Mal als „Christen" bezeichnet wurden (Apg 11, 26), Nizäa (heute Iznik), wo im Jahr 325 das erste Konzil abgehalten wurde. Die Stadt Lystra südlich von Konya war der Heimatort des Timotheus, des Gefährten des Apostels Paulus (Apg 16, 1–3). Kleinasiaten waren Ignatius, der Bischof von Antiochien, der um die Wende zum zweiten Jahrhundert in Rom den Martertod erlitt, der große Johannes Chrysostomus, die drei Kirchenväter aus Kappadokien Basilius, dessen Bruder Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz. Man könnte noch viele Namen nennen. Selbst Wulfila, der im vierten Jahrhundert Teile der Bibel ins Gotische übersetzte, stammte von Kappadokiern ab.

Diese Gebiete liegen alle in der heutigen Türkei. Wer aber das Wort „Türkei" hört, denkt sofort an Muselmanen. Sehr oft wird sogar in der Umgangssprache das Wort „Türke" ganz allgemein im Sinn von Muselman gebraucht. Es ist wohl wahr, daß fast alle Türken Muselmanen sind. Jedoch sind nicht alle Muselmanen Türken; man denke nur an die Araber. Und in der heutigen Türkei leben noch christliche Gemeinden, nicht sehr viele, aber doch eine ganze Reihe. Bedenkt man die christliche Vergangenheit dieses Landes, so muß man sich sogar erstaunt fragen, warum die Christen heute nur noch so wenige sind.

Seit dem 5. und 6. Jahrhundert war die kleinasiatische Halbinsel ganz christlich. Jedes Städtchen war Bischofssitz. Der westliche und mittlere Teil gehörte zur griechischen, der Osten zur armenischen Kirche. Diese östlichen Gebiete hatte der hl. Gregor der Erleuchter (auch Gregorius Illuminator, Gregor Lusarovitsch oder Gregor Partev genannt) gegen Ende des 3. Jahrhunderts zum christlichen Glauben bekehrt. Beim armenischen Konzil von Dvin im Jahr 506 trennte sich die armenische Kirche von der allgemeinen Kirche und wurde so zur autonomen armenisch-gregorianischen Kirche, die heute noch ihren Hauptsitz, das Katholikat, in Etschmiadzin (Russisch-Armenien) hat. Im Mittelalter vereinigte sich ein Teil dieser Kirche wieder mit Rom. Die armenische Kirche war voller Leben und Aktivität bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts. Zu

dieser Zeit versuchten einige byzantinische Kaiser und Patriarchen, diese Kirche durch verschiedene Maßnahmen, besonders durch Verbannung ihrer Führer, zu schwächen.

Vorher schon hatten die zahlreichen Einfälle der Sassaniden und der Araber der ganzen kleinasiatischen Halbinsel, damit auch der dortigen Christenheit, schwere Schläge zugefügt. Im Jahr 673 zogen die Araber durch die ganze Halbinsel und belagerten die byzantinische Hauptstadt mehrere Monate hindurch. In den Jahren 710 bis 712 eroberten sie Kilikien, d. h. den südlichen Teil der Halbinsel, plünderten u. a. Tarsus und durchquerten das ganze Land nach Norden bis nach Amasra unfern des Schwarzen Meeres. Einige Jahre später, im Jahr 717, belagerten sie schon wieder die Hauptstadt. Das Ziel dieser und anderer Einfälle war in erster Linie die Beute, nicht die Eroberung. Die feindlichen Heere zogen sich jedesmal bald wieder zurück. Erst die Gegenschläge der byzantinischen Kaiser, vor allem von Nikephor Phokas (960–969) und Tzimiskes (969–976), vertrieben die beutelustigen Araber für immer über die Grenzen des Reichs.

Die Christen unter der türkischen Herrschaft

Mit dem 11. Jahrhundert tauchten andere Feinde auf, nicht mehr aus dem Süden, sondern aus dem Osten: die Türken. In den ersten Jahren hatten auch sie mehr die Plünderung und die Beute im Sinn und dachten kaum an Eroberung. Seit Mitte des Jahrhunderts drangen kleinere oder größere Gruppen von Türken vereinzelt ins byzantinische Reich ein. Das ausschlaggebende Ereignis, das den Türken die Tore Kleinasiens öffnen sollte, war die Schlacht von Mantzikert (heute Malazgirt), etwa 70 km nördlich des Van-Sees in der Osttürkei. In dieser Schlacht wurde im August 1071 die byzantinische Armee vernichtend geschlagen. Der Kaiser Romanos IV. Diogenes fiel in die Hände der Feinde, der vom Sultan Alp Arslan befehligten Seldschuken. Für diese stand nun Kleinasien offen. Sieben Jahre später, im Jahre 1078, sind sie schon in Nizäa (Iznik), drei oder vier Jahre darauf (1081 oder 1082) erobern sie Izmir, zwei Jahre später (1084) Antiochien. Seit dieser Zeit beherrschen die Türken die ganze Halbinsel, obwohl Byzanz noch lange die nominelle Oberhoheit innehatte. Nach einem zeitweiligen Rückzug vor den Kreuzzügen dringen die Seldschuken sofort wieder in die vorher besetzten Gebiete ein. In der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts kommen die Osmanen an die Spitze der türkischen Stämme in Westanatolien. Nach der Eroberung der byzantinischen Hauptstadt am 29. Mai 1453 machen sie daraus die Hauptstadt des osmanischen Reichs. Sie blieb es, bis am 13. Oktober 1923 Ankara zur Hauptstadt der türkischen Republik erklärt wurde.

Seit dem 12. Jahrhundert waren also die Türken die wirklichen Herren des Landes. Nach und nach gaben diese aus Zentralasien gekommenen Krieger auch dem Land den Namen Türkei. Die neuen Herren waren Anhänger des islamischen Glaubens. Trotzdem verschwand das Christentum nicht; im Gegenteil, die einheimischen Christen –

Griechen, Armenier und Syrer – bevorzugten sogar manchmal die türkischen Herren, denn diese mischten sich nicht wie die Byzantiner in ihre religiösen Angelegenheiten ein. Die einheimischen Christen waren ihnen unterworfen und zu Abgaben und Steuern verpflichtet. Sie konnten jedoch ihre eigene Lebensweise weiterführen.

Im Lauf der Jahrhunderte nahm zwar die christliche Bevölkerung langsam ab, teils durch Auswanderung, mehr noch durch einzelne Übertritte zum Islam. Um die Wende zum 20. Jahrhundert jedoch zählte die christliche Bevölkerung Anatoliens – der heutigen Türkei – immer noch ein gutes Drittel der Gesamtbevölkerung. Diese Christenheit bestand hauptsächlich aus Griechisch-Orthodoxen und Armeniern. Die wenigen Römisch-Katholischen und Protestanten waren Eingewanderte oder deren Nachkommen. Während und nach den Kreuzzügen hatten sich einige Europäer im Land, besonders in der Hauptstadt, angesiedelt. In den folgenden Jahrhunderten gründeten europäische Hafenstädte Niederlassungen an der Küste des Schwarzen Meeres und der Ägäis, zuerst italienische Städte wie Venedig, Pisa, Bari, Genua, später Frankreich. Die römisch-katholische Kirche war also schon im Spätmittelalter an den Küstengebieten anwesend. Ins Innere des Landes, das wahre Anatolien, kam sie, wie auch die protestantischen Gemeinden, erst im 19. Jahrhundert. In der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts gründeten die amerikanischen evangelischen Missionen vom Süden (Syrien und Libanon) aus bis nach Diyarbakir und Van Niederlassungen, besonders Schulen und Krankenhäuser. Zur gleichen Zeit errichteten auch die Römisch-Katholischen, hauptsächlich Ordensleute, von den Küstengebieten aus bis nach Erzurum und Mardin Schulen und Krankenhäuser. Da alle diese Häuser und Kirchen ausländischen Orden oder Missionsgesellschaften gehörten, wurden viele von ihnen während des Ersten Weltkriegs geschlossen. An und für sich hätte diese Maßnahme nur eine zeitweilige Unterbrechung ihrer Tätigkeiten bedeutet. Da sich jedoch die Missionen beider Kirchen nicht in erster Linie an die mohammedanischen Türken, sondern an die orientalischen Christen, Griechen und Armenier, gewandt hatten, verloren sie ihr Arbeitsfeld. Somit blieben ihre Niederlassungen in Anatolien geschlossen und das ganze Werk ist in die Geschichte eingegangen.

Die armenische Tragödie und die Aussiedlung der Griechen

Im ersten Viertel dieses Jahrhunderts haben hauptsächlich zwei Ereignisse dazu beigetragen, das einheimische Christentum zusammenschmelzen zu lassen. Die erste dieser Begebenheiten ist die armenische Tragödie. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hatte Rußland wie auch manche andere Länder versucht, in die inneren Angelegenheiten der Türkei einzugreifen. Als Vorwand diente den Russen der Schutz der Armenier in der Türkei. Die englische Regierung unter Disraeli, dem ein allzu großer Einfluß Rußlands nicht gefallen konnte, griff auch als „Mittler" in die armenische Frage ein. England und Rußland wurden in der Türkei Gegenspieler, und zwar auf

Kosten der Armenier, wie Bismarck es vorausgesehen hatte. Die jungtürkische Regierung konnte solche Eingriffe nicht gutheißen, und während des Ersten Weltkriegs wurde die armenische Frage „endgültig und radikal gelöst". Da nämlich in verschiedenen Ortschaften und Städten armenische Führer geheime Zellen gegründet hatten, um für die Russen oder Engländer, die ihnen beide die Unabhängigkeit versprochen hatten, und gegen die Türken zu arbeiten, befahl die damalige türkische Regierung die Verhaftung der Führer sowie die Ausweisung sämtlicher Armenier. Die meisten von ihnen sind während dieser Deportation umgekommen oder umgebracht worden. Die Überlebenden sind größtenteils ins Ausland gezogen. Die genaue Zahl der Toten wird wohl nie zu ermitteln sein. Eines steht jedoch fest: Von den 2 Millionen Armeniern, die kurz vor Kriegsausbruch in der Türkei wohnten, lebten nach dem Krieg noch etwa 280 000, davon mehr als die Hälfte in Istanbul. Ein guter Teil dieser Überlebenden ist im Lauf der späteren Jahre ausgewandert. Die armenische Kirche Anatoliens, auch die mit Rom unierte, war so in wenigen Jahren ausradiert worden.

Das zweite verhängnisvolle Ereignis für die Christenheit in der Türkei war ebenfalls eine wenn auch indirekte Folge des Ersten Weltkriegs. Es traf die griechisch-orthodoxe Kirche. Im Rahmen der Verträge von Lausanne (1923), die den türkischen Befreiungskrieg beendeten, wurde am 30. Januar 1923 ein „Vertrag über den Austausch der griechischen und türkischen Bevölkerung" unterzeichnet. Nach diesem Vertrag müssen die griechischen Staatsangehörigen mohammedanischer Religion Griechenland verlassen, und die türkischen Staatsangehörigen griechisch-orthodoxer Religion müssen die Türkei verlassen; eine Ausnahme galt für die Einwohner der Stadt und Umgebung von Istanbul. In Griechenland traf dieses Los 350 000 Türken. Aus Anatolien wurden fast 2 Millionen Griechen nach Griechenland umgesiedelt. Viele hatten schon während des türkischen Befreiungskriegs (1919–1922) das Land verlassen. Das Schicksal der Griechisch-Orthodoxen Anatoliens war nicht so tragisch und blutig wie das der Armenier gewesen. Das Endergebnis war jedoch dasselbe: Die Christenheit verschwand aus Anatolien, d. h. der ganzen Türkei. Denn die Christenheit Anatoliens umfaßte fast ausschließlich Griechisch-Orthodoxe und Armenier. Die wenigen römischen Katholiken oder Evangelischen waren aus Europa eingewandert, und viele von ihnen hatten, wie erwähnt, das Land im Lauf der Kriegsjahre verlassen.

Nach diesem Rückblick in die Geschichte tritt von selbst die Frage auf: Was bleibt heute, nach all diesen Heimsuchungen, von dieser einst blühenden Christenheit? Schlägt man Handbücher über die Ostkirchen auf, findet man die Türkei kaum erwähnt. Eine glänzende Beschreibung der Hagia Sophia in manchen, manchmal noch eine Würdigung des „Hauses Mariens" in Ephesus und der Pilgerfahrten dorthin, selten mehr. Die zahlenmäßig sehr kleine Christenheit in der heutigen Türkei erklärt natürlich dieses Stillschweigen. Wenn jedoch auch viel verschwunden ist, einiges bleibt dennoch bestehen. Vereinzelte christliche Familien kann man mancherorts antreffen, hin und wieder, wenn auch viel seltener, einige Gruppen. Es gibt jedoch vier Zentren, zwei größere und zwei kleinere, in denen Christen der Türkei sich zusammengefunden ha-

ben, und zwar Christen aller Kirchen, Konfessionen und Riten. Diese vier Zentren sind der Südosten und Istanbul sowie Ankara und Izmir. Im Südosten, in der Nähe der syrischen Grenze, leben hauptsächlich Jakobiten, Chaldäer und katholische Syrer. In Istanbul sind alle Glaubensbekenntnisse und Riten mehr oder weniger vertreten. In den zwei kleineren Zentren Ankara und Izmir handelt es sich hauptsächlich um Römisch-Katholische, Protestanten und Armenier. Ein weiteres Gebiet, in dem sich noch verhältnismäßig starke Gruppen von Christen finden, ist der Hatay, d. h. das Gebiet um Antakya (das frühere Antiochien), das erst 1939 zur Türkei kam. In diesem Gebiet leben hauptsächlich Melkiten. Sonst findet man kleinere Gruppen in den Städten Sivas, Kayseri, Trabzon, Mersin, Adiyaman u. a.

Nichtkatholische Christen

Die zahlenmäßig am stärksten vertretene Kirche ist die *armenisch-gregorianische Kirche*, auch armenisch-apostolische Kirche genannt; diese Bezeichnung ist die offizielle, die erste, die auf den Gründer, Gregor den Erleuchter, zurückgeht, die gebräuchlichste. Seit den tragischen Ereignissen des Ersten Weltkriegs haben sich fast alle Gläubigen dieser Kirche in Istanbul zusammengefunden. Dort hat auch der Patriarch, zur Zeit Schnork Khalustiyan, seinen Sitz. Sultan Mehmed II., der Eroberer, hatte nach der Einnahme der Stadt den armenischen Bischof von Bursa, Ovakim (= Joachim), im Jahr 1461 nach Istanbul übersiedeln lassen, ihm den Patriarchentitel verliehen und ihn zum Oberhaupt aller Armenier des Reichs ernannt. Das armenisch-gregorianische Patriarchat von Istanbul ist dem Katholikat von Etschmiadzin unterstellt. In Istanbul hat es etwa 40 Kirchen, 38 Priester, 2 Waisenhäuser und etwa 40 Schulen mit 7500 Schülern[1]. Die Zahl der Gläubigen in Istanbul beträgt etwa 60 000. Weitere 4000 sind in verschiedenen Orten Anatoliens verstreut, mit Hauptgruppen in Ankara, Kayseri, Sivas, Malatya und Iskenderun. Mehr und mehr siedeln jedoch auch diese nach Istanbul über. So ist durch den Druck der Geschichte die armenische Kirche aus der Osttürkei, ihrer ursprünglichen Heimat, verschwunden, um sich in Istanbul, wo es vor dem 11. Jahrhundert überhaupt keine Armenier gab, zusammenzufinden.

Die *Griechisch-Orthodoxen* sind ebenfalls nur noch in Istanbul anwesend. Dort residiert ihr geistliches Oberhaupt, der Ökumenische Patriarch, seit Juli 1972 Demetrios I. Die griechisch-orthodoxe Kirche der Türkei ist in vier Eparchien aufgeteilt, sämtliche in der Umgebung von Istanbul und auf den beiden Inseln Imros und Bozcaada (früher Tenedos) am Eingang der Dardanellen, mit 75 Pfarreien und ungefähr ebenso vielen

[1] Alle Zahlen, die die Schulen betreffen, beruhen auf offiziellen Statistiken. Alle anderen Zahlen gehen auf persönliche Umfragen und Nachforschungen zurück; denn die letzten offiziellen türkischen Statistiken, die Angaben über die Religion enthalten, stammen aus dem Jahr 1965. Seither hat sich nicht nur vieles geändert, selbst die auf einer Volkszählung beruhenden Statistiken sind nur teilweise brauchbar, da sie nur Gesamtzahlen bringen und die Zugehörigkeit zu den verschiedenen Kirchen und Riten nicht vollständig angeben.

Priestern. Sie zählt etwa 15 000 Gläubige. Sie unterhält 42 Elementarschulen (2000 Schüler), 5 Mittelschulen (725 Schüler) und 6 Gymnasien (540 Schüler). Zur theologischen Hochschule auf der Insel Halki (türkisch Heybeliada) waren bis vor kurzem von überall her Studenten gekommen, die die orthodoxe Theologie eingehender studieren wollten. Als jedoch im Lauf des Jahres 1971 sämtliche privaten Hochschulen in der Türkei untersagt wurden, mußte auch diese theologische Hochschule schließen. Das Institut „Holy Cross" in Boston (USA) hat praktisch die Nachfolge der Schule von Halki übernommen.

Im Zusammenhang mit der griechisch-orthodoxen Kirche sei noch die *türkisch-orthodoxe Kirche* erwähnt. Sie wurde in den ersten Jahren nach dem Ersten Weltkrieg von einem orthodoxen Priester Anatoliens, der sich den Titel „Papa Eftim" (Papst Eftim) gab, gegründet. Sie wandte sich hauptsächlich an die Orthodoxen Anatoliens, die nur die türkische Sprache beherrschten. Durch den obligatorischen Bevölkerungsaustausch wurde die Kirche jedoch ihrer möglichen Mitglieder beraubt. In Istanbul lebt heute noch unter dem Titel „Papa Eftim II." der Sohn des Gründers dieser autonomen Kirche. Obwohl er fast keine Gläubigen hat, wird er von der türkischen Regierung anerkannt. Dank dieses offiziellen Schutzes und mittels hochtrabender Erklärungen, die er besonders in Zeiten politischer Krisen zwischen Griechenland und der Türkei gegen das griechisch-orthodoxe Patriarchat abgibt, entgeht er dem Schicksal, ganz vergessen zu werden.

Als dritte nichtkatholische Kirche in der Türkei ist die westsyrische, gewöhnlich auch *jakobitische Kirche* genannt, zu nennen. Das Oberhaupt dieser Kirche, der Patriarch von Antiochien und des ganzen Orients, zur Zeit Ignatius XXXIX., lebt in Damaskus. Ihr Zentrum in der Türkei liegt im Südosten des Landes und ist in zwei Eparchien aufgeteilt, eine in Mardin, die andere in Midyat (etwa 100 km östlich von Mardin). Beide Ortschaften sind Bischofssitze. Der Bischof von Midyat, Ephraim Bilgitsch, ist hochbetagt. Bischof Dolapönü von Mardin ist im November 1969 gestorben und hat bis jetzt noch keinen Nachfolger erhalten. In Mardin und Midyat haben die Jakobiten jeweils mehrere Pfarreien. Dazu kommen die Dörfer der Umgebung. Im ganzen werden die 15 000 Gläubigen von 40 Priestern in 40 Kirchen betreut. In den Bergen dieses Bezirks sind noch 6 Klöster, darunter ein Frauenkloster mit 8 Nonnen. In den Männerklöstern leben gewöhnlich nur je 3 Mönche. Im Mittelalter und auch später noch war dieses Gebiet ein Zentrum von Klöstern und Einsiedeleien, vergleichbar mit dem Heiligen Berg Athos. Es hieß auch „Tur Abdin", d. h. „Der Berg der Knechte (Gottes)". Im Kloster Deir-i Zaferan bei Mardin lebte der Patriarch der Jakobiten, bis er im Jahr 1924 nach Damaskus übersiedelte. Nach dem Zweiten Weltkrieg, vor allem nach den Jahren 1963/64, zog eine ganze Reihe von Jakobiten vom Gebiet des Südostens nach Istanbul. Zur Zeit bilden sie dort eine Gruppe von nahezu 6000 Gläubigen mit zwei Kirchen und vier Priestern. Sie gehören zur Eparchie Mardin, deren Jurisdiktion sich über die ganze Türkei erstreckt. Durch den Zuzug aus dem Innern des Landes wächst die Gruppe in Istanbul ständig, während die anderen abnehmen.

Im Bezirk von Hatay (Antakya, das alte Antiochien) leben noch etwa 4000 *orthodoxe Melkiten*, wie man hier oft die Gläubigen des griechisch-orthodoxen Patriarchats von Antiochien nennt. Sie besitzen zwei Kirchen in Antakya und Iskenderun (das frühere Alexandretta) mit je einem Priester. Einige von ihnen leben in diesen zwei Städten, viele aber auch verstreut in den Dörfern der Umgebung bis nach Mersin, wo sie noch eine Pfarrei haben.

In sehr kleinen Gruppen sind auch einige andere nichtkatholische Kirchen oder Konfessionen in der Türkei vertreten. Vereinzelte Familien, die zur Kirche der *Nestorianer* oder Ostsyrer, auch Assyrer genannt, gehören, leben noch in den riesigen Gebirgen des Hakkaris an der Südostspitze der Türkei, im Keil zwischen Irak und Iran. In diesem Gebiet der Türkei residierte in Kotschannes bis zum Ersten Weltkrieg das Oberhaupt dieser Kirche. Während des Kriegs floh der Patriarch mit seinen Gläubigen in den Irak, und in den ersten Nachkriegsjahren verließen fast alle übrigen Angehörigen dieser Kirche das Land.

Die *bulgarisch-orthodoxe Kirche* hat noch ein Exarchat in Istanbul. Zwei Kirchen, zwei Priester und etwa 1000 Gläubige sind die einzigen Überreste der Vergangenheit. Noch weniger ist geblieben von der russisch-orthodoxen Gemeinde in Istanbul: Eine kleine Kirche mit einem Priester und etwa 300 Gläubigen, dazu einige Gläubige in Ankara.

Während diese zwei Gruppen nur noch in Istanbul vertreten sind, findet man *protestantische Kirchen* in mehreren Städten des Landes. Pfarreigruppen haben sich gebildet in Istanbul, Ankara und Izmir. Zusammen sind es etwa 1000 Gläubige. Die anglikanische Kirche hat eine Pfarrei in Ankara mit einer Kirche, eine in Istanbul mit zwei Kirchen und eine in Izmir mit ebenfalls zwei Kirchen. Die Zahl der Gläubigen liegt um 600. In jeder dieser drei Städte lebt auch ein anglikanischer Priester. Die Zahl der Anglikaner wie auch die der Protestanten wechselt von Jahr zu Jahr, da die Gemeinden hauptsächlich aus Ausländern bestehen. Diese aber verlassen im allgemeinen das Land schon nach wenigen Jahren. Falls sie überhaupt ersetzt werden, gehören ihre Nachfolger oft einer anderen oder gar keiner Kirche an. Wichtig sind auch die vier Mittelschulen und Gymnasien der amerikanisch-protestantischen Missionen mit 2000 Schülern in Istanbul, Izmir und Tarsus. Einige Armenisch-Protestanten kann man noch in Anatolien antreffen, mehr aber in Istanbul, wo sie zwei Kirchen besitzen. Diese Konfession besteht in der Türkei erst seit dem letzten Jahrhundert. Eigentlich handelt es sich nicht um eine Kirche, sondern um Protestanten armenischer Sprache oder armenischer Herkunft. Es sind Armenier, die im letzten Jahrhundert unter dem Einfluß der amerikanischen Missionen zum Protestantismus übergetreten sind.

Eine rege Propagandatätigkeit, besonders unter den nichtkatholischen Christen ohne Seelsorger (Armenier, Syrer), aber auch unter den Moslems entfalten eine Reihe von Sekten wie Adventisten, Zeugen Jehovas usw. Das Sektenwesen war schon im Altertum und im Mittelalter in Anatolien weitverbreitet, z. B. Manichäer und Paulikianer.

Katholische Christen

Die Katholiken in der heutigen Türkei gehören verschiedenen Riten an. Es sind Armenier, Syrer, Byzantiner, Chaldäer und Römisch-Katholische.

Die *römisch-katholische* Kirche ist die stärkste Gruppe. In zwei Bistümern (Istanbul und Izmir) leben etwa 12 000 Gläubige, dreiviertel davon in Istanbul. Nebenzentren sind Izmir und Ankara. Pfarreien in kleinen Gruppen findet man in Bursa, in Mersin und an der Küste des Schwarzen Meeres. Etwa 50 Priester (fast nur Ordensleute), ebenso viele Laienbrüder und mehr als 150 Ordensfrauen versorgen die Pfarreien und vor allem die elf Gymnasien (fünf für Knaben mit 3000 Schülern und sechs für Mädchen mit 2000 Schülerinnen), fünf Krankenhäuser und zwei Altersheime. Die Schulen und Krankenhäuser befinden sich alle in Istanbul und Izmir. Die Mehrzahl der Schüler sind Muselmanen. Ebenso werden in den Krankenhäusern mehr Muselmanen betreut als Christen – entsprechend der Zusammensetzung der Bevölkerung. Seit März 1960 ist der Vatikan durch einen Pronuntius in Ankara bei der türkischen Regierung offiziell vertreten. Der jeweilige Pronuntius war gleichzeitig auch Bischof der Römisch-Katholischen Istanbuls. Mit der Ernennung des Kapuziners Gautier Dubois zum Bischof in Istanbul am 14. Januar 1975 sind beide Ämter nun wieder getrennt.

Die zweitgrößte katholische Gemeinde ist die *armenisch-katholische Kirche.* Im 14. Jahrhundert schon hatten die „Fratres Unitores", ein Zweig des Dominikanerordens, unter den Armeniern eine Unionsbewegung geschaffen. Seit dem 17. Jahrhundert führten die Mechitharisten ihr Werk weiter. Im Jahr 1831 wurde die armenisch-katholische Kirche vom Sultan Abdul Medjit als eigenständige, von den gregorianischen Armeniern unabhängige Kirche anerkannt. Pius IX. gab ihr im Jahr 1867 die kirchliche Verfassung und errichtete das Patriarchat von Kilikien. Der Sitz des Patriarchen war bis zum Ersten Weltkrieg in Sis (Taurus, Türkei), seitdem in Beirut (Libanon). Istanbul ist eine von diesen Patriarchen abhängige Eparchie. Die Eparchie Istanbul erstreckt sich über die ganze Türkei. Die eigentliche Gemeinde mit etwa 8000 Gläubigen lebt jedoch in Istanbul und Umgebung, wie auch ihr Erzbischof, zur Zeit Johannes Tscholakyan, sowie sämtliche zehn Priester. Die übrigen 1000 Gläubigen sind in Anatolien verstreut, ziehen jedoch mehr und mehr nach Istanbul. Eine starke Gruppe wohnt in Ankara. Die katholischen Armenier führen in Istanbul sechs Schulen (drei Volksschulen mit 600 Schülern und drei Gymnasien mit 1200 Schülern) und ein Krankenhaus mit Altersheim (100 Betten).

Die *Chaldäer* waren bis zum Ersten Weltkrieg im Südosten der Türkei sehr zahlreich. Heute besteht noch ein Patriarchalvikariat in Istanbul (wiedererrichtet 1963) mit einem Erzbischof, zur Zeit Gabriel Bata. Seine Jurisdiktion erstreckt sich auf die ganze Türkei. Etwa 700 Gläubige leben in Istanbul, die übrigen 4000 im Südosten des Landes. Sechs Priester betreuen diese sehr zersplitterte Gemeinde. Auch hier versuchen die in den Dörfern isolierten Familien, nach Istanbul umzuziehen.

Das Patriarchalvikariat der katholischen *Syrer* in der Türkei ist seit mehreren Jah-

ren vakant. Bis zum Ersten Weltkrieg residierte der Patriarch in Mardin, seitdem in Beirut. In der Türkei leben noch etwa 1500 Gläubige dieser Kirche. Ein Teil von ihnen, etwa 600, in Istanbul, wo sie eine Kirche und einen Priester haben, die anderen in Mardin und den umliegenden Dörfern. Ein Priester betreut sie.

Die *Griechisch-Katholischen* des byzantinischen Ritus haben seit 1911 ein Exarchat in Istanbul. In den letzten Jahren ist diese Gemeinde jedoch bis auf einen Priester, eine Kirche und etwa 80 Gläubige in Istanbul zusammengeschmolzen. Der größte Teil der etwa 400 *Melkiten* des byzantinischen Ritus lebt in Istanbul. Sie haben eine Kirche und einen Priester (den Patriarchalvikar selbst). Das Patriarchalvikariat wurde 1970 wieder eröffnet. Von anderen unierten byzantinischen Riten (dem bulgarisch-katholischen und dem georgisch-katholischen) sind nur noch einige Gläubige übriggeblieben. Da sie weder Kirchen noch Seelsorger haben, besuchen sie die Gottesdienste anderer katholischer Gemeinden, in denen sie auch langsam aufgehen. Dasselbe gilt für die wenigen Maroniten im Süden des Landes.

Christen und Moslems

Obwohl 99 Prozent der türkischen Bevölkerung Muselmanen sind, ist die Türkei ein weltanschaulich neutraler Staat. Als solcher läßt er allen Staatsangehörigen Gewissens- und Religionsfreiheit. Diese Freiheit wird von der Verfassung verbürgt: „Jedermann besitzt Freiheit des Gewissens, des religiösen Glaubens und der religiösen Überzeugungen. Gottesdienste und Zeremonien sind frei, soweit sie nicht gegen die öffentliche Ordnung oder die allgemeinen Sitten oder auch gegen die zu diesem Zweck erlassenen Gesetze verstoßen . . . Niemand darf seines religiösen Glaubens oder seiner religiösen Überzeugungen willen Nachteile erleiden. Religiöse Erziehung und Religionsunterricht sind nur an den persönlichen Wunsch und, bei Minderjährigen, an den Wunsch ihrer gesetzlichen Vertreter gebunden . . .“ (Art. 19). „Jedermann besitzt Freiheit des Denkens und der Überzeugungen; er kann seine Gedanken und Überzeugungen durch Wort, Schrift, Bild oder andere Mittel, allein oder gemeinschaftlich, äußern und verbreiten. Niemand kann zur Äußerung seiner Gedanken und Überzeugungen gezwungen werden“ (Art. 20). Das Gesetz verbürgt also die volle Religionsfreiheit, und zwar nicht nur im Sinn von Gewissensfreiheit, sondern auch als Freiheit der öffentlichen Ausübung des Glaubens, des Unterrichts usw. In der Praxis kommt es aber auch vor, daß einzelne diese Rechte nicht beachten und, wie in jedem Land, Andersgläubige verachten, mißbilligen, in Einzelfällen auch verspotten.

Die Beziehungen der verschiedenen Kirchen und Konfessionen miteinander kann man als aufrichtig und offen bezeichnen. Auf die Beziehungen zwischen dem Vatikan und dem griechisch-orthodoxen Patriarchen hier einzugehen, ist nicht notwendig. Die verschiedenen gegenseitigen Besuche sind allgemein bekannt. Auch auf der unteren Ebene, in den Städten und Gemeinden, herrscht beim Klerus der verschiedenen Kirchen

Offenheit und Entgegenkommen. In einem Land, wo die Christen eine so kleine Minderheit bilden, kann man sich nicht gegenseitig ignorieren. Wenn Papst und Patriarchen das Beispiel geben, können die Bischöfe und Pfarrer nicht anders, als diesem Beispiel zu folgen, obwohl natürlich auch hier sehr viel von den einzelnen abhängt.

Anders steht es mit den Beziehungen zwischen Moslems und Christen. Diese sind von einer schweren und traurigen Vergangenheit belastet. Man kann auch kaum von Beziehungen sprechen seitens der Behörden oder der Hierarchie. Die einzelnen Christen pflegen gewöhnlich gute Nachbarschaft mit den Moslems. Diese Beziehungen bleiben aber auf den Bereich der Arbeit beschränkt und gehen kaum weiter als eine gute Nachbarschaft. Die Obrigkeiten dagegen, zumal auf islamischer Seite, scheinen jeden Kontakt mit den christlichen Hierarchien zu scheuen. Die führenden Kreise des türkischen Islams sehen im allgemeinen in der Christenheit eine Bedrohung. Sie fürchten, die Christen, hauptsächlich die aus Europa, also die Römisch-Katholischen und die Protestanten, hätten nur die Bekehrung der Moslems im Sinn, und sie warnen sehr oft ihre Gläubigen in dieser Hinsicht. Man muß auch beachten, daß die Christen in der Türkei im allgemeinen als Fremdkörper empfunden werden, und zwar alle Kirchen, Konfessionen und Riten.

Das erklärt sich größtenteils von der Geschichte her. Seit dem 11. Jahrhundert waren sämtliche Kriege, die die Türken geführt haben, Kriege gegen christliche Länder: vor den Kreuzzügen gegen die Armenier und Byzantiner, nach den Kreuzzügen gegen die Byzantiner, später gegen die Balkanstaaten oder Rußland. Die seltenen Ausnahmen – die Kriege gegen Persien oder Ägypten – werden mehr als innere Angelegenheiten des Reichs aufgefaßt. Ganz abgesehen vom „Heiligen Krieg", der vom Koran vorgeschrieben ist, hat die Geschichte im Lauf der Jahrhunderte das Bewußtsein der Türken so geprägt, daß für sie die Begriffe Christ und Feind aufs engste miteinander verbunden sind. Wie sehr die Begriffe Nation und Religion ineinander übergehen, wird durch die noch nicht so alte Tatsache erhellt, daß bei den Verträgen von Lausanne für den Bevölkerungsaustausch als Kriterium für die Bezeichnung als Türke oder Grieche weder Sprache noch Kultur maßgebend waren, sondern allein die Religion. Was die anderen Kirchen wie die römisch-katholische, die protestantischen usw. betrifft, so sind es sowieso nur Nachkommen von eingewanderten Italienern, Franzosen, Spaniern, Deutschen oder Amerikanern, also „Fremde". Dies bedeutet jedoch keineswegs gegenseitige Feindschaft oder Feindschaft gegen die einzelnen Christen. Insofern die Christen wahre Christen sind, werden sie im allgemeinen geschätzt und geachtet, besonders diejenigen, die keiner Ostkirche angehören; aber es handelt sich um die Achtung, die man eben Fremden gegenüber erweist.

In diesem Zusammenhang muß noch das „Haus Mariens" in Ephesus erwähnt werden. Eine Überlieferung will, daß Maria hier ihre letzten Tage verbracht habe und auch gestorben sei. Die Historiker sind sich noch nicht einig über die Zuverlässigkeit dieser Überlieferung. Das Volk kümmert sich jedoch wenig um die Streitigkeiten der Historiker und pilgert zu dem Heiligtum. Vor 15 Jahren waren es 20 000, heute sind es 250 000, die alljährlich diese Stätte besuchen. Die Mehrzahl dieser Pilger sind türkische

Muselmanen. Sie kommen aus den entlegensten Gebieten des Landes, so aus Diyarbakir und Kars, jeweils 1600 bzw. 2000 km von Ephesus entfernt. Christen und Muselmanen beten hier Seite an Seite und kümmern sich nicht um die Auseinandersetzungen der Historiker oder der Dogmatiker.

Die Bedeutung der Christen im Land ist schon wegen der geringen Zahl nicht groß. In einer Bevölkerung von mehr als 38 Millionen sind sie höchstens 125 000, also kaum 0,5 Prozent. Da die einheimischen Christen hauptsächlich in Handel und Kleinhandwerk beschäftigt sind, spielen sie im wirtschaftlichen Leben des Landes wohl eine Rolle, nicht aber in den führenden Kreisen. Große Bedeutung haben die christlichen Schulen. Wenn auch wenige an der Zahl, haben sie doch Gewicht in der wirtschaftlichen und geistigen Entwicklung des Landes. Sie stehen überall in bestem Ruf.

Nicht übersehen werden darf die langsame, aber andauernde Verringerung der christlichen Gemeinden. Mehrere Ursachen tragen dazu bei. Die Griechisch-Orthodoxen wandern aus nach Griechenland, wo sie sich mehr zu Hause fühlen. Während der Zypernkrise des Jahres 1964 wurden Hunderte von ihnen des Landes verwiesen; diese Zwangsmaßnahme wurde zwar bald wieder eingestellt, die Auswanderung jedoch geht weiter, und die griechisch-orthodoxe Gemeinde schrumpft immer mehr zusammen. Eine zweite Ursache ist die Möglichkeit, als Gastarbeiter nach Europa zu gehen, in erster Linie nach Deutschland. Viele Christen, hauptsächlich von den Dörfern Südostanatoliens, leben jetzt als Gastarbeiter in Europa. Manche von ihnen haben sich auch in die Nachbarländer Syrien und Libanon begeben. Andere ziehen aus derselben Gegend nach Istanbul, eine bei allen christlichen Gemeinden zu beobachtende Entwicklung. So verschwindet die Christenheit aus diesem Gebiet mehr und mehr. Genaue Zahlen lassen sich nicht feststellen. Manche Dörfer haben jedoch in den letzten acht Jahren ein Drittel, manche sogar die Hälfte ihrer Einwohner eingebüßt. Die Gastarbeiter werden vielleicht teilweise zurückkehren. Wer aber nach Istanbul, nach Syrien oder Libanon gegangen ist, kommt nicht mehr zurück. Dieses andauernde Zusammenschrumpfen der Gemeinden ist wohl auch der Grund, warum der Patriarch der Jakobiten für den im November 1969 verstorbenen Bischof von Mardin noch keinen Nachfolger ernannt hat und warum der Sitz des syrisch-katholischen Patriarchalvikariats seit ebenso vielen Jahren noch immer vakant ist. Das wird wohl auch noch lange Zeit so bleiben.

Die Anziehungskraft Istanbuls hat zur Folge, daß nach und nach die in Anatolien verstreuten und oft ohne Seelsorger und ohne Kirche lebenden Christen aller Riten nach Istanbul auswandern. Wenn diese Entwicklung anhält, wird in einigen Jahren Anatolien, mit Ausnahme von Ankara und einigen Städten wie Mardin oder Diyarbakir, keine Christen mehr zählen. Alles wird sich in Istanbul, wo es Kirchen, Seelsorger und Schulen gibt, konzentrieren. Auf Istanbul übt wiederum Europa eine ähnlich starke Anziehungskraft aus, so daß diese Stadt oft nur ein Sprungbrett oder eine Etappe vor der Weiterreise ist. Dies gilt natürlich für die Türken im allgemeinen, nicht nur für die Christen (so sind z. B. mehr als 10 000 türkische Lehrer als Arbeiter in Deutschland tätig, während in der Türkei großer Lehrermangel herrscht).

Roman Bleistein SJ

Jugend und Gemeinde

Religionssoziologische Untersuchungen beweisen, daß die Bindung bestimmter Schichten (Arbeiter, Intellektuelle) und Altersgruppen (junge Erwachsene) an die Kirche in den letzten Jahrzehnten immer geringer wurde. Die jungen Menschen bildeten lange Zeit eine Ausnahme. „Heute dagegen scheinen sich ihr auch die jungen Menschen trotz Schule und kirchlicher Werke immer mehr zu entfremden", wie ein Bericht der internationalen Vereinigung „Pro Mundi Vita" über „Die westliche Jugend und die Zukunft der Kirche" vom Jahr 1970 formuliert. Der lautlose Auszug junger Menschen aus der Kirche ereignet sich vor allem dort, wo Kirche unmittelbar erlebbar wird, in der christlichen Gemeinde. In ihr wird am ehesten sichtbar, ob Jugendliche aktiv am Leben einer Pfarrei teilnehmen, ob sie sich kritisch oder resigniert auf Distanz halten, ob sie der Kirche ganz entfremdet sind und an der Gemeinde vorbei ihre eigenen Wege gehen. Wenn man schon früher pointiert sagen konnte, das Erscheinungsbild einer christlichen Pfarrei werde durch Kinder und alte Menschen geprägt, so scheint diese Feststellung heute in noch größerem Maß zuzutreffen; denn junge Menschen tragen ihre Konflikte mit der Kirche (als Institution, als moralische Instanz, als Hort der Tradition) nicht zuletzt auf dem Rücken der Pfarrgemeinde aus.

Ergebnisse soziologischer Untersuchungen

Nach den Synodenumfragen der Jahre 1970/71 besuchen 24,9 Prozent der 16–20jährigen jungen Katholiken Sonntag für Sonntag den Gottesdienst. Das sind immerhin 10,7 Prozent weniger als der Durchschnitt aller Katholiken. Zur Kirche gehen fast jeden Sonntag 15,6 Prozent, ab und zu 18,3 Prozent, selten 25,7 Prozent und nie 16,5 Prozent[1]. In diesem Ergebnis deutet sich eine Distanz junger Menschen zur Gemeinde an, einmal vorausgesetzt, daß im Durchschnitt junge Menschen in der Territorialgemeinde ihre religiösen „Pflichten" erfüllen. Nimmt man dazu, daß 58 Prozent der regelmäßigen jugendlichen Kirchenbesucher „Ritualisten"[2] sind, d. h. in ihrem religiösen Verhalten nicht mehr oder noch nicht hinreichend motiviert sind – dabei wird auch eine gewisse soziale Kontrolle volkskirchlicher Art eine Rolle spielen –, dann sind auch die regelmäßigen Kirchenbesucher nicht ohne Skepsis zu betrachten. Aufgrund der allgemeinen

[1] G. Schmidtchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft (Freiburg 1972) 110 f.
[2] Vgl. dazu: Befragte Katholiken, hrsg. v. K. Forster (Freiburg 1973), vor allem 271–275.

Entwicklung seit 1970 darf man annehmen, daß sich der Kirchenbesuch eher verschlechtert als verbessert hat.

Neben dem Gottesdienst, der als der beste Maßstab für Kirchlichkeit gelten darf[3], stellt die kirchliche Jugendarbeit ein zweites Begegnungsfeld mit jungen Menschen dar. Wie steht es in dieser Hinsicht? Da eine für die Bundesrepublik Deutschland repräsentative Untersuchung fehlt, muß man zur Beantwortung der Frage auf drei Untersuchungen von 1969–1971 zurückgreifen[4]. Damals wurden in Münchner Hauptschulen und Gymnasien die folgenden Fragen gestellt:

	Hauptschule (9. Kl.)		Gymnasium (10. Kl.)	
	Ja	Nein	Ja	Nein
Gehörst Du zu einer kirchlichen Jugendgruppe?	16,0%	84,0%	21,2%	78,8%
Gehst Du zu Veranstaltungen, die von kirchlichen Stellen organisiert werden (Filme, Vorträge, Tanz usw.)?	47,9%	52,1%	49,2%	50,8%
Kennst Du irgendeinen Geistlichen (Pfarrer, Kaplan, Pater usw.) außerhalb der Schule persönlich?	26,5%	73,5%	54,4%	45,6%

Diese Ergebnisse bringen an den Tag, daß in der Großstadt nur ein kleiner Prozentsatz Jugendlicher einer kirchlichen Jugendgruppe angehört. Man kann vermuten, daß die praktizierenden Jugendlichen mit jenen identisch sind, die in einer Jugendgruppe engagiert mitarbeiten. Dabei fällt auf, daß das freie Angebot einer offenen Jugendarbeit mehr Zustimmung findet. Beinahe die Hälfte aller befragten Jugendlichen nimmt an Filmvorführungen, Vorträgen und geselligen Veranstaltungen teil, wobei noch darauf hinzuweisen wäre, daß sich bei diesen Veranstaltungen Hauptschüler und Gymnasiasten fast in gleichen Anteilen einfinden.

In beiden Ergebnissen kann man aber nicht übersehen, daß es ein schichtenspezifisches Verhalten dem gemeindlichen Leben gegenüber gibt. Gymnasiasten sind in der Gemeinde engagierter bei der Sache als Hauptschüler. Wiederum wird hier eine schichtenbedingte Nähe oder Distanz zur Kirche sichtbar. Eine Tatsache, die sich auch dort aufdrängt, wo gefragt wird, ob man außerhalb der Schule einen Geistlichen persönlich kenne.

Dieses für eine Großstadt geltende Ergebnis wird durch eine Untersuchung unter der westdeutschen Landjugend ergänzt. Ulrich Planck befragte 1955 und 1968 Jugendliche (im Alter von 17–24 Jahren) nach ihrer Mitgliedschaft in kirchlichen Vereinigungen[5].

[3] J. Wössner, Kirche – Familie – Sozialisation, in: Die Familie als Sozialisationsfaktor, hrsg. v. G. Wurzbacher (Stuttgart 1968) 318–321.

[4] N. Havers, Der Religionsunterricht. Analyse eines unbeliebten Faches (München 1972) (Untersuchungen 1970); W. Prawdzik, Der Religionsunterricht im Urteil der Hauptschüler (Zürich 1973) (Untersuchungen 1971); G. Birk, Religion an der Berufsschule (Düsseldorf 1975) (Untersuchungen 1969). Die Tabellen bei Havers, 110 f. und Prawdzik, 106 f.

[5] U. Planck, Landjugend im sozialen Wandel (München 1970) 277–279.

	Männliche Befragte		Weibliche Befragte	
	1955	1968	1955	1968
Kath. Landjugend	14%	13%	20%	9%
Kirchenchor	2%	2%	10%	5%

Die Jahre zwischen 1955 und 1968 brachten also eine zumindest für die weibliche Landjugend tiefgreifende Veränderung des religiösen Verhaltens. Die Mädchen paßten sich dem Verhalten der jungen Männer an, ja sie unterschreiten im Durchschnitt deren kirchliche Praxis. Selbst wenn auf dem Land der sonntägliche Gottesdienstbesuch noch weitaus besser ist als anderswo, so muß man für den Berichtsraum den gleichen Trend wie bei der Teilnahme in kirchlichen Vereinen feststellen: eine Abnahme um 13 Prozent (von 81 auf 68 Prozent).

Der Hintergrund dieser Verhaltensweisen wird ausgeleuchtet, wenn in den Synodenumfragen nach der persönlichen Bindung an die Pfarrgemeinde gefragt wird; denn die innere Bindung bedingt die Häufigkeit der religiösen Vollzüge in der Gemeinde.

Wie würden Sie Ihre persönliche Bindung an Ihre Pfarrgemeinde beschreiben?

	16–20 Jahre	Alle Katholiken
Enge Bindung	6,9%	16,9%
Mittlere Bindung	36,2%	41,4%
Nur ganz lose Bindung	34,1%	25,2%
Gar keine Bindung	20,1%	15,0%
Keine Antwort	3,0%	1,8%

Diese Zahlen (6-71-16[6]), die schon eine innere Entfremdung zur Gemeinde verraten, kann man in ihrer Bedeutung noch besser bewerten, wenn man die Antworten auf die zweite Frage heranzieht (6-71-15).

Wie eng fühlen Sie sich Ihrer Kirche verbunden? Könnten Sie das nach dieser Liste hier sagen? 10 würde bedeuten, daß Sie eine sehr starke Bindung an die katholische Kirche haben; und 0 würde heißen, die katholische Kirche bedeutet mir gar nichts. Wo, auf welcher Stufe von 0 bis 10, würden Sie sich einordnen?

	16–20 Jahre	Alle Katholiken
Stufe 10	3,6%	17,2%
Stufe 9	2,4%	6,3%
Stufe 8	8,1%	13,3%
Stufe 7	9,0%	10,3%
Stufe 6	10,8%	9,8%
Stufe 5	19,5%	17,4%
Stufe 4	12,0%	6,2%
Stufe 3	10,2%	7,0%
Stufe 2	8,7%	4,7%
Stufe 1	6,9%	3,8%
Stufe 0	9,3%	4,7%
Unentschieden	0,9%	1,2%
Keine Angaben	0,9%	0,6%

[6] Diese Zahlen verweisen auf die Zeitschrift „Synode".

Ein Vergleich der beiden Ergebnisse läßt keinen Zweifel, daß der Großteil der Jugendlichen der Kirche distanziert gegenübersteht, daß die Jugendlichen aber ihre innere Bindung an die Kirche positiver beurteilen als ihre Bindung an die konkrete Pfarrei. Kommt es hier aufgrund der Suggestion der Worte „Gemeinde" bzw. „Kirche" zu einer falschen psychologischen Einschätzung? Liegt das nur daran, daß man sich mit einem „abstrakten" Gebilde unbefangener identifiziert als mit einer „konkreten" Gemeinde, deren Pfarrer man kennt, deren Gottesdienste man besucht, unter deren geringem sozialem Engagement man leidet? Man kann in dieser Hinsicht nur Vermutungen äußern, indem man auf andere Ergebnisse der Synodenumfragen hinweist.

Wo liegen die wichtigsten Schwierigkeiten, die Jugendliche mit der Kirche haben? Welche Kritik üben Jugendliche an den Formen der Frömmigkeit innerhalb der Gemeinde? Störend empfinden junge Menschen vor allem die Fixierung der Kirche auf die Tradition, sowohl im Bereich sexueller Normen als auch im Bereich der Frömmigkeit. Nach diesen Hauptschwierigkeiten, die übrigens die Jugendlichen mit den Erwachsenen teilen, folgen der Reichtum der Kirche und ihre (moralische) Unglaubwürdigkeit. Daß man in ihr keine Heimat, keine Gemeinschaft finde, stört nur 7,8 Prozent der 16–20jährigen. Das sind 1,4 Prozent mehr als bei allen Erwachsenen (1-72-29).

Gemäß dem, was sie in der Kirche als störend empfinden, artikulieren die Jugendlichen dann ihre Schwierigkeiten mit den Auffassungen der Kirche, die sich nur in der Höhe der jeweiligen Nennungen von denen der Erwachsenen unterscheiden. Es geht ihnen dabei um Empfängnisverhütung, Autorität des Papstes, Sexualität, Unauflöslichkeit der Ehe usw. (6-71-22).

Dieses Ärgernis, das die Kirche in ihrer geringen Modernität jungen Menschen gibt, wirkt sich in anderer Intensität auch den Frömmigkeitsformen gegenüber aus. Nur 15 Prozent bejahen die lateinische Messe, dagegen 78,1 Prozent die Messe mit modernen rhythmischen Gesängen. Erstaunlicherweise bevorzugen 56 Prozent die Kindermesse und 16,8 Prozent die Hausmesse, wobei man beachten muß, daß 32,9 Prozent sagen, sie hörten zum ersten Mal von der Hausmesse.

Ein Grund, weshalb die überkommenen Formen der Meßfeier so wenig Zustimmung finden, wird darin sichtbar, daß 62,6 Prozent der Jugendlichen (gegenüber 37,7 Prozent aller Katholiken) die Gebete und Lieder in der katholischen Kirche eigentlich wenig sagen (1-72-29). Es nimmt nicht wunder, daß die Beichte nur von 18,9 Prozent als hilfreich empfunden wird (1-72-40) und daß Wortgottesdienste weit vor Andachten, Bußgottesdienst, Rosenkranz, Fastenpredigt usw. bejaht und mitvollzogen werden (Schmidtchen 143). Natürlich wäre im einzelnen noch weiter zu forschen, ob das Verständnis für eine bestimmte Praxis abhanden kam oder ob es an jeglicher Einsicht in Glaube und Theologie mangelt.

In den bisher genannten Urteilen wirken sich konkrete Erfahrungen aus; es kommen aber auch jene Enttäuschungen zur Geltung, die aus unerfüllten Erwartungen entspringen. Erwartungen werden dort formuliert, wo man von dem spricht, was einem an einer Institution gefällt.

Was gefällt Ihnen an der Kirche? Was halten Sie für gut?

	16–20 Jahre	Alle Katholiken
1. Daß sie sich verändert	36,8%	33,0%
2. Sie gibt einem das Gefühl der Gemeinschaft	27,2%	38,3%
3. Finde nichts gut. Keine Angaben	21,9%	12,2%
4. Sie ist ein Anwalt für die Unterdrückten und Schwachen	19,2%	23,9%
5. Ich bin einfach froh, daß es die Kirche gibt und daß wir in ihr Christus und einander begegnen	16,8%	35,4%
6. Sie setzt sich für die Familie ein	16,2%	27,3%
7. Sie pflegt überlieferte Traditionen und kulturelle Werte	15,9%	26,5%
8. Man erfährt und erlebt in ihr, wofür man da ist	13,2%	24,9%
. . .		
14. Ich finde dort eine seelische Heimat	8,1%	29,6%

Diese Nennungen (1-72-28) sind aufschlußreich. An erster Stelle rangiert die Reform der Kirche, für viele Jugendliche wohl mehr Hoffnung als Erfahrung. An zweiter Stelle steht die Erwartung an eine Gemeinschaft, eine Aussage, die in einen erstaunlichen Kontrast gerät zu der letzten Nennung: nur wenige junge Menschen finden in der Kirche eine „seelische Heimat". Dann fällt unmittelbar auf, daß viele die Kirche restlos abgeschrieben haben: Nennung 3. Hier übertreffen die Jugendlichen den Durchschnitt aller Katholiken um 9,7 Prozent (1-72-28) und erreichen damit (neben der Nennung 1) die größte Differenz zu den Zahlen der Erwachsenen. Daß die Kirche für Arme und Unterdrückte sich einsetzt, steht an vierter Stelle, eine Tatsache, die sich aufgrund der vorrangigen Sicht einer sozialen Kirche erwarten ließ.

Was läßt sich angesichts dieser Hoffnungen und Enttäuschungen an konkretem Engagement und an Bereitschaft zum Engagement bei den jungen Menschen erwarten? Auch diesem Problem gehen die Synodenumfragen nach.

Wären Sie bereit, eine Aufgabe im kirchlichen Leben zu übernehmen, oder käme das für Sie nicht in Betracht?

	16–20 Jahre	Alle Katholiken
Habe bereits eine Aufgabe im kirchl. Leben	6,6%	8,6%
Wäre bereit	17,1%	16,4%
Käme nicht in Betracht	55,1%	57,0%
Kommt darauf an	21,3%	18,1%

Insgesamt spiegelt das Verhalten der Jugendlichen nur die Einstellungen der Erwachsenen, mit der bedeutenden Ausnahme, daß die Jugendlichen noch in einer Wartestellung sind; sie sagen zu 21,3 Prozent: Es kommt darauf an (7-71-47).

Worauf käme es an? Wie die Umfrage ergibt: auf das Erlebnis einer Gemeinde, in der Glaube und Brüderlichkeit erfahren werden können und in der ein im Sozialen greifbarer Dienst in der Welt geleistet wird[7]. Diese Erfahrungen könnten junge Men-

[7] Im übrigen sagen die im Jahr 1972/73 abgehaltenen „Jugendsynoden" das gleiche; vgl. R. Bleistein, Hoffnung und Widerspruch: die Jugendsynoden (Düsseldorf 1973). Die „Frohe Botschaft" von Taizé bestätigt diese Aussagen.

schen nicht nur zur Begegnung mit Gemeinde, sondern auch zum Engagement in der Gemeinde führen; denn sie suchen, entschieden geäußert oder kaschiert, einen Sinn, eine Aufgabe, eine Gemeinschaft, das Bewußtsein, einen Platz auszufüllen und angenommen zu sein. Allerdings sind diese Erwartungen eingebettet in Mentalitäten unserer Zeit: in dem Verlangen nach einem echten Pluralismus, in dem Wunsch nach Freiheits- und Experimentierräumen, in der Forderung, Intimräume zu respektieren, in dem Anspruch, ausgehend von objektiven Setzungen das subjektiv Lebenswerte (kreativ) selbst zu entdecken, in der Allergie gegen Institutionen. Genau diese zeitbedingten Attitüden verbergen wiederum die tiefinnerlichen Anliegen und machen diese sowohl schwer kommunikabel als auch schwer erfüllbar.

Allgemeine Situation der Gemeinde und die Jugend

Dieser Kanon an Erwartungen müßte für die christliche Gemeinde eine Herausforderung darstellen; sind es doch Ansprüche einer Altersgruppe, der sie einmal ihre eigene zukünftige Existenz mitverdanken wird. Entspricht sie diesen Vorstellungen und Wünschen junger Christen? Kann sie ihnen überhaupt nachkommen?

Die Struktur der überkommenen Pfarrei, in der sich neben Wesentlichem auch frühere Überzeugungen und Werte verleiblichen (das „hierarchische" Prinzip, der Patriarchalismus, die exklusive Gruppenmentalität, das homogene Meinungsbild, der Integrationszwang für einzelne Gruppen innerhalb der Gemeinde), behindert weithin die Begegnung mit dem jungen Menschen, wobei nicht verschwiegen werden kann, daß das Image des Kirchgängers[8] noch das Seine tut, um mehr „ausladend" als „einladend" zu wirken. Aber das Image des Kirchgängers und das der Kirchengemeinde entscheidet darüber, ob Jugendliche die Gemeinde überhaupt als einen möglichen Lebensraum wahrnehmen und ob sie die Einladung von seiten der Gemeinde zu Unterhaltung, Information und Engagement als Hilfe und Bereicherung oder als Zumutung empfinden. Wie verbessert man ein Image? Wie verändert man Mentalitäten? Es wird der Arbeit langer Jahre bedürfen, um die geschichtlich der Gemeinde zugewachsenen sekundären Strukturen abzubauen, um die Vorurteile auf seiten der Jugendlichen und der Kirchenfernen begründet in Frage zu stellen. Der Faszikel „Die Gemeinde" im „Pastorale" (Mainz 1970) und die von der Synode beschlossene „Rahmenordnung für die pastoralen Strukturen" geben die Richtung der Entwicklung an; einzelne Gemeinden, in Stadt und Land, sind schon zu den neuen Zielen unterwegs, sind schon dabei, eine Gemeinde zu verwirklichen, die offen, charismatisch, ökumenisch, spirituell und sozial engagiert ist[9].

[8] Vgl. I. Peter-Habermann, Kirchgänger. Image und Kirchgangsfrequenz (Meisenheim 1967).

[9] Zum Problem vgl. K. Rahner, Strukturwandel der Kirche als Chance und Aufgabe (Freiburg ^{3}1973); F. Klostermann, Gemeinde – Kirche der Zukunft (Freiburg 1974) 100–231.

Territorialgemeinde und Jugendarbeit

Um konkreter zu werden, wäre der Gerechtigkeit halber zuzugeben, daß es *die* Gemeinde nicht gibt. Es existieren christliche Gemeinden in vielerlei Gestalten: als volkskirchliche Gemeinde, in der das religiöse Verhalten von sozialer Kontrolle mitgetragen wird und allein der Pfarrer noch die führende Rolle spielt, als Gemeinde im Strukturwandel, in der die verschiedenen Meinungsgruppen sich gegenseitig befehden und eine konstruktive Zusammenarbeit schier unmöglich ist, als „fortschrittliche" Gemeinde, in der eine große Aufgeschlossenheit für moderne liturgische Formen, für innerpfarrliche Kommunikation, für sozialen Einsatz vorhanden ist, nicht zuletzt deshalb, weil Laien, zumal im Pfarrgemeinderat, die Verantwortung für die Gemeinde mittragen. Diese drei Grundtypen (gemäß der sozialen Situation entworfen) werden in ihren weiteren Variationen geprägt durch das (theologische) Interesse des Ortsgeistlichen, durch führende Gläubige in der Gemeinde, durch die vorrangige soziale Schicht im Pfarrgebiet, durch die Geschichte der Gemeinde selbst in den letzten 50 oder 100 Jahren. Trotz dieser Differenzen lassen sich – über die grundsätzlichen Überlegungen zur Struktur hinaus – einige allgemeine Feststellungen hinsichtlich des Verhältnisses Jugend und Gemeinde machen.

Jene Pfarrgemeinde, die sich als ganze für ihre Jugend verantwortlich weiß, ist eine Rarität. Denn die Realität sieht leider anders aus: Jugendarbeit stellt mehr oder weniger ein Hobby der Kapläne, Seelsorgshelferinnen und Sozialarbeiter im kirchlichen Dienst dar. Daß allein aus diesem Grund schon die Kontinuität der Jugendarbeit von vornherein in Frage gestellt ist, liegt auf der Hand. Diese Mentalität, in der „Funktionäre" in der Jugendarbeit zu einem Alibi für das Desinteresse der restlichen Gemeinde werden, kann nur geändert werden durch eine jeweils neue Konfrontation der Gemeinde mit „ihrer" Jugend: in der sonntäglichen Verkündigung, in (exemplarischen) Jugendgottesdiensten, in Informationsabenden über die konkrete Jugendsituation, in entsprechenden Anträgen im Pfarrgemeinderat, im Respekt vor dem Sachausschuß Jugend, in der Wahl Jugendlicher für den Pfarrgemeinderat. Es müßte ferner möglich sein, daß gläubige Erwachsene in der Jugendarbeit mitarbeiten (nicht nur als „Wächter der Kirchlichkeit und gesellschaftlicher Normen"): als Berater, als immer gern gesehene „Freunde" im Heim der Offenen Tür oder im Pfarrheim, als Helfer in allen Situationen – von Organisationsfragen bis zu persönlichen Fragen einzelner. Gewiß wird nicht übersehen, daß der Generationskonflikt dabei einiges verhindert. Aber könnte nicht eine christliche Gemeinde in Dialog und Toleranz ein Exempel der Konfliktlösung statuieren?

Eine weitere Feststellung: In den meisten Gemeinden wird die Jugend nicht nur kritisch, sondern verständnislos betrachtet: die Sprache, die Kleidung, das Gehabe, die religiösen Vorstellungen junger Menschen sind aufs erste dem Erwachsenen fremd. Kommt man mit der Realität nicht mehr zurecht, hält man sich an „bewährte" Prinzipien: Kirchliche Jugendarbeit ist allein dafür da, um Jugendliche auf die schnellste,

sicherste Weise der Kirche einzugliedern. Zum Maßstab der geglückten Eingliederung wird die Zahl der jugendlichen Gottesdienstbesucher. Daß heute Jugendarbeit anders und schwerer ist als vor zwanzig Jahren, wird in solchen Argumentationen übersehen; daß Jugendarbeit auch ein Dienst an der Menschwerdung des jungen Menschen ist und Diakonie an der Gesellschaft zu leisten hat, wird überhaupt vergessen. Natürlich soll die Jugendarbeit in der Gemeinde kirchlich sein, aber es wird für sie immer der Satz aus der Synodenvorlage „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit" (2. Lesung) gelten: „Es sollte auch die Kirche ihre Jugendarbeit als ‚gesellschaftliche Diakonie' verstehen, das heißt, ihre Jugendarbeit sollte Dienst an der Jugend als Dienst an der Zukunft der Gesellschaft sein. Wo dies zur Grundhaltung wird und glaubwürdig ist, kann kirchliche Jugendarbeit darauf vertrauen, daß es immer auch junge Menschen geben wird, die bewußt in die Nachfolge Jesu eintreten" (8-74-2)[10].

Ein drittes Problemfeld: Nur wenig wird in den Gemeinden darüber reflektiert, wo junge Menschen sich auf ihrem Territorium treffen. In Diskotheken, auf dem Fußballplatz, in einem Gasthaus, am Bahnhof, an einem Brunnen, in einer Fußgängerzone wären im Sinn einer „Treffpunktarbeit" Gespräche und Begegnungen anzubieten. So utopisch die Empfehlung der Synodenvorlage klingen mag, sie steht auf diesem realistischen Hintergrund: „Auf Stadt- und Kreisebene werden hauptamtliche Mitarbeiter eingesetzt, die ehrenamtliche Mitarbeiter und Jugendliche für die Treffpunktarbeit gewinnen, befähigen und mit ihnen gemeinsam tätig werden . . . In Großstädten sollen im Stadtzentrum Räume oder Lokale gemietet werden, die sich als Treffpunkt für Jugendliche eignen" (8-74-14)[11].

Grundsätzlich wäre auch zu überlegen, welche Zielgruppen durch bestimmte Aktionen angesprochen werden sollen. Schüler werden anders zu gewinnen sein als junge Arbeiter und Auszubildende. Gerade letztere sind innerhalb der kirchlichen Jugendarbeit unterrepräsentiert. Will man es einfach hinnehmen, daß junge Arbeiter und Lehrlinge sich alleingelassen vorkommen, obgleich sie doch von der Kirche eine Hilfe erwarten?[12] Diese Aufgabe kann nicht nur von der CAJ geleistet werden. Sie müßte allen Jugendverbänden ein Anliegen sein, besteht doch in einer größeren Beweglichkeit und einer besseren Schulung ihre einmalige Chance.

Ein letztes Problem. Oft wirkt Jugendarbeit in der Gemeinde mehr desintegrierend als integrierend, weil ihre Planungen und Aktionen an der Familie der Jugendlichen vorbeigehen. Vermittelt aber die Familie grundsätzlich den „Status der Kirchlichkeit", weil eben der emotionale Konsens in ihr religiöse Werte kommunikabel macht[13], dann

[10] Zur Theorie der Jugendarbeit: R. Bleistein, Jugendpastoral, in: Kath. Blätter 100 (1975); O. Seydel, Kirchliche Jugendarbeit. Freiraum und Konflikte (Stuttgart 1974) (evang.).

[11] Überlegungen zur Entwicklung eines regionalen Jugendpastoralplans bietet J. Spölgen, Jugend ohne Kirche? (Zürich 1974).

[12] Auf die Frage: Kümmert sich die Kirche nach Ihrer Meinung ausreichend um Ihre Probleme am Arbeitsplatz und im Beruf? antworteten im Jahr 1970 18jährige Jugendliche zu 40,2 Prozent: Nein (vgl. J. Scharrer, Was die Jugend von der Kirche erwartet, Limburg 1971, 59).

[13] J. Wössner, a. a. O. 321–341.

muß ein weiterer Erziehungsträger diesen primären Erziehungsraum respektieren. Will man nicht nur Konflikte provozieren (nach dem zweifelhaften Motto „Emanzipatorische Erziehung in der Kirche"), sondern will man auch dort, wo man „freiheitlich" erzieht[14], noch ein homogenes Erziehungsfeld anstreben, wird man immer wieder die Eltern der Jugendlichen ansprechen müssen. Sie sollten um ihre Beteiligung gebeten werden, sie sollten über Planungen innerhalb der Jugendarbeit informiert werden, sie sollten im Gespräch mit den für die Jugendarbeit Verantwortlichen ihre eigenen Erziehungsgrundsätze einbringen bzw. klären können. Nur wenn die Jugendarbeit in die Gesamtpastoral integriert und von allen mitgetragen wird, kann innerhalb der Territorialgemeinde der dem Jugendlichen nötige Dienst erbracht und können junge Menschen für das Leben in der Ortsgemeinde gewonnen werden.

Ist eine „Jugendgemeinde" möglich?

Wie aber steht es mit jenen Gemeinden, in denen der Kontakt mit den Jugendlichen gänzlich verlorenging? Ist die Entfremdung einfach hinzunehmen? Gibt es die Möglichkeit einer „Jugendgemeinde"? Was wäre unter einer solchen „Jugendgemeinde" zu verstehen?

Eine Jugendgemeinde wäre eine „Gesinnungsgemeinde", die „von unten" entsteht, anläßlich eines konkreten Engagements junger Christen (im sozialen Bereich etwa), die sich um eine charismatische Person (Priester, Sozialarbeiter) versammelt, die in den Räumen eines Jugendhauses oder eines Bildungszentrums zustande kommt. Damit würde in einer Jugendgemeinde nichts anderes als eine alterstypische Personalgemeinde Gestalt gewinnen. Die von der Synode beschlossenen „Rahmenrichtlinien für die pastoralen Strukturen" geben innerhalb der Territorialgemeinde auch einer solchen Personalgemeinde Raum (vgl. 5-74-3; 5)[15].

Der spezifische Charakter einer *Jugendgemeinde* beruht darin, daß sich in ihr Jugendliche zusammenfinden, die unter Umständen auf die Verwirklichung eines konstitutiven Elements von christlicher Gemeinde verzichten. Sie halten etwa den Dienst am Wort angesichts einer sozialen Aufgabe (in Slums, bei Randgruppen) für zweitrangig, sie geben sich nur enthusiastischen Gebeten hin und vergessen ganz auf den sozialen Dienst der Gemeinde, auf die Diakonie, sie sind, in intellektueller Redlichkeit, der glaubwürdigen Feier der Eucharistie noch so fern, daß sie lieber andere Formen eines Gottesdienstes vorziehen. Solange das Leben einer solchen „Jugendgemeinde" offen ist für die volle Verwirklichung dessen, was man christliche Gemeinde nennt (vgl. 5-74-2),

[14] Vgl. R. Bleistein, Antiautoritäre oder freiheitliche Erziehung?, in dieser Zschr. 187 (1971) 391–406.
[15] F. Klostermann, Gemeinde im Hochschulbereich. Modell für künftige christliche Gemeinde, in: Diakonia 1 (1970) 98–100; F. Klostermann unterscheidet zwischen Gesinnungsgemeinde auf „innergemeindlicher" und auf „außergemeindlicher" Basis (a. a. O. 46 ff.).

kann man ihr den Titel einer christlichen Gemeinde nicht verwehren; denn christliche Gemeinde kann sich in unterschiedlicher Dichte und Ausdrücklichkeit verwirklichen[16].

Wenn nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil apostolischen Werken, die „durch freie Entschließung der Laien zustande kommen und auch nach ihrem klugen Urteil geleitet werden", zwar kirchlicher, wenn auch nicht kirchlich offizieller Charakter zuerkannt wird, vorausgesetzt, daß sie die erforderliche „Verbundenheit mit der kirchlichen Autorität" haben (Dekret über das Apostolat der Laien, Art. 24 und 19), dann könnte diese Verbundenheit durch einen Geistlichen hergestellt werden, der vom zuständigen Bischof mit der Sorge um die Jugendgemeinde betraut wird. In einer solchen Jugendgemeinde könnten Jugendliche dann den ihnen gemäßen Ausdruck des Glaubens – auch in der Liturgie – suchen und könnten jenes soziale Engagement verwirklichen, das ihnen für ein glaubwürdiges Christentum heute notwendig erscheint.

Die Chancen einer solchen Jugendgemeinde sind auch mit nicht geringen Risiken verbunden. Gelingt es den Jugendlichen, sich in die Erwachsenengemeinde einzugliedern? Oder ist mit dem Ende des Jugendalters auch das Ende eines praktizierten christlichen und kirchlichen Glaubens gegeben? Die Integration der einzelnen Mitglieder der Jugendgemeinde in eine andere Art von Gemeinde stellt also das zentrale Problem einer solchen Konzeption von Gemeinde dar. Es könnte, gerade weil diese Integration nicht geleistet wird, eine das ganze Leben prägende Christlichkeit wohl angezielt, aber nicht erreicht werden.

Wird trotz des in der Gemeinde möglichen Pluralismus die Traditionskontinuität im einen Glauben gewahrt? Geht die (objektive) Herausforderung der christlichen Botschaft zugunsten einer willkürlichen Selektion aus den Glaubenswahrheiten verloren? Wer fungiert hierbei als kritische Instanz? Es kann in diesem Zusammenhang nur auf die sehr differenzierenden Überlegungen K. Rahners zu diesem Problem hingewiesen werden[17].

Entwickelt eine Jugendgemeinde recht eigenwillige Formen liturgischen Feierns und sozialer (politischer) Aktivitäten, wird sie mit großer Wahrscheinlichkeit die Kritik der Territorialgemeinde herausfordern. Man darf vermuten, daß die Territorialgemeinde, je mehr sie sich durch die Jugendgemeinde verunsichert fühlt, einem solchen Experiment jedes Lebensrecht abspricht. Eine Verschärfung der beiderseitigen Positionen wird die Folge sein. Die Radikalität beider Standpunkte wird auf die Dauer das gemeinsame Anliegen verdecken, nämlich Gemeinde zu bilden als einen Lebensraum, „in dem der Geist der Freiheit und Liebe des Evangeliums lebendig ist" (Zweites Vatikanum, Dekret über die christliche Erziehung, Art. 8).

Selbst wenn man diese Risiken nicht gering veranschlägt, wird man die theologische Möglichkeit einer Jugendgemeinde nicht bestreiten können, wird man die ortsbedingte Notwendigkeit einer Jugendgemeinde nicht leugnen können (auch wenn sie zu keinem

[16] W. Kasper, Glaube und Geschichte (Mainz 1970) 275–284.
[17] K. Rahner, a. a. O. 100–108.

alltäglichen Ereignis werden wird). In ihr könnte ein charismatisches Element in der Kirche zum Zug kommen. Hier gälte: „Das Charismatische in der Kirche bezeichnet den Ort, an dem in der Kirche Gott als der Herr der Kirche über die Kirche als ein offenes System verfügt[18]."

Aufgrund einer neuen Begegnung zwischen Jugend und Gemeinde kann man natürlich nicht hoffen, daß alle heutigen Probleme der religiösen Sozialisation gelöst sind; denn diese hängen auch mit Familie und Schule, mit Gesellschaft und Öffentlichkeit zusammen. Es wären aber gerade jene Erwartungen junger Menschen aufgegriffen und erfüllt, die heute bei ihnen im Vordergrund stehen: die Erwartungen nach Gemeinschaft und Solidarität.

[18] K. Rahner, Das Charismatische in der Kirche, in: Geist und Leben 42 (1969) 256.

Jürgen Wichmann

Katholische Akademien in Deutschland

Trier – ein Bericht aus der Praxis

Wenn die Zeitgeschichte in diesem Fall zuverlässig geschrieben wurde, obwohl bisher niemand speziell damit beauftragt worden ist, dann liegt im Jahr 1950 der Beginn Katholischer Akademien für Erwachsenenbildung, und die Akademie in Stuttgart-Hohenheim ist die erste der bisher 21 kirchlichen Einrichtungen dieser Art in Deutschland. Diese Jahreszahl wird nicht in Frage gestellt durch die Gründung des Dortmunder Sozialinstituts des Erzbistums Paderborn „Kommende" am 9. Oktober 1949, das sich seit langem auch als Akademie versteht. Damals existierten jedoch weder der Begriff „Katholische Akademie" noch der „Leiterkreis Katholischer Akademien in der Bundesrepublik". Auswärtige Gründungen wie in Brixen oder Zürich erfolgten erst später. Vermehren wird sich die Zahl der deutschen Katholischen Akademien nur unwesentlich, da heute fast jede Diözese ein solches Institut besitzt.

Insofern kann nach einem Vierteljahrhundert die Entwicklungsgeschichte dieser Akademien als abgeschlossen betrachtet, könnte ein erstes Fazit gezogen werden. Diese großen Häuser binden Personal und Geld aus Kirchensteuern in nicht unbeträchtlichem Maß, nehmen Freiräume des Dialogs selbst mit bisherigen oder bleibenden Gegnern der Kirche in Anspruch und verteidigen ihre Sonderstellung inner- und außerkirchlich anscheinend in gleicher Weise. Bis 1974 kam es erst zu einer einzigen gemeinsamen Dokumentation[1], in der sich die 21 Institutionen der katholischen Erwachsenenbildung in Zahlen und Bildern einzeln darstellen. Gemeinsam verbindliche Aussagen werden in nur wenigen kurzen Artikeln gewagt. So bleibt der Außenstehende – das ist sogar der durchschnittliche Akademiebesucher selbst – noch immer ohne Überblick und Gesamturteil über das bildungspolitisch wirksame Phänomen Katholische Akademie. Den deutschen Bischöfen als deren Gründer und Erhalter ergeht es nicht anders. Ihre Gründungen waren in der Regel auch nur diözesanbezogen, und das Arbeitsfeld des einzelnen Hauses liegt entsprechend im eigenen Bistum. Das hat nur dann Sinn, wenn die Konzeption der Arbeit überdiözesan, bundesweit, ja auch europäisch angelegt ist. Geschichte und Gegenwart der Akademien sind also noch nicht geschrieben worden. Im Folgenden wird versucht, diese exemplarisch am Bild einer einzigen Akademie darzustellen: an der Katholischen Akademie Trier.

[1] Katholische Akademien in Deutschland. Eine Dokumentation '74, hrsg. v. Leiterkreis der Katholischen Akademien in der Bundesrepublik Deutschland (Trier 1974).

Katholische Akademien statt Volksverein

Alle Akademien haben ihren Ursprung zurückzuführen auf den Volksverein für das Katholische Deutschland (1890–1934), eine von Ludwig Windthorst und Franz Hitze gegründete „Zentralorganisation deutscher Katholiken in Vereinsform zur politischen, sozialen und religiös-kulturellen Belehrung und Schulung ihrer Mitglieder". War der Volksverein tatsächlich „eine zeitbedingte Form katholischer Weltverantwortung, ausgerichtet auf die Durchdringung der Kulturbereiche Wirtschaft, Gesellschaft und Staat"[2], so versteht sich die Katholische Akademie Trier in solcher Nachfolge ebenfalls als eine zeitbedingte Form katholischer Weltverantwortung, jedoch ergänzt um den Kulturbereich Kirche, dessen Gekannt- oder Gewußtsein nicht mehr einfach vorausgesetzt werden darf wie zu Zeiten des Volksvereins. Auch besteht keine Vereinsform. Einige Akademien würden es strikt ablehnen, auch nur den Anschein einer Bindung ihres Publikums zu erwecken. Für die Akademie Trier gilt das Prinzip der Nachkontaktarbeit, der Pflege bleibender Beziehung zu ihren Hörern, in denen sie lieber Mitarbeiter sieht, dort vor allem, wo ihre eigene Kompetenz und Möglichkeiten enden, wo aber erreichte Lernziele oder eingesehene Bildungsinhalte in gestaltetes Leben umgesetzt werden sollen.

Noch in den fünfziger Jahren, zur Gründungszeit der Akademien, wurde in lebhaften Diskussionen gefordert, den Volksverein wiederherzustellen. Da dessen Ende jedoch schon vor seinem politischen Verbot lag, konnten sich die deutschen Bischöfe zu einem solchen Schritt nicht entschließen. Die Existenz der Akademien hat ihn bald darauf erübrigt. Die Funktion koordinierter Zielplanung und gesamtkirchlicher Kooperation ist damit dem Leiterkreis der Akademien zugefallen, der seine Stellung innerhalb der Katholischen Bundesarbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung betont wissen möchte.

Die Trierer Akademie, das wird aus ihren Herkommen verständlich, kann sich der Nachfolge des Volksvereins gar nicht entziehen. Das liegt schon an der bildungsrelevanten Struktur des Bistums. Es besteht aus drei kleinen Großstädten und 20 Mittel- und Kleinstädten, im übrigen aus kleinen und kleinsten Dorfpfarreien, bei dennoch über 1,9 Millionen Katholiken. Standort einer selbständigen Universität wurde die alte Römer- und Domstadt erst wieder mit dem 1. Januar 1975, nachdem schon von 1473 bis 1798 eine Universität bestanden hat. Entscheidende Industrieansiedlungen und somit Urbanisierung können erst erfolgen, wenn das Bistumsgebiet über die eine bedeutendere Bahnlinie hinaus durch wenigstens eine durchgehende Autobahn von Koblenz bis Saarbrücken verbunden sein wird. Dazu kommt es in diesem Jahr. Inzwischen verlieren die rund 1000 Pfarreien, zum größten Teil kleine Dörfer, Lehrer, Bürgermeister und auch Pfarrer, so daß ein erhebliches Stadt-Land-Gefälle entsteht und

[2] H. J. Patt, Art. „Volksverein", in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 10 (Freiburg 1965) 860f. Vgl. dazu O. v. Nell-Breuning, Der Volksverein für das katholische Deutschland, in dieser Zschr. 190 (1972) 35–50.

weite Teile des Bistums bildungsmäßige „Heide" wird, gegen die nur zwei „Kräuter" gewachsen sein dürften: die Familienbildungsstätten als Bildungszentren in der Kreisstadt und kreisfreien Stadt und der Medienverbund.

Die Akademie kann das Dorf nicht sanieren; aber sie muß die zentralen Bildungspläne für die Dörfer als Nebenstellen der mittleren Bildungszentren und für diese selbst entwickeln, erproben und einstudieren. Ferner überhöht sie das Angebot durch Spezialkurse und Sonderveranstaltungen verschiedener Art. Sie hat ferner künftig den Medienverbund herzustellen, der personen-, fahrzeit- und kostensparend die effektivere Arbeit in Begleitzirkeln ermöglicht. Einen ersten Ansatz hat sie bereits als Kollegtagsort des Telekollegs I (Fachschulabschluß) und II (Fachhochschulabschluß) in vier Zügen geleistet. Außerdem führt sie gegenwärtig einen Begleitzirkel für Erwachsenenbildner zum Funkkolleg „Sozialer Wandel" durch. Mit der Evangelischen Akademie im Saarland und dem Saarländischen Rundfunk plant sie eine vielteilige ökumenisch-theologische Sendereihe im Hörfunk (UKW) mit getrennt evangelisch und katholisch getragenen Begleitkursen im Saarland und in angrenzenden Bereichen von Rheinland-Pfalz.

Natürlich erwartet sich auch die Trierer Akademie etwas vom sogenannten Bildungsurlaub, wie alle Heimbildungsstätten in der Bundesrepublik. Dieser jedoch wird aller Voraussicht nach eher anderen Bildungsstätten zugute kommen als den Akademien, es sei denn, sie wollten sich verschulen lassen und damit ihr eigenstes Gebiet aufgeben, nämlich die freie Begegnung in Gespräch und Forum auf wissenschaftlichem Niveau.

Es bleibt also bei der Hoffnung auf das Hilfsmittel Medienverbund und die Vorortstellung der Akademie darin sowie und vor allem bei der bewährten Praxis, den Mittelzentren und ihren Nebenstellen das Programm zu entwerfen. Auf dieser Basis ist in Trier die eigentliche Akademiearbeit möglich, nicht erst seit der Eröffnung ihres Hauses vor sechs Jahren.

Auftrag und Selbstverständnis

Als der Bischof von Trier, Dr. Bernhard Stein, am 1. März 1969 das in den Jahren 1928–1930 erbaute Philosophikum des Priesterseminars als Katholische Akademie Trier neu eröffnete, gab er dem alten Rudolfinum einen neuen Auftrag: „Sehen nämlich, wie es sich im Grunde verhält mit den Dingen und Menschen, ihren Konstruktionen und Organisationen, mit dem einzelnen und der Gemeinschaft, mit der Familie, dem Staat und der Wirtschaft. Sehen also, wie das alles geplant und angelegt ist von der natürlichen Ordnung des Schöpfers her, in der Geschichte der Natur und in der Gerufenheit zur Entwicklung. – Und Säen, auf daß es sich so verhalten kann und will, wie es jener Gerufenheit entspricht."

Der Bischof trug dem Haus und seinen Mitarbeitern noch ein Weiteres auf: „Das,

was das Natürliche erfüllt, was wir den Bereich des Übernatürlichen, des Religiösen, der Gnade, der Offenbarung nennen dürfen. Stiftung, Auftrag, Erbe und Lehre der Kirche sollen sich hier helfend, überzeugend, dennoch unaufdringlich darstellen können. Priester und Laien sollen sich hier neu erfahren, Glaubende und Nichtglaubende respektvoll begegnen lernen. Unrichtiges, Unwahrheit und Lüge sollen hier enthüllt, Ungerechtigkeit aufgedeckt und angeklagt werden. Vor allem sind es die Vorurteile, fremde wie eigene, die hier in diesen Sälen aufgegeben werden sollen, nicht zugunsten von Kompromissen im indifferenten Verzicht auf Wahrheit, sondern der Partnerschaft und Brüderlichkeit zuliebe." [3]

Wie sieht die Akademie selbst ihren Auftrag? Schon ein Jahr später, am 16. April 1970, veröffentlichte die Akademie eine Meldung über eine Konferenz des Leiterkreises in ihrem Haus, in der es hieß: „Ob die Katholischen Akademien noch länger Vorreiter des Gesprächs der Kirche seien, beantworteten die Teilnehmer der Konferenz mit einer Überprüfung des Standorts dieser Bildungsstätten heute. Das Konzil habe ihren Auftrag verändert und ihre Position auf vielen anderen Ebenen popularisiert. Sei es einst um die große Frage gegangen, wie entwickele sich die Zukunft der Gesellschaft, so habe sich die Diskussion in den Akademien jetzt weithin innerkirchlich ‚verfranzt'. Dabei müsse vielmehr um das Problem gekämpft werden, was denn für die Kirche jene durchzuhaltenden Elemente seien, die unbedingt in die Zukunft einzubringen seien. Offenheit bis hin zur Erklärung des Nichtwissens werde den Akademien auch schon als Unverbindlichkeit ausgelegt. Es wachse der Hunger nach Sinn, ein Verlangen nach Antwort und Bekenntnis. Indem jedoch an den Fakultäten Theologie immer mehr für Laien-Studenten doziert werde, gerate der pastorale Bezug in Vergessenheit. Der theologische Streit werde theoretisch, weil zu weit weg vom kirchlichen Leben geführt. Es werde gefährlich für die Kirche als Gemeinschaft, wenn sie sich nur oder vorwiegend mit sich selbst beschäftige." [4]

Hatte sich demnach die Lage der Katholischen Akademie so rasch verändert? Da die Akademien „vorweg zu denken, tiefer zu denken" haben, „bevor die Themen in allen Illustrierten behandelt werden" [5], so sollten sie ihre eigene Situation selbst und beizeiten zu erkennen suchen. Die meisten dieser Akademien sind von 1950 bis zum Ende des Zweiten Vatikanums entstanden, wohl nach dem etwas älteren Vorbild der Evangelischen Akademien. Seitdem hatten sie ihren Stil und ihre Form geprägt; aber ihr Engagement war im innerkatholischen wie im ökumenischen Bereich noch unerfüllt. Nach dem Konzil herrschte zunächst große Euphorie, denn seine Ergebnisse interessierten breiteste Kreise. So zählten Theologische Seminare der Akademie in Trier oder an der Saar bis zu 300 Teilnehmer an den ersten zehn Abenden, und noch die Hälfte davon an den weiteren zehn Abenden im nächsten Winter.

Um 1970 begann sich in der Kirche Unbehagen und Pessimismus auszubreiten. Ein

[3] Katholische Akademie Trier, Halbjahresprogramm 1969/II, 7 f.
[4] Katholische Akademie Trier, Halbjahresprogramm 1970/I, 2 f.
[5] F. Henrich, Art. „Akademien", in: Handbuch der Pastoraltheologie, Bd. 5 (Freiburg 1972) 11.

theologisches Generationsproblem hob an, und in den Leserbriefspalten der Kirchenzeitungen verdächtigten gelernte und unbelehrbare Theologen einander der schlimmsten Häresien. In diesem Strudel der Mißverständnisse und der Ernüchterung standen die altgedienten Akademien einigermaßen verlegen. Sie mußten und wollten weiterarbeiten und besannen sich daher auf Themen des Friedens, der Versöhnung und der Ostpolitik, der Massenmedien und der Naturwissenschaften.

Gerade zu dieser Zeit bezog die Trierer Akademie ihr eigenes Haus, noch dazu ein ehemaliges Priesterseminar, das nur eine Generation früher soviel religiöse Erwartungen und nicht weniger Opferbereitschaft ausgelöst hatte, vom Unrechtsstaat als „staatsfeindliches Eigentum" erklärt und konfisziert worden war und nun doch wegen einer notwendigen Reform der Studienordnung und wegen des Rückgangs der Zahl der Priestertheologen aufgegeben werden mußte. Welche Enttäuschung in breiten Kreisen des Bistums und unter der Priesterschaft, die in diesem Haus zum größten Teil ihre ersten vier Semester verbracht hatte, andererseits welcher Mut einer Kirchenleitung, dieses Haus in die Verantwortung von Laien zu legen für eine so „profane" Sache wie die katholische Erwachsenenbildung!

Diesem Unternehmen wuchs eigenes Selbstverständnis und das nötige Selbstvertrauen nicht zuletzt von anderen zu: „Katholische Akademien erstreben glaubensgerechte, weltoffene Klärung akuter Zeitprobleme in ernsthafter Begegnung von Kirche und säkularisierter Welt. Im Rahmen der Katholischen Erwachsenenbildung sind die Katholischen Akademien besonders zur Laienbildung einer mittleren und oberen Führungsschicht der Berufs- und Lebensstände berufen", meinte Franz Pöggeler schon 1957[6]. Noch enger auf den Kern der Sache kommt Franz Henrich, Direktor der Katholischen Akademie in Bayern, wenn er 1972 in großer Nüchternheit schreibt: „Grundlegendes Problem der Akademiearbeit ist immer wieder ihr Selbstverständnis. Anmerkungen zum Selbstverständnis der Katholischen Akademien müssen zurückgreifen auf das, was sich die Gründer der Akademien gedacht haben. Wir verstehen unsere Akademien als ein von der Kirche geschaffenes freies Podium, nicht Kanzel, für geistige Auseinandersetzung mit den Problemen menschlicher Existenz; ein Podium, auf dem, falls möglich, Christen den Beitrag des Glaubens und der Kirche in die gemeinsamen Bemühungen zur Lösung der anstehenden Fragen einbringen." Der Autor nennt die Akademien ungeniert „besonders hochqualifizierte Bildungseinrichtungen der Kirche im Feld der Erwachsenenbildung mit einem breit gefächerten, sich an die gesamte Gesellschaft richtenden Themenangebot."[7]

[6] F. Pöggeler, Art. „Akademien, katholische", in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 1 (Freiburg 1957) 230.

[7] Katholische Akademie Trier, Halbjahresprogramm 1972/II, 1.

Akademie, Sozialinstitut und Hauptabteilung

Die Akademien haben in der Erwachsenenbildung allgemein und in der Katholischen Erwachsenenbildung besonders eine eigene Stellung einzunehmen, auch wenn keineswegs alle ausschließlich Akademiearbeit leisten wie zum Beispiel in München oder in Mülheim (Ruhr). So bezeichnet sich der größere Teil katholischer Bildungsstätten in Deutschland als Katholisches Sozialinstitut oder Katholisch-soziales Bildungswerk oder als Katholisch-soziale Akademie. Nur ein kleiner Teil firmiert als Katholische Akademie im strengen und vom Leiterkreis geschützten Sinn. Einige dieser Einrichtungen mußten zusätzlich die Funktion eines Diözesan-Bildungswerks mitübernehmen. Die Katholische Akademie Trier hat sich in abermals eigener Form entwickelt. Doch auch ihr bleibt die ständige Reflexion und das Formulieren ihres Selbstverständnisses – gegenüber dem Bischof und dem Diözesanrat wie gegenüber den ständig neuen Gästen und der Presse – nicht erspart.

Im Bistum Trier entstanden ab 1947 in den Industriestädten des Saarlands Bildungsangebote höheren Anspruchs, aus denen Katholische Bildungswerke erwuchsen, so schon 1960 in Saarbrücken. Diese örtlichen Bildungswerke hatten keine direkte Verbindung zu den traditionellen katholischen Akademikervereinen, doch auch nicht zu den ebenso alten und noch verdienteren katholischen Sozialverbänden wie KAB oder Kolping. Vom aktiven Saarland aus wurden zwei Bildungsstränge nach Trier geführt und von dort gewissermaßen mit Diözesanautorität über das ganze Bistum gebreitet: die Bildungswerke und die auch Bildungsarbeit treibenden sozialpolitisch orientierten Verbände. Nicht ohne Konkurrenz arbeiteten sie zeitweilig nebeneinander. Daran scheiterte zunächst sogar der erste Anlauf zu einem saarländischen Erwachsenenbildungsgesetz. (Es gelang erst im zweiten Anlauf, als die verschiedenen Bildungsträger zu besserer Zusammenarbeit gefunden hatten, und wurde vom Landtag des Saarlands am 8. April 1970 einstimmig beschlossen.) 1962 schlossen sich alle Bildungsträger und Bildungsstätten des Bistums in der Diözesan-Arbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung zusammen. Diese versteht sich als freier Zusammenschluß aller katholischen Bildungsträger und ihrer Einrichtungen im Bistum. Eine noch engere, durch Landesgesetze und Sachzwänge bedingte Institutionalisierung brächte wohl die Gefahr einer diözesaneigenen Erwachsenenbildung und Weiterbildung, die das besondere Element der Freiheitlichkeit im Zugang wie in der Organisation und Leitung in Frage stellen könnte. Heute ist die Katholische Akademie für das Bistum Trier Mitte, Zentrale und Sitz der gesamten Katholischen Erwachsenenbildung.

Auch die Akademiearbeit selbst ist in das neue, alte Haus hineingewachsen. Seit 1962 hatte man in Klöstern und Hotels intensiv gearbeitet. Ein Prälat und ein Schulrektor organisierten damals ohne großen finanziellen Aufwand einen reichen Tagungsbetrieb. Nach dem Einzug in das imponierende Gebäude und mit fast 40 Angestellten, darunter sieben Dozenten, bedeutete die Akademie zunächst ein Novum unter den mannigfachen Bildungseinrichtungen im Bistum. Sie ist Akademie, wie Franz Henrich

es fordert; sie leistet berufsbezogene und sogar berufliche Weiterbildung; in ihr hat die Diözesan-Arbeitsgemeinschaft Konferenzort und Geschäftsstelle. Sie ist schließlich Teil des Bischöflichen Generalvikariats als Sitz der Hauptabteilung Bildung. Die Leitung hat der Akademiedirektor, ein Laie, in nicht immer reibungsloser Personalunion. Zugleich gehört er kraft Amtes zum Vorstand der Diözesan-Arbeitsgemeinschaft als einer der stellvertretenden Vorsitzenden. Außerdem war er fast acht Jahre lang Vorsitzender der Katholischen Landesarbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung in Rheinland-Pfalz und ist noch gewähltes Vorstandsmitglied der entsprechenden Landesarbeitsgemeinschaft im Saarland. So trifft sich in der Trierer Akademie die Bildungspolitik zweier Bundesländer mit der Planung, Förderung und Abstimmung der Bildungsarbeit in den zehn Regionen dieses in zwei Ländern liegenden Bistums und mit dem Auftrag des Hauses, das sich Akademie nennt und sich bei Eröffnung gern noch unter den Namen des von der Mosel stammenden katholischen Sozialdenkers Paul Jostock (1895–1965) gestellt hätte.

Das Dozententeam der Akademie ist nur für diese angestellt, entwirft jedoch, wie eingangs festgestellt, für die Arbeit auf örtlicher Ebene Programmübersichten, führt Modelltagungen durch, inspiriert die zehn in den Regionen des Bistums tätigen hauptamtlichen und die vielen ehrenamtlichen und nebenberuflichen Mitarbeiter in den einzelnen Orten. Darüber hinaus gehen die Akademiedozenten in die einzelnen Bildungswerke als Gastreferenten am Abend. Sie können auf diese Weise ständig dort Erfahrungen sammeln, wo die Teilnehmer an Akademieveranstaltungen arbeiten und wohnen, können bei diesen auch Interesse für die Wochenendveranstaltungen oder die Werkwochen in der Akademie wecken. So werden in der Akademie nicht einfach die Probleme der Dozenten erörtert. Über Literatur und Medien hinaus kommen Anregungen von den potentiellen Gästen, Hörern, Mitarbeitern selbst.

Die Akademie lebt daher nicht beziehungslos im elfenbeinernen Turm sich selbst genügender Wissenschaftlichkeit oder kirchlicher Inzucht. Sie steht trotz der geographischen Randlage mitten im Bistum. Im Land Rheinland-Pfalz ist sie derzeit wahrscheinlich eine der leistungsfähigsten Einrichtungen der Weiterbildung. Weniger, ja zu wenig ist sie derzeit im Saarland sichtbar, wenngleich sie auch dort bei besonderen Anlässen in verschiedenen Städten mit den Katholischen Bildungswerken als Mitveranstalter auftritt. Saarbrücken und Koblenz, 90 bis 140 km von der kleineren Bistumsstadt entfernt, bedürfen ihrer politischen und gesellschaftlichen Bedeutung wegen einer stärkeren Präsenz der Katholischen Akademie.

Den wenigen Vielen zugewandt

Es gibt längst genügend Definitionen, wie die Akademien sich selbst verstehen oder von anderen verstanden werden: Treffpunkt, geistige Freistatt, Begegnungsort, ideologisches Niemandsland zwischen den Fronten oder richtiger: Vorort neuen Denkens

in der Kirche. Oft wird dann Platon zitiert und die zensurlose Immunität der antiken Akademie, der mittelalterlichen Domfreihöfe und der neuzeitlichen Parlamente beschworen. Ziel der Trierer Akademie sind Meinungsbildung, Information, Orientierung – eine Bildung, die zum Handeln führt; jedoch „ohne Indoktrination, ohne Verkündigungsanspruch wie Homilie, Katechese und lehramtliche Äußerung“ [8]. Die Katholischen Akademien stellen, wie Henrich formuliert, keinen Seelsorgeersatz dar, sie wollen den Glaubenden aus einem geistigen und kulturellen Getto führen. Das ist richtig; aber die Akademien tun gut daran, wenn sie schon Vorreiter bleiben wollen, nicht auf einem zu hohen Roß zu reiten. Obwohl es auch in der Demokratie Elite derer braucht, die für die Müden und die Trägen, für die weniger Informierten und die Bildungsunfähigeren die Verantwortung mittragen, so sollen sich diese so gern hochqualifizierten Bildungseinrichtungen der Kirche auf dem Feld der Bildung und Weiterbildung der Erwachsenen allen oder doch den Vielen zuwenden.

Das Haus in Trier hat gut 100 Plätze an etwa 300 Tagen im Jahr. Das sind, im Angebot, maximal 30 000 Teilnehmertage jährlich. Wenn der einzelne Teilnehmer wie bisher durchschnittlich drei Tage im Haus weilt, können nur 10 000 Personen jährlich aufgenommen werden, von vielen nebenher laufenden Konferenzen einmal abgesehen. Den Anteil der zwei Millionen Diözesanen unter ihren Besuchern kann die Akademie höchstens schätzen. Sie muß zugleich Nachbarn aus dem In- und Ausland offenstehen. Sie soll sich überdiözesan öffnen, Gastbetrieb für Fremdtagungen oder befreundete Veranstalter sein. Entsprechend reduzieren sich die Chancen Trierer Katholiken. Also muß die Akademie, wenn sie keineswegs allen und nicht einmal den Vielen dienen kann, die Wenigen wählen. Um so stärker wird sie auf Zielgruppen auszurichten sein. Derzeit zählt sie 23 verschiedene, vor allem berufsverschiedene Gruppen. Das bedeutet bei aller Behutsamkeit elitäre Bevorzugung. Diese läßt sich aber nur rechtfertigen auf Grund der Verantwortung solcher Berufe gegenüber dem Mitmenschen in Familie und Gemeinde, Schule und Betrieb, Kindergarten und Krankenhaus, Ordnungsdienst und Strafvollzug, Rathaus und Parlament, Verwaltung, Kunst, Medien, Öffentlichkeit.

Diese vernünftige Selbstbescheidung oder auch Konzentration auf sogenannte Multiplikatoren ist eine Tugend, aus der sich die „Not“ intensivierter Aufbauprogramme ergibt. Die zahlenmäßig relativ überschaubaren Berufsgruppen erlauben Wiedereinladung und Fortsetzung, Weiterführung von Basisinformationen oder eines Grundkonsenses. Dadurch wird eine mittelfristige, für drei bis fünf Jahre konzipierte Programmarbeit sinnvoll, und diese wiederum bedeutet Kontinuität im Dozententeam. Um die Weiterbildungsarbeit der Trierer Akademie nicht doch noch zu verschulen, werden die ehemaligen Kursbesucher generell auch zu den theologischen und politischen Foren eingeladen oder auch zu Wochenenden für die Familie (mit Kindern), wo einmal nicht der Beruf im Vordergrund der Diskussion steht, sondern das allgemeine Menschsein, die Partnerschaft, das Erziehen und das Erzogenwerden.

[8] F. Henrich, in: Handbuch der Pastoraltheologie, a. a. O.

Dritte Welt und „Heimatpflege"

Die eigentliche Akademiearbeit, etwa in Studientagungen, geschieht in Trier unter anderem in engerem Bezug auf die Medien, speziell auf das Fernsehen. Der erste Fernsehworkshop zur Entwicklungspolitik in Deutschland „Für eine gerechte Welt" (1972), ebenso der dritte im Jahr 1976, geht auf eine Idee dieser Akademie zurück und wurde von ihr durchgeführt; jeweils etwa 100 Redakteure, freie Produzenten, Entwicklungspolitiker, Entwicklungswissenschaftler und Entwicklungshelfer, Kritiker, Schulpädagogen und Erwachsenenbildner treffen sich zu einem einwöchigen Fachgespräch, bei dem die Sendungen der Anstalten der ARD und des ZDF in drei Programmen exemplarisch gesichtet, gewertet und – im Nebenerfolg – für den Einsatz in Schule und Erwachsenenbildung empfohlen und prämiiert werden. Hauptziel solcher durchaus akademischer Unternehmungen ist es, auf verbesserte Produktionen und Sendungen hinzuwirken, also auf eine noch genauere Information des deutschen Publikums über die Notwendigkeit und die Möglichkeiten wirtschaftlicher, kultureller, politischer und religiöser Zusammenarbeit der Industriegesellschaften mit den Völkern der Dritten Welt.

1973 veranstaltete die Akademie für entsprechende Redakteure des Fernsehens, Hörfunks und der Illustrierten einen ersten Workshop über neue Erkenntnisse der frühkindlichen Erziehung. Auf dem Gebiet des Strafvollzugs und seiner notwendigen Reform hat die Trierer Akademie im Einvernehmen mit den Justizministern von Rheinland-Pfalz und des Saarlands Klärungen herbeigeführt, die, bis hin zum dokumentarischen Niederschlag, Informationshilfen für die Rechtspolitik bedeuten.

Ein anderer Schwerpunkt der Trierer Akademiearbeit ist der heimatliche Bereich, soweit er überregionale Bedeutung gewinnt. So betreut die Akademie die jährliche öffentliche Cusanus-Festakademie in Bernkastel-Kues und betreibt mit der Cusanus-Gesellschaft den Ankauf des Geburtshauses des Nikolaus von Kues. Zum Gedenken des Dichters Stefan Andres hilft sie bei der Errichtung einer großen Brunnenanlage in seinem Schulort Schweich/Mosel (Kindheitsroman „Der Knabe im Brunnen"). Am Todestag des Philosophen Peter Wust verleiht die Akademie im Konferenzbau des Saarländischen Rundfunks (erstmals 1975) einen Peter-Wust-Preis, vornehmlich an einen Saarländer, Lothringer oder Luxemburger, „der sich um die Erhellung und Förderung menschlicher Existenz aus christlich orientiertem Daseinsverständnis verdient gemacht hat". Am Todestag Papst Johannes' XXIII. veranstaltet die Akademie jährlich eine Gedenkfeier im Johannes-Haus in Hermeskeil (Hunsrück). Des weiteren sieht die Akademie Aufgaben in der Würdigung der Schriftsteller Ernst Thrasolt aus Saarburg und Johannes Kirschweng aus Wadgassen (Saar).

Möglichkeiten der Akademie

Die Akademie kann Probleme, Fakten, Trends beobachten und zu ergründen suchen. Sie kann Katholiken mit Protestanten, Christen mit Juden, Gläubige mit Nichtglaubenden zusammenführen. Sie kann Gespräch ermöglichen, ausgleichen, helfen und versöhnen. Sie kann auf menschenwürdigen Fortschritt, zuverlässige Zukunft und Frieden durch Entwicklung hinweisen. Sie kann durch kritische Grafik oder surrealistische Malerei an ihren Wänden herausfordern, und nicht nur in ihrer Kapelle meditieren lassen. Sie kann versprengten Gästen aus Tiflis und offiziellen aus Moskau zeigen, nicht nur wo das Karl-Marx-Geburtshaus in Trier steht, sondern auch, was diese Stadt kulturgeschichtlich bedeutet. Sie kann Freunden aus Warschau, Krakau, Kattowitz beweisen, daß Kirche über bittere Grenzen hinweg verbindet. Sie kann Studenten, Lehrern nahebringen, daß die Realität Gottes mehr ist als ein schulischer Lehrsatz. Die Akademie kann Mitgliedern von Pfarrgemeinderäten sagen, was sie in ihrem Amt tun können. Sie kann, in Unabhängigkeit gegenüber den politischen Parteien, öffentlich Gespräche mit Ministern und Abgeordneten führen.

Ich sehe für diese Akademie eine dreifache Aufgabe: die Binneninformation der Katholiken als Glieder der „Trierischen Kirche", die Außeninformation der Gesellschaft durch Glieder dieser Kirche und den Dialog mit solchen, die keine Katholiken, keine Christen, keine Glaubenden sind oder aus dem Glauben leben, daß Gott nicht existiert, daß die Welt sich selbst erlöst oder daß alle Existenz absurd ist. Binneninformation bedeutet theologische und kirchliche Thematik. Zur Außeninformation gehört es, die christliche Botschaft zu verkünden und der Mitwelt eine Aussage zu machen, die über die immanente Selbsterkenntnis von Welt hinausführt. Der Dialog erfordert das Hinhören auf Wahrheit, die sich auch im Irrtum finden kann, und das mitmenschliche Annehmen des Irrenden. Das alles ist ein hoher Selbstanspruch. Doch nur die Bildungsstätte, die ihm ehrlich nachzukommen bemüht ist, verdient den Namen einer Katholischen Akademie.

In den 13 Jahren, seit die Akademie arbeitet, hat sich der Begriff der Erwachsenenbildung, kaum daß er durch Franz Pöggelers Drängen den der einstigen Volksbildung abgelöst hatte, zur Weiterbildung entwickelt. Diese umfaßt allgemeine Erwachsenenbildung, berufliche Bildung und Umschulung. Umschulung vermag wohl keine Akademie zu leisten und sie sollte es auch nicht tun, aus verschiedenen Gründen. Berufsbezogene Angebote verschmäht man in Trier nicht. Allgemeine Bildungsangebote und erst recht akademische Studientagungen setzen zuviel voraus, um in Trier wie anderswo das Haus tagtäglich zu füllen. Mögen Universitäten und Kirchen zeitweise leerstehen, die Akademien können es nicht. Da sie sich selbst in den Blickpunkt ihres Bistums stellen müssen, um sich als kostspieliges Instrument, als die gute Stube des Bistums und als Ort des Anspruchs und der Erwartung zu rechtfertigen, haben sie sich zum Erfolg verurteilt. Dazu genügt nicht das Wohlwollen der Bistumsleitung. Es bedarf der Konzeption, und diese kann die Akademie nur aus sich selbst heraus leisten.

Karl H. Neufeld SJ

Christliche Erfahrung und theologische Reflexion

Entwicklungen der Theologie in Frankreich

Ein bekannter deutscher Theologe klagte vor einigen Jahren in einem offenen Brief über den Dornröschenschlaf der französischen Theologie seit dem Konzil. Als Antwort schilderte später ein Bericht aus Frankreich die theologische Situation im Nachbarland, wies betont auf die unterschiedlichen materiellen Vorgegebenheiten hin und versuchte, das augenblickliche französische Schweigen als Folge grundlegenden theologischen Wandels angesichts neuer Fragen zu erklären. Zum Schluß wird in dieser Übersicht von „Infragestellung der ‚akademischen' Theologie?" gesprochen und damit ein Ball ins deutsche Feld gespielt, mit dem man hier offensichtlich bis heute nicht viel anzufangen weiß[1].

Seither hat sich die Entwicklung für die französische Theologie so zugespitzt, daß einer ihrer Altmeister sagen konnte, man sei dabei, sie ganz und gar abzuschaffen. Aus dem Dornröschenschlaf wäre demnach schon fast so etwas wie „ewige Ruhe" geworden. Das bittere Wort kommentierte Ende des letzten Sommers die Schließung der weltbekannten theologischen Fakultät Lyon-Fourvière durch die Jesuiten. Das Ende dieses Theologats fällt nicht allein darum ins Gewicht, weil es die letzte überhaupt noch funktionierende theologische Fakultät eines Ordens in Frankreich war, sondern vor allem wegen des eigenen Beitrags, mit dem Fourvière zeitweilig in die Avantgarde katholischer Theologie und ihrer Erneuerung nach dem letzten Weltkrieg gerückt ist. So weit liegt schließlich die Enzyklika „Humani generis" (1950) noch nicht zurück, die unmittelbar Fourvière galt und sich nur dort direkt und massiv auswirkte. So weit sind wir auch vom Zweiten Vatikanischen Konzil noch nicht entfernt, wo alle wichtigeren Ansätze, die während der Jahrzehnte zuvor in Fourvière erarbeitet waren, breite Aufnahme und Anerkennung fanden. Das Ende dieser theologischen Fakultät der französischen Jesuiten provoziert Fragen, die auch außerhalb Frankreichs gehört und bedacht werden sollten[2].

Das Ende kam rasch und in dieser Form unerwartet; es hatte keineswegs an einschneidenden Maßnahmen gefehlt, den theologischen Studiengang mit den vom Konzil eröffneten Möglichkeiten ebenso wie mit neuen Fragestellungen und Forderungen in

[1] Vgl. J. Hoffmann, Französische Theologie heute. Glaube – Kultur – Politik, in: Theol. Quartalschr. 153 (1973) 54–67.

[2] Vgl. zur Umsiedlung von Fourvière: B. Chardère, Les Jésuites quittent la colline, in: L'Express Rhône-Alpes, Februar 1974, 28–30.

Einklang zu bringen. Wieder einmal hatte sich die Flexibilität und Unabhängigkeit eines Ordens bewährt. Die neue Studienordnung ließ die zaghaften äußeren Anpassungen etablierter größerer Institute weit hinter sich, ohne die Schwerpunkte der eigenen Tradition zu verleugnen oder den Rahmen einer theologischen Fakultät anzutasten. Das Ergebnis dürfte zum Interessantesten und Zukunftsträchtigsten gehören, was katholische Theologie seit dem Zweiten Vatikanum an Eigenreform theoretisch konzipiert und praktisch durchgeführt hat[3]. Das Experiment mußte abgebrochen werden; der Mangel an Nachwuchs und die damit ausbleibenden Mittel ließen keine andere Wahl. Es fehlte jede Möglichkeit, solch eine Einrichtung mit den verfügbaren Kräften über eine Durststrecke hinwegzuretten oder sie durch noch weitergehende Strukturänderungen lebensfähig zu halten. Die Situation verlangte ein neues Modell.

Die Schließung des Jesuitentheologats von Fourvière bedeutet eine Wende in der katholischen Theologie Frankreichs. Der international relevante Beitrag der französischen Theologie war ja im wesentlichen das Werk von Ordensleuten. Ihre Ausbildungs- und Forschungsstätten gehörten aber nicht einmal in das System kirchlicher Institute, das, wenn auch unzureichend, gemeinschaftlich abgesichert ist. Ein Institut Catholique kann in Frankreich auch bei schwindenden Hörerzahlen weiterexistieren, eine Ordenshochschule nicht. Es kommt hinzu, daß die entscheidenden Leistungen der Ordenstheologen in der harten Notzeit der Kriegs- und Nachkriegsjahre erbracht wurden. Demgegenüber wirkt es wenig glaubwürdig, wenn heute französische Theologen das augenblickliche Schweigen mit fehlenden oder ungünstigen materiellen Voraussetzungen entschuldigen. Allerdings sollte der deutsche Beobachter auf der anderen Seite, an materiell ausreichend ausgestattete theologische Institute gewöhnt, diesen Grund nicht zu leicht nehmen und einfach mit rascher Handbewegung beiseite schieben.

Der Beitrag der Fakultät von Fourvière: „Sources Chrétiennes"

Eine umfassende Erhebung und Würdigung dessen, was die französische Jesuitenfakultät für die katholische Theologie geleistet hat, kann hier nicht beabsichtigt sein, weil das Vorarbeiten verlangt, die es nicht gibt. Die bedeutendste Wirkung ging von den beiden theologischen Sammlungen aus, die Fourvière in der ganzen katholischen Welt bekannt gemacht haben: die patristischen Texte „Sources Chrétiennes"[4] und die Monographienreihe „Théologie"[5]. Ihre Entwicklung und ihr Schicksal spiegeln charakteristisch die Geschichte katholischer Theologie bei unseren Nachbarn; im Rückblick

[3] Einen Überblick bietet K. H. Neufeld, Theologische Ausbildung heute. Ein neues Modell, in: Theol.-Prakt. Quartalschr. 120 (1972) 43–51.

[4] Die Angaben über die Reihe „Sources Chrétiennes" sind entnommen aus: La collection Sources Chrétiennes. Histoire, bilan, programme (Lyon 1965) (Bericht aus Anlaß der Veröffentlichung des 100. Bands).

[5] Zur Sammlung „Théologie" vgl. die Bände der Reihe und die Gesamtliste der veröffentlichten Titel. Der vollständige Name der Sammlung lautet: „Théologie. Etudes publiées sous la direction de la Faculté de Théologie SJ de Lyon-Fourvière".

darauf lassen sich auch Anhaltspunkte für die wahrscheinliche weitere Entwicklung finden.

Als Vater der Textreihe „Sources Chrétiennes" gilt der frühere Studienpräfekt der theologischen Fakultät von Fourvière, Victor Fontoynont SJ (1880–1958)[6]. Er wollte immer hinter dem Werk zurücktreten; so ist sein Name heute fast vergessen. Seiner Idee nach sollte modernes christliches Denken durch die Begegnung mit den Zeugen christlicher Überlieferung vertieft, ausgeweitet und verlebendigt werden. Er dachte dabei nicht nur an die Fachtheologie, sondern an alle gläubigen Christen, die an der Enge und Einförmigkeit überkommener Lebens- und Glaubensformen litten. Denn trotz der bedeutenden wissenschaftlichen Anstrengungen schon seit dem letzten Jahrhundert lagen die patristischen Schätze weithin brach. Die Fachwissenschaftler interessierten sich vorwiegend für den historischen Wert. Daß diese Werke die persönliche Frömmigkeit heute tragen könnten, daß sie das Leben eines modernen Christen und die theologische Reflexion im 20. Jahrhundert wecken und befruchten könnten, kam den meisten nicht in den Blick.

„Sources Chrétiennes" wollten mit den ungekürzten Texten der Kirchenväter über ein bloß historisches Interesse hinaus den Glauben heute verlebendigen und vertiefen. Die lesbare Übersetzung war daher von vornherein wesentlicher Teil des ganzen Unternehmens. Am Anfang verzichtete man sogar, kriegsbedingt, auf den Abdruck der Originaltexte. Auch das kleine, handliche Format der Bände weist auf den angezielten Leserkreis hin: die interessierten Gebildeten, die über ihren Glauben selbständig nachzudenken wünschten und dazu Grundlageninformation und Anregung erwarteten.

Die ersten Bände erschienen im Jahr 1942. Im damals geteilten Frankreich mußte für jeden Bereich ein eigener Direktor die Einführung und Verbreitung besorgen: in Lyon, für das unbesetzte Gebiet, Henri de Lubac SJ, in Paris Jean Daniélou SJ. Der fast unmittelbare Erfolg der Reihe, die gerade in dieser Situation im Unterschied zu anderen, pastoraltheologischen und aktualitätsbezogenen Bemühungen überflüssig erscheinen konnte, gab den Initiatoren recht. Es herrschte ein breites Bedürfnis nach grundsätzlicher Reflexion des Christlichen, nach lebendiger Theologie im besten Sinn des Worts. Mancher kurzatmige Aktualismus, der zunächst moderner und passender aussah, konnte nicht einen Bruchteil der Lebenskraft entfalten wie die so „unzeitgemäßen" Bände von „Sources Chrétiennes".

Nach dem Krieg verselbständigte sich das Unternehmen zusehends. Gleichzeitig änderte sich die grundlegende Ausrichtung, je mehr man wissenschaftlichen Ansprüchen aus den verschiedensten Gebieten Rechnung trug. Heute besteht in Lyon ein eigenes Institut, dessen wissenschaftliches Ansehen solide begründet ist. Die Reihe umfaßt über 200 Bände, darunter wichtige patristische Texte, die hier zum erstenmal in einer modernen kritischen Ausgabe zugänglich gemacht wurden, wie das wichtige Werk des Irenäus von Lyon „Adversus haereses".

[6] Vgl. D. Mollat, Le P. V. Fontoynont, in: Le Messager du cœur de Jésus 134 (1959) 399–409.

Mit der Pflege der wissenschaftlichen Seite der Ausgaben ging die ursprüngliche Breitenwirkung zurück. Der Kreis interessierter Fachwissenschaftler wurde immer größer. Auch die guten französischen Übersetzungen, auf die man nie verzichtete, konnten die Entwicklung in die Fachwissenschaft hinein nicht aufhalten. Im Gegenteil, je mehr die Kenntnis der alten Sprachen auch in diesen Kreisen abnahm, desto wichtiger erwiesen sich die Übertragungen für die wissenschaftliche Arbeit. Denn „Sources Chrétiennes" waren nicht nur für die Altertumswissenschaft von Bedeutung, sondern für zahlreiche andere Disziplinen wie Geschichte, Philosophie, Soziologie und Psychologie. Im theologischen Bereich nahm die Erforschung der Theologie der Kirchenväter einen großen Aufschwung, jedoch auf Kosten des Einflusses in den anderen theologischen Fächern. Diese wurden vor allem im letzten Jahrzehnt mehr von Fragen der unmittelbaren Aktualität bestimmt. „Sources Chrétiennes" fanden für die Verbreitung von Vätertexten in weiteren Kreisen manchen Nachfolger; andere Kollektionen versuchten, die ursprüngliche Intention auf bescheidenerer Ebene weiterzupflegen; denn schon die Preise hatten die jetzt höchsten wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Reihe fast aus dem gewöhnlichen Buchmarkt ausgeschlossen.

Trotz allem ist diese Entwicklung kaum zu bedauern. Zu viele waren schon auf ein billiges und oberflächliches „Zurück zu den Quellen" eingeschwenkt, wie es für die katholische Theologie auf die Dauer eher schädlich als nützlich gewesen wäre. Die Kirchenväter standen nicht vor den heutigen Problemen; ihre Lösungen lassen sich daher nicht ohne Übersetzungs- und Verständnisarbeit in unserer Welt anwenden. Die Begründer von „Sources Chrétiennes" wußten genau, daß diese Texte nicht einfach wie probate Rezepte weiterzugeben waren. Aus diesem Grund schufen sie, als notwendige Ergänzung, die Reihe „Théologie", eine Sammlung von Monographien über Voraussetzungen einer fruchtbaren Begegnung mit den Zeugen der christlichen Tradition. Es waren Interpretationsversuche, Auseinandersetzungen, Darstellung historisch wirksamer Entwicklungslinien, ohne die das Interesse an den Kirchenvätern seinen musealen Zug schwerlich verliert oder in Mißverständnisse abgleitet.

„Théologie"

Die Reihe „Théologie" stellte sich schon bald als der eigentliche Stein des Anstoßes heraus[7]. Im Zusammenhang mit der Enzyklika Pius' XII. „Humani generis" mußten zum Beispiel sieben Bücher offiziell aus den allgemein zugänglichen Jesuitenbibliotheken zurückgezogen werden, davon drei aus der Sammlung „Théologie", bis sie, nach den Worten des amtlichen Dekrets, entsprechend der Norm der Enzyklika „Humani

[7] Vgl. die Gesamtdarstellung von R. Aubert, Die Theologie während der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, in: Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, hrsg. v. H. Vorgrimler und R. Vander Gucht, Bd. 2 (Freiburg 1969) 45, 51–54. Die Einzelangaben sind allerdings oft ungenau und das Gesamtbild differenziert nicht hinreichend.

generis" korrigiert seien und nach Überprüfung wieder eingestellt werden könnten. Gegen Kirchenvätertexte konnte niemand etwas haben, selbst wenn er es vorgezogen hätte, daß manches Werk des christlichen Altertums vergessen geblieben wäre. Hier wurde aber darüber nachgedacht, wie die alten Zeugnisse in lebendiger Weise das Glaubensleben und die Theologie gestalten könnten. In solchen Fragestellungen steckte immer ein gutes Stück Kritik an den gängigen Schemata.

Heute ist ein Gesamtüberblick über 80 Bände der Reihe „Théologie" nicht ganz leicht; denn dem ersten Eindruck nach handelt es sich um eine zufällige Kollektion willkürlicher Themen. Eingeleitet wird die Sammlung von H. Bouillards „Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin". Schon mit dieser ersten Untersuchung, die auch das neuscholastische Verständnis des Aquinaten berühren mußte, setzte die lange Reihe der Auseinandersetzungen ein. Alle französischen Jesuiten, die unter der Enzyklika „Humani generis" zu leiden hatten, veröffentlichten in der Reihe „Théologie". Neben dem damals schon verstorbenen Y. de Montcheuil – er wurde gegen Ende des Kriegs im Zusammenhang mit der französischen Résistance von Deutschen erschossen – findet man unter den Autoren auch G. Fessard und J. Daniélou sowie vor allem H. de Lubac, der in 11 Bänden von „Théologie" seine wichtigsten Arbeiten überhaupt veröffentlicht hat, abgesehen von den Werken anderer Verfasser, für die er als Herausgeber fungierte.

Die Absicht der ganzen Reihe läßt sich mit dem Stichwort „Bemühungen um ein kritisches Traditionsverständnis" verdeutlichen. Die Herausgeber gingen von der Überzeugung aus, daß christliche Reflexion wesentlich auf Tradition angewiesen ist, gleichzeitig jedoch immer ein kritisches Verständnis dieser Überlieferung zu erarbeiten hat. Naturgemäß boten sich den Verfassern der Bände von „Théologie" zunächst die Kirchenväter an. Arbeiten über Clemens v. Alexandrien, Origines, Tertullian, Athanasius, Gregor v. Nyssa, Augustinus, Maximus Confessor u. a. bilden den Grundstock für das kritische Traditionsverständnis. Ähnlich sind Thomas v. Aquin und Dante für das Mittelalter oder Ignatius v. Loyola und Johannes vom Kreuz als Zeugen der beginnenden Neuzeit behandelt. Schließlich wird auch die moderne Theologie kritisch geprüft, etwa in Untersuchungen zur Theologie K. Barths, R. Bultmanns oder P. Tillichs, während wichtige Grenzfragen in den Studien über Berdjajeff, Newman, Teilhard de Chardin und Jaspers erarbeitet sind. Neben diesen mehr historischen Studien, die jedoch meist von systematischen Fragestellungen ausgehen, stehen zahlreiche thematisch-systematische Arbeiten von direkt theologischem Interesse. Keine Frage der christlichen Überlieferung blieb aus dieser Reihe ausgeschlossen. Zusammengehalten wurde die bunte Sammlung von der Zielsetzung, die schon der Name deutlich macht: „Théologie" ist hier maßgebende Norm. Sie verhinderte von vornherein, daß sich die Sammlung, wie „Sources Chrétiennes", zu weit in den allgemeinen Wissenschaftsbetrieb verlor. Die Entwicklung dieser Reihe ist darum als ein gutes Barometer für das Interesse an grundlegender theologischer Reflexion zu werten.

Zuvor muß noch ein besonderer Beitrag der Sammlung erwähnt werden: der Versuch, neben Monographien über deutsche Theologen dem französischen Publikum wich-

tige theologische Arbeiten aus dem deutschen Sprachraum in Übersetzungen zugänglich zu machen. Es seien nur H. U. von Balthasars Hauptschriften und J. A. Jungmanns Standardwerk „Missarum Sollemnia" ausdrücklich genannt. Wenn eine solche Reihe praktisch ihr Erscheinen einstellt, müßte das folglich auch in der deutschen Theologie mit Bedauern vermerkt werden.

In ihrem Bemühen um kritisches Traditionsverständnis hat die Reihe zur Verlebendigung der Tradition und zugleich heutiger Theologie Bedeutendes beigetragen. Die Studien bemühen sich durchweg um grundlegende Fragen und suchen sie in einer fundamentalen Reflexion zu klären. Das pastoraltheologische Interesse an konkreten, aktuellen Einzelfragen, wie es das theologische Bemühen und die theologischen Publikationen in Frankreich nach dem Krieg prägte, bleibt hier zugunsten von Theologie im ursprünglichen Sinn im Hintergrund. Es geht diesen Beiträgen um die Probleme theologischer Hermeneutik angesichts der christlichen Tradition.

Es wurde schon angedeutet, daß die Reihe jetzt praktisch zum Stillstand gekommen ist. Ganz anders als bei „Sources Chrétiennes" hat sich seit dem Konzil der Rhythmus der Neuerscheinungen immer mehr verlangsamt. Böse Zungen sagen, die Sammlung sei tot wie Fourvière selbst. Das Verstummen dieser Stimme in den Auseinandersetzungen unserer Tage läßt sich, abgesehen von vordergründigen verlegerischen Gesichtspunkten, nur so deuten, daß damit der Ausfall des theologischen Elements im Gespräch offenkundig wird. Wer will heute die vielfältigen Äußerungen menschlichen Lebens so konsequent durch die christliche Tradition hindurch auf den festen Mittelpunkt des Logos Gottes beziehen lassen? Schwindet das Bewußtsein von diesem Mittelpunkt, dann verlieren auch die Einzelphänomene ihre Verbindung. Sie stehen letztlich isoliert an ihrem Ort. Ohne einheitliche Sinngebung findet sich der Mensch jedoch in seiner geistigen Welt nicht zurecht. Wo läßt sich – christlich betrachtet – Ersatz für diese Funktion der Theologie entdecken?

Daß das Ende dieser Reihe mit der Schließung der Fakultät von Lyon-Fourvière zusammenfällt, mögen manche als eine Art Gottesgericht über die moderne Theologie deuten. Aber in Wirklichkeit wird nicht das „alte Wahre" bestätigt, sondern die bisherigen Reformen haben sich an den tatsächlichen Gegebenheiten als unzureichend erwiesen, weil man die möglichen Realitäten noch nicht kühl und klar genug einberechnet hatte.

Das „Centre Sèvres"

Aus äußeren, bei näherem Zusehen aber auch aus inneren Gründen konnte das Modell von Fourvière im Rahmen einer klassischen theologischen Fakultät nicht mehr weitergeführt werden. Darum war ein neuer Anfang zu versuchen. Das alte Modell sollte dabei nicht einfach zum alten Eisen geworfen werden, als ließe sich eine Theologie aus dem Nichts erfinden. Um die Wende und den Übergang zu markieren, luden die französischen Jesuiten vor der Schließung zu einem internationalen Kongreß nach Four-

vière ein, wo sich Anfang Juli 1974 rund 80 Gelehrte für einige Tage mit dem Thema „Bedeutung des Alten Testaments für den christlichen Glauben" befaßten. Diese Frage illustriert – gewollt oder ungewollt – die Lage. Die Tagung war noch nicht zu Ende, als der Umzug in das neue „Centre Sèvres" in Paris begann. Daß bei dem Umzug und der Aufstellung im neuen Zentrum 15 000 wertvolle Bände der Bibliothek einem Brand zum Opfer fielen, mag mancher ebenso wie die Tagung als Omen für die künftige Arbeit interpretieren.

Waren in Fourvière die nötigen Studenten ausgeblieben, so gab es doch ein gut eingespieltes Professorenkorps und eine für französische Verhältnisse ausgezeichnete Sammlung theologischer Hilfsmittel, mit denen man im Herbst 1974 in Paris den neuen Start versuchen konnte. Dort war schon seit einigen Jahren mit gutem Zuspruch die philosophische Fakulät der Jesuiten dem breiten Publikum geöffnet worden. Für das neue Zentrum verband man beide Institute zu dem, was jetzt „Centre Sèvres" heißt[8]. Eine Konkurrenz zu staatlichen oder kirchlichen Hochschulen sollte damit nicht geschaffen werden, obwohl die Arbeit des Zentrums wesentlich in Forschung, Veröffentlichung und Lehre bestehen muß und sich in Gruppenarbeit, Vorlesungen und Übungen vollzieht.

Nach offizieller Erklärung will man sich hier „mit Fragen beschäftigen, die sich aus der Begegnung von Anthropologie, philosophischer Reflexion und christlichem Glaubensverständnis ergeben; Exegese und Theologie sollen dabei ihre Rolle spielen". Diese vage Beschreibung des Programms wird klarer durch die Arbeitsweise des Zentrums. Grundsätzlich finden alle Veranstaltungen und Übungen nur am Spätnachmittag bzw. am Abend statt. Sie stehen also allen Interessierten nach der Arbeit offen, so daß mit einem sehr unterschiedlichen Hörerkreis gerechnet wird. Das Institut wird von Forschern und Lehrern getragen, die nicht nur theologische Fächer, sondern auch Philosophie, Humanwissenschaften und ästhetische Disziplinen vertreten. Neben die zusammengefaßten klassischen Ausbildungsgänge der Philosophie und Theologie wurden also zwei weitere Bereiche einbezogen. Das klassische Modell der Jesuitenausbildung ist damit nicht nur ausgeweitet, sondern auch entscheidend umakzentuiert. Man will offensichtlich eine größere Nähe zu allen Bereichen des modernen Lebens finden und alle Mittel zur Lösung der Probleme der Menschen von heute heranziehen.

Ein solches Programm läßt sich nicht mehr in einen festen Kurs einzwängen, der in bestimmter Zeit zu absolvieren wäre. Nur als freies Angebot mit flexiblen Übergangsmöglichkeiten sowie in der Intention einer „formation permanente", d. h. als dauernde Bildungsmöglichkeit, dürfte das Centre angesichts der Pariser Konkurrenz eine Chance haben. Dennoch sollte der Versuch nicht gleich als theologische Erwachsenenbildung auf Volkshochschulniveau abqualifiziert werden. Es geht hier nicht in erster Linie um Weitervermittlung von fertigem Wissen und um Einübung vorliegender Denk- und Betrachtungsmodelle, sondern um Auseinandersetzung mit den je-

[8] Die Angaben über das „Centre Sèvres" gehen auf das vervielfältigte Programm des neuen Instituts zurück.

weils anstehenden Fragen unserer Zeit. Ein solches Bildungsangebot setzt den klassischen Ausbildungsgang auf Universitätsebene voraus. Es will ihn nicht ersetzen, sondern ergänzen und aktualisieren. Darüber hinaus ist eine interdisziplinäre Auseinandersetzung zwischen den immer mehr auseinanderfallenden Berufs- und Interessenrichtungen angestrebt. Ziel wäre eine neue Einheit, wenn man auch weiß, daß solches Bemühen heute nur fragmentarischen oder punktuellen Erfolg verspricht.

Hinter diesem Entwurf steht die Überzeugung, daß Erfahrung und Reflexion heute auseinanderzufallen drohen und daß es daher dringlichstes Gebot ist, diese beiden Bereiche des menschlichen Lebens in Verbindung zu bringen. Um der entgegengesetzten Gefahr einer nivellierenden Tendenz entgegenzuwirken, unterscheidet man im „Centre Sèvres" höhere Studien (Vorlesung oder gemeinsame Reflexion auf Handeln), weiterführende Studien (etwa als Vorbereitung auf einen höheren akademischen Grad) und Forschungsarbeiten.

Damit ist die Tätigkeit des neuen Pariser Zentrums skizziert. Auf die Dauer könnte diese Konzeption zu einem neuartigen theologischen Bildungsgang führen, der flexibler und lebendiger auf moderne Anfragen antworten kann. Ob sich die einzelnen Programmpunkte so zusammenordnen lassen, daß ein klassischer theologischer Ausbildungsgang überhaupt unnötig wird, weiß man heute noch nicht einmal vorläufig. Das „Centre Sèvres" entspricht nicht mehr dem alten Philosophat oder Theologat des Jesuitenordens; es könnte aber eines Tages zum Modell einer neuen Art und Weise werden, wie man in der katholischen Kirche Theologie treiben kann.

Bedeutung für die Jesuiten

Vom Rückgang beim Jesuitennachwuchs war schon die Rede. In den französischen Provinzen befinden sich heute etwas über hundert junge Jesuiten in der Ausbildung. Ganz im Unterschied zu ihren Vorgängern bis vor einigen Jahren sind sie beim Eintritt in den Orden normalerweise 24, 25 Jahre alt und haben schon ein Studium oder eine Berufsausbildung absolviert. Würde man ihnen die alte Studienordnung des Ordens zumuten, hätten sie erst mit etwa 40 Jahren ihre Ausbildung beendet, ganz abgesehen davon, daß sie diese in einem Alter beginnen, in dem andere schon ins Berufsleben eintreten. Die meisten jungen Jesuiten erfüllen also heute die Voraussetzungen, auf denen das „Centre Sèvres" aufbaut. Damit stellt sich der Gesellschaft Jesu in Frankreich eine bisher weniger bekannte Aufgabe. Die Koordination der verschiedenen Ausbildungstypen und Berufsrichtungen im Blick auf die Ziele des Ordens fordert Geschick, Takt und flexible Strukturen.

Zu einem Bruch zwischen Fourvière und dem Centre Sèvres ist es trotz der tiefgreifenden Wende nicht gekommen. Dennoch gehen die Änderungen so weit, daß sich das neue Modell von der klassischen Theologie stärker unterscheidet als alle anderen bekannten Reformen. Es legt einen Schwerpunkt auf die wissenschaftliche Forschung,

auf Ergänzung und Ausweitung abgeschlossener Studien; in diesem Sinn möchte das „Centre Sèvres" an der Spitze theologischer Arbeit seinen Beitrag leisten. Dieser hohe Anspruch ist mit der Absicht verbunden, Glaubenspraxis und Glaubenserfahrungen unmittelbarer und umfassender einzubeziehen. Zwischen beiden Polen scheint das theologische Mittelstück nicht mehr zu seinem vollen Recht zu kommen. Im Blick auf die vielfältigen Möglichkeiten ist hier die Entwicklung noch offen. Doch scheint die Gefahr den Verantwortlichen bewußt zu sein.

Man darf mit guten Gründen hoffen, daß das Zentrum sowohl der Situation junger Jesuiten wie auch ihren künftigen Aufgaben besser gerecht werden kann. Dabei soll im neuen Rahmen auch die Theologie ihren Beitrag leisten. Beim konkreten Angebot fällt allerdings eine gewisse Polarisierung zwischen den exegetisch-biblischen Themen und den praktisch-humanwissenschaftlich bestimmten Fragen auf. Die Suche nach größerer Nähe zur unmittelbaren Aktualität scheint die kritische Einbeziehung der Tradition in den Hintergrund zu rücken. Das muß sich aber eines Tages notwendig als illusorischer Weg herausstellen, da die biblische Tradition so wenig wie jede andere unvermittelt zugänglich ist. Auch modernste exegetische Methoden und ihre Voraussetzungen können die Zeit nicht überspringen, die uns von Jesus Christus trennt. Wer das glaubt, brächte binnen kurzem die Theologie um ihren Sinn.

Die französischen Jesuiten haben sich überlegt, worauf sie sich einließen. Aber sie können den Ausgang des Experiments nicht voraussehen. Sie waren bereit, eine gute Sache, die sich nicht halten ließ, um einer besseren Möglichkeit willen in die Waagschale zu werfen. Diesen Mut sollte man anerkennen.

Anfragen über Frankreichs Grenzen hinaus

In dem Bericht über diese letzten französischen Entwicklungen melden sich eine Reihe von Fragen an, die vielleicht auch anderswo erwogen werden sollten. Zunächst verstummt mit der Schließung von Fourvière und der praktischen Einstellung der Reihe „Théologie" eine wichtige Stimme und ein Gesprächspartner in katholischer Theologie, der in den letzten Jahrzehnten einen bedeutenden Beitrag geleistet hat. Außerhalb Frankreichs dürfte es jetzt noch schwerer fallen, sich ein zutreffendes Bild von den dortigen Entwicklungen zu machen und eine Plattform für ein Gespräch zu finden. Die Struktur des „Centre Sèvres" ist zu stark auf französische, ja Pariser Verhältnisse zugeschnitten, um unmittelbar jene umfassende Breitenwirkung weiterhin zu haben, wie sie die Fakultät von Lyon-Fourvière kennzeichnete. Ein abgebrochenes Gespräch aber ist gewöhnlich verloren.

Man hätte sich anstelle des „Centre Sèvres" auch andere Lösungen für Fourvière vorstellen können, wenn die Verantwortlichen im Orden und in der Kirche das Problem zeitiger gesehen und zu einer wirksamen Zusammenarbeit gefunden hätten. Wie es scheint, spielten in diesem Fall Desinteresse, Pochen auf Eigenrechte und Bequem-

lichkeit zusammen, so daß sich der Eindruck eines gewissen Provinzialismus bei dieser Entscheidung kaum unterdrücken läßt. Handelt es sich dabei um eine nur französische Gefahr? In einer Zeit, wo Seminare und Studienanstalten schließen, sollte man darauf überall achten.

Daß für die französischen Jesuiten eine französische Lösung nahelag, ist verständlich. Es waren die kirchlichen Verhältnisse Frankreichs im Auge zu behalten, auch wenn dadurch eine internationale Solidarität auf Ordensbasis ausgeschlossen wurde. Da sich aber außerhalb Frankreichs allenthalben ähnliche Probleme stellen, läge der Weg solcher Solidarität der Jesuiten mehr als nahe. Wenn sie ihn nicht gingen, dann liegt darin ein Stück Verantwortung gegenüber den Kirchen, in denen und mit denen sie arbeiten wollen. Dennoch darf bei solchen Entscheidungen der Blick auf die Weltkirche nicht verdunkelt werden. Theologie als Lebensäußerung der Kirche und als Klammer der katholischen Einheit sollte über alle Grenzen hinweg im Gespräch bleiben können. Bei all ihren Mängeln steht die französische Theologie auch heute noch in engerem Kontakt etwa mit der Theologie in der Dritten Welt als die Theologie anderer europäischer Länder. Daher sollte das theologische Gespräch in Europa intensiviert werden. Sonst besteht die Gefahr, daß sich die einen von der Gesprächsmöglichkeit mit ihren Kollegen in anderen Teilen der Welt bestimmen lassen, während die anderen einem etwas abstrakt-theoretischen Wissenschaftsideal folgen.

Ein Thema des europäischen Theologengesprächs müßte die im „Centre Sèvres" angestrebte Verbindung des christlichen Lebens mit theologischer Reflexion sein. Damit wird aber eine gewisse theologische Selbstsicherheit und Abgeschlossenheit in Frage gestellt; man wird neu lernen müssen, zu hören und die Erfahrungen des Glaubenslebens zu berücksichtigen. Unter diesem Gesichtspunkt erhielten auch die Bemühungen um theologische Weiterbildung ein neues Gewicht, im Sinn gemeinsamen Aufarbeitens der konkreten Lebensprobleme.

Die Schließung vom Fourvière bedeutet das Ende einer lebendigen Epoche der französischen Theologie. Das neue Modell bietet Raum für einen theologischen Neubeginn, hat seine Feuerprobe aber noch vor sich. Wer Fourvière kannte, nimmt etwas wehmütig Abschied. Er kann nur hoffen, daß sich innerhalb der vielfältigen Aktivitäten des Pariser Zentrums die Theologie ihren Platz erarbeiten wird – nicht als beherrschende Macht, aber als verbindende und koordinierende, darum auch unersetzlich nötige Mitte. Sonst fehlte dem reichhaltigen Angebot die Seele, und es fiele auf die Dauer in seine Einzelbereiche auseinander. Wenn dieses Experiment glückt, kann es ein Modell für die Gestaltung künftiger katholischer Theologie überhaupt werden. Das Opfer von Fourvière wäre dann nicht zu teuer gewesen.

UMSCHAU

Zum Gespräch der Weltreligionen

Das Gespräch der Weltreligionen ist nicht die Sache einiger Experten, sondern geht alle Menschen an, weil die ganze Menschheit in die Situation der umfassenden Begegnung hineingestellt ist und niemand sich der religiösen Frage völlig entziehen kann. Das starke Interesse am zwischenreligiösen Gespräch nicht nur bei Theologen und Religionswissenschaftlern, sondern auch bei Politikern, Soziologen und überhaupt allen am Weltgeschehen aktiv beteiligten Menschen fand seinen Niederschlag in einer umfangreichen Literatur. Allerdings hat der ökumenisch inspirierte weltweite Dialog, einer der zündenden Gedanken des Zweiten Vatikanischen Konzils, wie so manche andere bedeutende Initiative an Frische eingebüßt, nachdem nur erst die ersten Schritte in der richtigen Richtung unternommen sind. Der Dialog fordert um der Wichtigkeit der Sache willen weiterhin vollen Einsatz.

Vor fast zwanzig Jahren zeichnete *J. A. Cuttat* in seinem knappen, inhaltsreichen Buch über die Begegnung der Religionen[1] aus christlicher Sicht neue Dialogperspektiven auf. Polemik und Apologetik hinter sich lassend, sah er in der Begegnung der Religionen die Möglichkeit gegenseitiger Bereicherung für eine Menschheit, die auf ihrem Weg der Fülle Christi zuwandert. Cuttats Buch weckte bei seinem Erscheinen starkes Echo sowie Zukunftshoffnungen und Mut zum Angreifen einer Aufgabe, für die sich viele gern und mit Eifer engagierten. Es ist noch zu früh, die Ergebnisse umfassend aufzuzeichnen. Jedenfalls wird das Gespräch zwischen den Weltreligionen heute vielerorts und auf verschiedenen Ebenen geführt. Zwei Neuerscheinungen geben zur Reflexion Anlaß.

Der bekannte Bonner Religionswissenschaftler *Gustav Mensching* legt eine systematische Studie über „Die Weltreligionen im Gespräch miteinander" vor[2]. Er befaßt sich mit den fünf Religionen Christentum, Judentum, Islam, Buddhismus und Hinduismus und untersucht jede dieser Religionen bezüglich ihrer grundsätzlichen Haltung zu Fremdreligionen und ihrer tatsächlichen Beziehungen zu jeder anderen der Weltreligionen in Geschichte und Gegenwart. So ergibt sich ein weitmaschiges Netz gegenseitiger, ineinandergreifender Beziehungen. Mensching kann bei seiner ausgedehnten Kenntnis der Religionsgeschichte viele interessante Details für die Einzelbeziehungen einbringen, so daß das Buch trotz mancher Überschneidungen eine fesselnde Lektüre ausmacht. Es ist hier nicht der Platz für eine Überprüfung der angewandten religionswissenschaftlichen Kategorien, insbesondere der Unterscheidung zwischen prophetischen und mystischen Religionen, die jedenfalls immer nur ein Vorwiegen des einen oder des anderen Elements bedeuten kann. Es gibt genug Beispiele für echte Toleranz in sogenannten prophetischen Religionen, wie sich andererseits Fälle von Intoleranz auch in mystischen Religionen aufweisen lassen.

Das Gesamtbild, das Mensching von den zwischenreligiösen Beziehungen zeichnet, die sich aus dem Wesen der Religionen ergeben und im Lauf der Geschichte entwickelt haben, ist düster. Gehört es doch zum Menschlichen und Allzumenschlichen in den Religionen, daß sie jahrhundertelang wenig Verständnis füreinander hegten und oft aggressiven Leidenschaften nur allzusehr Raum gewährt haben. Mensching zeichnet dieses Bild aus der neutralen Sicht des Religionswissenschaftlers. Nicht alle Perspektiven und nicht alle Farb-

[1] Begegnung der Religionen (Einsiedeln 1956), erw. franz. Ausg. mit dem Titel: La Rencontre des Religions (Paris 1957).

[2] Der offene Tempel. Die Weltreligionen im Gespräch miteinander. Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt 1974.

töne seines Bilds werden von allen anerkannt werden. Trotzdem ist es für den, der sich um den zwischenreligiösen Dialog kümmert, nützlich, ja unerläßlich, das „neutrale" Bild des Religionswissenschaftlers einmal genau anzuschauen. Seine Gesprächspartner und die Religionen, denen diese angehören, sind ja ebenso wie er selbst von den Fakten der Religionsgeschichte mitgeprägt. Alle tragen viel geschichtliches Erbe, meist unbewußt und unreflektiert, in sich, und es hilft nichts, vor unliebsamen Dingen die Augen zuzumachen. Dagegen wird ehrliches Durchstehen sich als positive Hilfe im Dialog erweisen.

Die umfassende Studie Menschings verdeutlicht die schwere geschichtliche Belastung, die auf den Beziehungen zwischen den Weltreligionen liegt. Um so mehr kann es verwundern, daß sich in unseren Tagen das zwischenreligiöse Gespräch so rasch und in solcher Breite und Tiefe entwickeln konnte. Mensching betont in seinem einführenden Kapitel über die „religiöse Weltlage" mit Recht die Zeitgemäßheit des Gesprächs. Im technischen Zeitalter, das alle zwischenmenschlichen Kontakte so überaus befördert hat, konnte auch das zwischenreligiöse Gespräch zum Zug kommen. Zu beachten ist, daß für das Gelingen dieses Gesprächs die Haltung der miteinander sprechenden Menschen entscheidend ist. Die Religionen mögen als Institutionen zur Förderung des Gesprächs beitragen, aber immer sind es die religiösen Menschen, die im Gespräch einander begegnen. Diese religiösen Menschen zeigen sich in unseren Tagen von großer Gesprächsbereitschaft beseelt, und zwar, so muß man sagen, nicht trotz ihrer Zugehörigkeit zu den geschichtlich belasteten Religionen, sondern weil sie zutiefst vom Geist ihrer Religion durchdrungen sind. Es bestätigt sich hier die Beobachtung Cuttats, daß, je tiefer einer in seiner eigenen Religion wurzelt, er um so mehr andere Religionen zu begreifen imstande ist[3].

Die Theologen, die sich bislang um das Gespräch zwischen den Weltreligionen kümmerten, bedachten durchweg und in der Hauptsache das Grundsätzliche. *Hans Küng* widmet in seinem neuen Werk „Christ sein", von der Wichtigkeit des Gegenstands angetrieben, einen längeren Abschnitt der Herausforderung des Christentums durch die Weltreligionen[4]. Er beschränkt sich nicht auf Allgemeinheiten, sondern bringt in gut gelungenen Strichzeichnungen die einzelnen großen Religionen in ihren Wesenszügen zur Anschauung. Die Konkretheit seiner Auseinandersetzung mit den Weltreligionen ist von großem Wert. Denn in dieser Richtung liegt der reale Fortschritt im zwischenreligiösen Gespräch. Für echte Kommunikation ist gegenseitige Kenntnis der Religionen unerläßlich. In Küngs Darstellung spürt man den Nutzen, den der Verfasser aus der unmittelbaren Berührung mit nichtchristlichen Religionen gelegentlich seiner Asienreisen gezogen hat. Diese Möglichkeit des Reisens, die sich heute vielen bietet, bedeutet eine Verantwortung, doch nun auch mit offenen Augen und offenem Herzen die anderen Religionen anzusehen und die Eindrücke verstehend zu integrieren.

Bei Küng leitet eine kurze Zusammenfassung der strikt religiösen Werte der Weltreligionen die Beschreibung ein. Hier kommt das religiös Gemeinsame aller großen Religionen zur Sprache. Jener „gemeinsame Grund", auf dem alle Religionen stehen, insofern sie echte Religionen, in Rahners Terminologie „legitime Religionen" sind, scheint auf, von dem Papst Johannes XXIII. bei der ersten Zusammenkunft eines römischen Papstes mit Buddhisten unvergeßlich gesprochen hat. Dieser gemeinsame Grund ist die Bedingung der Möglichkeit jeden zwischenreligiösen Gesprächs. Küng dürfte in seinen knapp formulierten drei Punkten (84), die das mit dem gemeinsamen Grund Gemeinte aufhellen, die religiös entscheidenden Merkmale treffen. Sein erster Punkt veranschaulicht die Einleitungssätze der „Erklärung über das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen" des Zweiten Vatikanischen Konzils, die die existentielle Lage des erlösungsbedürftigen und erlösungs-

[3] Cuttat entwickelt dieses Thema öfters, besonders auch im ersten Kapitel seines genannten Buchs.

[4] Christ sein. München: Piper 1974. Kapitel 3 des Ersten Teils: Die Herausforderung der Weltreligionen (81–108).

verlangenden Menschen schildern. Der Buddhismus z. B. verdankt seine religiöse Kraft vorzüglich der Erfahrung dieser menschlichen Grundsituation. Küngs zweiter Punkt, der von der Gnädigkeit der Gottheit spricht, dürfte Christen am meisten am Herzen liegen. Allerdings sind manche der hier angeführten Momente (z. B. Schuld, Opfer) in einigen der asiatischen Religionen nur wenig entwickelt. Daß (so der dritte Punkt) alle Religionen ihre Propheten und Weisen, heilige Männer haben, muß mit Ehrfurcht erfüllen und kann das Gespräch ungewöhnlich anregen, wenn die Gesprächspartner aufmerksam auf den Geist Gottes, wie er in der religiösen Menschheitsgeschichte spricht, hinhören.

Der Thematik seines Werks entsprechend ist das Gespräch mit den Weltreligionen bei Küng nicht unmittelbar anvisiert. Es handelt sich bei ihm darum, die christliche Antwort auf die Herausforderung durch die Weltreligionen herauszustellen. Dafür bedarf es der kritischen Sicht. Küngs Kritik ist überdies angesichts der gängigen Idealisierung der asiatischen Religionen im Westen besonders dankenswert. Auch findet er ein wahres und anerkennendes Wort für das Verdienst der christlichen Mission um die Humanisierung der Völker (93 f.). Die Ansatzpunkte seiner religiösen Kritik an den Weltreligionen sind durchweg berechtigt, sie verdienen Beachtung und Diskussion.

Ich möchte einen Punkt herausgreifen, der für die westliche Betrachtungsweise typisch ist und vielleicht auch eine Komponente im theologischen Werk Küngs ins Licht rückt. Küng wünscht, die Weltreligionen möchten eine „im neuzeitlichen Sinne wissenschaftliche Theologie" entwickeln, die „eine fruchtbare Auseinandersetzung auf gleicher Ebene" mit dem Christentum gestattet (97). Zu bedenken ist, ob solches von den asiatischen Religionen her gesehen überhaupt möglich und erwünscht ist. Zweifellos befinden sich auch die fernöstlichen Religionen in einem weitreichenden Modernisierungsprozeß, in dem Rationalisierung und Entmythologisierung eine Rolle spielen[5]. Aber ihrem Wesen nach sind diese Religionen doch zuerst und vor allem geistliche Wege, und sie würden ihr Wesen verraten, wenn sie eine Theologisierung im westlichen Sinn mit allem, was eine solche an Begrifflichkeit, Lehrdogmatisierung usw. einschließt, unternehmen wollten. Eine Diskussion über „unfehlbare Sätze" wäre jedenfalls in Asien schon deshalb undenkbar, weil östliche Menschen aus menschlichen Worten bestehenden Sätzen keine solche Bedeutung beimessen. Hier tut sich eine Kluft zwischen den fernöstlichen Religionen und dem Christentum auf, und mit Recht meldet der christliche Theologe Bedenken an.

Doch sollte er sich bemühen, mit dem östlichen Bruder auf anderem, vor allem dem spirituellen Gebiet das Gespräch zu führen und ihm das Geheimnis der Inkarnation des göttlichen Wortes aufzuschließen. Vielleicht ließe sich auch überlegen, ob die rationale und juridische Hypertrophie des westlichen Christentums nicht zum großen Nutzen für die universale Ausbreitung der Heilsbotschaft Christi einigermaßen reduziert werden könnte.

Der Nutzen, den das zwischenreligiöse Gespräch aus den beiden neuen Veröffentlichungen ziehen kann, liegt vornehmlich in zwei Richtungen. Zum ersten mahnen beide Autoren die Weltreligionen zur Selbstkritik, Mensching, indem er die verhängnisvollen Folgen des schuldhaften Versagens der Religionen in der Vergangenheit anlastet, Küng durch seine „kritisch-selbstkritische Auseinandersetzung" (96), die christliche Selbstkritik mit berechtigter Kritik an nichtchristlichen Religionen verbindet. Selbstkritik ist allerdings, wie auch die Erfahrung bestätigt, eine unerläßliche Vorbedingung für das zwischenreligiöse Gespräch. Und es ist erstaunlich, in wie hohem Maß religiöse Menschen im Gespräch zur Selbstkritik bereit sind. Offensichtlich ist die heutige Gesprächssituation der Selbstkritik besonders günstig. Viele versteifte Positionen wurden durch die moderne Religionskritik aufgelockert. Kreuzzugstriumphalismus und kolonialistische Superioritäts-

[5] Der Sammelband „Buddhismus der Gegenwart" (hrsg. v. H. Dumoulin, Freiburg 1970) beschäftigt sich in vielen Beiträgen mit den Modernisierungsprozessen im heutigen Buddhismus.

gefühle gibt es wohl nirgendwo mehr. Die von der christlichen Theologie während der letzten Jahrzehnte eröffneten neuen Perspektiven haben dazu beigetragen, Verständnisschwierigkeiten für Nichtchristen abzubauen. Alle Gesprächspartner aus allen Religionen sind zur Selbstkritik aufgefordert. Bemühungen in dieser Richtung lassen sich denn auch überall wahrnehmen. Die buddhistische Selbstkritik, in gleicher Weise von der christlichen Begegnung und von den Einflüssen der fortschreitenden Säkularisierung angeregt, ist in vollem Gang und hat, wie es scheint, den Höhepunkt noch nicht erreicht[6].

Die Selbstkritik, die aus dem schmerzlichen Gefühl menschlicher Begrenztheit und menschlichen Versagens hervorgeht, bringt den geschichtlichen Charakter der Religionen zum Bewußtsein. Der Geschichte verhaftet haben die Religionen den jeweiligen geschichtlichen Situationen ihren Tribut gezahlt. Gerade diese geschichtliche Bedingtheit hat viele Katastrophen im Verhältnis der Religionen zueinander verursacht. Keine Religion, die hier von aller Schuld frei wäre! Deshalb muß sich die Selbstkritik mit einem großen Verzeihen verbinden. Auch dazu sind die religiösen Menschen im Gespräch sehr bereit. Vergleichende, abwägende Auseinandersetzungen über die jeweiligen Schuldverstrickungen können die geschichtlichen Hindernisse nicht ausräumen. Hier hilft nur hochherziges Verzeihen, wie es seinerzeit Johannes XXIII. in bezug auf die Reformationsgeschichte vorbildlich geübt hat. Das Gespräch der Weltreligionen miteinander kann nur durch Selbstkritik, verbunden mit totalem Verzeihen, seine vollen Früchte zeitigen.

Die zwei besprochenen Bücher regen ferner eine Reflexion darüber an, wie die Kommunikation zwischen den Weltreligionen im Gespräch zustande kommen kann. Mensching beschreibt die Kommunikation als „Gemeinsam-Machung", nämlich als „gemeinsame Teilhabe an Wissensgütern, an Werten und Wahrheiten" durch „wechselseitiges Sichmitteilen" (228). Eigene religiöse Erfahrung ist dabei Voraussetzung und Maßstab für den Erfolg. Da Kommunikationsbereitschaft auf Kommunikationsfähigkeit beruht, müssen die Religionen sich auf ihre Grunderfahrungen besinnen, um diese im Gespräch möglichst deutlich und überzeugend zu artikulieren. Sie müssen diese aus der eigenen, oft für andere schwer verständlichen Terminologie in eine allen zugängliche Sprache übersetzen. Erst nach Ausräumung der Schwierigkeiten der Sprachverständigung kann das Gespräch ungehindert vonstatten gehen.

Heute spielt sich das Gespräch der Weltreligionen miteinander vornehmlich an zwei Fronten ab. Während die inhaltliche Auseinandersetzung im Bemühen um tieferes gegenseitiges Verstehen, um Eindringen in die Welt des anderen, um Mitteilen und Lernen hauptsächlich von religiös gesinnten Experten wissenschaftlicher oder klösterlicher Provenienz vorangetrieben wird, engagieren sich leitende Persönlichkeiten der Religionsgemeinschaften in Aktionen zur Erhaltung des Weltfriedens und zur Beförderung der Wohlfahrt der Menschheit. Exemplarisch sind hier die zwei „Weltkongresse der Religionen für den Frieden" in Kyoto (1970) und Löwen (1974), bei denen mehrere hundert Delegierte aus 40 und mehr Ländern anwesend waren und alle großen Weltreligionen, aber auch viele kleinere religiöse Körperschaften vertraten[7].

Die Zusammenschau der Gesprächsinitiativen zeigt eine beträchtliche Breite der Unternehmen. Die Realität des Gesprächs der Weltreligionen miteinander läßt sich nicht mehr übersehen. Sie berechtigt zu Hoffnungen und ist aller Mühe wert.

Heinrich Dumoulin SJ

[6] Vgl. die Abschnitte über „Kritischen Geist" und „Selbstkritik" im japanischen Buddhismus, in: Buddhismus der Gegenwart, 137 ff., 145 ff.

[7] Vgl. über die Konferenz von Löwen: Herder-Korrespondenz, Oktober 1974, über die Konferenz von Kyoto: Religionen, Frieden, Menschenrechte. Dokumentation der ersten Weltkonferenz für den Frieden, hrsg. v. Maria Albert Lücker (Wuppertal 1971).

Ein Standardwerk zur neueren deutschen Literatur

Zu einer Zeit, wo in der Germanistik der Traditionszusammenhang weithin geleugnet wird, wo die Linguistik in diesem Fach immer stärker vordringt und wo statt größerer Übersichtswerke nur noch Sammelwerke mehrerer Autoren oder Monographien zu einzelnen Dichtern und Werken erscheinen, hat der Bochumer Ordinarius Klaus Günther Just eine „Geschichte der deutschen Literatur seit 1871" von über 700 großformatigen Seiten geschrieben[1] – ein Ereignis, das man heutzutage nicht mehr von einem einzelnen, sondern höchstens von einem größeren Team erwartet hätte. Der Verfasser ist bisher mit den Bänden „Lohenstein", „Übergänge. Probleme und Gestalten der Literatur" und „Aspekte der Zukunft" hervorgetreten. Sein neues Werk ist rundum gelungen. Die immense Arbeitsleistung, die Bewältigung der Literatur, die Fähigkeit zur Konzentration und richtigen Disposition, die gepflegte, auch dem Laien verständliche Sprache verdienen hohes Lob.

Just gibt einen Überblick über die literarische Entwicklung der letzten 100 Jahre im deutschen Sprachraum (also einschließlich DDR, Österreich und Schweiz), von der Reichsgründung im Jahr 1871 bis zur unmittelbaren Gegenwart, bis zu Autoren wie Walter Helmut Fritz, Thomas Bernhard, Rolf Dieter Brinkmann, F. C. Delius, Peter Handke oder Walter Kempowski. Er geht chronologisch vor und teilt seinen Stoff in sechs große Kapitel: die Ära Bismarcks (1871–1890), das Wilhelminische Zeitalter (1890–1910), das expressionistische Jahrzehnt (1910–1919), die Weimarer Republik (1919–1933), Drittes Reich und Exil (1933–1945), nach dem Zweiten Weltkrieg (seit 1945). Innerhalb dieser sechs Epochen gliedert Just nach den Gattungen Drama, Lyrik, Prosa und Essay. Zu Beginn eines jeden Kapitels wird ein allgemeiner kulturgeschichtlicher Abriß über Kunst, Musik, Geschichte gegeben, wie auch in den übrigen Abschnitten solche Aspekte beachtet und behandelt werden. Just sieht Literatur nie als isoliertes Phänomen, sondern im Zusammenhang, im gegenseitigen Wechselspiel mit dem gesellschaftlichen, politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Leben der Zeit.

Im Gegensatz zu den bisherigen Literaturgeschichten faßt Just den Begriff der Literatur wesentlich breiter, indem er den weiten Bereich nicht-fiktiver und essayistischer Prosa einschließt. So wird die Prosa von Naturwissenschaftlern (z. B. Haeckel), Historikern (z. B. Treitschke, Ranke, Golo Mann), Politikern (z. B. Bismarck, Goebbels), Philosophen (Benjamin, Ernst Bloch) oder Literaturkritikern (Kerr, Reich-Ranicki) eingehend analysiert. Just ist nie einseitig auf eine literaturwissenschaftliche Methode fixiert. Er wendet die dem jeweiligen Autor oder Werk adäquate Interpretationsart an, ohne dabei einem blinden Methodenpluralismus zu erliegen. Trotz der Stoffülle, deren Gliederung und zusammenhängende Wiedergabe allein schon eine schwierige Arbeit bedeutet, gibt Just nicht einfach die landläufigen Wertungen der einzelnen Schriftsteller wieder, sondern setzt neue Akzente und Schwerpunkte.

So markiert z. B. für Just Jakob van Hoddis mit seinem Gedicht „Weltende" den Beginn der expressionistischen Lyrik und nicht, wie es stets heißt, Georg Heym, dem Just gleichzeitig mit Trakl und Stadler etwas von der sie umgebenden germanistischen Gloriole nimmt. Er sieht die wahre Bedeutung und Initialwirkung der Theaterstücke des jungen Oskar Kokoschka („Sphinx und Strohmann", „Mörder, Hoffnung der Frauen", „Hiob" und „Der brennende Dornbusch"). Erstmals wird hier in einer Literaturgeschichte der wichtige, absurdes Theater vorwegnehmende Dramatiker Alfred Brust herausgestellt. Just würdigt Kurt Hillers polemische Prosa und seine Rolle bei der Entstehung des Expressionismus. Erstmals werden die beiden Herausgeber expressionistischer Zeitschriften – Herwarth Walden („Sturm") und Franz Pfemfert („Aktion") – mit ihren Programmen vorgestellt. Vorzüglich die Passagen über die Verflechtung von Litera-

[1] Klaus Günther Just: Von der Gründerzeit bis zur Gegenwart. Geschichte der deutschen Literatur seit 1871. München: Francke 1973. 702 S. Lw. 58,–.

tur und Politik bei Rathenau und Landauer; interessant der Hinweis auf das Ende des literarischen Expressionismus seit Einführung der Rentenmark 1923.

Eine Fülle aufschlußreicher Hinweise – oft nur in Nebensätzen – wären ausführlicherer Untersuchungen wert, so die Anmerkung, daß zwei frühe Texte Hofmannsthals „Das Märchen der 672. Nacht" und „Reitergeschichte" strukturell und atmosphärisch die wichtigsten Vorläufer der Erzählungen Franz Kafkas bilden. Solche instruktive Einsichten finden sich in allen Abschnitten dieses Werks. So beschreibt Just den Einfluß von Film, Jazz und Schlager auf die Literatur der Weimarer Republik, zeigt die Funktion von Zeitschriften wie „Das Tagebuch" oder „Der Querschnitt" für diese Epoche, würdigt ausführlich die bisher von der Germanistik übersehenen Prosa-Autoren der neuen Sachlichkeit wie Karl Jakob Hirsch, Marieluise Fleißer, Anna Seghers oder Joseph Breitbach. Er sieht auch klar die wichtige Mäzenatenfunktion der deutschen Rundfunkanstalten nach dem Zweiten Weltkrieg.

Man staunt immer wieder, wie viele oft unbekannte Autoren Just vorstellt. In diesem Spektrum fehlen nur ganz wenige Namen: Ernst Blass mit seiner expressionistischen Lyrik („Die Straßen komme ich entlang geweht"), Salomo Friedländer (alias Mynona) mit seinen tiefsinnigen Grotesken „Rosa, die schöne Schutzmannsfrau", Egon Friedell mit seiner „Kulturgeschichte der Neuzeit", Hermann Kesser mit seinen noch vor Döblin und Broch den Inneren Monolog verwendenden Erzählungen, Armin T. Wegner oder Peter Gan. Es fehlt auch die Arbeiterdichtung der Lersch, Engelke, Winckler, Barthel, Kneip und Bröger.

Dies bleibt aber der einzige Einwand. Klaus Günther Justs epochale Literaturgeschichte wird für viele Jahre ein Standardwerk bleiben, an dem niemand, der sich mit der Literatur dieser Zeit beschäftigt, vorbeigehen kann. *Thomas B. Schumann*

BESPRECHUNGEN

Zoologie

Dossenbach, Hans D.: *Galapagos.* Archipel der seltsamen Tiere. Stuttgart: Hallwag 1974. 240 S., 190 Abb. Lw. 68,–.

Die Galapagos-Inseln sind vor allem durch Charles Robert Darwin bekanntgeworden. Sie lieferten ihm das Anschauungsmaterial zur Evolutionstheorie, die unser biologisches Weltbild ganz und gar revolutionieren sollte. Diese Inseln für Seeräuber und Piraten sind heute das Traumziel vieler Biologen, die den Spuren Darwins folgen und die einzigartige Landschaft mit ihrer einmaligen Tierwelt kennenlernen wollen. Das vorliegende Werk läßt vor allem mit seinen hervorragend gelungenen Fotos eine Reise zu den Galapagos-Inseln geistig vorwegnehmen.

Das Werk beginnt mit der Schilderung der „Vulkane aus dem Pazifik". Der Verfasser gesteht, daß man beim ersten Anblick dieser Inseln ein ziemliches Unbehagen fühlt. Man denkt unwillkürlich an Darwins Vergleich mit einem „freundlichen Teil von Dantes Inferno". Die Galapagos-Inseln verdanken ihre Eigenart einem Vulkanausbruch größten Stils. Was wir heute vorfinden, „die bis 1800 Meter aus dem Meer ragenden Vulkankegel, sind in Wirklichkeit nur die Spitzen eines riesigen Vulkans, dessen Fuß in 2000 bis 3000 Metern Tiefe auf dem Meeresboden steht. Und sie sind auch nur noch ein kläglicher Rest dessen, was einst vorhanden war. In längst vergangenen Jahren gab es hier wohl nur eine einzige, riesige Vulkaninsel, die größer gewesen sein mochte als der ganze heutige Archipel, also vielleicht über 300 Kilometer Durchmesser hatte. Dieses mächtige Plateau, auf dem eine ganze Menge größerer und kleinerer Vulkanschlote standen, sank allmählich und etappenweise ab, so daß schließlich nur noch die höheren Kegel aus dem Wasser ragten. Erdbeben lösten Teile von diesen Inseln, die eine ganze Menge isolierter Klippen bildeten. Viele dieser Klippen liegen heute nur wenig unter dem Meeresspiegel und fordern den Navigatoren größte Vorsicht ab" (20 f.). Anschließend schildert der Verfasser in Wort und besonders in grandiosen Bildern die „Siedler auf Schwingen und Flößen". Schon Darwin wußte, daß die Inseln aus dem Meer auftauchten. Sie wurden auf dem Luft- und Wasserweg besiedelt. Die Zusammensetzung der Tier- und Pflanzenwelt auf den Galapagos zeigt, daß keine Landverbindung existiert haben kann. Von den vielen Frosch- und Molcharten des benachbarten Festlands gelang es keiner einzigen, die Inseln zu besiedeln.

Das nächste Kapitel widmet der Verfasser den erstaunlichen Anpassungen in der Tierwelt, wobei die großen Leguane besonders hervorgehoben werden und die Entwicklungstheorie des Lamarckismus besprochen wird. Darwins Evolutionslehre (d. h. die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl) wird im anschließenden Abschnitt des Buchs dargestellt. Es folgt die Beschreibung des Lebensraums zwischen Ebbe und Flut. Nirgends wird der Kampf ums Dasein härter und unerbittlicher geführt als hier. Schließlich erleben wir noch ein erstaunliches Stück Galapagos, das nur selten ein Besucher zu sehen bekommt: der grüne Hügel von Santa Cruz mit einem triefenden, tropischen Urwald und der dazugehörigen Pflanzen- und Tierwelt. Allerdings sind die meisten Tiere, die man hier findet, kaum von ihren Verwandten auf dem Festland verschieden. „So ist der grüne Hügel von Santa Cruz aus der Sicht des Zoologen zwar weniger interessant, weil fast alle charakteristischen Galapagos-Tiere in den Wüstenregionen leben. Aber er ist ein wunderbares Gegenstück, das die erstaunliche Evolution in den Trockenzonen von Galapagos um so deutlicher macht. Außerdem ist hier das zweitbeste Refugium der zum größten Teil

vernichteten Riesenschildkröten. Hier konnten sich etwa 2000 bis 2500 dieser ‚lebenden Fossilien' halten. Nur auf Isabella gibt es noch mehr, schätzungsweise rund 4000" (126).

Ein eigenes Kapitel widmet der Verfasser den „Darwin-Finken", die zum Schulbeispiel für die Veränderlichkeit der Arten und damit für die Evolutionslehre geworden sind. Darwin fiel schon in den ersten Tagen seines Aufenthalts auf, daß diese „Finken" ganz unterschiedliche Schnabelformen hatten, die nur im Kampf ums Dasein (hier: Ausbeutung spezifischer Nahrungsquellen) entstanden sein konnten. Am erstaunlichsten sind die werkzeuggebrauchenden Spechtfinken, die mit einem selbst abgebrochenen Stöckchen oder Kaktus-Stachel Larven aus dem Holz herausstochern. Im Schlußkapitel beschreibt der Verfasser mit vielen einzigartigen fotografischen Dokumenten, wie jede Insel eine kleine Welt für sich, eine ausgewogene Gemeinschaft von Pflanzen und Tieren darstellt. Ein Aufruf zum Schutz dieser Schatzkammer der Evolution beschließt das großartige Werk.

A. Haas SJ

Brehms Neue Tierenzyklopädie. Band 3: Säugetiere 3. Band 4: Säugetiere 4. Freiburg: Herder 1974. Je 308 S., Abb., Ktn. Lw. je 138,–.

Es ist zu begrüßen, daß die umfangreiche und, was die Bilddokumentation betrifft, bisher unübertroffene Tierenzyklopädie so schnell voranschreitet, daß mit Band 3 und 4 jetzt alle Säugetierbände vorliegen. Überblicke ich alle vier Bände, so muß ich feststellen: ich habe noch nie in der zoologischen Literatur, soweit sie mir zugänglich war, eine solche Sammlung lebendigster, farbiger fotografischer Darstellungen der Säugetiere gesehen. Auch für einen Nichtzoologen dürfte diese Tierenzyklopädie ein Erlebnis bedeuten.

Band 3 bietet die Fortsetzung und den Schluß der Landraubtiere mit herrlichen Fotos von Füchsen, Wölfen und Schakalen. Es folgen die Wasserraubtiere (Hundsrobben, Walrosse, Ohrenrobben), dann die Ordnungen der Unpaarhufer (Nashörner, Tapire, Pferde), Schliefer, Rüsseltiere (Elefanten), Paarhufer mit den Unterordnungen der Nichtwiederkäuer (Flußpferde, Schweine) und Wiederkäuer (Schafe, Ziegen, Saigaartige, Springantilopen).

Band 4 beendet zuerst die große Unterordnung der Wiederkäuer. Hier treffen wir die grazilen Springantilopen (Fortsetzung und Schluß von Bd. 3) und die Laufantilopen, die in gelungenen Bewegungsbildern festgehalten sind; hierher gehören auch Rinder, Giraffen, Hirsche und Kamele (Unterordnung der Schwielensohler). Es folgen die biologisch und vor allem evolutionistisch interessanten Ordnungen der Zahnlosen (Gürteltiere, Faultiere, Ameisenbären), der Schuppentiere, Röhrenzähner, Seekühe, Waltiere und schließlich die Ordnung der Beuteltiere. Den Abschluß bildet die Ordnung der Kloakentiere, die eierlegende Säugetiere sind, also ein Reptilienmerkmal bewahrt haben und somit zu den primitivsten Säugern gehören.

Freilich wird eine trockene Aufzählung nicht dem lebendigen Inhalt der Tierenzyklopädie gerecht. Ich möchte aber den Leser dieser Besprechung auffordern, sich das Werk einmal zeigen zu lassen, um selbst einen Eindruck von diesen erstklassigen Tierporträts, Bewegungsstudien, Umweltbildern, Verhaltensformen zu erhalten. Ich bin sicher: bei vielen wird so der Wunsch nach dem Besitz einer solchen – auch bibliophilen – Kostbarkeit entstehen und realisiert werden.

A. Haas SJ

Parapsychologie

Moser, Fanny: *Das große Buch des Okkultismus.* Originalgetreue Wiedergabe des zweibändigen Werks „Okkultismus. Täuschungen und Tatsachen". Mit einer Einführung v. Prof. Dr. Hans Bender. Olten: Walter 1974. 996 S., 37 Abb., 63 Tafn. Lw. 106,–.

Mitten in die heftigen Diskussionen über parapsychologische Phänomene, die man heute sogar im Fernsehen verfolgen kann, erscheint im Neudruck ein klassisches Werk über den Okkultismus wieder, das sicherlich zur Klärung der vielschichtigen Probleme beitragen kann. In der Süddeutschen Zeitung (18./19. 1. 75, S. 82) urteilt Richard Kaufmann über das Werk Mosers: „Mit kühlem Verstand wurde hier gesichtet, was an Beweisen für außersinnliche, ‚nicht physikalische' Kräfte vorliegt, bis heute ist kein umfassenderes, gründlicheres und nüchterneres Werk zu dem Thema verfaßt worden. Die Autorin hatte keine einzige Möglichkeit des Betrugs, der Taschenspielerei oder der hypnotischen Beeinflussung von Zeugen und Medien außer acht gelassen, streckenweise befaßte sie sich ausschließlich mit der Bloßstellung von faulem Zauber. Doch nachdem alles Notwendige gesagt war, blieb unter dem Strich ein unerklärbarer Rest, ein Verborgenes. Irgend etwas, schloß sie, geschieht hier, das sich von den physikalisch-mathematischen Hilfswissenschaften der stofflichen Welt nicht erfassen läßt."

Dem umfangreichen Werk hat Prof. Bender, der Lehrstuhlinhaber für Parapsychologie in Freiburg, ein interessantes Begleitwort mitgegeben. Er betont, daß vor 40 Jahren, als das damals zweibändige Werk Fanny Mosers erschien, die Haltung der Schulwissenschaft gegenüber den heute „Psi-Phänomene" genannten Erscheinungen weithin negativ war. Zu ihnen rechnen wir die Wahrnehmung außerhalb der uns bekannten Sinnesorgane: Telepathie, Hellsehen, Präkognition, Psychokinese (die psychisch ausgelöste Wirkung auf die Materie). Bender betont, daß sich auch 1975 noch „zwei Welten" des Pro und Kontra gegenüberstehen. Allerdings haben die Pro-Argumente eindeutig an Gewicht gewonnen, was man unter anderem auch an den Neugründungen von Instituten für parapsychologische Forschung (z. B. Utrecht, Durham) sehen kann. Moser schrieb am Ende ihres Buchs: „Der Okkultismus läßt sich wissenschaftlich erforschen. Er ist ‚werdende Wissenschaft' (W. Ostwald), eine Wissenschaft der Zukunft" (962). Heute ist dieser Satz von 1935 Wirklichkeit geworden, das heißt Parapsychologie ist zur Wissenschaft geworden. Bender betont mit Recht, daß für das Verständnis dieser Entwicklung das Mosersche Werk schlechterdings unentbehrlich ist: „Es verbindet Sachdarstellung mit der historischen Betrachtung, schöpft mit eminenter Literaturkenntnis aus den entlegensten Quellen, läßt erkennen, aus welchen Beobachtungen die modernen Fragestellungen entstanden sind, schlägt die Brücke von dem reichen, größtenteils unbekannten Material des 19. Jahrhunderts zu dem unsern und ist geprägt von dem immer wachen Sinn der Autorin für Kritik" (V/VI).

Fanny Moser (geboren 27. 5. 1872) ist Zoologin, promoviert 1902 mit einer Arbeit über „Vergleichende Entwicklungsgeschichte der Wirbeltierlunge"; es folgen umfangreiche Arbeiten über Quallen. Dann 1913 ein „Konversionserlebnis": Levitationen eines schweren Tischs in der Wohnung eines Mediums in Berlin. Zuerst wird das Erlebnis unterdrückt; aber dann läßt es der Forscherin keine Ruhe. Sie widmet sich mit gleichem „naturwissenschaftlichem" Eifer der parapsychologischen Literatur und legt 1935 das Grundwerk des Okkultismus vor.

Der erste Band beginnt mit Vorwort und umfassender Einleitung (18–32), erörtert dann die Vorbedingungen und den Anlaß des Werks und bespricht schließlich zur allgemeinen Orientierung die wichtigste Literatur. So gründlich vorbereitet folgt der erste Teil, in dem zuerst das Pro und Kontra besprochen wird (61–75) und berühmte Untersuchungen dargestellt werden. Im zweiten Teil (Täuschungen und Tatsachen) bietet die Verfasserin zuerst halbwissenschaftliche Täuschungen und Tatsachen (Unterbewußtsein, Schlaf und

Traum, Somnambulismus, Hypnotismus, Hysterie und verwandte Erscheinungen); es folgen sodann die außerwissenschaftlichen Täuschungen und Tatsachen (Telepathie, Telästhesie). Im zweiten Band werden zuerst „Gemischte Erscheinungen" besprochen, z. B. Räumliches Fernsehen, Zweites Gesicht, Kristalloskopie, Hylomantie. Es folgt das umfangreiche Kapitel über „Telephysik" (646 bis 850) und schließlich über den sog. „animalen Magnetismus". Im Schlußteil werden die Ergebnisse zusammengefaßt. Umfangreiche Namens-, Sach- und Literaturverzeichnisse beschließen das grundlegende Werk, für dessen Wiederveröffentlichung man allen Beteiligten besonderen Dank schuldet. *A. Haas SJ*

ZU DIESEM HEFT

Für das Verständnis der Osterereignisse ist es entscheidend, ob das Zeugnis der Jünger von den Erscheinungen des Auferstandenen Glaubwürdigkeit besitzt. Karl-Heinz Weger sucht die Antwort auf diese grundlegende Frage von dem Wesen der Auferstehungserscheinungen her. Er versteht diese Visionen als intensivste Form von Gotteserfahrungen.

Walter Brandmüller, Professor für Kirchengeschichte an der Universität Augsburg, macht auf historische Sachverhalte aufmerksam, die im ersten Teil der Synodenvorlage „Kirche und Arbeiterschaft" der Macht des historischen Klischees zum Opfer gefallen seien. Prof. Oswald von Nell-Breuning, der Berichterstatter der zuständigen Synodenkommission, wird im nächsten Heft dazu Stellung nehmen.

Die kleinasiatische Halbinsel, die heutige Türkei, war seit dem 5./6. Jahrhundert ganz christlich. Noch um die Wende zum 20. Jahrhundert zählten die Christen ein gutes Drittel der Gesamtbevölkerung. Xavier Jacob schildert, warum der Anteil der Christen auf 0,5 Prozent zusammenschrumpfte, und gibt einen detaillierten Überblick über die derzeitige Situation der christlichen Kirchen in der Türkei.

Roman Bleistein analysiert anhand zahlreicher statistischer Daten aus Umfragen der letzten Jahre die Gründe des „lautlosen Auszugs" der Jugend aus der Kirche. Eine nicht geringe Schuld trage die Struktur der überkommenen Pfarrei. Sie behindere weithin die Begegnung mit jungen Menschen. Auf diesem Hintergrund stelle sich die Frage nach Sinn und Möglichkeit von „Jugendgemeinden".

Seit der ersten Gründung im Jahr 1950 sind die Katholischen Akademien im Bereich der deutschen Diözesen zu einer festen Institution der Erwachsenenbildung geworden. Am Beispiel der Katholischen Akademie Trier, die er leitet, zeigt Jürgen Wichmann den Auftrag, die Arbeitsweise und das Selbstverständnis dieser Bildungsstätten.

Karl H. Neufeld nimmt den Umzug der theologischen Fakultät der französischen Jesuiten von Lyon-Fourvière nach Paris im Sommer 1974 zum Anlaß, um im Blick auf die großen Leistungen der Fakultät für die neuere katholische Theologie einige Grundprobleme dieser Entwicklung für die Theologie auch jenseits der Grenzen Frankreichs herauszustellen. Er skizziert die Konzeption des Pariser Instituts sowie die Probleme und Chancen dieses neuartigen theologischen Bildungsgangs.

Der Schluß als Beginn

Zur Generalkongregation der Jesuiten

Obwohl die 32. Generalkongregation des Jesuitenordens, die am 2. Dezember 1974 begann, am 7. März 1975 zum Abschluß kam, ist nur erst eine Zwischenbilanz über sie möglich. Papst Paul VI. hat sich die Prüfung der von der Versammlung verabschiedeten Dokumente vorbehalten. Er hat sein Plazet für vier kleinere Texte, die ihm noch im Februar zugestellt wurden, bereits gegeben; für die wichtigeren, die der Generalobere P. Pedro Arrupe ihm bei der Schlußaudienz am 6. März überreichte, steht es noch aus. Mehrere voraufgegangene Interventionen des Vatikans und die Wirkung, die sie vermeintlich oder tatsächlich auf die Arbeit der Generalkongregation hatten, fanden ihr Echo in der Öffentlichkeit. Sie erschienen einigermaßen sensationell – und waren im Zerrspiegel mancher Publikation fast nicht wiederzuerkennen. So meinten z. B. italienische Zeitungen, die Kongregationsteilnehmer hätten aus Ärger über die Einflußnahmen einen 73jährigen Berater des Generaloberen, der zugleich Beichtvater des Papstes ist, nicht wiedergewählt. In Wirklichkeit ist der Konflikt (wenn davon die Rede sein kann) zwischen dem Papst und dem „Papstorden" nur *ein*, wenn auch gewiß sehr gewichtiges, Moment in der Gesamtsituation des Ordens und dieser Ordenskongregation.

Die Situation, in der wir leben, ist komplex. Niemand wird sagen wollen, ihre Schwierigkeiten seien nur eingebildet. Die Kirche, die in der Welt ist, ohne von der Welt zu sein, steht in der Spannung zwischen Abkapselung vom lebendigen Geschehen und Auslieferung an den Geist der Zeit. Sie will zumal seit dem letzten Konzil die „Zeichen der Zeit" erkennen und beachten. Aber deren Deutung und Wertung ist nicht immer einheitlich; sie ist oft gegensätzlich. Der Orden teilt dieses Schicksal der Kirche in der Welt von heute. Er ist ein Teil der Kirche. Ein kleiner Teil. Vielleicht ein in manchem exponierter Teil. Und das erhöht die Gefahr. Hat sich der im 16. Jahrhundert gegründete Orden als Hauptziel „die Ausbreitung und Verteidigung des Glaubens" vorgenommen, so fordert eben diese Aufgabe heute wohl dringlicher als zuvor die Interpretation des Glaubensguts. Dessen unversehrte Weitergabe ist die eine Seite, seine wirksame Aneignung die andre. Nichts verlangt soviel lebendigen Wandel wie echte Treue zur Tradition. Ist doch auch der Mensch, der stets *derselbe* bleibt, nie schlechthin der *gleiche*. Wer nun aber aus Verantwortung gegenüber den Glaubenden wie den Noch-nicht-Glaubenden allen alles zu werden versucht, um einige zu gewinnen (vgl. 1 Kor 9,22), wird schwerlich immer auf Anhieb die rechte Grenze zwischen Ausdeutung und Umdeutung zu wahren vermögen. Das gilt für die theologische Wissenschaft, es gilt verstärkt für „Medien" mit Breitenstreuung. Gewiß: dies ist nicht nur mit Bedauern festzustellen; dem ist nach Kräften abzuhelfen, in gemeinsamer Bemühung. Daß

aber zum Sammeln zu blasen kein Patentrezept ist, zeigten schon die der Kongregation vorliegenden rund tausend Postulate aus den Ordensprovinzen deutlich: die einen begrüßten, was andere ablehnten. Auf der Versammlung selbst war es nicht leicht, sich vor unbesehenem Umgang mit Klischees, wie: „unsere säkularisierte, gott-lose Gegenwart", zu hüten oder das Eintreten für Gerechtigkeit christlich zu verdeutlichen.

Dabei trat unübersehbar die Verschiedenheit der Probleme je nach der Verschiedenheit der Regionen hervor. Die Vertreter Lateinamerikas rückten, zusammen mit Sekundanten aus aller Welt, von Anfang an nachdrücklich die Notwendigkeit, sich für die ungerechterweise Notleidenden und Unterdrückten einzusetzen, ins Bewußtsein: als Grundoption der Kongregation und des ganzen Ordens. Auch ohne die Illusion, das Image des Ordens von heute auf morgen auf „Einsatz für die Armen" trimmen zu können, darf doch keine Arbeit diese Ausrichtung vernachlässigen, gar ihr in stillschweigend-einseitiger Parteinahme für die Beati possidentes zuwiderlaufen. Insofern sollten Ordensleute in effektiver Selbstverständlichkeit Menschen für die anderen sein. Das darf und muß als Teilauftrag der Verkündigung des Evangeliums gelten. Denn wie sollten Menschen, die nicht von ihresgleichen Gerechtigkeit und Liebe erfahren, an Gott glauben lernen? Der Dienst am Glauben und insbesondere die dem Orden 1965 von Paul VI. übertragene Auseinandersetzung mit dem Atheismus erheben die Forderung nach allseitiger Solidarität – einer Solidarität, die sich durchaus auch in finanziellem Ausgleich zwischen den mehr und den weniger Besitzenden innerhalb und außerhalb des Ordens zu realisieren hat. Daß Gerechtigkeit nicht nur Sache der materiellen Lebensnotdurft ist, der Mensch vielmehr auch vom Wort Gottes lebt, das einen die Grundrechte des Menschen schützenden Freiheitsraum braucht: das betonten vor allem Patres, die aus kommunistisch regierten Ländern stammen. Delegierte aus Indien, das den Hunger nur zu sehr kennt, traten dafür ein, daß über der noch so notwendigen Veränderung äußerer sozialer Strukturen die „direkte Seelsorge" nicht zu kurz komme, die persönliche meditative Begegnung mit Gott, die von Mensch zu Mensch übergreifende Erfahrung, was Christus und Christsein bedeute für Zeit und Ewigkeit ... Ein Kongregationsteilnehmer aus Bombay hat drei Monate hindurch seine Mitbrüder zu einer morgendlichen Stunde der Besinnung eingeladen. Die Kongregation wollte allen Ordensmitgliedern neue Impulse zu persönlichem und gemeinschaftlichem Gebet vermitteln. Auch der jüngste Ordenskontinent Afrika setzte seine Akzente. Das für uns schon sprachlich schwer zu fassende Stichwort lautet „Inkulturation" (will man „Inkarnation" vermeiden), und gemeint ist das Einheimischwerden des Christentums in der landeseigenen Kultur und Mentalität, das Finden der je gemäßen Aneignungsformen und Ausdrucksweisen in Kult, Disziplin, Verkündigung und Theologie. Welche Variationsbreite da Platz greifen muß und auf welch anderem – als dem europäisch-westlichen – Boden diese an sich überall anstehende Aufgabe hier zu leisten ist, das gaben die afrikanischen Diskussionsredner unmittelbar zu spüren.

Die Verschiedenheit ist nicht nur eine extensive Größe, sie betrifft nicht nur die Weltregionen. Pluralität durchzieht allerorts den Orden. Der Spannungsdimensionen sind

viele. Sie wären nur vergröbernd angesprochen durch Gegensätze wie jung und alt, Traditionalisten und Progressive, Großkommunitäten und Kleingruppen. Arbeitsbedingte zentrifugale Tendenzen wirken sich, kaum vermeidbar, aus. Berufsspezialisierung – man sprach von Professionalismus – oder soziales und ausnahmsweise auch politisches Engagement drohen den einzelnen zu absorbieren, in ein Abseits der Eigenständigkeit und Eigenmächtigkeit zu drängen. Die Gefahren heißen dann Orientierungslosigkeit und Desintegrierung. Es konnte tatsächlich weithin so scheinen, als sei der Orden, auch darin am Schicksal der pilgernden Kirche teilnehmend, unterwegs auf der Suche nach seiner Identität. Man fand die aussagekräftige Formel, der Orden sei im ganzen und in seinen Gruppierungen „communitas in dispersione", Gemeinschaft in der Zerstreuung, Einheit in Pluralität. Neuer Nachdruck wurde auf die Gemeinschaft gelegt. Zunächst auf der lokalen Ebene. Die Ortskommunität soll für einen jeden, auch wenn er auf Einzelposten arbeitet, geistig-seelische Heimat sein. In der Ausbildung sollen erste pastorale Experimente, persönliches und gemeinschaftliches religiöses Leben und die hauptberufliche Aufgabe des Studiums, und zwar strenge Studienforderungen, Hand in Hand gehen. Aber Integration tut not für die ganze Lebenszeit. Vielfältige Formen gemeinsamer Beratung sollen einen Raum eröffnen, in dem individuelles Charisma, Fachwissen, Lebenserfahrung und Verantwortung fürs Ganze zusammenwirken zum „allgemeinen Nutzen", „zum Aufbau der Gemeinde" (1 Kor. 12,7; 14,5.12.26). Dafür, was eine Gemeinschaft der aus allen Weltgegenden (einschließlich Katmandu/Nepal) Versammelten und bald wieder dorthin Zerstreuten bedeuten kann, gab die Kongregation selbst ein wohl für alle Beteiligten sehr eindrucksvolles Zeugnis. Diese Erfahrung der Brüderlichkeit und des Miteinander-Ausharrens in Gebet und Arbeit reicht tiefer als die Dokumente, die aus ihr entstanden, auszudrücken vermögen. Die Identität des Ordens liegt nicht in Formeln und Dekreten; sein Lebensgrund ist die gegenseitige persönliche Mitteilung von Glaubenserfahrung. Ignatius von Loyola, der Meister der geistlichen Unterscheidung, hat Weisungen gegeben, die auch für gemeinsames Überlegen, fürs Miteinandersprechen über wichtige, vielleicht dann und wann lebenswichtige Fragen anwendbar sind. Ist eine Entscheidung zu fällen, liegt diese letztlich beim Oberen. (Für Konfliktfälle wurde einige Vorsorge in bezug auf die Vorgangsweise getroffen.) Der Orden gibt einem jeden durch die Oberen seine Sendung. Auf ihr beruht die Zugehörigkeit zur lokalen Gemeinschaft und zur Ordensprovinz, vor allem aber zum ganzen, weltweiten Orden. Universale Verfügbarkeit ist angezielt.

Die Sendung durch den Orden ist Sendung durch die Kirche. Keiner lebt für sich allein – auch kein Orden. Die Ordensgemeinschaften sind zeitbedingte Lebensgestalten der Kirche. Ignatius hat sich mit seinen Gefährten in besonderer Weise in den Dienst der vom Papst, ihrem „universalen Haupt", geleiteten Kirche gestellt. Das hat Konsequenzen. Und sie können gegebenenfalls durchaus, wie mans nimmt, leidvoll oder lästig sein. Paul VI. ist der Nachfolger jener Päpste, die das Grundgesetz, nach dem der Orden einstmals angetreten ist, die „Formula Instituti", um die Mitte des 16. Jahrhunderts bestätigten. Er hat die ja wohl stets strittige Grenze zwischen dem Buchstaben

dieses Gründungsdokuments und dem es inspirierenden Geist und damit die Grenze der Veränderungs- und Anpassungsmöglichkeiten, von denen er ausdrücklich sprach, doch enger gezogen, als dies die Kongregation in ihrer Mehrheit wünschte und hoffte. Die Frage, an der dieser „Grenzkonflikt" aufbrach, war nicht weltbewegend. Es ging um die Ausdehnung des besonderen, dem Papst abgelegten Dienstgelübdes auf alle Ordensmitglieder, auch auf die Laienbrüder. Damit wären die ordensrechtlich noch bestehenden Reste von „Standesunterschieden" weggefallen. Der Papst befürchtete, daß dadurch die Eigenart des Ordens, als Priesterorden, verwischt werde. Die Kongregation behandelte diese Frage der „Grade" nicht weiter. Das Bemühen um möglichste Einheit und Gemeinsamkeit aller Ordensmitglieder, das nicht an den institutionellen Rahmen gebunden ist, wurde nicht stillgelegt. Die Besorgnis des Papstes erstreckte sich auch auf einige andere Punkte. Sie hat z. T. gelinde Kompromisse bewirkt, fast ausnahmslos im Sinn eines Revisionsprozesses gegenüber einem allzu stürmischen Anfangselan, der innerhalb der Kongregation bereits im Gang war. Wurde also Wasser in den Wein gegossen, so doch nicht nur mit dem Ergebnis der Verwässerung. Gerade der kritisch Urteilende (und nördlich der Alpen jedenfalls läßt sich nun einmal das kritische Urteil nicht abstellen) wird, unter Umständen selbstkritisch, einräumen, daß auch der Wein zum Teil unausgegoren war und durch Zusätze gewonnen hat. Die Generalkongregation war ein Prüfstand des Dienstes an der konkreten Kirche Jesu Christi, deren Glieder wir durch Gottes Barmherzigkeit sind. Und wer Dienst sagt, der sagt auch Opfer und Treue und (leise:) Liebe. Bekam das Selbstbewußtsein Stöße – frömmerer Jargon würde von Herausforderung zu mehr Demut sprechen –, so ging es doch ohne Bruch der Kontinuität von Wollen und Wirken ab.

Die Fragen sind gestellt, durch die Situation der Glaubensverkündigung, durch den Papst, durch die verschiedenen Arbeitsfelder und die mit uns lebenden konkreten Menschen. „Die wahre Antwort beginnt nun", sagte P. Arrupe in der Schlußansprache dieser Generalkongregation. Sie wird nicht in Worten, nicht in gesprochenen und nicht in geschriebenen, bestehen müssen, sondern in Werken, im täglichen Tun, in der Durchführung dessen, was diese Kongregation 1974/75 und auch schon die vorangegangene 1965/66 beschlossen haben. „Weder sehnsuchtsvoller Rückblick auf vergangene Herrlichkeit noch die je neuesten Zeitparolen werden unser Dasein als Jesuiten rechtfertigen": „Unsere Aufgabe ist, das Evangelium entschiedener zu verkünden, und zwar durch das Zeugnis unseres Lebens." *Walter Kern SJ*

Ivo Zeiger SJ

Kirchliche Zwischenbilanz 1945

Bericht über die Informationsreise durch Deutschland und Österreich im Herbst 1945

Eingeleitet und kommentiert von Ludwig Volk SJ

Die bedingungslose Kapitulation des Deutschen Reiches besiegelte am 8. Mai 1945 nicht nur den Zusammenbruch des Hitlerregimes, sondern überhaupt jeder staatlichen Ordnung in Deutschland. Die Kirche dagegen, obschon von Kriegsverwüstungen und Menschenverlusten keineswegs verschont und auch von der Übernahme der Regierungsgewalt durch vier Besatzungsmächte mitbetroffen, kannte keine Stunde Null und keinen totalen Neubeginn. Dennoch war eine Zwischenbilanz unerläßlich.

Die Initiative dazu ging von der vatikanischen Zentrale aus. Den Drang, sich über die geistige und materielle Verfassung der katholischen Kirche in Deutschland nach zwölfjähriger Bedrückung durch das NS-Regime und der Zerschlagung des Staatsgefüges authentisch zu informieren, empfand der Papst um so brennender, als die Kurie schon seit dem Vorrücken der Fronten über Rom hinaus, also seit Anfang Juni 1944, mit Nachrichten aus dem Norden nur noch mangelhaft versorgt war. Einen ersten Fühler hatte Rom noch im Mai 1945 mit der Entsendung des im Päpstlichen Staatssekretariat tätigen amerikanischen Geistlichen Walter Carroll ausgestreckt, doch beschränkten sich die Eindrücke dieses Beobachters vorwiegend auf den bloßen Augenschein und auf Kontakte mit Dienststellen der US-Armee[1].

Gegen die Heranziehung von Nuntius Orsenigo[2], der im Februar 1945 vor der sowjetischen Schlußoffensive nach Eichstätt ausgewichen war, sprachen diplomatische und personelle Gründe. Aber auch der Plan, mit Hilfe eines landeskundigen vatikanischen Kuriers mit dem Episkopat in Deutschland und Österreich Fühlung aufzunehmen, stieß bei den Besatzungsbehörden auf spürbaren Widerstand. Mit dem diffizilen Auftrag betraute Pius XII. den Rektor des Germanikums P. Ivo Zeiger SJ[3]. Der Professor des Kirchenrechts an der Gregoriana erfreute sich als Berater in Konkordats-

[1] Vgl. dazu C. J. Barry, American Nuncio, Cardinal Aloisius Muench (Collegeville 1969) 53.

[2] Cesare Orsenigo (1873–1946), 1922 Titularerzbischof und Internuntius im Haag, 1925 Apostolischer Nuntius in Budapest, 1930 Apostolischer Nuntius in Berlin.

[3] Ivo Zeiger SJ (1898–1952), 1921 Ordenseintritt, 1931 Professor des Kirchenrechts in Rom, Valkenburg und Frankfurt, 1939 Rektor des Germanikums in Rom und Erbauer des neuen Kollegsgebäudes, 1945 bis 1951 an der Vatikanischen Mission in Kronberg, 1952 Schriftleiter der „Stimmen der Zeit". – Wie aus jüngst publizierten Teilen von Heinrich Brünings Nachlaß hervorgeht, stand der Altreichskanzler vor allem in den frühen Jahren seines Exils mit P. Zeiger, von ihm als „der klügste Mann im Vatikan" apostrophiert, in persönlicher und brieflicher Verbindung; vgl. H. Brüning, Briefe und Gespräche 1934 bis 1945 (Stuttgart 1974) 122.

fragen schon der besonderen Wertschätzung des Kardinalstaatssekretärs Pacelli und hatte sich bei päpstlichen Hilfsaktionen für die deutschen Kriegsgefangenen in Italien neuerdings bewährt.

Das Programm der Informationstour, zu der P. Zeiger am 1. September 1945 in einem amerikanischen Jeep aufbrach, war nicht nur durch den Zeitrahmen begrenzt. Einigermaßen unbehindert konnte sich der Abgesandte des Papstes nur in den amerikanischen und französischen Besatzungszonen Deutschlands und Österreichs bewegen. Die Engländer genehmigten lediglich einen eintägigen Abstecher nach Köln, die russisch besetzte Zone blieb P. Zeiger ganz verschlossen.

Was er von der dreiwöchigen Erkundungsfahrt an Beobachtungen, Einsichten und Vorschlägen mitbrachte, hat er für den Papst in der unten abgedruckten Niederschrift zusammengefaßt. Der Bericht besitzt die Vorzüge und Schwächen einer Momentaufnahme: Eine Vielzahl von Details scharf zu erfassen, aber eben nur im Bruchteil eines flüchtigen Augenblicks. Dieser war durch den konträren Doppelaspekt charakterisiert, unter dem sich den überlebenden Besiegten der Kriegsausgang darbot. Auf der einen Seite hatte die Waffenruhe das Aufhören der akuten Lebensbedrohung und die Befreiung von den Fesseln der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft gebracht, zugleich aber auch die Teilhabe an der Hypothek der totalen Niederlage. Wie der Berichterstatter selbst anmerkt, stand die volle Realisierung des zweiten Moments noch aus. Aber auch seinerseits entging er nicht der Gefahr einer Überinterpretation positiver Einzelzüge. Wie sehr manche Urteile an Ort und Stunde gebunden waren, erweist sich auf dem Hintergrund der Folge-Ereignisse, vor allem des noch ausstehenden Millionenansturms der Ostvertriebenen.

Das nimmt jedoch dieser Bestandsaufnahme nichts von ihrem Gewicht, das darin liegt, bei aller zugegebenen Bruchstückhaftigkeit erstmals eine auf das Ganze zielende Zwischenbilanz der kirchlichen Lage im Nachkriegsdeutschland zu versuchen. Die fundamentale Bedeutung von P. Zeigers Situationsanalyse für die Festlegung der vatikanischen Politik dem geteilten Deutschland und den Besatzungsmächten gegenüber liegt auf der Hand. Der Papst zögerte denn auch nicht, die in dem Bericht enthaltene Anregung aufzugreifen, abseits der von der Militärregierung ignorierten Nuntiatur eine Vatikanische Mission zu errichten, die ihren Sitz in Kronberg (Taunus) erhielt, in der Nähe des amerikanischen Hauptquartiers in Frankfurt. Was P. Zeiger aus seiner Rekognoszierungsfahrt als kirchenpolitisches Fazit gezogen hatte, wurde ihm selbst zu verwirklichen aufgegeben. An der Seite von Erzbischof Carlo Chiarlo, dem ersten, allerdings nur knapp drei Monate amtierenden Leiter der Mission, war er bereits Ende Oktober 1945 wieder auf dem Weg nach Deutschland. Nicht nur in dem Interregnum von Januar bis Juli 1946, auch unter dem neuen Chef, Bischof Aloisius Muench[4], nunmehr mit dem Titel eines Apostolischen Visitators versehen, ruhte die Hauptlast

[4] Aloisius Muench (1889–1962), 1935 Bischof von Fargo (Norddakota), 1946 Apostolischer Visitator für Deutschland, 1951 Nuntius in Bonn, 1959 Kurienkardinal.

oder ein Großteil der Verantwortung auf seinen Schultern. Erst als der Leiter der Vatikanischen Mission im Frühjahr 1951 als Nuntius in Bonn akkreditiert wurde und mit dem Kronberger Stab nach Bad Godesberg übersiedelte, schied P. Zeiger seiner angegriffenen Gesundheit wegen aus dem Amt. Er starb schon ein Jahr später in München. *Ludwig Volk SJ*

Bericht[5] über die Reise des P. Zeiger SJ zu dem Hochwürdigsten Episkopat von Deutschland und Österreich (1.–20. September 45)

I. Äußerer Verlauf der Reise

Die vom Hl. Vater seit langem angesetzte Reise ließ sich nach erfolglosen Bemühungen schließlich nur durch das freundliche Entgegenkommen von einigen amerikanischen Offizieren durchführen; damit war freilich von vornherein eine unliebsame Beschränkung der Reisedauer und des Reiseweges gegeben. In Begleitung eines amerikanischen Oberleutnants und seines Fahrers, die für alle Notwendigkeiten der Fahrt großmütig aufkamen, mir in jeder Weise zur Seite standen und meinen Wünschen restlos entgegenkamen, wurden folgende Bischofssitze besucht: Freiburg, Rottenburg, Speyer, Mainz, Limburg, Fulda, Köln, Würzburg, Bamberg, Eichstätt, München, Salzburg, Linz, Passau, Regensburg, noch einmal München und Innsbruck. Die beiden im Westen stark abgelegenen Sitze Trier und Aachen konnten wegen Zeitmangels, die im englischen Gebiet liegenden Münster, Osnabrück, Hildesheim und Paderborn wegen der Haltung der englischen Behörden nicht besucht werden. (Erst nach langen Verhandlungen gelang es, in Frankfurt von den Engländern die Erlaubnis zum Besuch von Köln für einen Tag zu erreichen.) Graz und Klagenfurt lagen bei der beschränkten Reisedauer zu weit ab, doch konnte der Erzbischof von Salzburg[6] gute Auskunft geben. Die Einreise nach Wien wurde uns als zweifelhaft, vielleicht nach einer längeren Wartezeit in Aussicht gestellt, konnte aber nicht abgewartet werden. Außerdem erfuhr ich als sicher, daß der Kardinal von Wien[7] nun die endgültige Reiseerlaubnis nach Rom erhalten habe. Der Zugang nach Berlin und den übrigen östlichen Gebieten war unmöglich. In Fulda traf ich den Herrn Prälaten von Schneidemühl[8]. Der Bischof von Danzig[9] ist sicher, der Bischof Kaller[10] von Ermland ist höchstwahrscheinlich verhaftet.

Es war selbstverständlich, daß diese 16 Bischofssitze in knapp 18 Tagen (denn 2 Tage An- beziehungsweise Abfahrt vom Reich müssen abgerechnet werden) nur unter rück-

[5] Die Vorlage (Nachlaß Zeiger) besteht aus einem Schreibmaschinendurchschlag von 30 Seiten.
[6] Andreas Rohracher (geb. 1892), 1933 Weihbischof von Gurk, 1943–1969 Fürsterzbischof von Salzburg.
[7] Theodor Innitzer (1875–1955), 1932 Erzbischof von Wien, 1933 Kardinal.
[8] Franz Hartz (1882–1953), 1931 Ordinarius der Freien Prälatur Schneidemühl.
[9] Karl Maria Splett (1898–1964), 1938 Bischof von Danzig.
[10] Maximilian Kaller (1880–1947), 1930 Bischof von Ermland.

sichtsloser Ausnützung der Zeit besucht werden konnten. An manchen Tagen wurden 2 Bischofssitze besucht. In der Regel mußten die Verhandlungen abends nach der Ankunft bis in die späte Nacht geführt werden, so daß ich in der ganzen Zeit im Durchschnitt nicht mehr als 4 bis 5 Stunden Schlaf gefunden habe. Jedoch halfen mir die zum Teil sehr tröstlichen Erlebnisse der Fahrt, die anregenden Besprechungen und die ausgesuchte Höflichkeit des begleitenden Offiziers über alle Müdigkeit hinweg.

II. Aufnahme und Empfang beim Episkopat

Der Besuch des besonderen Vertreters des Hl. Vaters hat beim Hochwürdigsten Episkopat und dem gesamten Klerus, mit dem ich zusammentraf, die allergrößte Freude und Zeichen rührender Dankbarkeit, Verehrung und Anhänglichkeit an den Heiligen Stuhl ausgelöst. Auf die Exemplare des neuen Psalteriums, die ich als Geschenk austeilen konnte und auch an die nichtbesuchten Bischofssitze weiterleiten ließ, erfolgte ein Ausbruch besonderer Freude, ja geradezu des Jubels, daß ein solches Werk in dieser Kriegszeit vollendet werden konnte. Viele der hochwürdigsten Herren blieben noch die Nacht durch auf, um die Psalmen in ihrer neuen Gestalt durchzulesen und durchzubeten. Ich habe gerade für dieses Geschenk den ehrfürchtigsten und allerwärmsten Dank zu übermitteln. In den zwei Fällen Mainz und Limburg, wo ich den auf Firmungsreise fern weilenden Bischof nicht antraf, wurde alles Notwendige mit dem Generalvikar und einigen Herren der Diözesanverwaltung besprochen. In allen anderen Fällen verlief die Besprechung gewöhnlich so, daß ich zunächst mit dem Hochwürdigsten Bischof und nachher in seinem Beisein mit dem Generalvikar, Caritasdirektor, Jugendseelsorger, Seminarregens oder auch anderen verhandeln konnte. Darüber hinaus hatte ich Gelegenheit, mit gebildeten Laien und einfachen Leuten aus dem Volk zu sprechen. Um es schon jetzt vorwegzunehmen: Mein Gesamteindruck ist trotz aller schwerer Nöte so tröstlich, wie ich ihn nie erwartet hätte.

III. Die materielle Not

Die Fahrt durch die deutschen Lande ist in vieler Hinsicht ungemein traurig. Wohl sind die Dörfer außer im unmittelbaren Rheingebiet im allgemeinen von den Schrecken des Krieges unversehrt geblieben, die Städte dagegen bieten ein grauenvolles Bild der Zerstörung.

In Freiburg ist der Stadtkern rings um das Münster eine Wüste, Würzburg ist vollständig verschwunden mit all seinen alten Kulturwerken. Pforzheim zeigt nicht einmal mehr die Reste von Trümmern. Karlsruhe, Ludwigshafen, Mannheim, Mainz, Frankfurt, Aschaffenburg, München und Nürnberg sind schwerstens getroffen. Von den gesehenen Städten ist nur gut erhalten geblieben: Heidelberg, Bamberg, Speyer und

Passau, verhältnismäßig gut Regensburg, Limburg, Fulda, Salzburg und Linz. Um sich ein Bild von der Wohnungsnot zu machen: der Bischof von Würzburg[11] und sein gesamter Stadtklerus, soweit er noch lebt, hat buchstäblich alles außer der Kleidung verloren und wohnt in einem Schwesternkonvent. Das Generalvikariat von Köln hat in einem zerschossenen Haus 3 notdürftige Zimmerchen als Amtsräume, von denen das eine zugleich Schlafzimmer des Generalvikars Dr. David[12] ist. Der Erzbischof von Köln[13] ist an 4 Stellen ausgebombt worden und wohnt jetzt im Krankenhaus Hohenlind, in einem winzig kleinen Dachzimmerchen, das Schlaf- und Empfangsraum zugleich ist. Das Generalvikariat von München ist an 5 Stellen der Stadt verteilt. Prälat Neuhäusler[14] hat seinen Amtsraum in einer ehemaligen Küche einer alten Proletarierwohnung. In den zerstörten Städten lebt nur noch ein geringer Prozentsatz der ehemaligen Einwohner in Kellern und halbverfallenen Ruinen. Alle andern sind auf die Dörfer verteilt.

Die Ernährungslage ist in der französischen Besatzungszone schon jetzt nahe dem Hunger, weil die Franzosen ähnlich wie die Russen nicht nur vom Lande leben, sondern auch die Viehbestände und die geernteten Lebensmittel entweder nach Frankreich abtreiben oder plündern. In diesem Gebiet ist die Ernährungsbasis knapp 800 Kalorien, obwohl es überwiegend Landwirtschaftsgebiet ist. In der englischen Zone ist durch Beihilfe der Engländer auch in den Schwerindustriegebieten die Ration bereits auf 1800 Kalorien gesteigert worden und soll auf 2000 Kalorien erhöht werden. Am besten ist die Lage in der amerikanischen, vorwiegend Agrarzone, wo eine eigentliche Not noch nicht zu spüren ist. Sie wird dort kommen durch den riesigen Zuzug von Flüchtlingen aus Ostdeutschland, Sudetenland und Ungarn, deren Gesamtzahl heute schon auf etwa 8–10 Millionen geschätzt wird. Über die notwendige Caritashilfe wird später eigens gesprochen.

IV. Die seelische Lage des Volkes

So traurig die materiellen Zerstörungen sind, so erfreulich ist die seelische Haltung des Volkes. Von einer Verzweiflungsstimmung und der damit verbundenen Niedergeschlagenheit und Abneigung gegen den Wiederaufbau ist im Durchschnitt nichts zu bemerken. Das Volk trägt mit bewundernswerter Geduld die Leiden des verlorenen Krieges und die Drangsale der Besatzung.

Hervorragend geradezu ist der Heldenmut der Frauen, denn Deutschland ist zur Zeit ein fast männerloses Land. Man sieht nur Frauen und Mädchen, Kinder und halb-

[11] Matthias Ehrenfried (1871–1948), 1924 Bischof von Würzburg.
[12] Emmerich David (1882–1953), 1931 Generalvikar in Köln.
[13] Josef Frings (geb. 1887), 1942–1968 Erzbischof von Köln, 1945–1967 Vorsitzender der Fuldaer Bischofskonferenz, 1946 Kardinal.
[14] Johannes Neuhäusler (1888–1973), 1932 Domkapitular in München, 1941–1945 KZ-Haft in Dachau, 1947 Weihbischof in München.

wüchsige Jugend bis zum 17. Lebensjahr, alte abgearbeitete und abgehärmte Männer über 60; an Männern aus dem besten Alter gibt es nur Kriegskrüppel, einige wenige schon zurückgekehrte Gefangene, die auf den Straßen als Gefangene arbeitenden Nazi-führer und eine nicht geringe Zahl von Fremdarbeitern, die unter dem Schutz der alliierten Truppen die Bevölkerung drangsalieren.

Die guten Eigenschaften des Volkes offenbaren sich inmitten dieser Ruinen in tröstlichster Weise: Sinn für Ordnung, opferwilliges Zusammenstehen und Zusammenarbeiten aller, gegenseitiges Helfen, Zucht und Unterordnung, Organisationstalent und Religiosität. Dazu nur einige Beispiele: In allen zerstörten Städten funktionieren seit langem Wasser, Gas, Elektrizität, Telefon; in dem völlig zerstörten Nürnberg oder Würzburg oder in München gingen wenige Tage nach der Befreiung bereits wieder die Straßenbahnen. Der Zugverkehr in Deutschland ist wieder in Betrieb, wenn auch die Benützung für Personen von der alliierten Behörde noch sehr beschränkt wird. Brücken und Straßen sind bereits wieder im besten Zustand. Wie die Leute zusammenhelfen, mag aus folgendem ersehen werden: In der französischen Zone ist die Gefahr der Vergewaltigung von Frauen noch nicht gebannt; da die Hauptarbeit auf dem Feld von Frauen und Mädchen geleistet werden muß, die vereinzelt in schwerer Gefahr sind, helfen alle zusammen in großen Trupps und arbeiten heute auf dem einen und morgen auf dem andern Acker. Ich kam in eine früher gutgestellte Familie von 3 Personen. Man hat uns ein Mittagessen gerichtet, aber das Essen konnte nicht gemeinsam von uns 6 eingenommen werden, weil die Familie an ausgebombte Nachbarn alles überflüssige Porzellan und Eßbesteck abgegeben hatte. In den etwas waldreicheren Gebieten ist der Bevölkerung erlaubt worden, sich Holz für den Winter aus den Wäldern zu holen. Es ist nun rührend zu sehen, wie alte und junge Leute Tag für Tag in den Wald ziehen, um nicht nur Holz für sich zu holen, sondern auch für alleinstehende Frauen mit kleinen Kindern, die diese Arbeit nicht leisten könnten.

Freilich liegt auf der Seele des Volkes zur Zeit noch ein zweifacher schwerer Druck:

1. Die Ungewißheit über das Schicksal aller Soldaten, von denen noch keine Nachricht da war, beziehungsweise über das Schicksal der versprengten Familienmitglieder und

2. die wahllose Amtsentlassung aller ehemaligen Parteigenossen, unabhängig davon, ob sie freiwillig überzeugte Vorkämpfer der Parteiideen waren oder als Beamte, Lehrer usw. zwangsweise in die Partei eingegliedert wurden.

In diesem letzten Punkt liegt wohl eine der schlimmsten Bitterkeiten der Besatzung; die Betroffenen werden ohne jede Entschädigung oder Pension auf die Straße gesetzt, vielfach waren es Männer oder Frauen, denen vom katholischen Klerus geradezu geraten worden war, sich dem Parteizwang zu fügen, damit sie an ihrer Stelle als Richter, Verwaltungsbeamte, Professoren, Volksschullehrer Schlechtes verhüten und Gutes tun konnten. So ist zum Beispiel vom Volksschullehrerstand bis jetzt mehr als 85% entlassen.

Wenn es nicht gelingt, die Alliierten zu überzeugen, daß sie den Unterschied zwischen Parteigenossen und eigentlichen Nazis machen müssen, so wird dieses ihr Vorgehen

zu einer furchtbaren Katastrophe führen und jede Umerziehung des Volkes vereiteln. Bischöfe und Priester, die sich für einwandfreie Parteigenossen einsetzen aus christlicher Liebe, stehen vorläufig noch in einem ergebnis- und aussichtslosen Kampf mit den alliierten Behörden.

Sehr wohltuend ist es, festzustellen, daß trotz aller Not in Deutschland kein nennenswerter schwarzer Markt existiert, so daß die Lebensmittelverteilung nach wie vor gut vor sich geht und die Preise gleichmäßig niedriggeblieben sind wie früher.

Wie stellt sich das deutsche Volk zur Niederlage und zur Besatzung?

Die Größe und Tragweite der Niederlage wird, so weit ich sehen kann, von der Masse des deutschen Volkes noch nicht überschaut. Schuld daran ist die fast vollständige Unkenntnis über die wahre Lage des Staatsgefüges, in der das Volk seit vielen Jahren vom Nationalsozialismus gehalten wurde, ferner die innere Interessenlosigkeit an Staatsdingen (weil die Führung ja eine eigentliche Mitwirkung des Volkes ausschloß und nur gehorsame Soldaten und Arbeiter wollte), dann vor allem aber der Umstand, daß das gesamte Denken der Leute praktisch in Anspruch genommen ist von der nackten Sorge um das tägliche Brot, um Kleidung und Wohnung, um Arbeitsmöglichkeit und Sicherheit des Lebens und von dem Leid um das ungewisse Schicksal der Soldaten. Daraus erklärt sich auch, daß ein eigentliches Interesse für die innere politische Gestaltung des Reiches bei dem Durchschnittsmann nicht existiert. Wenn die Alliierten glauben, jetzt schon durch Gründung von Parteien, Vorbereitung von Wahlen und Einrichtung von demokratischen Regierungen dem Volk einen Segen zu bringen, so ist mein Eindruck, daß diese Gaben zum mindesten jetzt nicht willkommen, vielleicht sogar ein Unsegen sind. Das beste wäre, wenn alle diese Fragen zunächst einmal zurückgestellt würden, damit dem Volk eine seelische Ruhepause gewährt wird, und damit es in einem sozusagen staatslosen Dasein zu ruhiger Besinnung kommt.

Deswegen wird auch die fremde Besatzung von den meisten – von einigen Intellektuellen und ausgesprochenen Nationalisten abgesehen – gar nicht so sehr als eine übergroße Last empfunden, denn das Volk ist seit vielen Jahren an eine viel schwerere Besatzungslast durch die SS gewöhnt gewesen. Wenn die Alliierten in überlegener Ruhe ohne sprunghafte Willkür entscheiden und in einer offensichtlichen, wenn auch harten Gerechtigkeit regieren würden, so würden wahrscheinlich die Klagen für die ersten Jahre sehr gering sein. Leider Gottes trifft das nicht ganz zu:

In der russischen Zone[15] herrscht vollendetes Chaos. Polen und Tschechen gehen mit einer solchen Grausamkeit gegen die Deutschen vor, daß selbst die russischen Truppen Mitleid haben und den Deutschen gegen Polen und Tschechen helfen. Leider muß gesagt werden, daß der polnische und tschechische Klerus sich an diesen Grausamkeiten weitgehend beteiligt und daß selbst hohe Kirchenfürsten dort die Rechtseinrichtungen der bisher von Deutschen besetzten Kirchenstellen einfach zerschlagen, Prälaten und Priester

[15] Der russischen Zone werden hier vereinfachend auch die Gebiete östlich der Oder-Neiße-Linie und das Sudetenland zugerechnet.

absetzen und verjagen, Ordenskonvente aufheben und beschlagnahmen, und das in so grausamen Formen, wie es die SS gegen Juden nicht besser tun konnte. Die Hungersnot ist dort für die Deutschen unausweichlich; einigen Zehntausenden ist es wohl gelungen, in das westliche Gebiet überzutreten, die meisten aber bleiben auf der langen Flucht tot auf der Straße oder werden als Gefangene nach dem Osten abgeführt.

In der französischen Zone hat die Behörde offenbar folgende Linie des Handelns: Sie schätzt und bevorzugt geradezu in jeder Hinsicht den hohen und niedrigen Klerus; den Bischöfen wird so gut wie jeder Wunsch erfüllt, seit langem ist dort der Druck von kirchlichen Verordnungsblättern und von Volkssonntagsblättern gestattet (was in der englischen Zone überhaupt noch nicht, in der amerikanischen Zone nur mit großen Beschränkungen möglich ist). Dagegen lastet die französische Besatzung wie ein schwerer, fast unerträglicher Druck auf der Bevölkerung.

In den Anfangswochen herrschte ein wildes Plündern und Vergewaltigen; in dem französischen Teil der Erzdiözese Freiburg ist mit mindestens 30 000 bis 40 000 vergewaltigten Frauen zu rechnen. Hunderte von ihnen haben bereits Selbstmord begangen, Tausende bedrängen die Ärzte um Abtreibung, da es sich meist um Vergewaltiger farbiger Rassen handelte. Bis zur Stunde ist in diesem Punkt noch keine Sicherheit eingekehrt, so daß alleinstehende Bauernhöfe oder arbeitende Mädchen auf dem Feld in steter Gefahr sind. Die Ausplünderung des Landes geschieht weiterhin in doppelter Form:

1. Dadurch, daß die Besatzungstruppe sich aus dem Lande ernährt und darüber hinaus täglich große Transporte von Vieh, Lebensmitteln aller Art, Möbel und andere Gebrauchsgegenstände nach Frankreich abführt;

2. durch regellose Plünderung einzelner Truppenteile und niederer Offiziere. Dazu muß man rechnen die Plünderungen, die im gesamten deutschen Gebiet durch die herumziehenden Fremdarbeiter und Flüchtlinge aus fremden Ländern geschehen.

Die französische Verwaltung gilt als höchst mangelhaft, ungeordnet, korrupt, launisch und sprunghaft. Das Betragen vor allem der niederen Offiziere ist von solch geckenhafter Eitelkeit, Anmaßung und Grausamkeit, daß nach der Rückkehr der Gefangenen mit ernsten Schwierigkeiten zu rechnen ist. Bei dieser Lage der Dinge ist es dem Klerus höchst schwer, von dem liebenswürdigen Entgegenkommen der oberen Behörden Gebrauch zu machen. Jedenfalls hatte ich den Eindruck, daß die Franzosen schon jetzt im Bewußtsein des deutschen Volkes verspielt haben, daß sie also für einen geordneten Aufbau oder eine kommende vernünftige Gestaltung in Europa nicht ernstlich in Frage kommen können.

Die englische Zone gilt im allgemeinen als die am besten verwaltete. Der Engländer ist streng, verlangt stramme Zucht und Unterordnung (was aber dem Norddeutschen durchaus nicht mißfällt), arbeitet jedoch sachlich, mit überlegener Ruhe, sorgt bereits wieder für die Ankurbelung der Industrie im Rheinland. Seine Verwaltung macht den Eindruck eines Mannes, der weiß, was er will, der nicht heute so und morgen so entscheidet und deswegen auch nicht in die für seine Autorität gefährliche Lage kommt, Maßnahmen widerrufen zu müssen. Es offenbart sich hier die alte Erfahrung des eng-

lischen Volkes in der Behandlung fremder Völker. Wenn auch der Mensch immer das ersehnt, was er nicht hat und daher in der englischen Zone sich manche nach den Amerikanern sehnen, so bleibt doch der Gesamteindruck, daß von allen vier Besatzungsmächten die Engländer weitaus am meisten Achtung und Sympathie genießen.

In der amerikanischen Zone, die jetzt vorwiegend gutes Agrargebiet ist, ist die Lebensmittellage am besten. Auch das Verhältnis zu den einzelnen Soldaten und Offizieren ist bei dem mehr gutmütigen Charakter des Amerikaners recht gut. Die Verwaltung dagegen macht auf den Deutschen, der ein scharfes Auge für Mängel in der Organisation besitzt, den Eindruck von großer Umständlichkeit, Bürokratie, Langsamkeit und zum Teil launenhafter Sprunghaftigkeit. Da im allgemeinen im deutschen Volk kein Haß gegen die Amerikaner bestand und ihre technischen Leistungen geradezu mit Bewunderung beobachtet werden, so ist auch bei schlechter Verwaltung der Amerikaner nicht zu fürchten, daß ihre Mißgriffe in nächster Zeit einen Haß erzeugen werden. Aber man merkt, daß sie sich auf europäischem Boden in unseren reichlich verwickelten Staats- und Kulturverhältnissen nicht auskennen, daß sie herumtasten und oft danebengreifen. Da man sie im übrigen als gute Boys kennenlernt und ihre anscheinend schwache Haltung gegenüber Rußland als politische Gutmütigkeit auslegt, die sich übertölpeln läßt, so ist eher ein Gefühl lächelnden Mitleids gegenüber diesen guten Jungens verbreitet, die sich auf ein Gebiet begeben haben, das ihnen und dem deutschen Volk dann gefährlich werden kann. Die 7. Armee hat in Bayern das beste Andenken hinterlassen und es wird allgemein bedauert, daß sie jetzt durch die 3. Armee abgelöst wurde, deren Kommandostellen offenbar viel rauhbeiniger, launischer, unverständiger und vor allem gegen kirchliche Belange viel ablehnender sind. Im Münchener Bereich ist seit etwa 6 Wochen geradezu eine schwere Spannung zwischen den obersten kirchlichen Behörden und dem amerikanischen Kommando ausgebrochen.

Zusammenfassend kann ich den Eindruck, den ich von der seelischen Lage des Volkes bekommen habe, wohl so aussprechen, ohne eine Übertreibung zu begehen: Das Volk hat in den Jahren des Naziterrors und unter den Auswirkungen des Krieges furchtbar gelitten und ist in seiner Widerstandskraft bis an den Rand der Erschöpfung gebracht. Trotzdem ist von einer schweren Niedergeschlagenheit, Mutlosigkeit oder zersetzenden Verbitterung wie etwa im Jahre 1918 im wesentlichen kaum etwas zu merken. Neigung zu Revolution, wilden Ausschreitungen, Anarchie oder kommunistischen Exzessen bestehen für den Augenblick nicht, dagegen zeigt das Volk in seiner überwiegenden Mehrheit Zucht, Ordnungssinn, Arbeits- und Aufbauwille, geduldige Entschlossenheit, soziales Zusammenstehen und Hilfsbereitschaft und – was für die Kirche von großer Bedeutung ist – eine Sehnsucht nach seelischer Ruhe, Pflege des Gemüts und des Familienlebens aus religiösen Tiefen. Man könnte sagen, der Drang zur Religion, der ganz gewiß sehr groß ist, sei vielleicht aus Not und Verzweiflung geboren, aber diese gleiche Not hätte auch zu einer Abkehr von aller Religion führen können; daß es nicht so kam, scheint mir ein Beweis für die immerhin noch gute sittliche Substanz und für die unter heldenmütigen Opfern durchgeführte Seelsorgearbeit des Klerus.

V. Die religiöse Lage

Die größte Überraschung für mich war der Einblick in das religiöse Leben. Ich habe 1918 bis 1922 Deutschland genau beobachten können und hatte aufgrund dieser Erfahrungen eine schwere Krise auch im Religiösen erwartet. Meine Überraschung war daher um so größer, als mir alle befragten Herren erklärten, das religiöse Leben sei allem Terror zum Trotz bis jetzt in bewundernswerter Weise vom Volk weitergeführt worden und könne jetzt, wenn nicht unvorhergesehene Dinge eintreten, zu einer neuen Blütezeit gelangen. Dies konnte ich auch mit eigenen Augen feststellen. Die noch erhaltenen Kirchen sind sonn- und werktags überfüllt. Die Zahl der Kommunionen ist von Jahr zu Jahr gestiegen, nach den Bombardierungen hat das Volk mit rührender Sorge den Priestern bei der Herrichtung neuer Gottesdiensträume geholfen. Einige kleine Beispiele für die religiöse Beteiligung:

In Würzburg war an dem Tag, als wir eintrafen, nachmittags eine Marienfeier auf dem „Käppele", der einzigen erhaltenen Kirche; Teilnehmerzahl 48 000 Menschen, die größtenteils zu Fuß zusammengeströmt waren. (Man beachte, daß in der Stadt von ehemals 100 000 Menschen nur noch etwa 10 000 leben.) – In einer kleinen Pfarrei[16] von etwa 2000 Seelen habe ich an einem Samstag (es war der sogenannte Priestersamstag) um 7 Uhr früh die Messe gelesen. Die Kirche war gedrängt voll, und ich mußte zusammen mit einem andern Priester eine volle Viertelstunde Kommunion austeilen. – Der Bischof von Limburg[17] hatte eine Woche lang Wallfahrt zu seinem Dom ausgeschrieben. Die Beteiligung war so groß, daß die Amerikaner von sich aus beim Anblick der hohen Besucherzahlen Sonderzüge zur Verfügung stellten. – In der Nähe von Köln war wenige Tage vor meiner Ankunft eine Kundgebung von Jugendlichen mit 13 000 Besuchern. Am Tage vor meiner Ankunft hielt der Erzbischof eine Feier für Führer der Pfarrjugend (selber Jugendliche zwischen 14 bis 17 Jahren), wobei 1100 anwesend waren.

Das Bild ist überall in Deutschland ungefähr gleich. Alle Herren sagten mir, daß sie mit der religiösen Beteiligung des Volkes mehr als zufrieden seien. Auch die zurückkehrenden Soldaten werden sofort in Einkehrtagen erfaßt und beteiligen sich zu mindestens 85% dabei. Der Besuch der freiwilligen Glaubensstunden für die Jugend ist in Großstädten wie Frankfurt, Mainz und Köln niemals unter 80% gewesen.

Es herrscht ein Hunger nach religiöser Belehrung und Lesung. Vor allem aber besteht allgemein bei Klerus und Volk eine ganz große Sehnsucht, wieder in unmittelbaren Kontakt mit dem Hl. Vater zu kommen. Es war dies in den letzten Jahren vor allem durch die Kriegsmaßnahmen der Regierung so gut wie unmöglich. Ich erschrak bei der Feststellung, wie wenig auch hochstehende Priester zum Beispiel von den Weihnachts-

[16] Bezieht sich auf P. Zeigers Heimatpfarrei Mömbris bei Aschaffenburg, wo er am Samstag, 8. September 1945, den Gottesdienst feierte.

[17] Antonius Hilfrich (1873–1947), 1930 Bischof von Limburg.

ansprachen oder sonstigen Kundgebungen des Hl. Vaters wußten. Hier scheint mir ein Versagen der Nuntiatur vorzuliegen.

Deswegen erachte ich es als eine ganz dringende Aufgabe, die verschiedenen Weihnachtsansprachen und sonstige für die jetzige Lage besonders wertvolle Kundgebungen des Hl. Vaters aus den letzten Jahren in guter Übersetzung in möglichst vielen Exemplaren möglichst bald dem Episkopat zur Verfügung zu stellen. Die deutschen Katholiken werden sich geradezu darauf stürzen.

Was die Jugendseelsorge angeht, über die ich mich genau zu informieren suchte, so ist die überwiegende Zahl der Jugendlichen durchaus einer religiösen Erfassung aufgeschlossen. Das Elternhaus hat vorzügliche Dienste geleistet, und vielleicht hat gerade die zwangsweise Eingliederung in die HJ der Kirche mehr genützt als geschadet. Am ablehnendsten gegen die Parteiideen waren in letzter Zeit gerade die ganz Jugendlichen und die Studenten der Mittelschulen. Religionsprofessoren sagten mir, daß in den letzten Jahren kaum 2% ihrer Schüler noch begeistert waren. Es wird mit einem geringen Prozentsatz von Abständigen zu rechnen sein, besonders solchen, die in den Sonderschulen der HJ erzogen wurden. Für BDM-Führerinnen werden Schulungskurse gehalten, durch Ordensfrauen, und mit gutem Erfolg. Allerdings ist zunächst der Zutritt für Priester kaum ratsam gewesen. Doch auch da bricht das Eis. Was die Jahrgänge über 17 Jahre angeht, so kann ein abschließendes Urteil noch nicht gefällt werden, man muß damit rechnen, daß Soldaten, die vor dem Jahre 1943 in Gefangenschaft gekommen sind und den geistigen Niederbruch des Systems nicht miterlebt haben, bei ihrer Rückkehr erhebliche Schwierigkeiten bereiten werden. Bei allen andern dagegen hat die Erfahrung in den Lagern (auch in den jetzigen SS-Gefangenenlagern) und unter den Heimgekehrten gezeigt, daß sie durchaus wieder erfaßbar sind.

Ich interessierte mich auch, ob die biologisch-materialistische Ideologie des Nationalsozialismus (Mutterschaft usw.) bei der weiblichen Jugend betrübliche Folgen hinterlassen hat. Für die Landjugend wurde das im ganzen abgeleugnet, dagegen wurden viele Stadtmädchen im BDM verdorben und geben sich den alliierten Truppen hin. Demgegenüber aber ist auch zu sagen, daß fast überall die marianischen Mädchenkongregationen und Müttervereine an Zahl erheblich gewachsen sind. Abschließend wiederhole ich noch einmal: Das religiöse Bild berechtigt zu guten Hoffnungen für eine neue Blütezeit. Ich bin in dieser Hinsicht tief getröstet zurückgekehrt. Da der Klerus sehr opfermutig und arbeitswillig ist und vollständig neue Seelsorgserfahrungen gesammelt hat, ist auch von dieser Seite gute Hoffnung vorhanden.

Für den Moment besteht noch kein Priestermangel in der Seelsorge, er dürfte sich erst in einigen Jahren äußern, dagegen klagen die Lehrschwesterngenossenschaften, die seit 10 Jahren fast keinen Nachwuchs mehr aufnehmen durften, über starken Mangel an Lehrkräften; das ist bei dem verdoppelten Angebot tief bedauerlich.

VI. Die kirchlichen Beziehungen zu den alliierten Behörden

Im ganzen gesehen sind diese Beziehungen gut, zum Teil sehr gut. Die Engländer sind kühler und zurückhaltender, aber gerecht und durchaus nicht feindselig. Die Franzosen sind übertrieben freundlich gegenüber dem hohen Klerus, so daß dieser bremsen muß. Die Amerikaner waren in der ersten Zeit außerordentlich liebenswürdig und entgegenkommend (7. Armee), nachdem jedoch mit dem Einzug der 3. Armee (General Patton[18]) offenbar nicht-kirchenfreundliche Kommandostellen die Leitung in München übernahmen, ist aus mehreren Gründen seit etwa 6 Wochen eine starke Spannung zwischen dem Herrn Kardinal[19] und der Behörde entstanden. (Nun ist dem H. Kardinal auch die Ausreise nach Rom in barscher Form abgelehnt worden.) Es ist sicher, daß liberale deutsche Kreise dahinterstecken. Bedauerlicherweise ist bereits eine Auseinandersetzung wegen der Bekenntnisschule im Gange. Sie droht bei der Unkenntnis der kirchenpolitischen Verhältnisse auf seiten der Amerikaner zu einem Konkordatskonflikt zu führen.

VII. Das Konkordat

Der Episkopat hat sich über die Mitteilung, daß der Hl. Stuhl grundsätzlich an den Konkordaten festhält, sehr gefreut. Er will sich für die Aufrechterhaltung selbstverständlich voll einsetzen.

In diesem Zusammenhang wurde auch der Wunsch ausgesprochen, die Nuntiatur[20] als Rechtseinrichtung (von der Personenfrage wird hier abgesehen) beizubehalten. Nun zum einzelnen:

1. Die früher aus Eichstätt gemeldete Schwierigkeit wegen der Notifikation an die Staatsbehörde bei geistlichen Anstellungen scheint kein Problem von Bedeutung zu sein.

2. Die Schulfrage steht im Mittelpunkt der Diskussion. Der Episkopat hat sich in Fulda[21] eindeutig für die Bekenntnisschule ausgesprochen, auch jene Herren, die auf ihrem Gebiet niemals Bekenntnisschulen hatten. Die neuen Regierungen in den einzelnen Landesteilen haben in einem ersten Augenblick durch Dekret das Unrecht der NS-Regierung wieder gutgemacht, indem sie die konkordatär gesicherte Bekenntnisschule, die von dem Nationalsozialismus widerrechtlich aufgehoben war, wiederherstellten. Dann begann ein intriganter Widerstand, der offenbar von deutschen Kreisen genährt wurde, und zwar sowohl in Bayern wie in der französisch besetzten Pfalz.

[18] George Smith Patton (1885–1945), General, Oberbefehlshaber der 3. US-Armee.
[19] Michael von Faulhaber (1869–1952), 1911 Bischof von Speyer, 1917 Erzbischof von München und Freising, 1921 Kardinal.
[20] Nuntius Orsenigo hielt sich seit 8. Februar 1945 in Eichstätt auf.
[21] Auf der vom 21. bis 23. August 1945 tagenden Plenarkonferenz.

In Bayern scheint der bisherige Kultusminister Hipp[22] über dieser Frage seinen Posten zu verlieren, so wie bereits sein amerikanischer Mitarbeiter aus dem Stab entfernt wurde. Bei meinem Weggehen stand die Frage in der Schwebe, doch haben fast alle Bischöfe bereits Hirtenschreiben, beziehungsweise Merksätze für das Vorgehen ihres Klerus zugunsten der Bekenntnisschule herausgegeben. Das Gefährliche scheint mir zu sein, daß die Amerikaner und Franzosen auf Grund ihrer eigenen Kirchenverhältnisse kein Verständnis für die Verbindung von Kirche und Staat haben, und daß daher deutsche liberale Kreise immer wieder bei ihren Planungen sich auf das „großartige amerikanische Trennungssystem" berufen können. Ich halte die Verkündigung eines weltanschaulichen Burgfriedens in diesem Punkte für unbedingt notwendig.

3. Pressezensur. Auf Grund der Besatzungsbefehle müssen alle Druckwerke einer Vorzensur unterworfen werden, was bei dem Druck von rein kirchlichen Verordnungen oder Hirtenbriefen (also bei Äußerungen bischöflicher Jurisdiktion und Lehrgewalt) unvermeidlich zu Konflikten mit den kirchlichen Freiheitsrechten führen muß. In der französischen Zone ist der Druck von kirchlichen Verordnungsblättern und Volkssonntagsblättern bereits seit langem gestattet (Freiburg hat für sein Sonntagsblatt bereits 185 000 zahlende Abonnenten). Die Zensurfrage wird dort in gütlicher Weise geregelt. In der englischen Zone ist bis heute dem Klerus keine Sondererlaubnis gegeben worden, so daß die Bischöfe ähnlich vorgehen wie in der Nazizeit; doch hat sich der Erzbischof von Köln darüber nicht beschwert, weil er sich sagt, er wolle für die Kirche keine Ausnahmen und spare sich damit auch unliebsame Erörterungen wegen der Vorzensur. In der amerikanischen Zone ist nach Verhandlungen die Veröffentlichung von Kirchlichen Verordnungen zensurfrei, Sonntagsblätter dagegen wurden nur in kleinster Zahl (für ganz Bayern 25 000 Stück) und nur mit Vorzensur in München gestattet. Darüber herrschte bei den anderen Bischöfen eine große Unzufriedenheit, besonders auch, weil ein Reklameteil verboten wurde und damit die finanzielle Existenz nur schwer aufrechterhalten werden kann. Papier und Druckereien wären nämlich in kirchlichem Besitz genug vorhanden, um allen Anforderungen auf 2 Jahre zu genügen.

VIII. Einige Sonderfragen

1. *Die seelsorglichen Kriegsfakultäten*

Mit größter Dankbarkeit wurde die Mitteilung begrüßt, daß der Hl. Vater die erteilten Kriegsfakultäten bis auf weiteres verlängert hat und ihre Anwendung dem klugen Urteil der Bischöfe überläßt. Fast überall wurde der Wunsch laut, die Abendmessen am Sonntag, wenigstens für bestimmte Berufsstände und besondere Lagen, auch in Zukunft aufrechtzuerhalten. Man denkt dabei vor allem an die Sonntagspflicht von Nachtarbeitern, Bergwerksleuten, Eisenbahnern, Straßenbahnern und ähnlichen,

[22] Otto Hipp (1885–1952), Ende Mai bis 30. September 1945 bayerischer Kultusminister.

und auch an eine etwaige Lösung des schweren Wochenendproblems. Sämtliche Hochwürdigsten Herren haben mir versprochen, zu gelegener Zeit in einem Gutachten dem Hl. Vater ihre seelsorglichen Erfahrungen über diesen Punkt und die Gründe pro und contra ausführlich darzulegen. Ich habe nur einen einzigen Herrn gefunden, nämlich Freiburg[23], der jetzt schon daran denkt, die Abendmesse abzuschaffen.

2. *Rückkehrende Priester und Theologen*

Alle aus dem Wehrdienst heimkehrenden Priester werden überall durch Schulungskurse oder Werkwochen und längere Exerzitien in die Seelsorgsarbeit eingeführt. Der Gesamteindruck dieser Priester ist nach dem Urteil aller Hochwürdigsten Bischöfe im ganzen sehr gut. Die Theologiestudierenden, die viel Zeit verloren haben, werden nach Mitteilungen aller Ordinarii trotzdem einer gründlichen Ausbildung zugeführt. Niemand der Herren denkt daran, diese Studenten in Schnellsiederkursen vorzeitig zu den Weihen zuzulassen, doch bitten alle, der Hl. Vater möge eine ähnliche Weisung den Ordensoberen zukommen lassen; nach ihrer Erfahrung sei da nicht immer mit der nötigen Umsicht gehandelt worden. Bei dieser Gelegenheit wurde von vielen Ordinarien auch die Frage der liturgischen Bewegung unter dem Jungklerus besprochen. Die meisten Herren, vor allem aber auch die Rektoren der Seminare sprachen die Befürchtung aus, daß der junge Klerus einseitig für liturgische Fragen sich interessiere und wenig Verständnis aufbringe für die nach deren Ansicht „peripheren Belange", nämlich ethische und sozialethische Studien. Zum Glück stellt die Caritastätigkeit an den Jungklerus so hohe Anforderungen, daß im Laufe der Zeit sein Gesichtskreis sich sicher erweitert und auf diese wichtigen Fragen lenken wird. Auch von dieser Seite her ist es also sehr dringend, daß bald die verschiedenen päpstlichen Kundgebungen in Deutschland bekannt und verbreitet werden. Man will sie dann als Unterlagen für priesterliche Schulungskurse benützen.

3. *Standesvereine und Bündewesen*

Es herrscht leider eine fast vollkommene Unsicherheit über die wahren Auffassungen des Hl. Stuhles in diesem Punkt. Wünscht der Hl. Stuhl nur die Actio Catholica mit ihren vier Naturständen, unter Ausschluß aller Sonderbünde und Standesvereine? Und wenn die Gründung von solchen Bünden (für Studierende, für Jungmädchen, Arbeiter, Arbeiterinnen, Gesellenvereine usw.) erlaubt ist, ist damit der Hl. Stuhl auch der Gründung von überdiözesanen Zentralverbänden geneigt, die vor 1933 noch so eine Art von Überbischöfen darstellten und deswegen beim Episkopat nicht immer gern gesehen waren? Es gibt Vertreter der einen und der anderen Richtung. Bei der Mehrzahl der Ordinarii habe ich Geneigtheit zur Gründung von Standesvereinen und Bünden vorgefunden, dagegen eine Abneigung gegen derartige überdiözesane Großvereinigungen. Aber es besteht die Befürchtung, daß die vom Hl. Stuhl gewünschte Durchführung der Actio Catholica solche Standesvereine nicht duldet und nur Pfarrorganisationen der

[23] Conrad Gröber (1872–1948), 1931 Bischof von Meißen, 1932 Erzbischof von Freiburg.

vier Lebensstände erlaubt ist. Von den Vertretern dieser ausschließlich pfarrlichen Organisationen wird die Enzyklika „Corporis Christi Mystici", soweit sie überhaupt in Auszügen bekannt wurde, als entscheidendes Argument angeführt. Alle Herren sagten mir, daß sie im Interesse der guten Sache für eine Weisung des Hl. Stuhles höchst dankbar wären.

4. *Kirchenpolitisches aus der französischen Zone*

Es geht das Gerücht in dieser Zone, daß der Straßburger Bischofssitz das Amt eines geistlichen Oberkommissars (Haut-Commissaire) für alle französisch besetzten Gebiete bekommen solle. Es wurde an mich die Frage gestellt, ob dies den Absichten des Hl. Stuhles entspreche, und wie der deutsche Klerus sich dazu verhalten solle. Man fürchtet nämlich, daß dahinter eine große politische Absicht stehe, nämlich, daß die Franzosen auf dem Weg über die katholische Kirche, der stärksten organisierten Macht dieser Gebiete, eine Art von Angliederung an Frankreich erstreben möchten; damit wäre sicher niemand einverstanden.

5. *Die Lage der Deutschen in Böhmen und Ostdeutschland*

Ich habe die Gelegenheit gehabt, in Frankfurt, Fulda, Linz und den bayerischen Randdiözesen mit den Caritashelfern und mit Flüchtlingen aus den vorgenannten Gebieten zu sprechen. Das Bild, das sie mir entrollten, ist überaus traurig und überbietet wohl, mindestens zahlenmäßig, vielfach auch in der Methode das, was die Nazis in den eroberten Gebieten an Greueltaten verübt haben[24]. Da unter den Flüchtlingen eine große Zahl von Priestern und Ordensmännern und Schwestern sich befindet, die im Augenblick kaum eine angemessene Beschäftigung finden können und in bitterster Not leben, so ist nach der Ansicht von manchen Bischöfen geradezu mit dem Entstehen eines klerikalen Proletariates zu rechnen, wenn nicht rasch Hilfe von außen kommt. Im übrigen verweise ich auf die Anlagen[25].

6. *Christliche Caritas*

Bereits jetzt ist die französische Zone ernstes Notstandsgebiet, im Laufe des Winters wird Hunger, Kleider- und Heizungsnot mit vielfältigem Elend sich über das ganze Reichsgebiet lagern, von dem Grauen in Ostdeutschland gar nicht zu reden. Deutschland war in der Ernährung stets auf Einfuhr angewiesen, es hat nun ein Drittel seines besten Bauernlandes im Osten verloren, während die Bevölkerung im Westen und Süden durch Millionen flüchtiger Deutscher und Fremder ungefähr noch gleich auf

[24] Die hier gezogene Parallele ist ein weiteres Indiz dafür, wie wenig noch zu diesem Zeitpunkt, nämlich zwischen Kapitulation und Nürnberger Prozeß, die Dimensionen des nationalsozialistischen Massenmords an den europäischen Juden so rezipiert waren, daß die Unvergleichbarkeit dieses Verbrechens außer Diskussion gestanden hätte. Davon war offensichtlich selbst ein dank seiner vatikanischen Verbindungen so relativ gut informierter Zeitgenosse wie P. Zeiger nicht ausgenommen.

[25] Nicht aufgenommen.

65 Millionen geblieben ist. Das bedeutet, besonders wenn die Franzosen mit der Ausplünderung fortfahren, den unausweichlichen Hungertod, spätestens ab Februar. An Kleidern, Wäsche und Hausrat hat das Volk an die Ausgebombten und Flüchtlinge schon alles Entbehrliche abgetreten, an Neu-Ersatz ist wegen Industriesperre zunächst nicht zu denken. Im deutschen Winter werden sicher Tausende der Kälte erliegen: Wohnungen ohne Fenster, in feuchten Kellern oder Notwohnungen, und ohne Kohlen. Medikamente fehlen fast völlig.

Bisher hat sich das Volk in bewundernswerter Liebe gegenseitig geholfen. Von dem Ausmaß der Opferbereitschaft macht man sich schwerlich einen Begriff. Im Bamberger Bereich hat ein Dekanat, an einem einzigen Sonntag, für die katholische Caritas gespendet: 400 000 RM und 12 große Lastwagen Waren. In einem Spessartdörfchen, mit ärmster Bevölkerung, spendete eine Pfarrei von 2000 Seelen an einem Sonntag 13 000 RM und 4 große Lastwagen Waren. Aber die Fachleute sehen in kurzem die Erschöpfung der Hilfsquellen voraus.

Der Caritas-Verband (ich sprach mit der Zentrale Freiburg und in allen Diözesen mit den lokalen Direktoren) steht voll auf den Beinen und arbeitet mit Tausenden von freiwilligen Helfern als die stärkste Hilfsorganisation des Landes. Der bayerische Innenminister schrieb an alle Landesbischöfe, die Regierung sei außerstande, des Flüchtlingsproblems Herr zu werden und übergebe alles der katholischen Caritas, mit der innigen Bitte zu helfen. Das ist ein geschichtlich hochinteressantes Zeugnis für die Kapitulation des Staates vor der Kirche und für das Ansehen, das die katholische Caritas genießt. Und sie meistert zur Zeit noch allein das Problem. Hunderte von Auffanglagern beherbergen und verpflegen täglich die armen Verlassenen, Hunderte von Volksküchen sind im Entstehen, um in der heizungslosen Zeit der gesamten Stadtbevölkerung wenigstens zweimal täglich etwas Warmes zu geben. Bezeichnend ist auch, daß die protestantische „Innere Mission", die der „Caritas" entsprach und früher über ungemessene Quellen verfügte, heute so schwach geworden ist, daß sie sich in vielen Diözesen freiwillig mit ihren Helfern der „Caritas" unterstellte, um als einfache Hilfskräfte wenigstens bei uns wirken zu können. So steht die katholische „Caritas" als rettender Block.

Es wird von höchster Bedeutung sein, daß der Hl. Vater auch dem deutschen Volk seine väterliche Liebe und Hilfe angedeihen läßt. Eine derartige Hilfeleistung, allen Haßgesängen der übrigen Welt zum Trotz, wird für alle Zeiten den tiefsten und wohltuendsten Eindruck im schwergeprüften Volk hinterlassen und eines der wirksamsten Mittel sein, um etwaigen Anfeindungen von kirchenfeindlicher Seite zu begegnen.

Der Caritas-Verband ist in der Lage, auf Grund seiner Organisation und Lokalerfahrung die Verteilungsarbeit zu übernehmen. Er hat auch bereits ein System ausgedacht, um im Falle einer päpstlichen Hilfeleistung die Gegenwart des Hl. Vaters in Deutschland in klarster Weise vor dem Volk zu dokumentieren: Volksküchen, Transportwagen usw. sollen entsprechende Bezeichnungen erhalten, in Predigt, Konferenzen und Presse soll darüber gesprochen werden. Das gesamte deutsche Volk – auch die

Nichtkatholiken, wie ich aus Gesprächen bestätigen konnte – erwartet heute seine Hilfe einzig von der souveränen, allen Völkerhaß überwindenden Liebe des Hl. Vaters, auf den wirklich wie wohl kaum je in der Geschichte aller Augen gerichtet sind. Wie viele sagten mir: „Sagen Sie dem Hl. Vater, wir ersehnen die Stunde, wo nach so langer Trennung von Rom die teilnehmende Liebe des Papstes zu seinem Deutschland uns wieder fühlbar wird. Seit Jahren durften wir von ihm nichts erfahren, durften sein Radio nicht hören, ohne uns der Gefahr der Verhaftung auszusetzen. Unser Volk hat geradezu ein brennendes Heimweh nach ihm, als nach seinem wirklichen Vater."

Seine Eminenz Kardinal Faulhaber bittet Seine Heiligkeit, den Gedanken zu erwägen, ob nicht die Entsendung eines eigenen Delegato Apostolico di Assistenza Pontificia angebracht wäre, der mit diplomatischem Charakter ausgestattet, als unmittelbarer Vertreter Seiner Heiligkeit den etwas ablehnenden alliierten Behörden gegenübertreten kann und die Gegenwart des Papstes in eindeutiger Weise vor allen dokumentiert, Sitz z. B. in Frankfurt bei der Interalliierten Kommission, im Zentrum des Reiches[26].

7. Der flüchtige orientalische Klerus

In nicht wenigen Diözesen Deutschlands und Österreichs halten sich Bischöfe und Priester der unierten und auch nicht-unierten orientalischen Kirche auf, die vor den Russen geflohen sind. Sie wurden in christlicher Liebe vom katholischen Klerus aufgenommen. Aber die Schwierigkeiten, die sich immer mehr vermehren, sind ziemlich ernst: z. B. Überschneidung von Jurisdiktion, damit kleinere und größere Konflikte mit dem Ortsbischof, Eheschließungen in ziemlicher Unordnung, vor allem wirkt es auf das katholische Volk sehr befremdend, daß z. B. der orientalische Priester Gottesdienst feiert, aber mit Frau und Kind lebt, besonders wenn ein unierter Priester im gleichen katholischen Pfarrhof beherbergt werden muß. Bei Vorstellungen von seiten der Orts-Kirchenbehörde sind die Orientalen höchst empfindlich und interpretieren reine Vorsichtsmaßregeln als Fehler gegen die christliche Liebe, und sorgen vor allem durch ihre Frauen für eine entsprechende Propaganda im Volk.

Die Ordinarii würden es dankbar begrüßen, wenn ein Vertreter der Sacra Congregatio Orientalium, mit Vollmachten ausgestattet, dorthin käme und die Frage zu lösen versuchte. Sie selbst wagen es nicht unmittelbar durchzugreifen, wegen der delikaten Lage der Ostkirche. Auch materielle Hilfe tut not; vor allem aber müßte nachkontrolliert werden, ob nicht Schwindler als orientalische Priester sich ausgeben.

8. Parteipolitik

Soweit ich unterrichtet bin, wurde auf der Fuldaer Konferenz die Frage durchbesprochen, doch eine Entscheidung nicht erzielt. Wohl sind alle der Überzeugung, daß eine Partei-Vertretung der christlich-konservativen Belange notwendig wird. Doch ist der überwiegende Teil der Geistlichen und Laien gegen ein Wiedererstehen des

[26] Diese Anregung gab den Anstoß zur Schaffung der Vatikanischen Mission in Kronberg.

alten Zentrums. Es gibt wohl einige Geistliche, die wieder eine katholische Partei wünschen und von einer christlichen, d. h. interkonfessionellen Partei sich nichts Dauerhaftes versprechen; die meisten dagegen sind für eine solche interkonfessionelle Partei, die alle noch christlich denkenden, konservativen Elemente umfaßt.

Tatsächlich sind inzwischen, per viam facti, solche Parteien entstanden: in Berlin die christlich-demokratische Union, in Köln die christlich-soziale[27] Union, in München die bayrisch Christlich-soziale Union. Name und Programm sind also im wesentlichen für das ganze Reich gleich.

Priestern soll die Parteizugehörigkeit gestattet werden (allgemeine bürgerliche Rechte), doch sollen sie kein passives Wahlrecht haben, d. h. nicht Abgeordnete werden. Ob ein Priester unter besonderen Verhältnissen eine Ministerstelle übernehmen darf, ist umstritten; in München ist die Frage schon brennend, wo man einen Stadtpfarrer[28], der als Häftling von Dachau bis zu den Kommunisten hinunter größtes Ansehen genießt, zum Nachfolger des abtretenden Kultusministers Hipp machen möchte. Stegerwald[29] spielt in Nordbayern eine etwas zweideutige Rolle. Dr. Müller[30] wird voraussichtlich in eine Regierungsstelle eintreten müssen.

In Österreich wurde ähnlich wie in Deutschland ebenfalls auf interkonfessioneller Grundlage die Österreichische Volkspartei gegründet. Dort scheint der Klerus streng aus jeder politischen Betätigung nach außen ausgeschlossen zu werden, nach dem Wunsch der Bischöfe.

Sozialisten und Kommunisten arbeiten – wenigstens äußerlich – gut mit den christlichen Kreisen. Doch regen sich unter der Decke bereits die ersten weltanschaulichen Kämpfe. Liberale Kreise stecken sich hinter die Besatzungsmacht und arbeiten gegen alles, was auf kirchenpolitischem Gebiet von der alten Verbundenheit von Kirche und Staat vorhanden ist; sie möchten ja nur, wie sie den Amerikanern oder Franzosen sagen, das ausgezeichnete amerikanische Trennungssystem auch auf das neue Deutschland ausdehnen. Bei der Unkenntnis deutscher Verhältnisse macht so etwas Eindruck. Wenn hier nicht mit Wachsamkeit gearbeitet wird, ist ein Konkordatskonflikt unausweichlich. Nach meiner Ansicht wäre es notwendig, dem geschlagenen Volk für den Augenblick derartige innere Kämpfe zu ersparen; also sollte für einige Jahre ein weltanschaulicher „Burgfriede" verkündet werden und inzwischen der Status quo von 1933 gewahrt werden.

[27] Richtig: christlich-demokratische.

[28] Gemeint ist Emil Muhler (1892–1963), 1924 Stadtpfarrer von St. Andreas-München, 1944/45 KZ-Haft in Dachau.

[29] Adam Stegerwald (1874–1945), Zentrumspolitiker, 1921 preußischer Ministerpräsident, 1929/30 Reichsverkehrsminister, 1930–1932 Reichsarbeitsminister, 1945 Mitgründer der CSU, Regierungspräsident von Unterfranken. – Dem Papst war der Name Stegerwald von seiner Berliner Nuntiaturzeit (1920–1929) her geläufig.

[30] Josef Müller (geb. 1898), 1945 Mitgründer und bis 1949 Landesvorsitzender der CSU, 1947–1952 bayerischer Justizminister. – In das Blickfeld Pius' XII. war Müller im Winter 1939/40 getreten, als er im Auftrag der deutschen Militäropposition über den Vatikan die Verhandlungsbereitschaft der britischen Regierung zu sondieren suchte. Dem Papst persönlich ist Müller erst nach Kriegsende begegnet.

9. *Die Lage in Österreich*

Über die Lage im russisch-besetzten Teil wird Seine Eminenz, Kardinal Innitzer, der die Ausreise-Erlaubnis jetzt erhalten haben soll, in Rom persönlich berichten können.

Im übrigen ist politisch Österreichs Lage verschieden vom Reich: das Land fühlt sich als befreites, nicht als besiegtes Land. Demgemäß sind die Beziehungen zu den Alliierten etwas günstiger. Am besten scheint es in Salzburg zu gehen. Dort tagt auch seit Ende der vergangenen Woche die österreichische Bischofskonferenz.

Die materiellen Zerstörungen sind in Wien hoch, in den andern Städten weniger erheblich. Die Lebensmittel-Lage wird sicher knapp, besonders weil das Land durch Flüchtlinge übervölkert ist (z. B. die Diözese hat 1 Million Seelen, dazu jetzt noch 400 000 Fremde!).

Der Eifer des jungen Klerus ist sehr groß und erfreulich, während viele ältere Herrn nun eine Zeit der Ruhe gekommen glauben. Tatsächlich jedoch scheint die innenpolitische und kirchliche Lage dort weniger sicher als im Reich. Auch die religiöse Beteiligung des Volkes ist wesentlich flauer. Bittere Besorgnisse äußerten die Ordinarii über die alten Klöster und Stifte, die jetzt ihren Eigentümern wieder geöffnet werden, aber einer Reform dringend bedürften. Exzellenz Rohracher sagte dabei: „Diese Herren haben nichts gelernt, nichts vergessen und wollen einfach wieder zum alten Schlendrian zurückkehren."

Innenpolitisch ist ein scharfer Kurs gegen Deutschland; Reichsdeutsche werden ausgewiesen, dürfen nur 10 Mark mitnehmen, selbst reichsdeutschen Priestern und Ordensleuten wird Betätigung wohl unmöglich werden.

Die auf interkonfessioneller Grundlage aufgebaute Österreichische Volkspartei soll Gutes versprechen. Doch glauben sehr viele, daß das Dollfuß-Konkordat von 1934 einer weitgehenden Revision unterworfen werden müsse. Näheres darüber wird sicher im Protokoll der Bischofskonferenz mitgeteilt werden.

Die Nuntiatur

Einige der hochwürdigsten Ordinarii haben das Thema der Nuntiatur angeschnitten, was ich im wesentlichen wiedergebe:

1. Alle sind der Auffassung, daß am Weiterbestehen der Nuntiatur als Einrichtung festgehalten werden sollte. Das Konkordat gelte ja noch grundsätzlich, also auch die Nuntiatur. Eine Herabminderung der Nuntiatur auf eine bloße Delegatur würde in diesem Augenblick ungünstig im deutschen Volk wirken.

2. Dabei meint man, bleibe die Möglichkeit offen, diese bestehende Nuntiatur im Fall einer Neubesetzung mit einem provisorischen Geschäftsträger zu besetzen; dadurch könne man bekunden, daß man die Besatzungsbehörde nicht als volle deutsche Regierung betrachte.

3. Einige der Herren sprachen sich scharf gegen ein Weiterverbleiben des hochwürdigsten Herrn Nuntius Orsenigo[31] im Amt aus. Andere dagegen hielten einen Personalwechsel zur Zeit nicht für angebracht.

4. Nicht wenige sprachen sich, von sich aus, gegen eine etwaige Beauftragung eines deutschen Landesbischofs mit den Nuntiaturbefugnissen aus.

5. Der augenblickliche Sitz der Nuntiatur in Eichstätt wird als ungünstig bezeichnet; sie habe keinen Kontakt mit den Besatzungsbehörden, oder höchstens mit dem nahe gelegenen amerikanischen Kommando in München. Man empfiehlt viel eher Frankfurt, wo Eisenhowers Quartier ist und wahrscheinlich auch bleiben soll.

6. Der Besuch des hochwürdigsten Herrn Nuntius bei der Bischofskonferenz in Fulda, ohne Voranmeldung und gegen die Gepflogenheiten, habe einige Herren peinlich berührt, doch gestehen auch diese, daß es sicher in bester Absicht geschah.

[31] Die weit über den Kreis der Bischöfe hinausreichende Kritik an Orsenigo richtete sich gegen die schwächliche und nachgiebige Haltung des Nuntius gegenüber dem NS-Regime, namentlich in der Kriegszeit; vgl. dazu auch C. J. Barry 67.

Dieter Schwab

Zum Eheverständnis der Eherechtsreform*

I. Die Eheverständnisse in ihrem historischen Zusammenhang

Das Vorhaben, eheliche Verhältnisse durch staatliches Recht zu erfassen, ist seit geraumer Zeit mit einer grundsätzlichen Problematik befrachtet. Über Sinn, Zweck und Beruf staatlicher Ehegesetze bestehen nämlich Zweifel und unterschiedliche Auffassungen. Es geht dabei um die Möglichkeit eines rechtlichen Verständnisses der Ehe überhaupt, die wiederum ohne Durchgriff auf außerjuristische Ehevorstellungen theologischer, philosophischer oder soziologischer Herkunft nicht beurteilt werden kann. Den Divergenzen in der Sinnbestimmung von Ehe und Eherecht, die sich heute im Bereich von Politik und Öffentlichkeit feststellen lassen, ist eine sehr interessante geschichtliche Dimension eigentümlich. Bei aller Rückbezüglichkeit von Ehevorstellungen und Eherecht einer Epoche auf die jeweiligen gesellschaftlichen und kulturellen Verhältnisse läßt sich unschwer eine langfristige Wirksamkeit der Anschauungen und Begriffe erkennen. Der heutige Meinungspluralismus bedient sich zu einem guten Teil geschichtlicher Formen und Inhalte, die als Elemente aktueller Diskussion enthistorisiert erscheinen und miteinander verbunden werden können.

Seit dem Hochmittelalter sind im europäischen Kulturraum einige von Grund auf verschiedene Eheverständnisse ausgebildet worden. Der folgende Umriß will ihre Eigenart vor allem anhand des Problems der Ehescheidung verdeutlichen. Dabei sollen um des Überblicks willen die zahlreichen anschauungsgeschichtlichen Varianten und Übergänge vernachlässigt werden.

1. Die Ehe kann begriffen werden als *Institution des Naturrechts*, d. h. als Gebilde, dem von Natur aus im Hinblick auf seine Zwecke bestimmte rechtliche Strukturen eingegeben sind, welche nicht oder nur begrenzt zur Disposition des menschlichen Gesetzgebers stehen. Der Rechtscharakter ist der Ehe sonach inhärent. Die naturrechtlichen Strukturen werden aus anthropologischen Grundannahmen abgeleitet (der Mensch als *animal coniugale*), ferner aus sozialen Funktionen im Hinblick auf die Ehegatten selbst, auf die Nachkommenschaft und weitere Verwandtschaft (Familie) und auf die Gesellschaft (Staat, Kirche) gefolgert. Ein derartiges Eheverständnis hat die mittelalterliche Theologie im Bann des aristotelischen Zweckrationalismus akzeptiert und in der katho-

* Überarbeitete Fassung eines Vortrags, gehalten am 1. 2. 1975 auf einer Veranstaltung der Katholischen Akademie Schwerte über „Ehe in der Bundesrepublik – Überlegungen aus Anlaß der Reform des Eherechts".

lischen Kirche langfristig zur Herrschaft gebracht. Als naturrechtliche Strukturelemente wurden vor allem das Prinzip des Ehekonsenses, das Verbot der Polygamie, der Grundsatz der Unauflöslichkeit der Ehe und die Vorrangstellung des Mannes gegenüber der Frau mit sehr komplizierten Argumentationen erwiesen. Menschlicher Gesetzgebung wurde demgegenüber eine ergänzende Rolle zugewiesen, mit welcher aber gleichwohl weitreichende Kompetenzen verbunden waren: Die gesellschaftlich-funktionale Deutung der Ehe ermächtigte im Zeitalter des Obrigkeitsstaats zur Gesetzgebung im Sinn eines beliebigen *bonum commune*, solange nur die zwingenden naturrechtlichen Strukturen unangetastet blieben[1]. Einem solchen Eheverständnis ist eigentümlich sein über das Individuum und dessen Bedürfnisse hinausweisender Zug: Der Ehekonsens, wenngleich Vertrag, ist *pactum supra partes* und macht die Eheschließenden zu Mitgliedern einer ihrer Disposition entzogenen Gemeinschaft von Zwecken, Pflichten und Rechten.

Die institutionell-naturrechtliche Eheauffassung ist durch den Protestantismus und zum Teil auch in der Aufklärung fortgeführt worden, freilich unter Änderung der naturrechtlichen Aussagen im einzelnen. Im Protestantismus diente die Ansiedlung der Ehe in der göttlichen Schöpfungsordnung vorwiegend dem Angriff auf das kanonische Eherecht, insbesondere auf die Ehehindernisse, während das protestantische Scheidungsrecht nicht auf naturrechtlichen Deduktionen beruht, sondern aus einem biblischen Verständnis gewonnen wurde[2]. Die aufgeklärte Naturrechtsdoktrin verblieb zum Teil auf dem Boden des aristotelischen Zweckdenkens, kehrte aber die scholastischen Schlußfolgerungen oft in ihr Gegenteil um. Aus dem Zweck der Zeugung und der Sorge für die Nachkommenschaft, dem die katholische Doktrin die (nur von wenigen Ausnahmen durchbrochene) Unauflöslichkeit jeder Ehe entnommen hatte, konnte z. B. ohne Schwierigkeit die grundsätzliche Auflöslichkeit der Ehe nach Zweckerreichung (etwa nach beendeter Kindererziehung) gefolgert werden[3]. Sah man den Ehezweck, wie der aufgeklärte Jurist *Thomasius*, allein in der Zeugung, so konnte man ihn schon mit der Empfängnis für erreicht halten[4] und die Ehe damit zu einem potentiell flüchtigen Verhältnis erklären. Der Austausch der naturrechtlichen Schlußfolgerungen beseitigte indes

[1] Zur Kompetenz des menschlichen (kirchlichen oder staatlichen) Gesetzes nach der scholastischen Doktrin Näheres in meinem Buch: Grundlagen und Gestalt der staatlichen Ehegesetzgebung in der Neuzeit bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts (1967) 33 ff.; zum Ausmaß der Kompetenz bis hin zur Rechtfertigung obrigkeitlichen Heiratszwangs siehe meinen Beitrag: Ehe und Familie nach den Lehren der Spätscholastik, in: La seconda scolastica nella formazione del diritto privato moderno, ed. P. Grossi (Mailand 1973) 102 ff.

[2] Neuere Arbeiten zur Geschichte des protestantischen Eherechts: H. G. Hesse, Evangelisches Ehescheidungsrecht in Deutschland (1960); P. Mikat, Rechtsgeschichtliche und rechtspolitische Erwägungen zum Zerrüttungsprinzip, in: Zeitschrift für das gesamte Familienrecht (1962) 81 ff., 273 ff.; H. Dieterich, Das protestantische Eherecht in Deutschland bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts (1970).

[3] So von John Locke, Two Treatises of Government (1690), Second Treatise, VII 79 (nach Ausgabe London 1955).

[4] Institutiones jurisprudentiae divinae (Frankfurt und Leipzig 1688) lib. III cap. 2; Zu den Ehedoktrinen der Aufklärung: M. Erle, Die Ehe im Naturrecht des 17. Jahrhunderts (Göttinger jur. Diss. 1952); A. Dufour, Le mariage dans l'école allemande du droit naturel moderne au XVIIIe siècle (Paris 1972).

nicht das originär rechtliche Verständnis der Ehe, die in demselben Sinn als normierte Gesellschaft erschien wie Familie und Staat.

Dem naturrechtlich-institutionellen Begriff der Ehe steht nach katholischer Auffassung zur Seite ihre Deutung als *Institution des nur für die Christenheit verbindlichen göttlichen Sakramentalrechts*, die auch in protestantischen Doktrinen Entsprechungen gefunden hat[5]. Es soll dieser Aspekt jedoch im Folgenden außer Betracht bleiben, da eine unmittelbare Verbindlichkeit der Offenbarung für die staatliche Ehegesetzgebung in der heutigen Diskussion nicht ins Feld geführt wird und in einer säkularisierten Gesellschaft wohl auch nicht verstanden würde. Das biblische Argument kann freilich mittelbar relevant werden, entweder über den Hinweis auf abendländische Tradition oder die Auffassung weiter Kreise des Volkes, oder aber über die Glaubensfreiheit und das Selbstbestimmungsrecht der Kirchen. Doch wird, was das Eherecht betrifft, selbst in den kirchlichen Stellungnahmen zur staatlichen Rechtspolitik ein solches Terrain derzeit gemieden[6].

2. Die Aufklärung, wenngleich zunächst institutionelles Denken fortführend, betrieb insgesamt gesehen den Abbau der Ehe wie der Familie als Institutionen zugunsten ihrer Deutung als bloß *individualrechtliche Verhältnisse*. Am deutlichsten wird diese Tendenz in den Anschauungen, welche *die Institution durch die Figur des Vertrags ersetzten*. Die Eheschließung durch Konsens der Brautleute erscheint danach nicht mehr bloß als vertraglicher Abschlußtatbestand, sondern als das Wesen der Ehe selbst. Die Ehe geriet somit zunächst in die Verfügungsgewalt der Kontrahierenden, die – gleich den Parteien eines beliebigen zivilrechtlichen Gesellschaftsvertrags – Zweck, Sinn, Dauer und Struktur der ehelichen Gemeinschaft sollten einvernehmlich bestimmen können[7]. Typisch für den vertragsrechtlichen Ehebegriff ist die Ehescheidung aufgrund gegenseitigen Einverständnisses der Ehegatten: So wie ein Pakt geschlossen wird, kann er auch wieder aufgehoben werden. Die Kategorien des Vertragsrechts ermöglichen aber auch die einseitige Scheidung; eheliches Fehlverhalten kann als Vertragsverletzung zur Befugnis des anderen Teils führen, die eheliche Gemeinschaft aufzukündigen. Nicht verschuldete Umstände, wie Krankheit oder auftretende Abneigung unter den Eheleuten, können mit Hilfe der vertragsrechtlichen Figur der *clausula rebus sic stantibus* zu Scheidungsgründen gemacht werden. Das vertragsrechtliche Eheverständnis hat mit dem

[5] Ob die christliche Offenbarung, insoweit sie über die Bekräftigung von naturrechtlichen Aussagen hinausgeht, die christliche Obrigkeit bindet, ist in den protestantischen Doktrinen des 16. und 17. Jahrhunderts nicht einhellig beantwortet worden, s. Grundlagen und Gestalt der staatlichen Ehegesetzgebung (Anm. 1), 151 ff.

[6] Siehe die „Grundsätzlichen Bemerkungen" der „Thesen zur Reform des staatlichen Scheidungsrechts in der Bundesrepublik Deutschland", die der Arbeitskreis für Eherecht beim Kommissariat der deutschen Bischöfe der Öffentlichkeit vorgelegt hat (1970).

[7] Die vertragsrechtliche Konstruktion ergriff sogar das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern. Bei Thomasius (Anm. 4) und anderen wird der Vertrag noch mit rudimentären institutionellen Resten verbunden. Näheres in meinem Beitrag: Die Familie als Vertragsgesellschaft im Naturrecht der Aufklärung, in: Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno 1 (1972) 357 ff.

naturrechtlich-institutionellen freilich gemeinsam, daß es die Ehe ihrem Wesen nach im Bereich des Rechts ansiedelt. Es ist dies von großer Tragweite; denn wenn die Ehe Vertrag ist wie jeder andere, so untersteht sie auch der staatlichen Gesetzgebung wie jeder andere Kontrakt. In der Vorstellungswelt des aufgeklärten Absolutismus geriet das vertragsrechtliche Verständnis der Ehe daher zur schrankenlosen Ermächtigung an die politische Obrigkeit, als Herrin der bürgerlichen Verträge das Eherecht beliebigen Zwecken der Staatsraison zu unterwerfen. Es hindert diese spezielle historische Konstellation aber nicht, das vertragsrechtliche Verständnis der Ehe auf der Grundlage liberaler Vertragsfreiheit auch heute zu vertreten. Auf die Spitze getrieben, würde die Ehe dann definiert sein als dasjenige, was die Eheschließenden als Ehe vereinbaren. Man kann der vertragsrechtlichen Theorie freilich auch eine gemäßigte Form geben und sie mit einigen institutionellen oder kulturellen Grundannahmen verbinden, die nicht zur Disposition der Vertragsschließenden stehen sollen. Es sind also Kombinationen des naturrechtlich-institutionellen und des vertragsrechtlichen Ehebegriffs denkbar.

3. Seit der Mitte des 18. Jahrhunderts hat sich in Europa eine Eheauffassung verbreitet, die als *personalistische* bezeichnet werden kann. Ihre Vorgeschichte reicht in den Humanismus zurück[8]. Bei allen Varianten im einzelnen ist den hierher gehörigen Anschauungen gemeinsam, daß sie das *Recht aus dem Wesen der Ehe herausnehmen.* In den romantischen Ausdeutungen ist die Ehe gleichgesetzt mit der Liebe, die mit Rechtsbegriffen nicht eingefangen werden kann, sondern als psychische Disposition außerhalb jeglicher normativen Fixierung entsteht und vergeht. Der Vorgang hängt zusammen mit der verstärkten Hereinnahme des Eros in das eheliche Verhältnis seit Mitte des 18. Jahrhunderts. Die älteren, christlich-konfessionellen Deutungen des ehelichen Zusammenlebens hatten den familiären Pflicht- und Amtscharakter der ehelichen Rollen in den Vordergrund gestellt. „Liebe" war zwar auch hier gefordert, aber im Sinn eines gegenseitigen Wohlverhaltens, der Rücksichtnahme, der Erfüllung der ehelichen Pflichten, mithin als Inbegriff objektiver Rechtspflichten, deren Nichterfüllung in den protestantischen Ehedoktrinen in Gestalt der Scheidungsgründe der Mißhandlung und der unerträglichen Sitten Berücksichtigung fand. Der personalistische Ehebegriff hingegen setzt die erotisierte und verfeinerte Gattenliebe mit der Ehe selbst in eins und problematisiert damit jegliches Eherecht[9]. Denn was soll das Recht über die innigste seelische, geistige und körperliche Gemeinschaft zweier Menschen aussagen können? Die Ehe war dem Recht vorgegeben, und zwar nicht als allgemeine soziale Institution, sondern in jeder ihrer einzelnen Realisationen. Demzufolge konnte das Recht, wenn überhaupt, nur die Funktion haben, schon vorhandene Tatbestände anzuerkennen, nämlich zu kon-

[8] Dazu Mikat (Anm. 2), 275 ff.

[9] Das geschichtliche Verhältnis von Ehe und Liebe ist behandelt bei R. Koebner, Die Eheauffassung des ausgehenden deutschen Mittelalters, in: Archiv für Kulturgeschichte 9 (1911) 136 ff., 279 ff.; P. Kluckhohn, Die Auffassung der Liebe in der Literatur des 18. Jahrhunderts und in der deutschen Romantik (³1966); H. Klomps, Ehemoral und Jansenismus. Ein Beitrag zur Überwindung des sexualethischen Rigorismus (1964).

statieren, daß eine Ehe zustande gekommen sei (bloß deklaratorischer Charakter der öffentlichen Eheschließung) oder daß sie nicht mehr bestehe (bloß deklaratorischer Charakter der gerichtlichen Ehescheidung). Für das Scheidungsrecht mußte eine solche Eheauffassung umwälzende Konsequenzen zeitigen. Begehren beide Ehegatten die Scheidung, so ist schlechthin davon auszugehen, daß die Ehe in ihrer Wesentlichkeit nicht mehr besteht. Das gleiche aber gilt eigentlich auch dann, wenn nur ein Ehegatte erklärt, er liebe den anderen nicht mehr, denn auch dann ist die Auflösung des psychischen Bandes dokumentiert. Um das Bestehen der Ehe kann unter solchen Voraussetzungen eigentlich nicht gestritten werden. *Fichte*, einer der bedeutenden Vertreter dieser Richtung, deutet die streitige Ehescheidung folgerichtig als Klage um die Scheidungsfolgen: Der Mann, der auf Scheidung gegen den Willen der Frau klagt, will die Frau aus dem Haus haben; die Frau, die gegen den Willen des Mannes auf Scheidung klagt, geht freiwillig aus des Mannes Haus und begehrt einen anderweitigen Unterhalt[10]. Die Psychologisierung des Ehebegriffs legt die Auffassung nahe, daß ein staatliches Gericht über die Sache selbst, nämlich das eheliche Verhältnis als ein vorrechtliches, sittliches und psychisches Phänomen gar nicht judizieren kann. Eine solche Auffassung hat beispielsweise den Ehescheidungsgesetzen der Französischen Revolution zugrunde gelegen, denen freilich nur eine kurzfristige Geltung beschieden war. Kurz gesagt sollte sich ein Ehegatte mit der Behauptung der Unvereinbarkeit der Gemüter durch einseitige Erklärung und ohne gerichtliches Erkenntnisverfahren von der Ehe lösen können, wenn drei Versöhnungstermine erfolglos verlaufen waren[11].

Dem personalistischen Ehebegriff entspricht als leitender Grundgedanke des Scheidungsrechts das Zerrüttungsprinzip: Die Ehe als rechtlich geregeltes Verhältnis ist zu scheiden, wenn sie ihrer personalen Substanz nach „zerrüttet", „zerstört", „gescheitert" ist. Das Zerrüttungsprinzip kann indes unterschiedliche Ausgestaltungen erfahren. Ein Scheidungsrecht, das folgerichtig vom personalistischen Eheverständnis her geprägt ist, wird die Scheidung jeder „zerstörten" Ehe auf Antrag eines oder beider Ehegatten vorsehen. Eine personalistische Deutung kann jedoch auch mit der Vorstellung von der Ehe als Rechtsinstitut in gewisser Weise verbunden werden: Vorrechtliche Substanz und rechtliche Struktur bilden dann zwei Seiten ein und derselben Sache; bezüglich der Scheidung ergibt sich dann die Frage, ob und gegebenenfalls in welchen Fällen es gerechtfertigt werden kann, die Ehe als Rechtsverhältnis aufrechtzuerhalten, wenn sie in ihrem personalen Bestand erloschen ist; es kann folglich das Zerrüttungsprinzip unter dem Gesichtspunkt der Gerechtigkeit und zugunsten übergeordneter gesellschaftlicher Interessen Einschränkungen erfahren.

4. Die Verbindung einer zunächst personalistischen Deutung der Ehe mit „ehestabilisierenden", den Interessenbereich der Ehegatten übersteigenden Gesichtspunkten ist

[10] Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre (1796) I. Anhang: Familienrecht II § 28 (nach Ausgabe Hamburg 1960).

[11] Dazu P. Damas, Les origines du divorce en France (Bordeaux 1897).

für die weitere Geschichte des Eherechts im 19. und 20. Jahrhundert entscheidend geworden. Die Reduktion der Ehe auf eine Privatsache und Intimsphäre der Eheleute, deren Bestand auf den schwankenden Boden von Willen und Neigung gegründet ist, schien die Familie als sozialen Körper wie als kulturelle Selbstverständlichkeit zu gefährden. Das Bewußtsein dieser Gefährdung – auch gegenüber den alsbald registrierten tatsächlichen Funktionsverlusten der Familie und gegenüber ehefeindlichen sozialistischen Lehren – schlug seit den 20er Jahren des 19. Jahrhunderts in eine familienrestaurative Haltung um, die auch den politischen Liberalismus erreichte[12]. „Restauration" bedeutete auch in diesem Zusammenhang nicht einfach die Rückkehr zum Denken des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Die Deutung der Ehe als einer wesentlich außerrechtlichen, personalen und sittlichen Erscheinung blieb weithin aufrechterhalten. Es wurde aber die schon in der Romantik gängige Kennzeichnung der Ehe als „sittliches Band" (im Gegensatz zum „rechtlichen") dazu benutzt, das eheliche Verhältnis den Anforderungen einer normativen Ethik zu unterwerfen und dem Staat die Rücksicht auf dieses Sittliche aufzuerlegen.

Eine besondere Bedeutung erlangte in diesem Zusammenhang die Rechtsphilosophie Hegels. Der Philosoph übernahm die Deutung der Ehe als sittliches Verhältnis, um eine normative Ebene zu gewinnen. „Die dritte ebenso zu verwerfende Vorstellung ist die, welche die Ehe nur in die Liebe setzt, denn die Liebe, welche Empfindung ist, läßt die Zufälligkeit in jeder Rücksicht zu, eine Gestalt, welche das Sittliche nicht haben darf. Die Ehe ist daher näher so zu bestimmen, daß sie die rechtlich sittliche Liebe ist, wodurch das Vergängliche, Launenhafte und bloß Subjektive derselben aus ihr verschwindet." [13] Daher ist nach Hegels Meinung die Ehe an sich für unauflöslich zu achten, trägt aber, weil sie das Moment der Empfindung enthält, die Möglichkeit der Auflösung in sich. „Aber die Gesetzgebungen müssen diese Möglichkeit aufs höchste erschweren und das Recht der Sittlichkeit gegen das Belieben aufrechterhalten." [14] Hegels Deutung des Verhältnisses von Sittlichkeit, Staat und Recht ermöglichte es ihm, der Ehe durch die Vermittlung des Sittlichen wiederum eine genuin rechtliche Dimension zu geben, welche schon vor den positiven Gesetzen des Staats besteht und auf diese zurückwirkt. Die Ehe behält somit ihre personale Natur, verliert aber gegenüber der rein personalistischen Auffassung den Charakter des bloß Subjektiven und Willkürlichen.

Für die staatliche Ehegesetzgebung bedeutet dies zweierlei: (1) Die „sittliche" Ehe verlangt nach dem Recht als Stütze gegenüber individueller Laune und Verfügung; das Recht wird demzufolge ehe- und familienauflösenden Interessen den Gedanken des Bestandsschutzes entgegenstellen. Ausgangspunkt des Scheidungsrechts wird die Zer-

[12] Siehe Carl von Rotteck, Art. „Familie", in: Rotteck-Welcker, Staatslexikon, Bd. 5 (1837) 386 ff.

[13] Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse (1821), § 161 (nach G. W. F. Hegel, Werke in zwanzig Bänden, hg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Bd. 7, 1973); zu einer ähnlichen Funktion der Sittlichkeit bei Savigny siehe W. Müller-Freienfels, Ehe und Recht (1962) 28 f.

[14] Ebd. § 163.

rüttung des ehelichen Verhältnisses sein, die aber nicht ohne weiteres, sondern nach Maßgabe der Sittlichkeit die Scheidung rechtfertigt; keinesfalls wird die Feststellung der Ehezerrüttung dem Einverständnis der Ehegatten oder gar der einseitigen Beurteilung eines Ehegatten überlassen bleiben. (2) Die sittlich-personale Natur der Ehe weist aber gleichzeitig ein staatliches Hineinregieren in den familiären Innenraum ab. Ehe und Familie werden zu Freiheitsbezirken zunächst für den noch als Oberhaupt gedachten Ehemann und Vater und finden schließlich als grundrechtliche Schutzbereiche Eingang in die Verfassungen[15]. Indem die Ehe im Sittlichen objektiv wird, kann sie ihre Institutionalität wiedergewinnen und erscheint als Grundfeste von Staat, Gesellschaft und Kultur, ohne aber – wie nach den älteren naturrechtlichen Konzepten – beliebigen sozialen Zwecken unterworfen und in ihrer sozialen Zweckerfüllung ohne weiteres vom Staat kontrolliert werden zu können.

Für das vorstehend skizzierte Eheverständnis, das sich in verflachten Ausprägungen allenthalben über die juristische Literatur verbreitete, eine treffende Bezeichnung zu finden, ist schwierig. Im Hinblick auf die geschichtliche Umwelt, in der es entstanden ist und auf die es am ehesten paßte (nämlich z. B. nicht auf die adeligen Familienverhältnisse mit ihrem dynastisch-öffentlichen Charakter; nicht auf die Arbeiterfamilie des 19. Jahrhunderts, die infolge des vielfach für beide Ehegatten und die Kinder bestehenden Zwangs zur ganztägigen außerhäuslichen Arbeit dem Ideal intimen Lebens nicht entsprach), könnte man von einem *bürgerlichen Eheverständnis* sprechen. Man muß dabei allerdings in Rechnung stellen, daß es die politisch-soziale Konstellation seiner Entstehung überlebt hat bis heute, da der Begriff des Bürgerlichen als Kennzeichnung unserer gesellschaftlichen Verhältnisse außerhalb der sozialistischen Polemik unspezifisch geworden ist.

5. Die Aufreihung von Eheverständnissen wäre unvollständig ohne den Hinweis auf die moderne Familiensoziologie, die gegenüber den romantischen Verinnerlichungstendenzen Ehe und Familie als soziale Zusammenhänge und Institutionen wiederum in das Bewußtsein hebt. In der soziologischen Theorie, die über die erfahrungswissenschaftliche Erfassung hinaus zur Deutung der gesellschaftlichen Wirklichkeit fortschreitet, erhält die Ehe einen gesamtgesellschaftlichen, oft systemtheoretischen Standort. Eine Rückkehr zur Ehe als naturrechtliche Institution bedeutet dies im allgemeinen nicht. Namentlich die erfahrungswissenschaftlich orientierte Gesellschaftswissenschaft verbindet mit der Institutionalität der Ehe nicht von vorneherein normative Strukturelemente – dies schon im Hinblick auf die Empirie des ständigen „Wandels" und damit der strukturellen Relativität von Ehe und Familie. Zum empirischen Befund gehört also die Wandelbarkeit des Eherechts selbst. Deshalb entspricht dem *soziologisch-institutionellen Ehebegriff* nicht von vorneherein ein bestimmtes Eheschließungs-, Eheführungs- und Eheauflösungsrecht. Das Zurücktreten des Normativen macht nicht die Schwäche, sondern die Stärke der soziologischen Theorie aus, die sich in die Lage versetzt, normativen Ehe-

[15] Art. 119 der Weimarer Reichsverfassung; Art. 6 I Grundgesetz.

theorien im Hinblick auf deren gesellschaftliche Voraussetzungen und Folgen kritisch gegenüberzutreten. Zu rechtspolitischen Forderungen gelangt die Soziologie gleichsam im zweiten Schritt und im konkreten Bezug auf die präsente und prognostisch erfaßbare zukünftige Gesellschaft. Selbstverständlich können soziologische Deutungen auch ein stärker normatives Gepräge annehmen und sich mit theologischen oder philosophischen Grundannahmen verbinden – es werden dann auch Elemente der eingangs entwickelten Eheverständnisse im soziologischen Gewand wiederkehren [16].

II. Das Scheidungsrecht des BGB und des Ehegesetzes

Das naturrechtlich-institutionelle, das vertragsrechtliche und das personalistische Eheverständnis zeichnen sich durch eine eindrucksvolle Gradlinigkeit aus. Der Plan, eines von ihnen durch staatliche Gesetzgebung folgerichtig und vollständig zu verwirklichen, hätte heute keine politische Chance. Es liegt dies nicht nur an den Meinungsunterschieden in der demokratischen Gesellschaft. Es ist darüber hinaus auch so, daß sich im säkularisierten Kulturbewußtsein unserer Zeit gewisse Anschauungselemente, die wir unterschiedlichen Ehebegriffen zugeordnet haben, mehr oder minder folgerichtig verbinden, so als ob man den überkommenen Auffassungen jeweils bestimmte Teilwahrheiten entnehmen könnte. Es macht dies die historisch-gesellschaftliche Mehrdimensionalität, aber auch die Unsicherheit der modernen Gesetzgebung aus, wie sie schon den Verfassern des zum 1. 1. 1900 in Kraft getretenen *Bürgerlichen Gesetzbuchs* (BGB) spürbar gewesen sein muß. Die amtlichen Motive zum ersten Entwurf des BGB verbinden nämlich, die Scheidungsfrage betreffend, folgende Überlegungen:

– Die Ehe ist „innigste Lebensgemeinschaft"; der Wegfall ihrer Voraussetzungen nimmt ihr den Sinn, sie kann dann „als segenbringend und veredelnd nicht mehr gedacht werden" [17]; es spielt folglich das personalistische Eheverständnis herein.

– Gleichzeitig wird der sittliche Charakter der Ehe betont, der dem Prinzip der individuellen Freiheit entgegensteht – die Hegelsche Theorie vom „Sittlich-Rechtlichen" findet ihren Niederschlag.

– Zugleich betonen die amtlichen Motive zum BGB den „Charakter der Ehe als eines Rechtsverhältnisses" und leiten daraus die Ehescheidung wegen Pflichtverletzungen her – insofern finden wir einen Einschlag des vertragsrechtlichen Denkens.

– Schließlich erwähnen die Motive, um den Ausnahmecharakter der Ehescheidung zu begründen, auch noch die gesamtgesellschaftliche Bedeutung der Ehe als „Grundlage der

[16] Die soziologische Literatur, über die in diesem Rahmen kein Überblick gegeben werden kann, nimmt als hauptsächlichen Bezugspunkt die Familie; die Ehe wird vorwiegend innerhalb des familiären Rahmens gedeutet. Zu einer soziologischen Definition der Ehe: R. König, Die Familie der Gegenwart (München 1974) 73; F. Neidhardt, Die Familie in Deutschland (1966) 7.

[17] Dieses und die folgenden Zitate aus: Motive zu dem Entwurfe des Bürgerlichen Gesetzbuches für das Deutsche Reich, Amtliche Ausgabe 1888, Bd. 4, 562, 563.

Gesittung und der Bildung", auf deren Festigkeit „die höhere sittliche Bildung des weiblichen Geschlechts beruht".

Würde man nur die grundlegenden Ausführungen der amtlichen Motive lesen, ohne den Gesetzestext zu kennen, so könnte man kaum wissen, wie das Scheidungsrecht des BGB tatsächlich beschaffen war, inwieweit nämlich die Ehe als innigste Verbindung der Ehegatten, als individuelles Rechtsverhältnis, als Teil einer sittlichen Ordnung und als gesellschaftliche Funktion in den einzelnen Scheidungskonflikten zum Tragen kommen sollte. Der begründungstheoretische Aufwand verwundert angesichts des schlichten Ergebnisses. Die Scheidungsgründe des BGB folgen nämlich kurz gesagt der protestantischen Ehelehre gemäßigt strenger Richtung: Ehebruch, Lebensnachstellung, bösliches Verlassen, ehezerrüttende schwere Pflichtverletzungen, ergänzt durch die Geisteskrankheit bilden im wesentlichen die Scheidungsgründe (§§ 1565–1569 BGB). Bezeichnenderweise berufen sich die amtlichen Motive auf die „christliche Gesamtanschauung des deutschen Volkes" als weitere Stütze für das Scheidungsrecht: Protestantisch-konfessionelle Eheordnung wird zur allgemeingültigen erhoben, freilich nicht mehr unter Berufung auf die unmittelbare Verbindlichkeit der Offenbarung für das staatliche Gesetz, sondern auf die Volksanschauung, deren konfessionelle Spaltung geflissentlich überspielt wird. Im Grund genommen flüchteten die Verfasser des BGB von den Schwierigkeiten eines profanen Konzepts der Ehe auf das sichere Terrain theologisch inspirierter Tradition.

Auch das *derzeit geltende Eherecht* bringt unterschiedliche Elemente ins Spiel, wie es seine komplexe Zusammensetzung aus altem BGB-Recht, aus entnazifizierter Gesetzgebung des „Dritten Reiches" und aus neueren Reformgesetzen[18] nicht anders erwarten läßt. Das Scheidungsrecht des noch heute geltenden Ehegesetzes weist die bekannte Zweispurigkeit auf; der Scheidung wegen Verschuldens steht die Scheidung aus anderen Gründen gegenüber. Die Scheidungsgründe wegen Verschuldens, d. h. wegen Ehebruchs (§ 42 EheG) und anderen ehezerrüttenden Fehlverhaltens (§ 43 EheG), folgen in etwa der Regelung des BGB, während im Rahmen der sonstigen Scheidungsgründe der personalistische Ehebegriff eine gewisse Anerkennung erfährt. Insbesondere der Scheidungsgrund der unheilbaren Ehezerrüttung verbunden mit längerer Aufhebung der häuslichen Gemeinschaft gemäß § 48 EheG läßt die Auffassung erkennen, daß das „eheliche Verhältnis" außerrechtliche Bestandselemente aufweist, deren Zerstörung die Ehe als Rechtsverhältnis gegenstandslos machen kann. Der gleiche Gedanke liegt dem Scheidungsgrund des auf geistiger Störung beruhenden ehewidrigen Verhaltens (§ 44 EheG), der Geisteskrankheit (§ 46 EheG) und der schweren ansteckenden oder ekelerregenden Krankheit (§ 47 EheG) zugrunde. Das Zerrüttungsprinzip, welches rechtliche Gestalt und personalen Gehalt einer Ehe in ein Verhältnis zueinander setzt, bestimmt näher besehen sogar die Scheidung wegen Verschuldens: Eine schwere Eheverfehlung – außer

[18] Es gilt das Ehegesetz vom 6. 7. 1938 in der Fassung, die es durch das Kontrollratsgesetz Nr. 16 vom 20. 2. 1946 erhalten hat (Eheschließung und Ehescheidung), im übrigen das BGB. Neuere Reformgesetze: Gleichberechtigungsgesetz vom 18. 6. 1957; Familienänderungsgesetz vom 11. 8. 1961.

Ehebruch – berechtigt den anderen Ehegatten nach § 43 EheG nur dann zur Ehescheidung, wenn die Ehe so tief zerrüttet ist, daß die Wiederherstellung einer ihrem Wesen entsprechenden Lebensgemeinschaft nicht mehr erwartet werden kann. Bei der Scheidung wegen Ehebruchs (§ 42 EheG) ist eine Ehezerrüttung zwar nicht als Voraussetzung der Scheidung gefordert, aber nach der vom Gesetzgeber angenommenen Normalität der Gesinnungen vorausgesetzt; denn der beklagte Teil kann auch hier einwenden, der Kläger habe den Ehebruch als ehezerstörend nicht empfunden (§ 49 EheG).

Demzufolge kann man sagen, der Gedanke der Zerrüttung bestimme das derzeit geltende Recht der Scheidungsgründe insgesamt. Darin liegt nun freilich nicht die konsequente Anerkennung des personalistischen Eheverständnisses. Die Zerrüttung des ehelichen Verhältnisses berechtigt zur Ehescheidung nämlich nur unter starken Vorbehalten.

– Der Scheidung wegen Verschuldens liegt die Annahme eines zum überwiegenden Teil objektiven ehelichen Verhaltenskatalogs zugrunde. Dieser findet im Begriff „eheliche Lebensgemeinschaft" in § 1353 I BGB zwar nur eine generalklauselartige Umschreibung, die jedoch von Rechtsprechung und Wissenschaft konkretisiert wird. Die gängige Auffassung akzeptiert dabei, gestützt auf das Gesetz (§§ 43, 44, 48 EheG), ein „Wesen der Ehe", dem generell oder bezogen auf spezielle Lebenssituationen bestimmte Pflichten zugerechnet werden.

– Das „Wesen der Ehe" als eine vorgegebene Normativität bildet zudem ein Kriterium für den Zerrüttungsbegriff selbst. Nach §§ 43, 44 und 48 EheG orientiert sich das Tatbestandsmerkmal „Zerrüttung" nicht allein an subjektiven Einstellungen der Ehegatten; vielmehr muß die Zerrüttung so beschaffen sein, daß die Wiederherstellung einer dem „Wesen der Ehe" entsprechenden Lebensgemeinschaft nicht zu erwarten ist.

– Die Zerrüttungsscheidung wird ferner unter den Vorbehalt einer objektiven sittlichen Ordnung gestellt, welche die Aufrechterhaltung auch einer zerrütteten Ehe gebieten kann. So kann wegen einer ehezerrüttenden Eheverfehlung nach § 43 EheG der Partner dann kein Scheidungsrecht für sich in Anspruch nehmen, wenn er selbst eine Verfehlung begangen hat, deren Art das Scheidungsbegehren bei richtiger Würdigung des Wesens der Ehe sittlich nicht gerechtfertigt erscheinen läßt. Die Scheidungsgründe des auf geistiger Störung beruhenden ehewidrigen Verhaltens (§ 44 EheG), der Geisteskrankheit (§ 45 EheG) und der ansteckenden oder ekelerregenden Krankheit entfallen generell, wenn das Scheidungsbegehren sittlich nicht gerechtfertigt ist (§ 47 Satz 1 EheG). Die in der Praxis gravierendste Einschränkung betrifft den Scheidungsgrund des § 48 EheG. Auch eine zerrüttete Ehe, bei der die häusliche Gemeinschaft seit drei Jahren aufgehoben ist und bei der die Herstellung der ehelichen Lebensgemeinschaft nicht mehr erwartet werden kann, darf gegen den Widerspruch des Beklagten nicht geschieden werden, wenn der Kläger die Zerrüttung ganz oder überwiegend verschuldet hat, es sei denn, daß dem widersprechenden Teil die Bindung an die Ehe und eine zumutbare Bereitschaft fehlen, die Ehe fortzusetzen (§ 48 II EheG). Die Bedeutung der vorgegebenen, durch die Rechtsprechung zu konkretisierenden Moral wird durch die Gerichte noch gesteigert, insofern sie das Verschulden als höchstpersönliche Verantwortung

für den Verlust der ehelichen Gesinnung sublimieren und damit einer grobmaschig-vordergründigen Beurteilung entziehen[19].

Schließlich erfährt der Scheidungsgrund des § 48 EheG (und merkwürdigerweise nur er) eine funktionale Beschränkung: Die Ehe ist trotz tiefgreifender, unheilbarer Zerrüttung nicht zu scheiden, wenn das wohlverstandene Interesse eines oder mehrerer minderjähriger Kinder aus dieser Ehe die Aufrechterhaltung der Ehe erfordert (§ 48 III EheG).

Insgesamt steht also der Gedanke der Zerrüttung als die Grundlage des gesamten Scheidungsrechts sowohl unter dem Vorbehalt einer sittlichen Ordnung, in die ein „objektives Wesen" der Ehe plaziert wird, als auch unter dem Vorbehalt des Individualschutzes zugunsten der Ehegatten sowie im Fall des § 48 III EheG der Kinder. Die Berücksichtigung der individuellen Interessen am Bestand der Ehe bedeutet zugleich die Anerkennung sozialer Funktionen, deren Erfüllung vom personalen Grundtatbestand in gewissen Fällen soll abgelöst werden können.

III. Der Regierungsentwurf zur Reform des Scheidungsrechts

Der Regierungsentwurf eines „Ersten Gesetzes zur Reform des Ehe- und Familienrechts" (Bundestags-Drucksache 7/650) unternimmt gegenüber dem geltenden Eherecht einen weiteren und erheblichen Schritt in Richtung auf das personalistische Eheverständnis. Historisch gesehen schreitet der Entwurf – was die Scheidungsfrage betrifft – in seinen geistigen Grundlagen zurück auf die zu Beginn des 19. Jahrhunderts in der deutschen Intelligenz herrschenden Anschauungen, freilich ohne diese Linie konsequent durchhalten zu können. Es sei dies in einigen Punkten näher erläutert.

1. Das Zerrüttungsprinzip soll der beherrschende Grundsatz des Scheidungsrechts werden, aber im wesentlichen ohne die besonderen Voraussetzungen und Vorbehalte des geltenden Rechts. Es soll nur noch einen Scheidungsgrund geben: das „Scheitern" der Ehe, das angenommen wird, wenn die Lebensgemeinschaft nicht mehr besteht und wenn nicht mehr erwartet werden kann, daß die Ehegatten sie wiederherstellen (§ 1565 BGB Entwurf). Dabei ist weder Voraussetzung, daß der Beklagte eine Eheverfehlung begangen hat, noch ist die Aufhebung der häuslichen Gemeinschaft für gewisse Dauer unbedingt erforderlich. Die Ursachen für die Zerrüttung sind im Prinzip gleichgültig, wenngleich sie in den künftigen Prozessen gleichwohl eine Rolle spielen werden. Denn der Richter kann die ihm abverlangte Prognose, ob die eheliche Lebensgemeinschaft künftig wieder hergestellt werden wird, nicht ohne Rücksicht auf die Anlässe des Ehekonflikts stellen. Die Anerkennung der Ehezerrüttung als Scheidungsgrund steht im Gegensatz zum geltenden Recht nicht mehr unter dem Verdacht einer überpersonalen

[19] Z. B. Urteil des Bundesgerichtshofs vom 7. 10. 1964, Entscheidungen des Bundesgerichtshofs in Zivilsachen, Bd. 43, 324 ff.

Ordnung, eines objektiven „Wesens der Ehe". Es kommt dies vor allem darin zum Ausdruck, daß der Kläger mit seinem Scheidungsbegehren auch dann Erfolg haben soll, wenn er selbst die Zerrüttung der Ehe verursacht und verschuldet hat. Es ist dies die bedeutsamste Änderung im Recht der Scheidungsgründe, die unter dem Begriff „Verstoßungsscheidung" besondere Kritik findet. Auch die Vorbehalte, wie sie in den §§ 43 und 47 EheG bestehen, nach denen eine zerrüttete Ehe aufrechtzuerhalten ist, wenn dem Scheidungsbegehren die sittliche Rechtfertigung fehlt, entfallen. Freilich bietet in diesem Zusammenhang die umstrittene Härteklausel (§ 1568 BGB Entwurf) ein gewisses ehestabilisierendes Hindernis. 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 darstellt, daß die Aufrechterhaltung der Ehe auch unter Berücksichtigung der Belange des Antragstellers geboten erscheint, obwohl sie gescheitert ist. Dabei sollen wirtschaftliche Umstände außer Betracht bleiben. Welche Bedeutung die Härteklausel entfalten wird, hängt von ihrer Handhabung durch die Gerichte ab. Für unseren konzeptionellen Zusammenhang ist festzuhalten, daß für die Aufrechterhaltung einer gescheiterten Ehe allein Gründe des Individualschutzes streiten. Irgendein Interesse der Gesellschaft, Kultur etc., wie es die Verfasser des BGB noch glaubten für die Beschränkung der Ehescheidung anführen zu können, kommt nicht mehr zum Ansatz. Aber auch die soziale Funktion der Ehe in Beziehung auf die Kinder soll keine scheidungsrechtliche Bedeutung mehr haben. Der scheidungsunwillige Ehegatte soll nur solche Härten geltend machen können, die ihn selbst treffen. Die Ehe ist somit anerkannt als etwas Außerrechtliches, dessen hinzugefügte Rechtsform keine eigene Substanz hat; ferner als etwas Höchstpersönliches, das sich seinem Wesen nach gesellschaftlichen Anforderungen entzieht und seine sozialen Funktionen selbsttätig, jedenfalls ohne Berücksichtigung im Normgefüge erfüllt.

2. Die Anerkennung der Ehe als wesentlich höchstpersönlicher Sachverhalt zeigt sich auch in dem verlautbarten Bestreben, die Gerichte bei Überprüfung der Scheidungsvoraussetzungen möglichst aus der Intimsphäre des ehelichen Lebens herauszuhalten und das Verfahren, wie es heißt, zu versachlichen[20]. Es soll dies hauptsächlich durch zwei Vermutungstatbestände für das Scheitern der Ehe erreicht werden. Unwiderleglich soll das Scheitern der Ehe vermutet werden, wenn die Ehegatten seit einem Jahr getrennt leben und beide ihren Willen zur Scheidung bekunden (§ 1566 I BGB Entwurf). In diesem Fall bleibt dem Richter in der Tat keine Möglichkeit des Einstiegs in die Interna der Ehe, denn auch die Tatsache einjährigen Getrenntlebens werden scheidungswillige Ehegatten übereinstimmend vortragen. Damit ist die einverständliche Ehescheidung im Gewand eines Spezialfalls der Zerrüttung anerkannt. Von der Voraussetzung des einjährigen Getrenntlebens abgesehen, die aber in der Praxis keine

[20] So 1973 der damalige Bundesjustizminister Gerhard Jahn, Niederschrift über die 40. Sitzung des Bundestags vom 8. 6. 1973, 2229 A.

Rolle spielen wird, soll das Eheband wie schon in der derzeitigen Scheidungspraxis nun auch *de iure* zur gemeinschaftlichen Disposition der Eheleute stehen. Im streitigen Scheidungsprozeß soll eine Versachlichung des Verfahrens ferner dadurch erreicht werden, daß ein Scheitern der Ehe widerlegbar vermutet wird, wenn die Ehegatten seit drei Jahren getrennt leben (§ 1566 II BGB Entwurf). Schon die Widerleglichkeit dieser Vermutung läßt es indes ausgeschlossen erscheinen, daß ein Heraushalten der Gerichte aus der ehelichen Intimsphäre gelingt[21]. Denn der um die Ehe kämpfende Beklagte wird alles vorzutragen bereit sein, womit er die Eheprognose des Richters zu seinen Gunsten beeinflussen kann. Außerdem darf die Bedeutung der Zerrüttungsvermutung nach dreijährigem Getrenntleben nicht zu hoch veranschlagt werden, weil viele Scheidungswillige nicht erst ein dreijähriges Getrenntleben abwarten wollen und folglich Scheidung nach dem Grundtatbestand des § 1565 BGB (Entwurf) begehren. In diesem Fall ist der Richter ohne formalisierte Gesichtspunkte zu einer Bestandsanalyse dessen, was der Entwurf „Lebensgemeinschaft der Ehegatten" nennt, und zu einer Eheprognose gezwungen. Im Streit darum, ob eine eheliche Gemeinschaft im Sinn ehelicher Bindung noch besteht und ob (sofern dies verneint wird) ihre Wiederherstellung in absehbarer Zeit erwartet werden kann, können praktisch alle Ereignisse des Komplexes „Eheleben" als Indikatoren für den Zustand der Ehe entscheidungsrelevant werden. Die von Sprechern der Regierungskoalition vorgetragene Erwartung, das Absehen vom Verschulden im Scheidungsrecht werde das Verfahren versachlichen, ist solange unrealistisch, als es einen allgemeinen, nicht formalisierten Scheidungsgrund der Ehezerrüttung gibt. Andererseits wird man einen allgemeinen Zerrüttungstatbestand benötigen, wenn man grobe Eheverfehlungen nicht mehr als selbständige Scheidungsursachen anerkennen will. Denn es ist z. B. einem Ehegatten, dem der andere schwere Körperverletzungen zugefügt oder nach dem Leben getrachtet hat, nicht zuzumuten, mit der Einreichung einer Scheidungsklage bis zum Ablauf einer dreijährigen Getrenntlebensfrist zu warten. Gerade die schwere Eheverfehlung könnte als zerrüttungsindizierender Umstand eine gewisse Formalisierung des Scheidungsverfahrens ermöglichen: Die Eliminierung der Eheverfehlung zeitigt in gewisser Beziehung also das Gegenteil der beabsichtigten Wirkungen.

3. Der Wegfall der Begriffe „Eheverfehlung" und „Verschulden" deutet einen generellen Konzeptionswechsel auch des Rechts der Eheführung an. An die Stelle einer von der Rechtsordnung in erheblichem Maß vorgegebenen Ehestruktur soll eine weitgehende Freiheit der Ehegatten treten, Sinn und Gestalt ihrer Gemeinschaft zu bestimmen. Für die Haushaltsführung entfällt das Modell der sogenannten Hausfrauenehe, die gelebt werden kann, aber für die im Gegensatz zum gegenwärtigen Rechtszustand keine Vermutung streitet. Die Mitarbeitspflicht im Beruf und Geschäft des anderen Ehegatten, nach gegenwärtigem Recht unter gewissen Voraussetzungen gegeben

[21] Daher sind im Bundestag Bestrebungen im Gang, auch die Vermutung des § 1566 II BGB als unwiderleglich zu behandeln; vgl. Süddeutsche Zeitung vom 30. 1. 1975, 3.

(§ 1356 II BGB), soll entfallen. Selbstverständlich und zwingend bleibt die eheliche Unterhaltspflicht, unverändert das eheliche Vermögensrecht. Aber im Bereich der personalen Eheführung soll eine objektive Ordnung dem Recht nicht mehr zugrunde gelegt werden. Zwar soll der Wortlaut des § 1353 BGB, wonach die Ehegatten einander zur ehelichen Lebensgemeinschaft verpflichtet sind, aufrechterhalten bleiben. Doch was unter ehelicher Lebensgemeinschaft zu verstehen ist, soll einen sehr variablen Tatbestand ausmachen. Die amtliche Begründung zum Entwurf enthält diesbezüglich sehr interessante, aber auch undeutliche Ausführungen. Einmal heißt es, Inhalt und Umfang der ehelichen Lebensgemeinschaft sollten vom Entwurf nicht geändert werden. Es werden in diesem Zusammenhang allgemeine Verhaltensmaximen der Solidarität genannt wie die Pflicht zum Beistand und zum Bemühen um Einigung. Zum andern wird aber der Grundsatz der Gleichberechtigung der Geschlechter als Grundlage der ehelichen Pflichten scharf hervorgehoben, hingegen finden keine sonstigen strukturbedingten Pflichten (eheliche Treue, Pflicht zum ehelichen und häuslichen Zusammenleben) Erwähnung[22]. Es scheint, als solle die Gleichberechtigung als einzig zwingendes Strukturelement der personalen Eheführung übrigbleiben. Es bedeutet dies übrigens einen gewissen Bruch mit dem personalistischen Ehebegriff, der konsequenterweise auch keine politisch motivierten Normzwänge gegenüber der Substanz der Ehe vertragen würde. Daß der Entwurf von dem bisherigen Modellbild der Eheführung abgehen will, zeigen folgende Ausführungen der amtlichen Begründung: „Das Ehegesetz stellt auf eine ‚dem Wesen der Ehe entsprechende' Lebensgemeinschaft ab . . . Diese Betrachtungsweise kann nicht beibehalten werden. Vorgegeben sind nur die Grundstrukturen der Ehe, nicht jedoch die Art und Weise, in der sich das Zusammenleben der Ehegatten zu vollziehen hat. Nach dem Entwurf soll eine Scheidung nur möglich sein, wenn die dieser Ehe entsprechende Lebensgemeinschaft nicht mehr besteht und ihre Wiederherstellung nicht mehr zu erwarten ist, nicht aber allein deshalb, weil die Ehegatten eine Form des Zusammenlebens gewählt haben, die nicht den allgemeinen Anschauungen entspricht."[23] Deshalb soll übrigens für die richterliche Zustandsbeurteilung einer Ehe auch die sittliche Einstellung der Eheleute von Bedeutung sein. Da das eheliche Leben somit nur mehr den Erfordernissen gleichberechtigter Partnerschaft im allgemeinen, nicht aber einer sonstigen Sinngebung der Ehe unterworfen wird, *gerät die staatlich geregelte Ehe zu einem Hüllenbegriff für höchst variable Sachverhalte.* Damit erkennt das geplante Eherecht die in der Tat höchst verschiedenartige Realität dessen, was standesamtlich als Ehe registriert wird, an und verzichtet auf seine bisherige Leitbildfunktion[24]. Man fühlt sich in diesem Zusammenhang an den vertragsrechtlichen Ehebegriff erinnert, der den Sinn und Gehalt des ehelichen Verhältnisses freier vertraglicher Pflichtbindung überließ. Freilich ist die Ent-

[22] BT-Drucksache 7/650, 95.

[23] Ebd. 105.

[24] Dazu P. Mikat, Möglichkeiten und Grenzen einer Leitbildfunktion des bürgerlichen Ehescheidungsrechts (1969).

rechtlichung der Ehe so weit gediehen, daß man eigentlich überhaupt nicht mehr von personalen *Rechts*pflichten der Eheleute, auch nicht von vertraglichen, sprechen kann, obwohl der Text des Entwurfs noch von der Pflicht zur ehelichen Lebensgemeinschaft spricht und sogar die Klage auf Herstellung des ehelichen Lebens zulassen will. Aber die ehelichen Pflichten werden, außer den Unterhaltsverbindlichkeiten und anderen vermögensrechtlichen Pflichten, keinen Rechtscharakter mehr haben. Eine Rechtspflicht setzt zwar nicht die Durchsetzbarkeit mit Zwangsmitteln voraus, aber doch zumindest, daß ein Pflichtverstoß rechtliche Relevanz äußert. Da nun aber ein eheliches Fehlverhalten im Bereich der personalen Eheführung weder im Scheidungsrecht noch im Scheidungsfolgenrecht irgendeine berechenbare Relevanz haben soll, muß die Pflicht zur ehelichen Lebensgemeinschaft als ausschließlich ethische begriffen werden, die somit im Rechtsgesetz keinen Platz haben dürfte.

Insgesamt würde durch die Verwirklichung der Regierungsvorlage die Ehe als Gegenstand staatlichen Rechts an Deutlichkeit ihrer Sinnbestimmung und ihrer Strukturen verlieren. Das staatliche Eherecht würde nicht nur faktisch, wie bisher, sondern auch nach eigenem Verständnis zu einem Gefäß, in das Diverses gefüllt werden kann, wenn es nur nicht dem Begriff gleichberechtigter Partnerschaft zuwiderläuft. Zudem würde nach der Absicht des Entwurfs die Ehescheidung erleichtert, insofern auch derjenige, der weder eine Eheverfehlung begangen noch sonst Anlaß zur Ehezerrüttung gegeben hat, gegen seinen Willen der Scheidung ausgesetzt ist, wenn nur das Gericht im Rahmen seiner Eheanalyse und -prognose das Scheitern der Ehe konstatiert. Insgesamt verstärken sich bei dem vom Staat als Ehe registrierten und geregelten Sachverhalt die Elemente der Subjektivität und Zeitweiligkeit.

4. Eine derartige rechtspolitische Tendenz müßte sich – so möchte man annehmen – auf die *vermögensrechtlichen Wirkungen der Ehe,* insbesondere nach ihrer Auflösung, beträchtlich auswirken. Folgerichtig müßten die vermögensrechtlichen Konsequenzen der Eheschließung und -auflösung reduziert werden. Je undeutlicher nämlich ein Sachverhalt vom Recht erfaßt wird, desto weniger spezifisch sollten die daran geknüpften Rechtsfolgen ausfallen. Um ein Beispiel zu geben: Ein Gesetzgeber, der sich anschickte, ein allgemeines Gesellschaftsrecht zu normieren, das alle möglichen Arten gesellschaftlicher Zweckvereinigungen umfassen soll, könnte wegen der Vielfalt der Voraussetzungen und Zwecke die Rechtsfolgen nur sehr vage angeben; je konkreter aber die Struktur der zu regelnden Gesellschaft erfaßt würde, desto deutlicher könnten die Rechtswirkungen umschrieben werden.

Eine Rückbildung der vermögensrechtlichen Wirkungen der Ehe ist nun aber keineswegs beabsichtigt, man kann eher vom Gegenteil sprechen. Das eheliche Güterrecht soll nicht verändert werden, d. h. es soll beim gesetzlichen Güterstand der Zugewinngemeinschaft bleiben. Dieser Güterstand läßt zwar das Vermögen der Eheleute formal getrennt, setzt aber die Erwerbsvorgänge während bestehender Ehe in einen Sinnbezug zur ehelichen Gemeinschaft, wie er vor allem für die Hausfrauenehe gedacht ist: Der Mann steht im Erwerbsleben, die Frau schafft unter Verzicht auf eigene

Erwerbstätigkeit die häuslichen Voraussetzungen für diese Art von Gemeinschaft und soll bei Beendigung der Ehe durch einen Zugewinnausgleichsanspruch oder durch Erhöhung des gesetzlichen Erbteils dafür entschädigt werden. Im Bereich des Ehegattenerbrechts bestehen darüber hinaus Bestrebungen mit dem Ziel, die erbrechtliche Stellung des Ehegatten allgemein zu erhöhen[25]. Das vom Regierungsentwurf vorgesehene Unterhaltsrecht nach der Scheidung wird zwar in amtlichen Begründungen mit einem restriktiven Zug versehen; ein solcher Unterhaltsanspruch soll nämlich nur bei ehebedingter Bedürftigkeit zugesprochen werden. In Wirklichkeit aber hält der vorgeschlagene Normtext dieses Konzept nicht durch. Eine Erweiterung ergibt sich schon aus dem Umstand, daß die Unterhaltspflicht auch gegenüber einem solchen Partner bestehen soll, der die Zerrüttung der Ehe selbst verursacht und verschuldet hat[26]. Die vermögensrechtliche Relevanz der Ehe wird darüber hinaus beträchtlich dadurch gestärkt, daß dem Regierungsentwurf zufolge nach der Ehescheidung ein sogenannter Versorgungsausgleich stattfinden soll: Der versorgungsrechtlich schlechter gestellte Ehegatte soll an den Anrechten und Aussichten auf Versorgung wegen Alters oder wegen Berufs- oder Erwerbsunfähigkeit, die der andere Ehegatte während der Ehe begründet oder aufrechterhalten hat, entsprechend beteiligt werden.

Zugespitzt kann man formulieren: *Der Entfunktionalisierung der bestehenden Ehe tritt eine vermögensrechtliche Funktionalisierung der aufgelösten Ehe gegenüber.* Es ist dies ein Widerspruch, der nachhaltig in das Bewußtsein der Politiker gehoben zu werden verdient. Er hat folgende Ursache: Beim Recht der Eheführung und Ehescheidung haben die Verfasser des Entwurfs Leitbilder der Ehe verabschiedet, um der partnerschaftlich-einvernehmlichen Lebensgestaltung freien Raum zu lassen; bei Formulierung des nachehelichen Vermögensrechts hingegen scheint (obwohl dies im Normtext natürlich keinen Ausdruck findet) vor allem die Hausfrauenehe (und spezieller noch die „verstoßene Hausfrau") im Blickfeld der Autoren gestanden zu haben. Dabei haben die Verfasser gegen einen ihrer Grundgedanken verstoßen, daß es nämlich kein objektives Wesen der Ehe gebe, sondern individuell verschiedene Lebensgemeinschaften. So ist generell das Ehevermögensrecht nicht danach ausgerichtet, ob (um die amtliche Begründung beim Schopf zu packen) die jeweiligen vermögensrechtlichen Konsequenzen gerade dieser Art von Ehe entsprechen. Müßte ein staatlicher Gesetzgeber, der abgesehen vom Postulat gleichberechtigter Partnerschaft ein Leitbild der Ehe verabschiedet, nicht auch das Ehevermögensrecht (einschließlich des Unterhaltsrechts) der freien Vereinbarung der Ehegatten überlassen? Der Widerspruch wäre erst mit der Annahme beseitigt, die Autoren des Entwurfs seien ganz bewußt darauf ausgegangen,

[25] Siehe die Verhandlungen des 49. Deutschen Juristentags (1972); dazu F. J. Dumoulin, Gesetzliches Erbrecht und Pflichtteilsrecht. Änderungsvorschläge aus der Sicht eines Notars, Deutsche Notar-Zeitschrift, Sonderheft 1973, 84 ff.

[26] Im ganzen wird es dem Ehegatten, der während der Ehe nicht oder nur teilweise berufstätig war, außerordentlich leichtgemacht, zu einem Unterhaltsanspruch gegen den geschiedenen Partner zu gelangen. Näheres in meinem Beitrag: Probleme des Unterhaltsrechts nach der Ehescheidung, in: Bogs u. a., Eherechtsreform (1971) 67.

die Hausfrauenehe und damit die berufliche Abstinenz der Ehefrau für den Partner vermögensrechtlich riskant zu machen und somit das verborgene Ideal der Doppelverdienerehe zu fördern.

Die Reformpläne als Antwort auf die Unzulänglichkeit der bestehenden Gesetze erscheinen nach dem Gesagten selbst als problematisch und verheißen kein „ideales" Eherecht. Ein solches wird freilich auch nicht zu finden sein. Es besteht heute weitgehend Einigkeit über einige Grundannahmen über die Ehe, nämlich *erstens* über ihr wesentlich personal-emotionales Verständnis, *zweitens* über ihre Deutung als ein Rechtsverhältnis, in dem staatliches Recht und Gericht Individualschutz gewähren sollen, und *drittens* über die Zuschreibung sozialer Funktionen mit zivilrechtlichen und öffentlichrechtlichen (Steuerrecht!) Auswirkungen. Zwischen diesen Annahmen bestehen Spannungen, die letztlich nicht aufgelöst werden können. Heute ist fast allgemein eine Tendenz zur Betonung des personal-emotionalen Elements der Ehe zu beobachten[27]. Nicht um das personalistische Eheverständnis selbst, sondern nur darum wird gestritten, in welchem Ausmaß es das Eherecht prägen soll; ob es Interessen und Werte gibt, die neben ihm und ihm gegenüber die Rechtsstruktur der Ehe bestimmen können[28]. Dabei wird allen gegen den Subjektivismus gerichteten ehestabilisierenden Standpunkten gleichsam die Beweislast aufgebürdet: Sie müssen sich mit zwingenden Notwendigkeiten rechtfertigen. Damit hängt zusammen, daß vordergründige Gesichtspunkte, wie der Individualschutz zugunsten eines Ehepartners oder der Kinder, eher plausibel erscheinen, als anthropologische oder soziologische Grundüberlegungen. Der Zulauf, den das personalistische Eheverständnis erhält, bedeutet in historischer Perspektive ein Anknüpfen an das frühe 19. Jahrhundert, freilich ohne den elitär-genialischen Beigeschmack der philosophisch-literarischen Anschauungen jener Zeit. Man mag nach den kulturellen, zivilisatorischen, politischen und ökonomischen Gründen einer solchen Entwicklung des Eheverständnisses – gleichsam zurück hinter die Rechtsphilosophie Hegels – fragen. Eine klärende Antwort wird indes dem Zeitgenossen schwerfallen.

[27] Interessanterweise versuchen auch die Kommissionsvorschläge zur Änderung des kanonischen Eherechts von einer reinen Zweckdefinition der Ehe abzugehen und das personale Element zur Sprache zu bringen. So wird für den jetzigen Can. 1013 § 1 der Text vorgeschlagen: „Matrimonium est intima totius vitae coniunctio inter virum et mulierem, quae, indole sua naturali, ad prolis procreationem et educationem ordinatur." Abdruck des Reformschemas in: Periodica de re morali canonica liturgica 63 (Rom 1974) 611 ff.

[28] Die gegen die Regierungsvorlage erhobenen Bedenken des Bundesrats und die von ihm gemachten Regelungsvorschläge (Anlage 2 zur Bundestagsdrucksache 7/650) akzeptieren das Zerrüttungsprinzip als leitenden Grundsatz des Scheidungsrechts, stecken aber die Grenzen seiner Relevanz enger, vor allem durch eine weite Fassung der Härteklausel und durch eine Stärkung der richterlichen Entscheidungsmacht gegenüber dem Willen der Prozeßbeteiligten.

Hans Busso von Busse

Kirchenbau der Gegenwart

„Bildhauerei und Malerei sind ausgesetzte Kinder. Ihre Mutter ist tot, ihre Mutter, die Architektur" (Paul Valéry).

Das Leitmotiv unserer Überlegungen scheint ungewöhnlich. Und doch charakterisiert der Satz von Paul Valéry die geistige Situation der modernen Kunst in besonderer Weise, denn die Architektur weist zunächst den bildenden Künsten ihren Ort, ihren Sinn und ihre Bindungen an. Mit dieser Fragestellung führt unser Leitmotiv auch in das Thema „Bau und Bild" ein, das diesen Gedanken zugrunde liegt[1]. Man darf die Ungewöhnlichkeit des Satzes durch eine kleine Vorgeschichte näher erläutern.

Es war bei der Ausstellung florentinischer Fresken in München. Wieder einmal sah ich das schöne Fresko von Giotto aus der Capella Perruzzi in Santa Croce in Florenz. Da brachte Valéry mein lange verspürtes und nicht erstmaliges Unbehagen auf den Begriff: Es war der Mangel an Architektur, der mich irritierte, es war das aus dem Wirkungszusammenhang herausgerissene, obwohl für ihn erschaffene Kunstwerk, es waren all dies Umstände, die das Fresko in sich selbst zur Stummheit zurückfallen ließen, die ihm Qualitäten entzogen und dessen Aussagekraft reduzierten.

Das Zitat von Valéry ist die Konklusion eines Essays zum Thema „Problem der Museen". Valéry spricht dort vom „schwindelerregenden Wirbel des Durcheinandergeworfenseins, mit dessen Martern wir die Kunst der Vergangenheit umbringen. Mit einem Schlag", fährt er fort, „werde ich einer dämmrigen Helligkeit gewahr. Eine Antwort geht in mir auf die Suche nach sich selbst, löst sich immer mehr von meinen Empfindungen ab, verlangt nach Ausdruck. Malerei und Bildhauerei – so raunt mir der Dämon des Alles-deuten-Müssens zu – sind ausgesetzte Kinder. Ihre Mutter ist tot, ihre Mutter, die Architektur. Solange sie am Leben war, wies sie ihnen ihren Ort an, ihren Sinn, ihre Bindungen. Die Freiheit, herumzuirren, wurde ihnen nicht zugestanden. Sie hatten ihren Raum, ihr wohlabgestimmtes Licht, ihre Themen, ihre Verbundenheiten. Solange sie am Leben war, wußten sie, was sie wollten – Gott befohlen, sagt mir dieser Gedanke, weiter eindringen möchte ich nicht."[2]

Ungeachtet der Gefahr, in die ich mich dabei begebe, und ungeachtet des sicherlich weisen Ratschlags von Valéry möchte ich diesem Gedanken dennoch nachgehen: dorthin nämlich, wo das heute problematische Verhältnis von Architektur zu Kunst sich abspielt. So stellen sich die Fragen: Ist die Architektur wirklich tot? Sind die Künste ausgesetzt oder aber selbst davongelaufen? Anlaß für Valérys fatalistische Feststel-

[1] Überarbeiteter Text eines Referats auf der Tagung „Bau und Bild. Zur ikonologischen Bedeutung der Kirchenarchitektur" der Katholischen Akademie in Bayern am 23. November 1974.

[2] P. Valéry, Das Problem der Museen, in: Über Kunst (Frankfurt 1959) 58.

lung war zwar das im Museum isolierte Kunstwerk. Aber rührt seine Diagnose nicht auch an das gestörte Verhältnis heutiger Architektur zu heutiger Kunst?

Es geht um die Bild- und Zeichenhaftigkeit der Architektur, um ihre semantischen und symbolischen Qualitäten. Diese fallen jedoch allemal und größtenteils in den Kriterienbereich von Kunst. So wird das Schwergewicht meiner Gedanken auf der Frage liegen, wie sich Architektur zu Kunst verhält. Ich muß deshalb vom „Verhältnis" sprechen, weil heute Architektur und Kunst teilweise auseinandergetreten sind, weil heute Architektur nicht automatisch Kunst ist. Doch damit muß die ikonologische Bedeutung der gegenwärtigen Kirchenarchitektur unter einem anderen Blickwinkel gesehen werden als bei einer Architektur der Vergangenheit, einem Dom oder einem Münster.

Man wird also das Verhältnis von Architektur und Kunst allgemein oder grundsätzlich erörtern, muß aber auch das Auseinandertreten von Architektur und Kunst historisch verfolgen. Dies scheint mir deshalb notwendig, weil erst aus der Kenntnis solcher Zusammenhänge neue Denkanstöße für die heutige Situation gewonnen werden können. Und vielleicht wird sich dabei ergeben, daß Valéry wohl mit der Problematisierung des Verhältnisses richtig lag, nicht aber mit der Ausschließlichkeit und Endgültigkeit seiner Aussage.

Sinn und Zweck von Architektur

Architektur ist Rahmen für die meisten menschlichen Lebensvollzüge, Tätigkeiten, Wünsche und Erwartungen und wirkt auf sie zurück. Architektur sollte deshalb ein sehr differenziertes Instrumentarium sein, um der Komplexität und Vielfalt menschlicher Existenz auf allen Ebenen gerecht zu werden. Auf allen Ebenen, das heißt: Architektur muß eine befriedigende Antwort auf physische, psychisch-emotionale und semantisch-symbolschaffende Anforderungen des Menschen geben. Architektur hat also als Ausgangs- und Zielpunkt gleichermaßen den vor der Natur Schutz suchenden, zu emotionalem Erleben befähigten und für nichtrationale Erfahrungen Symbole, d. h. eine nichtverbale Sprache suchenden Menschen; den Menschen also, der Zeichenhaftigkeit zur Orientierung im weitesten Sinn benötigt.

Neben die meßbare, pragmatische Funktion tritt also grundsätzlich und mindestens gleichrangig die ablesbare Bedeutung als Aufgabe der Architektur. „Es ist richtig, daß die Architektur von Fakten abhängig ist, aber ihr eigentliches Wirkungsfeld liegt im Bereich des Ausdrucks."[3] Durch den Ausdruck, die Gestalt aber wird Bedeutung vermittelt.

Kunst kann die Bedeutungszusammenhänge von und in Gebautem erhellen, unter-

[3] Mies van der Rohe, Technik und Architektur, Rede vor dem IIT 1950, in: U. Conrads, Programme und Manifeste zur Architektur des 20. Jahrhunderts (Berlin 1964) 146.

stützen, verdeutlichen, vertiefen, und zwar als Symbol für Bewußtseinsinhalte, die sich der diskursiven Logik entziehen, und gewissermaßen als nichtverbales Kommunikationsmedium, als Verständigungsmittel, als Zeichensystem für im Prinzip „Unsagbares". Wenn Architektur in diesem Sinn Bewußtseinsinhalte ausdrückt, dann erfüllt sie den Sachverhalt der Kunst.

Das Maß ihrer künstlerischen Qualität bestimmt hierbei ihre semantische Kraft. Anders gesagt: erst die Kunst verleiht dem Gebauten eine seine pragmatische Funktion überschreitende Bedeutung, läßt eine über den Zweck hinausweisende Intention sichtbar werden. Dabei ist es gleichgültig, ob nun das Bauwerk selbst Kunst ist oder ein in seinem Geist erschaffenes, ihm zugehöriges Kunstwerk.

Diese differenzierende Formulierung von „Architektur als Kunst" und „Kunst in, an, bei oder mit Architektur" ist heute durch das Auseinandertreten von Architektur und Kunst nötig geworden. Deshalb kann der Begriff Kunst in Zusammenhang mit der Architektur der Gegenwart nicht mehr entsprechend den bekannten historischen Schemata gebraucht werden, schon deshalb nicht, weil sich mindestens bis zum Barock das Verhältnis von Architektur und Kunst überhaupt nicht als Problem stellte. Ich fürchte, daß die heutige Diskussion dennoch mit einem in der Vergangenheit definierten Verhältnis von Kunst zu Architektur operiert.

Die historische Entwicklung des Verhältnisses von Architektur und Kunst

In den Dombauhütten des Mittelalters bis zur Französischen Revolution bzw. einschließlich des Barock gab es kaum eine personale Trennung zwischen Architekt und Künstler. Meist vom Steinmetz, Zimmermann oder Stukkateur ausgehend, vereinigte er beides in einer Person.

Die Putten, Heiligen, Patrone und die vielen anderen geformten und gemalten Ausschmückungen in einem barocken Gewölbe sind keine selbständigen Kunstwerke, sie sind auch nicht nötig für Funktion und Konstruktion. Beides zusammen aber ergibt Architektur oder Kunst, beides hier austauschbare Begriffe. Die Bedeutung bzw. semantische Kraft liegt hierbei weniger im bildhaften Informationswert begründet als vielmehr im Zusammenwirken aller den Raum bestimmenden Elemente: Grundriß, Material und Konstruktion, Farbe und Licht, Musik, die liturgische Handlung insgesamt, Proportion und Harmonie und vieles andere mehr. Die Architektur war Mutter der Künste, indem sie selbst Kunst war und darüber hinaus die bildenden Künste in einen Sinnzusammenhang stellte.

Wenn dennoch in ihrer künstlerischen Tätigkeit verschiedene Personen an einem Bau teilhatten, so taten sie dies vor dem Hintergrund des totalen Konsensus einer in sich geschlossenen Ordnungsvorstellung, sei dies die gebaute, gesellschaftliche und ordnungspolitische Hierarchie der hellenischen Antike in Akropolis, Areopag und Agora, oder die Architekturprojektion der Civitas dei im gebauten himmlischen Jeru-

salem, oder aber das an der Antike orientierte Landleben, ablesbar in der venetianischen Villenkultur der Renaissance. Die Villa Maser wäre ohne die Ausmalereien Veroneses kaum beachtenswert, ebenso wie dieselben Bilder ohne die Architektur Palladios nicht an ihrer Qualität, wohl aber an Wirkung verlieren würden. Die Grenzen von Malerei und Architektur waren nicht mehr wahrnehmbar, sie überlagerten sich zum künstlerischen Gesamterlebnis bis hin zu Identität. Der Begriff der autonomen Kunst wäre ebenso undenkbar gewesen wie jener einer zweckrationalen Architektur.

Aus diesen historischen Sachverhalten ergibt sich ein weiterer Grund, warum sich in der Geschichte das Verhältnis von Architektur und Kunst nicht als Problem stellt: die selbstverständliche Integration des Künstlerischen in das gesellschaftliche Leben. Kunst war immer da: als Architektur, als Ornament, als Bild, als Plastik. Sie wurde als Gebäude, in Gebäuden, an Gebäuden Tag für Tag erlebt.

Erst mit der Romantik entwickelte sich das Verhältnis von Architektur und Kunst zum Problem. Die Kunst sonderte sich von der gesellschaftlichen Realität ab. Irreale Gegenwelten wurden aufgebaut, nur nachvollziehbar und betretbar für die Eingeweihten. Die blaue Blume war nicht jedem vergönnt. Kunst wurde zum Elitären, Esoterischen, im weiteren dann zum Gegensatz der sogenannten Arbeitswelt.

Die im 19. Jahrhundert einsetzende Industrialisierung vollzog die endgültige Trennung zwischen der Architektur und den bildenden Künsten. Die Architektur suchte ihr Heil zunächst im Historismus. Sie borgte ihre Gestalt von den anerkannten, abgesicherten Formen der Vergangenheit. Neugotische Rathäuser, barocke Justizpaläste und antike Landhäuser in unseren Städten dokumentieren die Trennung zwischen dem Inhalt der Bauaufgabe und der sichtbaren Gestalt. Sogenannte Kunst wird zur sinnentleerten Dekoration. Der Zeichencharakter der Architektur erstickt unter gußeisernen Kapitälen und Stuckprofilen in Meterware.

Die zeichenhafte Kraft dieser Architektur ist reduziert, weil die historisierende Formensprache nicht mehr mit dem zeitgenössischen Inhalt der Bauaufgabe übereinstimmt, diesen also nicht verdeutlichen kann. Kunst aber wäre Verdeutlichung, Vertiefung. So ist hinter einer griechischen Säulenordnung keinesfalls, wie eigentlich erwartet, ein Hera-Heiligtum verborgen, sondern willkürlich einmal eine Börse, dann ein Wohnhaus, eine Bank, eine Verwaltung oder eine Kirche. Die nicht minder willkürlich applizierte Kunst hat ebensowenig inhaltlichen Bezug zur Funktion des Gebauten, bleibt ohne sinnbildende Kraft, ist Dekoration, verzichtbare Applikation. Adolf Loos, der erste Verfechter der „Neuen Sachlichkeit", verteufelte wohl zu Recht das inhaltlos gewordene Ornament.

Der verzweifelte, bewußt herbeigeführte, noch am Handwerk orientierte Versuch des Jugendstils, die bildenden Künste mit der Architektur wieder zusammenzuführen, scheiterte unter dem Ansturm gesellschaftlicher und technischer Veränderungen.

Der Kirchenbau im 20. Jahrhundert

Am Anfang des 20. Jahrhunderts wird der Versuch unternommen, die sinnentleerte Gestalt durch zeitgemäße, aus den neuen bautechnischen Methoden abgeleitete Formen zu überwinden. Auch der Kirchenbau bedient sich der neuen technischen Mittel. 1922 baut Auguste Perret die erste Stahlbetonkirche, Notre-Dame von Raincy. Perret, der bezeichnenderweise vom Ingenieurbau kommt, hat diese Kirche aus den technischen Möglichkeiten seiner Zeit entworfen, er hat sie zu einer eigenständigen, vor allem innovativen Gestalt gebracht. Einen vorläufigen Höhepunkt dieser Zeit setzt Karl Moser 1926 mit dem Bau der Antoniuskirche in Basel. In beiden Fällen waren es die veränderten, neuen technischen Möglichkeiten, die dieser Architektur zu eigenständigem Ausdruck verhalfen.

Zwar waren diese Kirchen bildlos im konventionellen Sinn, doch keinesfalls deutungslos. Für den am Geschmack des 19. Jahrhunderts mit seinen sinnentleerten Formen orientierten Menschen allerdings waren sie „kunstlos". Die Vorstellungswelt dieses Menschen war noch so vom Geist des 19. Jahrhunderts geprägt, daß er nicht in der Lage war, die Ästhetik des technischen Zeitalters zu verarbeiten, das Kunstvolle auch im Modernen zu erkennen. Ein aus der Vergangenheit definierter Kunstbegriff versperrte ihm den Zugang zur neuen Architektur, zur neuen Kunst. Die Frage der Kunst entzündete sich damals – wie offensichtlich heute immer noch – an dem, was sie einmal war. Doch dabei vergessen wir – wenn wir zum Beispiel die Kunst des Barock glorifizieren –, daß die politischen Bedingungen des Entstehens dieser Kunst für uns heute unannehmbar sind. „Die soziale Geschlossenheit, der man um der Kunst willen nachtrauert, war heteronom, fremdgesetzlich also, den Menschen in weitem Maße aufgezwungen. Sie ging zugrunde nicht in einem historischen Sündenfall; auch nicht dadurch, daß schicksalhaft die sogenannte Mitte verlorengegangen wäre. Sondern der Zwang, nach dem heute so viele gieren, war unerträglich geworden."[4]

Dennoch waren beide Betonkirchen in Raincy und Basel, trotz Bildlosigkeit im konventionellen Sinn, von hoher semantischer Kraft allein durch die Qualität ihrer Gestalt bis ins Detail – letztlich dadurch, daß sie selber Kunst waren. Sie brachten die semantische Kraft allein aus sich hervor. Bei aller Würdigung dieser ersten baukünstlerischen Leistungen im neuen Kirchenbau jedoch muß bedacht werden, daß ein Bruch zwischen der Modernität der Mittel und dem Konservativismus der Grundriß- und Aufrißschemata vorhanden ist. (Vgl. Otto Bartnings Pressakirche, 1928 als demontierbare Stahlkirche errichtet.)

[4] Th. W. Adorno, Ohne Leitbild. Parva Ästhetika (Frankfurt 1967) 9.

Der Wandel im Selbstverständnis der Kirche und das kirchliche Bauen

Eine im 20. Jahrhundert gebaute Kathedrale ist unglaubwürdig, und die Kirchen Perrets, Mosers und Bartnings sind großartige Kathedralen. Ihre Zeichenhaftigkeit erreicht kaum mehr jemanden. Nicht ohne Grund fragte deshalb Otto Bartning von der Architektur her neu nach der Liturgie. Und dies ist nichts anderes als die Frage nach einem zeitgemäßen Selbstverständnis einer Kirche, die sich nicht entfernt hat von ihren Mitgliedern, sondern diese in die Mitte nimmt.

Die Gestalt einer solchen Kirche spiegelt bildhaft ein neues Selbstverständnis der Kirche; sie ist Zeichen für das veränderte Verhältnis zwischen Gemeinde und Priester, für einen aktiveren Einbezug der Gemeinde in das liturgische Geschehen. Das dem Menschen entrückte Gegenüber – sinnfällig dargestellt im achsial gerichteten Langschiff – wird abgelöst durch ein von der Gemeinde umschlossenes Inmitten.

Diese und ähnliche Kirchen waren erste Anzeichen für eine tiefergehende theologische Wandlung, die erst nach dem Zweiten Weltkrieg – mit Phasenverschiebung bei der evangelischen und der katholischen Kirche – größere Bewegung in die Fragen nach dem veränderten christlichen Selbstverständnis brachte. Es artikulierte sich immer mehr im sozialen Engagement. Die Kirche der Diakonia löste die Ecclesia triumphans ab. Mit Dietrich Bonhoeffer sah man Gott als soziales Geschehen. Kirchliches Bauen wird zum Dienst am Menschen.

So werden neue Akzente gesetzt sowohl in bezug auf die konkreten Inhalte der neuen Bauaufgaben – Gemeindezentren, Sozialeinrichtungen oder Wohnungsbau – als auch in bezug auf die architektonische Haltung dieser Bauten. Sie bringen den Dienst am Nächsten, die praktische, christliche Tat der Nächstenliebe sinnfällig zum Ausdruck. Die zeichenhafte Dimension der Architektur beginnt den Menschen wieder zu erreichen. „Nicht mehr das, was im fahlen Zwielicht einer mächtigen und triumphierenden Kirche steht, ist heute angemessen, weil es diese Kirche nicht mehr gibt und nicht mehr geben darf, sondern die Kirche der Diakonia – eine Kirche, die sich dienend in die Welt von heute einfügt", sagt Bischof Lilje[5]. Das gleiche meint der katholische Theologe Halbfas, wenn er den „Primat des Menschlichen" fordert, „der gegenüber aller kultischen, dogmatischen und gesetzlichen Ordnung gilt"[6]. In diesem Sinn heißt kirchliches Bauen immer mehr dem Leben der Gemeinde, dem sozialen Engagement entsprechen, ihm Ausdruck geben.

[6] H. Halbfas, Heute würde Jesus in der Kirche als Störenfried gehaßt (Der Spiegel 1970/27), zit. nach R. Gieselmann, Neue Kirchen (Stuttgart 1972) 11.

Bei allem Positiven dieser Entwicklung wird jedoch eine Gefahr immer deutlicher: sie liegt im totalen Anspruch sozialer Aktivität. Ein solcher totaler Anspruch würde die eigentlich religiöse Frage nach dem Sinn des Seins verschütten, würde die Kirche ihre Daseinsberechtigung als eigene, nicht zu ersetzende Instanz verlieren lassen. Je mehr dieser Anspruch sich vergrößert und auf die Kirche übergreift, um so wichtiger wird deshalb das Herausstellen des nicht Rationalisierbaren und nicht Verbalisierbaren, in welchem allein Quelle und Anlaß für das soziale Engagement begründet liegen.

Immer mehr drängt sich mir beim Anblick manchen Gemeindezentrums, beim Beschreiten manchen Kultraums die Frage auf, ob nicht bereits die verhängnisvolle Zweckrationalität unserer Tage über die Hintertür des sozialen Engagements Eingang in das kirchliche Bauen gefunden hat, ob hier nicht eine Säkularisierung besonderer Art stattfindet, mit der für die Architektur schwerwiegenden Folge, daß ihr für den Menschen nichts anderes als die bloße Behausungsfunktion abverlangt wird – kein Ausdruck, keine Sinngebung, keine Geborgenheit, keine Zuversicht, keine Fröhlichkeit. Architektur und die Künste sind hier zur Sprachlosigkeit verdammt. Hier ist Architektur, ist Kunst tot. Der unmeßbare Mensch bleibt ungetröstet, sagt Otto Bartning.

Doch dieser Mensch braucht den Raum mit Bedeutung, den Kultraum, wo in der Gemeinschaft die Verkündigung und damit der Inhalt der christlichen Botschaft durch Wort und Handlung erfahren wird. Die Existenz religiöser Erfahrungen und das damit verbundene Bedürfnis, diese Bewußtseinsinhalte sichtbar zu machen, steht für Christen außer Frage, ebenso, daß diese besondere Erfahrung den Wunsch nach einem sich Mitteilen, d. h. nach dem Gemeinschaftserlebnis nach sich zieht. Genau dazu dient der Kultraum als der ständige Ort der unmittelbaren Kommunikation zwischen dem Inhalt der christlichen Botschaft und dem Menschen, im Gegensatz zur mittelbaren Kommunikation zum Beispiel durch kirchliche Sozialbauten. Die Bestimmtheit, der zeichenhafte Gehalt dieses Orts, erfahrbar durch die Gestalt, ist notwendiger Informationsträger für den Christen, der sich dort in der Gemeinschaft zur steten Erneuerung seines Glaubens einfinden kann. Dies gilt selbstverständlich auch für die Darstellung nach außen, im öffentlichen Raum.

Der Architekt, der diesen Ort organisiert, kann hier unterstützend eingreifen: indem er nämlich einen Ort oder besser ein Raummilieu schafft, das der Bedeutung der an diesem Ort stattfindenden Handlung angemessen ist und sie mitträgt. Hierbei ist die Unterstützung um so wirkungsvoller, je besser, je künstlerischer die Architektur ist. Der Architekt muß sich jedoch bewußt sein, daß er die religiösen Inhalte und symbolischen Handlungen nicht durch Raum und Gestalt vorwegnehmen, geschweige denn ersetzen kann. Solche Versuche münden meist in eine platte und fadenscheinige Versinnbildlichung oder in den schwülstigen, dabei inhaltlich leeren Bereich des Kitsches.

Möglichkeiten zur Überwindung der Zweckrationalität im Bauen

Kunst und künstlerisches Schaffen im kirchlichen Bauen setzt also die intensive, auch kritische Auseinandersetzung mit dem Selbstverständnis der Kirche und den Erwartungen des Menschen an sie voraus. „Phantasie in der produktiven Arbeit am Gebilde ist nicht die Lust am unverbindlichen Dazuerfinden, an der creatio ex nihilo. Die gibt es in keiner Kunst, auch in der autonomen nicht." [7]

Das bedeutet, daß der Architekt ebenso wie der Künstler mit bestimmten Raum- und Bildqualitäten von der Theologie vorgegebene Wirkungen erzielen muß: Bescheidenheit im Äußeren, Reichtum im Inneren, Wärme und Geborgenheit, unpathetische Feierlichkeit und auch Fröhlichkeit – nicht jedoch falsche Demut, nicht Kargheit, nicht mystische Verschlossenheit, nicht Aufdringlichkeit und nicht triumphierende Herrlichkeit.

Das heißt, der Architekt, gleichwohl der Künstler, muß eine Übereinstimmung des sich nach außen zeigenden Selbstverständnisses der Kirche mit der ästhetischen Lösung, also der Gestalt herstellen. Für theologische Probleme kann er nicht zuständig sein, wohl aber muß ihm die religiöse Erfahrung zu eigen sein. Ohne diese konkrete religiöse Erfahrung wird der Architekt kaum in der Lage sein, das den Inhalten der liturgischen Handlung angemessene und entsprechende Raummilieu zu schaffen. Ohne diese Erfahrung kann er sicherlich gute, qualitätsvolle und funktionsfähige kirchliche Bauten für den Dienst am Nächsten errichten, aber den verbindlichen und konsensusfähigen Ausdruck für den gesamten Inhalt der christlichen Botschaft wird er nicht finden.

Er muß die Chiffren auf der religiösen Kommunikationsebene selbst erfahren, da sie durch Worte nicht mitteilbar sind. Hat er diese Erfahrung nicht, baut und gestaltet er an denen, die diese Erfahrung besitzen – und die Kirche ist ein Zusammenschluß solcher Menschen – vorbei. In der sichtbaren Fassung dieser Erfahrungen durch Architektur überschneidet sie sich mit der Kunst. Denn „Kunst ist ebenso wie die kultische Handlung eine symbolische Transformation von Erfahrungen, die in keinem anderen Medium adäquat zum Ausdruck gebracht werden können" [8]. Dies gilt selbstverständlich nicht nur für religiöse Bewußtseinsinhalte.

Wird diese Transformation von Erfahrungen verhindert, wird Kunst eliminiert oder die kultische Handlung durch die Unverträglichkeit des Raumes gestört, dann wird der Mensch um bestimmte, für seine Existenz jedoch wichtige Bewußtseinsinhalte gebracht. Auch die größte soziale Fürsorge der Kirche wird ihm nicht helfen. Dessen sollte man sich beim kirchlichen Bauen bewußt sein.

Doch nicht nur hier: auch die Unwirtlichkeit unserer Städte ist ein Zeichen für die Verkürzung des Menschen. Aber eben diese verkürzte Architektur ist Rahmen für die meisten menschlichen Tätigkeiten und wirkt auf menschliches Verhalten ein. Ein teuflischer Circulus vitiosus. Könnte es nicht sein, daß diese verkürzte, weil zweckrationale

[7] Th. W. Adorno, a. a. O. 117.
[8] S. K. Langer, Philosophie auf neuem Wege (Frankfurt 1965) 101.

Umwelt die Sensibilität des Menschen für Zeichen und Symbole verschüttet? Daß er einen Teil seiner Menschlichkeit dadurch bereits verloren hat? Zumindest schiene mir dies eine plausible Erklärung für das, was dieser Mensch in den letzten 30 Jahren des Wiederaufbaus mit sich geschehen ließ. Alle Bereiche gebauter Umwelt leiden heute unter dem Zugriff der Zweckrationalität, unter dem Primat des Ökonomischen, der Technologie. Wie sollte da die Bedeutung von Gestalt, von Architektur für Mensch und Gesellschaft jemals erkannt werden?

Alexander Mitscherlich spricht von der Intensivierung des Bewußtseins, die die technische Welt ermöglicht habe und die nun ihrerseits ein hohes Maß an Bewußtheit als Integrationsleistung benötige. Bewußtheit nämlich für die Gefahren der Verselbständigung der Technik, Bewußtheit vom Menschen in seiner Ganzheit. Wir brauchen sie, um die technische Welt zu integrieren, um das zivilisatorisch Nötige auch kulturell zu verkraften. Nur diese Bewußtheit wird die Zweckrationalität im Bauen überwinden, wird die Künste wieder fordern, wird Valéry widerrufen können.

Oswald von Nell-Breuning SJ

Kirche und Arbeiterschaft

Zum Streit um die gleichnamige Synodenvorlage

Für die so heiß umstrittene Synodenvorlage „Kirche und Arbeiterschaft" verantwortlich zeichnet die Sachkommission III „Christliche Diakonie". Dieser Name bezeichnet genau den Unterschied ihrer Aufgabe von derjenigen der Sachkommission V „Gesellschaftliche Aufgaben der Kirche". Die Sachkommission III hat nicht Vorschläge zu erarbeiten für eine Neuordnung von Staat, Gesellschaft und Wirtschaft, sondern schlicht dafür, daß die Kirche ihren Dienst an der Welt, hier also den Dienst oder die Dienste, die sie der Arbeiterschaft schuldet, auf die möglichst beste Weise leistet. *Da*für praktische Vorschläge zu machen, das und nichts anderes ist Gegenstand der von der Sachkommission III „Christliche Diakonie" erstellten Vorlage „Kirche und Arbeiterschaft".

Vorschläge solcher Art müssen notwendig von dem tatsächlichen, hier also dem bei der Arbeiterschaft bestehenden Sachverhalt ausgehen. Darum muß die Vorlage zuerst diesen Sachverhalt, die zwischen Kirche und Arbeiterschaft bestehenden Beziehungen, näherhin die zwischen beiden eingetretene Entfremdung analysieren oder mindestens zu erkennen geben, wie sie ihn sieht. – Hätte nur die allgemeine Entchristlichung und Entfremdung von der Kirche auch vor der Arbeiterschaft nicht haltgemacht, dann brauchte die Vorlage darauf überhaupt nicht einzugehen, könnte allenfalls kurz darauf hinweisen und im übrigen sich begnügen, auf das reiche geschichtsphilosophische, geistes- und kulturgeschichtliche Schrifttum zu verweisen, das wir darüber haben. Gerade das ist aber *nicht* der Sachverhalt. Zwar ist die Arbeiterschaft selbstverständlich von der allgemeinen Zeitströmung nicht unberührt geblieben; die Entwicklung bei der Arbeiterschaft unterscheidet sich jedoch von der allgemeinen Entwicklung durch ein unverkennbares Merkmal: während allgemein Gleichgültigkeit gegenüber Glaube und Kirche verbreitet ist, herrscht bei der Arbeiterschaft – und zwar nicht nur bei dem der Kirche entfremdeten Teil, sondern selbst bei vielen kirchen*treuen* Arbeitern – die Vorstellung, die Kirche sei „gegen den Arbeiter", sie halte es „mit denen da oben"; für den marxistisch beeinflußten Arbeiter ist die Kirche kurzerhand „Klassenfeind".

Das ist etwas der Arbeiterschaft durchaus *Eigentümliches;* eine Vorlage, die die Überschrift „Kirche und Arbeiterschaft" trägt, muß sich damit unbedingt auseinandersetzen. Und da es vermutlich kein Zufall ist, daß die Entfremdung von der Kirche bei der Arbeiterschaft *diesen* Weg gegangen ist und *diese* besondere Gestalt angenommen hat, drängt sich die Frage nach den Ursachen auf, die dazu geführt haben, drängt sich insbesondere – nicht aus historischer Wißbegierde, sondern zu ganz praktischem Zweck –

die Frage auf, ob nicht die Kirche selbst durch fehlerhaftes Verhalten gegenüber der Arbeiterschaft Anlaß dazu gegeben habe, daß eine solche Vorstellung von ihr sich bei der Arbeiterschaft bilden und festsetzen konnte[1]. Der unmittelbar praktische Zweck ist dieser. Während die allgemein wirkenden Ursachen und deren Wirkung dem Einfluß der Kirche weitgehend entrückt sind und von ihr nicht rückgängig gemacht werden können, steht es durchaus in der Macht der Kirche, etwaige in der Vergangenheit von ihr selbst gegenüber der Arbeiterschaft begangene Fehler *abzustellen* und ihrer Wiederholung in Zukunft und damit weiteren Schäden *vorzubeugen.*

Sinn und Ziel der Vorlage

In diesem und keinem anderen Sinn fragt die Vorlage, ob die Kirche nicht in der Vergangenheit Fehler begangen habe und in Gefahr sei, diese Fehler in anderer Form auch heute noch zu begehen, die ihrer Glaubwürdigkeit bei den Arbeitern Abtrag tun, und die sie *ablegen* muß, um der Arbeiterschaft den Dienst, den sie ihr schuldig ist, in bestmöglicher Weise zu leisten. Wenn also die Vorlage gleich zu Beginn nach den Ursachen fragt, die zu dieser Entfremdung der Arbeiterschaft von der Kirche geführt haben, so geht sie keinem historischen Interesse nach, unternimmt es insbesondere nicht, den allgemeinen Prozeß der Säkularisierung noch einmal nachzuzeichnen. Alles, was geschehen ist und woran die Kirche nichts ändern kann, überläßt die Vorlage den Geschichtsforschern. Ändern kann die Kirche in der Hauptsache nur ihr eigenes Verhalten. Darum unterzieht die Vorlage *dieses* und *nur* dieses einer Prüfung.

Um es recht deutlich zu machen, daß hier kein Überblick über die Vielzahl und Vielfalt der beteiligten Ursachen geboten wird, sondern nur von dem die Rede sein soll, was die Kirche in der Vergangenheit verkehrt gemacht hat und darum in Zukunft besser machen kann und soll, übernimmt die Vorlage eine von der römischen Bischofssynode 1971 zum gleichen Zweck benutzte Redefigur (Metapher) und spricht von „Gewissenserforschung“[2]. Daß jemand diese „Gewissenserforschung“ als Versuch adäquater oder gar „monokausaler“ Erklärung einer so verwickelten und vielschichtigen Entwicklung wie der Entfremdung der Arbeiterschaft von der Kirche mißverstehen könnte, hat die Sachkommission sich allerdings nicht träumen lassen[3].

[1] Heute wird ja auch die Mitschuld (Mitursächlichkeit) der Kirche an dem schlechten Verhältnis, das so lange Zeit zwischen ihr und den Naturwissenschaften bestanden hat und heute noch nachwirkt, von niemandem mehr bestritten. Und genau in dem Maß, wie die Kirche sich bereit gefunden hat, ihre diesbezüglichen Fehler zu erkennen, anzuerkennen und abzustellen, haben die Beziehungen zwischen Naturwissenschaften und Kirche sich zum Besseren gewendet.

[2] „De iustitia in mundo“, Pars III (al. 49): „Nostra conscientiae discussio ... episcoporum, presbyterorum, religiosorum religiosarumque et laicorum“.

[3] In meinem Beitrag „Sozialer und politischer Katholizismus“ im Märzheft dieser Zschr. (S. 147–161) habe ich ausgeführt, daß historische Erscheinungen nicht adäquat zu beschreiben und noch weniger adäquat zu erklären sind – von „monokausaler“ Erklärung gar nicht zu reden (151 Mitte). Es sind immer viel mehr Ursachen im Spiel, als wir kennen; das gilt nicht nur im menschlich-geschichtlichen, sondern

Nichtsdestoweniger muß die Sachkommission sich eines fundamentalen Fehlers schuldig bekennen. Unzulässigerweise von sich auf andere schließend, hat sie sich die *Leser* ihrer Vorlage als mit der Sozialgeschichte und deutschen Kirchengeschichte der letzten 150 Jahre ebenso vertraut vorgestellt, wie die Verfasser der Vorlage selbst es sind. Diese – glücklicherweise nicht kränkende – Überschätzung des Wissensstands der Leser war, wie sich herausgestellt hat, ein fundamentaler und in seinen Folgen katastrophaler *Irrtum*. Die heute auf der Höhe des Lebens stehende Generation weiß von diesen Dingen, weiß insbesondere von den großen Leistungen des sozialen Katholizismus im Kaiserreich und in der Weimarer Republik so gut wie nichts. Wer davon nichts weiß, kann in der Tat die Aufreihung damals begangener Fehler als Schilderung des geschichtlichen Ablaufs mißverstehen, der dann allerdings in äußerst ungünstigem Licht erscheint. Das Befremdliche ist nur, daß dieses Mißverständnis nicht bei den „Unwissenden", sondern gerade umgekehrt bei den „Wissenden", nämlich bei den Historikern, aufgetreten ist. Jeder Kenner des geschichtlichen Ablaufs mußte doch auf den ersten Blick erkennen, wie die „Gewissenserforschung" verstanden sein wollte und wie sie vernünftigerweise allein verstanden werden kann[4].

Wie schon gesagt, die Sachkommission war so unvorsichtig, hier ungeschützt von Ursachen zu sprechen, denen sie nachgehen wolle. In der Vorlage *zweiter* Lesung muß einem solchen Mißverständnis durch eine unübersehbare *Warnungstafel* vorgebeugt werden. Stünde eine solche bereits in der Vorlage *erster* Lesung, dann hätten ganze Stöße von Aufsätzen, Erklärungen, Entschließungen und Denkschriften sich *erübrigt;* auch der im Aprilheft dieser Zeitschrift (S. 228–236) erschienene Aufsatz von *Walter Brandmüller,* nach dessen Meinung die Vorlage „Kirche und Arbeiterschaft" der Macht des historischen Klischees erlegen ist, wäre dann wohl nicht geschrieben worden.

Der Macht des historischen Klischees erlegen?

In diesem Aufsatz behauptet der Autor nicht weniger als „im Verlauf der Diskussion um das ‚Arbeiterpapier' (sic!) der Würzburger Synode (sei) einmal mehr die Macht des historischen Klischees sichtbar" geworden (228). An dieser „Diskussion" sind beteiligt: die Arbeitsgruppe, die diese Vorlage entworfen, die Sachkommission, die sie

ebenso im kosmisch-physikalischen Bereich. Noch viel weniger vermögen wir die vielfältigen Verwicklungen des Zusammenspiels all dieser verschiedenen Ursachen zu durchschauen. Unser Wissen ist Stückwerk!

[4] Oder muß die Sachkommission sich hier eines zweiten Fehlers schuldig bekennen? Offenbar hat sie das berühmte scholastische Axiom „quidquid recipitur, recipitur ad modum recipientis" („jeder nimmt das ihm Dargebotene auf *seine* Weise auf") nicht genügend beherzigt. Wie das Auge auf Reize jedweder Art mit Lichtempfindlichkeit reagiert, so liest der Historiker auch rein praktisch-pastorale Ausführungen, wenn sie auf Dinge der Vergangenheit Bezug nehmen, mit dem Interesse des Historikers und unterstellt – nunmehr ebenso unzulässigerweise von sich auf andere schließend – auch bei deren Verfassern dieses *sein* historisches Interesse.

verabschiedet, die Zentralkommission und das Präsidium der Synode, die sie zugelassen, die deutsche Bischofskonferenz, die sie als „geeignete Grundlage für die weitere Diskussion" anerkannt hat, schließlich die Vollversammlung, die sie „diskutiert" und mit starker Mehrheit angenommen, genauer gesprochen zur Überarbeitung für die zweite Lesung an die Sachkommission überwiesen hat.

Nach Meinung von B. sind diese alle der „Macht des historischen Klischees" erlegen. *Welchen* Klischees? Ganz unzweideutig des Klischees, das er selbst im ersten Absatz seines Aufsatzes beschreibt. Dieses Klischee ist *authentisch;* wir kennen es als dasjenige, mit dem von marxistischer und anderer „linker" Seite seit eh und je unter der Arbeiterschaft gegen die Kirche agitiert wird; wir kennen es wirklich nur zu gut. – Vielleicht darf man verraten, daß man in der Sachkommission sich ernstlich Gedanken darüber gemacht hat, ob nicht zu befürchten sei, die genannten Kreise würden das Geständnis begangener Fehler dazu mißbrauchen, unter Triumphgeschrei zu behaupten, nunmehr bestätige die Kirche selbst die gegen sie erhobenen Anklagen. Wir haben dieses Risiko nicht sehr hoch veranschlagt, waren aber der Meinung, es dürfe uns auf keinen Fall davon abhalten, restlos offen und ehrlich zu reden. Bis zu dem Augenblick, da ich diese Zeilen niederschreibe (knapp fünf Monate nach Veröffentlichung der Vorlage, genau drei Monate nach ihrer Beratung in der Vollversammlung) ist mir noch kein Fall solchen Mißbrauchs zur Kenntnis gelangt; im allgemeinen war die Reaktion der Medien nicht nur nicht gehässig, sondern überraschend positiv. Die Aussagen und die ganze Diktion der Vorlage unterscheiden sich aber auch so grundlegend und unverwechselbar von dem „Klischee", daß die Gefahr des Mißbrauchs wirklich nicht sehr groß war.

Wie aber beschreibt B. die Aussagen der Vorlage?

1. „Der Auszug der Arbeiterschaft aus der Kirche . . . sei die Folge des Versagens der Kirche vor der sozialen Frage" (S. 228, Z. 3–5). – Das kann man immerhin noch eine maßlose Vergröberung dessen nennen, was wirklich *in* der Vorlage steht. Man kann so faustdick übertreiben und braucht dafür noch nicht etwas in den Text hineinzutragen, wovon überhaupt nichts darin steht. In der Tat sieht die Vorlage einige von der Kirche begangene Fehler als *mit*ursächlich an für das getrübte Verhältnis von Kirche und Arbeiterschaft.

2. Die Kirche sei „stets auf seiten der Mächtigen und damit des Kapitals gestanden" (ebd. Z. 6 f.). – Davon steht schlechterdings *nichts* im Text; dieser spricht vielmehr davon, bei der Arbeiterschaft habe sich eine solche Vorstellung gebildet; die Kirche wird aufgefordert, sich zu fragen, wie es bei der Arbeiterschaft zu einem solchen *Zerr*bild von ihr kommen konnte, ob sie nicht durch eigenes Fehlverhalten den bösen *Schein* begünstigt habe.

3. Der „einzige Beitrag (der Kirche) zur Linderung des Loses der Arbeiterschaft" habe „in Appellen zur Nächstenliebe und – an die Adresse der Arbeiter gerichtet – zum Gehorsam gegen Obrigkeit und Arbeitgeber bestanden" (ebd. Z. 7–9). – Davon steht wiederum *nichts* im Text. Von „Appellen" ist in der Vorlage überhaupt nicht die Rede, wohl aber in bezug auf die Caritas von „karitativer Arbeit" (Synode 6–74–7,

Z. 32; halbfett im Original!), und daß die Kirche lange Zeit in dem Irrtum befangen war, diese reiche zur Lösung der brennenden Fragen aus. Ebensowenig findet sich in der Vorlage eine Aussage über „Linderung (sic!) des Loses der Arbeiterschaft" und worin der „einzige Beitrag" bestehe, den die Kirche dazu leistete.

4. Durch das in den beiden vorstehenden Ziffern beschriebene Verhalten „habe man die Arbeiterschaft in ihrer Not im Stich und darum den sozialistischen Kreisen überlassen" (ebd. Z. 10 f.). – Auch davon steht *weder* den Worten *noch* dem Sinn nach etwas im Text der Vorlage.

Diese in dem „Arbeiterpapier" angeblich gebotene Schilderung habe, so meint B., „fast uneingeschränkt Glaube und Zustimmung gefunden" (ebd. Z. 5 f.).

Historiker pflegen für ihre Aussagen, insbesondere für Aussagen größeren Gewichts, *Quellenbelege* anzugeben. B. gibt keinerlei Belege an, insbesondere keine Fundstellen aus der dafür allerdings auch ganz und gar unergiebigen Vorlage. Man muß sich also fragen, aus welchen Quellen oder welcher Quelle er schöpft. Seine Quelle kann gar keine andere sein als das *historische Klischee*. In B.s vorstehend angeführten Worten ist es so originaltreu wiedergegeben, daß nicht der geringste Zweifel möglich ist: Er ist von diesem Klischee so fasziniert, er ist der Macht dieses Klischees derart erlegen, daß er es den klaren Aussagen des Textes zuwider guten Glaubens in die Vorlage *hineinprojiziert*. – In der Tat, die Macht des historischen Klischees ist unvorstellbar groß. Aber nicht die „Diskussion um das ‚Arbeiterpapier' der Würzburger Synode", wohl aber B.s eigener Aufsatz ist ein Beispiel dafür, wie man es sich schlagender gar nicht wünschen kann.

Gründe der Entchristlichung der Arbeiterschaft

Schauen wir uns hiernach die Erklärung an, die B. im Gegensatz zu der angeblich „monokausalen" Erklärung der Vorlage für den „Auszug der Arbeiterschaft aus der Kirche" gibt.

An erster Stelle bei den *Land*kindern die Abwanderung vom Land in die Stadt und bei den *Handwerks*gesellen das Ausscheiden aus dem Haushaltsverband der Meisterfamilie, in beiden Fällen verbunden mit dem Wegfall der „sozialen Kontrolle" über die Erfüllung der kirchlichen Pflichten. Vollkommen zutreffend, doch dringt diese Erklärung *nicht tief genug*. Die „Proletarisierung" bedeutet nicht nur die vollständige Ent*wurzelung*, sondern damit zugleich die völlige Ent*sicherung*. Man lese den vor mehr als 50 Jahren (1924) abgeschlossenen, vor nicht ganz 50 Jahren (1926) erschienenen klassischen Beitrag von *Götz Briefs*, „Das gewerbliche Proletariat" im „Grundriß der Sozialökonomik" IX. 1; er ist immer noch lehrreich.

Die Kirche, so sagt die Vorlage in Ziff. 1.1, habe diese sich neu bildende Gruppe zwar nicht übersehen können, aber nicht zu deuten vermocht. „Die neue Gestalt des Arbeiters, was es bedeutet, lebenslang und vererblich in fremden Diensten und zu fremdem Nut-

zen fremdbestimmte Arbeit tun zu müssen, kurz das, was wir heute die „Lebenslage der abhängigen Arbeit" nennen, wurde von der Kirche nicht erkannt, und so fand der katholische Arbeiter sich von seiner Kirche nicht verstanden, konnte nicht das Bewußtsein haben, in ihr zuhause und von ihr getragen zu sein" (Synode 6–74–7, Z. 1–6). Damit steht in der Synodenvorlage genau der gleiche Erklärungsgrund an erster Stelle, den B. an die erste Stelle setzt.

Die Gerechtigkeit gebietet anzuerkennen, daß der vorstehend gegen B. erhobene Vorwurf, diese seine Erklärung gehe „nicht tief genug", auch die Synodenvorlage trifft. Anstatt darauf einzugehen, wie die Ungesichertheit der proletarischen Existenz, der völlige Mangel menschlicher Geborgenheit und materieller Sicherung für diese Menschen das eigentlich Neue war, womit sie nicht fertig wurden und woran ihr Selbstvertrauen und ihr Gottvertrauen und fortschreitend ihr Selbstverständnis und ihr Weltverständnis und damit zugleich ihr Gottesglaube zerbrachen, stellt auch die Vorlage nur auf die *äußeren* Merkmale, auf die soziale und ökonomische Entwurzelung ab (die Federführung für diesen Abschnitt lag eben nicht bei einem Pastoraltheologen, sondern bei einem Sozialökonomen). Unter diakonisch-pastoraler Rücksicht entscheidend ist jedoch die mit dieser äußeren Lebenslage verbundene *innere* Vereinsamung und Verunsicherung. Für Menschen in dieser Lebenslage ist der Glaube nicht mehr unreflektiert selbstverständlich, sondern muß überhaupt erst grundgelegt werden. Das hätte eine Seelsorge völlig neuer Art erfordert; dafür fehlte aber bereits die erste unerläßliche Voraussetzung, die Erkenntnis dieser neuartigen Lebenslage.

Als zweiten „und wie es scheint, ebenso wichtigen Faktor für die Entchristlichung des Proletariats" nennt B. „die dieser längst vorangegangene Entchristlichung der Bourgeoisie" (229). Die von ihm aufgeführten Daten der Einführung technischer Neuerungen tun nichts zur Sache; nichtsdestoweniger führt er auch hier viel durchaus Zutreffendes aus. Aufs Ganze gesehen reicht die Übereinstimmung hier jedoch nicht ganz so weit wie bezüglich der Proletarisierung. Dafür aber bringt B. hier zum ersten Mal *Belege,* darunter an erster Stelle eine maßlose Übertreibung von *Heinrich Heine;* diesem „Kirchenvater" vertraut er denn doch etwas zu viel. Ebenso wie die Arbeiterschaft ist auch die Bourgeoisie durchaus nicht völlig entchristlicht[5].

Einig geht die Vorlage mit B. darin, daß die Entchristlichung der Arbeiterschaft keine „klassenspezifische" Erscheinung ist; klassenspezifisch ist jedoch, wie bereits an früherer Stelle betont, die Einstellung oder Haltung der Arbeiterschaft gegenüber der Kir-

[5] Auch das in der „Einführung" zur Vorlage angeführte Papstwort vom großen Skandal des 19. Jahrhunderts läßt sich dahin mißverstehen, die Kirche habe die *ganze* (deutsche) Arbeiterschaft verloren. Gegen dieses Mißverständnis deckt die Vorlage es sogar doppelt, von vorn und von hinten, durch unübersehbare Warnschilder ab. Nichtsdestoweniger wurde das Präsidium der Synode von einem historischen Institut alarmiert, hier werde Totalverlust behauptet, der nach den Forschungsergebnissen des Instituts nicht zutreffe. – Im Gegensatz dazu stellt B. hier den Totalverlust (mindestens der Bourgeoisie, nicht ebenso deutlich auch der Arbeiterschaft) als gesicherte Tatsache hin. Jedermann weiß, daß durchaus beachtliche Teile nicht nur der Arbeiterschaft, sondern auch bürgerliche Kreise bis ganz oben hinauf bis heute am christlichen Glauben und an der Treue zur Kirche festhalten.

che. Für eine entchristlichte Bourgeoisie ist die Kirche ein uninteressantes Neutrum; bei der Arbeiterschaft dagegen (und zwar nicht nur bei der entchristlichten, sondern, wenn auch in geringerem Grad, auch bei der kirchentreuen) herrscht weithin die Vorstellung, die Kirche sei „gegen den Arbeiter"; für den marxistisch beeinflußten Arbeiter ist die Kirche ausgesprochenermaßen klassenspezifisch der „Klassenfeind". Um diesen Tatbestand muß man *wissen;* das allein genügt aber nicht; man muß versuchen zu ergründen, woher es denn kommt, daß eine solche Vorstellung sich bei der Arbeiterschaft festsetzen konnte, und was sich tun läßt, um sie abzubauen. *Darum* geht es der Vorlage.

Im weiteren Verlauf argumentiert B. *a priori.* Da die Bourgeoisie entchristlicht war (und ist), falle die Klischee-Vorstellung, die Kirche habe immer auf deren Seite gestanden, in sich zusammen. – Uns, die wir diese Klischee-Vorstellung nicht teilen, sondern sie verabscheuen, kann es nur recht sein, wenn sie zusammenfällt. Leider aber fällt sie, obwohl sie weitgehend zu Unrecht besteht, keineswegs in sich zusammen, sondern besteht bei großen Teilen der Arbeiterschaft unerschüttert fort. Darum bleibt für die Kirche auch die Frage weiterhin aktuell, ob sie nicht durch eigene, in der Vergangenheit begangene Fehler dazu beigetragen habe, daß ein solcher böser Schein gegen sie entstehen konnte, und was ihrerseits zu tun sei, um diesen bösen Schein zu zerstören und der Arbeiterschaft ein zutreffenderes Bild von ihr zu vermitteln.

Ehrlicherweise läßt sich zudem eine gewisse Anfälligkeit der kirchlichen Hierarchie für Anlehnung an die „Reichen und Mächtigen" gar nicht bestreiten. Man erinnere sich, wie noch Leo XIII. sich sein Zusammenwirken mit den Staatsoberhäuptern vorstellte, um die unvernünftigen und unbotmäßigen Untertanen in Zucht zu halten. Oder man gebe sich Rechenschaft, wie ganz und gar freigeistige Staatsmänner die Kirche als geeignetes Instrument zur Domestikation der Massen angesehen und zu mißbrauchen versucht haben[6]. Können wir ehrlicherweise behaupten, die Kirche habe solchen Zumutungen gegenüber immer standgehalten, habe sich niemals in diesem Sinn mißbrauchen lassen? Warum begrüßen wir es denn mit solcher Freude, daß das Zweite Vatikanische Konzil die Bereitschaft der Kirche erklärt hat, auf Begünstigungen zu verzichten, wenn diese sich als ihrer Glaubwürdigkeit abträglich erweisen? Warum empfinden wir es als fühlbare Erleichterung, daß die Kirche in Lateinamerika sich jüngst dazu aufgerafft hat, mit aller Entschiedenheit sich von der Abhängigkeit von den „Reichen und Mächtigen" loszuringen? Das setzt doch voraus, daß die Kirche in der Vergangenheit solche Begünstigungen, wenn schon nicht gesucht, so doch jedenfalls angenommen, daß die Kirche Latein-Amerikas solche Abhängigkeit zum mindesten sich gefallen lassen und hingenommen hat.

Oder schauen wir lieber auf unser eigenes Land. – Solange die Kirche Selbsthilfeorganisationen der (katholischen) Arbeiter *nur* unter geistlicher Leitung zulassen wollte – so noch das von *allen* preußischen Bischöfen unterzeichnete „Fuldaer Pastorale"

[6] „Die Religion muß dem Volke erhalten bleiben": Wilhelm I. dürfte diesen Ausspruch durchaus im echt religiösen Sinn gemeint haben; als „geflügeltes Wort" im Mund vieler anderer kennzeichnet es die Kirche als Domestikationsinstrument.

von 1900, also 31 Jahre *nach* Kettelers Referat vor der Bischofskonferenz –, während sie allen anderen Gruppen volle Freiheit ließ, sich nach ihrem eigenen Gutdünken und unter selbstgewählter Leitung zu organisieren[7], dann ist das eine nicht wegzudeutende Zurücksetzung der (katholischen) Arbeiter und mußte sich auch beim kirchentreuesten Arbeiter die Überzeugung festsetzen, die Kirche, die ihm allein versage, was sie allen anderen gestatte, sei nun einmal aus welchen Gründen immer „gegen den Arbeiter"[8].

Noch während des Ersten Weltkriegs, als es darum ging, das plutokratische Dreiklassenwahlrecht in Preußen zu beseitigen, hat ein katholischer Bischof sich dem entgegengestemmt, gewiß nicht aus Liebedienerei gegenüber den wohlhabenderen Wählern der ersten und zweiten Klasse, sondern weil ein stärkerer Einfluß der Arbeiterstimmen auf das Wahlergebnis ihm bedenklich erschien; offenbar waren die Besitzbürger der ersten und zweiten Klasse in seinen Augen die kirchenpolitisch zuverlässigeren Wähler[9].

„Reaktionen" der Kirche auf die soziale Frage

Im zweiten Teil seiner Ausführungen geht B. auf die „Aktivitäten" ein, „mit denen die Kirche auf die soziale Frage reagiert hat" (231).

In bezug auf *Frankreich* zählt B. einige Autoren auf, die über die Probleme „reflektierten". – Ob man *de Lamennais* und seinen „Avenir" so uneingeschränkt der *Kirche* zurechnen kann, darf man wohl angesichts seines Zerwürfnisses mit der Kirche in Zweifel ziehen[10]. Mit mehr Recht wird der „erste christliche Sozialist" *Buchez* genannt, von dem der Deutsche *F. J. Buß* Anregungen empfing. – Das „Netz der ‚Herbergen zur Heimat', das die vom Land kommenden Arbeiter auffangen sollte" (231), ist eine verdienstvolle Einrichtung *karitativer* Art, aber kein Beitrag zur „Lösung der sozialen Frage". Dasselbe gilt von den von *Ozanam* angeregten Vinzenzkonferenzen (232). Als Student im damals deutschen Straßburg habe ich selbst der dortigen, von einem sehr würdigen alten Herrn in echt Ozanamscher Tradition geleiteten studentischen Vinzenzkonferenz angehört; bei unseren Hausbesuchen lernten wir städtische bürgerliche Küm-

[7] Vgl. in „Arbeitshilfen zu Synodenvorlagen", Heft 20, die Äußerung von Bischof *Korum:* „Auch wenn die Gewerkschaften nur katholische Mitglieder aufwiesen, die Leitung aber einem Arbeiter zuwiesen, müßten wir sie bekämpfen. Alles kommt darauf an, daß die Geistlichen die katholischen Arbeiter in der Hand behalten" (nach F. Prinz, Kirche und Arbeiterschaft, München 1974, 265 f.).

[8] Leider ist dies keine „ideologische Einseitigkeit gelehrten Buchwissens" von mir, sondern sind „Fuldaer Pastorale" und genau *diese* Klage treuer katholischer Arbeiter eine mir auch heute noch auf der Seele brennende Erinnerung aus den Jahren, in denen ich anfing, die Dinge bewußt mitzuerleben.

[9] In diesem Fall kann ich mich allerdings nicht auf eigenes Miterleben berufen, aber die Tatsache ist ja unbestritten.

[10] Daß „im Umkreis des ‚Avenir'" ein vom Vulgärmarxismus bis heute noch kultivierter Irrtum „15 Jahre vor Marx" vorweggenommen wurde, kann doch nicht zu den „Aktivitäten" zählen, „mit denen die Kirche auf die soziale Frage reagiert hat".

merexistenzen, sogenannte verschämte Armut kennen; die *Arbeiterfrage* hätte ich dort bestimmt *nicht* entdeckt.

Für den deutschsprachigen Raum erwähnt B. zunächst Adam Müller und Fr. v. Baader, die sich mit der Problematik der liberalen Ökonomie (Adam Smith) und des Liberalkapitalismus befaßten. Offenbar bringt B. der Romantik hohe Wertschätzung entgegen; seine Wendung, die aufkommende Neuscholastik habe mit ihrer naturrechtlich begründeten Gesellschaftslehre die Romantik „verdrängt", klingt bedauernd.

Im folgenden führt B. die gleichen Namen an wie auch ich in meinem Beitrag im Märzheft: Buß, Kolping, Ketteler; nur kommen wir zu einander genau entgegengesetzten Schlüssen. Nach B. sind diese Männer für die Kirche und für die „Aktivitäten, mit denen die Kirche auf die soziale Frage reagiert hat," *repräsentativ*. Demgegenüber vertrete ich die genau entgegengesetzte Meinung: diese Männer stehen ganz allein auf einsamer Höhe und sind absolute *Ausnahmeerscheinungen*.

Buß, später ein führender Mann im katholischen Leben, stand zur Zeit seiner mit Recht so berühmten Parlamentsrede mit der kirchlichen Behörde auf gespanntem Fuß; was er in dieser Rede vortrug, war weder von der Kirche inspiriert (vgl. das vorstehend zu *Buchez* Gesagte) noch wurde es von ihr aufgenommen und weiterverfolgt.

Kolpings Verdienste sind gar nicht hoch genug zu preisen, aber sein Wirken galt eben *nicht* der Arbeiterschaft, sondern den Handwerksgesellen, denen er durch seine Gesellenhäuser und noch mehr durch seine religiös fundierte Sozialpädagogik in bemerkenswert großer Zahl die Proletarisierung und die damit verbundenen Übel *erspart* hat. Wenn es zutrifft, daß Kolping, wie B. andeutet, geglaubt hat, mit diesen Mitteln „das Proletariat als eigene Gesellschaftsschicht auflösen und die Proletarier gesellschaftlich integrieren" zu können, dann würde das nur beweisen, daß auch er in den Vorstellungen der *vor*industriellen Zeit befangen blieb und den tatsächlichen Stand der Dinge nicht durchschaute. Für mich ist Kolping einer der ganz Großen des 19. Jahrhunderts; sein Wirken liegt aber nicht im Bereich der Arbeiterfrage, sondern auf einem gleichfalls höchst bedeutsamen Gebiet, das der Arbeiterfrage benachbart, im Verhältnis zu ihr jedoch nur ein *Neben*schauplatz ist[11].

Die entscheidende Figur ist *Ketteler*[12]; unsere Frage ist, ob Ketteler für die deutsche

[11] Von Kolping kann man mit gewissem Recht sagen, er stehe *nicht* allein, sondern habe in einer großen Zahl von Gesellenpräsides bis auf den heutigen Tag getreue Nachfolger gefunden. So hoch aber auch die Wirksamkeit dieser Präsides zu werten ist, sie lag und liegt auf einem *anderen* Feld als dem der Arbeiterfrage. – Auch hier sei eine persönliche Erinnerung eingeflochten. Im Wintersemester 1909/10 hielt eine Gruppe Studenten in Berlin, um die Präsides zu entlasten und den Mitgliedern der Vereine Abwechslung zu bieten, Vorträge in den katholischen Vereinen; so auch ich im katholischen Gesellenverein Berlin-Niederwallstraße; Präses war der nachmalige Kardinal *Cl. A. von Galen*. Einmal sprach ich über die damals in Beratung stehende RVO (Reichsversicherungsordnung). Die Gesellen wollten schon gleich anfangen, mit mir Renten auszurechnen. Der Präses winkte ab: das sei Staatssozialismus, und verwies seine Gesellen auf die Sparkasse des Gesellenvereins.

[12] Hierzu vgl. Erwin Iserloh, „Von der Caritas zur Sozialpolitik. Die soziale Aktivität des Bischofs W. E. von Ketteler widerlegt einen Vorwurf", in: Rheinischer Merkur Nr. 8, 21. 2. 1975, S. 31. – Meiner Meinung nach „widerlegt" der Aufsatz den „Vorwurf" nicht, sondern erbringt den unwiderlegbaren Beweis dafür, daß er zu Recht besteht.

Kirche um die Mitte und in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts *repräsentativ* ist. Haben die deutschen Bischöfe seiner Zeit und der folgenden Jahrzehnte seine Erkenntnisse sich zu eigen gemacht und sind sie, wenn auch in ihrem Mittelmaß hinter seiner überragenden Größe zurückbleibend, seinen Zielweisungen gefolgt, *oder* haben sie ihn allein gelassen, sich seinen Erkenntnissen verschlossen, haben das, was er 1869 in seiner Rede auf der Liebfrauenheide an die Arbeiter und im gleichen Jahr in seinem Referat vor der Fuldaer Bischofskonferenz forderte, noch im Jahre 1900 in dem bereits erwähnten „Fuldaer Pastorale" abgelehnt? Wenn wir aus ganzen Jahrzehnten nur den einen Namen Ketteler anzuführen haben, dann sollten wir uns doch nicht der billigen Widerlegung durch die Gegenfrage aussetzen, ob es denn in diesen Jahrzehnten nur diesen *einen* Bischof gegeben habe. – Einen für den deutschen Episkopat repräsentativen, nur über das Durchschnittsmaß seiner Mitbischöfe hinausragenden Ketteler hätte Leo XIII. unmöglich als seinen „großen Vorgänger" rühmen können. Das konnte Leo XIII. nur, weil Ketteler als einziger vollbrachte, wovor alle anderen versagten[13].

Dem so harmlos klingenden kurzen Absatz über die Zentrumspolitiker Hertling und Hitze (235) wird der unkundige Leser kaum entnehmen, welch harten Kampf die beiden miteinander geführt haben[14]. Da ich aber selbst in meinem Aufsatz im Märzheft mich über den Anteil der Zentrumsfraktion des Deutschen Reichstags an der sozialen Gesetzgebung reichlich pauschal geäußert habe (S. 155 f.), muß ich es hinnehmen, wenn auch B. hier etwas zu summarisch verfährt.

Wenn man dann aber weiterliest: „Bald darauf erschienen die bekannten Sozialenzykliken Leos XIII." (235), verschlägt es einem doch den Atem. „Bald"?! „Rerum novarum", die erste Sozialenzyklika, erschien 1891. Hertling und Hitze standen damals zwar beide noch auf der Höhe des Lebens; der große Vorläufer Ketteler aber war immerhin schon 14 Jahre tot. – Hätte B. so oft wie ich vor Freund und Feind Rede und Antwort stehen müssen auf die Frage, warum denn die Kirche sich erst *so spät* zur sozialen Frage geäußert habe, dann hätte er statt „bald darauf" ganz bestimmt geschrieben *„endlich"*. So schreibt denn auch Papst Pius XI., am 15. 5. 1891 sei die *„lang erwartete* Stimme" Leos XIII. erschollen: „insonuit vox illa *diu expetita*" („Quadragesimo anno", Ziff. 9). – Der große Fehler der katholischen, auch der päpstlichen Soziallehre ist doch: sie kam *zu spät*.

[13] *Moufangs* Entwürfe, die beim Ersten Vatikanischen Konzil nicht zur Verhandlung kamen, beweisen wiederum *nicht*, daß „man kirchlicherseits die Bedeutung der Arbeiterfrage erfaßt hatte und um ihre Bewältigung rang" (235), sondern daß dieser verdiente Mitstreiter Kettelers sie erkannt hatte, aber nicht erreichen konnte, daß „kirchlicherseits" etwas geschah. Die vorzeitige Beendigung des Konzils ist kein „Alibi".

[14] Der jetzige Fürst, damals Erbprinz Karl zu Löwenstein, hat das Ringen dieser beiden um die Sozialpolitik zum Thema seiner Doktorarbeit gewählt, ein wirklich lohnendes Thema.

Hat die Kirche die soziale Frage in ihrer Bedeutung erkannt?

Als Ergebnis seiner Ausführungen glaubt B. in deren drittem Teil feststellen zu können, „daß die soziale Frage im katholischen Milieu bald in ihrer Bedeutung erkannt wurde, und daß allenthalben ... nach Lösungen gesucht wurde, die die Lebensbedingungen der Arbeiterschaft menschenwürdig machen sollten" (235). – „Im katholischen Milieu"; das trifft insoweit zu, als es unter katholischen Geistlichen und Laien einige gegeben hat, die sich über die neu auftretenden Erscheinungen des gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Lebens ernsthaft Gedanken machten; so blieb dies den außerkirchlichen oder nichtchristlichen Kreisen nicht *allein* überlassen –; „allenthalben" kann jedoch nur in dem Sinn verstanden werden, daß an *versprengten einzelnen Stellen* nach Lösungen gesucht oder neue Lösungen vorgeschlagen wurden. „Man", d. i. die erdrükkende Mehrheit der in der Kirche tonangebenden Kreise, blieb in den überholten Vorstellungen befangen und glaubte, durch weiteren Ausbau der ruhmvollen Praxis karitativer Einrichtungen und Maßnahmen und gegebenenfalls deren Anpassung an die veränderten Bedürfnisse sei der Entwicklung der Dinge beizukommen. Der außerhalb der Kirche und der kirchlichen Wissenschaft sich entwickelnden und äußerst bedenkliche Wege einschlagenden *Sozialkritik* haben wir auf katholischer Seite aus damaliger Zeit nichts oder bestenfalls ein paar stammelnde Versuche entgegenzusetzen.

Mit vollem Recht wird nun aber gefragt, ob es nicht die Kirche *überfordern* heißt, wenn man von ihr verlangt, die gesellschaftliche und wirtschaftliche Entwicklung mit verständnisvoller Kritik zu *begleiten* oder ihr doch unmittelbar auf dem Fuße zu *folgen*. Auch auf der Vollversammlung der Synode wurde der Einwand erhoben, das in der Vorlage kritisierte Verhalten der Kirche gehe eben aus ihrem *damaligen* Verständnis der Dinge hervor und müsse daher auch an diesem ihrem *damaligen* Verständnis gemessen und nach ihm gewürdigt werden. „Der echte Historiker beurteilt jede Zeit aus sich heraus und rechnet ihr nur das an, was vorherging und was sie tat, nicht das, was folgt."[15] Dem ist uneingeschränkt zuzustimmen, hier aber trifft es aus zweifachem Grund nicht zu.

An erster Stelle *grundsätzlich* nicht, weil die Sachkommission III „Christliche Diakonie" kein Gremium von Historikern ist, sondern einer rein praktisch-pastoralen Aufgabe zu dienen hat. Ihre Aufgabe ist zu klären, *wie* die Kirche den Dienst, den sie der Arbeiterschaft schuldet, so gut wie möglich leistet, wozu unter anderem gehört, früher begangene Fehler künftig zu vermeiden, aus diesen Fehlern zu lernen. Unter dieser Rücksicht ist es völlig belanglos, ob das Verhalten der Kirche aus ihrer eigenen damaligen Sicht oder überhaupt aus damaliger Sicht gesehen als fehlerhaft und darum schuldhaft oder als richtig und darum auch verschuldensfrei zu beurteilen ist. Darüber mag die Geschichtsforschung sich ein Urteil erarbeiten; für den praktischen Zweck, dem die Vorlage dienen will, ist es völlig irrelevant. Unsere Frage ist schlicht diese: wie hat die

[15] J. Burckhardt, zit. bei E. Ritter, Die katholisch-soziale Bewegung Deutschlands im 19. Jahrhundert und der Volksverein (Köln 1954) 482.

damalige Haltung der Kirche sich bei den Arbeitern ausgewirkt und was *lernen* wir daraus für ihr künftiges Verhalten? *Diese* Frage aber haben wir nach dem *heutigen* Stand der Erkenntnisse zu beantworten und dafür die uns *heute* zu Gebot stehenden Erkenntnismittel auszuwerten.

Tatsächlich aber war außerhalb der Kirche der Erkenntnisstand bereits weiter fortgeschritten und war dieser fortgeschrittene Erkenntnisstand, wie das Beispiel Ketteler zeigt, auch der Kirche bereits zugänglich. Was Ketteler 1869 seinen bischöflichen Amtsbrüdern vortrug, entsprach, wenn auch nicht vollkommen, so doch in den Grundzügen dem Stand, den die außerkirchliche Wissenschaft damals erreicht hatte. Also lag dieser Erkenntnisstand nicht außerhalb der Reichweite der kirchlichen Hierarchie. Gewiß konnte nicht jeder einzelne Bischof in gleicher Weise wie Ketteler sich in diesen Sachbereich einarbeiten; auch die Bischöfe müssen die Arbeitsgebiete untereinander aufteilen; wenn aber ein Bischof sich eingearbeitet und mit überholten Vorstellungen aufgeräumt hat, müssen die anderen bereit sein, ihren eigenen liebgewordenen Vorstellungen zu entsagen, und sich den neuen, besseren, allerdings nicht immer angenehmen Einsichten erschließen. Das ist nun allerdings eine Forderung, mit der wir *alle* überfordert sind, denn keinem Menschen, keinem Wissenschaftler gelingt es, ihr vollkommen zu genügen. Die Bischöfe der Zeit Kettelers und nach ihm sind *weit* hinter dieser Forderung zurückgeblieben; die Vorlage macht es ihnen nicht zum Vorwurf, sondern verweist zu ihrer Entlastung eigens auf ihre starke Inanspruchnahme durch den *Bismarck*schen Kulturkampf und die ihnen dadurch aufgenötigte *kirchenpolitische* Blickrichtung (6–74–8, Z. 36 ff.). Das alles ändert aber nichts an dem Tatbestand: *ein* Bischof verfügte über den Erkenntnisstand seiner Zeit; wenn die Kirche *zugriff*, konnte sie diesen Erkenntnisstand sich zu eigen und zunutze machen [16].

In etwas anderem Sinn stellt auch B. die Frage nach der Überforderung der Kirche und kommt zu dem Ergebnis, „die Entstehung einer neuen gesellschaftlichen Schicht (habe) die Kirche dieser Zeit ebenso wie die verantwortlichen Politiker" *überfordert* (236). Will er damit nur sagen, weder die Kirche noch die Politiker hätten über Mittel und Wege verfügt, um die soziale Frage des 19. Jahrhunderts zu „lösen", dann wird kein Anhänger der katholischen Soziallehre ihm widersprechen. Eine andere Frage ist, ob die Kirche bei hinreichender Aufgeschlossenheit in der Lage war, die Tatsachen zu sehen und zu nehmen, wie sie sind, und ihr Verhalten, ihre pastorale und andere Praxis den neuen Bedürfnissen anzupassen, oder ob sie nicht anders konnte, als die Tatsachen in die ihr geläufigen begrifflichen Kategorien einzuzwängen, in denen die neue Gestalt des *Arbeiters* sich nun einmal nicht unterbringen läßt. Was dies angeht, scheint mir bei den Sozialwissenschaftlern aller Richtungen Einmütigkeit zu bestehen: die neuen begrifflichen Kategorien waren schon erarbeitet und standen zu Gebot; die Kirche hat sich

[16] Daß der Erkenntnisstand immer hinter der Entwicklung der Dinge zurückbleibt, steht auf einem anderen Blatt. Das ist unvermeidlich; erst müssen die Dinge da sein; dann erst können sie wahrgenommen und geistig verarbeitet werden. Es darf nur *nicht zu lange* dauern. Was die Erkenntnis der sozialen Situation anlangt, ist die Grenze des als unvermeidlich Hinzunehmenden weit überschritten worden.

ihnen gegenüber lange Zeit verschlossen – in wesentlichen Stücken bis Pius XI. 1931; manche meinen sogar, bis zu einem gewissen Grad tue sie es noch heute.

Hätte die Kirche, so fragt denn B. und so fragt man mit Recht, durch rechtzeitige Übernahme der neuen Erkenntnisse und ein entsprechendes Verhalten gegenüber der Arbeiterschaft deren Abwendung von ihr oder Auswanderung aus ihr *verhüten* können? Nach Meinung derer, die die Vorlage „Kirche und Arbeiterschaft" erstellt haben, hätte sich durch klügeres Verhalten *einiges* verhüten lassen; es wäre *nicht so* schlimm gekommen, wie es tatsächlich gekommen ist. Die Macht, eine solche Entwicklung einfach zu unterbinden, hat die Kirche nicht; Gott, der den Menschen die Freiheit gab und seiner Kirche auftrug, die frohe Botschaft den Menschen *anzubieten*, nicht aufzunötigen, hat ihr solche Macht schlechterdings nicht verliehen. In der Zeit nach 1802 litt die Kirche, worauf B. zutreffend hinweist, überdies an weitgehender *Handlungsunfähigkeit*. Auch in der Vorlage ist dies keineswegs übersehen, vielmehr deutlich herausgestellt, indem es heißt, „die Kirche (war) noch völlig in Anspruch genommen von ihrer geistigen und geistlichen Erneuerung und überdies von ihrer organisatorischen Neuordnung nach der Zerstörung der alten deutschen Reichskirche" (6–74–6, Z. 32–34)[17].

So, wie sie gestellt wurde, war die Frage also nicht richtig gestellt und muß berichtigt werden; richtig lautet sie: haben die in der „Gewissenserforschung" aufgeführten Fehlleistungen oder Mißgriffe der Kirche in gewissen Grenzen *zusätzlich* zu den allgemein wirksamen Ursachen sich bei der Arbeiterschaft nachteilig, zersetzend oder zerstörerisch ausgewirkt? Erklärt sich vielleicht gerade aus ihnen das klassenspezifische Phänomen, daß in der Arbeiterschaft sich die Meinung bilden und festsetzen konnte, die Kirche sei „gegen den Arbeiter"? Die Vorlage meint, sie erklären dieses Phänomen oder tragen doch wesentlich dazu bei, es zu erklären.

Zum Schluß seiner offenbar als vernichtend gemeinten Kritik an dem „Arbeiterpapier" behauptet B., „der Vorwurf, die Kirche habe gegenüber der sozialen Frage versagt und ihr Verhalten in dieser Hinsicht sei ein fortwährender Skandal"[18] gehe „von der unausgesprochenen Voraussetzung aus, daß auch die Ausbreitung des Reiches Gottes mit entsprechendem Geschick und Engagement betrieben, machbar sei" (236). Damit verstößt nun B. – ganz abgesehen von der Ungeheuerlichkeit eines solchen, gläubigen Katholiken und gläubigen katholischen Theologen gemachten Vorwurfs – gegen jede Logik. Die Fehlleistungen oder Mißgriffe der Kirche hätten – so wurde es soeben formuliert und genauso entspricht es dem Sinn der Vorlage – „*zusätzlich* zu den allge-

[17] Daß die zu einer Anklage der Kirche umgedeutete „Gewissenserforschung" der Vorlage mit einer *Ent*schuldigung, d. i. Freistellung oder Freispruch von Schuld, beginnt, nämlich mit dem Hinweis darauf, wie schwer die Kirche damals in ihrer Handlungsfähigkeit und Handlungsfreiheit beeinträchtigt war, ist offenbar nicht nur B., sondern auch anderen entgangen.

[18] Auf die Ungenauigkeit, daß B. „fort*während*er Skandal" schreibt, während es in der Vorlage „fort*wirkender* Skandal" heißt, soll hier kein übersteigertes Gewicht gelegt werden; es kann sich um ein Schreibversehen oder um einem dem Verf. entgangenen Druckfehler handeln. Sachlich besteht ein großer Unterschied: „fortwährend" ist ein Skandal, der sich auch heute noch ereignet; „fortwirkend" ein Skandal vergangener Zeit, dessen Wirkungen noch fortdauern. – Das Wort „fortwirkend" wurde sehr überlegt gewählt.

mein wirksamen Ursachen sich nachteilig, zersetzend oder zerstörerisch ausgewirkt". Also nicht vom Aufbau, nicht von der Ausbreitung, sondern von der *Schädigung* des Reiches Gottes war und ist in diesem Teil der Vorlage die Rede. Und daß durch menschliches Versagen der Kirche und ihrer Diener dem Reich Gottes auf Erden Schaden zugefügt werden kann, wissen wir leider aus erdrückender Erfahrung und wird an nicht wenigen Stellen der Hl. Schrift warnend vorausgesagt.

Wie weit die Vorlage von dem wahnwitzigen Gedanken, daß „auch die Ausbreitung des Reiches Gottes . . . machbar sei", entfernt ist, zeigt mit unüberbietbarer Deutlichkeit ihr nach allgemeinem Urteil beklagenswert schwacher dritter Teil. Das ist nun wirklich nicht die Sprache machtbesessener Technokraten, für die selbst das Reich Gottes „machbar" ist. Viel eher sind es zaghafte Vorschläge, die obendrein nur mit bescheidenem Erfolg rechnen; man vergleiche doch nur einmal die Beschreibung der „Teilerfolge", mit denen man in vielen Fällen sich werde begnügen müssen (6–74–19, Z. 4 ff.), und übersehe auch nicht die Wendung von dem „schmalen Türspalt" (ebd. Z. 51 f.). Keiner von denen, die an der Vorlage mitgearbeitet haben oder Verantwortung für sie tragen, ist so vermessen, als Technokrat Gottes „machen" zu wollen, was nur Gottes Gnade vermag.

Aus jeder Zeile B.s, namentlich aus seinem vorletzten Absatz (236), spricht *ehrliche Entrüstung*. Darum ist sein Beitrag so erfrischend zu lesen. Keinen Augenblick kann man im Zweifel sein, daß er das, was er schreibt, wirklich glaubt. Mit einem gutgläubigen Gegner sich auseinanderzusetzen *lohnt* sich. Von B.s Anklagen hält allerdings keine der Nachprüfung stand; sie alle richten sich nicht gegen die Vorlage, wie sie in erster Lesung der Vollversammlung der Synode vorgelegen hat; zu diesem zu jedermanns Einsicht offenliegenden Dokument fehlt ihnen der reale Bezug.

UMSCHAU

Auf der Schattenseite der Einschaltzahlen

Zur Diskussion um die Weiterexistenz der Dritten Fernsehprogramme

Die Dritten Fernsehprogramme haben einen Nimbus zu verlieren, und dieser Verlust kann bestenfalls zugunsten der Fernsehforschungs-Institute zu Buch schlagen. Der Nimbus liegt klar auf der Hand: Für die überwiegende Mehrzahl der Zuschauer sind die Dritten das TV-Bildungsmedium par excellence. Wie weit dieser Nimbus tatsächlich verbreitet war, erhellt aus einer empirisch beglaubigten Beobachtung: die für die Fernsehforschung ausgewählten ca. 825 Apparatebesitzer, in deren Gerät ein sogenannter „Einschaltmesser" (in der Fachsprache ein „Tammeter") eingebaut ist, schalteten sich während des ersten halben Jahrs unter dem leisen Zwang des beobachteten Empfangs viel stärker als vorher und nachher in die Dritten Fernsehprogramme ein. (Die Einführung des „Teleskopie"-Verfahrens ab 1. Januar 1975 ändert an diesem Nimbus nichts.)

Dieser Nimbus könnte sich dann in Luft auflösen, wenn die Dritten Fernsehprogramme verstärkt in der allgemeinen Schlacht um die Zuschauer-Massengunst zwischen ARD und ZDF benutzt würden. Es soll in diesem Bericht nur um die Dritten Programme des Fernsehens gehen; die Dritten Programme des Hörfunks müssen ausgespart und einer eigenen Untersuchung vorbehalten bleiben. Im Trend allerdings läßt sich auch beim Hörfunk eine wachsende Tendenz feststellen, Programmprofile zu durchlöchern oder die Programme ganz aufzulösen – so im Fall des Dritten Hörfunk-Programms des SFB –, wenn bestimmte, nach willkürlichen Kriterien festgesetzte Zuschauerbeteiligungsquoten nicht mehr erreicht werden. Dabei dürfte dem noch stärker regional bezogenen Hörfunkprogramm der bundesdeutschen Rundfunkanstalten die Entwicklung solcher intellektueller Bildungsprogramme leichter fallen als dem Fernsehen. Die Vermittlungsdifferenzen der beiden Medien müßten hierbei aber eigens untersucht werden.

„Das Fernsehen enthüllt seinen Warencharakter nicht so sehr dadurch, daß es sich der wirtschaftlichen Kategorie Umsatz=Ware/Erfolg unterwirft (was es natürlich auch tut), sondern indem es sich fügt, den Wünschen, den Bedürfnissen, den Gewohnheiten, den Empfangsbedingungen, den Spekulationen über seine Wirkung. Das Fernsehen ist den Weg der Anpassung schrittweise gegangen. Noch 1961 haben am Neujahrsabend 58 Prozent der Zuschauer Shakespeares „Hamlet" gesehen, der Infratest-Index war +7. Opern- und Klassikeraufführungen von mehreren Stunden waren damals durchaus üblich, die Zuschauer akzeptierten und honorierten das. Sie respektierten, was so Respekt heischend daherkam. Und es waren keineswegs die sogenannten Gebildeten, die sich als erste ein Fernsehgerät angeschafft hatten. Heute sind Klassikeraufführungen nicht mehr konkurrenzfähig. Sie verkümmern in den Niederungen des demoskopisch nicht mehr Wahrnehmbaren." Mit diesen Sätzen beschrieb *Günter Rohrbach*, Leiter des WDR-Programmbereichs „Fernsehspiel und Unterhaltung", die allgemeine Krise des westdeutschen Fernsehsystems, in der sich die Krise der Dritten Fernsehprogramme nur spiegelt. Die Programmverantwortlichen benehmen sich seit langem so, als ob sie einem kommerziellen Unternehmen verantwortlich wären, als ob sie also unter allen Umständen und unter Anwendung von Tricks, Intelligenz, Klamauk und Übertölpelung das Programm – ihre „Ware" – ausweiten müßten. Anstatt ganz bewußt Freiräume, ja Schonräume zu lassen, anstatt

also wirklich dem „öffentlich-rechtlichen" Programmauftrag zu entsprechen, der in den Rundfunkgesetzen und Staatsverträgen (ZDF) formuliert ist, fragt man sich wie der beliebige Manager eines Unternehmens: wie fülle ich möglichst zeitextensiv jeden Haushalt mit diesem meinem Programm?

Die Dritten Fernsehprogramme leiden unter dieser allgemeinen Krise am empfindlichsten. Die „Dritten" können allesamt ihre Etats zurückgeben, wenn einmal der allgemeine Maßstab, nach dem über weite Strecken Programm bereits gemacht wird, als solcher anerkannt und sanktioniert ist. Soweit ist man zwar noch nicht, aber man steht kurz davor. So wurde zum Beispiel im „Westdeutschen Fernsehen" (das Dritte Fernsehprogramm des WDR) der bisher für die Programmgruppe „Wissenschaft und Erziehung" reservierte wichtigste Wochentermin, der Mittwochabend (im Kontrast dazu die politischen Magazine in der ARD und im ZDF), für den Montagabend „geopfert" und dies zugunsten eines massenwirksamen Spielfilms, mit dem man in der Schlacht um die Zuschauergunst wenigstens den Mittwoch der Woche ARD-lastig gestalten will. Der Spielfilm wird zudem ab 1. Januar 1974 von den Dritten Programmen des WDR und des HR gemeinsam ausgestrahlt, um diese Wirkung noch zu erhöhen (die übrigen Anstalten sollen in Kürze in diese Kooperation einschwenken).

Die Dritten Fernsehprogramme waren nie massenpopulär und sollten dies auch nie sein. Von Zeit zu Zeit meldeten sich die Programmillustrierten zu Wort, um die geringen Einschaltzahlen der „Dritten" als Argument gegen deren Existenz zu benutzen. „Seid verschlungen Millionen", lautete die beziehungsreiche Überschrift eines solchen typischen Artikels in der „Funk-Uhr" vom 24. 10. 1970. Alle großen Programmzeitschriften haben sich mit einem Seitenblick auf ihre Abonnentenzahlen dieses Themas angenommen.

Die bislang einzige Repräsentativumfrage zur Rezeption der „Dritten" ergab in der Tat nicht gerade (für ein Massenmedium wie das Fernsehen) imponierende Zahlen. Die Untersuchung, die von Infratest im Auftrag des Westdeutschen Rundfunks vorgenommen wurde und der sich auch der Bayerische und der Hessische Rundfunk anschlossen, befragte in jedem dieser drei Bundesländer 5000 ausgewählte Zuschauer. Für den Sendebereich des WDR ergab sich dabei, daß an einem Wochentag 2,5 Prozent der Zuschauer (280 000) das Dritte Fernsehprogramm einschalten. Wie kam es zu einer so minimalen Publikumsbeteiligung?

Da gab es lange Zeit die Vorstellung und das Mißverständnis, man könne ein Fernseh-Programm wie eine intellektuell-feuilletonistische Monatszeitschrift machen, auf eben diesem Niveau und mit allen damit verbundenen Ansprüchen. Ein Mißverständnis war dies insofern, als sich eine solche Konzeption auf Dauer von selbst auf einer maximalen Zuschauerbeteiligung von ca. 2 Prozent einpendelt; zum anderen ist das Medium für eine bloße Übertragung des schöngeistigen Feuilletons nicht geschaffen. Die Instrumente der Übertragung und Vermittlung sperren sich gegen eine solche Konzeption. Diese konzeptionelle Entwicklung ist jedoch jüngst schon wieder in das entgegengesetzte Extrem umgekippt oder droht umzukippen. Jetzt starren diverse Programmabteilungen gerade in den „Dritten" fasziniert auf die „Echtheit des Sozialberichts", der allein die „Relevanz" aller Versuche ausmacht (ob Fernsehspiel, Feature oder Dokumentation), „Wirklichkeit durchschaubar zu machen".

Das Zitat ist einem Aufsatz von *Martin Wiebel* (seit 1972 Leiter der Redaktionsgruppe Projekte im WDR und verantwortlicher Redakteur der Sendung „Glashaus – tv intern") entnommen, der dieses Umkippen am klarsten und kurzschlüssigsten auf den Begriff gebracht hat. Das Theater, an dem Wiebel selbst vier Jahre gearbeitet hat (er war 1967 bis 1970 Chefdramaturg des Theaters Freie Volksbühne Berlin), wird jetzt als „Instrument der Selbstbestätigung der Bourgeoisie" abgetan. Nun will Wiebel im Fernsehen (zumal im Dritten Programm) als „Soziograph", nicht als „Schriftsteller", der Folgenlosigkeit von Kunst entgehen. Es soll in diesen Fernsehspielen eine sozialpolitische „Botschaft" transportiert wer-

den, es sollen „Beiträge geleistet werden zu einem sozialpsychologischen Credo". Die Faszination solcher Sendungen habe bewirkt, „daß das sogenannte politische Engagement sich niederschlug im Dokumentar-Fernsehspiel, im dokumentarischen Fernsehspiel, im Fernsehspiel mit dokumentarischen Mitteln oder auch nur in der Rekonstruktion von Realität". Die Relevanz solcher Versuche sieht Wiebel einzig abhängig von der „Echtheit des Sozialberichts" („Vom Schriftsteller zum Soziographen", in: „Macht und Ohnmacht der Autoren – Fernsehen in Deutschland III.", Mainz 1973). Eine „nur" anders, nämlich „soziographisch" orientierte Dramaturgie soll also im Fernsehen erreichen, was große Kunst schon immer erstrebte: „die Dramaturgie des gesellschaftlichen Lebens nur freizusetzen, greifbar und nutzbar zu machen". Diese Illusion soll hier also wohl Berge versetzen.

Die dieser aktuellen Entwicklung vorausliegende Konzeption der „Dritten" als einer literarischen Monatszeitschrift dominierte noch 1969 bei der Londoner „Woche der Dritten Programme". Man braucht nur die Papiere nachzulesen, mit denen der damalige Chefredakteur des wdr/WDF, Hans Geert Falckenberg, die einzelnen Programmsparten vorstellte. Typisch allein schon die Zusammenstellung dieser Sparten: „Literatur und Kunst", ein erster gewichtiger Block; „Literatur und Fernsehen widersprechen sich ihrem Wesen nach", heißt es da, aber „immerhin 200 000 Zuschauer in Nordrhein-Westfalen", nämlich die besagten 2 Prozent der durchschnittlich beteiligten Zuschauer, würden angesprochen, und es werde in ihnen der „Aberglaube zerstört, daß Kunst völlig unbegreiflich sei". Aber gerade diese 200 000 Zuschauer erliegen diesem Aberglauben am wenigsten – sonst hätten sie sich kaum am Abend in ein literarisches Fernsehprogramm eingeschaltet. Der nächste Programmblock war überschrieben „Musik und Fernsehen". Auch hier wurde zunächst eine Aporie eingestanden: Was bringt das Sichtbarwerden des Orchesters, zumal in uneinsichtigen Ausschnitten, der gehörten Symphonie hinzu? Dennoch heißt es: es gelte, die „Musik von der rein akustischen Illusion zu befreien", in die sie vom Radio, von der Schallplatte oder vom unaufgeklärten Publikum „hineinmanövriert wurde".

Ein letzter Programmblock wurde etwas mißverständlich und verlegen mit dem englischen Terminus „Documentaries" überschrieben: eine Formel, die die Beschränkung der Gattung auf die politisch-historische Dokumentation und das Feature überwinden sollte. In dieser Programmsparte wird eine wichtige kompensatorische Funktion der „Dritten" deutlich. Gegenüber der Nachrichten- und Informationsübermittlung in den beiden Hauptprogrammen (ARD, ZDF), die sich trotz ausufernder Programmzeiten doch nur auf die ereignishafte und spektakuläre Aktualität stützten, nehmen die Dritten Fernsehprogramme die Aufgabe wahr, politische Fragen in ihrer Komplexität anzugehen und – wie auch immer fragmentarisch – ein politisches Thema mit seinen Umfeldern zu erörtern. Beispielhaft für dieses Bemühen – und bezeichnenderweise aus vorgeblichen Kostengründen zum 24. 7. 1974 eingestellt – dürfte die Konzeption der im „Westdeutschen Fernsehen" versteckten Nachrichtensendung „Tagesmagazin" gewesen sein, die seit dem 3. 1. 1972 täglich außer Samstag/Sonntag um 21.45 Uhr in einer durchschnittlichen Länge von 20 Minuten lief, zunächst als Experiment mit der Tendenz, irgendwann einmal in das ARD-Hauptprogramm eingeführt zu werden, dann als reine Getto-Sendung mit minimaler Zuschauerbeteiligung. Sang- und klanglos und ohne große Reaktionen wurde hier eines der interessantesten Experimente des Nachrichten-Fernsehens abgebrochen.

Es fehlt noch ein Wort zum Bildungs-, Schul- und Universitäts-Fernsehen, als deren Domäne die „Dritten" seinerzeit emphatisch eingerichtet wurden (1963). Um „am Fenster zu bleiben" und diesen Fensterplatz nicht kommerziellen Bewerbern zu überlassen, wurden die Dritten Fernsehprogramme mit dem besonderen Auftrag installiert, das Bildungsfernsehen auszubauen, wenn möglich im Rahmen eines bundesweiten Bildungskonzepts. Differenzierte Pläne und Systeme gibt es genug, getagt und konferiert hat man bis zur

Erschöpfung. Die Pläne einer sogenannten Fernseh-Universität sind längst als utopisch erkannt und ad acta gelegt. Vom durchkonstruierten Projekt SIM („Studium im Medienverbund") ist man zum realistischeren Projekt FIM („Fernstudium im Medienverbund") übergegangen.

Geschehen ist in dieser Richtung aber soviel wie gar nichts. Resignation macht sich breit, wenn man die melancholischen Äußerungen des damaligen Bundesministers zur „Offenen Universität" in der „Zeit" (14. 12. 1973) liest: „Eine Fernuniversität ist typischerweise überregional. Das fordert den Konsens von elf oder jedenfalls von einer hohen Zahl von Ländern. Ihn in einer so gewichtigen Frage in absehbarer Zeit zu erreichen, hat sich als unmöglich erwiesen, zumal er nicht nur die Regierungen, sondern auch die Parlamente umfassen müßte." Es wird also in „absehbarer Zeit" nichts geschehen, da auch die politische Öffentlichkeit nicht mitzieht, geschweige denn die autonomiebewußten Hochschulen selbst, leider auch nicht die auf ihre progressive Linie lähmend bedachten Studentenverbände. Dabei erfüllen in England und Japan (dies nur die herausragenden Beispiele) Bildungs- und Universitätsfernsehen komplementär zum üblichen Studienbetrieb wichtige und wirksame Aufgaben. Auch das Fernsehen selbst ist sich der Wichtigkeit, ja der Priorität dieser Fragen noch nicht bewußt geworden. Wie anders wäre es zu erklären, daß gerade dieser Aspekt in einer ausufernden Diskussion (1973) „Hearing zur Hochschulreform" unter der Moderation eines TV-Politik-Redakteurs (Peter Merseburger) und eines TV-Chefredakteurs (Wolf Hanke) nicht vorkam?

Das „Schulfernsehen" – das progressive Fernsehmacher und -kritiker am stärksten beachten und kritisch beobachten müßten, würden sie die Basisarbeit wirklich so schätzen, wie sie sagen – führt ein von der Kritik völlig unbeachtetes Mauerblümchen-Dasein am Rand des „Betriebs" und wird im Etat wie ein Aschenbrödel behandelt. Hier macht sich zudem der Mangel an empirischen Untersuchungen zur Wirkung und Rezeption dieser Programme empfindlich bemerkbar: ist doch im Schulprogramm ein organisiertes „feed-back" nicht nur wünschenswert, sondern notwendig.

1969 noch sprach der Pädagoge Rainald Merkert in einem programmatischen Beitrag aus Anlaß der Entwicklung der Dritten Fernsehprogramme von der Notwendigkeit eines „pädagogischen Journalismus", der gleichberechtigt neben dem kritischen, informierenden und unterhaltenden der Hauptprogramme sich vor allem in den „Dritten" etablieren müsse. „Education permanente" und „lifelong learning" könnten heute nur in Zusammenarbeit der traditionellen Bildungsinstitutionen mit dem Fernsehen geleistet werden. Nach hoffnungsvollen Ansätzen – so in Verbindung mit dem erfolgreichen „Telekolleg" des Bayerischen Studienprogramms – ist in dieser Richtung so ziemlich alles zum Stehen gekommen. Wie soll sich auch ein „pädagogischer Journalismus" bilden, wenn die Dritten Fernsehprogramme in der Schlacht um die Zuschauergunst auf dem Posten der ARD verheizt werden?

Zusätzlich und laut vernehmlich hat sich nun auch noch das ZDF in das Schlachtgetümmel geworfen und über seinen Intendanten Holzamer Ende März 1974 angekündigt, daß es unter den Rücksichten der Koordinierungspflicht wie der allgemeinen Kostenrelation zwischen ARD und ZDF bei dieser Entwicklung beteiligt werden möchte. „Wenn zwei gleichrangige Partner", heißt es in der Stellungnahme Holzamers, „eine Koordinierungspflicht haben, kann es nicht angehen, daß der eine von ihnen sozusagen über eine dritte Fahrbahn seiner Pflicht ausweicht. Der andere Partner bleibt bei solchem Verhalten auf die Dauer benachteiligt." Außerdem beklagt sich das ZDF verständlicherweise, daß nach der seit Gründung des ZDF beschlossenen Aufteilung der Rundfunk- und Fernsehgebühren diese nach einem gleichgebliebenen Schlüssel verteilt werden: die ARD erhält 70 Prozent, das ZDF 30 Prozent des jeweils zur Verfügung stehenden Gebührenanteils. Die ARD gibt aber mittlerweile 18 Prozent für ihre Dritten Fernsehprogramme aus, auch – wie der ZDF-Intendant nicht ganz zu Unrecht festhält – zum Ausbau der Programmkonkurrenz des Ersten Fernsehkanals. *Rupert Neudeck*

BESPRECHUNGEN

Bildungspolitik

EDDING, Friedrich – GRUPPE 2000 – TINBERGEN, Jan: *Über die Zukunft des europäischen Bildungswesens.* Hrsg. v. Stefan Jensen. Frankfurt: Diesterweg 1973. XXXII, 199 S. Kart. 28,–.

Der Band enthält die Übersetzung dreier Manuskripte, die in den Zusammenhang der Arbeit der „Europäischen Kulturstiftung" gehören. Diese Stiftung steht in Zusammenhang mit dem Europarat und sieht ihr Ziel darin, die kulturelle und pädagogische Entwicklung Europas durch Forschungsarbeit zu fördern. Die Einleitung des Herausgebers liefert eine Reihe für das Verständnis der inhaltlich und tendenziell denkbar unterschiedlichen Arbeiten notwendige Aufschlüsse. Seine zum Teil bewußt subjektiv gehaltenen Äußerungen verschaffen interessante Einblicke in die Soziologie internationaler Zukunftsforschung und die Psychologie der dabei beteiligten Wissenschaftler. Ein vorgestellter Aufsatz von F. Edding und eine abschließende Abhandlung von J. Tinbergen werden vom Herausgeber und Sprecher des Autorenkollektivs, das für den zentralen Mittelteil verantwortlich zeichnet, als eine Art beschwichtigender Einzäunung des in seinen Denkformen und seinen politischen Tendenzen betont eigenständigen Kernteils gedeutet. Die beiden Aufsätze gehören für den Herausgeber zu jener Art Publikationen, die Leute mit berühmten Namen dort einsetzen, wo sie keine sicheren empirischen Forschungsergebnisse aufzuweisen haben.

Für sich betrachtet, stellen Eddings Überlegungen über „langfristige Perspektiven für die Bildungsplanung in Westeuropa" (1–16) einen hochinteressanten Versuch dar, aus der Analyse der gegenwärtigen Verhältnisse der europäischen Bildungssysteme die Struktur des künftigen Bildungswesens Westeuropas abzuleiten. Dabei spielt die berufliche Bildung eine besondere Rolle, alle Wahlschulen bereiten in irgendeiner Form auch auf Berufstätigkeit vor. Als Voraussetzungen zur Realisierung seiner Vorschläge sieht Edding eine umfangreiche Forschungsarbeit, übernationale Bildungsplanung und die Übertragung der notwendigen Zuständigkeiten an übernationale Organisationen vor. Tinbergens Aufsatz „Wie sollte man Zukunftsforschung betreiben?" (177–199) untersucht vor dem Hintergrund einer Analyse der kulturellen und wirtschaftlichen Entwicklung und einer Auseinandersetzung mit geschichtsphilosophischen Ansätzen, z. B. den marxistischen, die Möglichkeit, die Zukunftsprobleme der Menschheit zu lösen. Ähnlich wie Eddings Gedanken münden auch die Tinbergenschen Überlegungen in den Hinweis auf den notwendigen Ausbau der großen internationalen Organisationen.

Eingerahmt von den Beiträgen der „berühmten Männer" findet sich die Arbeit eines Autorenkollektivs (Gruppe 2000). Zu den Autoren gehören neben dem Herausgeber und Edding noch D. Berstecher, K. Hüfner, J. Naumann, E. Schmitz. Der Herausgeber stellt diesen Beitrag als den zentralen des Bandes vor. Sein Wert wird darin gesehen, daß er vor allem „systematische Bemerkungen zur Methodologie der Vorhersage" liefert (XXX), und zwar in Abhebung von der traditionellen Zukunftsforschung, besonders der amerikanischen. Zunächst wird ein traditionelles Berechnungsmodell über die Entwicklung der Bildungsausgaben in fünfzehn Industrieländern durchgespielt, bei dem – bezogen auf das Ausgangsjahr 1965 – die voraussichtlichen Entwicklungen der Bildungsausgaben bis zum Jahr 2000 berechnet werden. Das Autorenkollektiv hat sich dieser Aufgabe mehr pflichtmäßig entledigt. Es fügte ihr eine ihr viel wichtiger erscheinende „Kür" zu, nämlich Reflexionen über die Möglichkeit der Bestimmung künftiger Entwicklungen an sich. Den Fortschritt sehen die Autoren dabei in dem Handgriff, die Zukunft

von einem Problem des Wissens (etwa der Extrapolation statistischer Daten) zu einem solchen des Handelns zu machen. Dabei entsteht das, was als „Sozialsystem-Prognose" bezeichnet wird. Sie ist wissenschaftstheoretisch halb der abendländischen Ideenlehre verpflichtet. Diese Art Zukunftsforschung geht nicht darauf hinaus, automatisch wirkende Trends aufzuspüren und sie in die Zukunft hinein zu verlängern, um dabei die wirklich eintretende Zukunft zu entnehmen, vielmehr wird der Weg eingeschlagen, das herauszustellen, was als Möglichkeiten schon latent in der Gegenwart verborgen liegt, und was man daher auf der Basis dieser historisch, kulturell und sozial gegebenen Vorbedingungen wollen und realisieren kann. Die „möglichen Zukünfte" werden Futurible genannt. Das Autorenkollektiv weist drei von ihnen auf: 1. das neokapitalistische System, 2. das Wohlfahrtssystem und 3. die Neue Kultur. Jeder der drei Möglichkeiten sind Aussagen über die Struktur des dann gegebenen Bildungswesens beigefügt, wobei das Bildungssystem der von den Autoren favorisierten Neuen Kultur gekennzeichnet ist durch starke Politisierung der Inhalte und das Ziel einer entschiedenen Sozialisierung des Verhaltens.

Das Buch kann dem interessante Aspekte vermitteln, der sich für das methodische Problem der Prognose und die Veränderungen in der Methodik der Bildungsforschung allgemein interessiert. Auch wer darauf aus ist, Material über die konvergenten Strömungen in den auf das Bildungssystem bezogenen Wissenschaftsbereichen zu sammeln, wird auf seine Kosten kommen. Für die übrigen Leser bleibt ein Unbehagen bestimmend. Es rührt aus dem unerquicklichen Ineinander rational empirischer Gedankengänge mit utopisch spekulativen, wissenschaftstheoretischen und gesellschaftsphilosophischen Reflexionen. Für keines von beiden wird schließlich entschieden Partei ergriffen, beide überzeugend zu verbinden, gelingt ebensowenig. So überrascht es auch nicht, daß, nachdem lange über mögliche Verhältnisse der europäischen Bildungssysteme und ihrer zu wünschenden Zukunftsformen reflektiert wurde, lapidar wiederholt wird, was Marx schon in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu den großen Pädagogen seiner Zeit gesagt hat, daß nämlich von den Bildungsanstrengungen überhaupt nichts zu erwarten sei, da sie keine Macht, sondern nur Gedanken liefern (141). Ein neues Exemplar der Literatur also, die den Leser durch das entwaffnende Eingeständnis überrascht, daß sie den Gegenstand, den sie zu haben vorgibt, genau besehen gar nicht habe. *A. O. Schorb*

SCHORB, Alfons Otto – SCHMIDBAUER, Michael: *Aufstiegsschulen im sozialen Wettbewerb.* Entwicklung und Hintergründe unterschiedlicher Bildungsbeteiligung in Bayern. Stuttgart: Klett 1973. 169 S. Kart. 38,–.

Das bayerische Staatsinstitut für Bildungsforschung, dem Schorb vorsteht, bringt eine weitere seiner ausgezeichneten und detaillierten Untersuchungen über die Bildungsverhältnisse in Bayern heraus. Der vorliegende Band durchleuchtet die auch in anderen Ländern immer noch feststellbaren unterschiedlichen Beteiligungen am höheren Schulwesen, bezogen auf die Sozialstruktur unserer Gesellschaft. Diese muß allerdings im allerweitesten Sinn verstanden werden: Schorb und Schmidbauer untersuchen z. B. Übertrittsdifferenzen nach Religionszugehörigkeit, Schichtzugehörigkeit, Gemeindetypen und Geschlecht. Als Untersuchungszeitraum ist die sogenannte „Bildungswelle" von 1963 bis 1970 gewählt worden. Die enorme Steigerung der Schülerzahlen auf weiterführenden Schulen ist bekannt. Damit hat sich auch das Schülerpotential dieser Schulen zu ihren Gunsten, aber zum Nachteil der Hauptschulen verschoben, wodurch eine eigene Problematik der Schulstandortplanung entsteht. Die Untersuchung beschränkt sich auf das Land Bayern und wird in diesem Bereich mit großem Detail durchgeführt. Ihr politisches Ziel ist die Fundierung einer sinnvollen künftigen Bildungsplanung. Im folgenden kann nur auf einige wenige wichtige Ergebnisse hingewiesen werden. Manches war in globo schon bekannt. Hier wird es für Bayern im Detail noch einmal analysiert und bestätigt.

Bekannt sind z. B. die wachsenden Übertrittsquoten von den kleinen und kleinsten Gemeinden bis zu den Großstädten (Tabelle 3). Wenn sich dieser Hiatus auch im Zeitraum der Untersuchung erheblich gemildert hat, so besteht er jedoch nach wie vor. In den Kleinstgemeinden hat sich die Übertrittsquote bei den Gymnasien verdoppelt, bei den Realschulen verdreifacht und bei den Wirtschaftsschulen verfünffacht. Aber im Vergleich zu den Großstädten mit 100 000 und mehr Einwohnern ist der Unterschied in den Übertritten 1970 bei Gymnasien 13,4:36,3 (1963 6,6 zu 30,4), bei Realschulen 21,3:41,0 (1963 7,1 zu 26,9), bei den Wirtschaftsschulen 5,6:10,6 (1963 1,1:7,8).

Neu, wenn auch oft vermutet und ausgesprochen, hier aber empirisch bestätigt, ist die Feststellung eines „Innerstädtischen Bildungsgefälles" (29 ff.). Dabei „zeigt sich, daß in einem relativ homogenen Arbeiterviertel sehr viel weniger Arbeiterkinder an Nichtpflichtschulen übertreten als bei Zwischensiedlungen von Arbeiterfamilien in Wohngegenden mit vorherrschend bildungsaufgeschlossener Mittelschichtbevölkerung" (31). Die Anregungswirkung der Bevölkerungsdurchschichtung führt also offensichtlich zu einer Verringerung der Bildungsdistanz bei der Arbeiterschaft. Zum erstenmal wird hier Erhellendes zum Phänomen der Bildungshemmung und Bildungsförderung durch die Wohngegenden empirisch dargetan. Auch in den Ober- und Mittelschichtfamilien ist der Übergang zu weiterführenden Schulen vergleichsweise geringer, wenn sie in Arbeitervierteln wohnen, statt in sogenannten „besseren" Vierteln. Obwohl auf dieses innerstädtische Bildungsgefälle im weiteren nicht eingegangen wird, sagen die Verfasser doch mit Recht: „Dieser Sachverhalt, der sich aus der Diskussion der Gemeindetypen ergab, ist aber für ein genaues Bild der Vorgänge im Bildungswesen so bedeutsam, daß ihm in differenzierten Untersuchungen nachgegangen werden sollte" (31).

Erkenntnisse über Geschlecht und Bildungsverhalten (48 f.) bestätigen früher Gesagtes am Beispiel Bayern noch einmal sehr deutlich. Bestätigt wird auch, daß der bekannte Rückstand der Mädchen auf weiterführenden Schulen deutlich zurückgegangen ist. Hinsichtlich der konfessionellen Bildungsunterschiede (51) werden zu alten Erkenntnissen überraschende neue hinzugefügt. Die Verfasser sprechen vom „Diaspora-Effekt" und meinen damit die hier erstmalig festgestellte Erscheinung, daß der in der Diaspora-Situation befindliche Konfessionsteil einen deutlichen Vorsprung vor der Dominanten-Konfession aufweist. Allerdings trifft dieser Vorsprung für Diaspora-Protestanten stärker zu als für Diaspora-Katholiken. Die Verfasser sprechen von einer „übertrittshemmenden Mehrheitssituation" (58).

Als zusammenfassendes Ergebnis wird festgestellt, daß die Bildungswelle inzwischen auch die Unterschichten erreicht hat, hier jedoch nicht in dem Maß wirksam wird wie in den Oberschichten. Am schlechtesten stehen die sozialen Unterschichten auf dem Land da. Sie beteiligen sich an der weiterführenden Bildung nach wie vor am geringsten (104). Dabei sind die Familien kleinerer und mittlerer Landwirte – dies ist ein außerordentlich wichtiger sozialpolitischer Hinweis – diejenigen, die einen Großteil dieser Bevölkerungsgruppe ausmachen und aufgrund der wirtschaftlichen Entwicklung und der dadurch notwendigen Konzentrations- und Rationalisierungsmaßnahmen einem unsicheren beruflichen Schicksal entgegengehen (104).

„Probleme und bildungspolitische Folgerungen" heißt das letzte Kapitel. Die Hemmungsfaktoren, meinen die Autoren, sind vorwiegend gruppeneigentümliche Einstellungen und Verhaltensweisen. Nur in engen Grenzen und über längere Zeiträume hinweg seien sie beeinflußbar. Bei der Frage, ob man den positiven Trend durch staatliche Zwangsmaßnahmen beschleunigen solle, stellen sich die Verfasser auf die Seite des Entscheidungsrechts der Eltern als eines politisch zu schützenden Wertes (110). Als legitime Beeinflussungsmöglichkeit bietet sich dagegen eine Reihe anderer Maßnahmen an, die sich aus der Analyse zwangsläufig ergeben, wie die Verfasser meinen. Zunächst müsse eine Lö-

sung angeboten werden, die den Eltern in der konkreten Entscheidung mehrere Wege offen lasse. Dabei scheine ein gegliedertes Schulsystem mit einer Vielzahl von Schularten das geeignetere Instrument zu sein. Sodann bedürfe es einer „Einrichtung der Beobachtung, Beratung und Lenkung, die wirksam dafür sorgt, daß jeder Schüler zum rechten Zeitpunkt den ihm angemessenen Bildungsweg findet" (114). Als besondere Instrumente bieten sich an „kleinere Klassen, wenigstens in der Übertrittsphase, besondere Ausbildung der Lehrer für die Beratungsaufgaben, Einplanen umfangreicher Beratung der Schüler-Eltern in der Schulorganisation" (115). Die sehr detaillierte, präzise Erhebung und Analyse ist einerseits geeignet, unsachlichem Gerede zu begegnen, und andererseits die Grundlage für eine sinnvolle Zukunftsplanung des Bildungswesens in einem deutschen Bundeslande. *K. Erlinghagen SJ*

ZU DIESEM HEFT

Im September 1945 unternahm der damalige Rektor des Collegium Germanicum in Rom, Ivo Zeiger, im Auftrag Pius' XII. eine Informationsreise durch das besetzte Deutschland. Das Ergebnis seiner Fahrt, die ihn vor allem in die amerikanische und französische Besatzungszone führte, faßte er für den Papst in einem Bericht zusammen, der eine umfassende Bestandsaufnahme der kirchlichen Lage im Nachkriegsdeutschland enthält. Für die Festlegung der vatikanischen Politik dem geteilten Deutschland und den Besatzungsmächten gegenüber hatten Pater Zeigers Ausführungen fundamentale Bedeutung. Wir veröffentlichen den Text mit einer Einleitung und einem Kommentar von Ludwig Volk.

Dieter Schwab, Professor für bürgerliches Recht und deutsche Rechtsgeschichte an der Universität Regensburg, untersucht die Eheverständnisse, die im europäischen Kulturraum bisher ausgebildet wurden und das Eherecht prägten. Er verdeutlicht ihre Unterschiede vor allem anhand des Problems der Ehescheidung und fragt, in welcher Richtung der Regierungsentwurf zur Reform des Scheidungsrechts das geltende Recht des Bürgerlichen Gesetzbuchs und des Ehegesetzes modifiziert und welches Eheverständnis darin sichtbar wird.

In seinen Überlegungen zum Kirchenbau der Gegenwart geht der Architekt Hans Busso von Busse von der historischen Entwicklung des Verhältnisses von Architektur und Kunst aus, die heute immer stärker auseinandertreten. Das neue Selbstverständnis der Kirche, das sich zunehmend im sozialen Engagement artikuliert, habe entscheidende Bedeutung für das kirchliche Bauen. Man dürfe jedoch die Gefahr des totalen Anspruchs sozialer Aktivität und des damit verbundenen zweckrationalen Denkens nicht übersehen. Architektur erschöpfe sich nicht in der Behausungsfunktion. Ihr Ziel sei immer auch Ausdruck, Sinngebung und Geborgenheit.

In Auseinandersetzung mit dem Artikel von Walter Brandmüller im Aprilheft dieser Zeitschrift erläutert Oswald von Nell-Breuning, Berichterstatter der zuständigen Sachkommission, Sinn und Ziel der umstrittenen Synodenvorlage „Kirche und Arbeiterschaft". Wenn sie nach den Fehlern der Kirchen gegenüber der Arbeiterschaft fragt, tue sie dies nicht aus historischem, sondern aus pastoralem Interesse: Die Fehler sollten abgestellt und in Zukunft vermieden werden.

Mythen einer mündigen Welt

Es gehört zu den Grundüberzeugungen unserer Epoche, daß wir in einer mündig gewordenen Welt leben: Seit sich die Aufklärung durchgesetzt hat, ist die Vernunft an die Stelle des Glaubens getreten; das wissenschaftliche Weltbild hat die mythischen, irrationalen Vorstellungen der alten Religionen abgelöst. Diese Meinung trifft kaum mehr auf Widerspruch, auch in den Kirchen nicht. Dennoch sind ihre Grundlagen brüchig. Die These, wir lebten in einer rationalen, entmythisierten, entsakralisierten und daher religionslosen Welt, kann sich auf keine Beweise stützen. Schon ein flüchtiger Blick in unsere Zeit widerlegt sie. Überall stoßen wir auf Phänomene, die alle Merkmale religiöser und mythischer Vorstellungen an sich tragen.

So herrscht ein nahezu unbegrenzter Glaube an die Wissenschaft. Von ihr vor allem erwartet man die Lösung der Probleme unserer Gegenwart. Wer die Wissenschaft ins Feld führen kann, ist der Beachtung sicher. Wer sich „Unwissenschaftlichkeit" vorwerfen lassen muß, gilt von vornherein als unseriös.

Begriffe wie „Evolution" und „Fortschritt" stehen in ähnlichem Ansehen. Die Überzeugung von einer einheitlichen Entwicklung des Kosmos hat den Rang eines Glaubenssatzes. Wer an dem kontinuierlichen Aufstieg von den unbelebten Elementen zum heutigen Menschen, an dem Vorrang des Heute vor dem Gestern zweifelt, gilt als bedauernswerter Außenseiter oder als verwerflicher Häretiker – obwohl überzeugende Beweise für eine universale Evolution nach wie vor fehlen. Der Vorwurf, man sei rückständig, denke in Kategorien der Vergangenheit, sei dem 19. Jahrhundert oder gar dem Mittelalter verhaftet, kommt den Verdikten der früheren Inquisition gleich. Er verstößt den Betroffenen aus dem Kreis der ernst zu nehmenden Zeitgenossen.

Auf den Begriff „Reform" richten sich geradezu religiöse Erwartungen. Er trägt das Prinzip der Vollkommenheit in sich, ist als solcher gut und heilbringend. Reformen verhindern wollen, was gäbe es Schlimmeres? Welche Kirche, welche Partei, welche Gruppe möchte sich vorwerfen lassen, sie trete nicht für Reformen ein?

Die „Gesellschaft" verkörpert eine quasi-personale Macht, der alle unterworfen sind. Sie trägt an allem Schuld, was man als negativ empfindet, und ist gleichzeitig Ziel von Hoffnungen auf Heil und Hilfe. Auch ihre Ankläger erwarten von ihr, daß sie das Böse beseitigt, von Zwängen befreit, Unvollkommenes vollendet – traditionell gesprochen: die „Erlösung" bringt. Was vor dem Anspruch der Gegenwart bestehen will, muß „gesellschaftlich relevant" sein, „Verantwortung vor der Gesellschaft" tragen. Daher ist Politik im Sinn eines auf das Soziale gerichteten, gesellschaftsverändernden Handelns die einzig seriöse Aktivität. Philosophische oder religiöse Wahrheit hat nur Sinn, wenn sie zur politischen Aktion wird.

Auch der Konsum gehört zu den mythischen Mächten unserer Zeit. Daß Menschen hungern, ist das Leid schlechthin. Daß es Ungleichheiten im Lebensstandard gibt, ist das absolute Böse. Daß der Mensch nur in der Befriedigung seiner materiellen Bedürfnisse den Sinn seines Lebens und sein Glück findet, ist eine zentrale Überzeugung unserer Zeit. Auch die Gegner der Wohlstands- und Konsumgesellschaft greifen nicht den Wohlstand als solchen an, sondern die ungleiche Verteilung. Daß die einen vieles und die andern wenig haben, das ist der Skandal. Daher die Leidenschaft, die Entrüstung, der (zumindest verbale) Einsatz bei vielen Auseinandersetzungen um das Welternährungs- und das Weltentwicklungsproblem. Nicht „rationale" Erwägungen stehen zur Debatte. Fast wie in früheren Religionskriegen soll eine Glaubenswahrheit durchgesetzt und verwirklicht werden.

Alle diese Phänomene gehören in die Sphäre des Mythischen. Sie ziehen Kult, Verehrung, Hingabe, Hoffnungen und Erwartungen auf sich. Sie bedürfen keines Beweises. Sie gelten unbestritten und werden unbefragt akzeptiert. Der Mensch findet in ihnen Orientierungshilfen für die komplizierte Wirklichkeit und auch Kriterien für die Unterscheidung von Gut und Böse. Alle Diskussionen bewegen sich innerhalb dieses allgemeinen Konsenses, der nicht durch rationale, das Für und Wider abwägende Überlegungen zustande kam, sondern in gläubiger Zustimmung wurzelt. Daher die engagierten Reaktionen gegen jeden, der diesen Bereich des Unantastbaren in Frage stellt. Wie früher ein „Häretiker" und „Ungläubiger" gilt er nicht als Vertreter einer anderen Meinung, sondern als Feind der Glaubensgemeinschaft.

Religionslose, mündige Welt? So kann man nur urteilen, wenn man den Rückgang des christlichen Glaubens mit einem Rückgang des Religiösen schlechthin identifiziert und wenn man blind ist für die Bewegungen und Triebkräfte der Gegenwart. Mächte und Mythen beherrschen auch unsere Welt. Nur die Objekte haben sich geändert, auf die sich die Heilshoffnungen richten. Was man früher von einer personalen göttlichen Macht erwartete, erwartet man heute von den anonymen Göttern und Mythen unserer Zeit.

Wenn Theologen und Kirchenmänner den christlichen Glauben von Mythen und zeitgebundenen Vorstellungen der Vergangenheit befreien wollen, gehen sie von der richtigen Voraussetzung aus, daß das frühere Weltbild dem heutigen Menschen fremd geworden ist. Sie täuschen sich aber, wenn sie eine „mündige", unter der Herrschaft der Ratio stehende Welt vor sich glauben. Was an die Stelle des alten Weltbilds trat, ist nicht weniger mythisch, nicht weniger von Heilserwarungen begleitet. Abstrakt gesehen könnten die Kirchen durchaus sinnvoll von Mündigkeit und Rationalität sprechen, vom wissenschaftlichen Anspruch ihrer Theologie, von der sozialen, gesellschaftlichen, politischen Relevanz ihrer Lehre, von Fortschritt und Reform. Wenn sie dies aber heute und im Blick auf unsere Zeit tun, dann müssen sie wissen, daß sie damit „Mythen" und „Göttern" huldigen, denen sie im Namen des einen wahren Gottes widersprechen müßten.

Wolfgang Seibel SJ

Felix Messerschmid

Emanzipation von der Geschichte?

Zur Diskussion um Rahmenrichtlinien und Curricula

Den Unwillen gegenüber der sperrigen Geschichte haben wir Deutsche seit dem Ersten Weltkrieg in mehreren ideologischen Einfärbungen und Graden der Radikalität erlebt. Zwischen den Weltkriegen brachte er nationalistische und rassistische Geschichtsklitterungen hervor; aber schon die Tönniessche Unterscheidung und vor allem Wertung von Gemeinschaft und Gesellschaft führte im Bildungswesen von der Schule bis zur Erwachsenenbildung zu einer verbreiteten politischen Organologie, einer Gemeinschaftsideologie, mit der die sozialen, politischen, wirtschaftlichen Realitäten, insbesondere die demokratische Ordnung, verfehlt werden mußten. Nach 1945 hatten wir es mit einer Neuauflage dieser geschichtsfremden Ideologie zu tun; der Begriff Gemeinschaft war durch den etwas demokratischer klingenden der Partnerschaft ersetzt worden. Beide Begriffe können den demokratischen Prozeß nicht in den Griff bekommen, sind aber freilich sehr geeignet, das Politische zu pädagogisieren. Sie implizieren den moralischen Appell und eröffnen die Möglichkeit, politischen Inhalten mit den vertrauten alten pädagogischen Kategorien zu Leibe zu rücken; übrigens auch mit fehlgedeuteten religiösen.

Seit einigen Jahren verbindet sich dieser Unwille mit politischen Utopien und illegitimen Versuchen, die Geschichte im Bildungswesen zu depotenzieren; andere Fächer, vor allem Deutsch, Gesellschaftslehre, aber sogar Musik sind mitbetroffen. Die Auseinandersetzungen der vergangenen Jahre um Richtlinien und Curricula einiger Bundesländer gingen zum wesentlichsten Teil um diesen utopistischen Unwillen und solche illegitime Versuche. Der Widerstand dagegen hat im vergangenen Jahr zu partiellen Zurücknahmen und Änderungen von ministeriellen und offiziösen Verlautbarungen geführt; aber das opportunistische Motiv solcher Zurücknahmen (nach und vor Wahlen) und oberflächliches Verdecken von weiterwirkenden Grundtendenzen sind nicht zu übersehen.

Der Verfasser hat die Diskussion der letzten Jahre auf den recht verschiedenen Ebenen verfolgt. Sie ist mit deutschem Ernst schließlich in Höhen geführt worden, die einen Hegel mit Neid erfüllt hätten und von denen aus Entscheidungskategorien für die Ebenen der Politik und der Pädagogik nur mehr schwer zu gewinnen sind. Und selbst dort oben sind die Ergebnisse nicht eindeutig. Die Auseinandersetzung etwa zwischen Habermas und Luhmann ist nicht entschieden (und so nicht entscheidbar); Habermas selbst hat sich zu der Frage bewogen gesehen, ob nicht etwa die falsche Emanzipation drohe. In diesem Prozeß sind einige Schlüsselbegriffe so verschlissen worden, daß sie kaum mehr

brauchbar sind, obwohl sie von Herkunft ehrlich und schwer zu entbehren sind; das gilt vor allem für den der Emanzipation. So hat sich in der Tat die Alternative hergestellt, entweder den Knoten zu zerhauen und dezisionistisch, das heißt aber usurpatorisch vorzugehen (z. B. mit dem Verfahren der Rahmenrichtlinien und der Gewinnung neuer Lehrpläne) – oder zu versuchen, die Diskussion auf eine mittlere Ebene zurückzuführen, einige nicht zu verrückende Grenzpunkte zu setzen und das mit dieser Begrenzung möglicherweise nicht Entscheidbare offen zu lassen.

Ingrid Haller, wesentlich mitbeteiligt an der Formulierung der hessischen Rahmenrichtlinien, hat den Braunschweiger Historikertag 1974 um die kluge Formulierung bereichert, alles, was über Geschichte geschrieben wird, sei in der Geschichte geschrieben. Das ist richtig, den Historikern nicht unbekannt, fast eine Plakette des Historismus. Aber auch noch die radikalste Formulierung der Emanzipation bleibt in der Geschichte und muß sich also ihre Kritik gefallen lassen, der geschichtlichen Verläufe selbst als des Vollzugs von Emanzipation und der Geschichtswissenschaft. Emanzipatorisch aus der Geschichte auszuscheren, Geschichte zu überwinden – das ist das eigentliche Unternehmen, das unter dem heutigen Begriff Emanzipation versucht wird. Ein hybrider Versuch. So muß diese Darstellung notwendig über das Fach Geschichte hinausgreifen, um zu ihm zurückkehren zu können.

I. Freiheitswille als Abwertung der geltenden Ordnung

Die Verschiedenheit der Positionen beginnt bei der Beurteilung der Realität und Konstellation in der Bundesrepublik. Das Bemerkenswerte an dieser Verschiedenheit ist, daß streng genommen schon gemeinsame Bezugspunkte für die Beurteilung fehlen, die Voraussetzung also für rationalen Diskurs und argumentierenden Vergleich. Die Urteile gehen nicht eigentlich auseinander – dazu gehört ja doch ein gemeinsamer Ausgangspunkt, auf den noch Rückbeziehung möglich wäre. Auch der Rekurs auf geschichtliche Erfahrung greift nicht. Fürst Kropotkin, der hochgebildete, hochsympathische Anarchist, nach der Oktoberrevolution nach Rußland zurückgekehrt, war noch offen und fähig zu grenzenloser Enttäuschung aufgrund des dortigen Augenscheins. Der erhärtete, inzwischen historische Augenschein von heute in Rußland und anderswo hat wenig aufklärende Wirkung: der Erkenntnis vom gegenseitigen Bedingungsverhältnis zwischen Freiheit und (delegierter, kontrollierbarer und kontrollierter) Herrschaft wird nicht stattgegeben, weder im politischen Urteil noch für die pädagogischen Folgerungen. Daß „diese Verfassung (das Grundgesetz) die menschenwürdigste ist, die wir in unserer Geschichte je erreicht haben", daß „sie zu bewahren und lebendig zu machen darum eine Aufgabe von hohem Rang (ist)" (Gustav W. Heinemann), wird nicht oft einfach geleugnet; dieses Urteil aus historischem Vergleich entbindet aber keineswegs überall die Bereitschaft, das Erreichte zunächst anzuerkennen, und nicht nur unwillig; daraus die politischen und didaktischen Folgerungen zu ziehen und die – immer nötige – Kritik und

Erziehung zur Kritikfähigkeit an diese Anerkennung zu binden, sie aus ihr zu begründen.

Diese Grundhaltung äußert sich in gleitenden Graden der Radikalität, ihre Beschreibung muß also verschiedenerlei Betroffenheit auslösen. Ihre Wirkung in offiziellen und offiziösen bildungspolitischen Dokumenten ist jedoch unschwer nachzuweisen und zur Genüge nachgewiesen worden; Zurücknahmen und Änderungen von solchen Texten bekräftigen die Richtigkeit des beschriebenen Sachverhalts, was durch Textvergleich recht deutlich wird.

Wie ist diese Grundstimmung zu erklären? Bestimmt sich eine Epoche nach großen, bedeutsame Veränderungen hervorbringenden Leitbildern, nach fundamentalen, durchgängigen Motivationen für gesellschaftliche, politische, kulturelle Bewegungen, so kommt – die Übereinstimmung darüber ist allgemein – dem Wort Freiheit seit mehr als 200 Jahren eine solche Leitbildfunktion zu. Nun entziehen sich die mit einem solchen Wort verbundenen oder durch es ausgelösten Vorstellungen einer exakten Definition: es hat universalistischen Charakter und synthetisierende Wirkung. Selbst seine Parallelisierung mit leicht erkenntlichen Unvereinbarkeiten (z. B. Freiheit – Gleichheit) kann auf eine gewisse, möglicherweise lange Zeit seiner Wirkung nichts anhaben. Diese Ungenauigkeit, solcher Mangel an Präzisierbarkeit ist unter geschichtlichem Aspekt auch kein Einwand gegen solche Leitworte. Sie erfüllen das berechtigte Bedürfnis nach Gegenwirkung gegen Zerfall vorbestehender Ordnung in ein bloßes, auch auf einer mittleren, praktischen Ebene nicht verbindbares Nebeneinander absoluter Unvereinbarkeiten, spielen also eine nicht zu ersetzende Rolle für die Konsensbildung in einer Gesellschaft. Sie erhalten überdies als polemische Begriffe in ihrer je geschichtlichen Gegnerschaft gegen konkrete Systeme und gegensätzliche Ordnungsvorstellungen auch einen konkreten, pragmatisch definierbaren Sinn, und diese Konkretheit kann in der geschichtlichen Entwicklung wiederum stark variieren: neue Gegner und Konstellationen verlangen dem Wort neue Transponierungen ab, Völker und Gesellschaften anderer politischer, wirtschaftlicher, kultureller Entwicklungsstufen übernehmen es und deuten es auf ihre Lage und ihre Möglichkeiten um.

So ist es nicht verwunderlich, sogar unvermeidlich, daß „Freiheit" eine kaum mehr umschreibbare Vokabel geworden ist, auch dem Mißbrauch offen, dem dialektischen vor allem; für eine rationale, gar empirische soziologische Methode fast unverwendbar; für die Regimelehre als Unterscheidungsfaktor und zur kritischen Begründung von demokratischen Institutionen dennoch unentbehrlich.

In den westlichen Industriegesellschaften ist noch ein anderer Sachverhalt in den Blick zu nehmen. Für eine unideologische, differenzierende, die Verschiedenheit der geschichtlich gewordenen Verhältnisse berücksichtigende Betrachtungsweise kann es als eine aufweisbare Tatsache gelten, daß das generelle Maß an gesellschaftlicher und politischer Freiheit, bezieht man es auf die Gesamtheit der in diesen Ländern lebenden Menschen, größer ist als in jeder früheren Epoche. Unanfechtbar ist das jedoch nur für diejenigen, in deren Leben die Erfahrung der Diktatur stand und die diese Erfahrung reflektiert haben. Dieses Wissen ist aber auch in lange Vergangenheit erweiterbar für alle, die sich

die Mühe genauen geschichtlichen Vergleichs machen (schon mit den ersten beiden Jahrzehnten dieses Jahrhunderts). Eigene Erfahrung und geschichtlicher Vergleich erweisen diese Lage als freie Leistung von Menschen und der Gesellschaft, mindestens als geschichtlich-politisches Ergebnis, daher verteidigenswert, daher bei allen Minuszeichen innerhalb der Klammer der durch sie bestimmten Ordnung *vor* der Klammer mit klarem Pluszeichen versehen. Sie ist unvollkommen, reformbedürftig in nicht nur nebensächlichen Bezügen, daher nicht einfachhin und für die Zukunft stabil, gewiß. Aber Aggressivität, die sich ja doch, als solche, gegen die Ordnung, „das System" im ganzen und seine Bedingungen wendet, ist behender im Abbau als im Aufbau; einen Prozeß der Abwertung der geltenden Ordnung hat sie bereits in Gang gesetzt, ohne ein verwirklichbares Konzept neuer Ordnung vorgelegt zu haben.

Die beschriebene Grundstimmung – von Teilbereichen, etwa den Hochschulen, sei in diesem Zusammenhang abgesehen – stammt nicht eigentlich aus akuter Reformbedürftigkeit der Gesamtordnung. Dieses Phänomen bleibt unverständlich, wenn man die dem Freiheitsbegriff innewohnende Unbegrenzbarkeit nicht wahrhaben will, sobald sie sich gesellschaftlich und politisch äußert. Das Wort Pascals: L'homme (politisch verstanden: von morgen oder doch übermorgen) passe infiniment l'homme (von gestern und heute) wird aus dem philosophischen und theologischen Bereich, in dem es formuliert worden ist, immerzu in den gesellschaftlichen und politischen transponiert. Eine Ordnung der Freiheit setzt aus sich selbst das Bedürfnis nach ständiger Erweiterung von Freiheit in allen Bereichen des personalen und kollektiven Daseins frei. Davon zeugen die großen politischen Utopien und Heilslehren, aber auch das ganz normale menschliche Bedürfnis. Diesem ist Freiheit immer relativ zu dem, was für jetzt oder doch, bei einigem gutem Willen und Bemühen oder einigem Zwang, für morgen als veränderlich empfunden wird. Nun gehört das Bewußtsein der Veränderlichkeit, ja der konstruktiven Veränderbarkeit von allem, bis zum biologischen Umbau des Menschen selbst, fraglos zur Signatur dieser Zeit; die Summe des Verfügbaren und also Veränderbaren erscheint größer als jemals in der Geschichte. Für ein solches Bewußtsein zählen selbst die schwer erkämpften Fortschritte von gestern, obschon sie nie selbstverständlich und gesichert sind – wie wir heute wissen sollten –, wenig oder nichts; gerade ihre Stabilität erscheint als unbegründete, ärgerliche Einschränkung der möglichen und erwarteten Freiheit. Demgegenüber hat der Hinweis auf die Verletzbarkeit und die Zwänge des technisch-industriellen Systems oder auf das ungeheure und offenbar nicht einzudämmende Wachstum der Weltbevölkerung oder auf die Erschöpfbarkeit der natürlichen Vorräte der Erde keine Kraft, er möge objektiv richtig sein oder nicht. Er wird damit abgetan, daß sich auch die „Zwänge" früherer Epochen als veränderbar erwiesen haben. Was es auch damals gekostet hat, die religiöse oder legitimistische Rechtfertigung des Bestehenden und das vorwiegende Gefühl der Nichtveränderbarkeit durch revolutionäre Vorgänge zu überwinden und damit der Veränderung und einem Mehr an Freiheit Raum zu schaffen, gilt schon nach wenigen Jahrzehnten nicht mehr. Die Toten haben ihre Toten längst begraben.

Die ständige emanzipatorische Forderung ist mindestens verständlich; sie muß dem

historischen Vergleich als erwartbar, der politischen Analyse als wünschenswert erscheinen, jedenfalls dann, wenn man nicht von vornherein annimmt, das Potential an Freiheit einerseits und Freiheitswille und Freiheitsvorstellungen andererseits befände sich in den entwickelten Gesellschaften im Abbau.

Dennoch: dieser Vorgang ist für eine demokratische Ordnung ein Warnzeichen; in ihm richtet sich Freiheitswille gegen Institute der Freiheit, gegen das Bedingungsverhältnis Gesetz-Herrschaft-Freiheit und also möglicherweise gegen die Freiheit selbst. Die Methoden und Erkenntnisse der geschichtlichen Wissenschaften und Bildung haben vor diesem Vorgang die Funktion, die für demokratische Ordnung trotz aller gegenteiligen Behauptungen so wichtige Lehre von den Institutionen aus bloßer Systemtypik zu lösen und in den historischen Kontext zurückzuführen mit dem Ziel, das Unverlierbare, Verbindliche vom bloß zeitlich Kontingenten zu scheiden und die Institutionen flexibel zu halten. Die Institutionen der Demokratie sind Ergebnis von Befreiungsprozessen, deren Früchte und sie begründende Erkenntnisse so gesichert werden sollen. Ihre Bedingungen können sich wandeln, sie können erstarren, sogar pervertiert werden. Ihrer Zerstörung oder auch nur Stillegung aber ist die Prüfung vorzuziehen, auf welche Weise sie den neuen Bedingungen angepaßt, also für die bessere Wahrnehmung von Freiheit, für die Verstärkung der Teilnahme an den Entscheidungsprozessen verändert werden können. Analoges gilt für die Wissenschaft und die Bildungsveranstaltungen, denen das Gedächtnis konstituierender geschichtlicher Vorgänge anvertraut ist und deren aktives Verständnis sie zu sichern haben. Denunziert man schon die Quellen dieses Gedächtnisses, so macht man den Weg frei in eine von Erkenntnissen aus bestandenen Kämpfen und geschichtlichem Versagen und von den ihnen verdankten Institutionen abgelöste Zukunft, durchhaut also den Knoten, wie oben formuliert.

Um zu konkreten Vorgängen zurückzukehren: genau das geschieht, wenn für Schule, Lehrerbildung, Erwachsenenbildung die Ausarbeitung der Richtlinien und der aus ihnen zu entwickelnden Curricula nicht mehr transparent gehalten, nicht mehr pluralistisch zusammengesetzten Kommissionen übertragen wird. Dann werden schon die Kriterien der beabsichtigten Reformen der öffentlichen Kontrolle entzogen, wird auch die Kontrolle der mit den Unterrichtsfächern korrespondierenden Wissenschaften unter Mißbrauch der – für Lehre und Unterricht notwendigen – Didaktisierung der Wissenschaftsdisziplinen weitgehend aufgehoben. Verfahrensfragen und den dahinter wirksamen Tendenzen muß daher höchste Aufmerksamkeit zugewendet werden.

II. Gesellschaftsveränderung durch Bildungsreform?

Die wesentlichen Vorgänge im Bildungswesen können sich heute nicht mehr im geschlossenen pädagogischen Raum vollziehen. Seine ehemalige Geschlossenheit war Ausdruck der grundsätzlichen Einheit von Schule, Gesellschaft und Staat. Sie war in Teilbereichen nie unbestritten, gründete aber doch in einem durch lange Überlieferungen ge-

festigten kulturellen, gesellschaftlichen und politischen Fundamentalkonsens. Unbestritten galt die Schule als die Institution, der die über die Grenzen der Familie hinausreichende Aufgabe zukam, die heranwachsende Generation der bestehenden Ordnung einzufügen, dadurch auch diese selbst zu sichern und ihre Veränderungen in dem durch den Konsens gesetzten Rahmen zu halten. Dieses Verständnis einer der Aufgaben der Schule ist legitim, auch heute, gleich ob man diese als Veranstaltung des Staats bestimmt oder sie primär der Gesellschaft zuordnet. Die Forderung nach „Freiräumen" in der Schule außerhalb konsentischer Erziehungsnormen (es gibt sie im Bewußtsein der Mehrheit der Eltern durchaus noch) zielt auf die Auflösung dieses Verständnisses von Schule.

Diese der kulturellen, gesellschaftlichen, politischen Stabilisierung dienende Aufgabe der Schule mußte nach dem Ersten Weltkrieg auf die neuen, entstehenden Ordnungen hin umgedacht und also neu bestimmt werden. Dem dienten in der „Pädagogischen Bewegung" der zwanziger Jahre Begriffe wie „pädagogische Vorwegnahme", „pädagogische Autonomie", bei Nohl, Weniger und anderen zentrale Kategorien der Erziehung. Mit ihnen sollten damals nicht die unaufhebbare Einbindung der Schule in die Gesellschaft und auch nicht Funktionen des Staats in der Ordnung des Schulwesens aufgehoben werden; es ging um die Sicherung und Vergrößerung des Freiheitsraums der Lehrer, Schüler und Eltern und der einzelnen Schule; um die Lockerung allzu selbstverständlicher Bindungen an Traditionen und an kanonisiertes, nicht mehr nach seinem Bildungssinn befragtes Lehrgut; um die Überwindung bloßer „Abrichtung"; um die Vorrangigkeit personaler Erziehung. Im Begriff der pädagogischen Vorwegnahme wurde das gesellschaftskritische Potential der Jugendbewegung, der Arbeiterbewegung, der Frauenbewegung ins Pädagogische gewendet: in der Kooperation von Schülern und Lehrern, in den Unterrichtsmethoden, in Lehre und Schulleben sollte die künftige kooperative Gesellschaft exemplarisch vorweggenommen werden mit dem Ziel langfristiger Entwicklung der Gesellschaft selbst.

Nach 1945 hat dieses Verständnis von Erziehung und Schule die Reformvorschläge zunächst stark beeinflußt und vor allem der Erkenntnis der Notwendigkeit von Reformen und der Bereitschaft dazu (in Grenzen) vorgearbeitet.

Die gegenwärtige Phase, die Kriterien der Bildungsreform, ihre kräftigste Stoßrichtung, die in den verschiedenen Bundesländern eingeschlagenen Wege unterscheiden sich von diesen früheren Vorstellungen nicht nur durch ihre Radikalisierung. Es handelt sich um einen politischen Vorgang, von einem pädagogischen kann nur in einem instrumentellen Sinn die Rede sein: die Schule soll zu einem kämpferischen Instrument gesellschaftlicher und politischer Veränderung entwickelt werden, dies, bevor Übereinstimmung über deren Richtung herbeigeführt worden ist. Das Bildungswesen wird dadurch zum Konzeptionszentrum gegenwärtiger Polarisierungsprozesse. Dennoch macht es sich globale Polemik zu leicht; sie beachtet nicht die Schwerfälligkeit und mangelnde Koordinierung in der Tat fälliger Reformen ("Two decades of nonreform", Robinsohn), den internationalen Vergleich und wichtige Unterschiede heute. Vergleichbarkeit und Verschiedenheit zwischen einzelnen Bundesländern legen ein Höchstmaß von Differenzierung nahe.

Trotzdem kann nicht über Vorgänge hinweggesehen werden, die schon an sich, vor jeder Inhaltlichkeit, tendenzerhellende Bedeutung haben; z. B. die Ersetzung der mit der Ausarbeitung von Reformen beauftragten, nicht einseitig zusammengesetzten „Klafki-Kommission" durch eine eindeutig geschlossene, nicht mehr wissenschaftlich und gesellschaftlich repräsentative, eine auftragbestimmte Gruppe in Hessen oder die Vorlagen der Dortmunder Gruppe, die als politisch inopportunes Vorprellen auf Proteste hin zurückgezogen worden sind. Doch behalten Unterrichtsentwürfe von dieser und anderer Seite quasi-offiziösen Charakter, ihre Benutzung steht frei. Vor allem aber hat die Analyse von offiziellen Richtlinien zum Einspruch gezwungen. Eine solche Entwicklung muß zur Gewissensbedrückung vieler Lehrer, Eltern und Schüler und also in eine zusätzliche Belastung der demokratischen Ordnung führen, die neben anderen ernstlich nur wünschen kann, wer eben darin *seine* Stunde gekommen sieht. Sicherheit vor einer solchen Entwicklung bietet nur die unbedingte Bindung an die grundgesetzlichen Prinzipien und an die demokratische Legitimität der Verfahren. Der Dissens darüber, ob diese Bindung durch bestimmte Maßnahmen noch erhalten oder schon verletzt worden ist, mag als politisch normal angesehen werden, ist aber doch ein höchst beunruhigender weiterer Hinweis darauf, daß die Bundesrepublik sich in der Gefahrenzone schwindenden demokratischen Grundkonsenses befindet. Nimmt man die in Teil IV darzustellenden Erwägungen hinzu, wird dieser Sachverhalt unübersehbar deutlich. Aber bleiben wir einstweilen noch bei den Verfahrensfragen und den sich darin äußernden Tendenzen.

Die Erstellung von Lehrplänen war bisher Angelegenheit der Administration, die dazu Experten ihrer freien Wahl berief. Solange Schule und Lehrgut durch eine kanonisch wirkende Tradition gehalten waren und Änderungen den Rahmen dieser Tradition nicht sprengten oder nicht zu sprengen behaupteten, war dieses Verfahren legitim. Das änderte sich radikal mit den – notwendigen – neuen Verfahren der Lehrplanerarbeitung. Diese sind die Folgerung aus der unbestreitbaren Erkenntnis, daß die Freihandmethode der bisherigen Lehrplanentwicklung durch eine kategorial unterbaute, wissenschaftlich kontrollierte Methode zu ersetzen ist. Mit ihr verändern sich das Lernen selbst, die Lernfelder, die Lernziele und die zu erwerbenden Qualifikationen. Ein solcher Vorgang ist mit der Einführung eines neuen Lehrplans früherer Art nicht zu vergleichen; er kommt einer Neubestimmung der Schule gleich, welche sie erheblich einschneidender verändert als neue schulische Organisationsformen.

Eine solche Neubestimmung ist ein kultur- und gesellschaftspolitischer Prozeß, der nicht der Verwaltung überlassen werden kann; er hat Gesetzgebungsrang, eine Erkenntnis, die inzwischen in der Rechtsprechung durchgedrungen ist. Diesem Rang müssen aber auch die Verfahren der Erarbeitung von Curricula entsprechen, in den damit beauftragten Gremien müssen die tragenden Gruppen der Gesellschaft vertreten sein. Andernfalls kann mit der Schule eine illegitime pädagogische Herrschaftsform, eine Pädagogarchie entstehen, die mit dem früheren Begriff der pädagogischen Vorwegnahme in einem sehr anderen, nicht mehr evolutionären Sinn ernst macht. Gesellschaftsveränderung mit dem Instrument der Schule ist keine irreale pädagogische Utopie mehr. Bestimmte Lehrplan-

entwürfe legen nicht nur die Lernziele, sondern auch die Lernstoffe und die einzelnen Lernschritte verbindlich fest; bestimmte Verhaltensleistungen werden provoziert, ja gezüchtet. Skepsis, was die Wirkung auf eine kritische Minderheit von Schülern anlangt, ist nach aller pädagogischen Erfahrung angebracht. Verwunderlich ist der unkritische „Optimismus" und das fast allgemeine Aufgeben alter Prinzipien der pädagogischen Freiheit, das in solchen Verfahren offenbar wird. Solche „geschlossenen Curricula" lassen für die didaktische Freiheit der Lehrer, für die Mitsprache von Lehrern, Eltern und ernsthaft auch von Schülern keinen Raum mehr. Kritische Reflexion, zu der immer auch ernstgenommene, nicht nur polemisch behandelte Alternativen gehören, auch allgemeinwissenschaftliche und fachwissenschaftliche Gesichtspunkte werden unerheblich. Lehrende und Lernende werden auf eindeutige „Wahrheiten" und „Identifikationsmuster" verpflichtet, auf eine weltimmanente Arkandisziplin also, die der Wissenschaftsorientiertheit der Lehre und kritischem Verhalten radikal widerspricht und mit der Achtung vor entgegenstehenden Überzeugungen der Lehrer, Schüler und Eltern unvereinbar ist.

Trotzdem soll anerkannt werden, daß in Richtlinien und Curricula, die zu so grundsätzlicher Kritik Anlaß geben, ein hohes Maß mindestens formaler intellektueller, didaktischer Leistung steckt, das – formale – Maßstäbe setzt, hinter die nicht mehr zurückgegangen werden darf.

III. Probleme und Einwände

Die generellen Einwände müssen auf das Thema dieser Überlegungen konkretisiert werden.

1. Rahmenrichtlinien neuer Art dürfen nicht isoliert gesehen werden; sie sind die ersten Schritte zu den neuen Curricula, den Gesamtcurricula für die Schule, die Lehrerbildung, die Erwachsenenbildung und den Fachcurricula, setzen also den verpflichtenden Rahmen für die innere Schulreform, überdies für ein Teilstück der Hochschulreform. Es ist keine unerlaubte Vereinfachung festzustellen, daß mit Richtlinien und einigen Unterrichtsentwürfen vor allem in Hessen und Nordrhein-Westfalen Türen geöffnet werden für einseitige, ideologische Deutungen der politischen Ordnung und des Daseins überhaupt; daß an dem Unterschied zwischen kritischer Identifikation mit unserer gesellschaftlichen und politischen Ordnung, welche Identifikation nicht aufgegeben werden darf, und Radikalkritik *gegen* diese Ordnung nicht unbezweifelbar festgehalten worden ist. Diese Tendenz, eine fundamentale Unterscheidung verschwimmen zu lassen, ist, bei allen, zum Teil wesentlichen Unterschieden in den verschiedenen Vorlagen, vielfach belegbar. Es ist zuzugeben, daß sie sich auf eine begründete Kritik an einem sich verschließenden Konservativismus berufen kann, der z. B. von der bewegenden Auseinandersetzung H. v. Hentigs mit Ivan Illich („Die Wiederherstellung der Politik", 1973) keine Notiz nimmt. Aber auch die berechtigtste Kritik rechtfertigt keine Gegenideologie.

2. Auch wer der – nicht ganz neuen – Erkenntnis zustimmt, daß sich im Konflikt das

Politische am deutlichsten zeigt, muß eine Theorie ablehnen, die den Konflikt verabsolutiert und geflissentlich übersieht, daß das eigentlich Politische darin besteht, den Konflikt aufzulösen, den Frieden herzustellen oder doch eine Konfliktlösung im Kompromiß. Die Verschiedenheit der Positionen in einer pluralistischen Welt und einer demokratischen Ordnung muß also dargestellt und durchdacht werden. Das gilt in erster Linie für Geschichte und Gesellschaftslehre, aber auch z. B. für Deutsch und Sprachbildung.

3. Auch wenn man der Meinung zustimmt, daß es in unserer Gesellschaft und Politik weitere demokratisierbare Bereiche gibt, als eine statische Demokratieauffassung zugeben möchte, muß doch deutlich bleiben, daß das Grundgesetz für ein jakobinisches Demokratieverständnis keinen Raum läßt und die Normen, Wertsetzungen und Begrenzungen des Grundgesetzes Gültigkeit haben. Erziehung zur Kritik steht selbst unter der Kritik des Grundgesetzes. Tendenzen auf Minimalisierung des Staatsbewußtseins und gegen die Erziehung zur aktiven, kritischen Mitverantwortung für unsere staatliche Ordnung können nicht gebilligt werden.

4. Einige Richtlinien fördern die verbreitete Tendenz der Bevorzugung von Unterrichts- und Themenbereichen, die der Entwicklung der Rationalität und des kollektiven („gesellschaftlichen") Bewußtseins entgegenkommen. Personale, individuale Erziehung, die kreativen und künstlerischen Fähigkeiten und Fächer, die Geschichte, religiöse Bildung werden vernachlässigt oder gesellschaftskritisch vereinseitigt. Die – unbestritten notwendige – Ausbildung des rationalen Vermögens in einer auf Rationalität gegründeten Kultur und Industriegesellschaft (welche Rationalität im übrigen heute ihre selbstzerstörerische Ambivalenz enthüllt) bringt *dann* keinen Gewinn mehr und mündet in ein defizientes Menschentum, wenn dem Verlangen und der Entwicklung der Fähigkeit zu einer individuellen, eigenbestimmten, die eigene Freiheit findenden und wahrenden Lebensführung keine pädagogische Vorrangigkeit mehr eingeräumt wird; wenn der Mensch als bloßes Gesellschaftswesen begriffen wird, das „Freiheit" nur in einer weithin egalitären, von traditionalen Ordnungselementen emanzipierten Gesellschaft und im rational bejahten rückhaltlosen Aufgehen in ihr finden könne. Diese Auffassung ist untergründig heute überall wirksam; sie durchzieht auch, für eine genaue Analyse erkennbar, das pädagogische Reformdenken. Das christliche, aber auch ein humanistisches Verständnis des Menschen als Person widerspricht solchem Denken, sowenig jedenfalls das christliche Verständnis das soziale Bedingt- und Angewiesensein sowie die Sozialverpflichtung der Person übersieht. Übrigens sind solche Auffassungen auch nicht auf Karl Marx zurückzuführen; sein "Moi ne suis pas marxiste" ist zuallererst gegen sie gerichtet.

5. Die auch in allen den gemeinten Richtlinien feststellbare starke Betonung der emanzipatorischen Aufgabe der Schule ist kein Gegenbeweis für das eben Ausgeführte. Das Verhältnis von Emanzipation, Gesellschaft, (kritischer) Identifikation ist nicht durchdacht, so daß der Emanzipationsbegriff entweder zur Leerformel oder zu einer gesamtutopischen Bezeichnung wird. Wir kommen damit zu dem für das Thema entscheidenden Denkverhalt.

IV. Emanzipation – ein elitäres Bild vom Menschen

Begriff und Sache „Emanzipation" sind für das Verständnis des Vorgangs Erziehung und seine Führung wie für die Ordnung des Gesamtbereichs Bildung grundlegend geworden. Der Begriff hat den älteren der Mündigkeit in den letzten Jahren verdrängt. Solche semantischen Änderungen sind nicht zufällig, Gründe und Wirkungen sind feststellbar. Das Wort empfahl sich zunächst zur schärferen Fassung der erzieherischen Aufgabe. Die Erkenntnis, daß Erziehung und Bildung, in welcher Weise immer, Funktion des gesellschaftlichen Umfelds sind, Sozialisation unter gegebenen Bedingungen einen hohen Anteil von Erziehung deckt; das Vordringen bestimmter gesellschaftspolitischer Anschauungen, nach denen Veränderung der Gesellschaft selbst Voraussetzung gelingender emanzipativer Erziehung sei; schließlich der Einstrom psychoanalytischer Kategorien bewirkten den Aufstieg des Wortes zu einem politischen Zentralbegriff. Das Verständnis von Emanzipation als individueller, personaler Selbstverwirklichung unter das Gewissen bindenden gültigen Normen wurde nicht nur zurückgedrängt, sondern als feindlicher Gegensatz zum vollpolitisierten Emanzipationsbegriff preisgegeben. Ein konsequenter Prozeß: wenn Emanzipation als totale, ständige Gesellschaftskritik gilt, als Vorgang der unbegrenzten Distanzierung von den angetroffenen, den „bürgerlichen" Lebensformen, den Institutionen auch legitimer Herrschaft, jeder Autorität, auch der elterlichen schon im kindlichen Stadium, auch der Fachautorität; als umfassende Denunzierung der traditionalen Gesellschaft – dann muß der Weg zur totalen „Systemveränderung" geöffnet werden, werden sittliche Normen, politische Regeln und soziale Traditionen zu beseitigende Hindernisse für Glücksmöglichkeiten und kollektive Befreiung.

Zu dem Utopismus und den – in einigen Vorschlägen offenliegenden, übrigens reichlich naiven – anarchistischen Spuren in solchen Anschauungen tritt ein elitäres Bild vom Menschen. Marcuse spricht aus, daß die Aufklärung, die Voraussetzung des neuen Menschen ist, Sache nur einer kleinen Zahl von Menschen sein könne, solcher, die gelernt haben, rational und autonom zu denken. Ebenso konnte Adorno Mündigkeit nur erhoffen „von ein paar Menschen, die dazu gesonnen sind"; er hat die Hindernisse gesehen, „die sich in dieser Einrichtung der Welt der Mündigkeit entgegenstellen". Der Ausweg, diesen Schwierigkeiten mit einer Erziehung des Madigmachens zu begegnen, deutet nicht nur auf Ratlosigkeit, sondern vor allem darauf, daß, was nur „von ein paar Menschen" erwartet werden kann, den Menschen und die Menschen in ihrem Gesamtwesen nicht im Blick hat; hinter solchen Aussagen wird die peinliche Scheidung von Massa damnata und wenigen Großgearteten sichtbar, die nicht wahrhaben will, daß menschliches Großsein nicht mit einem einzigen Maß, etwa dem des rationalen Vermögens, gemessen werden kann. Vor solchen elitären Anschauungen von den Möglichkeiten des Menschen und der Unmöglichkeit menschenwürdiger Ordnung möchte man gegenüber Hans Maiers salopper Antwort kapitulieren: „Freiheit als Emanzipation ist nur möglich, solange Vorrat reicht. Sind die Normen und Traditionen erschöpft, von denen man sich emanzipiert, fällt auch die Emanzipation dahin."

Elitäre Menschen- und Ordnungsbilder führen nach allen geschichtlichen Erfahrungen zu der Konsequenz des harten Regiments für die Mehrheit der in diesem Sinn nicht Emanzipierbaren und in der Erziehung zur verhüllten oder offenen Erziehungsdiktatur. Die Gesellschaft ist schuld an dem „falschen Bewußtsein" der Vielen, die nicht erkennen wollen, daß z. B. auch ihr Wohlstand nur Mittel der Unterdrückung ist; das richtige Bewußtsein ist Besitz der Wenigen, die damit das Recht erhalten, ihr Bewußtsein der Mehrheit aufzuerlegen. So ist Emanzipation zur Speerspitze gegen eine Erziehung zur Mündigkeit geworden. Mündigkeit und die ihr zugeordnete Erziehung stoßen sich nicht an der Unterschiedlichkeit der erreichbaren Formen, Grade und vor allem Bezugsbereiche des Mündigseins; solche Erziehung ist in der Tat ein unvollendbarer Prozeß. Zur Speerspitze ist Emanzipation auch geworden gegen eine demokratische Ordnung der relativen Freiheit Aller und aller Freiheiten, welche die Grenze zur Freiheit des anderen nicht überschreiten. Die doktrinären Emanzipatoren können dagegen durch den Verlust der Zuversicht, des Glaubens an die Möglichkeit der Realisierung von allgemeiner und also notwendigerweise auf das Gemeinwohl hin begrenzter Freiheit charakterisiert werden. Schon der dem alten politischen Denken unentbehrliche Begriff des Gemeinwohls ist ihnen verdächtig; mit ihm auch der des Staats, dem – in paradox illiberalem Kontext – nur noch Nachtwächterfunktionen überlassen werden – wenigstens solange er vom falschen Bewußtsein regiert wird.

Was hat das alles mit Geschichte, Geschichtsforschung, Geschichtsunterricht zu tun? Daß Geschichtswissenschaft und geschichtliche Bildung ein hohes, ja konstitutives Interesse an Emanzipation haben – sowenig zu leugnen ist, daß zu gewissen Zeiten und in deren vorherrschenden historiographischen Schulen das konservative Interesse überwog –, darüber ist von der Geschichte der Geschichtswissenschaft eindeutige Auskunft zu erhalten; erbitterte Kämpfe zwischen Historikern gingen letztlich um die richtige Erkenntnis und Interpretation der Befreiungs- und Freiheitsgeschichte von Völkern, Staaten und Gesellschaften. Der antihistorische Affekt im gegenwärtigen Emanzipationsbegriff ist nicht zu verstehen ohne die Kritische Theorie; deren Wirkung ist selbst dort festzustellen, wo nicht ausdrücklich auf sie Bezug genommen oder sie nur in abschwächender Weise und selektiv gebraucht wird. Sie ist hier nicht nachzuzeichnen; auf einige Inhalte und Denkbewegungen, die den Zusammenhang mit dem bisher Ausgeführten verdeutlichen, muß jedoch hingewiesen werden.

Geschichte ist für die Kritische Theorie Geschichte der Emanzipation, zunächst von der Natur, danach als ständiger Prozeß auf ein Mehr an Freiheit hin. In der neuesten Zeit hat sich nun aber gezeigt, daß Wissenschaft und Technik, indem diese die Beherrschung der Natur (fast) perfektioniert haben, den Menschen „aus dem Subjekt, das sich mittels technologischer Herrschaft von der Natur befreien wollte, zum Objekt seiner von ihm veranstalteten Herrschaft" gemacht haben. „Der Mensch ist selber zum Objekt seiner Herrschaft über die Natur geworden." „Die Befreiung durch Herrschaft endete also in der Gegenwart in der Versklavung des Subjekts" (G. Rohrmoser, Das Elend der Kritischen Theorie, 1970). Dieser Vorgang ist für die Kritische Theorie jedoch kein bloßer

Unglücksfall innerhalb der Geschichte, sondern ist die Geschichte selbst und ganz; Geschichte ist absolut irrational und daher die unaufhörliche Katastrophe. „Keine Universalgeschichte führt vom Wilden zur Humanität, sehr wohl aber von der Steinschleuder zur Megabombe" (Adorno). Entgegengesetzt werden kann der Geschichte nur eine Utopie, die ihr total widerspricht und die sich als menschenwürdig, notwendig und rational begründet. Und für Marcuse ist „der Sozialismus tatsächlich die Sprengung der Geschichte, der radikale Bruch, der Sprung in das Reich der Freiheit, also etwas völlig Neues".

Einem solchen Geschichtsverständnis ist keine ebenso geschlossene Gegentheorie gewachsen; ein Versuch dazu in ebenbürtiger Form ist auch nicht unternommen worden, einige Auseinandersetzungen auf hohem Niveau mit ihm gibt es. Den am Anfang dieses Jahrhunderts Geborenen, soweit sie seine Katastrophen überlebt haben und seine Geschichte reflektieren, dazu noch die Drohungen der Zukunft, liegt Zustimmung zu dieser Sicht näher als Ablehnung, auch wenn sie ihre theoretischen Fundamentalimplikationen nicht mitvollziehen. Wohl aber wird der Historiker, der sich um ein differenzierendes Geschichtsverständnis müht, Einspruch erheben gegen eine solche und jede andere Theorie der Geschichte als Totalprozeß, determiniert durch menschliche Irrationalität; gegen eine negative Eschatologie, die auch durch die bedeutenden Denkanstrengungen von Habermas als solche nicht aufgehoben ist. Die biblische Eschatologie darf mit dieser nicht aufgerechnet werden; die Antwort auf jene ist nicht Emanzipation, sondern das Stehen im Advent, das heißt in der erwartenden Hoffnung. Jedenfalls, die permanente Emanzipation, die zugleich einer elementaren neuen Konsensbildung dienen soll, vollziehbar im ständigen „rationalen Diskurs" innerhalb der Gesellschaft, ist eher die Haltung des sich nicht ergebenden Stoikers als eine reale politische Lösung, so unentbehrlich solcher Diskurs ist. In ihm konstituiert und erweist sich menschenwürdige, freiheitliche Gesellschaft prozeßhaft. Dieser Erweis setzt jedoch Institutionen voraus, in denen Gesellschaft staatlich verfaßt ist und sich der Ausgleich zwischen jetzt möglicher Freiheit und begründbarer, einsehbarer Herrschaft vollzieht, Herrschaft sich also ständig legitimiert und obsolet gewordene Herrschaftsäußerungen und Bindungen aufgehoben werden, aber auch neue gebildet werden können bzw. müssen. Herrschaft *durch* Diskurs ist in kleineren, sich selbst bestimmenden Gruppen und Aktionsformen möglich; aber diese ergeben kein Gegengewicht gegen die Übermacht moderner Systeme. Die „Wiederherstellung der Politik" in der Industriegesellschaft „setzt voraus, daß man sie prinzipiell auch heute für möglich hält, – daß man also eine Theorie oder Erklärung dafür hat, was ihr im Wege steht" (v. Hentig). Diese fehlt, der beste Nährboden für Radikalismen.

Es ist oben von der Sperrigkeit der Geschichte gesprochen worden. Sperrig ist sie gegen jede einlinige, die unendliche Vielfalt historischen Geschehens abräumende Totaldeutung; gegen die Reduktion der Geschichte auf „historische Aspekte", deren Auswahl wissenschaftsfremden, politisch vorgegebenen Kriterien übertragen wird; gegen die Unterschlagung der Vielschichtigkeit aller historischen Vorgänge und Entwicklungen und der gegenseitigen Abhängigkeit und verschiedensträngigen Verschränkung der darin wir-

kenden Faktoren; gegen den Versuch der Unterdrückung der Erfahrung der Andersartigkeit anderer Zeiten, Geschichtsorte, Bedingungen und ihrer anderen Entscheidungen und Problemlösungen; gegen die Verhinderung des Wissens von dem Vorrat an Alternativen, der uns aus der Geschichte zukommt und welcher der Freiheit Chancen öffnen kann; gegen die Blockierung der Einsicht in (wirkliche oder vorgeschobene) Gründe und Notwendigkeiten, ohne welche Vergangenheit und Gegenwart als die Geschichte und das Ergebnis von Versagen, Not und Leiden nur als absolute Sinnlosigkeit gesehen werden kann. Geschichte ist auch, trotz allem, der Bereich der aktiven Hoffnung, der immerzu Inseln des Friedens und relativen Glücks im Meer des immerwährenden Unfriedens verdankt werden, die es auch und sogar in diesem Jahrhundert gab und gibt, für den einzelnen wie die politischen Kollektive.

Freilich, soll Geschichte ihre heilsame Sperrigkeit ausbreiten und Erfahrungen solcher Art vermitteln können, wird ständige Anstrengung darauf verwendet werden müssen, wie Geschichte dargeboten werden muß, um Welt und Ereignisse daraufhin zu erschließen. Didaktik und Methodik haben in den vergangenen Jahren sich außerordentlich darum bemüht, Geschichte als Faktenzusammenhang durchsichtig zu machen, Geschichtslehre stärker zu strukturieren und zu systematisieren. Es wäre zu fragen, ob darüber nicht ebenso wichtige Gesichtspunkte vernachlässigt werden. In der Religionspädagogik wird heute erkannt, daß Heilsgeschichte und Glaubenswissen nicht nur wissenschaftsförmig gelehrt werden dürfen, sondern daß Bericht, Erzählung, „Bild", darunter auch dichterische und musikalische Gestaltungen, lange verkannte Möglichkeiten eindringlicher Vermittlung sind. Sollte das nicht auch für einen Bereich gelten, in dem es doch primär um alltägliches Dasein von Menschen in epochalen Verläufen, um dessen humane und inhumane Ordnung, um ihr Heil und Unheil, um das in Geschichte offenbar werdende Gute und Böse geht? Sollte Luther ganz unrecht gehabt haben, wenn er von der Geschichte erwartet, die Gewissen zu belehren? Was dagegen einzuwenden ist, liegt auf der Hand: wir verfügen über keine Theodizee und werden uns hüten müssen, eine solche ad hoc zu schaffen. Doch liegen gerade in der Geschichte, nicht nur in der Anthropologie, Elemente einer solchen durchaus bereit; man sollte sie nützen, ohne ein System daraus zu machen. Universalgeschichte, die ja doch, als Historie, der Theodizee benachbart ist, ist, auch nach Toynbee, ein bleibendes Desiderat, das durch Reihung nicht erfüllt werden kann.

Emanzipation von der Geschichte, wo sie ernsthaft versucht wird, ist der Fluchtweg objektiver Verzweiflung. Gesellschaft wird nicht mündig dadurch, daß sie sich aus der Munt der Geschichte entläßt; am wenigsten in einem Land der historischen Kontinuitätsbrüche. Und auch gegenüber den die Maße aller bisherigen Geschichte sprengenden Entwicklungen in der südlichen Welthälfte, der Dritten und Vierten Welt, werden die Industriegesellschaften versagen, wenn sie nicht die Erkenntnisse, Kräfte, die Phantasie zu mobilisieren vermögen, die ohne das „return to the future" kaum zu gewinnen sind, also ohne Überwindung der neuzeitlichen Provinzialismen und der mit ihnen gesetzten Spaltungen und Eingrenzungen – in einer Epoche, da die Erde ein einziger Wirkungs-

zusammenhang geworden ist. Eine Herausforderung ohnegleichen nicht nur für die Weltpolitik, sondern auch für die Geschichte als Lehre und Wissenschaft.

V. Forderungen der Katholischen Bundeskonferenz für Schule und Erziehung

Die Katholische Bundeskonferenz für Schule und Erziehung hat aus Überlegungen wie den oben vorgetragenen die folgenden Forderungen zur Entwicklung von Rahmenrichtlinien und Curricula erhoben:

„Die Katholische Bundeskonferenz für Schule und Erziehung stellt fest, daß neue Bildungsinhalte und Lernziele heute vielfach in rechtlich bedenklicher Weise bestimmt und eingeführt werden. Sie erhebt deshalb die folgenden Forderungen:

1. Bei der Entscheidung über Ziele und Inhalte der Schule ist sowohl ein Mindestangebot für alle Kinder zu sichern als auch die Berücksichtigung unterschiedlicher Erziehungsvorstellungen und Bedürfnisse zu gewährleisten. Deshalb muß der curriculare Entscheidungsprozeß gegliedert werden in die Entwicklung von Rahmenrichtlinien und deren Konkretisierungen in alternativen Curricula.

2. Für die Bestellung von Richtlinienkommissionen, die Prinzipien ihrer Zusammensetzung und ihr Arbeitsverfahren, für die Entscheidung über Richtlinien sowie über die Zulassung von Curricula sind gesetzliche Grundlagen zu schaffen, in denen auch die Kontrollfunktion des Parlaments gesichert ist.

3. Richtlinienkommissionen sowie Entwicklungsgruppen für Curricula haben die in den jeweiligen Landesverfassungen festgelegten Erziehungsziele zu beachten.

4. Rahmenrichtlinien sollen die allgemeinen Aufgaben der Schule und die spezifischen der Fächer festlegen sowie Verfahrensregeln für ihre Konkretisierung bieten. Bei der Bestimmung solcher allgemeinverbindlicher Normen, Ziele und Inhalte sowie der Bandbreite zulässiger Variationen sind auch die gesellschaftlich und weltanschaulich relevanten Gruppen in einer Weise zu beteiligen und zu berücksichtigen, daß ihre Auffassung angemessen zur Geltung kommt.

5. Rahmenrichtlinien und Curricula sind so frühzeitig vorzulegen, daß vor ihrer Erprobung und allgemeinen Einführung bzw. Zulassung eine öffentliche Diskussion und gegebenenfalls eine Veränderung möglich ist. Hiervon hängt es entscheidend ab, ob es auch in Zukunft einen demokratischen Grundkonsens geben wird.

6. Bei der Zulassung von Curricula hat sich die staatliche Schulaufsicht generell auf die Prüfung zu beschränken, ob diese gegen die Rahmenrichtlinien verstoßen.

7. Bildungseinrichtungen in freier Trägerschaft müssen das Recht erhalten, innerhalb der oben beschriebenen Rahmenrichtlinien in eigener Verantwortung Curricula und Medien zu entwickeln. Den staatlichen Bildungseinrichtungen ist es freizustellen, diese Curricula und Medien ebenfalls zu verwenden.

8. Bereits vorhandene Rahmenrichtlinien und Curricula sind entsprechend diesen Forderungen zu überprüfen."

Franz Joseph Schierse

Jahr der Versöhnung

Zu den großen Zielen, denen das Heilige Jahr 1975 dienen soll, gehört die Versöhnung. Nun ist „Versöhnung" ein feierliches, ein erhabenes Wort, das man nicht so leicht in den Mund nimmt – aus Scheu, die Wirklichkeit könnte hinter ihm zurückbleiben. Solche auf mancherlei Erfahrungen gründende Skepsis spricht sich in Sätzen aus wie „Versöhnt man sich, es bleibt doch etwas hängen" (Goethe) oder „Eine Versöhnung ist keine, die das Herz nicht ganz befreit" (Schiller). Vielfach schwingt deshalb im Bekenntnis, sich mit jemand oder mit etwas versöhnt zu haben, ein resignierender Unterton mit, so als habe man sich in ein unabänderliches Schicksal gefügt: Kranke, die ihr Leiden, ihre körperliche Behinderung nach vergeblichem Aufbegehren annehmen; Eheleute, die sich nach langer Entfremdung wieder zu einem gemeinsamen Leben entschließen; Kollegen, die ihre Streitigkeiten begraben und wieder zusammenarbeiten wollen; Nachbarn, die es müde geworden sind, sich täglich aus dem Weg zu gehen. In diesen wie in anderen Fällen stehen Menschen gleichsam unter dem Zwang, sich endlich zu einigen, zu vertragen, sich auszusöhnen. Es ist ein Gebot der Vernunft, dem ständigen Verschleiß von Kräften zu wehren, indem man sinnlos gewordene Konflikte aus der Welt schafft.

Resignation oder Unterwerfung

Ist das die Versöhnung, zu der auch die Kirche aufruft? Zuweilen möchte es so scheinen. Da ist einmal der Sünder, d. h. in bestimmter kirchlicher Perspektive der Mensch, der seine religiösen Pflichten vernachlässigt und/oder gegen das sechste Gebot verstößt. Diesem Sünder (natürlich sind andere Verfehlungen nicht ausgeschlossen) wird dringend geraten, seinen Frieden mit Gott zu machen: denn erstens sei Gott am Ende doch der Stärkere und zweitens mache die Sünde auf die Dauer seelisch krank. Selbstverständlich hat die kirchliche Verkündigung auch bessere Argumente anzubieten, aber die Frage ist hier, ob nicht die Aufforderung, sich mit Gott zu versöhnen, eher solch pragmatische und aus der Resignation kommende Motive begünstigt.

Und dann ist im Zusammenhang mit dem Heiligen Jahr noch ein anderes zu bedenken. Für viele Katholiken geht es nicht nur um die Versöhnung mit Gott, sondern auch um die Versöhnung mit der konkreten Kirche, also mit dem Papst, der römischen Kurie, der vatikanischen Politik. Zumindest waren die Veranstalter des Heiligen Jahres von der Erwartung erfüllt, es werde durch die zahlreichen Pilgerfahrten und durch

das Erlebnis des kirchlichen Rom die ins Wanken geratene Treue zum „Nachfolger Petri" gefestigt und eine überlaut gewordene Kritik zum Schweigen gebracht werden. Da aber auf seiten der römischen Kurie kaum Bereitschaft zu erkennen ist, in umstrittenen Fragen irgend etwas zu ändern oder um Vergebung für begangene Fehler zu bitten, kann „Versöhnung" auch hier nur bedeuten, daß sich der katholische Christ mit dieser Gestalt seiner Kirche abfindet.

Man kennt ein solches Modell von Versöhnung übrigens auch aus der neueren Politik. Hier heißt (oder hieß) es: man müsse die „Realitäten" anerkennen, die faktischen Machtverhältnisse respektieren, zu den durch die jüngste Geschichte geschaffenen Gegebenheiten ja sagen. Erst wenn man sich so auf den Boden der Tatsachen gestellt habe, werde der Frieden sicherer und die Aussöhnung ermöglicht werden. In früheren Zeiten wäre dieses politische Programm schlicht als Kapitulation, als Unterwerfung unter die Bedingungen des Siegers bezeichnet worden, und die als die „Ewig-Gestrigen" Beschimpften haben dies auch zur Genüge getan. Warum aber konnte eine solche – vielleicht unumgängliche – Politik überhaupt mit dem Wort „Versöhnung" bedacht werden? Einmal weil, wie gezeigt, der Sprachgebrauch auch die Resignation, das Sich-ins-Unvermeidliche-Schicken miteinschließt, und dann weil viele Menschen die vage und verwegene Hoffnung gehegt haben, es könnte mit Opfern und Demutsgebärden eine innere Wandlung der bisherigen Gegner erreicht werden – eine Hoffnung, die man zu Unrecht als typisch „christlich" bezeichnet hat. Schließlich aber wurde diese Politik von manchen ihrer Befürworter in der Tat als „Versöhnung" mit den sozialistischen Vertragspartnern gefeiert, das heißt als inneres, freiwilliges Bekenntnis zu deren Ansichten und Zielen.

„Versöhnung" im totalitären System

Mit dem letzten Beispiel scheinen wir endlich den „wahren" Begriff von Versöhnung gewonnen zu haben. Gemeint ist, über ein resignierendes Sichabfinden hinaus, die Preisgabe jedes inneren Widerstands oder Vorbehalts. Möglichst alle Menschen sollen den Doktrinen der gerade herrschenden Macht zustimmen und ihren Forderungen mit der gewünschten Begeisterung nachkommen. Im politischen Bereich würde diese Art von Versöhnung zur weltweiten Herrschaft eines totalitären Systems führen. Ähnlich müßte man sich eine „versöhnte" Kirche als eine solche vorstellen, in der alle Christen geschlossen hinter der höchsten Autorität stehen und sich kritiklos ihren Weisungen zu beugen haben. Und was würde eine so verstandene Versöhnung im religiösen Bereich bedeuten, für das Verhältnis des Menschen zu Gott? Hier scheint die Antwort am unproblematischsten zu sein. Der Mensch müßte sich Gott wie einem unumschränkten Herrscher unterordnen und blind gehorchen, ohne nach Sinn oder Unsinn „göttlicher" Befehle zu fragen.

Von totalitären Formeln, mögen sie politisch oder religiös orientiert sein, geht eine

eigenartige Faszination aus. Sie sprechen im Menschen ein Urgefühl an, das Verlangen nach völliger Geborgenheit, nach ganzheitlichem Auf- und Angenommensein, nach ungetrübter Einstimmigkeit und Harmonie. Es ist wie die Rückkehr in den Mutterschoß (die „Mutter" Kirche), das Erleben einer neuen Kindheit unter der Hand eines alles-wissenden, alles-vermögenden Vaters und Führers. Zugleich wecken totalitäre Modelle im Menschen die Neigung, sich selbst so sehr mit dem System zu identifizieren, daß man anderen gegenüber Repräsentant einer absoluten Autorität werden kann. Im Funktionär tritt die keinen Widerstand duldende Partei, der allmächtige Staat an den einzelnen heran und läßt ihm keine Wahl. Diese Überhöhung des Selbstwertgefühls – daß aus einem gewöhnlichen, oft sogar beschränkten Menschen ein in seinem Bereich unumschränkter Herrscher, ein „kleiner Herrgott" wird – kennt man meist nur in totalitären Systemen und solchen, die ihnen nachgebildet sind. Ihnen scheint es also auch zu gelingen, den Menschen mit sich selbst zu versöhnen: mit seiner Sehnsucht nach Geborgenheit und Führung, mit seinen geheimen Wünschen und Illusionen, die auf Größe, Macht und Ruhm, auf ein „wie Gott sein" (Gen 3,5) gerichtet sind.

Wie lösen nun solche Systeme ihre Konflikte? Eigentlich, so folgt aus ihrem Selbstverständnis, dürfte es sie überhaupt nicht geben. Deshalb besteht die Tendenz, Meinungsverschiedenheiten gar nicht erst aufkommen zu lassen, Auseinandersetzungen möglichst unter Ausschluß der Öffentlichkeit zu führen und nach außen immer das Bild lückenloser Geschlossenheit zu bieten. Und was geschieht mit einzelnen oder Minderheiten, die nicht zur Anpassung bereit sind, die abweichende Meinungen vertreten und sich von amtlich vorgeschriebenen Praktiken distanzieren? Kein totalitäres System kann Abweichler dulden, es muß sie entweder dazu bringen, daß sie von ihrer „Verkehrtheit" lassen, oder es muß sie aus der Gemeinschaft ausschließen. Für mehr gelegentliche Rechtsbrecher freilich, die grundsätzlich nichts gegen das System haben, besteht die Chance, nach verbüßter Strafe wieder in die Gemeinschaft aufgenommen zu werden, wenn nicht schon vorher ein Gnadenerlaß, eine Amnestie erfolgt.

Nach diesen Vorüberlegungen stellt sich die Frage, ob man die Versöhnung mit Gott und seiner Kirche wirklich in die Nähe totalitärer Modelle rücken darf. Ohne Zweifel gibt es fatale Parallelen, und das nicht nur in vergangenen Zeiten; aber geradeheraus gefragt: Ist Gott ein totalitärer Herrscher, und muß sich dementsprechend die Kirche als totalitäres System verstehen – vielleicht nur gemildert durch etwas mehr Menschlichkeit und Nachsicht? Oder wo liegen die Unterschiede? Etwa darin, daß Gott allein die Wahrheit geoffenbart und die richtigen Gebote erlassen hat? Das würde eher erklären, warum sich seine Anhänger oft so intolerant gebärden. Der Unterschied muß vielmehr in der Art zu suchen sein, wie Gott selbst Versöhnung verstanden und praktiziert hat.

Versöhnung im Alten Testament

Es liegt nahe, zunächst einiges über die alttestamentliche Vorgeschichte des Versöhnungsgedankens zu sagen. Dabei brauchen wir weder einen Schriftbeweis zu führen noch um den Aufweis einer kontinuierlichen Entwicklung von primitiveren zu geistigeren Vorstellungen bemüht zu sein. Es geht einfach darum, die verschiedenen Formen von Versöhnung zu beschreiben, wie sie zum Teil auch außerhalb der israelitischen Religionsgeschichte praktiziert wurden und in ihren Grundmustern noch heute begegnen.

„Den Zorn besänftigen"

Was tut ein Mensch, der einen Höhergestellten, von dessen Gunst seine ganze Existenz abhängt, gekränkt, beleidigt, geschädigt hat? Er beeilt sich, nicht nur den materiellen Schaden wiedergutzumachen, sondern auch das Wohlwollen des Beleidigten durch zusätzliche Gaben und Leistungen zurückzugewinnen. Daß solche „Versöhnungsgeschenke" (vgl. Gen 32,20) von Bitten, Beteuerungen, Gesten begleitet werden, ist selbstverständlich. Genauso handelt ein Mensch, der „sich gegen den Herrn verschuldet" zu haben glaubt: „Wenn jemand etwas veruntreut und sich unwissentlich an etwas vergreift, das dem Herrn (= Jahwe) geweiht ist, so soll er dem Herrn als Buße einen fehllosen Widder aus der Herde ... zum Schuldopfer bringen, und das Geweihte, an dem er sich vergriffen hat, soll er zurückerstatten und den fünften Teil des Wertes hinzufügen. Das soll er dem Priester geben, und dieser erwirkt ihm Sühne mit dem Schuldopferwidder, und es wird ihm vergeben" (Lev 5,14–16.19). In älteren Texten wird noch unbekümmert davon gesprochen, daß Opfer, Gebete, Riten und andere Maßnahmen den Zweck haben, Jahwes „Angesicht zu glätten", d. h. seinen Zorn zu besänftigen und ihn wieder gnädig zu stimmen (1 Sam 13,12; 1 Kön 13,6 u. ö.). Eine besonders beruhigende Wirkung schrieb man dem Duft des Brandopfers zu. Wenn Jahwe „das Opfer riecht" (Gen 8,21; 1 Sam 26,19), verraucht auch sein Zorn. Als starkes Besänftigungsmittel galt deshalb wie bei anderen Völkern das „Räucherwerk", ein Gemisch aus wohlriechenden und Dunst erzeugenden Stoffen (Weihrauch): „Und Mose sprach zu Aaron: Nimm die Räucherpfanne, tue Feuer vom Altar darein und lege Räucherwerk darauf, dann trage es eilends unter die Gemeinde und erwirke ihr Sühne; denn schon ist der Zorn von dem Herrn ausgegangen, schon hat die Plage begonnen" (Num 16,46).

Solche urtümlichen Vorstellungen mögen in der israelitischen Volksfrömmigkeit ihren Platz behauptet haben, wie sie ja auch im Christentum nie ganz ausgestorben sind; theologisch waren sie schon mit dem mosaischen Gesetz überwunden. Wenn Gott selbst bis in Einzelheiten festgelegt hatte, unter welchen Bedingungen er zur Versöhnung bereit sei, dann hatte er die Initiative ergriffen und die Versöhnung zu seinem Werk, zu seiner Gnadentat erklärt. Mit dieser theologischen Interpretation menschlicher

Sühneleistungen verband sich eine nicht zu unterschätzende psychologische Entlastung: Der Schuldige konnte aufgrund der gesetzlichen Regelungen wirklich sicher sein, daß Gott ihm die Schuld vergeben habe. Anders ausgedrückt, durch das Gesetz war Gott in gewisser Hinsicht durchschaubarer und „berechenbarer" geworden, man wußte jetzt, was seinen Zorn erregte und was ihn besänftigte. Der Israelit brauchte sich nicht mehr der Willkür einer numinosen Macht ausgeliefert zu fühlen: Jahwe hatte sich mit seinem Wort für Heil und Versöhnung verbürgt.

Die sich aus dem Gesetz ergebende Berechenbarkeit Gottes hatte jedoch ihre Grenzen. Im Grund galt sie nur für den Bereich zivil- und strafrechtlicher Verfehlungen sowie für kultische Verstöße und Fehlleistungen. Und selbst bei diesen Tatbeständen wollte man möglichst sichergehen und schloß unwissentliche und unfreiwillige Übertretungen mit ein. Problematischer war hingegen die Situation in Fällen, da man erst durch Unheilserfahrungen wie Krankheit, Todesfälle, Seuchen, Dürre, Hungersnot, Erdbeben oder Niederlagen belehrt wurde, daß Gottes Zorn entbrannt war. Hier mußte schleunigst nach der Schuld bzw. dem oder den Schuldigen gesucht werden. Nicht immer war das Problem so einfach zu lösen wie in einigen alten Geschichten: da wird Achans Diebstahl am Banngut gleich nach der Niederlage bei Ai entdeckt, und als er mit seiner ganzen Familie gesteinigt wird, „läßt der Herr ab von der Glut seines Zornes" (Jos 7); da erfährt David von Gott selbst den Grund für eine dreijährige Hungersnot, und als die Blutschuld Sauls an sieben seiner Söhne durch Pfählung gesühnt wird, „läßt sich Gott für das Land gnädig stimmen" (2 Sam 21,1–14). Was die Auswirkungen göttlichen Zorns und die Notwendigkeit, ihn zu besänftigen, betraf, haben sich die Israeliten kaum andere Vorstellungen gemacht als ihre heidnischen Nachbarn, nur daß man allzu barbarische Methoden der Versöhnung wie etwa das Kinderopfer verabscheute (Gen 22).

Dies illustriert eine Episode aus den Punischen Kriegen, von der Diodorus Siculus, ein griechischer Geschichtsschreiber aus der Zeit um Christi Geburt, berichtet:

„Die Karthager glaubten, Kronos (ihr Gott) sei ihnen feindlich gesinnt. Das glaubten sie, weil sie früher diesem Gott die tüchtigsten ihrer Söhne geopfert hatten, während sie in der Folge begannen, sich heimlich Pflegekinder zu kaufen, sie gut zu nähren und dann ins Opfer zu schicken. Als sie den Feind vor den Toren sahen und damit den schändlichen Austausch von ihrem Gott entdeckt wußten, da ergriff sie die religiöse Furcht, weil sie die traditionellen Ehrenbezeugungen für ihre Götter ruiniert hatten.

Schnell machten sie ihren Irrtum wieder gut und gaben einen Beschluß heraus, nach welchem die wohlangesehensten Familien 200 Kinder zum öffentlichen Opfer hergeben sollten. Andere verdächtige Bürger opferten freiwillig ihre Kinder, im ganzen nicht weniger als 300.

Bei ihnen gab es eine bronzene Kronosstatue, die mit ausgebreiteten Armen vornübergebeugt und mit hochgehobenem Schlund so aufgestellt war, daß die in die Statue eingebrachten Kinder ins Rollen gerieten und in eine Grube fielen, die voll war von flammendem Feuer."

Nun haben die Karthager sehr bald gemerkt, daß alle ihre grausamen Opfer das Unheil nicht abwenden konnten, und auch in Israel mußte man mehr und mehr erkennen, daß die Versöhnung mit einem zürnend gedachten Gott nicht durch die Bestrafung

der wirklich oder angeblich Schuldigen zu erreichen war. So kam es zu einer Vielzahl von Überlegungen und Praktiken, die wir hier nur stichwortartig darstellen können.

Vielzahl von Vorstellungen

1. Die Einrichtung eines ständigen *kultischen* Versöhnungsdienstes entsprach dem allgemein-menschlichen Bedürfnis, sich präventiv und pauschal der göttlichen Gunst zu versichern. In Zeiten, da jedes Unheil im privaten wie öffentlichen Bereich unmittelbar auf Gottes Zorn zurückgeführt wurde, hatte der Kult, wie schon beim Gesetz angedeutet, eine stark entlastende Funktion, die allerdings auch in gefährlichen Heilsillusionismus entarten konnte. Man lese dazu nur die berühmte Tempelrede des Propheten Jeremia im siebten Kapitel seines Buchs! Und was die Tieropfer und Blutriten betraf, die schon dem gebildeten hellenistischen Judentum anstößig waren, so bedeuteten sie für ihre Zeit einen relativ großen Fortschritt in Richtung auf die Humanisierung und Vergeistigung des Sühnegedankens. Der „Sündenbock" des großen Versöhnungstags (Lev 16) war immerhin nur ein Bock und nicht mehr, wie vordem, irgendein mißliebiger Mensch. Ebenso stammte das Blut, das von Gott verordnete Reinigungs- und Sühnemittel, nicht mehr von Menschen, weder von schuldigen noch von unschuldigen. In all seiner drastischen Realistik war das Blutritual ein Bekenntnis zu Gott als dem alleinigen Herrn über Leben und Tod und damit auch ein Bekenntnis zur grundsätzlichen Unverfügbarkeit menschlichen Lebens.

2. Mit dem Kult verbunden, ihn kritisch ergänzend oder auch in selbständiger Aktion war das *sittliche* Bemühen, sich der göttlichen Gunst würdig zu zeigen. Der einzelne Fromme mag sich die Beeinflußbarkeit Gottes durch Gebet, Buße und gute Werke recht massiv vorgestellt haben, im Grundsatz war der Jahweglaube aller Leistungs-, Tausch- und Lohnmoral, aller Werk- und Selbstgerechtigkeit himmelhoch überlegen. Jahwes Bund mit Israel war, zumindest nach prophetischer Interpretation, ein souveräner Akt gnadenhafter Zuwendung, ein Heilsindikativ, der den ethischen Imperativ begründete und ihm theologischen Rang verlieh. Die Frage ist nur – und sie war in Israel nicht weniger aktuell als später im Judentum und im Christentum –, wieweit solche erhabenen „Rahmenrichtlinien" die sittlich-religiöse Praxis tatsächlich geprägt haben.

3. Die Gnadentheologie der Propheten führte zu der freilich nur vereinzelt und in verhüllter Form vorgetragenen Anschauung, daß *Gott selber* es ist, der die Versöhnung bewirkt und den Schuldigen wieder in Liebe annimmt, ohne ihn zu strafen (Hos 1–3). Obwohl Hosea dieses Versöhnungsmodell am Beispiel seiner untreu gewordenen Ehefrau demonstriert, galt das alttestamentliche „Allein aus Gnade" in erster Linie für das von Gott abgefallene Israel und weniger für den einzelnen in seinen gesellschaftlichen Verstrickungen. Man darf wohl sagen, daß die Konsequenzen für den zwischenmenschlichen Bereich erst von Jesus mit aller Deutlichkeit gezogen wurden.

4. Einen überragenden Einfluß auf die christliche Erlösungslehre hat die Vorstellung vom *„leidenden Gottesknecht"* (Jes 53). Das stellvertretende Leiden eines von Gott auserwählten Unschuldigen schafft dem ganzen sündigen Volk Versöhnung und Heil. Der theologischen Aussage liegt die Erfahrung zugrunde, daß der einzelne mit dem freiwilligen Opfer seines Lebens schweres Unheil von anderen abwenden kann. So kam es dann in der Makkabäerzeit zur Ausbildung einer „Martyrertheologie", die dem Sterben der Frommen im Glaubenskampf sühnende Kraft zuschrieb.

5. Das Problem der Versöhnung mit Gott wurde schließlich noch von einer anderen Seite angegangen, von der Frage nach dem *Sinn des Leidens*. Mußten Krankheit, Tod, Naturkatastrophen, militärische Niederlagen immer der Ausdruck göttlichen Zornes sein? Zumal es meist die Frommen und Gesetzestreuen waren, die von solchen Schicksalsschlägen getroffen wurden, während die Gottlosen oft genug vom Glück begünstigt schienen. Die Antwort der Weisheitsliteratur lautete: Durchaus nicht! Durch das Leid will Gott den Frommen prüfen, ob er ihm wie einst Jjob in bösen wie in guten Tagen die Treue hält. Es ist also nicht der zürnende, böse Gott, sondern ganz im Gegenteil der „liebende" Gott, der den Menschen „züchtigt, wie ein Vater den Sohn, dem er wohl will" (Spr 3,11–12). Die Apokalyptik gab dieser aus mehr individueller pädagogischer Erfahrung gewonnenen Erkenntnis einen universalen, eschatologischen Horizont: Katastrophen und Unglücke sind tröstliche Zeichen, daß der kommende Äon nicht mehr fern ist, sie sind die „Wehen" des Messias, die der Geburt, der Parusie des Heilskönigs voraufgehen „müssen" (vgl. Mk 13,7–8). Diese positive Bewertung irdischen Unheils führte zu einem Auseinandertreten der soteriologischen Grundbegriffe „Versöhnung" und „Erlösung". Der Gläubige konnte mit Gott versöhnt leben, ohne von seinem Leid erlöst zu sein. Versöhnung war schon jetzt an-geboten, weil Gott die Leiden nicht im Zorn, sondern aus Liebe schickte. Dagegen sollte die Erlösung erst in der Zukunft kommen, unter den völlig veränderten Bedingungen einer neuen paradiesischen Schöpfung.

Versöhnung im Neuen Testament

Mit der eben beschriebenen Lösung scheint auch schon der christliche Standpunkt erreicht zu sein. In der Tat hat das Christentum jahrhundertelang die Versöhnung mit Gott gepredigt, zum geduldigen Ertragen von Leid und Not aufgerufen, und die Erlösung erst für den Himmel angekündigt. Selbst die Vergebung der Sünden blieb oft genug ein innerer, seelischer Vorgang ohne gesellschaftliche Konsequenzen: das Festmahl für den verlorenen Sohn wurde auf den Tag der Ewigkeit verschoben. Sollte christlicher Glaube aber nicht viel anderes sein als eine Variante weisheitlich-apokalyptischen Weltverständnisses? Besteht die Versöhnung wirklich nur darin, sich in allen Dingen dem Willen Gottes zu fügen, sei es seinen sittlichen Geboten, sei es seinen unerforschlichen Ratschlüssen und Schickungen?

Das jesuanische Versöhnungsmodell

Jesus hat wohl niemals abstrakte Begriffe wie „Versöhnung" oder „Erlösung" gebraucht. Ein einziges Mal findet sich das Tätigkeitswort „versöhnen" im Evangelium, und zwar in dem bekannten Logion der Bergpredigt: „Wenn du deine Gabe zum Altar herbeiträgst und dich dort erinnerst, daß dein Bruder etwas wider dich hat, dann laß dort deine Gabe vor dem Altar und geh zuerst hin, versöhne dich mit deinem Bruder und dann komm und trage deine Gabe herbei" (Mt 5,23–24). Versöhnung mit Gott, will Jesus sagen, ist erst möglich, wenn man sich zuvor mit seinem Bruder versöhnt hat: denn Gott „vergibt uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben *haben* unseren Schuldnern" (Mt 6,12). Wird damit aber nicht Gottes Vergebung abhängig gemacht vom menschlichen Verhalten? Die Kommentare beeilen sich, das Mißverständnis auszuräumen, indem sie auf das Gleichnis vom Schalksknecht verweisen, das an der Priorität göttlicher Vergebung keinen Zweifel lasse (Mt 18,23–35). Nun braucht man nicht erst das Gleichnis zu bemühen, sondern darf gleich aus der Situation der Bergpredigt argumentieren. Matthäus wendet sich mit seiner Komposition an die christliche Gemeinde, an Menschen, denen durch die Taufe die Sünden bereits vergeben wurden. Ihnen wird gesagt, daß sie die von Gott empfangene Versöhnung weitergeben müssen, bevor sie im Kult um die Vergebung ihrer täglichen Fehler bitten. Es geht also bei Matthäus schon um ein Problem der kirchlichen Bußdisziplin, um die Bedingungen für die Teilnahme am eucharistischen Kult. Bestätigt wird diese Interpretation durch eine Weisung der „Zwölfapostellehre" (Didache, entstanden um 120 n. Chr.), die deutlich auf Mt 5,23–24 zurückgeht: „Jeder aber, der Streit hat mit seinem Gefährten, soll nicht zusammenkommen mit euch, bis sie sich versöhnt haben, damit euer Opfer nicht verunreinigt werde" (Did 14,2).

Leider hat aber das Wort der Didache eine wesentliche Nuance des Matthäischen Logions untergehen lassen, den Hinweis auf die Art, wie Versöhnung zustande kommt. Es geht nicht nur darum, daß der sich zur Eucharistie anschickende Christ zuvor seinen Groll gegen den Bruder begraben muß, sondern daß er – selbst frei von Unmut und Zorn – den verfeindeten Bruder aufsucht und ihm die Hand zur Versöhnung reicht. Was hier vom Gläubigen verlangt wird, entspricht genau der Handlungsweise Gottes, wie sie von Jesus beschrieben und praktiziert wurde. Gott, der dem Sünder mit Recht hätte zürnen können, empfindet keinen Groll. Feindschaft und Haß sind ihm fremd. Vielmehr hat er sich in Jesus auf den Weg gemacht, um den Sünder mit sich zu versöhnen. Ist dies schon nicht die Handlungsweise eines autoritär und totalitär denkenden Herrschers – der läßt die Schuldigen aufspüren, um sie zu bestrafen, oder er befiehlt, daß sie zu ihm kommen und um Gnade bitten –, so überrascht noch mehr, wie Gott den Sünder annimmt. Er stellt keine Vorbedingungen und macht keine Auflagen, er vergibt ohne Gegenleistung und trägt selber die Folgen der Schuld. Selbstverständlich bedeutet dies nicht, daß Gott mit der Sünde sympathisiert, daß er den Rechtsbrecher begünstigt und ihn zu weiteren Übeltaten ermuntert. Vielmehr „beschreitet Jesus

als erster einen neuen und lebendigen Weg" (Hebr 10,20), den Sünder mit sich selbst, seinem Leben, seiner Umwelt, mit Gott zu versöhnen. Auch damals herrschte die altbekannte und bewährte Methode, den Schuldigen zu verurteilen, zu bestrafen, ihn aus der Gemeinschaft auszuschließen, wenn nicht gar auszumerzen, ihn so mit seiner Tat zu behaften, daß er sein Leben lang nicht mehr von ihr loskam. Und dies alles geschah, damals wie später, im Namen Gottes, mit Berufung auf seine Gerechtigkeit. Jesus demonstriert mit seiner anstößigen Praxis des Sündermahls, daß wohl die Tat verabscheuungswürdig ist, aber nicht der Täter, daß gerade dieser der besonderen Hilfe und Zuwendung von seiten der Gemeinschaft bedarf, um aus der Entfremdung zu sich selbst zu finden, denn: „nicht die Gesunden bedürfen des Arztes, sondern die Kranken" (Mk 2,17).

Sicher ist die jesuanische Methode der Versöhnung mühsamer, aufwendiger und zeitraubender als die alte. Zudem kann sie leicht ins Zwielicht geraten, wenn sie von Menschen gehandhabt wird, die eher mit den Taten sympathisieren als mit den Tätern. Ferner verlangt sie mehr Einfühlungsvermögen, Gesprächsbereitschaft, Phantasie, Geduld und seelische Belastbarkeit. Es ist immer leichter, einen Menschen abzuschreiben und zu sagen: dem ist doch nicht mehr zu helfen, der ist unverbesserlich, am besten, man macht mit ihm kurzen Prozeß. So haben übrigens auch die Zeitgenossen von Jesus selbst gedacht. Der ist unbelehrbar, sagten die Schriftgelehrten; der stört unsere heiligen Ordnungen, sagten die Hohenpriester; der könnte gefährlich werden, sagten die Römer – also „weg mit ihm!" (Lk 23,18).

Paulinische Versöhnungslehre

Paradoxerweise war es gerade der Verbrechertod Jesu am Kreuz, der nach christlichem Glauben der Welt die Versöhnung gebracht hat. Wie das? Die Theologen der neutestamentlichen Zeit haben sich und ihren Gemeinden das Ärgernis des Kreuzes auf vielfältige Weise zu erklären versucht. Dabei griffen sie zumeist auf die „Schrift" zurück und fanden in ihr fast überall Vorbilder, Hinweise, Beispiele, daß der blutige Tod – sei es eines Tieres, sei es eines Menschen – eine sündenvergebende, heilschaffende Wirkung hat. Selbst Vorstellungen, die schon im Alten Testament als barbarisch galten (wie das „Sohnesopfer"), wurden herangezogen, um den Tod Jesu als gottgewollt und sühnekräftig hinzustellen – nicht ohne durch eine Neuinterpretation zu überraschend tiefen und bewegenden Einsichten zu gelangen (Röm 8,32; Joh 3,16). So kommt es, daß wir im Neuen Testament einer Fülle von soteriologischen Vorstellungen begegnen, die gewiß nicht alle den gleichen Rang haben und zum Teil auch sehr mißverständlich sind, wenn man ihren bildhaften Charakter übersieht und sie vom konkreten Erfahrungshintergrund des Sterbens Jesu löst. Wie hätte es sonst geschehen können, daß unter dem Zeichen des Kreuzes wieder Unversöhnlichkeit, Machtdenken, Starrsinn und Selbstgerechtigkeit ihre Herrschaft angetreten haben – von schlimmeren Dingen wie Ketzerverfolgungen, Kreuzzügen, Hexenprozessen und Gesinnungsterror ganz zu

schweigen? Am schlimmsten aber war, daß Gott selbst, der Vater Jesu Christi, wieder in den Verdacht geriet, ein hartherziger, fanatischer, intoleranter Autokrat zu sein.

Es ist deshalb sehr zu begrüßen, daß dieses Heilige Jahr ausdrücklich unter das Wort „Versöhnung" gestellt wurde. Dadurch richtet sich die Aufmerksamkeit auch wieder stärker auf jene paulinischen Texte, die den Begriff vom Kreuzesgeschehen her erläutern. Im Unterschied zum heutigen Sprachgebrauch, von dem unsere Überlegungen ausgingen, ist bei Paulus von Resignation oder totaler Unterwerfung nichts zu spüren. Der Mensch muß sich weder ins Unvermeidliche schicken noch sich blind einer höheren Macht unterordnen. Vielmehr hat der paulinische Begriff folgende, zum Teil schon bekannte Inhalte:

1. Versöhnung ist ganz und gar Gottes Sache. Sie geht von ihm aus und ist an keine menschlichen Vorbedingungen geknüpft. Obwohl Gott Grund genug zu Zorn und harter Bestrafung gehabt hätte (Röm 1–3), zeigt er sich in Christus als einer, der nicht Gleiches mit Gleichem vergilt, sondern seine Feinde liebt (Röm 5,10) und ihnen ihre Übertretungen nicht anrechnet (2 Kor 5,19).

2. Konkret hat Gott die Versöhnung „durch Christus" (2 Kor 5,18), „durch den Tod seines Sohnes" (Röm 5,10) bewirkt, oder wie 2 Kor 5,19 formuliert: „weil Gott in Christus war . . ." Gott tritt dem Sünder also nicht in herrscherlicher und richterlicher Pose gegenüber, sondern in der Brüderlichkeit und Solidarität eines Menschen.

3. Christus ist „für alle" gestorben, denn alle waren „Gottlose" und „Sünder". Niemand konnte auf seine eigene Gerechtigkeit pochen und behaupten, er brauche keine Versöhnung mit Gott. Alle hätten ohne Hoffnung sterben müssen, wenn Christus nicht „für" alle, „zugunsten", „anstelle" aller Menschen den Tod auf sich genommen hätte.

4. Im Tod Jesu verurteilt Gott an dem, der „Sünde nicht kannte" (vgl. Jes. 53,9), unsere Sünde. Die außerordentlich harte Formulierung, Gott habe Christus „zu unseren Gunsten zur Sünde gemacht" (2 Kor 5,21), will zweierlei besagen: einmal wie sehr sich „Gott in Christus" mit den *Sündern* solidarisiert, identifiziert, und zweitens wie sehr sich „Gott in Christus" von der *Sünde* distanziert. Gott versöhnt sich mit dem Sünder, aber nicht mit seiner Sünde.

5. Die Versöhnung ist von Gott her ein abgeschlossener, einmaliger und endgültiger Vorgang, die „Offenbarung seiner Gerechtigkeit" (Röm 3,21). Innerhalb der Menschheitsgeschichte stellt sie sich aber als dynamischer Prozeß der personalen Aneignung dar, das „Sich-mit-Gott-Versöhnenlassen" im Glauben. Um diesen Prozeß voranzutreiben, hat Gott einen „Versöhnungsdienst" (2 Kor 5,18) eingerichtet, dem das „Wort der Versöhnung" (2 Kor 5,19) anvertraut ist.

6. Wie Paulus seinen Dienst an der Versöhnung der Welt versteht, hat gewiß exemplarischen Charakter. Versöhnungsdienst leisten heißt: „als Gesandter für Christus wirken" und damit die Sendung Jesu weiterführen; „im Namen", „in der Vollmacht" Gottes „mahnen", „einladen", „auffordern", „gut zureden", „Mut machen" – alles Tätigkeiten, die im Neuen Testament gewöhnlich der Predigt und dem heiligen Geist (Paraklet) zugeschrieben werden; „für", „zugunsten", „anstelle" „Christi bitten"

(2 Kor 5,20–21). Die ganze Ausdrucksweise zeugt von Bescheidenheit, Toleranz, einem göttlichen Gespür für Menschenwürde und Freiheit, dem geraden Gegenteil von autoritärem Gehabe und totalitärem Zwang.

Es ist erstaunlich, wie genau Paulus – bei aller Verschiedenheit der sprachlichen Form – die Intentionen Jesu getroffen hat. Seine theologische Begrifflichkeit erlaubt es ihm sogar, das Neue der christlichen Versöhnungsbotschaft noch klarer herauszuarbeiten. Gott selbst nimmt die Schuld der Menschen auf sich, er macht sich in Christus „zur Sünde" (2 Kor 5,21) – was bedeutet dies anderes, als daß jetzt die strenge Abgrenzung zwischen dem heiligen, gerechten Gott und dem sündigen Menschen durchbrochen ist. Gott als der „unschuldige" Teil erklärt sich mit dem schuldigen Partner solidarisch und bietet seine „Gerechtigkeit" zur gemeinsamen Bewältigung des Unheils an. Der arme Sünder steht also nicht mehr zitternd vor den Schranken des Gerichts, sei es um das verdiente Strafurteil entgegenzunehmen, sei es um durch einen Gnadenerlaß amnestiert zu werden. Das Kreuz Christi hat die Szene verändert. Die Sünder sind nun von ihrem Richter zu Tisch geladen, und sie bleiben bei ihrer Suche nach einer neuen Existenz nicht mehr allein. Versöhnung ist damit wirklich zu einem zweiseitigen Prozeß geworden, zu einer partnerschaftlichen Bemühung um das gemeinsame Ziel der Gerechtigkeit. Wenn aber der Heilige Gott dem sündigen Menschen auf eine so überwältigende Weise entgegenkommt, wie können sich dann seine Diener wieder die Rolle selbstgerechter, irrtumsfreier Inquisitoren anmaßen?

Gewiß ergeben sich aus dem neutestamentlichen Versöhnungsbegriff noch andere Fragen, die einer Klärung bedürfen: Ob das Versöhnungsangebot Gottes nicht auch den leidenden Menschen, besonders den unschuldig leidenden, die Kinder, miteinschließt? Hat Gott seinen Christus, wie er ihn „zur Sünde", so nicht auch zum Leidens- und Todesbild (Röm 6,5) der ganzen Welt gemacht? Müßte darum die Versöhnung mit dem Leid nicht sogar vorrangig betrieben werden, und das nicht nur wegen der ursächlichen Zusammenhänge von Verbrechen und Not, von körperlichem Elend und Protest gegen einen angeblich „lieben" Gott? Versöhnung mit dem Leid bedeutet aber für den Christen mehr als nur die Notwendigkeit, sich in die jeweiligen Realitäten zu schicken, weil es so Gottes Wille sei. Gott hat seinen Willen auch im Evangelium kundgetan, in jenen Taten der Versöhnung und des Heils, zu denen Jesus durch sein Beispiel aufgerufen hat. Gott will, daß Hungernde gesättigt, Kranke geheilt, Obdachlose beherbergt, Besessene von ihrem Dämon befreit werden. Seitdem gilt es nicht nur der Sünde, d. h. jeder Art von Unmenschlichkeit, Selbstsucht und Terror, „Widerstand zu leisten bis aufs Blut" (Hebr 12,4), der Christ muß auch das Leid, das verschuldete wie das unverschuldete, zu überwinden trachten. Freilich – und dies muß angesichts einer weitverbreiteten Weltveränderungseuphorie deutlich gesagt werden –, es gibt keine Versöhnung ohne oder gegen den Tod. Er ist der „letzte Feind" (1 Kor 15,26), ihn zu hassen wäre verständlich. Nun aber hat uns Jesus gelehrt, auch den Feind zu lieben. Im Zeichen des Kreuzes hat Gott, der Lebendige, sich mit dem Tod versöhnt. Versöhne du dich mit ihm, mache ihn dir zum Freund, und du wirst leben.

Franz Everschor

Die Darstellung religiöser Inhalte im Film

Jean Epstein, der heute kaum noch bekannte französische Regisseur und Filmtheoretiker, glaubte im Film, als einer dynamischen Kunst, eine Realität von luziferisch-diabolischem Wesen sehen zu können. In seinen Augen bedeutet diese Einschätzung nichts Negatives, wohl aber etwas unentziehbar Verführerisches, das in einem unvereinbaren Widerspruch zu seiner Auffassung des Religiösen steht. Gott nämlich definiert er als „die Kraft des Gewesenen, das Gewicht des Erworbenen, der bewahrende Wille des Vergangenen, das sich behaupten will, unbeweglich sowohl in der Gegenwart wie in der Zukunft". In Gott erkennt er das „Beharrungsvermögen, die statische Masse, die ins Maß gebrachte, ausgewogene Ruhe des Universums". Der Konflikt der Darstellung des Religiösen im Film wird an dieser Vorstellung deutlich: der Kontrast zwischen dem dynamisch Vorwärtsdrängenden, auf Bewegung und Entwicklung Ausgerichteten des Films und dem Bewegungslosen, dem unveränderlich Gültigen.

Der Konflikt

Dieser von Epstein schon vor Jahrzehnten erkannte Widerspruch hat sich im Verlauf der Filmgeschichte nicht ausräumen lassen. Wann immer Filme in die Dimension des Religiösen vorgedrungen sind, wo immer über die Darstellbarkeit religiöser Inhalte im Film diskutiert wurde, stand dieser Konflikt einer überzeugenden Lösung, einer vollauf befriedigenden Antwort im Weg. Alle, oft mit viel Vehemenz geführten Diskussionen über die Angemessenheit filmischer Mittel, über die so unterschiedlich beantwortete Grundfrage der Theologen, ob und wieweit der Film im Dienst der Verkündigung stehen könne, sind eigentlich erst interessant, wenn man die Vorfrage Epsteins für sich beantwortet hat. Die Antwort hängt entscheidend vom subjektiven Religions- und Gottesbegriff ab, der zweifellos im Katholizismus dynamischer ist als in der Definition Epsteins. Eines jedoch kann uns allen Epsteins These im Vorfeld jeder Beschäftigung mit dem Film als religiösem Film ins Gedächtnis rufen: daß eine Antwort auf die Probleme, die der religiöse Film aufwirft, primär von dem Gottesbild des Fragenden und seiner Zeit abhängig ist. Oder umgekehrt müßte man mit Hans Urs von Balthasar fordern: „Auch das Gottesbild unserer Zeit hat einen Stil, und der Christ müßte ihn erkennen und sich in ihm auszudrücken wissen. Und dies nicht eigentlich von außen, diplomatisch und apologetisch, sondern von innen: als das Kind dieser Zeit."

In der Filmgeschichte hat es Beispiele für die Realisierung dieser Forderung gegeben,

für eine Überwindung des elementaren Widerspruchs durch den Versuch, einen dem Transzendenten gemäßen Stil zu entwickeln. Alle diese Versuche aber – gleichgültig, ob man dabei nun an Dreyer, an Bresson oder auch an Pasolini denkt – konnten zumindest partiell nicht dem Vorwurf des Unfilmischen entgehen, eine logische Konsequenz aus der Erkenntnis, daß sich das Medium Film im Prinzip jeder Abstraktion, jeder kontemplativen Haltung verweigert. Die Darstellung des Religiösen bedeutete deshalb zumeist eine Entfernung von den traditionellen Eigenarten des Films und damit meist auch von dessen Unterhaltungsqualität. Wo immer aber der Kompromiß zwischen dem spektakulär „Filmischen" und dem Religiösen gesucht wurde, war andererseits eine Veräußerlichung des Sujets die Folge. In diesem Dilemma steckt der Film bis zum heutigen Tag, und jede Untersuchung des sogenannten religiösen Films kann im Grund nichts anderes sein als eine Abwägung, wieweit ein Film oder gar eine ganze Gattung von Filmen der einen oder der anderen Versuchung erlegen bzw. ausgewichen ist.

Christus- und Bibelfilme

Nähern wir uns unter diesem Aspekt der großen Gruppe der Christus- und Bibelfilme, so wirken heute die frühesten Erzeugnisse dieses Genres fast am überzeugendsten. Auf eine relativ kurze Laufzeit fixiert, war ihr Bemühen von vornherein auf eine ausschnitthafte, holzschnittartige Darstellung des biblischen Geschehens gerichtet, in der die damals noch sehr begrenzten filmischen Mittel zum puren Illustrationszweck eingesetzt wurden. Das Ergebnis war eine Art lebendige Bebilderung der biblischen Geschichte, darin dem Geschmack und der Vorstellungswelt ihrer Entstehungszeit folgend. Beispiel dafür ist etwa *Louis Lumières* 1897 entstandene Serie (wie wir heute sagen müßten) *„Das Leben und die Passion Christi"*. Sie bestand aus 13 Folgen, die zusammen nicht länger als 220 Meter waren. Die Brüder Lumière gaben dazu einen Katalog heraus, dessen Beschreibung eine klare Übersicht der Schemata gibt, die man glaubte anwenden zu müssen, um das Evangelium in assimilierbare Zwischenspiele aufzuteilen. Dieser erste Christusfilm behandelte in kurzen Szenen die ganze Lebensgeschichte Jesu von der Anbetung der Könige bis zur Auferstehung.

Ob nun der Erfolg dieses Films so besonders nachhaltig gewirkt hat oder ob nur die damals sehr scharfe Konkurrenz zwischen den Erfindern des jungen Kinos dazu geführt hat, jedenfalls erschien bereits zwei Jahre später ein weiterer Christusfilm, diesmal von *Georges Méliès* gedreht, der die Trickdarstellung des Heilsgeschehens zum erstenmal erprobte. Das Fragment nannte sich *„Christus auf den Wellen schreitend"* und machte sehr bald Schule in einem Sinn, der Méliès bei der Herstellung wohl kaum vorgeschwebt hatte. Mit ihm begann nämlich jene Ära, die in der Bibel eine ideale Fundgrube für Ausstattungs- und Katastrophenfilme fand. Allein unter der Rubrik „Christusfilme" lassen sich bis heute rund 40 Titel ausfindig machen, während die stärkste

Konkurrenz, die Zigeunerin Carmen, es nur auf knapp über dreißig Beweise ihrer Beliebtheit brachte.

Der Bibelfilm, der sehr bald ausschließlich dem Bedürfnis des Kinopublikums nach Zerstreuung diente, entwickelte schnell eigene Spielregeln, die weniger die religiöse Substanz als die äußere Handlung betonen. Die Geschichte des Glaubens wird „zerbildert", die Lust des Zuschauers, das Leben zerbildert zu sehen, wird provoziert und das Religiöse dadurch vulgarisiert. Beispielhaft dafür ist *Cecil B. de Milles* Film *„Die 10 Gebote"* geblieben. Mit dem entschlossenen Anspruch auf historisch beglaubigte Darstellung in Angriff genommen, entgeht er gerade durch die immer noch bewundernswerte technische Perfektion nicht dem Charakter eines Sensationsstücks. Zu den eindrucksvollsten Momenten gehören bezeichnenderweise die Massenszenen, das Treiben im alten Ägypten, die Aufrichtung des Obelisken oder der Auszug der Hebräer und der Tanz um das Goldene Kalb. Den Laien faszinieren die technischen Tricks – der Durchzug durch das Rote Meer zum Beispiel, entstanden durch Kopplung mehrerer Aufnahmen, bei denen jeweils ein Teil des Objektivs durch eine Maske abgedeckt war. Der Inszenierungsstil de Milles und seiner zahlreichen Nachfahren ist pathetisch, opernhaft; der Monumentalstil der äußeren Dimensionen überträgt sich auf die Haltung der Schauspieler; die Grundstimmung entspricht einer Unbekümmertheit dem geschichtlich-religiösen Stoff gegenüber, die Naivität mit Selbstsicherheit mischt. Eine Naivität, die schon rührend klingt, wenn man nachliest, daß sich de Mille die Schrift auf den Gesetzestafeln eigens aus altkananäischen Buchstaben anfertigen ließ, daß er sich über die zahlenmäßige Verteilung der Gebote auf den Tafeln den Kopf zerbrach und in den Quellen nach einem Hinweis auf die Klangfarbe der Stimme Gottes suchte.

Bibelfilmen dieser Art wächst eine ausgesprochen komische Dimension zu, wenn man sich auf die Verhaltensweisen ihrer Protagonisten konzentriert. Geschult an den großen Genres des Hollywood-Films entgeht Autoren wie Regisseuren mit schöner Regelmäßigkeit das Charakteristische der biblischen Figuren. Sie übertragen auf sie vielmehr die Psychologie des großstädtisch-amerikanischen Gangsterfilms und stellen z. B. den Philisterkönig in *„Samson und Dalilah"* als eine Art Bandenchef vor, eine moderne Mischung aus Brutalität, Zynismus und Intoleranz, und den Daniter Samson als muskelprallen Herkules, der zum Rebellen wird. Vereinfacht auf die dem Publikum geläufigen Typenklischees fanden Bibelfilme dieser Art auch den Beifall derer, die mit Religion nicht viel im Sinn hatten, und wurden zu kommerziellen Riesenerfolgen, die ihrerseits wieder für das Gesetz der Serie bürgten.

Skeptik

Angesichts dieser Tradition des Christus- und Bibelfilms bildete sich in den christlichen Kirchen eine skeptisch-ablehnende Haltung heraus, die ihre rigoroseste Ausprägung in einer Konferenz des Filmwerks der Evangelischen Kirche 1950 in Schwal-

bach fand. Dort hieß es in einer Erklärung: „Wir wehren uns dagegen, daß Inhalt und Formen der christlichen Verkündigung in sog. religiösen Filmen lediglich als Humanität oder Sentimentalität oder gar als sadistische Sensation verfälscht werden. Wir müssen auch bitten, die filmische Darstellung der göttlichen Offenbarung (Christusleben, Vorgang des Wunders, Vollzug der Sakramente) zu vermeiden." Erst 15 Jahre später sah man sich veranlaßt, dieses Urteil einer differenzierenden Betrachtung zu unterziehen, nachdem zwei einander sehr unähnliche Christusfilme die Diskussion erneut entfacht hatten. Es waren *George Stevens' „Die größte Geschichte aller Zeiten"* und *Pier Paolo Pasolinis „Das erste Evangelium – Matthäus"*. Pasolinis Film legte, wie Hermann Gerber auf einer erneut diesem Thema gewidmeten Akademietagung sagte, das Problem der Gestaltung vor und veranlaßte dadurch die Überlegung, ob etwa die jahrelange Ablehnung des Christusfilms in den bisherigen Realisationen begründet gewesen sei. Stevens' Film dagegen konfrontierte mit dem Problem der Primitivverkündigung und der Frage nach Recht und Wirkung der naiven Bibelerzählung durch Laien im Film. Da zahlreiche Testpersonen bezeugten, durch diesen Film sowohl Information als auch Stärkung des Glaubens erfahren zu haben, erschien es denkbar, daß die Schultheologie die Wirkung eines modernen Mediums noch nicht erkannt hatte.

Unsicherheiten

Warum nun tauchte diese Frage erst bei der „Größten Geschichte aller Zeiten" auf, warum nicht schon beim „Gewand" oder bei Nicholas Rays „König der Könige"? Vermutlich weil Stevens' Film unverkennbar weniger Monumentalschau ist, weil er doch ein bißchen offenkundiger – ich will nicht sagen, um religiöse Substanz –, aber um pastorale Würde bemüht ist. Wesentlicher noch, weil der „Größten Geschichte" so unmittelbar der Christus-Film Pasolinis, „Das erste Evangelium – Matthäus", vorausging, der für viele kritische Betrachter des Genres Möglichkeiten ahnen läßt, denen Stevens' Film nun wieder diametral entgegensteht.

Die Katholische Filmkommission nahm damals folgendermaßen Stellung:

„Der Film erzählt in freien Ausweitungen und Kürzungen die Lebensgeschichte Jesu. Er zeigt sich dabei durch ein spezifisch amerikanisches Frömmigkeitsgefühl geprägt. Der auf Schauwirkung bedachte Stil Hollywooder Kolossalfilme wird zugunsten einer den Eindruck bestimmenden Würde und Feierlichkeit abgewandelt. Aller Problematik der angewandten Darstellungsmethoden zum Trotz läßt der Film in mehreren Szenenfolgen eine Verbindung des historischen Geschehens mit der Offenbarungsbotschaft durchscheinen. Er ist deshalb als Anstoß zur Besinnung und Aussprache für alle (etwa ab 10) sehenswert."

Das Bemerkenswerte an dieser Beurteilung ist die Tatsache, daß die sonst auf entschiedene und eindeutige Formulierungen Wert legende Filmkommission hier in fast gleicher Anzahl positive wie negative, lobende wie tadelnde Äußerungen anbringt. Positiv ist da die Rede von einer den Eindruck bestimmenden Würde und Feierlichkeit,

davon, daß eine Verbindung des historischen Geschehens mit der Offenbarungsbotschaft durchscheine, daß der Film Anstoß zur Besinnung und Aussprache sein könne. Negativ wird hingewiesen auf das spezifisch amerikanische Frömmigkeitsgefühl, auf den äußerlichen Stil der Kolossalfilme aus Hollywood oder auf die Problematik der angewandten Darstellungsmethoden. Nicht recht überzeugend lautet das Fazit: für alle sehenswert.

Dieses Urteil scheint mir Spiegel für zwei Phänomene zu sein, die gerade an diesem Film deutlich in Erscheinung treten: 1. eine Unsicherheit, inwieweit geschmackliche, formale, ästhetische Bedenken für die Beurteilung eines Christus-Films relevant sein können, 2. eine Unsicherheit, wieweit man von einem Film überhaupt die Bewältigung transzendentaler Wahrheiten erwarten und verlangen kann, genauer auf den Christus-Film bezogen: wieweit Christus nicht nur als Mensch, sondern als Gottes Sohn dargestellt werden kann. Diese Fragen sind nicht neu, sie tauchen immer wieder auf, seit es Christus-Filme gibt. Edwin Arnet hat sich schon 1942 in seinem bemerkenswerten Aufsatz „Das Religiöse im Film" ausführlich – und zwar skeptisch – dazu geäußert. Die Fragen haben aber durch Pasolinis Film einen neuen Akzent bekommen, weil dort erstmals ein Stil entwickelt wurde, der dem behandelten Thema angemessener erscheint als das vielfältig abgewandelte Hollywood-Klischee.

Warum nun machen sich solche Unsicherheiten, die nicht zwangsläufig Unsicherheiten der verschiedenen Beurteiler sein müssen, sondern einfach aus der Andersartigkeit und Unvereinbarkeit der Meinungen entstanden sein können, im katholischen Bereich deutlicher bemerkbar als im evangelischen? (Im Urteil des „Evangelischen Film-Beobachters" heißt es wesentlich eindeutiger über den gleichen Film: „Für Kinder ist er deshalb wenig geeignet. Älteren kann er wohl nicht verwehrt, aber auch nur unter der Einschränkung angeraten werden, daß nachfolgende Gespräche zur besseren Urteilsbildung beitragen.")

Die Antwort ist letztlich in einer grundsätzlich andersartigen Auffassung zu finden, die sich zunächst gegenüber der – vorsichtig ausgedrückt – in der evangelischen Publizistik überwiegend vertretenen Ansicht als großzügiger und weitherziger ausnimmt, die dann aber im konkreten Fall vor um so größere Schwierigkeiten stellt. Ich denke an die Verschiedenheit der Auffassungen hinsichtlich einer „Verkündigung durch den Film".

Verkündigung

Auf evangelischer Seite gilt im wesentlichen nach wie vor die These, die Gerd Albrecht in seinem Buch „Film und Verkündigung" aufgestellt hat. Albrecht geht zwar gegenüber früheren Stellungnahmen einen wichtigen Schritt weiter, indem er einen Dienst des Films an der Verkündigung für möglich hält; doch billigt er dem Film nicht die Fähigkeit zu, verkündigen zu können. Verkündigung ist für ihn „Proklamation des Wortes Gottes und Proklamation seiner Herrschaft" und nur dies. Auf katholi-

scher Seite bestanden hier nie grundsätzliche Schwierigkeiten. So schreibt etwa Stefan Bamberger im „Filmberater": „Die überspitzte Anwendung des ‚Wort-Prinzips', dieser ‚absolute Literarismus', in dem die Welt der Worte anstelle der Welt der Dinge tritt, ruft gebieterisch nach einer Pflege des Bildes. Wenn einerseits der Film Kunst sein kann und anderseits das Merkmal einer jeden Kunst darin liegt, eine unersetzbare Ausdrucksmöglichkeit zu sein, dann wird der Christ im Film ein neues Lied begrüßen, eine neue Art, die Schöpfung (und darin den Schöpfer) zu sehen und zu loben."

Ist nun einmal die „Verkündigung durch den Film" als Möglichkeit bejaht, so stellen sich verschiedenste Fragen wesentlich deutlicher, als wenn man den Film bestenfalls als Hilfsmittel gelten läßt. Vor allem diese: Läßt sich ausschließen, daß eine auf Intellektuelle banal oder naiv wirkende Predigt – oder ein solcher Film – auf einfach denkende Menschen religiös bereichernd wirkt? Eine Filmkritik, die auf das eine wie auf das andere Publikum Rücksicht nehmen soll, befindet sich dann aber in einer Zwickmühle. Nennt sie Kitsch, was dem Intellektuellen als Kitsch erscheint, so begibt sie sich in die Gefahr zu übersehen, daß der solchermaßen abgewertete Film für andere Besucherkreise doch die Möglichkeit einer echten Verkündigung umschließt. Die katholische Filmarbeit ist sich dieser und ähnlicher Schwierigkeiten damals sehr bewußt geworden, wie etwa ein Absatz aus einer der beiden Rezensionen zur „Größten Geschichte aller Zeiten" im „Film-Dienst" 1965 verdeutlichen kann:

„Es ist schon bedauert worden, daß noch keine filmische Leben-Jesu-Darstellung von eindeutig christlicher Seite vorliegt. Das scheint einen guten Grund zu haben. Weder ein katholischer noch ein evangelischer Film wäre auf Grund der heutigen exegetischen Einsichten ernsthaft möglich. Denn die Botschaft der Evangelien setzt den Glauben an den Auferstandenen voraus, sie will nicht über seine Biographie ‚informieren'. Ein Film von heute wendet sich jedoch an die Masse der Ungläubigen. Ihnen ist, vielleicht, mit der ‚Größten Geschichte aller Zeiten' durchaus gedient. Sie werden damit auf eine ‚naivere' Weise angerührt, als es einem streng theologisch und bibelexegetisch durchdachten Film möglich wäre. Was dieser Film enthält, ist alles andere als ‚vollkommen', aber er ist mit seinen ‚Durchlässigkeiten' nicht so falsch, daß man ihn ablehnen dürfte."

Gesehen werden die Probleme gewiß. Doch lassen sich die vorhin erwähnten Unsicherheiten nicht an der Wurzel packen? Gibt es nicht Kriterien von größerer Maßgeblichkeit als die Blickrichtung auf den Konsumenten? Eine Frage, die auf das alte Dilemma zwischen vermuteter Filmwirkung einerseits und nachweisbarem Filmwert andererseits hinausläuft – oder auf die Forderung nach vermehrter sachkundiger Filmanalyse. Theoretische Vorarbeiten sind auf evangelischer wie auf katholischer Seite geleistet worden. Doch sind die theoretischen Erkenntnisse – wie mir scheint: auf beiden Seiten – der Praxis noch nicht in genügendem Maß dienlich gemacht.

Im Grund bleibt bis zum heutigen Tag nur ein Film übrig, der im Genre des Bibelfilms der Veräußerlichung entgeht und trotzdem den Vorwurf des Unfilmischen nur in wenigen Partien auf sich gezogen hat: *Pasolinis „Das erste Evangelium – Matthäus"*. Pasolinis strenge, fast literarische Gliederung des darzustellenden Stoffs, seine Rigorosität in der Beschränkung der filmischen Mittel, sein Versuch, Bild und Wort zu einer

Einheit zu verschmelzen, verweisen uns erneut auf die entscheidende Bedeutung des Stils. Jenseits der Problematik, ob sich Transzendentes überhaupt im Film erfassen läßt, ob der Film nicht stets auf Manifestationen des Glaubens beschränkt bleibt und deshalb jeder religiöse Film notwendig Stückwerk sein muß, ist die Frage des subjektiven Stils die wichtigste.

Thema und Stil

Die Diskussion des religiösen Films hat sich über Jahrzehnte im wesentlichen an der Thematik der Filme orientiert. Nur wenn ein Film erkennbar religiöse Fragen aufwarf, wenn er entweder das Leben Christi oder das eines Heiligen schilderte, wenn er von den Sakramenten oder zentralen Problemen des Glaubens handelte, wenn er zumindest – wie oft bei Bresson – den Einfluß der göttlichen Gnade spürbar werden ließ, wurde er in das Gespräch über den religiösen Film einbezogen. So sind stets Filme als religiös diskutiert worden, nur weil sie ihr Sujet aus der Bibel oder aus Grundfragen des christlichen Glaubens bezogen haben, ohne daß ihr Stil überhaupt nahelegt, daß der Autor einen Beitrag zur Thematik des Glaubens gewollt und gemeint hat.

Die Untersuchung gerade der Christus- und Bibelfilme macht deutlich, auf welches Glatteis man sich begibt, wenn man der begrifflichen Tradition des religiösen Films einseitig weiter folgt. Theologen und Kritiker haben sich immer wieder zu umständlichen Exegesen hinreißen lassen, weil sie meinten, das biblische Thema stelle ihnen von vornherein die Aufgabe, sich mit dem religiösen Wert oder Unwert eines solchen Films auseinanderzusetzen. In Wirklichkeit haben sie ihre exegetischen Fähigkeiten oft am falschen Objekt vertan. Denn wie sich unschwer an der Mehrzahl dieser Filme nachweisen läßt, gehören sie nicht der Kategorie des religiösen, sondern des Abenteuerfilms an. Ähnlich steht es mit den zahllosen Heiligenfilmen oder mit den verfilmten Marienwundern. Sie bedienen sich zwar handlungsmäßiger Bestandteile aus der Geschichte des Christentums, aber sie zählen fast ausnahmslos zum Genre des Melodrams. Als solches mögen sie dann sogar Qualitäten besitzen, die ihnen zu attestieren schwerfällt, solange man sie primär als religiös ansieht.

Es wird Zeit, den Kriterienkatalog für den sogenannten religiösen Film gründlich auf den Kopf zu stellen. Nicht das Vorhandensein einer biblischen Figur macht den religiösen Film aus, sondern der ernsthafte Wille und die künstlerische Fähigkeit eines Autors, die Selbstverwirklichung des Menschen und seinen Bezug zum Transzendenten darzustellen. Eigentlich erst in den sechziger Jahren begann diese Erkenntnis sich bei einigen Kritikern durchzusetzen. Freilich scheuten auch sie meist noch davor zurück, die am Einzelfall gewonnenen Einsichten einem grundsätzlichen Umdenken nutzbar zu machen. Wenn wir uns der Diskussion des religiösen Films widmen, so sollten wir dies zukünftig an den Filmen eines Bunuel, eines Bergman, Fellini bis hin zu Werner Herzog tun und nicht mehr an denen de Milles und seiner Nachfahren. Neben dem

Christus Carl Theodor Dreyers sollten wir den Christus Dalton Trumbos nicht auslassen, neben den Figuren Robert Bressons nicht die Vision von Kubricks „2001".

Christus der siebziger Jahre

Es ist nicht mehr der Christus der „Größten Geschichte aller Zeiten" und auch nicht mehr der Christus Pasolinis, der uns in den Filmen der siebziger Jahre begegnet. Er ist zur romantisch-nostalgischen Fluchtfigur geworden, zum Kristallisationspunkt des Zivilisationsüberdrusses, zur Identifikationsfigur einer „Easy-Rider"-Mentalität, die längst dem Geschäft und der Konsumindustrie überantwortet ist. Aus Christus wurde Jesus Christ Superstar, Musical-Held der Sehnsucht nach einem befreienden humanitären Vorbild, oder (in *„Silent Running"*) der Außenseiter in einer technokratischen Umwelt, Leitstern und Traumfigur aller Blumenkinder. Während die sechziger Jahre zahlreiche Filme hervorbrachten, die das Leiden des Menschen an der Abwesenheit Gottes formulierten, taucht Christus vor allem im amerikanischen Film der siebziger Jahre häufig wieder auf. Freilich erscheint er uns in diesen Filmen nicht als Erlöser, sondern als Projektion der Leiden und Sehnsüchte der Menschen, als Traumfigur. In *Dalton Trumbos „Johnny Got His Gun"* erscheint dem an der Front von einer Granate zerfetzten Jungen Christus in seinen Fieberphantasien. Aber Christus ist ohnmächtig und unfähig, die Leiden des Jungen zu verkürzen. Selbst die wenigen Augenblicke des mitleidigen Gesprächs müssen sehr bald der mitleidlosen Realität weichen. Und Christus sagt von sich selbst: „Ich bin so unwirklich wie jeder andere Traum, der nicht Wirklichkeit wird."

Der Traum vom besseren Menschen

In allen diesen Filmen ist Christus ein Synonym für die Flucht in die Freiheit, für den Traum von einem neuen, besseren Menschen. Die wesentliche „religiöse" Dimension der in dieser Hinsicht relevanten Filme der siebziger Jahre scheint mir die Suche nach einer neuen Orientierung, die Sehnsucht nach Individualität und Verantwortung zu sein. Kein Genre, in dem sich die Anzeichen einer solchen Erneuerung nicht finden ließen. *James Frawleys „Kid Blue"* zum Beispiel handelt dieses Thema sogar im Gewand des Westerns ab: Ein junger Outlaw kann seiner Vergangenheit und den Zwängen einer hermetischen „Law-and-order"-Gesinnung seiner Mitbürger nur durch eine ganz und gar unrealistische Flucht entkommen. Die selbstgebastelte Flugmaschine eines ausgestoßenen, Indianer taufenden Predigers trägt ihn vor den Verfolgern davon. Im Film gelingt die Flucht in die Freiheit, aber sie trägt alle Züge einer bitteren Farce, die den Ausgang sogleich als Wunschtraum entlarvt.

Jede Untersuchung des Films als eines religiösen Films, jede Befragung eines Films nach religiösen Inhalten darf die Zeit und die Zeitumstände nicht außer acht lassen, in

denen der Film entstanden ist. So wird uns heute ein Film wie *„The Conversation"* mit seinem für uns unabweisbaren Gewissenskonflikt wichtiger sein müssen als der Gewissenskonflikt des Martin Luther in Guy Greens fast gleichzeitig entstandener Verfilmung des Osborne-Stücks. Die Erkenntnis, daß die filmische Interpretation biblischer Ereignisse, religionsgeschichtlicher Konflikte und dogmatischer Grundsätze allein noch keinen religiösen Film ausmacht, muß sich verbinden mit der Frage nach der religiösen Aktualität des behandelten Themas. Unter diesem Gesichtspunkt kann auch die Formulierung des Zweifels, wie er in *Bunuels „Milchstraße"* oder in *Sauras „Anna und die Wölfe"* enthalten ist, fruchtbarer sein als die Lebensgeschichte des Thomas Morus in *Zinnemanns „Ein Mann zu jeder Jahreszeit"*.

Das beste Beispiel eines religiös relevanten Films scheint mir immer der Film zu sein, der gleichzeitig das Denken und Empfinden der jeweiligen Generation von Filmzuschauern am optimalsten wiedergibt. In dieser Hinsicht ist *Kubricks „2001"* der vielleicht signifikanteste Film der letzten Jahre. Es hat in der Filmgeschichte nur wenige Filme gegeben, die so kontinuierlich das Interesse gerade eines jungen Publikums gefunden haben wie „2001". Allein die Zahlen sind erstaunlich: daß der Film in den Vereinigten Staaten bisher 20 Millionen Dollar eingespielt hat und weltweit mindestens noch einmal soviel, daß er immer noch – sieben Jahre nach seiner Uraufführung – in der Spitzengruppe der kommerziell erfolgreichsten Filme rangiert. Der Attraktionswert des Films, den viele Besucher im Lauf der Zeit sogar mehrmals ansehen, läßt sich sicher nicht allein mit der technisch perfekten Realisierung einer Science-fiction-Story erklären. Vielmehr scheint mir „2001" wie kaum ein anderer Film gerade in seiner metaphysischen Dimension einen Nerv zu treffen.

Die Menschheitsgeschichte, verkürzt auf ihren Anfangs- und Endpunkt, erscheint hier wie eine Durchgangsstation, in der das schwer artikulierbare Unbehagen an der totalen Technisierung und Funktionalisierung in einem überdimensionalen psychedelischen Traum überwunden wird. Die menschliche Intelligenz, die sich schließlich an ihrem geistigen Ursprung bricht, erscheint relativiert angesichts jener höheren Intelligenz, deren Sinnbild im Film der unveränderliche Monolith ist. Die menschliche Existenz ist nichts anderes als der Übergang in ein neues, besseres Sein. Ein Traum steht hinter dem ganzen Film: Der Traum von der Zerstörung des Geistes durch den Geist und der Wiedergeburt eines neuen Menschen. Das Dynamische der Entwicklung findet seine Grenze am unverändert Gültigen und – um wieder auf die Terminologie Epsteins zurückzukommen – an der „statischen Masse, der ins Maß gebrachten, ausgewogenen Ruhe des Universums".

Kubricks Film, so offen er für Interpretationen sein mag, sosehr er sich im Detail auch Angriffen ausgesetzt sehen mag, nähert sich als erster Film der Filmgeschichte einer Überwindung der Diskrepanz zwischen der Realität des Films und der Realität des Religiösen. Vielleicht hat zu seinem dauerhaften Erfolg das unbewußte Gespür eines jungen, filmgewohnten Publikums für diesen Schritt in ein unentdecktes filmisches Neuland beigetragen.

Adolf Haas SJ

Tagebücher von Teilhard de Chardin

Tagebuchschreiben ist eine besondere Sache. Viele Menschen, deren inneres oder äußeres Leben voller bemerkenswerter Ereignisse ist, haben diese in einem Tagebuch festgehalten. So sind manchmal wertvolle Quellen für Geschichte, Literatur, Spiritualität und viele andere Gebiete entstanden. Erinnert sei nur an die Tagebücher von Goethe, F. Grillparzer, F. Hebbel, F. Kafka, A. Gide, J. Green, um nur einige Dichter zu nennen[1]. Ohne die geistlichen Tagebücher von Ignatius von Loyola wüßten wir nichts Genaueres über sein tiefes mystisches Leben und den Zusammenhang mit Existenz und Führung des Jesuitenordens[2]. Und wer hätte vermuten können, daß der gute Papst Johannes XXIII.[3] regelmäßig Eintragungen in ein geistliches Tagebuch gemacht hat, das uns seine Güte von den religiösen Quellen her offenlegt? Geistesgeschichtlich besonders interessant werden solche Tagebücher, wenn sie in Zeiten der Unterdrückung und Zensur geschrieben sind, in denen der Verfasser nur seinem Tagebuch seine eigentliche Meinung anvertraute; ein Beispiel hierfür sind die „Tag- und Nachtbücher 1939–1945" von Th. Haecker.

Warum werden Tagebücher geschrieben? Diese Fragen mag Teilhard de Chardin beantworten, dessen Tagebücher (1. Teil) gerade erschienen sind[4]. Teilhard befindet sich im Krieg als Soldat: „26. 8. 1915 ... Um die Langeweile des Stellungsdaseins zu töten und um mich zum Denken, zur Beobachtung und Klarheit zu zwingen, beginne ich eine Art von Tagebuch. Ich hätte es schon früher beginnen sollen ... Möge auf dieses schlechte Schulheftpapier zur Ehre unseres Herrn das Beste meines Denkens sich ergießen ... Wünsche, Bemerkungen, Skizzen, endlich gereifte Ideen, die alle wie mit einem Schlage, kaum daß ich sie ertastete, sich wohlgestaltet in meiner Hand herausbildeten. Hier (zumindest ist das mein Wunsch) keine Eigenliebe, keinen Dilettantismus, noch die Wollust des Sich-selbst-Genießens ... sondern nur das Bemühen, nichts von dem verlorengehen zu lassen, was unseren Herrn verherrlichen kann" (21 f.). Das Kriegstagebuch Teilhards wurde von ihm von 1915 bis 1925 geführt und umfaßt neun Schulhefte, von denen die beiden ersten jetzt veröffentlicht wurden. Auch nach 1925 schrieb Teil-

[1] Hierher gehört auch der im 18. Jahrhundert übliche Briefroman (z. B. Hölderlins „Hyperion", Goethes „Werthers Leiden", J. J. Rousseau), der allerdings nur im weiteren Sinn zur Tagebuchliteratur zu zählen ist.

[2] Ignatius von Loyola, Das Geistliche Tagebuch, hrsg. v. A. Haas und P. Knauer (Freiburg 1961).

[3] Johannes XXIII., Geistliches Tagebuch und andere geistliche Schriften (Freiburg 1964).

[4] Pierre Teilhard de Chardin, Tagebücher I. Notizen und Entwürfe 26. 8. 1915 – 22. 9. 1916. Hrsg. u. übers. v. Nicole und Karl Schmitz-Moormann. Olten, Freiburg: Walter 1974. 257 S. Lw. 35,–.

hard regelmäßig in sein Tagebuch, doch scheinen die Hefte von 1925 bis 1944 in China geblieben zu sein, als 1946 Teilhard aus China nach Europa zurückreiste. Die weiteren Tagebuch-Hefte (1944–1955) sind im Besitz der französischen Jesuiten.

Das erste, was beim Lesen dieses Kriegstagebuchs auffällt, ist die Tatsache, wie wenig eigentliche Kriegsereignisse eine Rolle spielen und wie sehr die philosophische und theologische Auseinandersetzung im Vordergrund steht. Auch der Naturwissenschaftler und Paläontologe kommt wenig zu Wort. Sein häufiges Nachdenken über Evolution und verwandte Phänomene ist ganz und gar weltanschaulich und setzt das naturwissenschaftliche Wissen voraus. So begegnet uns in den Tagebüchern vor allem ein Philosoph, ein Theologe und ein ganz und gar spirituell orientierter Mensch, der freilich schon fast alle Kennzeichen seiner ihm eigentümlichen „kosmischen Spiritualität" offenbart. Daß dieser von weltanschaulichen Gedanken und Problemen geradezu überschäumende Geist sich – wie man ihm bis zu seinem Tod immer wieder nahelegte – auf empirisch-naturwissenschaftliche Arbeit beschränken sollte, ist ein unmenschlich-grausames Mißverständnis.

Was weiterhin bei diesem Tagebuch auffällt: Wir haben schon – in nuce – den ganzen Teilhard mit seiner Weltschau vor uns; freilich „finden wir hier eigentlich erstmalig den rückhaltlos sein Denken preisgebenden, mit sich selbst ringenden Philosophen und Theologen, dem es nicht darum geht, sein Denken andern zu vermitteln, sondern mit sich selbst und seinem Denken ins reine zu kommen. Von daher gewinnen diese Seiten für ein volles Verständnis des Anliegens und des Denkens Pierre Teilhard de Chardins eine kaum zu überschätzende Bedeutung" (7, Vorwort des Herausgebers).

Teilhard de Chardin und Kardinal Newman

Sosehr Teilhards Weltbild und „Weltanschauung" (dieses deutsche Wort gebraucht Teilhard selber zur Kennzeichnung seines Denkens)[5] eigenständig ist, so zeigt doch das Tagebuch literarische Quellen auf, die Teilhards Denken tief beeinflußt haben – bis hin zu inhaltlich und stilistisch fast gleichlautenden Formulierungen. Eine solche Quelle sind die Schriften des Kardinals John Henry Newman, zu dem Teilhard eine tiefe geistige Verwandtschaft spürte. Besonders die „Apologia pro vita sua" des Kardinals machte auf Teilhard einen nachhaltigen Eindruck.

Am 16. Juli 1916 schreibt Teilhard: „Bei der Lektüre des Buchs von Thureau-Dangin ‚Newman catholique' (Plon 1912) habe ich meine Sympathie und die Ideen-Gemeinschaft wachsen spüren, die mich verpflichten, die Erinnerung an den großen Kardinal wachzuhalten. Er zumindest verstand es, grundlegende ‚organische' Fragen über die Streitereien der Konfessionen zu stellen. Er sah, daß das ursprüngliche Anliegen des

[5] A. Haas, Teilhard de Chardin-Lexikon. Herderbücherei 408 (Freiburg 1971) Begriff „Weltanschauung", 374 f. Im folgenden immer zitiert als Teilhard-Lex. Nr. 407 und 408.

Reiches Gottes die Versöhnung der Beziehungen Wissenschaft–Religion, Natur–Übernatur, Fortschritt–Glaube usw. war. Und weiter spürte er die Einwände, zitterte er, da er die wachen, jungen Köpfe bereit sah, sich mit der religiösen Krise zu messen, empfahl er mutige und gewagte Studien, einen auf der Forschung und dem Kampf und nicht auf der intellektuellen ‚Klausur' gegründeten Glauben" (151 f.).

Hie und da notiert sich Teilhard markante Sätze aus Newman, und oft sucht er sich über Newmans Grundgedanken klarzuwerden. Am 9. Mai (1916) heißt es: „Ablauf der Ideen bei Newman: 1. Er erkennt die Evolution des Dogmas. 2. Dann die des ganzen Christentums ‚just as a mathematical curve has its own law and expressions'. Die Entwicklung ist ‚in itself a remarkable philosophical phenomenon' (= die Evolution). 3. Er bemerkt, daß die Gesetzmäßigkeit, die Geschichte des Ganzen die der Individuen im Erwerb des Glaubens ist. 4. Für sich insbesondere sieht er die Gewißheit des Glaubens am Zielpunkt der ‚angehäuften Wahrscheinlichkeiten' entstehen, und dieses Gesetz von den Konvergenzen der Wahrscheinlichkeiten erscheint ihm als ein zweites und neues großes Prinzip jeglicher Evolution der Überzeugungen" (138 f.). Am 17. Juli vermerkt er neuerdings, wie sehr ihn Newmans Schriften anregen, für die nach dem Krieg „zu verwirklichenden Dinge" (154 f.).

Teilhards Weltschau

Um welche „zu verwirklichenden Dinge" handelt es sich? An der gerade zitierten Tagebuchstelle skizziert Teilhard seine Weltanschauung, seine „Weltschau", und konfrontiert sie den Newmanschen Grundgedanken: „Ja, ich möchte mit Gott versöhnen, was es an Gutem in der modernen Welt gibt, ihre wissenschaftlichen Institutionen, ihre sozialen Bestrebungen, ihre legitime Kritik. – Auf der einen Seite sehe ich das natürliche Universum, das sich in einem heiligen Marsch bewegt, während ich auf der anderen Seite Gott erkenne, der jegliche natürliche Energie durchdringt und durchtränkt ... Die neue Erde ist überall im Entstehen" (155). Anschließend bedauert er, daß Kirche und Welt einander mißtrauen: „Sie stoßen sich an Ansprüchen, die in Wirklichkeit nicht auf derselben Ebene liegen und deren Aufeinanderprallen ein Sophismus ist. Jesus, verwende mich dazu, daß ich diesem Irrtum ein Ende setze, oder laß das Opfer meines Lebens diesem guten Zweck dienen." Am 18. Februar macht Teilhard die Beobachtung, daß sich in seiner Umgebung „unglücklicherweise" die praktizierenden Katholiken daran erkennen lassen, daß sie schüchtern und voller Skrupel sind, und er stellt die Frage, die ihn in seinem späteren Leben noch oft sehr bedrängt hat: „Sollte die Anerkennung Gottes in unserem Leben das Ergebnis haben, daß sie uns weniger offen, weniger kühn in der Eroberung der Welt macht?" (57)[6]

[6] Zur Kritik Teilhards an bestimmten zeitgenössischen Ausprägungen des Christentums vgl. Teilhard-Lex. Nr. 407, 142 mit den Texten 13–23.

Was versteht Teilhard unter „Welt"?[7] An der gerade zitierten Stelle gibt er bereits einen Aufriß seines „Weltbilds" in den Kernpunkten: „Die Welt ist eine Reihe von Dingen, von denen die einen mit Hilfe der anderen geschaffen worden sind: das Leben mit Hilfe eines gewissen chemischen Gleichgewichts ... das geistige Denken mit Hilfe einer gewissen zerebralen Entwicklung ... Der Saft der Welt ist in ihren Hoffnungen, die ihrerseits selbst Funktionen zweier Faktoren sind: a) Eine in Gang gesetzte bestimmte Entwicklung, die sich ‚natürlich' fortsetzt (z. B. Evolution des Gehirns). b) Hin und wieder Diskontinuitäten (Absätze), die auf einen Einbruch von Mehrsein zurückzuführen sind, das einen günstigen Boden vorgefunden hat (schöpferischer Einstrom)" (57f.).

Hier lassen sich schon die beiden Grundelemente seines Weltbilds herausstellen: einmal die durchgehende Evolution von der Kosmogenese zur Biogenese und schließlich zur Anthropogenese, und dann die Sprünge, Absätze, Schwellen, kritischen Punkte, an denen eine Transformation des Bisherigen geschieht (z. B. Auftreten des Lebens, der Reflexion, des Punkts Omega), an denen aber auch das transzendente Schöpferische besonders hervortritt[8]. Für Teilhard ist die gesamte Evolution eine große Psychogenese (wie er später immer wieder betonen wird), d. h. die Geschichte des Aufstiegs des Bewußtseins[9]. Im Tagebuch sagt er schon, daß die wahre Weise, die Evolution zu messen und zu verfolgen, nicht darin besteht, die Veränderung des Gehirns oder der Bezahnung zu messen, „sondern die Entwicklung, das Erwachen der Psychismen zu bewerten. Während der ersten Wegstrecken ist diese Entwicklung unbewußt, erlitten, vor allem Funktion eines organischen Phänomens (Nervenentwicklung – die vielleicht die Frucht eines dunklen psychischen Bemühens ist). Von der Erleuchtung der Seele an wird die Arbeit innerlicher, mühseliger, spontaner, beschränkt auf die äußere Benutzung der Materie oder die soziale Anordnung oder die sittliche Läuterung" (103).

Bemerkenswert im Zusammenhang des Teilhardschen Weltbilds ist vor allem auch Begriff und Realität der Materie. Sie beschäftigt ihn an vielen Stellen des Tagebuchs mit außerordentlichen Denkanstrengungen (z. B. 63f., 65, 68, 72f., 74, 76f., 183). Den ganzen Krieg hindurch wird er diese Frage bearbeiten und Klarheit für sich zu schaffen versuchen. Der Klärungsprozeß in diesem schillernden und vielschichtigen Problem ist am Ende des Kriegs zu einem gewissen Abschluß gekommen. In zwei bedeutenden Arbeiten der « Ecrits du temps de la guerre »[10] sind die vorläufigen Einsichten zusammengefaßt. In der ersten Arbeit nennt er sieben Begriffe (Namen) der Materie: die formelle, die konkrete, die universelle, die totale, die relative, die befreite und schließlich die auferstandene Materie. Jeder dieser Typen wird genau definiert und von anderen abgegrenzt.

[7] Vgl. die Begriffe Universum, Welt, Kosmos im Teilhard-Lex. Nr. 408, 361–367, 373–374, 81.

[8] Erklärungen und Texte zum „kritischen Punkt" im Teilhard-Lex. Nr. 408, 86–90.

[9] Nach Teilhard de Chardin ist „Bewußtsein" in analogen Stufen im Kosmos verwirklicht. Über diese Stufen und das Verhältnis von Materie und Bewußtsein: Teilhard-Lex. Nr. 407, 105–120.

[10] Écrits du temps de la guerre (1916–1919) (Paris 1965); darin: « Les noms de la Matière » (401–432) und « La puissance spirituelle de la Matière » (437–446) mit der „Hymne an die Materie".

Im Tagebuch I ist diese Klarheit noch nicht erreicht. Man lese nur, was Teilhard am 2. 3. 1916 unter der Überschrift „Meditationen über die Materie" (74 ff.) schreibt. Oder was er am 2. September einträgt: „Und von neuem reizt mich eine Studie über die Materie, dieses unaufhörlich meinem Denken gegenwärtige Thema, das mir immer wieder entschwindet (weil es mir nicht gelingt, es zu definieren, es vom Leben und vom Saft der Welt zu unterscheiden. Es muß immer als eine ‚potentia' oder als eine Komponente behandelt werden, die allem beigemengt wird . . .)" (183). Es ist auf jeden Fall noch ein weiter Weg, bis ihm die Unterscheidung der verschiedenen Materiebegriffe gelingt und bis sich eine am 5. März 1916 bereits im Tagebuch angekündigte „Hymne an die entstehende Materie" (77) realisieren läßt, was erst 1919 in der ebenso grandiosen wie gewagten „Hymne an die Materie" geschieht.

Das Kosmische und der kosmische Sinn

Die existentielle Verflochtenheit unseres Daseins mit dem Universum und seiner Evolution sowohl von der Vergangenheit her wie auf die Zukunft hin spielt bei Teilhard eine ganz ausgezeichnete Rolle. Das Erwachen des Bewußtseins für die Bindung an das evolutive und personale Universum nennt Teilhard den kosmischen Sinn. Wie wenig dieser Sinn heute unter den Menschen entwickelt ist, sieht man an den sich anbahnenden Umweltkatastrophen, die den Menschen in seiner Existenz bedrohen. Die kosmische Idee gehört zu den großen Anliegen Teilhardschen Denkens.

Auch im Tagebuch treffen wir auf vielen Seiten das Bemühen um den kosmischen Sinn. Am 5. März 1916 beginnt er einen Entwurf mit dem „kosmischen Erwachen": „Entwurf: 1. Zunächst das ‚kosmische Erwachen' beschreiben. Bewußtsein der Zusammenhänge und der Strömungen (Evolution), mehr oder weniger dunkler Ruf der Dinge, Sehnsucht der isolierten Seele nach allem, was sie in das übrige verlängert und sie zu etwas anderem mitreißt . . .: Dichterisches oder pantheistisches Hingerissensein angesichts der großen einsamen Natur – Gefühl für das der Welt immanente Göttliche – Bewußtsein und kollektive Sympathie – Erbeben beim Berühren des Geheimnisses, der Fruchtbarkeit, des Mysteriums, der Schicksale, Rausch des Rennens nach Mehrsein, zum Fortschritt, Streben zum Absoluten" (76 f.).

Gegenüber diesem „pantheistischen Hingerissensein angesichts der großen einsamen Natur" ergeben sich für Teilhard drei Haltungen: 1. Die *Haltung des Heiden,* der das Individuum „der Pluralität, den Strömungen" völlig ausliefert; das ist die Haltung der „Selbstaufgabe", des „Sich-Ergießens", der Zersplitterung und „führt zum Ungreifbaren = das Idol" (77). 2. Die *Haltung des Magiers,* der die äußere Pluralität gewalttätig beherrscht, die Mechanismen zerbricht oder anpaßt, die Strömungen meistert, die Geheimnisse aufdeckt; nach Teilhard also ein Gelehrter und Magier zugleich (77), der das Feuer vom Himmel zu rauben sucht, Prometheus und Faust. Für Teilhard ist das die Haltung des Stolzes. Und schließlich 3. Die *Haltung des Christen:* „. . . ge-

stützt auf das doppelte Prinzip ‚des schöpferischen Tuns' Gottes (das die natürliche Sicht verwandelt) und die Bildung des Leibes Christi (die die natürliche Sicht vollendet); . . . die Segregation . . . Eine Einstellung, die eine Mischung von leidenschaftlicher Kommunion (mit allen Energien, nicht reduzierbaren Passivitäten, Bestrebungen und mit allen reinen Seelen) und dem brennenden Kampf darum ist, das Werk der geheimnisvollen Reinigung der neuen Erde, der sittlichen Beherrschung zu vollenden (Israel)" (77). Am folgenden Tag (3. März 1916) findet er die Formel, die er später immer wiederholen wird: „Es gibt die Kommunion mit Gott, und es gibt die Kommunion mit der Erde, und es gibt die Kommunion mit Gott durch die Erde" (78).

Von der „kosmischen Idee" ist imTagebuch auch das Gottes- und Christusbild bereits ganz und gar durchdrungen. Später wird er immer wieder vom kosmischen und universalen Christus[11] sprechen. Diese Ausdrücke haben zu umfangreichen Diskussionen und zu schwerer Kritik an Teilhards Vorstellungen geführt. Ich kann hier auf diese Problematik nicht weiter eingehen. Klar ist heute jedoch, daß Teilhards Christologie theologisch nicht nur gerechtfertigt werden kann, was Fachtheologen (z. B. H. de Lubac, K. Rahner, R. d'Ouince, Mgr. B. de Solages, Smulders, E. Rideau, Schellenbaum)[12] bewiesen haben, sondern daß sein mystisch ergriffener und ergreifender „Christismus" einem Zeitanliegen entspricht, das offiziell leider zu wenig realisiert wird. Auf jeden Fall führt der kosmische und universale Christus nicht zur Auflösung und Verflüchtigung des historischen und sakramentalen Christus[13] ins ungreifbar Kosmische. Im Gegenteil: es handelt sich bei Teilhard um eine Anwendung seiner Methode[14] der „Ausweitungen" (Verfolgen eines Phänomens in der gesamten Raumzeit des Universums: Rekurrenzgesetz) auf das „christliche Phänomen" und ferner um eine Anwendung seines kosmisch verstandenen Menschenbilds auf Christus.

Dabei ist der historische Christus die strahlende Mitte dieses christusförmigen Universums. Später wird er einmal sagen: „Für den Christen, in dessen Augen die ganze Hominisation nur die endgültige Parusie vorbereitet, umkleidet in erster Linie Christus sich mit der ganzen Wirklichkeit des Universums. Gleichzeitig aber leuchtet das Universum in der ganzen Wärme und der ganzen Unsterblichkeit Christi auf" (Die Zukunft des Menschen, 1963, 292). Von dieser kosmischen Sicht aus lehnt Teilhard das Gottesbild eines technomorph vorgestellten „Handwerker-Gottes" („Dieu-ouvrier") und eines nur ethisch gefaßten „Grundbesitzer-Gottes" („Dieu-proprietaire") ab. Schon im Tagebuch heißt es am 21. März 1915: „Den Willen Gottes tun wird im allgemeinen in Analogie zum Gehorsam einem Vater, einem Führer gegenüber verstanden . . . Dieser Gesichtspunkt ist aber unzulänglich und muß durch die kosmische Idee der Anpas-

[11] Zum kosmischen und universalen Christus: Teilhard-Lex. Nr. 407, 163–176. Hier auch Erklärung des schwierigen Teilhardschen Begriffs der „kosmischen Leiblichkeit".

[12] Besonders wichtig: H. de Lubac, Teilhard de Chardins religiöse Welt (Freiburg 1969). Neueste Zusammenfassung: P. Schellenbaum, Le Christ dans l'énergétique teilhardienne (Paris 1971).

[13] Texte und Erklärungen: Teilhard-Lex. Nr. 407, 176–193.

[14] Ausführlicher über Teilhards Methode: Teilhard-Lex. Nr. 408, 153–160.

sungsfähigkeit an die organisierenden Kräfte ergänzt werden, die den Leib Christi reifen lassen. – Den Willen Gottes tun = gehorsam und bewußt die Evolution weiterführen = unseren Willen mit allen natürlichen notwendigen oder freien Ausrichtungen, die uns auferlegt sind, zur Deckung bringen = mit dem ganzen (freien und kosmischen) Sein gehorchen" (109). Am selben Tag notiert er noch, daß ihm das Christentum nicht nur als eine „Religion der Seelen", sondern als eine „Religion der ganzen Welt" erscheint, „durch die alle Energie und alles Tun (entsprechend seiner Stufe, gewiß, aber in sich und nicht nur durch sein moralisches Doppel) aufgegriffen und fähig wird, heilig zu werden" (111).

Immer wieder beschäftigt sich Teilhard im Zusammenhang mit seiner „kosmischen Idee" mit dem Problem der spirituellen Bedeutung der Wissenschaft, mag sie auch noch so „weltlich" sein. Im Anschluß an die obige Stelle schreibt er: „Ebenso wie die Philanthropie nur Nächstenliebe zu werden braucht, so kann die Wissenschaft, wie mir scheint, in eine noch nicht bekannte, noch nicht katalogisierte, aber authentische Tugend transponiert werden – sobald sich der Gelehrte seiner Arbeit weiht, um sich und seinen Schülern das Werk der Erleuchtung und des Fortschritts im Bewußtsein zu fördern, welches die Schöpfung ausmacht. – Ich weiß nicht, ob ich mich Illusionen hingebe, aber ich glaube, viele leiden darunter, . . . daß sie die edlen Leidenschaften des Menschen mit dem christlichen Ideal nicht zur Deckung bringen können – gerade weil sie tiefer und vollständiger mit Gott vereint sein wollen in dem Maß, wie sie mit größerer Intensität die Mühsal und die Schönheiten der Erde umarmen" (111).

Elementare Anthropologie und Spiritualität

Da nach Teilhard der „kosmische Sinn" im Bewußtsein der Eingliederung ins evolutive Universum und in den wachsenden Leib Christi besteht, ergibt sich für sein Menschenbild eine grundlegende Bestimmtheit, die fast durch alle Aussagen über den Menschen und sein Verhalten zieht: der Mensch ist wesentlich Element übergreifender organischer Ganzheiten und sein grundlegender Akt im natürlichen wie übernatürlich-spirituellen Verhalten ist die „Elementarisierung" seiner personalen Existenz, das heißt: das immer tiefer erfaßte und realisierte Bewußtsein vom Element-Charakter unserer totalen Existenz. Der Akt der Elementarisierung der menschlichen Person bedeutet für Teilhard die radikale Absage an alle individualistischen Egoismen und den „Terrenismus" (Teilhards Ausdruck für die Verfallenheit an das rein Irdische). „Sich zum Element machen", das könnte man eine Teilhardsche Formel nennen, und seine ganze, vom Elementgedanken durchzogene Anthropologie könnte man deshalb als elementare Anthropologie bezeichnen.

Auch die Inkarnation wird sehr häufig mit dem Element-Gedanken umschrieben: „Die Welt schaffen, vollenden und entsühnen, so lesen wir bereits bei Paulus und Johannes, ist für Gott die Einigung der Welt in einer organischen Vereinigung mit sich selbst.

Auf welche Weise eint er sie? Indem er mit einem Teil seines Wesens in die Dinge eintaucht, indem er sich zum ‚Element' macht und indem er dann, kraft des im Herzen der Materie gefundenen Stützpunktes, die Führung und den Plan dessen übernimmt, was wir heute Evolution nennen" (Mensch im Kosmos, 1959, 289).

Teilhard scheint es verhältnismäßig leichtgefallen zu sein, sich als „Element" (bisweilen spricht er vom Atom) zu begreifen. Am 4. Mai 1915 schreibt er: „Wer seine ‚kosmische' Situation begriffen hat, ist ruhig, genießt mehr, leidet weniger, urteilt von höherer Warte, hält sich für nichts, und wenn er den kosmischen Christus erkannt hat, ist er glücklich über diese Situation und diese Atom-Funktion" (131). Am 10. Mai spricht er von „atomar leben" und „atomar arbeiten (das heißt, ohne Egoismus)" (140). Und am 26. August: „Weil die menschlichen Monaden, ohne eine einzige Ausnahme, die Atome des neuen Kosmos, des Leibes Christi, bilden, schulden sie sich wechselseitige Hilfe, Unterstützung und in gewisser Weise Präferenz. – Der Zielpunkt der Welt ist der Leib Christi, mit dem die Welt schwanger geht und der durch Reinheit, kosmische Anschmiegsamkeit, Sieg über den Egoismus herausgebildet wird . . ." (175). Schließlich notiert er am 2. September einen „Versuch einer kosmischen Moral" und umschreibt die „kosmische Bedeutung der Moral" folgendermaßen: „Die Moral führt das schöpferische Werk weiter, das durch die organische Verwirklichung der bewußten und freien Monade im Ansatz gegeben ist. Diese Monade ist ein Element, das dazu bestimmt ist, die Fortschritte der Evolution durch eine persönliche und bewußte, aktive Arbeit weiterzuführen; sie vervollkommnet sich, indem sie alles übrige vervollkommnet; sie individualisiert sich, indem sie sich in das erwähnte Ganze integriert" (181).

Nur erwähnt sei, daß am 19. Oktober 1915 im Tagebuch ein Begriff auftaucht, über den Teilhard am Ende des Kriegs eine ganze Arbeit abfaßt: « L'Élément Universel » (datiert: 21. Februar 1919). In dieser Arbeit versteht Teilhard unter Universal-Element den kosmischen Christus: „Das Universale Element in unserer ins Übernatürliche erhobenen Welt ist also Christus, insofern sich alles in ihm zusammenfindet und vollendet; es ist die lebendige Form des Inkarnierten Wortes, überall erreichbar und vollendbar" (Frühe Schriften, 1968, 362). Das bedeutet – wie er kurz davor (361) bemerkt –, daß „in jedem Geschöpf über seine materiellen, geistigen, individuellen Eigenheiten hinaus, die wir ihm zuerkennen, physisch (kraft der Erwählung Christi zum Haupt des Universums) eine gewisse Beziehung des ganzen Seins zu Jesus besteht – eine besondere Anpassung der geschaffenen Wesensart an Jesus – kurz, etwas von Jesus, das geboren wird, sich entfaltet und dem ganzen Individuum (selbst dem ‚natürlichen') seine höchste Persönlichkeit und seinen letzten ontologischen Wert verleiht."

Von dieser Eindeutigkeit in der Beschreibung des Universal-Elements ist im Tagebuch I noch nicht viel zu spüren, obwohl Teilhard die Wirklichkeit des kosmischen Christus sehr wohl kennt und beschreibt. Am 19. Oktober schreibt er: „Ich erahne die Möglichkeit, einen Stoff zu finden, den zu bearbeiten höchst interessant sein dürfte, und zwar nicht nur eine spezifische Untersuchung, und zwar auch nicht (unmittelbar) über den Willen Gottes (innere Seite des Kosmos), sondern über ein *universelles Element* des

äußeren Gesichts der Welt. Und dieses überall vorhandene, überall heiligbare *universelle Element* ist keineswegs unmittelbar die Individualität der Seelen, sondern das Bemühen der Welt, das über die Einzelseelen hinausreicht und den erfahrbaren und lenkbaren Teil des Lebens bildet" (219).

Es fällt auch auf, daß im vorliegenden Kriegstagebuch noch keine Auseinandersetzung über Personalität und Universalität, Person und Individuum[15] zu finden ist. Das mag damit zusammenhängen, daß der Begriff und die Realität der Person erst nach dem Krieg ins Zentrum seiner Betrachtungen rückt und dann mit einer außerordentlichen Intensität bearbeitet wird.

Das Kreuz und das Problem des Übels

Man hat an Teilhards Weltbild oft kritisiert, daß das Übel, die Sünde, der Tod und das Kreuz in ihm keinen Platz fänden. Auch ein oberflächlicher Leser des Kriegstagebuchs könnte den Eindruck gewinnen, daß Teilhard ein gar zu unbeschwerter Optimist ist, dessen Fortschrittsgläubigkeit uns heute im Zeitalter der Umweltkrisen fremd und unnachvollziehbar anmutet. Dieser Eindruck ist falsch und wird durch die vielen Stellen im Tagebuch, die vom Problem des Übels handeln, widerlegt. Auch später hat sich Teilhard immer wieder mit dem Übel in einem evolutiven und christusförmigen Universum befaßt, so daß man sagen kann, Teilhard habe eine eigene „Theorie des Übels" entworfen. Einer der besten Kenner Teilhards, sein Mitbruder H. de Lubac, urteilt mit Recht: „Die Betrachtung des Bösen unter all seinen Formen nimmt im Werk Teilhards einen Platz erster Ordnung ein."[16]

Eine evolutive Welt, die ihre Lösungen nur in „Versuch und Irrtum" findet, die also nicht eine Welt fertiger Dinge und Prozesse ist, sondern eine Welt des „Tastens", des „geplanten Zufalls"[17], ist für Teilhard gleichsam „notwendigerweise" im untermenschlichen Bereich mit dem physischen Übel (Katastrophen und physischer Schmerz) und im Raum der personalen Freiheit mit dem moralischen Übel (Sünde) behaftet. In und über allem Übel steht aber der kosmische Christus und sein erlösendes Kreuz, der alles Leid an sich zieht und zum Baustein der Auferstehungswelt transformiert. Die Liebe zum Kreuz transformiert die „niederen Sphären" und richtet sie aus auf das Neue: „Das Auftreten Christi, das für Christus Bestimmtsein läßt die niederen Sphären der menschlichen und kosmischen Entwicklung nicht unberührt fortbestehen. (So wird zum Beispiel die Jungfräulichkeit, die Entsagung – die Liebe zum Kreuz eingeführt . . .) Er sprengt sie, er weitet sie, jedoch indem er ihre Substanz erhält, das heißt die Sorge um die Kultivierung der Materie, um den Fortschritt der Welt, aber mit einem neuen trans-

[15] Über diesen „polaren" Begriff vgl. „Person" in Teilhard-Lex. Nr. 408, 245–256.
[16] Teilhard-Lex. Nr. 408, Begriff „Übel", 351–357; Zitat 353.
[17] Teilhard-Lex. Nr. 407, Begriff „Finalität", 303–310, bes. die Texte 10–19.

zendenten Ziel, das eine gewisse Neuordnung der natürlichen Gesichtspunkte zur Folge hat" (20. März, S. 108). Am 27. März notiert er unter der Überschrift „Die heilige Evolution": „Der leidende Christus offenbart uns ihre Mühsale und ihre Bedingtheit und er hilft uns, ihre Lasten zu tragen. So findet das Kreuz seinen Weg in das menschliche Werden" (116).

Der Fortschritt wird in Teilhards Weltbild nicht einfach durch evolutive Entfaltungen erreicht, sondern sehr oft durch Katastrophen, mit denen Teilhard gerade an seinen „kritischen Punkten" rechnet. Auch der Krieg, in dessen vernichtenden Strudel Teilhard in vorderster Front gezogen wird, ist für ihn wohl eine „Krankheit", aber zugleich auch eine „Wachstumskrise": „Der Krieg ist eine Krankheit, eine Wachstumskrise, aber für das Leben, darauf vertraue ich" (118). Für Teilhard ist der Karfreitag (21. April 1916) das „Kosmische Fest des Leidens", aber er spürt „die Schwierigkeit, den Glauben und die konkrete Schau miteinander zu verbinden – den Tod als ein Risiko, eine Wachstumsphase zu betrachten" (120).

An verschiedenen Stellen des Tagebuchs notiert Teilhard Gliederungen zu Predigten über das Kreuz und den Sinn des Leidens. Immer wieder bedrückt und beschäftigt ihn das Leid des Kriegs. Am 25. August 1916 kehrt er aus den schweren Kämpfen von Thiaumont zurück und notiert: „Der gegenwärtige Krieg löst eine Kraft aus, die größer ist als wir. Die Völker haben den Funken des Kriegs entzündet, und die Explosion ist stärker als sie. Ein ganzes Energiereservoir läuft aus, über das wir nicht mehr Herr sind. – Es ist kein besonderes göttliches Tun, das sich hinter diesem kolossalen Determinismus verbirgt: es ist eine blinde und amoralische Resultante. Aber Gott hat alles zugelassen, und über dem Chaos, das wieder erschienen ist, schwebt nur seine Macht, und nur sie kann alles ordnen" (172). Da Gott und Christus auch im schrecklichen Geschehen des Kriegs ins Spiel zu bringen ist, glaubt Teilhard, daß „das Leiden des Krieges das Zeichen eines großen Werkes ist, das sich verwirklicht" (172). Am 5. September fragt er sich, ob es nicht „die eigentliche Formel der Evolution" sei, daß „die Katastrophen, die lokalen Mißerfolge die Bedingung des Fortschritts sind; denn dieser ist ein dauernder Kampf, in dem es Getötete, Verstümmelte gibt" (187).

Für Teilhard hat also das Übel in einer evolutiven Welt fast den Charakter des Selbstverständlichen. Es ist immer auf eine sich ankündende „Neuheit" ausgerichtet. Am 18. September notiert er nur den einen Satz: „Ein entscheidendes Thema: ‚Übel und Neuheit'" (200); und am 22. September erklärt er unter der Überschrift „Das Übel und das Neue": „Das Neue muß mehr oder weniger notwendig etwas zuvor Existierendes zerbrechen = denn keine Veränderung ist in ihrem Auftreten streng kontinuierlich. Es gibt ruckartige Sprünge" (202).

Weitere Themen des Tagebuchs

Man hätte wohl keinen richtigen Eindruck von den Kriegstagebüchern Teilhards vermittelt, wenn man nicht auch darauf hinwiese, daß das Problem der Frau und der Jungfräulichkeit und in diesem Zusammenhang der Sinn der Sexualität eine beherrschende Rolle spielt. Ich finde aber die Aussage des verdienstvollen Herausgebers und Übersetzers des Tagebuchs nicht bestätigt: „Die Fragwürdigkeit der Jungfräulichkeit tritt aus diesen Überlegungen mit aller Deutlichkeit zutage, wenn Teilhard auch immer wieder versucht, die Idee der Jungfräulichkeit zu retten" (9, Vorwort). Ohne Zweifel, Teilhard ringt um eine spirituelle Theorie der Jungfräulichkeit; das bedeutet aber nicht, daß er sie im negativen Sinn in Frage gestellt hätte. Die Aussagen des Tagebuchs sprechen dagegen. Teilhard spricht „von der reinigenden Liebe der Frau" und der „psychologischen Rolle unserer Lieben Frau auf der göttlichen Ebene" (92). Am 1. Mai 1916 lesen wir: „Zu Ehren Unserer Lieben Frau und um eine Reihe mir teurer Ideen klarzustellen, will ich mich ganz entschieden an die kosmische Untersuchung der Jungfräulichkeit setzen: die Jungfräulichkeit ist aufgrund ihrer sicheren Würde und aufgrund ihres Kontakts zu einer der klarsten Strömungen des Kosmos in einem Bereich, in dem die Verwirrung Übel/Materie herrscht, ein privilegiertes Thema, um auf einer soliden Grundlage den dreifachen Punkt Individuum-Kosmos-Übernatürliches kritisch zu untersuchen." (125) Seine Gedanken über die Jungfräulichkeit sind ganz und gar von der „kosmischen Idee" durchdrungen. In einem Brief vom 10. Juni 1917, der sich mit der Ausarbeitung einer Schrift „Das Ewig Weibliche" (im bewußten Anklang an Goethes Faust) befaßt, erinnert Teilhard zugleich an das Dantesche Vorbild „Beatrice", das für Teilhard eines der besten Beispiele dafür ist, „was die Erweiterung (bis zum Weltall) eines Gefühls ist, das durch ein besonderes Objekt genährt wird und dieses Objekt selber ist".

Man darf vielleicht sagen: Teilhard hat sich einen grandiosen Entwurf vorgenommen, eine Synthese von Goethes „Ewig Weiblichem" und Dantes „Beatrice". Das Resultat liegt in der im März 1918 fertiggestellten „Hymne an das Ewig Weibliche" vor, die als Motto „An Beatrice" trägt. Henri du Lubac hat dieses in jeder Hinsicht großartige Werk Teilhards ausführlich kommentiert und seine Entstehungsgeschichte bis in Einzelheiten aufgewiesen, Hans Urs von Balthasar hat die Hymne kongenial ins Deutsche übertragen[18]. Im Tagebuch I ist der Prozeß der Synthese noch nicht erreicht, aber die wesentlichen theoretischen Elemente (vgl. 125, 126f., 129, 131, 137f., 143f.) sind bereitgestellt. Auf jeden Fall ist für Teilhard die Jungfrau-Mutter Maria „die lebende Lösung des Problems" (127).

Da das Tagebuchschreiben oft eine Form der Selbsterkenntnis ist, treffen wir im Tagebuch I häufig Stellen, in denen Teilhard hart mit sich selbst ins Gericht geht. Am

[18] P. Teilhard de Chardin, Hymne an das Ewig Weibliche. Mit einem Kommentar v. H. de Lubac, übertr. v. H. U. v. Balthasar (Einsiedeln 1968).

11. März zum Beispiel beklagt und analysiert er die Angst, die ihn bedrängt, sich der Gefahr großmütig zu stellen; er fühlt sich gedemütigt, „verunsichert bezüglich der Wirksamkeit meiner teuersten Prinzipien, der Tragfähigkeit meines übernatürlichen Lebens" (90). Am 26. Juni (zurück von Avocourt-Höhe 304) bekennt er, daß er „insgesamt den Ereignissen nicht gewachsen war. Ich habe es nicht fertiggebracht, mich genug anzustrengen, um die anderen zu trösten, aufzuheitern, ihnen beizustehen ... Christus schien mir fern" (141 f.). Am 27. Juni vergleicht er die „Verfinsterung meiner Lebenslust" mit der Angst Christi (143). Am 31. Juli (Fest seines Ordensvaters Ignatius) gibt er einen „Rechenschaftsbericht" über sein Gewissen und beklagt und analysiert bis ins Detail seinen Widerwillen und die Auflehnung „gegen meine militärische, an ein Revier gefesselte Existenz" (164).

Zum Schluß sei noch darauf hingewiesen, daß das Tagebuch uns an vielen Stellen die außerordentliche künstlerische Begabung verrät. Nur eine Stelle sei zum Beweis angeführt (10. Februar 1916): „Gestern ein herrlicher Frühlingstag – der erste. Ich bin die Laufgraben-Chaussée entlang, bis zur Ziegelei, in Richtung Nieuwendamm gegangen. Soweit das Auge reichte, in Richtung Ostende, nach St. Georges, breitete sich das Watt aus, unendlich gleich, unendlich ruhig, unendlich in reinem Licht gebadet. Die Süßwasserpfützen lagen glatt und spiegelten einen perlblauen Himmel. Und dann, etwas später, begann die Sonne über den Ruinen von Nieuport, im Schatten einer großen, violetten Wolke, sich in Gold aufzulösen. Wenn man ein solches Gesicht der Erde sieht, wie sollte man da nicht versucht sein, ihr eine Seele zu suchen" (47 f.).

Heinrich-Jürgen Schulte-Vieting

Technik und Verantwortung

Die moderne Technik setzt alle Menschen zueinander in Beziehung. Sie hängt daher auch in mehr oder weniger starkem Maß vom sinnvollen Handeln jedes einzelnen ab. Das Problem der Verantwortung für dieses technische Geschehen besteht vor allem darin, das Handeln der ganzen Weltgesellschaft, insbesondere aber das der wichtigsten Industrienationen so zu lenken, daß katastrophale Entwicklungen vermieden werden und das Wohl aller, auch der zukünftigen Menschen berücksichtigt werden kann. Da mit Gewalt keine stabile Gesellschaftsordnung aufgebaut werden kann, liegt es nahe, einen allgemeinen grundsätzlichen Konsens darüber zu suchen, was dem Wohl aller dienlich sei, und so ein friedliches Miteinander der Weltbevölkerung zu ermöglichen.

Im folgenden sollen einige Überlegungen darüber angestellt werden, was von den Möglichkeiten für einen solchen Weltkonsens zu halten ist und wie sich ein Christ demgegenüber verhalten könnte.

Technik als umfassendes Phänomen menschlichen Daseins

In einem ganz allgemeinen Sinn kann man alle Phänomene zur Technik zählen, in denen die Menschheit versucht, ihre Welt durch die Herstellung von Gegenständen und Zuständen, von Lebewesen und Lebensweisen durch gezielte Beeinflussung zu gestalten. Motor für diese Gestaltung sind bestimmte Bedürfnisse, Wünsche und Zielvorstellungen sowie der Besitz eines Arsenals von Mitteln und Methoden, die Gewolltes erreichbar erscheinen lassen. Technik umfaßt die Erforschung der vorgegebenen Sachverhalte nach Maßgabe der gestellten Ziele und ein angemessenes Methodenkonzept. Das technische Geschehen ist gekennzeichnet durch die Endlichkeit des Raums und der Lebensspanne, die einem Menschen zur Verfügung steht, durch den sehr großen, aber begrenzten Energievorrat der verhältnismäßig kleinen Erde und durch die relative Unabhängigkeit (Freiheit) des Menschen angesichts der begrenzten zeitlichen und wirtschaftlichen Möglichkeiten.

Die Zielsetzungen resultieren aus den Unvollkommenheiten sowohl der menschlichen Existenz als auch der erkennbaren Möglichkeiten, diese zu vervollkommnen. Der Mensch ist seiner Gegenwart theoretisch und intentional immer schon voraus. Er entwirft sich auf Zukunft hin. Die Geschichte ist aber kein Experimentierfeld, aus dem sich sichere Daten für die Herstellung einer bestimmten Zukunft, die somit verfügbar wäre, ermitteln lassen. Die Daten der Vergangenheit gewinnen ihre geschichtliche Realität in

der Gegenwart und ihren Stellenwert für eine Zukunftsplanung zu einem wesentlichen Teil erst durch Annahme und Übernahme in eine weltanschaulich-politische Entscheidung.

Technik im allgemeinsten Sinn ist dann ein dieser komplexen Situation angemessenes Verhalten zum Zweck einer sinnvollen Gestaltung der Wirklichkeit. Sie befriedigt nicht nur Bedürfnisse, sondern eröffnet und verschließt Zukunft (Müller-Schwefe, 188 f.). Technik im weitesten Sinn muß daher auch das moralische und religiöse Verhalten der Menschheit in Rechnung stellen und gestalten. Was als Ziel solchen Gestaltens angestrebt werden kann, ist einerseits im Rahmen der Möglichkeit der Strukturen menschlicher Existenz vorgegeben, andererseits wird es erst dadurch zum Ziel, daß der Mensch sich daran bindet. Was letztes Ziel der konkreten Menschheit sein soll, unterliegt wesentlich der geschichtlichen Entscheidung, die immer wieder neu getroffen werden muß. Die Pluralität dieser Entscheidungen ist das eigentliche Problem unserer Fragestellung. Einmal Erreichtes kann daher immer wieder neu in Frage gestellt werden und bleibt im Gang der Geschichte ungesichert (Lüthy, 21 f.).

Im engeren und gewöhnlich gebräuchlichen Sinn bezeichnet das Wort Technik den Umgang des Menschen mit seiner auf rationale Weise manipulierbaren Wirklichkeit, insbesondere den auf Kenntnissen der Naturwissenschaft beruhenden Umgang mit der Materie und solchen Gegenständen, die aufgrund bestimmter Gesetzmäßigkeiten beherrscht werden können. Technik im engeren Sinn ist der Versuch des Menschen, seine Freiheit mit Hilfe zwingend rationaler Bindungen zu verwirklichen.

Wegen der Abhängigkeit des gesamten menschlichen Wesens von seiner Leiblichkeit schließt diese Technik der Sache nach immer auch Manipulierbarkeit des Menschen in all seinen Lebensbereichen mit ein. Sie kann daher nie allein etwa auf industrielle Produktion beschränkt bleiben, sondern erscheint stets als ein totales Phänomen der Manipulation (hier wertfrei gemeint). Aus der Verabsolutierung des industriellen Teilbereichs entstehen die bedrohlichen Probleme der heutigen Menschheit. Wenn man hier Lösungen suchen will, sind die allgemein menschlichen Bezüge immer in die Betrachtung einzubeziehen.

Die industrielle Technik umfaßt die gesamte wissenschaftliche Forschung, die Wirtschaft (Produktion und Verteilung materieller Güter und Dienstleistungen) und alle rational manipulierbaren Phänomene. Sie hat das Ziel, die materiellen Bedürfnisse möglichst mühelos zu befriedigen, die Begrenztheiten der menschlichen Natur zu überwinden und der Menschheit so einen möglichst großen Freiheitsraum zu schaffen. Die bisherige Entwicklung hatte eine solche Machtsteigerung der Menschheit zur Folge, daß es scheinen konnte, im Prinzip sei alles machbar, wenn man nur die materiellen Voraussetzungen dafür schafft. In Wirklichkeit hat jeder technische Fortschritt unbeabsichtigte Nebeneffekte und bringt die Möglichkeit eines immer wirksameren Mißbrauchs mit sich, was den Prozeß zunehmend gefährlich und riskant macht.

Im technischen Handeln ist der Mensch um so mehr an die Strukturen und Gesetzmäßigkeiten des Vorgegebenen gebunden, je mehr er sich ihrer bedient und auf sie ein-

geht. Werden diese Bindungen übermächtig oder unübersichtlich, dann werden sie bestimmend im Fortgang des Prozesses. Unübersichtlichkeit kommt besonders durch die Komplexität des erforderlichen Fachwissens und durch die Unmöglichkeit zustande, alle Einflüsse angemessen in eine rationale Planung einzubeziehen. Das zeigt bereits der gescheiterte Versuch der Zentralverwaltungswirtschaften, nur den wirtschaftlichen Bereich lückenlos zu planen. Man ist gezwungen, sich verstärkt an den Teilbereich, der noch planbar ist, zu halten, der so zum Maßstab der Planung des Ganzen wird.

Der technische Fortschritt erfolgt in Richtung immer wirksamerer, wirtschaftlicherer und einfacherer Lösungen der gegebenen Probleme. Einzelne Projekte werden immer umfangreicher, fordern immer umfassendere Mittel und immer totaleren menschlichen Einsatz. Sie stoßen so schließlich an die räumlichen, wirtschaftlichen und von den Rohstoffquellen her vorgezeichneten Grenzen. Teilprobleme bekommen ein solches Ausmaß, daß sie den gesamten Lebensraum bestimmen.

Weitere Gründe für autonome Tendenzen in der Technik sind: das Anwachsen der Wünsche und Bedürfnisse der Menschheit mit zunehmenden technischen Möglichkeiten; die schnelle Entwicklung, der das Gros der Menschheit geistig nicht mehr folgen kann und die so außer Kontrolle gerät; schließlich das Konkurrenzstreben, wie der Rüstungswettbewerb verdeutlicht. Im kleinen und im Bereich der Planung begünstigt Konkurrenz die Entwicklung optimaler und sparsamer Lösungen. Wo aber für konkurrierende Entwicklungen nicht mehr genügend Raum, Energie und Mittel vorhanden sind, führen sie im harmlosesten Fall zu einer Verschwendung, die der übrigen Menschheit Lebenschancen verbaut.

Weil das Leben so vieler Menschen davon abhängt, darf man die technische Entwicklung nicht abbrechen. Man darf auch nicht einseitig eine bestimmte Entwicklung stoppen, weil man sich sonst der Macht derjenigen ausliefern würde, die diese Entwicklung weitertreiben. Eine verbindliche Lenkung und Begrenzung könnte nur bei weltweiter Übereinstimmung sinnvoll sein, die gegenwärtig praktisch nirgendwo gegeben ist. Ein Verzicht von einzelnen könnte aber Zeichenfunktion haben und daher für die öffentliche Bewußtseinsbildung von unschätzbarem Wert sein (Weizsäcker, 21 f.).

Wer konkret auf diese Technik Einfluß nehmen will, kann dies nur nach Maßgabe seiner jeweiligen Macht tun. Dabei wird die wechselseitige Abhängigkeit aller voneinander um so stärker, je stärker die Gemeinschaft an die vorgegebenen Strukturen dieser Entwicklung gebunden ist. Dies hat zur Folge, daß der einzelne trotz allgemeiner Unübersichtlichkeit bereits an seinem Arbeitsplatz mehr oder weniger Verantwortung für das Ganze hat.

Eine verantwortliche Leitung müßte versuchen, zunächst die autonomen Tendenzen der Technik in den Griff zu bekommen (vgl. Steinbuch, Sachsse, Vilmar). Für die „Träger ethischer Bildung" (Sachsse) konzentriert sich die Frage nach der Verantwortlichkeit für die Technik vor allem auf die Frage nach den Normen und Zielen, die man in einer technischen Gesellschaft verwirklichen soll und kann. Die wesentlichen Erfordernisse der technischen Sachgesetzlichkeit muß der Techniker selbst einbringen (Sachsse

121–148). Daß die moralische Grundhaltung der Gesellschaft wesentlich vom individuellen Einsatz der „Träger ethischer Bildung" und von ihrer moralischen Glaubwürdigkeit abhängt, ist klar. Das Kennzeichen der gegenwärtigen Situation ist aber, daß der Bereich der Verantwortung selbst technische Züge angenommen hat. Es genügt nicht mehr, moralische Prinzipien „gelegen oder ungelegen" zu vertreten, sondern man ist dafür verantwortlich, daß diese Prinzipien nicht nur schnell in die Öffentlichkeit gebracht, sondern dort auch akzeptiert werden. Es besteht eine gewisse Verpflichtung auch zum moralischen Erfolg, denn die Zeit drängt.

Das Problem der Bewältigung der Technik schließt also die Frage nach den Möglichkeiten politischen Handelns ein. Zur Verantwortung für die Technik sind technischer Sachverstand, ethisches Niveau und geeignet kontrollierbare Macht auf der Grundlage eines Menschenbilds erforderlich, das sich angesichts der komplexen historischen Erfahrungen bewährt. Fragen wir nun nach den Möglichkeiten verantwortlichen Handelns im technischen Zeitalter.

Verantwortung

Von Verantwortung kann man nur sprechen, wo der Mensch als freies Individuum unmittelbar gemeint ist und es darum geht, das Leben mit anderen in einem begrenzten und gestaltbaren Lebensraum sinnvoll einzurichten. Verantwortung ist Ausdruck der technischen Grundbefindlichkeit des Menschen im allgemeinen Sinn. Die Welt bedarf offenbar des einzelnen, ist dem einzelnen aber auch unausweichlich in doppelter Weise vorgegeben: erstens stellt sie einen *Zwang* dar, den Dingen in ihrer Eigengesetzlichkeit *sachgerecht* zu entsprechen. Sofern darin dann die *positiven* Bedingungen für notwendiges Handeln aufscheinen, erscheint dieser Zwang als zwingender Anspruch an die Freiheit des Menschen, als *Verpflichtung*. Sofern diese Verpflichtung dem einzelnen persönlich zugelastet ist, heißt sie *Verantwortung*.

Verantwortung antwortet auf den Anspruch des Ganzen nach Sinn, ist also auf eine Vollendung des Gegenwärtigen aus. Sie ist Sinnerfüllung im Rahmen des Praktikablen. Läßt sich ein übergeordneter Sinn für das Ganze nicht ausmachen, ist die Gegenwart in sich selbst möglichst sinnvoll, d. h. positiv zu gestalten. Das Gute erscheint als das Nächstbessere. Der Prozeß gibt so zunächst selbst das Maß für Mögliches und Gesolltes ab.

Verantwortlichkeit hat ihr Gewicht besonders dort, wo der einzelne in seiner unmittelbaren Einzigartigkeit und wegen der Irreversibilität des Zeitablaufs unvertretbar ist. Die sittliche Verantwortung ist doppelter Art. Einmal ist der Mensch „für eine bestimmte Handlung verantwortlich; außerdem aber . . . für die Entfaltung seiner sittlichen Anlagen und seines Charakters" (Messner, 31). Wo Verantwortung zugelastet ist, ist Freiheit anerkannt. Wo der einzelne verantwortlich handelt, hat er das zu Verantwortende einschließlich seiner eigenen Existenz im ganzen seines Lebensraums bejaht.

Verantwortung nimmt in gewissen Grenzen die Zukunft vorweg und verfügt bereits über sie. Da solche Vorwegnahmen aber nur sehr unvollkommen zu leisten sind, ist viel öfter das Risiko zu verantworten, das mit den geplanten Handlungen verbunden ist. Verantwortung schließt den Mut ein, die Folgen für falsche Entscheidungen zu tragen (Ryffel, 278, 280). Sie ist wertende Sachlichkeit im Hinblick auf das konkrete Gemeinwohl und diesem verpflichtet. Deshalb bedeutet Verantwortung Repräsentation der Gemeinschaft und des ganzen kulturellen Zusammenhangs am Ort des einzelnen. Das so verstandene „Ganze" wird also auf die Weise des einzelnen je nach dessen Verantwortungsbereich verwirklicht. Verantwortung ist in diesem Sinn eine Haltung der Bereitschaft zur Stellvertretung und der Bereitschaft zum Dienst (Wendland, 143; Bonhoeffer, 174).

Verantwortung ist getragen von der Hoffnung und der Notwendigkeit, letztlich Erfolg zu haben – Erfolg als Sinnerfüllung des Handelns verstanden. Verantwortung ist Ausdruck der Offenheit des Geschehens. Sie ist Antwort auf die Unvollkommenheiten und Mängel, denen die Gemeinschaft ausgesetzt ist, auf die Macht des Vorgegebenen, auf das unvorhersehbare Neue, das in der Geschichte auf sie zukommt, auf die Komplexität der Vorgänge, die niemand bis ins letzte durchschauen kann, und auf die Bosheit der Menschen, der alle ständig ausgeliefert sind. Verantwortung setzt auf die Positivität der Welt und macht diese offenbar.

Wer überhaupt Wirklichkeit bejaht, übernimmt damit Verantwortung. Der einzelne kann sich zwar gewissen Verantwortungsbereichen entziehen. Wer etwa keine Verantwortung für einen Brückenbau übernehmen will, braucht keine Brücken zu bauen. Je nach der Struktur eines Gemeinwesens bleibt er aber mitverantwortlich dafür, daß überhaupt Brücken gebaut werden. Niemand kann sich jedoch einer Verantwortung entziehen, die mit seiner konkreten Existenz gegeben ist. Seiner Rolle zum Beispiel als Familienvater, als Staatsbürger, als Mitglied einer weltanschaulichen Gruppe kann sich niemand entziehen. Wie immer er diese Rollen ausfüllt, immer ist er dafür in Verantwortung genommen. Wer sich durch den Tod seiner Verantwortung entledigen will, bleibt für diesen Tod verantwortlich.

Verantwortung als bejahender Entschluß zur Wirklichkeit konstituiert allererst Einheit von Menschheit und Welt in Freiheit. Zunächst stellt diese Einheit für den einzelnen einen Zwang dar, nämlich eine pure Existenznotwendigkeit, die ihn mindestens vorläufig in eine Gemeinschaft zwingt und lebenslängliche Abhängigkeiten schafft. Durch freie Übernahme dieses Zwangs kann aber das Vorgegebene seines übermächtigen Zwangscharakters entkleidet und zur freien Gestaltung sinnvoll eröffnet werden. Die konkrete Art der Einheitsbildung ist Ausdruck des kulturellen Standorts und bestimmt das maßgebende Normensystem und die zugehörigen Zielvorstellungen.

Verantwortlichkeit und Schuldzumessung im Fall des Versagens kann es gerechterweise nur nach Maßgabe von Fähigkeiten und Möglichkeiten geben. Das jeweils Ganze muß den einzelnen deshalb Kenntnisse und Mittel zur Verfügung stellen, so daß er Verantwortung wirksam übernehmen kann. Auch das Ganze trägt Verantwortung für

den einzelnen. Im Zusammenwirken mit dem einzelnen erscheint es als die schöpferische Entfaltung seiner selbst.

Ohne eindeutige, gesetzmäßige Wirkmöglichkeit und ohne kontinuierliche Zielvorstellungen gibt es aber kein ordnendes oder entfaltendes Eingreifen, kann es keine Verantwortung geben. Naturgesetzlichkeit und verläßliche Treue sind Voraussetzung für verantwortliches Handeln. Sofern es einen Wandel innerhalb der vorgegebenen Wirkmöglichkeiten und normierenden Zielvorstellungen gibt, ist die Menschheit nur so lange verantwortungsfähig, als sie sich an Traditionen, d. h. an gemachte Erfahrungen gebunden weiß und auf sie antwortet. Das setzt voraus, daß dieser Wandel nur so langsam vor sich geht, daß die jeweilige Menschheit ihm folgen kann. Erst dann läßt sich Neues sinnvoll erfahren, kann es erfinderische Phantasie geben, die Neues neu zu gestalten vermag, läßt sich verantwortlich Geschichte vollziehen. Problematisch ist dabei der Pluralismus der Zielvorstellungen, der eine gleichmäßige Einschätzung möglicher Ziele durch alle Mitglieder der Gesellschaft unmöglich macht.

„Verantwortliche Freiheit, die nicht sich selbst lebt, sondern nach der Gerechtigkeit für alle trachtet, ist das Merkmal der verantwortlichen Gesellschaft. Dieser Maßstab ist gültig auch jenseits der Kirche für Christen und Nichtchristen; er ist für jedes geschichtliche Gesellschaftssystem als kritische Norm zu handhaben" (Wendland, 129). Verantwortung wird von der Gesellschaft als Ganzer gefordert, von ihren Mitgliedern aber je nach sozialem Gewicht und Lebensbereich in verschiedener Weise erfüllt. Verantwortung setzt ein gewisses Zusammengehörigkeitsgefühl und einen gewissen grundsätzlichen ethischen Konsens ihrer Mitglieder voraus. Dieser Konsens ist nicht ohne weiteres gegeben, sondern muß hergestellt werden. Wie weit er reichen muß, hängt von den anstehenden Problemen ab. Eine Gesellschaft kann sich als Ganze nur in dem Maß verantwortlich verhalten, als sowohl die einzelnen Individuen als auch die einflußreichen Gruppen in ihren Gesamtvollzug integriert sind oder integriert werden können, d. h. die Gesellschaft bejahen.

Die Integration einer Gesellschaft ist auf die Existenz integrierter kleiner Gruppen, sog. „Integrationsgruppen" angewiesen, in denen sich die unmittelbaren Kontakte der Einzelpersonen überschaubar vollziehen können (Bernsdorf, 470 f.). Die Gesellschaft braucht dann Organe, die der Integration der einzelnen oder der Kerngruppen dienen. Dazu gehören alle Organe der Kommunikation. Die Vielzahl der nebeneinander bestehenden Gruppen und Interessen führt in einer pluralistischen Gesellschaft auch zu „Gegeneinander und Konflikten, indem jeder seine Teilaufgaben und seine persönlichen Interessen verfolgt. Andererseits dienen diese Teilaufgaben . . . einem Gesamtziel (der Aufgabe des Betriebes, einer Organisation, einer Behörde, der Regierung etc.), und die so doch vorhandene gegenseitige Abhängigkeit und wirtschaftliche Verflechtung bedingt eine Verklammerung der Gruppenmitglieder und auch von Gruppen . . ., die dem einzelnen nicht bewußt zu sein braucht" (Bernsdorf, 470). Die industrielle Technik hat so wirksame integrierende Bezüge auf allen Ebenen des gesellschaftlichen Lebens hervorgebracht.

Die Meinungsbildung in der Öffentlichkeit ist in komplexer Weise abhängig vom Kommunikationsprozeß innerhalb der Gesellschaft (Silbermann, 68–81). Sie geschieht nicht nur durch die sogenannten „Träger ethischer Bildung", sondern ist ebenso von den vorherrschenden Wünschen oder Wunschvorstellungen einzelner Gruppen oder hervorragender Persönlichkeiten bestimmt, die sich nicht immer und ohne weiteres aus ethischen Überlegungen und Zielsetzungen ergeben oder die nicht das Wohl aller Mitglieder des Gemeinwesens im Auge haben. Dabei wächst „die Abhängigkeit des einzelnen vom Kommunikationsprozeß . . . mit der Ausdehnung der sozialen Großgebilde und der damit sich verringernden unmittelbaren Übersicht über die gesellschaftlichen Vorgänge; mit der Abhängigkeit des einzelnen wiederum wächst der Einfluß, der auf dem Wege über Inhalt und Umstände der Kommunikation auf die Meinungsbildung ausgeübt werden kann" (Baumert, 753). Für die Kirche läge hier ein Anlaß, sich Organe der öffentlichen Meinungsbildung zu schaffen, die auf Gehör nicht nur bei ihren eigenen Mitgliedern, sondern auch in der nichtkirchlichen Öffentlichkeit rechnen könnten.

Probleme eines überstaatlichen ethischen Konsenses

Die einfachste Lösung zur Bewältigung der Technik unserer Zeit scheint auf den ersten Blick die allgemeine Anerkennung eines gemeinsamen Normensystems zu sein (Sachsse, 36 ff.). Die Schwierigkeit besteht darin, daß die Herstellung eines solchen ethischen Konsenses wesentlich ein sowohl weltanschauliches als auch weltpolitisches Problem ist. Innerstaatlich kommt ein verbindlicher, die politische Gemeinschaft tragender ethischer Konsens in der Verfassung zum Ausdruck. Auf internationaler Ebene gibt es nichts Vergleichbares. Die Charta der Vereinten Nationen, die Haager Landkriegsordnung und andere völkerrechtliche Konventionen sind, wie das ganze Völkerrecht, nur so weit verbindlich, als die Staaten sich freiwillig oder nach Maßgabe der bestehenden politischen Machtverhältnisse daran binden. Dessen ungeachtet spiegeln die bereits bestehenden Konventionen den Versuch der Menschheit wider, zu einem gewissen Konsens über die entscheidenden Fragen des gesellschaftlichen Zusammenlebens zu kommen. Das geschieht, obwohl diese Versuche schon zu vielen Mißerfolgen geführt haben und auch bei der Diskussion über die Menschenrechte in der zuständigen UN-Kommission miteinander unvereinbare Anschauungen zutage traten (Freund 1961, 268 f.). Dies offenbart ein weltweites Bedürfnis, das es sinnvoll erscheinen läßt, trotz allem auf einen Weltkonsens hinzuarbeiten.

Das scheint auch deshalb möglich zu sein, weil in der Politik immer auch weltanschauliche und ethische Elemente wirksam sind. Die Entwicklung der öffentlichen Meinung in Amerika im Zusammenhang mit der Beendigung des Vietnamkriegs hat zum Beispiel gezeigt, daß „das moralische Interesse, die menschlichen Gesichtspunkte, Friedensliebe, Kooperation und Solidaritätsgefühl" Einfluß auf die Politik gewinnen können, „wo immer der liberale Volksgeist in der Lage ist, sich Gehör zu verschaffen" (Freund

1961, 150f.). Das setzt eine hinreichende allgemeine politische Bildung voraus. „Mitunter ist moralisches Wohlverhalten sogar mit bestimmend für die Vermehrung beziehungsweise Wahrung politischer Macht, wie etwa aus der Geschichte der Entwicklungshilfe ersichtlich ist". Die Großmächte nutzen manchmal den Schein der Moralität und spielen sich als Wahrer internationaler Moralität auf, um ihren Einfluß zu vergrößern. Aus einer gemeinsamen Interessenlage könnte sich ein Ansatz zu einem weltweiten moralischen Konsens ergeben (Freund 1961, 154). Gemeinsamer Ansatzpunkt könnte vor allem das Bedürfnis aller Völker nach Frieden sein.

Ein gesellschaftlicher Konsens ist keine herstellbare Größe im technischen Sinn. Niebuhr unterscheidet drei Bereiche, auf denen sich ein solcher Konsens vollzieht: 1. einen Bereich des „ethnischen Zusammenhaltens" und der „sprachlichen Homogenität" einer Gruppe; 2. den Bereich des gemeinsamen Staatswesens, wobei sich der Konsens als Loyalität gegenüber einer als legitim empfundenen Staatsgewalt kundtut; 3. einen Konsensbereich „inmitten der kulturellen, politischen und wirtschaftlichen Differenz in einer freien Gesellschaft" (Niebuhr, 188–192). Die auf der ethnischen, religiösen und kulturellen Gemeinsamkeit beruhenden Formen des Konsenses können nicht künstlich hergestellt werden. Sie sind aber in irgendeiner Form zur Bildung einer freien Gesellschaft notwendig. „Die dritte Form des Consensus auf der Ebene des bewußten politischen Lebens" setzt „zum Teil . . . eine freie Gesellschaft" voraus, die „schließlich die Maßstäbe der Gerechtigkeit erzeugt, auf deren Grundlage sich ein Consensus entwickeln kann". Er „muß durch eine geschickte politische Taktik vorbereitet werden; denn die Gerechtigkeit, auf die es bei dem Consensus ankommt, ist zum Teil erst das Ergebnis eines erträglichen Gleichgewichts von sozialer und wirtschaftlicher Macht" (Niebuhr, 216f.).

Ein solcher Konsens könnte dann auch auf die kulturellen und weltanschaulichen Bereiche zurückwirken. Welche Schwierigkeiten dabei auf internationaler Ebene bestehen, zeigen etwa die grundsätzlichen Erklärungen der Sowjetführer über die „friedliche Koexistenz". Dieser Ausdruck bedeutet Verzicht auf größere kriegerische Unternehmungen, nicht aber Beendigung auch des ideologischen Kampfes. „Friedliche Koexistenz" ist im Gegenteil neben der gewaltsamen Revolution ein Mittel des Klassenkampfs. Erst „der Sieg des Sozialismus auf der ganzen Welt wird die sozialen und nationalen Ursachen aller Kriege vollständig beseitigen" (Moskauer Erklärung der 81 kommunistischen Parteien, Dezember 1960: Grewe, 829). Keine der gegenwärtigen Weltmächte ist bereit, ihr eigenes Wertsystem aufzugeben. Tragfähige Kompromisse sind aber dort nicht möglich, „wo es sich nicht nur um ‚Interessen' handelt . . ., sondern um ‚Werte', wie zum Beispiel die Freiheit der Bevölkerung" (Grewe, 826). Sollen sich daher „über einen *Kompromiß* integrale politische Entscheidungen anbahnen, setzen diese auch ein über bloße Toleranz hinausgehendes *gemeinsames* materiales Wertbewußtsein voraus, das . . . das letztlich gemeinsame *humanum* entdeckt und verwirklicht" (Hartmann, 59f.).

Wenn das wenigstens in den Grundzügen richtig ist, dann hat es keinen Sinn, sich für

die Schaffung einer gemeinsamen Weltautorität einzusetzen, sondern man muß auf eine „geistige Weltgemeinschaft" hinarbeiten, die den Völkern ein Eigendasein garantiert (Niebuhr, 217). Zur Kooperation auf weltweiter Ebene in einem Bereich mit einer Vielzahl schwer durchschaubarer Verflechtungen (Dreitzel, 13 ff.) benötigt man Orientierungshilfen in Gestalt von Leitbildern oder Handlungsmodellen mit einer in gewissen Grenzen konstanten Verbindlichkeit. Es lohnt sich deshalb, über Modelle einer Weltgesellschaft nachzudenken (Friedrich, 499 ff.). Diese müßten denjenigen geschichtlichen Erfahrungen der Menschheit Rechnung tragen, die zu bleibenden normativen Erkenntnissen über ein Menschenbild geführt haben, wie sie sich wenigstens theoretisch im Konsens über die Charta der Menschenrechte der Vereinten Nationen zeigen. Da die Verwirklichung dieser Rechte immer vom guten Willen aller Beteiligten abhängt und auch die zuständigen Institutionen immer wieder neu mit Leben erfüllt werden müssen, wird „die ewige Spannung und nicht die glatte Lösung das dem Menschen in unserer Kulturlage erreichbare Optimum" sein (Freund 1966, 248). Man kann keiner sichereren und besseren Zukunft sicher sein.

Möglichkeiten ethischer Bewußtseinsbildung

Im Rahmen des politisch Möglichen wird es immer Aufgabe der Politiker „guten Willens" und der „Träger ethischer Bildung" sein, ihr Vermögen in den Dienst der Sache der Weltgemeinschaft zu stellen. Eine entscheidende Bedeutung für die gesellschaftliche Bewußtseinsbildung haben aber die verschiedenen Kerngruppen, insbesondere jene, die zu internationalen Organisationen gehören. Denn sie geben den einzelnen einen Lebensraum, der sie zunächst von der Sorge um die unmittelbare Macht und den unmittelbaren politischen Erfolg so weit befreit, daß ihnen ein zeichenhaftes Leben und damit auch die Verkörperung eines der neuen Gegenwart angepaßten Lebensentwurfs möglich wird. Zugleich sind sie in der Lage, diese Zeichenhaftigkeit auf die internationale Ebene zu vermitteln, wenn sie für eine entsprechende Öffentlichkeitsarbeit sorgen. Wie das Leben der Urchristen zeigt, kann man auf einen Erfolg immer hoffen. Er läßt sich zwar nicht konstruieren, wohl aber vorbereiten. Jede grundsätzliche Neuerung in der Welt braucht ihre geistige und wirtschaftliche Vorbereitung. Eine solche Stunde könnte sich mit der Entfaltung der industriellen Technik ankündigen.

Um ein wachsendes Verantwortungsgefühl für die technische Entwicklung wirksam werden zu lassen, müssen sich die „allgemein anerkannten übernationalen Instanzen" an einer weltweiten Erziehung beteiligen (Pfeifenberger, 9). Ähnliche Entwicklungen haben schließlich das Raubrittertum, die Sklaverei und die Kriege zwischen den deutschen Nationalstaaten im vorigen Jahrhundert beseitigt. Normalerweise braucht eine solche Entwicklung Zeit. Das Unvergleichbare an der gegenwärtigen Situation ist aber, daß sich die entscheidenden Entwicklungen so schnell vollziehen, daß die Menschheit geistig nicht mehr folgen kann. Um dem zu begegnen, sind sowohl neue Entwürfe als

auch ein Verhalten erforderlich, das sich auf die bereits anerkannten Normen stützt. Das Neue ist keineswegs immer das Bessere und das sogenannte Fortschrittliche keineswegs immer das Fortschrittsgemäße.

Wenn ein allgemeiner ethischer Konsens gerechte Zustände in der Welt voraussetzt, dann bedeutet das vor allem für die technisch fortgeschrittenen und erfahrenen Nationen den Verzicht auf jegliche Weltherrschaftsansprüche und die Bereitschaft, von ihrem Überfluß und Wissen angemessen abzugeben, ohne dabei den jeweiligen kulturellen und zivilisatorischen Eigeninteressen zu stark Abbruch zu tun. Eine wirksame Wirtschaftspolitik bleibt daher die Grundlage der ethischen Weiterentwicklung der Weltgesellschaft.

Da es ohne Zeichenhaftigkeit für das Gros der Menschheit keine zukunftsträchtige Zielverdeutlichung und damit keine Konsensbildung geben kann, müssen Kerngruppen konsequent ein Hochethos zu leben versuchen, das die gesamte Menschheit meint und nicht nur Teilinteressen verwirklichen will. Das Engagement solcher Gruppen zieht seine Kraft sicherlich aus einer letzten weltanschaulichen Bindung, bewegt sich aber vornehmlich auf einer mittleren Ebene menschlichen Verhaltens, wo sich leichter ein praktischer Konsens erreichen lassen müßte. Von daher könnte der Durchbruch zu einer Ethik der Weltgesellschaft erfolgen (Howe, 174–179). Die allgemeine Annahme eines Minimalethos, das nur diejenigen Normen umfaßt, die allen pluralistischen Konzeptionen gemeinsam sind, wäre sicher ein gewaltiger Anfangserfolg. Auf die Dauer wird diese Lösung aber niemand befriedigen und muß daher über kurz oder lang zu instabilen Verhältnissen führen.

Christliches Engagement in der technischen Welt

Ein Christ weiß nicht mehr über die Möglichkeiten zur konkreten Bewältigung der Technik als andere vernünftige Menschen auch. Wie alle anderen steht er in der Dunkelheit der Zukunft. Sein unmittelbares Ziel muß es sein, das Leben des einzelnen möglichst erfüllt gestalten zu helfen und das Zusammenleben der Gemeinschaft zu verbessern, wie es das Ziel jedes „Menschen guten Willens" ist. Letzten Endes geht es dem Christen aber um die Vorbereitung der Wiederkunft Christi, das heißt um den Versuch, die ganze Welt in die Entscheidung für oder gegen Christus einzubeziehen. Es könnte sein, daß die technische Entwicklung dazu eine entscheidende Möglichkeit eröffnet. Sicherlich bietet sie eine entscheidende versucherische Alternative dazu (Müller-Schwefe, 279 ff.). Diese Versuchung könnte in der Hoffnung bestehen, das „größte Glück der größten Zahl" (Bentham) dadurch herzustellen, daß man eine Gesellschaft in „Frieden und Sicherheit" in eigener Regie aufbaut und dadurch Christus und das Christentum überflüssig zu machen versucht.

Sosehr man sich dafür einsetzen muß, möglichst viele Mängel innerhalb des gesellschaftlichen Lebens zu beseitigen, so ungenügend ist es für viele, dies als das letzte Ziel

des menschlichen Daseins anzusehen. Die grundsätzliche Sehnsucht des Menschen nach einem endgültigen und bleibenden Glück und Sinn des Lebens würde dabei nicht ernst genommen. Ein zeitlich begrenztes Glück kann nicht den totalen Einsatz begründen, der immer wieder gefordert ist, wenn man das Leben angesicht des Leidens, der Bosheit, der Fehlentwicklungen und schließlich der Sinnlosigkeit eines endgültigen Todes bewältigen will. Zur Verantwortung des Christen gehört es deshalb, an seinem Platz, besonders aber an den Brennpunkten der Entwicklung die Alternative für ein erfüllteres Glück in Gott und mit Gott offen zu halten.

Weil es von der Offenbarung her keinen Fahrplan für den Ablauf der Geschichte gibt (Vögtle), käme es darauf an, Gottes Willen im unmittelbaren persönlichen Leben zu erfahren. Man müßte also versuchen, über die Bindung durch den liturgischen Gottesdienst hinaus, eine möglichst unmittelbare Nähe zu Gott zu finden, um konkret im Alltag die „Geister unterscheiden" zu können. Hier liegen bereits sehr komplexe Erfahrungen vor (Schulte-Vieting, 148–156). Man sollte sie aber nicht nur in Büchern und Zeitschriften, sondern in den Gemeinden sammeln und sie von daher der ganzen Kirche weiter vermitteln. Auf diese Weise könnten christliche Kerngruppen befähigt werden, Zeichenfunktionen zu übernehmen.

Literatur: G. Baumert, Artikel Öffentliche Meinung, in: W. Bernsdorf, Wörterbuch der Soziologie, hrsg. v. W. Bernsdorf (Stuttgart 1969); *W. Bernsdorf,* Artikel Integration, in: Wörterbuch der Soziologie; *D. Bonhoeffer,* Ethik, hrsg. von E. Bethge; *H. P. Dreitzel,* Rationales Handeln und politische Orientierung, in: Soziale Welt 16 (1965); *L. Freund,* Politik und Ethik (Gütersloh ²1961); *L. Freund,* Die Stellung des Menschen in der modernen Arbeitswelt, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 52 (1966); *C. J. Friedrich,* Politik als Prozeß der Gemeinschaftsbildung (Köln 1970); *W. Grewe,* Der diplomatische Kompromiß, in: Europa-Archiv 22 (1964); *J. Gründel – H. van Oyen,* Ethik ohne Normen? (Freiburg 1970); *P. Hartmann,* Interessenpluralismus und politische Entscheidung (Heidelberg, Löwen 1965); *G. Howe,* Die Christenheit im Atomzeitalter (Stuttgart 1970); *H. Lüthy,* Geschichte und Fortschritt, in: Das Problem des Fortschritts heute (Darmstadt 1969); *J. Messner,* Ethik (Innsbruck 1955); *H.-R. Müller-Schwefe,* Technik und Glaube (Göttingen 1971); *R. Niebuhr,* Consens in der demokratischen Gesellschaft, in: Politik und Ethik, hrsg. v. H. D. Wendland (Darmstadt 1969); *W. Pfeifenberger,* Ethik und internationale Politik, in: Die neue Ordnung 26 (1972); *H. Ryffel,* Verantwortung als sittliches Phänomen, in: Der Staat 6 (1967) 275–292; *H. Sachsse,* Technik und Verantwortung (Freiburg 1972); *H.-J. Schulte-Vieting,* Glaubenserfahrung in einer technischen Welt. Ein Problembericht, in: Herderkorrespondenz 28 (1974); *A. Silbermann – U. M. Krüger,* Soziologie der Massenkommunikation (Stuttgart 1973); *F. Vilmar* (Hrsg.), Menschenwürde im Betrieb (Reinbek 1973); *A. Vögtle,* Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos (Düsseldorf 1970); *C. F. v. Weizsäcker,* Bedingungen des Friedens (1964); *H.-D. Wendland,* Kirche in der modernen Gesellschaft (Darmstadt 1973).

UMSCHAU

Die Parzellierung des Fernsehprogramms

Aufgezeigt am Beispiel der Familiendarstellung

I. Seit Jahren ist die Familienserie der Prügelknabe der Fernsehkritik. Daß diese Serien eine heile Welt vorgaukeln, ist dabei der Standardvorwurf der Kritiker. Sie machen sich in der Regel die Sache leicht und begnügen sich mit diesem Vorwurf. So berücksichtigen sie auch nicht die Unterscheidung zwischen heiler Welt „als verlogenem Ausgangspunkt" und als „legitimem Endpunkt" (H. Bausinger); mit ihr wird in Erinnerung gebracht, daß der Kritiker, wenn er die „falsche" heile Welt der Familienserien brandmarkt, sie notgedrungen mißt an seiner Vorstellung von einer „richtigen" heilen Welt.

Gründlichere Kritiker versuchen zu differenzieren. Sie weisen etwa darauf hin, daß die Programmform der Unterhaltungsserie im Unterschied zur Fortsetzungsgeschichte keine Entwicklung und Differenzierung von Handlung und Personen zuläßt. Die Serie müsse mit jeder neuen Folge zu ihrem Ausgangspunkt zurückkehren, und das zwinge zur Standardisierung, Versimpelung, Entindividualisierung. Die Form der Serie, die überdies bei allen und möglichst überall auf der Welt ankommen solle, sei deshalb untauglich, differenzierte Situationen, glaubhafte Psychologisierung, kritische Auseinandersetzung mit der Realität darzustellen. Solche Argumentation würde zugleich erklären, warum Ansätze zu realitätsnäheren Familienserien bisher mißlungen sind.

Es bleibt jedoch die Frage, warum die Familienserien die Lieblinge des Publikums sind. Neben Krimi- und Westernserien zwar, die aber ihrerseits dann am erfolgreichsten zu sein pflegen, wenn in den Western eine Familie die Handlung trägt und wenn in den Krimis die Mordkommission wie ein Familienbetrieb erscheint (typisches Beispiel: „Der Kommissar"). Man kann eine Antwort suchen, indem man im Gefolge Horkheimers auf den engen Zusammenhang zwischen Familienstruktur und Gesellschaftsstruktur hinweist, wobei dann die „patriarchalische" Gestalt der Autorität im Zentrum der Argumentation steht. Man kann sich im Anschluß an Adorno auf die Unausweichlichkeit der Kulturindustrie berufen, die zur Folge hat, daß das Publikum genau das haben will, was man ihm bietet, ja daß es immer mehr davon haben will.

Man kann aber auch eine Erklärung bei Tiefenpsychologen finden. So warnt Brocher, die rationale Information zu überschätzen und „die tatsächliche Erlebnisweise des Menschen weitgehend zu verleugnen. De facto erlebt die Mehrzahl der Zuschauer die eigene Identität stets im Bezugsrahmen eines Familiensystems, das der jeweiligen inneren Realität entspricht. Und zwar nicht nur innerhalb der Familie selbst, sondern in den meisten sekundären Gruppen, d. h. im Betrieb und in der Freizeit" (in: Fernsehen in Deutschland, Mainz 1967, 292). Schließlich kann man in den Familienserien eine Art Opium für das Volk erblicken, Ersatzbefriedigung also bzw. Scheinerfüllung, die die Realität vergessen läßt, ebendeshalb aber zu deren Bewältigung nichts beiträgt, sondern sie verhindert.

Wie immer solche Erklärungsversuche zu beurteilen sind, welche Mechanismen also auf seiten des Publikums wie auf seiten der Produzenten am Werk sein mögen, festzuhalten ist jedenfalls, daß in den Familienserien abgelebte Leitbilder bewahrt werden, die hinter den heutigen Problemen und Schwierigkeiten der Familien weit zurückbleiben. Überdies legt die Häufigkeit von Familien-

serien im Werberahmenprogramm den Verdacht nahe, daß ihre vordergründige, allenfalls durch Scheinprobleme getrübte Harmonie in Zusammenhang steht mit jener Scheinwelt, die die Werbespots präsentieren, in der Glück und Eintracht mit dem Kauf der angepriesenen Produkte und Dienstleistungen sich wie von selbst einstellen.

Trotzdem hat die Familienserie auch ihre Fürsprecher, die ihr Harmlosigkeit bescheinigen. Uns jedoch soll es hier gar nicht auf ein endgültiges Urteil ankommen, denn unser Interesse geht über die Kritik der Familienserie hinaus. Es soll darauf aufmerksam gemacht werden, daß die Familie ja nicht nur in der Programmform der Unterhaltungsserie auf dem Bildschirm erscheint, daß man sich mit ihr vielmehr auch in ganz anderen Programmformen befaßt. Insofern ist die gängige Fixierung der Kritiker auf die Familienserie bereits selbst wieder ein zu analysierendes Phänomen.

II. Wann immer das Thema Familie in Dokumentationen, Features, Diskussionen, Magazinbeiträgen auftaucht, wird es progressiv engagiert, also „kritisch" behandelt, wobei Ausnahmen nur die Regel bestätigen. Und das Thema taucht relativ häufig auf, schon deshalb, weil die Familie eine „Mehrzweckinstitution" ist. Sie kann nicht nur unter verschiedenen Aspekten betrachtet werden, sie reicht überdies mehr oder minder ausdrücklich in verschiedene Bereiche hinein, Kindergarten, Schule, Jugend, Fürsorge, Sozialpolitik, Ehefragen, Altenprobleme usw. Auch darin kommt die zentrale Bedeutung zum Ausdruck, die das Leben in der Familie für unsere menschliche Existenz hat.

Unübersehbar ist nun, daß in den genannten Programmformen wie Themenbereichen ein völlig anderes Bild von der Familie gezeichnet wird als in den Serien; ja vom Informationsprogramm her erscheinen die abgelebten Klischees, die von den Serien transportiert werden, als blanker Zynismus. In diesem Programm stellt sich die Familie als die große Emanzipations*barriere* dar, für Kinder wie Eltern, insbesondere Mütter; hier werden die in verschiedener Hinsicht „familiengeschädigten" Kinder vorgeführt. Das kritische Engagement besteht also darin, daß die teils grundsätzlichen, teils schichtenspezifisch oder sonstwie bedingten Mängel der Familie in unserer Gesellschaft aufgezeigt werden.

Das Engagement verzichtet hingegen darauf, die spezifischen Emanzipations- und Humanisierungs*chancen* der Familie herauszuarbeiten und auf diese Weise an deren Realisierung mitzuwirken. Nun ist eine gewisse Frontstellung der Berichterstattung, ein Dominieren von bildungspolitischen und insbesondere gesellschaftskritischen Aspekten insofern einleuchtend, als gegenwärtig die Grenzen der Familie als Erziehungs- und Sozialisationsinstanz ins öffentliche Bewußtsein treten. Wenn diese Einsichten auch auf dem Bildschirm dargestellt und veranschaulicht werden, befindet man sich zudem in prominenter Gesellschaft: auch vom Strukturplan für das Bildungswesen wird bekanntlich eine Institutionalisierung der Früherziehung gefordert unter Berufung auf die Mängel der Familie als Sozialisationsinstanz. Zu fragen ist jedoch, ob die Kehrseite dieses Engagements nicht darin besteht, daß die pädagogische Inkompetenz der Eltern immer größer wird, daß sie systematisch entmutigt werden, wenn ihnen nur ihr pädagogisches Ungenügen und ihre erzieherische Überforderung demonstriert werden, nicht aber ihre spezifisch familialen Erziehungsmöglichkeiten.

Auch ist nicht zu übersehen, daß dieses Engagement zu mancherlei Ungereimtheiten führt. So werden etwa einerseits die Probleme beschworen, die die zunehmende Freizeit mit sich bringt, und clevere Pädagogen sind ja bereits mit der Etablierung einer eigenen „Freizeitpädagogik" beschäftigt, andererseits aber sollen die Eltern von weiteren Erziehungsaufgaben entlastet werden, statt daß man sie für diese Aufgaben kompetent zu machen versucht.

Vor allem jedoch ist diesem familienkritischen Engagement offenbar jene uralte pädagogische Grundeinsicht verlorengegangen, die seit der Antike vom Begriff des pädagogischen Eros gemeint wird. Wie komplex dessen

Struktur auch sein mag, kennzeichnend für den Eros ist jedenfalls das Verhältnis der Gegenseitigkeit, wie insbesondere das Beispiel der Geschlechterliebe zeigt. Die „pädagogische Liebe" zum Kind, wie Nohl formulierte, ist folglich nicht nur Chance und Notwendigkeit für die Kinder, sie ist nicht minder Chance, wenn auch auf andere Weise, für die Eltern. Infolgedessen hat Elternbildung nicht nur die Befähigung der Eltern zur besseren Erziehung der Kinder zum Ziel, die Eltern sind ihr nicht bloß ein notwendiger Umweg zum eigentlichen Ziel, den Kindern, vielmehr steht sie genauso wesentlich im Dienst der Eltern. In der Gegenwart hat übrigens die antiautoritäre Erziehungsbewegung gezeigt, was immer gegen sie vorzubringen ist, wie sehr die intensive Einlassung mit der Kindererziehung auf die Eltern zurückwirkt, auch deren „Emanzipation" befördern kann.

Um Mißverständnisse zu vermeiden: Es geht hier wiederum nicht um eine umfassende Beurteilung des Informationsprogramms, sofern es sich mit dem Thema Familie beschäftigt. Hier soll nur seine tatsächliche Erscheinungsform charakterisiert werden. Es soll festgehalten werden, daß die kritische, engagierte Auseinandersetzung mit Fragen der heutigen Familie im Aufweis von deren Mängeln und Grenzen besteht, daß ein Engagement für die spezifischen Humanisierungschancen, die es ja auch gibt, dagegen so gut wie nicht zu finden ist.

III. Diese Feststellung gilt aber nur für den angegebenen Programmbereich. Innerhalb des Gesamtprogramms nämlich gibt es wiederum einen eigenen Sektor, in dem ein Engagement für die Familie durchaus vorhanden ist. Es ist zwar nur ein partielles Engagement, denn es gilt nur der Familie als Erziehungsinstanz, im Grund hat es sogar nur die Eltern bzw. deren erzieherisches Verhältnis zu den Kindern im Auge; aber zumindest indirekt, indem man die pädagogische Kompetenz der Eltern zu stärken versucht und folglich deren Bedeutung voraussetzt, erfährt die Familie eine gewisse Aufwertung. Man sieht ihre spezifischen Chancen und will sie im Erziehungsraum realisieren helfen.

Das ZDF, das hier vor allem zu nennen ist, begann mit Sendungen dieser Art bereits im November 1964, also nur eineinhalb Jahre nach Aufnahme des Sendebetriebs. Seine „Fernseh-Elternschule" brachte in den beiden folgenden Jahren 22 Folgen über Probleme des Kinderalters und 14 Folgen über pädagogische Fragen des Jugendalters. Im November 1973 wurde außerdem das Erziehungsmagazin „Kinder Kinder" eingerichtet. Und seit Beginn dieses Jahres versucht man sogar, beide Programme mit der Vorschulserie „Rappelkiste" thematisch zu verklammern, also eine Art pädagogisches Verbundprogramm zur Elternbildung zu offerieren.

Auch in den Dritten Programmen der ARD gibt es ein relativ umfangreiches Angebot von pädagogischen, an die Eltern adressierten Sendereihen und Magazinen. Im Ersten Programm dagegen existiert nichts Vergleichbares. Nur nachmittags werden gelegentlich erfolgreiche Produktionen der Dritten wiederholt; interessanterweise werden sie dann zumeist als Frauensendungen umetikettiert. In den Anstalten der ARD zählt man also die Sendungen zur Elternbildung von vornherein zu den Minderheitenprogrammen. Die fatale Konsequenz ist, daß nur die ohnehin Interessierten erreicht werden. Dem Massenpublikum aber werden bloß die bereits skizzierten Sendungen des Informationsprogramms präsentiert, und natürlich die Familienserien.

Die Einsicht hat sich offenbar noch nicht durchgesetzt, daß Elternbildung nicht bloß der kompetenteren Kindererziehung wegen erfolgen sollte, daß sie vielmehr ein wesentlicher Bestandteil der Erwachsenenbildung ist. Noch ferner scheint der Gedanke zu sein, daß die Kindererziehung sich als Motor für die Entwicklung neuer, kooperativer Familienformen erweisen könnte. Wenn sich in der Familie die „zweite soziokulturelle Geburt des Menschen" vollzieht und wenn dieses Faktum nicht nur registriert, sondern als Aufgabe ernstgenommen wird, dann könnte der Aufweis von strukturellen Sozialisationsmängeln der Familie jedenfalls auch Antrieb zur Modifizierung bisheriger Strukturen sein.

Schließlich zeigt die sozialhistorische Betrachtung der Familie deren tatsächliche geschichtliche Variabilität.

Hier stehen jedoch nicht Thesen zu gegenwärtigen und künftigen Familienformen zur Debatte, und auch die Erkenntnisse der Soziologie können nicht erörtert werden, etwa die These, an die Stelle der Elternbestimmtheit des Kindes trete zunehmend die Kindbezogenheit der Eltern und daraus resultiere ein neues pädagogisches Bewußtsein. Hier soll darauf hingewiesen werden, daß für verschiedene Programmbereiche jeweils bestimmte Themen, Inhalte, Denkweisen charakteristisch sind, damit aber auch bestimmte Verkürzungen. Bekanntlich wird die Diskussion familialer Fragen besonders leicht und häufig durch Vorurteile verstellt; im Fernsehangebot sind diese Vorurteile gewissermaßen auf die verschiedenen Programmbereiche verteilt.

IV. Eine Ausnahme von dieser Regel scheinen die Fernsehspiele zu bilden. Gewiß gibt es auch in dieser Gattung bestimmte Trends, trotzdem ist hier der thematische und inhaltliche Bogen so weit gespannt, daß alle in Frage kommenden Aspekte von Familie in etwa umgriffen werden. Da begegnet man der Idylle und den harmonistischen Klischees der Familienserien ebenso wie dem radikalen Versuch, die Familie als überholte Lebensform darzustellen; Gesellschaftskritik steht neben pädagogischem Engagement; Probleme des Zusammenlebens, der Sozialisation, der Erziehung erscheinen in „konservativer" wie „progressiver" Betrachtungsweise; neben rückwärtsgewandter Kritik gibt es das Bemühen um den Aufweis mehr oder minder realistischer Zukunftsperspektiven.

Bei näherem Zusehen zeigt sich jedoch, daß die Parzellierung des Gesamtprogramms eine Entsprechung in der Fernsehspielgattung findet. Das Volksstück, wo immer es spielen mag, entspricht ziemlich genau der Familienserie, und es erfreut sich auch der gleichen Zuschauergunst. Das Problemstück dagegen ist in der Regel durch gesellschaftskritisches Engagement gekennzeichnet, wenngleich seine Variationsbreite die des kritischen Informationsprogramms übertrifft. Schließlich gibt es auch eine Entsprechung zu den pädagogischen Sendungen, nämlich das pädagogische Lehrstück, das freilich relativ selten im Programm erscheint.

V. Und das Fazit? Einmal erweist sich von der skizzierten Parzellierung her die Fragwürdigkeit der üblichen Fernsehkritik. Gewiß ist es legitim, Einzelsendungen zu analysieren, indem man sie als in sich geschlossenes „Kunstwerk" betrachtet, dennoch gerät dieses Verfahren schnell an seine Grenzen, sobald man das Fernsehen als ein Medium der gesellschaftlichen Kommunikation betrachtet. Aber selbst die Auseinandersetzung mit bestimmten Programmformen hat zu berücksichtigen, daß der gleiche Themenbereich in anderen Programmformen vielleicht ganz anders behandelt wird. Wer sich mit der Familienserie befaßt, darf das Informationsprogramm nicht ignorieren, und umgekehrt; wobei als entscheidender Unterschied zwischen beiden mit in Rechnung gestellt werden muß: hier Engagement, dort Herablassung und Zynismus. Absurd wäre es, wollte man die verschiedenen Programmformen gegeneinander aufrechnen, wollte man gar die Parzellierung als Beweis für die Ausgewogenheit des Programms interpretieren.

Auch für eine umfassende pädagogische Auseinandersetzung mit dem Fernsehen ist die beschriebene Eigenart des Programmangebots wichtig. Wenn für Erziehung und Bildung das Verhältnis des Menschen zur Welt konstitutiv ist, die Wirklichkeit der Welt dem Menschen aber immer weniger direkt und unmittelbar zugänglich ist, sondern durch Medien vermittelt wird, dann muß der Pädagoge nicht nur die Vermittlungsmechanismen des Mediums kennen; er muß auch wissen, welche Wirklichkeit wie akzentuiert in welchem Programmtyp erscheint, welches „Welt-Bild" jeweils vermittelt wird.

Ein bekanntes Bonmot behauptet, das Massenmedium Fernsehen sei in Wahrheit ein Klassenmedium, es biete am meisten für diejenigen, die es am wenigsten brauchen. Auf unser Thema bezogen hieße das: Der Masse der Zuschauer wird die Familienserie ange-

boten und das Volksstück, von denen sie nichts haben, von denen sie im Grund genasführt werden. Anspruchsvollere, weil „gebildetere" Zeitgenossen bekommen die zeitkritische Dokumentation geboten, wenngleich auch diese ihr Thema in typischer Weise verengt, oder das Problemstück. Diese Praxis dürfte zwar nicht die erklärte Absicht der Programmverantwortlichen sein, sie ist jedoch eine Folge der skizzierten Parzellierung, die selbst wieder Teil einer teils von innen kommenden, teils von außen aufgezwungenen allgemeinen Verknöcherung und Erstarrung des Programms ist. Verknöcherung nicht zuletzt in didaktischer Hinsicht. Bestimmte Themen und Inhalte sind an bestimmte Programmformen gebunden, und umgekehrt. Problemstücke oder Dokumentationen sind so anspruchsvoll in Sprache und Gestaltung oder so polemisch, daß das große Publikum überfordert oder verschreckt wird, insbesondere wenn ein Thema, wie das der Familie, auch noch emotional befrachtet ist. Vielleicht bedeutet es einen besonderen Lichtblick, daß der erfolgreiche Versuch, problemorientierte Serien, auch Familienserien, zu entwickeln, z. B. die 1974 ausgestrahlte Serie „Unser Walter", aus der ZDF-Redaktion Kirche und Leben kommt.

Rainald Merkert

Initiative

Dies ist der Titel einer Sonderserie, die seit dem Frühherbst 1974 im Rahmen der „Herderbücherei" erscheint[1]. Man präsentiert diese Novität am besten mit diesem ihrem Titel; denn hier haben der Herausgeber Gerd-Klaus Kaltenbrunner und eine Lektoratsgruppe des Verlags Herder vor anderthalb Jahren wirklich eine Initiative ergriffen, als das politische Schwärmertum noch Mode war und die „Tendenzwende" noch nicht Mode war. Initiative setzt zwar eine „Lage" voraus, stellt sich ihr aber nicht reaktionär (sonst ist sie keine Initiative), sondern „aktionär" und vermag dies, weil sie aus einer Position kommt, die sich nicht von der „Lage" funktionalisieren läßt. Der Titel „Die Herausforderung der Konservativen" ist bezeichnend, weil der Genetiv sowohl ein subjektiver wie ein objektiver ist: „die Konservativen" fordern heraus und werden herausgefordert, weshalb es auch der Untertitel „Absage an Illusionen" in sich hat. „Als in den frühen fünfziger Jahren die erste Woge des Konservativismus über eine erstaunte Bundesrepublik schwappte...", schrieb jüngst R. Dahrendorf in einer bissigen Auseinandersetzung mit dem neuesten H. Schelsky. Bis jetzt schwappt die Serie „Initiative" nicht, obwohl es dem Herausgeber und den Autoren durchaus nicht an Temperament fehlt; sie packt vielmehr ein Problem nach dem anderen an ohne Begier nach irgend einem „Neoismus", bei allem Esprit eher bedächtig als effektvoll (jede Nummer versammelt etwa 7 Autoren in einem Spektrum weiter, jedoch nicht uferloser Toleranz, Textdokumentationen und ausgezeichnete Bibliographien). Da die Sache, um die es dieser Serie geht, einen langen Atem hat, steht zu vermuten, daß sie ihn auch haben wird. Denn ihr Thema ist die Beständigkeit des Menschen. Für die Neuerungssucht sorgen die anderen. Die „Neue Zürcher Zeitung", diese respektable Hüterin einer alten Tradition, hat ganz recht, wenn sie diese Reihe „liberal konservativ" nennt. Was denn sonst? Man kann gespannt darauf sein, wenn einmal in einer Nummer die politische Situation der Christenheit behandelt wird.

Oskar Köhler

[1] Es liegen bis jetzt folgende Bändchen (Einzelpreis DM 8,90, im Abonnement DM 6,90) vor: „Plädoyer für die Vernunft", „Klassenkampf und Bildungsreform", „Die Herausforderung der Konservativen", „Radikale Touristen", „Sprache und Herrschaft", „Zur Emanzipation verurteilt".

BESPRECHUNGEN

Naturwissenschaft

PORTMANN, Adolf: *An den Grenzen des Wissens.* Vom Beitrag der Biologie zu einem neuen Weltbild. Düsseldorf: Econ 1974. 264 S., 18 Abb. Lw. 26,–.

„Nach mehr als fünf Jahrzehnten biologischer Arbeit in Forschung und Unterricht wage ich eine Umschau über mein Arbeitsfeld – in einer Zeit, die mit Hoffnung wie mit Furcht, mit viel Optimismus und ebenso großer Skepsis dem großen Einschnitt des Jahres 2000 entgegensieht" (Vorwort). Das bemerkenswerte Buch des bekannten Zoologen ist aber weit mehr als eine Umschau über dessen Arbeitsfeld. Es ist vielmehr eine außerordentlich interessante Synthese von Lebenserinnerung und der Problematik biologischer Forschung in den vergangenen Jahrzehnten. Wie sehr künstlerische Neigung und Befähigung das Werk Portmanns mitbestimmen, zeigen die in dem Buch von ihm selbst angefertigten Zeichnungen und farbigen Bilder und nicht zuletzt auch der oft künstlerische Stil der Sprache. Portmann schildert in den ersten vier Kapiteln den „Aufbruch in das Reich der Wissenschaft" und die stürmische Entwicklung der Biologie (Kampf um die Evolutionstheorien u. a.), sodann seine Stellung in der heutigen Lebensforschung (z. B. Problem des Zusammenhangs zwischen Form und Funktion, das Rätsel von der Entstehung der Formen) und gibt schließlich eine „Umschau im Reich des Unerforschten", in der er über sein wichtigstes Forschungsfeld (die vergleichende Entwicklungsgeschichte der Vögel und Säugetiere) berichtet.

Der Verfasser ist immer mit großem kritischem Verstand auch an Fragen herangegangen, die man weithin als gelöst betrachtet hat. Erwähnt sei hier seine offene, fragende Haltung gegenüber einem so gewaltigen Problem, wie es die Evolution des Lebendigen darstellt. Im Zusammenhang mit dem Verhältnis zwischen Blüte und bestäubendem Insekt merkt er an: „Die Sprache macht es uns leicht, diese Ansichten so überzeugend zu formulieren, daß man oft meinen könnte, die Forscher seien in den paar hundert Millionen Jahren mit dabei gewesen, als blütenbesuchende Bienen und Falter die Blütenpflanzen zu ihrer heutigen Pracht entwickelten. Ungezählte Generationen von Insekten haben ausgelesen. Schritt für Schritt ist so das Erstaunliche geworden, das Ungünstigere ausgemerzt, das Vorteilhafte bewahrt und gesteigert worden. Die Worte liegen bereit, die Phantasie des Lesers geht mit, das Bedürfnis, die Natur zu durchschauen, trägt bei zu der Überzeugung, man habe dieses Spiel der steten Auslese durch anschauende Augen verstanden. In Wirklichkeit stehen wir wohl vor einer Überfülle neuer Einblicke in das Leben der Blumenbesucher und das der Blüten; und es ist notwendig, zu erkennen, daß wir von einer wahren Einsicht in den Evolutionsprozeß noch immer weit entfernt sind" (36 f.). Ähnlich urteilt Portmann über das Entstehen der Farbenpracht mancher Vögel (z. B. Schmuckfeder der Mandarinen-Ente, Prachtfedern des Argusfasans, Pfauenrad). Nach speziellen Studien am Basler Institut über diesen Gegenstand kommt er zum Schluß: „Es ist immer unwahrscheinlicher geworden, daß der Selektionsvorgang, von dem Darwin ausging, ein entscheidender Faktor beim Formwerden, bei der Entstehung dieser seltsamen, wunderbaren Gebilde gewesen ist" (38). Immer wieder mahnt Portmann auch vor einem übertriebenen „Funktionalismus", der meint, mit der Erkenntnis des Funktionierens sei auch die gestaltliche Eigenart erklärt (57).

Das intensive Studium der vergleichenden Entwicklungsgeschichte der Vögel und Säugetiere führte den Verfasser schließlich auch zu einer neuen Interpretation der Jugendent-

wicklung des Menschen. In den folgenden Kapiteln des Buchs (bes. Kap. 5, 6 und 10) werden die fundamentalen Erkenntnisse der anthropologischen Forschungen Portmanns im Zusammenhang mit biographischen Notizen ausgebreitet. Was er über die Eigenart und die Bedeutung des ersten menschlichen Lebensjahres erforscht und erkannt hat, ist heute schon wissenschaftliches und erzieherisches Allgemeingut geworden, so daß ich hier nicht näher darauf eingehen muß. Nur ein Zitat: „Das Entscheidende: Daß uns ein vorläufig unbekanntes Zusammenspiel von Naturfaktoren ein Jahr früher zur Welt bringt, muß im Zusammenhang damit gesehen werden, daß die wichtigsten Eigenschaften des Menschen – die Trias Stehen, Sprechen, Denken – sich nur im Kontakt mit der Sozialwelt herausbilden können. Die Mitwirkung einer Menschengruppe mit ihrer Tradition ist die erste Voraussetzung für die Normalentwicklung des einzelnen Menschen. Das ist nicht eine zufällige Kombination: Unser Sozialkontakt ist obligatorisch!" (85 f.)

Noch zwei grundlegende Momente müssen hervorgehoben werden. Das ist einmal der Kampf des Verfassers gegen die Abwertung der Morphologie (gegenüber dem Übergewicht der Molekularbiologie und Biochemie) und dann das „Lob der naiven Weltsicht" (161). Über letztere sagt er: „Mein hartnäckiges, immer erneutes Hervorheben der Rolle unserer ursprünglichen Weltsicht mag da und dort als eine Marotte aufgefaßt werden, als ein an Besessenheit grenzendes Vorurteil, wenn nicht gar als reaktionär. Nun, ‚reaktionär' ist diese ‚Manie' gewiß nicht – aber sicher ist sie eine Reaktion, ein Protest gegen die Geringschätzung, mit der die progressive Forschung oft genug unsere natürlichsten Erlebensweisen in den Hintergrund drängt. Meine Überzeugung, daß die Welt unserer primären Erfahrung der mächtig wirkende Grund unseres Daseins bleiben muß, prägte sich im Laufe der Jahre so stark, daß mir die Abhebung des Eigenwertes dieser naiven Weltsicht zu einer Aufgabe geworden ist. Dies führte dazu, unser Leben in einem zentralen, für uns Menschen wesentlichen Erfahrungsraum zu sehen, den ich als ‚Mediokosmos' gegen die Aufbrüche in das Reich einer makrokosmischen und einer mikrokosmischen Weltsicht abzugrenzen versuche" (160).

Die Arbeit Portmanns wurde durch die Begegnung mit Jakob von Uexküll, Max Scheler, Helmut Plessner, C. G. Jung u. a. angeregt und beeinflußt. Leider fehlt in dem Buch die Begegnung und Auseinandersetzung mit Teilhard de Chardin, über den Portmann ein weithin bekanntgewordenes Buch veröffentlichte. Der Gedanke des „Mediokosmos" – freilich in anderer Ausprägung – findet sich schon früh bei Teilhard. Verschiedentlich hat er ihn in Form einer Kurve der „Komplexität" (z. B. „Entstehung des Menschen", München 1961, 21) dargestellt.

Die geistige Haltung, die im Werk Portmanns zum Ausdruck kommt, sollte gerade unter der jüngeren Forschergeneration größere Nachahmung finden: „Noch im 18. Jahrhundert... galt die Biologie als Liebhaberei, und das Wort vom Dilettanten hatte einen guten Klang. Das Dilettare, der lustvolle Umgang mit dem Gestaltenreichtum der Natur hatte einen hohen Sinn als Bringer von Lebensfreude, einen Sinn, den es wieder gewinnen sollte" (254). *A. Haas SJ*

Ditfurth, Hoimar v. – Arzt, Volker: *Dimensionen des Lebens.* Reportagen aus der Naturwissenschaft. Nach der Fernsehreihe „Querschnitt". Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt 1974, 213 S., Abb. Lw. 29,–.

Seit Anfang 1971 wird die ZDF-Reihe „Querschnitt" ausgestrahlt. In ihr bringt v. Ditfurth an Hand von umfangreichen Demonstrationen Ausschnitte aus den modernen Naturwissenschaften. Die Sendungen haben verdientermaßen sehr guten Anklang gefunden. Man muß es deshalb dankbar begrüßen, daß über diese wichtigen Sendungen nun ein Buch vorgelegt wird. Dieses bringt außerdem noch viele zusätzliche Fakten und Zusammenhänge, die man in der verhältnismäßig kurzen Fernsehsendung nicht unterbringen konnte. Außerdem: „Ein anderer Gesichtspunkt erscheint mir noch wichtiger: In der Fernsehreihe Querschnitt habe ich von Anfang an versucht, die Fülle der Beziehungen und Zu-

sammenhänge zwischen dem Menschen und der ihn umgebenden Natur – von der er selbst ein Teil ist – in immer neuen Beispielen sichtbar zu machen. Dieser durchgehende rote Faden eines übergeordneten Zusammenhangs aber kann in einer Reihe, deren einzelne Sendungen in durchschnittlichen Abständen von zwei Monaten aufeinander folgen, naturgemäß nicht so deutlich werden wie in einem Buch, das eine geschlossene Darstellung ‚aus einem Guß' ermöglicht" (Vorwort).

In 13 Kapiteln wird der sehr interessante Stoff vorgelegt. Zuerst wird die Frage beantwortet: „Wie wahrscheinlich ist außerirdisches Leben?" Es schließt sich die Frage an: „Science-fiction – Wirklichkeit von morgen?" Schließlich wird der Lebenslauf einer Sonne beschrieben und Argumente für eine kommende Eiszeit vorgelegt. Die nächsten drei Kapitel (5–7) behandeln biologische Probleme: die Pflanzen als die heimlichen Herrscher, Mimikry („Verstand ohne Gehirn"), das Fliegen über und unter Wasser. Kapitel 8–12 bringen anthropologische Themen: Gedanken über Intelligenz, was man beim Sehen übersieht, Stimme, Sprache und Gehör, Schlaf als Leistung des Gehirns und schließlich künstliche Erinnerungen. Das Schlußkapitel trägt den Titel: „Was ist Leben?" und bringt die neuen Ergebnisse der Molekularbiologie.

Es sei noch positiv vermerkt, daß die Verfasser (den vorliegenden Text hat Arzt nach den Sendungen von H. v. Ditfurth verfaßt) bei den meisten Problemen die Grenzen der Naturwissenschaften wohl kennen und für weitere Fragen immer offen bleiben. Zum Beispiel: „Was ist Leben? Immer tiefer führte die Frage in den Mikrokosmos, um schließlich unsichtbare DNS als eigentliche Basis des Lebens herauszuschälen. Bei aller Kenntnis dieses Riesenmoleküls aber bleibt es unvorstellbar, was und wie alles von dort gesteuert, überwacht und geleitet wird – angefangen bei der Teilung der Eizelle, dann die Spezialisierung zu unterschiedlichsten Zellen, der Zusammenschluß zu Organen und schließlich zu Wesen mit Bewußtsein, die selbst darüber nachdenken, was denn Leben sei" (205). Freilich, ob man tatsächlich alle Beispiele von Tarnung und Warnung im Tierreich (vgl. 89–101) mit dem Mutations-Selektions-Mechanismus erklären kann, wie die Verfasser nahelegen (101), kann wohl mit Fug und Recht bezweifelt werden. Auch hier muß man die Erklärung noch offen lassen. Denn das Entstehen von raffiniert gezeichneten Augen auf Flügeln läßt sich nicht so einfach erklären, wie ja Adolf Portmann in seinem Basler Institut hat nachweisen können. Zum Schluß sei noch dem hervorragend ausgewählten Bild- und Demonstrationsmaterial ein besonderes Lob gezollt.

A. Haas SJ

Philosophie

Heinrichs, Johannes: *Die Logik der „Phänomenologie des Geistes"*. Bonn: Bouvier 1974. XIV, 559 S. (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik. 89.) Kart. 85,–.

Die fachliche Diskussion über Hegels „Phänomenologie des Geistes", das vielleicht bedeutendste Werk des sog. Deutschen Idealismus (vgl. XI), jedenfalls eines der berühmtesten der philosophischen Weltliteratur überhaupt (491), scheint nicht abreißen zu wollen. Hat man Hegels geschichtsmächtigstes Buch denn noch immer nicht verstanden? Die vorliegende Dissertation setzt zu einer neuen Verständnisgebung an. Ihr Thema, die „Logik *hinter* dem Bewußtsein" in dessen Gestaltungen aufzuspüren, geht auf einen Denkanstoß durch einen Aufsatz von H. Schmitz zurück (85, 96), sucht nun aber den Gedanken der lückenlosen Entsprechung und Zuordnung von „Bewußtseingestalten" und logischen „Wesenheiten" oder Kategorien auch wirklich durchzuführen – eine Aufgabe, die nicht etwa nur akrobatische Intelligenz, sondern vor allem ein sich immer mehr vertiefendes Verstehen der Intention und Genialität Hegels voraussetzt sowie in ihrem Verlauf demonstriert. Es wird also die „Phänomenologie des Geistes" in allen Elementen

ihres Gefüges mit Hegels „Logik" verglichen, und zwar mit derjenigen, die 1805/06 bereits vorlag, nämlich mit der „Jenenser Logik" (und Metaphysik). Es ergeben sich tatsächlich die frappantesten Deckungsverhältnisse. Zugleich erweist es sich, daß die „Phänomenologie" ohne die Kenntnis jener Logik (und auch schon im Vorgriff auf die spätere „Wissenschaft der Logik") in vielen ihrer Schritte nicht angemessen interpretiert werden kann. „Nur eine logische Analyse wird den fatalen Anschein von Willkür beseitigen können, der über... vielen (!) Passagen des Werkes liegt" (282). Das geht zwar zu Lasten Hegels, möchte man meinen, doch damit wird dessen Werk nicht disqualifiziert, sondern eben die Notwendigkeit einer systemtheoretisch vergleichenden Lektüre und Auslegung begründet, in Heinrichs' Studie erstmals bis ins Detail hinein. Eine ganze Fülle von Einzelfragen wird dabei z. T. sehr ausführlich mitbehandelt, so die Zirkelstruktur von Phänomenologie und Logik, die Dialektik von Erfahrung und Begriff (dialektische Begrifflichkeit als kategoriale „Rekonstruktion" von Erfahrung), die Dialektik von Begriff (Logik) und Geschichte usw.

Der Verfasser hält mit seinen eigenen philosophischen Vorstellungen zunächst zurück, aber zum Schluß werden sie unter dem Titel „Die Logik der Phänomenologie des Geistes und heutige Aufgaben der Philosophie" sehr deutlich. Wie schon einleitend ausgesagt, gilt sein Hauptinteresse „einer sozial-philosophischen Kategorienlehre", was dann zur Thematisierung von „Intersubjektivität" und von „Theorie-Praxis-Bezug" drängt, ja bereits die Formel „Transzendental-Dialogik" provoziert, die er in weiteren Arbeiten schon zu entwerfen begonnen hat. Es handelt sich hier also nicht nur um eine außergewöhnliche Interpretationsleistung, vielmehr ebensosehr um einen verheißungsvollen Versuch, Hegels Grundwerk für die Aufgabenstellung heutigen Philosophierens fruchtbar zu machen.

Freilich wird nur der Fachmann das Ganze zu verkraften in der Lage sein. Geduldige und harte Mitarbeit ist auf jeden Fall die Parole. Erleichtert wird das Mitgehen durch sorgfältige Gliederungen und häufige Zusammenfassungen, nicht zuletzt durch eine Sprache, die diejenige Hegels nicht nochmals potenziert. Instruktive Tabellen und eine genaue Aufschlüsselung des Hegelschen Textes „unter kategorial-analytischer Rücksicht" (541 bis 550) bieten zusätzliche, höchst willkommene Hilfe. Eine Fundgrube für den Kenner (und für den zu allem entschlossenen Liebhaber) ist das reiche Literaturverzeichnis.

Die nicht geringen Schwierigkeiten, die sich auf einem solchen „Denkweg" auftürmen, zeigen zugleich an, was philosophisch auf dem Spiel steht: Möglichkeit der Reflexion auf das Selbst-Verständnis des Geistes und auf *das,* wie der Verfasser sagt, Thema des Denkens, nämlich die Einheit der plural angesetzten Freiheiten (525), also die ursprüngliche Positivität von (geschichtlich sich entfaltender) Intersubjektivität. Wer darin eine Art Gedankenluxus erblickt, gerade auch wegen des (zum wievielten Mal?) erneuten Rückgriffs auf Hegel, der muß sich wohl sagen lassen, daß er jene Dimension, in der die großen geistigen Vorentscheidungen fallen, nicht wahrhaben will.

H. Ogiermann SJ

Theologie

Macquarrie, John: *Gott-Rede.* Eine Untersuchung der Sprache und Logik der Theologie. Würzburg: Echter 1974. 232 S. Kart. 32,–.

Die deutsche Veröffentlichung dieses Werks aus England könnte einen fruchtbaren Beitrag zur Diskussion um Möglichkeit und Wirklichkeit von Theologie heute bilden. Der Titel möchte schon das Wort „Theologie" verständlich machen; die aus recht verschiedenen Vorlesungen erwachsenen (vgl. 13) zwölf Kapitel wollen wichtige Einzelaspekte des Sprechens von Gott klären. So grundlegend betrachtet geht natürlich die Bedeutung der Überlegungen weit über den engen Bereich wissenschaft-

licher Theologie hinaus, wenn auch vordergründig die Argumentation auf dieser Ebene bleibt. Gleichwohl weiß Macquarrie durch zahlreiche illustrierende Beispiele selbst den Leser zu fesseln, den zwar die Schwierigkeiten mit dem Reden von Gott existentiell bedrükken – ob er zu predigen oder Religionsunterricht zu geben hat –, der aber den beschwerlichen Umweg über bloß abstrakt und formal vorgehende Untersuchungen abschreckend und wenig hilfreich empfindet.

Dabei wird einem die Konfrontation mit Philosophen und Theologen keineswegs erspart; vielmehr wird sie über das bei uns Übliche ausgeweitet, da Macquarrie die sprachanalytischen Probleme der Schule von Oxford, die empiristischen, positivistischen und kritischen Traditionen im heutigen englischen Denken ebenso berücksichtigt wie die kontinentalen Strömungen im Gefolge von Heidegger und Jaspers oder von Theologen wie Barth, Bultmann und Tillich. Damit ist schon gesagt, daß es nicht um Rezepte für den Hausgebrauch geht, sondern um eine Erhellung des Problems theologischer Sprache, in der eigene Möglichkeiten für das Sprechen von Gott ansichtig werden. Denn der exemplarische Rückgriff auf Athanasius und auf Heidegger will die Vielfalt theologischer Rede und Deutung praktisch einüben, so daß die vermeintlich nötige, verkrampfte Eindimensionalität theologischen Redens sich fast von selbst löst. Auf diesem Hintergrund finden dann Begriffe wie „Mythos", „Symbol", „Analogie" und „Paradox" Bedeutung, ohne daß wir zuvor als Christen aus der heutigen Sprachwelt ausziehen müßten. So ist diese „gesamte Untersuchung über Sinn und Bedeutung der theologischen Sprache eine Einübung ins Interpretieren" (133) und gleichzeitig eine Disziplinierung eigenen theologischen Redens. Aus diesem Grund schon eignet sich der Band als grundlegendes Einführungs- und Übungsbuch. Das weitere Ziel von Macquarrie kann allerdings manchen Leser skeptisch machen; denn nicht für jeden wird sich mit dem Nachweis, „daß die Gott-Rede durch eine einheitliche Logik begründet ist", auch einfach und unmittelbar und selbstverständlich „der Glaube an Gott als ein vernünftiger Glaube" (220) herausstellen. So richtig dieser Gedanke ist, so sehr verlangt er doch nach weiterer Deutung und sachlicher Ergänzung. Man wird dem Verfasser, den Übersetzern, den Herausgebern für dieses Buch danken, das wirklich in theologisches Sehen, Überlegen und Denken einführen kann.

K. H. Neufeld SJ

Thomas von Aquin 1274/1974. Hrsg. v. L. Oeing-Hanhoff. München: Kösel 1974. 176 S. (Theologie als Geschichte und Gegenwart.) Kart. 29,50.

Zum 700. Todestag des Thomas von Aquin erschienen mehrere deutsche Sammelbände, denen es um die Aktualität des Meisters der Scholastik zu tun ist. Neben der voluminösen Festschrift der Dominikaner (Mainz: Grünewald, ca. 800 S.) und dem immer noch beeindruckenden Beitrag der Jesuitenzeitschrift „Theologie und Philosophie" (Bonaventura – Thomas von Aquin 1274–1974, über 300 S.) nimmt sich der vorliegende Band eher bescheiden aus. Zudem versuchen die Mitarbeiter mit ihren Themen und ihrer Darstellungsweise breiteres Interesse zu wecken und anzusprechen. Das Gros der angeschnittenen Fragen ist nicht im strengen Sinn theologisch, sondern behandelt philosophische Probleme auf der Grenze zur Religion. Nur von evangelischer Seite wird durch U. Kühn und J. Baur streng theologisch gefragt; auch K. Rahners Beitrag über die Unbegreiflichkeit Gottes bei Thomas, obgleich von der Theologie herkommend, faßt diesen Gedanken betont als Aussage über den Menschen, über seine Endlichkeit und über die Positivität dieser Endlichkeit (vgl. 43), während die evangelischen Mitarbeiter im Themenkreis „Neues Gesetz" und „Sein als Beziehung" unmittelbar auf Thomas als Theologen christlicher Offenbarung reflektieren. Der Kontrast verstärkt sich noch durch die eigentlich philosophischen Arbeiten J. Piepers über „Kreatürlichkeit", W. Kluxens über „Metaphysik und praktische Vernunft", L. Oeing-Hanhoffs zum Thema „Gotteserkenntnis im Licht der Vernunft und des Glaubens" sowie durch den Beitrag A. Zimmermanns zum Freiheitsbegriff des Aquina-

ten. Deutlich sind all diese ohne Zweifel aktuellen Fragen in das ökumenische Spannungsfeld gerückt, wo sie nicht einfach bequem zu vermitteln und aufzulösen sind. Auch wenn man die zahlreichen Einzelanregungen der Beiträge unberücksichtigt läßt, darf man vermuten, daß die Sammlung als solche die Analogie des Thomas existentiell vertieft und aktualisiert, indem sie die genannte Spannung verdeutlicht. Darin liegt ihre wichtigste Anregung. *K. H. Neufeld SJ*

GRÜN, Anselm: *Erlösung durch das Kreuz.* Karl Rahners Beitrag zu einem heutigen Erlösungsverständnis. Münsterschwarzach: Vier-Türme 1975. 272 S. (Münsterschwarzacher Studien. 26.) Kart. 34,80.

Das Thema dieser römischen Dissertation (Hochschule Sant'Anselmo) ist zentral, nicht nur für das theologische Denken Rahners, sondern für christliche Theologie überhaupt. Es gewinnt noch an Bedeutung, weil sich die gewichtigere Kritik des Rahnerschen Werks immer wieder am wirklichen oder vermeintlichen Erlösungsverständnis dieses Theologen stößt. Ein klärender Beitrag war schon darum mehr als zu wünschen. Darüber hinaus sucht der Verfasser eine Einordnung der Gedanken Rahners in das breite Feld der Entwürfe und Aspekte heutiger Erlösungslehre anzudeuten.

Diese Absicht legt die beiden Teile der Arbeit nahe, von denen der erste (11–135) den Erlösungsgedanken Rahners beschreibend vorstellt, der zweite (137–264) dem historischen und sachlichen Vergleich dieser Position dient. Die Vorstellung folgt dem Dreischritt „Transzendentale Begründung" (11–49), „Rolle des Kreuzes bei der objektiven" (50–105) und „subjektiven Erlösung" (106–135). Die Auseinandersetzung vergleicht Rahners Erlösungsgedanken ebenfalls in drei Schritten mit der „traditionellen Soteriologie" (137–167), mit „Wegen heutiger Soteriologie" (168–223) und mit Notwendigkeiten bzw. Forderungen, die sich aus der Situation des heutigen Menschen für die Erlösungsbotschaft ergeben (224–262). Dieser auf den ersten Blick so klare Aufbau verrät ein hohes Maß an äußerer Ausgewogenheit, läßt aber auch fragen, ob die Ausführungen der behandelten Sache und dem Denken Rahners wirklich gerecht werden.

Zur Beantwortung der letzten Frage sollen zunächst einige als Hinweise gemeinte Feststellungen getroffen und dann einige kritische Anfragen formuliert werden. Abgesehen ist bewußt von zahlreichen Einzelanregungen, vor allem im zweiten Teil der Arbeit, zu anderen christologischen Versuchen, besonders zu Sachproblemen der christlichen Verkündigung und Theologie der Schulderfahrung und ihren psychologischen Deutungen und Praktiken, zu psychologischen und sozialen Zwängen, zur Selbstwerdung des neuzeitlichen Menschen und zu seinem Gottesbild. Ob nämlich diese Aneinanderreihung von Themen und Thesen für eine künftige Erlösungslehre oder für die Lösung der angesprochenen Einzelprobleme mehr ergibt als Postulate, bleibt zweifelhaft.

Festzuhalten bleibt in bezug auf Rahner, daß sich die Schritte der Darstellung des Verfassers so nicht auf das Rahnersche Werk berufen können. Zwar wird die spirituelle Grundlage in den ignatianischen Exerzitien im Anschluß an K. Fischer erwähnt (so 6, 61, 111) und gar als „grundlegendes Deutungsprinzip" von Rahners philosophischem und theologischem Denken bezeichnet (111); erkennbare Konsequenzen hat das nicht gehabt. Wenn die Glaubens*erfahrung* erst am Ende der Darstellung steht (132–135), dann fragt sich, ob nicht der Rahnersche Glaubensweg auf den Kopf gestellt ist. Auf jeden Fall dürfte der Einsatz der Beschreibung bei der „Transzendentalen Begründung von Heil und Erlösung" schwerwiegende Konsequenzen haben, weil dadurch von vornherein historische und sachliche Dimensionen des Rahnerschen Erlösungsgedankens ausgeschlossen werden. Sie lassen sich später nur so zurückgewinnen, daß der Verfasser entweder andere Ausdrucksmöglichkeiten mit der Feststellung anfügt, Rahner könne auch noch so über das Thema sprechen (etwa 68, 101, 112) oder aber zwischen früher und heute in der Rahnerschen Theologie unterscheidet. Ganz abgesehen von zahlreichen ermüdenden Wiederholungen dürfte Rahner damit mehr von außen gedeutet als von innen verstanden sein. Der eigent-

liche Differenzpunkt scheint in dem Verständnis von Heilsgeschichte zu stecken, in deren Namen der Verfasser gewöhnlich seine eigene Kritik an Rahner vorbringt. Er stellt die Heilsgeschichte einer metaphysischen Betrachtung der Christologie alternativ gegenüber und objektiviert sie so, daß ein Verständnis für den bei Rahner grundlegenden Gedanken der „individuellen Heilsgeschichte" nicht mehr möglich ist; denn dieser hat mit nachträglicher, eventuell sogar nur aszetischer Nutzanwendung nichts zu tun. Er stellt vielmehr die Ausgangserfahrung für Rahners theologische Reflexion dar und beschließt in sich die kollektive Heilsgeschichte ebenso wie die erfolgte Erlösung. In diesem Sinn setzt das transzendentale Fragen, die entsprechende Methode (aber nicht ein transzendentaler Ansatz) die persönlichen und gemeinschaftlichen Bedingungen seiner historischen Ermöglichung voraus.

Ob dadurch die Objektivität unserer Erlösung in Gefahr gerät, kann nur eine saubere Analyse der von Rahner gemeinten Grunderfahrung des Glaubens zeigen; diese wird notwendig theologisch sein und ist in Rahners Denken immer mitgegebene Voraussetzung für jedes transzendentale Fragen.

Das Buch Grüns hat trotz aller Einwände das Verdienst, eine schwierige und wichtige Frage aufgegriffen und dazu eine Fülle von Beobachtungen in Rahners Werk gesammelt zu haben. Als Lösung kann dieser Versuch kaum befriedigen; als deutliche Formulierung einer wichtigen Aufgabe aber ist er zu begrüßen. *K. H. Neufeld SJ*

Rühl, Rudolf: *Der Streit um die Menschlichkeit.* Zur Überwindung einer unnötigen Konfrontation. Stuttgart: Kreuz 1974. 199 S. (Maßstäbe des Menschlichen 5) Kart. 19,80.

Die vorliegende Abhandlung möchte nach eigenen Worten „die Menschlichkeit als eine Chiffre, von der mit Fug und Recht gesagt werden kann, daß sie heute ihren ‚Sitz im Leben' hat, in den christlichen Glauben ... integrieren" (19). Damit soll die unnötige Konfrontation zwischen „progressiven" und „konservativen" Christen und auch Theologen überwunden werden. Diese Absicht verfolgt der Autor – er ist Chirurg – in sechs Kapiteln, die, ausgehend von der Krise der Theologie, zu personal verstandener Menschlichkeit als Ehrfurcht vor dem Leben führen möchten. Das Anliegen wird man gern unterstützen, selbst wenn man die Durchführung und vor allem die Verwendung des reichhaltig herangezogenen theologischen und sonstigen wissenschaftlichen Materials so nicht billigt.

Manche Analyse und manches Urteil bleiben doch etwas zu einfach, um wirklich überzeugen zu können; mancher wohl tiefer sitzende Streit dürfte sich kaum so schnell und bequem lösen lassen, wie es hier bisweilen scheint. Dennoch sollte man dem Versuch wünschen, daß er das Gespräch zwischen Wissenschaftlern verschiedener Disziplinen beleben und den Dialog zwischen feindlichen Brüdern anregen kann. Die Sache, um die es geht, ist das wert. *K. H. Neufeld SJ*

Das Mysterium und die Mystik. Beiträge zur Theologie der christlichen Gotteserfahrung. Hrsg. u. eingel. v. Josef Sudbrack. Würzburg, Stuttgart: Echter, Katholisches Bibelwerk 1974. 154 S. (Geist und Leben.) Kart.

Je mehr wissenschaftliche Theologie sich an Erfahrung und Praxis des Glaubens erinnert und damit über bloße Theorie hinausstrebt, desto unvermeidlicher muß sie spüren, wie unzulänglich rein argumentative Rede bleibt. Aus solcher Aporie – sie wird im letzten Beitrag dieses Bands deutlich genug herausgearbeitet – soll gerade ein Weg zu Maßstäben (9 f.) gewiesen werden, die in der Welle von Mystik und geistlicher Erfahrung orientieren können.

J. Sudbrack, der diese Absicht in seiner Einleitung „Die Geist-Einheit von Heilsgeheimnis und Heilserfahrung" (9–55) nachdrücklich betont, sammelte die übrigen Beiträge von *L. Bouyer* „Mystisch – zur Geschichte eines Wortes" (57–75), *H. d. Lubac*, „Christliche Mystik in Begegnung mit den Weltreligionen" (77–110) und *J. Seyppel*, „Mystik als Grenzphänomen und Existenzial" (111–153). Alle diese Überlegungen sollen zunächst der über-

kommenen Trennung von Heilsgeheimnis und Heilserfahrung begegnen (vgl. 32ff.), um falsche Alternativen zu überwinden (43). Dazu ist der Nachweis Bouyers wichtig, daß Mystik im Christentum nicht griechisch-neuplatonischen, sondern biblischen Ursprungs ist (59). Vertieft wird die wortgeschichtliche Skizze durch H. de Lubacs Untersuchung, der es um das „typisch Christliche" (99) der Mystik geht, wie es sich aus ihrer Zuordnung zum Mysterium eruieren läßt (87ff.). Von hier wurde der Titel des ganzen Bands entnommen. Der Schlußbeitrag des Germanisten Seyppel möchte gewisse klassische, jedoch unbeantwortbare Fragen an die Mystik überwinden, indem er die literarischen Formen der Mystik untersucht (125) und sie als Grenzformen herausstellt. Literarisches Kennen führt so zum existentiellen Bekenntnis (137 bis 139). *K. H. Neufeld SJ*

ZU DIESEM HEFT

In den Auseinandersetzungen der letzten Jahre um Rahmenrichtlinien und Curricula ging es zum wesentlichen Teil um die politischen Utopien und die geschichtsfeindlichen Tendenzen, die die Schule zu einem kämpferischen Instrument gesellschaftlicher und politischer Veränderung zu entwickeln drohten. Begriff und Sache „Emanzipation" erhielten dadurch im Bildungsbereich grundlegende Bedeutung. Felix Messerschmid setzt sich kritisch mit dieser Entwicklung auseinander und hebt die Wichtigkeit der Geschichte für eine menschenwürdige, freiheitliche Gesellschaft hervor.

Papst Paul VI. hat das Heilige Jahr 1975 unter das Thema „Versöhnung" gestellt. Franz Joseph Schierse zeigt, wie dieser Begriff im Sinn der Heiligen Schrift, vor allem der Theologie der paulinischen Briefe, verstanden werden muß: nicht als totalitäres Modell, das vollkommene Unterwerfung fordert, sondern als ein Geschehen, das von Gott ausgeht, in dem Gott dem Sünder entgegenkommt und sich mit ihm versöhnt.

Franz Everschor, Redakteur in der Filmredaktion der ARD, gibt einen Überblick über die Versuche, religiöse Inhalte im Film darzustellen, und zeigt die Probleme, denen man dabei stets begegnet. Er fordert einen neuen Kriterienkatalog: Nicht das Vorhandensein einer biblischen Figur mache den religiösen Film aus, sondern der Wille und die Fähigkeit eines Autors, die Selbstverwirklichung des Menschen und seinen Bezug zum Transzendenten darzustellen.

Im letzten Jahr erschien der erste Teil der Tagebücher von Teilhard de Chardin aus den Jahren 1915 und 1916, der Zeit des Kriegsdienstes Teilhards. Adolf Haas, Professor für Naturphilosophie und Grenzfragen der Biologie und Anthropologie an der Hochschule für Philosophie in München, untersucht die Aussagen der Tagebücher und stellt sie in den Zusammenhang des Gesamtwerks. Es wird deutlich, wie hier bereits alle Grundzüge der Weltschau Teilhards hervortreten.

Das Wachstum der Technik stellt in zunehmendem Maß das Problem der Verantwortung. Es geht vor allem darum, das Handeln der ganzen Weltgesellschaft so zu lenken, daß katastrophale Entwicklungen vermieden werden und das Wohl aller, auch der zukünftigen Menschen, berücksichtigt wird. Heinrich-Jürgen Schulte-Vieting überlegt, welche Möglichkeiten für einen dafür notwendigen Weltkonsens bestehen und wie sich ein Christ demgegenüber verhalten könnte.

Denkmal ohne Erinnerung

Ein Denkmal will Erinnerung wachrufen. Ohne Wissen und ohne Einsicht in sein Wesen bleibt jedes Monument ästhetische Hülle oder funktionslose Fassade und wird schließlich zu einem surrealen Relikt. Er-Innerung aber heißt die Reaktivierung der innerlichen Realität, die dem Monument im einzelnen und in der Gemeinschaft entspricht. Werden Tradition und Denkmal nicht mehr verstanden, wirken sie magisch und aufklärungsbedürftig und sind schließlich abbruchreif. So haben die Aufklärung und die „Zerstörungswut der Säkularisation" (A. Gebeßler) die umfassendste Demolierung Europas mit verursacht; denn eine wesentliche Ursache der Bilderstürmerei der Aufklärung bildete ihre Ignoranz. Die Denkmäler des Mittelalters wurden nicht mehr verstanden und, als den Aberglauben fördernd, zerstört. Der Reichsdeputationshauptschluß (1803) bestimmte unter anderem, daß die Abteien und Klöster den „respektiven Landesherren" zur „Erleichterung ihrer Finanzen" überlassen wurden. „Die Folgen waren verheerend" (R. Dölling). Dieses sollten auch jene Theologen bedenken, die sich für eine „legitime Säkularität" und für die „Freiheit der Profanität" kirchlicher Kunst einsetzen.

Der Europarat hat das Jahr 1975 zum „Jahr des Denkmalschutzes" erklärt. Eine Welle von Denkmalschutzgesetzen begleitet diese Proklamation; denn die historische Substanz unserer Städte und Dörfer wurde „wohl nie so erbarmungslos und so schnell zerstört wie gerade in unserer Zeit" (M. Petzet). „Dem materiellen Wohlstand der Verbesserung des Wohnkomforts, der Schaffung großer Geschäfts- und Verwaltungszentren und vor allem der Wahnidee, unsere bis dahin auf menschliches Zusammenleben zugeschnittenen Altstädte ‚autogerecht' zu machen, fielen in einem erschreckenden Umfang Gebäude zum Opfer, die den Krieg überstanden hatten" (H. Maier). Städte und Dörfer wurden verbetoniert. Großunternehmen stellten Hochhäuser neben historische Bauten. Geschäfte restaurierten Fassaden und machten in einer „Zerstörung ohne Abbruch" aus geschichtsträchtigen Architekturen Kaufhäuser. Biologische, physikalische und chemische Angriffsfaktoren, die Dunst- und Abgasglocke über unseren Städten und die „Glaspest" zersetzen Bildhauerwerke und Malerei.

Diese Zerstörungen, die im Zeichen der Technik und des Kommerzes erfolgen, lassen sich jedoch nicht der Industrie und der Wirtschaft allein anlasten, sondern setzen eine Liquidierung der geistigen Architektur einer Gesellschaft voraus.

Die Kunstgeschichte selbst – also eine Wissenschaft, der wir die wirksamsten Kräfte zur Erhaltung der Monumente verdanken – hatte in ihren formalen Analysen zu einseitig den ästhetischen Charakter der Werke und zu wenig den „Bedeutungsträger" (G. Bandmann) in ihnen erkannt und gepflegt. Sie ist mitverantwortlich für die Ästhe-

tisierung unseres gesellschaftlichen Bewußtseins. An Stelle des „Kultwerts" trat weithin der „Ausstellungswert" und machte das Kunstwerk zur Ware (W. Benjamin). Theologen und Geistliche verstanden zu einem Teil die Religion nur noch gesellschaftlich und demokratisierten das Hierarchische. Man verstand die liturgischen Ausstattungsstücke der alten Sakralbauten nicht mehr und wußte nichts mit den Figuren der Engel und Heiligen anzufangen. Grabstätten unter Triumphbögen wurden abmontiert und ihre Teile in die Ecken der Kirche zerstreut, Bildwerke verkauft und Altäre abgebrochen – alles auch im Namen eines sogenannten „sozialen Engagements". „Und wie es im Zeitalter mit kunstgeschichtlichem Altertumssinn eben geht: man schlägt (mit dem Sachverständigen zusammen) vor, zunächst die barocken Zutaten zu entfernen . . . Das sind die großen Freuden des Renovierens, daß man durch Abbauen Alt-Vorhandenes freilegen kann, so schön, daß es einen glauben macht, man selbst sei produktiv, man könnte durch Destruktion konstruieren" (H. Urs von Balthasar).

Sicher gehören derartige Vorgänge zu einem Teil schon der Vergangenheit an. Die Restaurationen und die Arbeiten der Denkmalpflege weisen heute einzigartige Leistungen auf. Die Innenstädte erhalten ein neues, oder besser, ihr altes Gesicht. Dome, Rathäuser und Klöster der Vergangenheit beginnen wieder zu sprechen und bieten den Menschen der Gegenwart Heimat und Halt. Aber ein merkwürdiger Trend geht weiter. Am Beginn der modernen Denkmalpflege stand der nationale Gedanke, der Kölner Dom als Zeugnis „vaterländischer Geschichte". Heute hat „Europa" den Nationalgedanken ersetzt. In den modernen Gesetzen zum Schutz der Denkmäler spielt das „öffentliche Interesse" eine bedeutsame Rolle. Taucht mit diesem „öffentlichen Interesse" nicht zugleich die „öffentliche Meinung" – das Schreckgespenst jeder liberalen Demokratie – mit auf, die in Jacques Offenbachs Operette „Orpheus in der Unterwelt" ihr wohlgeschminktes Haupt erhebt? Ob uns die „öffentliche Meinung" ein Wertgefühl für die positiven Kräfte unserer Überlieferung beibringen kann? Und ob das „öffentliche Interesse" eine „Zukunft für unsere Vergangenheit" begründen wird? Wohl kaum.

Denkmalpflege sollte dort beginnen, wo die Monumente entstanden sind, in der geistigen Architektur des Menschen. Der einzelne und die Gesellschaft wurden nämlich von einem der Welt vorgegebenen Bauherrn geprägt. Die Juden der Genesis wußten es: „Gott schuf den Menschen als sein Bild" (Gen 1,27). Ist erst die Er-Innerung an diese geistige Architektur verblaßt, sind ihre Profile und Pfeiler demoliert und ist die Ehrfurcht vor dem eigenen Ursprung verdrängt, tut man gut daran, den Gesetzgeber zu bemühen und seinen notwendigen Repräsentanten – die Polizei. Das gilt nicht nur für die Denkmalpflege. *Herbert Schade SJ*

Friedo Ricken SJ

Sind Sätze über Gott sinnlos?

Theologie und religiöse Sprache in der analytischen Philosophie

Es ist Aufgabe der folgenden Seiten[1], sich mit einer These auseinanderzusetzen, die von der analytischen Philosophie über die Sätze der religiösen und theologischen Sprache aufgestellt worden ist. Sie lautet: Sätze der religiösen und theologischen Sprache sind sinnlos, d. h. sie haben keine Bedeutung. Jeder Einwand zwingt zum Überdenken der angegriffenen Position. Deshalb läßt sich die Aufgabe auch positiv formulieren: Wovon sprechen wir, wenn wir Sätze der religiösen und theologischen Sprache gebrauchen? Es sollen zunächst die Argumente vorgetragen werden, die für die These sprechen, Sätze der religiösen und theologischen Sprache seien ohne Bedeutung. Dann soll gefragt werden, ob diese Argumente stichhaltig sind. Dazu wird zu prüfen sein, von welchen sprachtheoretischen Voraussetzungen sie ausgehen und ob diese Voraussetzungen haltbar sind. Diese Auseinandersetzung wird dazu zwingen, vom berechtigten Anliegen der analytischen Philosophie ausgehend positiv darzulegen, wovon theologische und religiöse Sätze sprechen.

Zuvor ist jedoch kurz auf zwei Begriffe einzugehen, die für die vorliegende Fragestellung zentral sind. Der erste ist der der religiösen und theologischen Sprache. Auf den Unterschied zwischen Religion und Theologie soll hier nicht eingegangen werden. Wenn im folgenden von religiöser und theologischer Sprache die Rede ist, so ist darunter eine Sprache verstanden, deren zentraler Begriff der Gottesbegriff ist. Das bedeutet, daß alle anderen Begriffe, die für eine solche Sprache spezifisch sind, nur mit Hilfe des Gottesbegriffs eingeführt werden können. Die Frage nach der Bedeutung der religiösen und theologischen Sprache läßt sich daher reduzieren auf die Frage nach der Bedeutung, die Sätze über Gott haben. Sind solche Sätze sinnlos, so sind es damit auch alle anderen Sätze der religiösen und theologischen Sprache.

[1] Es handelt sich um den gekürzten Text einer Vorlesung, die in dem von der Katholischen Akademie in Bayern für Studenten und Assistenten aller Fakultäten veranstalteten philosophischen Seminar „Rationales Denken und Transzendenz. Die Gottesfrage vor dem Anspruch des kritischen Bewußtseins" (26. 2.–5. 3. 1975) gehalten wurde. Aufgabe der Vorlesung war, durch Interpretation ausgewählter Texte in die Sachproblematik der analytischen Religionsphilosophie einzuführen. Daher ist ein auch nur annähernd vollständiger Überblick über den gegenwärtigen Diskussionsstand nicht beabsichtigt, ebensowenig eine Auseinandersetzung mit der umfangreichen Literatur. Einführende Überblicke geben F. Ferré, Language, Logic and God (London 1962); J. A. Martin, Philosophische Sprachprüfung der Theologie (München 1974); I. U. Dalferth, Sprachlogik des Glaubens (München 1974). Ausführliche Bibliographien finden sich bei B. Mitchell (Hrsg.), The Philosophy of Religion (Oxford 1971); ders., The Justification of Religious Belief (London 1973), ferner bei Martin und Dalferth.

Der zweite Begriff ist der der analytischen Philosophie. Für eine erste und vorläufige Begriffsbestimmung sei auf eine Gemeinsamkeit hingewiesen, die die verschiedenen Richtungen, die mit diesem Namen bezeichnet werden, verbindet. Sie besteht in der Frage nach der Bedeutung sprachlicher Äußerungen. Die verschiedenen Richtungen der analytischen Philosophie fragen nach dem Begriff der Bedeutung und danach, worin die Bedeutung der verschiedenen Arten von Sätzen und Wörtern besteht. Die Methode, mit der diese Frage beantwortet werden soll, ist die der Analyse. Auch dieser Begriff wird verschieden verstanden. Wenn wir uns mit den Argumenten analytischer Philosophen befassen, wird deutlich werden, was mit dem Begriff der Analyse jeweils gemeint ist.

Die Sinnlosigkeitsthese des logischen Positivismus

Ihren entscheidenden Anstoß verdankt die analytische Religionskritik und -philosophie den Thesen, die *Alfred Jules Ayer* in seinem Buch *„Sprache, Wahrheit und Logik“* [2] vorgetragen hat. Die Positionen, die Ayer in diesem Buch vertritt, gelten heute allgemein als überholt. Dagegen sind die Fragestellungen, die seine Kritik der Theologie impliziert, auch für die gegenwärtige analytische Religionsphilosophie noch weithin leitend. Ayer weist im Vorwort zur ersten Auflage seines Buches auf die philosophische Tradition hin, in der sein Buch steht: „Die in dieser Abhandlung vertretenen Ansichten leiten sich her aus den Lehren Bertrand Russells und Wittgensteins, die ihrerseits die logische Folge des Empirismus Berkeleys und Humes sind ... Die Philosophen, mit denen ich in höchstem Maße übereinstimme, sind diejenigen, die – unter der Leitung von Moritz Schlick – den ‚Wiener Kreis‘ bildeten und gewöhnlich als logische Positivisten bekannt sind“ (S. 37, 38).

Ayers Buch hat das Verdienst, die Thesen des im „Wiener Kreis“ entwickelten logischen Positivismus im angelsächsischen Bereich verbreitet zu haben. Er stellt die Position des logischen Positivismus im Vorwort zur ersten Auflage folgendermaßen dar: Es gibt nur zwei Klassen von echten Propositionen, d. h. sinnvollen Urteilen oder Aussagen (S ist P). Die erste Klasse umfaßt die Propositionen, die man im Anschluß an Kant als analytisch bezeichnet. In ihnen machen wir, wie Ayer es formuliert, Aussagen über „Begriffsrelationen“; wir teilen unsere Bereitschaft mit, „Symbole in einer gewissen Weise zu benutzen“. So ist z. B. jede Definition ein analytischer Satz. Wenn ich sage, mit „Mensch“ werde ein vernünftiges Lebewesen bezeichnet, so mache ich eine Aussage darüber, wie „Mensch“ zu gebrauchen ist. Analytisch sind auch alle die Sätze, die sich aus den Definitionen der in ihnen gebrauchten Wörter ergeben, wie z. B. der Satz „Meine Schwester ist weiblichen Geschlechts“. Analytische Urteile stellen keine Erweiterung unserer Erkenntnis dar, weil sie, wie Kant in der „Kritik der reinen Vernunft“ (B 11) schreibt, „durch das Prädikat nichts zum Begriff des Subjekts hin-

[2] Language, Truth and Logic (London 1936, ²1946); hier zitiert nach der deutschen Übersetzung (Stuttgart 1970).

zutun, sondern diesen nur durch Zergliederung in seine Teilbegriffe zerfällen, die in selbigen schon . . . gedacht waren".

Die zweite Klasse der Propositionen, die Ayer mit dem logischen Positivismus als echte Propositionen anerkennt, betrifft Tatsachen, d. h. sie macht eine Aussage über die Welt der Erfahrung. Diese Propositionen sind synthetisch, d. h. es wird in ihnen aufgrund der Erfahrung vom Subjekt ein Prädikat ausgesagt, das im Begriff des Subjekts nicht impliziert ist. Nach Ayers Auffassung sind Propositionen über Erfahrungstatsachen Hypothesen, die wahrscheinlich, aber niemals gewiß sein können. Als Kriterium dafür, ob es sich bei einem Satz um eine echte empirische Hypothese handelt, führt Ayer im Vorwort zur ersten Auflage ein modifiziertes Verifikationsprinzip an: Die empirische Hypothese braucht nicht vollständig verifizierbar zu sein; es ist jedoch erforderlich, daß man eine mögliche Sinneserfahrung nennen kann, an der sich die Frage, ob die Hypothese wahr oder falsch ist, entscheiden läßt.

Aus Ayers These, daß nur analytische und empirische Urteile sinnvoll sind, ergibt sich, daß alle Urteile, die nicht in eine dieser beiden Klassen fallen, weder wahr noch falsch, sondern sinnlos sind. Solche Urteile bezeichnet Ayer als metaphysisch. „Man wird sehen, daß vieles, was gemeinhin als Philosophie gilt, nach diesem Kriterium metaphysisch ist und insbesondere, daß man nicht sinnvoll behaupten kann, es gebe eine nicht-empirische Welt der Werte oder Menschen hätten unsterbliche Seelen oder es gebe einen transzendenten Gott" (S. 37 f.). Die Aufgabe der Philosophie besteht nach Ayer darin, „die Propositionen der Wissenschaft durch Aufweis ihrer logischen Verhältnisse und durch Bestimmung der in ihnen vorkommenden Symbole zu klären" (S. 38). Eine solche Tätigkeit bezeichnet Ayer als Analyse.

Aus den dargestellten Voraussetzungen ergibt sich notwendig, daß für Ayer Sätze über Gott sinnlos sind. Ayer zieht diese Folgerung im sechsten Kapitel von „Sprache, Wahrheit und Logik", das der Kritik der Ethik und Theologie gewidmet ist. Er betont, daß seine Auffassung sich sowohl von der des Atheisten wie der des Agnostikers unterscheidet. Für den Atheisten und für den Agnostiker ist die Frage nach der Existenz Gottes sinnvoll. Der Atheist vertritt die Auffassung, daß die Nichtexistenz Gottes zumindest wahrscheinlich ist. Der Agnostiker hält die beiden Sätze „Es gibt einen transzendenten Gott" und „Es gibt keinen transzendenten Gott" für sinnvolle Propositionen. Er ist lediglich der Auffassung, daß es kein Mittel gibt, um zu entscheiden, welcher der beiden Sätze wahr und welcher falsch ist. Dagegen ist für Ayer der Satz „Gott existiert" aus folgendem Grund sinnlos: Existenzaussagen sind synthetische Sätze. Denn aus dem bloßen Begriff eines Seienden kann man niemals folgern, daß dieses Seiende existiert. Nun sind aber für Ayer alle sinnvollen synthetischen Sätze empirisch. Der Satz „Gott existiert" könnte also nur dann sinnvoll sein, wenn es sich bei ihm um eine empirische Hypothese handelte. Das aber bedeutet, daß etwas in der Erfahrung gegeben sein müßte, das für die Wahrheit oder Falschheit dieses Satzes von Bedeutung ist. Das ist jedoch nicht möglich. Denn „Gott" bezeichnet ein transzendentes Seiendes, d. h. ein Seiendes, das unserer Erfahrung nicht zugänglich ist. Aussagen über

die Existenz eines Seienden, das jenseits der Erfahrung steht, können aber niemals durch die Erfahrung bestätigt oder widerlegt werden.

Die erste Auflage von Ayers „Sprache, Wahrheit und Logik" erschien im Jahr 1936. Die eigentliche sprachanalytische Diskussion über die Bedeutung der religiösen und theologischen Sprache, der wir uns jetzt zuwenden, beginnt, von Ausnahmen abgesehen, mit den frühen fünfziger Jahren. Es sei zunächst gefragt, inwiefern diese Diskussion sich in ihrem Vorgehen von Ayer unterscheidet. Ayer geht in „Sprache, Wahrheit und Logik" von einem feststehenden Sinnkriterium aus, nach dem nur analytische und empirische Aussagen eine Bedeutung haben. Dieses enge Sinnkriterium ist für ihn ein sozusagen apriorischer Maßstab. Jede Aussage, die diesem engen Kriterium nicht standhält, wird als sinnlos verworfen.

Im Unterschied zu diesem apriorischen Vorgehen Ayers kann man die Methode der mit den fünfziger Jahren beginnenden analytischen Religionsphilosophie als phänomenologisch bezeichnen. Für sie ist die Sprache in ihren verschiedenen Verwendungsweisen ein Phänomen, das den Ausgangspunkt philosophischer Analysen bildet. Sie wird nicht von einem Ideal oder vorgegebenen Maßstab her beurteilt. Die Philosophie hat vielmehr die Aufgabe, zu klären, was die verschiedenen Verwendungsweisen der Sprache bezeichnen. Sie erklärt also nicht wie Ayer ethische, ästhetische und religiöse Aussagen für sinnlos, sondern sie fragt, was diese Aussagen bedeuten.

Dennoch besteht zwischen den Thesen von Ayer und der Diskussion, die mit den fünfziger Jahren beginnt, ein Zuammenhang. Denn Ayer hatte auf die Frage nach der Bedeutung der theologischen Sprache eine negative Antwort gegeben. Er hatte gezeigt, worin die Bedeutung der theologischen Sprache nicht bestehen kann: Religiöse und theologische Sätze bezeichnen keine empirischen Sachverhalte. Wenn man daher theologische Sätze als Urteile oder Aussagen versteht und mit Ayer die Funktion der Aussagen auf die Kommunikation über empirische Sachverhalte einschränkt, sind sie sinnlos. Wer aber Ayers Sinnkriterium als zu eng ablehnt, dem fällt die Aufgabe zu, positiv zu zeigen, was theologische Sätze bedeuten. Ich möchte am Beispiel des kurzen, vielbeachteten Beitrags von *Antony Flew*[3] zeigen, in welcher Weise die sprachanalytische Religionsphilosophie das Anliegen von Ayer aufgegriffen hat.

Flew bringt folgende Geschichte: Zwei Männer, die sich auf einer Expedition befinden, betreten eine Lichtung im Dschungel. Auf dieser Lichtung wachsen viele Blumen. Der eine der beiden behauptet: „Diese Lichtung wird von einem Gärtner gepflegt." Der andere verneint diese Behauptung. Um zu entscheiden, wer von beiden im Recht ist, schlagen sie ihr Zelt an der Lichtung auf und beobachten sie Tag und Nacht. Sie sehen niemals einen Gärtner. Daraufhin behauptet der eine, es handle sich um einen unsichtbaren Gärtner. Sie bauen einen elektrisch geladenen Stacheldrahtzaun um die Lichtung. Aber auch so läßt sich kein Gärtner feststellen. Sie nehmen weder eine Bewegung des Zaunes wahr, die einen unsichtbaren Kletterer anzeigen würde, noch hören sie

[3] Theology and Falsification; zuerst erschienen in University 1950–51; jetzt u. a. in: B. Mitchell, The Philosophy of Religion, 13–15; deutsch in Dalferth, 84–87.

einen Schrei, der darauf schließen ließe, daß jemand den elektrischen Zaun berührt hat. Dennoch bleibt der eine bei seiner Behauptung, die er jetzt in folgender Weise modifiziert: Es gibt einen Gärtner, der nicht nur unsichtbar, sondern auch allen anderen Sinnen unzugänglich ist. Daraufhin fragt der andere, wie ein solcher Gärtner sich von einem nur eingebildeten oder keinem Gärtner unterscheide.

Was will Flew mit dieser Geschichte sagen? Inwiefern greift diese Geschichte Ayers Anliegen auf? Die Geschichte soll zeigen, wie eine Aussage Schritt für Schritt durch Qualifikationen eingeschränkt wird, bis die ursprüngliche Aussage aufgegeben ist und lediglich ein sinnloser Satz übrigbleibt. Die Hypothese stirbt, so schreibt Flew, an tausend Qualifikationen. In der fortschreitenden Einschränkung durch Qualifikationen sieht Flew die spezifische Gefahr theologischer Sätze. Nehmen wir als Beispiel den Satz „Gott liebt die Menschen". Wenn wir von einem Menschen sagen, daß er einen anderen Menschen liebt, so hat dieser Satz eine Bedeutung, weil wir angeben können, durch welche Ereignisse dieser Satz widerlegt wird. Wie steht es aber nun mit dem Satz „Gott liebt die Menschen"? Erhält auch dieser Satz seine Bedeutung dadurch, daß sich empirische Ereignisse nennen lassen, durch die er falsifiziert werden kann? Die Theologen beantworten diese Frage mit Nein. Sie behaupten, daß Sätze über Gott durch kein innerweltliches Ereignis widerlegt werden können. Solche Sätze aber sind nach Flew sinnlos und leer.

Die Voraussetzungen der Sinnlosigkeitsthese

Auf welchen Voraussetzungen beruht die Religionskritik von Ayer und Flew? Welches Verständnis der Sprache liegt dieser Kritik zugrunde? Ayer und Flew gehen aus von der These des logischen Positivismus, daß die Bedeutung einer Aussage in der Methode ihrer Verifikation bzw. Falsifikation besteht. Zu dieser These lassen sich drei Fragen stellen: 1. Wie kann diese These begründet werden? Sie kann empirisch weder verifiziert noch falsifiziert werden, denn empirisch verifiziert und falsifiziert werden können nur Aussagen über empirische Sachverhalte. Die These, die Bedeutung einer Aussage bestehe in der Methode ihrer Verifikation bzw. Falsifikation, macht aber keine Aussage über empirische Sachverhalte, sondern über die Bedeutung einer sprachlichen Äußerung. Daß die These nicht bewiesen ist, besagt jedoch nichts über ihre Richtigkeit. Für einen bestimmten Bereich unserer Sprache trifft sie zweifellos zu. So sind z. B. die Sätze der empirischen Wissenschaften sinnlos, wenn man keine Methode der Falsifikation angeben kann. 2. Sind nur empirische Aussagen sinnvolle synthetische Aussagen? Auf diese Frage antworten Ayer und Flew mit Ja. Es wird zu prüfen sein, ob diese Antwort haltbar ist. 3. Sind Aussagen die einzigen sprachlichen Äußerungen, die eine Bedeutung haben? Wie steht es mit der Bedeutung anderer sprachlicher Äußerungen, z. B. der Imperative? Wahrscheinlich hätten die logischen Positivisten zugestanden, daß auch andere sprachliche Äußerungen eine Bedeutung haben. Sie hätten jedoch

hinzugefügt, ihr Interesse gelte allein der Bedeutung von Aussagen. Dann aber hätten sie entweder zeigen müssen, daß ihr Bedeutungskriterium auch für andere sprachliche Äußerungen zutrifft, oder sie hätten zugeben müssen, daß ihre Bedeutungstheorie zu eng ist. Wie läßt diese Frage sich entscheiden? Wenn wir Behauptungen aufstellen über die Bedeutung sprachlicher Äußerungen, müssen wir zunächst klären, was unter „Bedeutung" zu verstehen ist.

Ich gehe dazu aus von der Tatsache, daß Sprechen eine menschliche Tätigkeit ist. Bei jeder menschlichen Tätigkeit kann man fragen, welchem Zweck sie dient. Nur wenn eine Tätigkeit einem Ziel oder Zweck dient, der auch in der Tätigkeit selbst liegen kann, sprechen wir von einer sinnvollen Tätigkeit. Wie bei jeder anderen menschlichen Tätigkeit, so läßt sich auch bei der Tätigkeit des Sprechens nach dem Zweck fragen. Läßt sich ein solcher Zweck nennen, so sprechen wir von einer sinnvollen Rede. Aufgrund dieser Überlegung läßt sich die Bedeutung einer sprachlichen Äußerung bestimmen als der Zweck, dem diese sprachliche Äußerung dient. Beobachten wir nun aber die Menschen bei der Tätigkeit des Sprechens, so können wir feststellen, daß sie mit dieser Tätigkeit verschiedenste Zwecke verfolgen und erreichen. Die Mitteilung empirisch verifizierbarer oder falsifizierbarer Sachverhalte ist nur *ein* Zweck unter anderen, dem die Sprache dienen kann.

Nehmen wir z. B. die Sprachhandlung eines Imperativs oder eines Versprechens. Ein Imperativ macht keine Aussage über etwas, das der Fall ist. Dennoch ist er eine sinnvolle Sprachhandlung. In einem Imperativ fordern wir einen anderen auf, etwas zu tun. Die Frage, ob ein Imperativ wahr oder falsch sei, ist sinnlos. Einen Imperativ kann ich nicht verifizieren oder falsifizieren. Die ihm entsprechenden Verhaltensweisen sind vielmehr, daß ich ihn befolge oder nicht befolge. Wenn ich sage: „Ich verspreche, dieses oder jenes zu tun", so mache ich damit keine Aussage, auch keine Aussage über einen inneren Zustand. Der Satz „Ich verspreche" folgt anderen logischen Regeln als der Satz „Ich schreibe". „Ich schreibe" drückt etwas aus, das der Fall ist. Ich rede mit diesem Satz über meine eigene Tätigkeit. Dabei sind das Reden über meine Tätigkeit und meine Tätigkeit voneinander unabhängig. Mit dem Satz „Ich verspreche" beschreibe ich dagegen nicht eine von meinem Sprechen unabhängige Tätigkeit. Es gibt keine Tätigkeit des Versprechens, die ich unabhängig vom Aussprechen des Versprechens vollziehen und außerdem durch mein Sprechen beschreiben könnte. Vielmehr kommt die Tätigkeit des Versprechens erst dadurch zustande, daß ich den Satz „Ich verspreche" ausspreche. In § 11 der „Philosophischen Untersuchungen" hat Wittgenstein die These, die Bedeutung einer sprachlichen Äußerung bestehe in ihrem Zweck oder ihrer Funktion, folgendermaßen formuliert: „Denk an die Werkzeuge in einem Werkzeugkasten: es ist da ein Hammer, eine Zange, eine Säge, ein Schraubenzieher, ein Maßstab, ein Leimtopf, Leim, Nägel und Schrauben. – So verschieden die Funktionen dieser Gegenstände, so verschieden sind die Funktionen der Wörter."

Die Einwände, die Ayer und Flew gegen die religiöse Sprache vorgebracht haben, lassen sich lösen, wenn man ihre Voraussetzungen aufgibt. Wenn es sich bei den

Sätzen der religiösen Sprache nicht, wie Ayer und Flew annehmen, um Aussagen handelt, so entfällt die gesamte Falsifikationsproblematik. Ist es nicht denkbar, daß die Sätze der religiösen Sprache zwar die grammatische Form von Aussagesätzen haben, d. h. daß in ihnen ein grammatisches Prädikat von einem grammatischen Subjekt ausgesagt wird, daß sie aber nicht die logische Form von Aussagesätzen haben, d. h. daß ihre Funktion nicht darin besteht, etwas auszusagen, das der Fall ist? In der sprachanalytischen Diskussion wird diese Frage meistens folgendermaßen formuliert: Handelt es sich bei den Sätzen der religiösen Sprache um kognitive Sätze, d. h. um Sätze, die eine Erkenntnis mitteilen, oder um nicht-kognitive Äußerungen? Ich möchte am Beispiel der Theorie von *Braithwaite*[4] prüfen, ob es möglich ist, die religiöse Sprache als nicht-kognitive Sprache zu verstehen.

Ist religiöse Sprache nicht-kognitiv?

Braithwaite setzt die Sätze der religiösen Sprache mit denen der ethischen Sprache gleich. Ebenso wie die ethischen Sätze sind die der religiösen Sprache nicht falsifizierbar. Ethische Sätze drücken nach Braithwaite eine Haltung, eine Absicht oder eine Regel aus, nach der man handeln will. Der Satz „Ich soll jedem Menschen, der in Not ist, helfen" wird von Braithwaite folgendermaßen analysiert: „Ich habe die Absicht, Menschen, die in Not sind, zu helfen, sobald sich für mich die Gelegenheit dazu bietet." Wenn ich von der Handlung eines anderen sage, sie sei gut, oder sie lobe, so sage ich damit, daß ich die Absicht habe, ebenso wie der andere zu handeln, wenn ich in die entsprechende Situation komme. Eine ethische Begründung greift im letzten immer auf eine Absicht zurück. Wie die ethische Sprache hat die religiöse Sprache die Funktion auszudrücken, daß man die Absicht hat, in einer bestimmten Weise zu leben. Es ist wichtig festzuhalten, daß sich nach Braithwaite diese Absicht nicht aus dem Fürwahrhalten bestimmter Sachverhalte ergibt. Anders ausgedrückt: Man entscheidet sich nicht für ein bestimmtes Verhalten, weil man bestimmte Dogmen einer Religion für wahr hält. Der Satz „Gott ist die Liebe" bedeutet nach dieser Theorie: „Ich habe die Absicht, ein Leben der Liebe zu leben."

Braithwaite läßt jedoch folgende Unterschiede zwischen der ethischen und religiösen Sprache gelten: 1. Ein isolierter theologischer Satz gibt noch nicht die Regel an, nach der das Leben zu gestalten ist. Die Regel kann nur dem gesamten System der sich gegenseitig interpretierenden Sätze entnommen werden. 2. Eine Religion gibt nicht abstrakte Verhaltensregeln; sie vermittelt diese Regeln vielmehr anhand konkreter Beispiele. 3. Eine Religion gibt nicht nur Regeln für das äußere Verhalten. Sie gebietet vielmehr auch eine emotionale Einstellung. Diese verstärkt wiederum die Motivation

[4] An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief; zuerst erschienen als The ninth Arthur Stanley Eddington Memorial Lecture (Cambridge 1955); jetzt in: B. Mitchell, The Philosophy of Religion, 72–91; deutsch in Dalferth, 167–189.

zum richtigen Handeln. 4. Im Unterschied zur ethischen Sprache enthält die religiöse Sprache außer dem Ausdruck einer Absicht eine Anzahl von Aussagen oder Geschichten. Diese Geschichten machen z. T. den Unterschied zwischen den verschiedenen Religionen aus. Sie bedienen sich der Sprache empirischer Aussagen und erhalten ihre Bedeutung nach den Regeln, nach denen empirische Aussagen ihre Bedeutung erhalten. Wenn man sich zu einer Religion bekennt, braucht man jedoch nicht an die Wahrheit dieser Geschichten zu glauben. Denn ihre Funktion besteht darin, das Leben nach der betreffenden Religion psychologisch zu erleichtern. Dafür ist das Fürwahrhalten der Geschichten nicht erforderlich. Braithwaite hebt eine Geschichte hervor, der in den theistischen Religionen eine besondere Bedeutung zukommt: die Geschichte, daß man den Willen Gottes tut, wenn man nach der Regel der betreffenden Religion lebt. Der Gottesglaube ist nach dieser Auffassung also lediglich ein fiktives Element, das es psychologisch erleichtert, in einer bestimmten Weise zu leben.

Braithwaite hat richtig gesehen, daß die religiöse wie die ethische Sprache Handlungsvorschriften enthält. Seine These, daß die Aussagesätze einer Religion keinen Anspruch auf Wahrheit erheben und daß es dem Belieben des Gläubigen überlassen bleibt, ob er sie für wahr hält oder nicht, wird jedoch dem Phänomen der religiösen und theologischen Sprache nicht gerecht. Die Auseinandersetzung zwischen Theisten und Atheisten und die dogmatischen Streitigkeiten innerhalb einer Religion können nur in der Weise erklärt werden, daß es sich um Sätze handelt, für deren Wahrheit man eintritt. Der Theist behauptet: „Der Satz ‚Gott existiert' ist wahr." Die trinitarischen Streitigkeiten des 4. Jahrhunderts galten der Frage, ob die Aussage, daß der Sohn dem Vater wesensgleich ist, wahr ist oder nicht usw.

Sehen wir jedoch von dieser Kritik einmal ab, und gehen wir mit Braithwaite davon aus, daß theologische Sätze wie ethische Sätze zu analysieren sind. Dann stellt sich die Frage, ob die Analyse der ethischen Sätze, die Braithwaite gibt, richtig ist. Sie ist meines Erachtens mit Nein zu beantworten. Braithwaite analysiert den Satz „Ich soll dies oder jenes tun" folgendermaßen: „Ich habe die Absicht, dieses oder jenes zu tun, wenn es möglich ist." Diese Analyse ist abzulehnen, denn ein ethischer Satz drückt nicht eine Absicht, sondern eine kategorische Forderung aus. Man kann nun fragen, auf welche Weise der kategorische Verpflichtungscharakter einer ethischen Forderung sich begründen läßt. Die Religion begründet ihn theologisch, d. h. sie sagt, in den ethischen Normen komme der Wille Gottes zum Ausdruck. Auf die Frage, weshalb man den Willen Gottes tun solle, antwortet sie mit den Begriffen Heil und Verdammnis. Es soll hier nicht gefragt werden, was diese Begriffe besagen. Es soll auch keine Antwort auf die Frage gegeben werden, in welcher Weise der Hinweis auf Heil und Verdammnis mit dem kategorischen Charakter der sittlichen Forderung vereinbar ist. Es soll hier lediglich gefragt werden, was sich ergibt, wenn man mit Braithwaite die Rede vom Willen Gottes als literarische Fiktion ansieht. In diesem Fall entfällt die theologische Begründung kategorischer Normen. Wenn Gott nicht existiert, dann lassen sich Normen nicht mit der Berufung auf den Willen Gottes begründen. Die Rede vom Wil-

len Gottes ist dann nur ein Bild, mit dessen Hilfe man die anderweitig feststehende kategorische Verpflichtung ethischer Normen ausdrückt. Das würde Braithwaite ohne Zögern zugeben. Damit ist jedoch der Unterschied zwischen Theologie und Ethik aufgegeben. Die eigentliche Sprache, in der der kategorische Verpflichtungscharakter bestimmter Normen begründet wird, ist die der Ethik. Die Konsequenz der Position von Braithwaite ist also, daß die religiöse Sprache und die Rede von Gott sinnlos sind.

Wir haben uns mit dem Versuch von Braithwaite beschäftigt, weil er eine Lösung der Schwierigkeiten versprach, die Ayer und Flew gegen die Bedeutung theologischer Sätze vorgebracht haben: Wenn man wie Braithwaite die Auffassung vertritt, theologische Sätze seien nicht kognitiv, d. h. sie behaupteten nicht, daß etwas der Fall sei, so umgeht man die Schwierigkeit, die sich daraus ergibt, daß theologische Sätze nicht falsifiziert werden können. Es hat sich jedoch gezeigt, daß die Einwände von Ayer und Flew in dieser Weise nicht gelöst werden können. Fragen wir daher nochmals, auf welchen Voraussetzungen sie beruhen: 1. Theologische Sätze haben die logische Form von Aussagen, d. h. sie behaupten, daß etwas der Fall ist. Der Versuch, zusammen mit Braithwaite diese Voraussetzung aufzugeben, ist fehlgeschlagen. 2. Eine Aussage hat nur dann eine Bedeutung, wenn sie aufgrund empirischer Gegebenheiten verifizierbar bzw. falsifizierbar ist. Ich möchte anhand von zwei Beispielen zeigen, daß diese Voraussetzung unhaltbar ist.

Gibt es nicht-empirische Tatsachen?

Das erste Beispiel entnehme ich *John Wisdoms* Aufsatz „Gods“ [5], der auf die sprachanalytische Religionsphilosophie einen nachhaltigen Einfluß ausgeübt hat: Zwei Menschen betrachten ein Bild. Der eine behauptet, es sei schön, was der andere bestreitet. Das Beispiel ist von Wisdom so konstruiert, daß jeder sieht, was der andere sieht. Das unterschiedliche Urteil kann also nicht auf unterschiedlichen empirischen Daten beruhen. Man kann es nicht in der Weise in Frage stellen, daß man den Sprechenden auf bestimmte Farbtöne oder Gestaltelemente hinweist, die er übersehen hat. Auf welche Weise kann der Streit, ob das Bild schön ist oder nicht, entschieden werden? Wisdom antwortet: Die beiden werden das Bild erneut betrachten, und der, der das Bild für schön hält, wird den anderen auf bestimmte Einzelheiten hinweisen. Dabei geht es nicht darum, daß der andere etwas sieht, was er vorher nicht gesehen hat. Er wird vielmehr angeleitet, die Akzente seiner Aufmerksamkeit anders als vorher zu setzen.

Wisdom sieht eine Entsprechung zwischen dem Disput über die Schönheit eines Bildes und dem Disput zwischen dem Theisten und dem Atheisten. Der Theist beschuldigt den Atheisten der Blindheit; der Atheist wirft dem Theisten vor, er sehe etwas, was es nicht gibt. Die Bedeutung des Beispiels von Wisdom liegt darin, daß es auch außerhalb

[5] Zuerst erschienen in: Proceedings of the Aristotelian Society 45 (1944–45) 185–206; jetzt in: J. Wisdom, Philosophy and Psycho-Analysis (Oxford 1953) 149–168; deutsch in Dalferth, 63–83.

der religiösen Sprache Aussagen gibt, die offensichtlich eine Bedeutung haben, obwohl sie nicht im Sinn von Ayer und Flew falsifizierbar sind. Wisdom fragt, ob der Begriff der Tatsache sich auf den der empirischen Tatsache einschränken läßt und ob folglich die empirische Verifikation bzw. Falsifikation die einzige Möglichkeit darstellt, um die Wahrheit einer Aussage auszuweisen. Dann aber stellt sich die Frage, was unter nichtempirischen Tatsachen zu verstehen ist und wie sich die entsprechenden Tatsachenbehauptungen beweisen lassen. Wenn man bei Wisdoms Beispiel bleibt, müßte man also fragen: Was bedeuten ästhetische Prädikate? Wie rechtfertigt man ästhetische Aussagen? Diese Fragen will Wisdom nicht beantworten. Sie sind für unsere Fragestellung ohne Bedeutung. Im vorliegenden Zusammenhang kommt es vielmehr darauf an, daß wir die entsprechenden Fragen für die religiöse Sprache beantworten können.

Das zweite Beispiel[6] deutet die Richtung an, in der eine solche Antwort zu suchen ist. Im Krieg trifft in einem besetzten Land ein Widerstandskämpfer einen Fremden, der ihn stark beeindruckt. Die beiden verbringen die ganze Nacht im Gespräch. Der Fremde behauptet, er sei einer der Führer der Widerstandsbewegung. Er bittet den Widerstandskämpfer, ihm unbedingt zu vertrauen, was auch immer geschehen werde. Der Widerstandskämpfer ist von der Aufrichtigkeit und Treue des Fremden vollständig überzeugt. Nach dieser Nacht ergibt sich keine Gelegenheit mehr zu einem persönlichen Gespräch zwischen dem Widerstandskämpfer und dem Fremden. Manchmal unterstützt der Fremde die Aktionen der Widerstandsbewegung. Dann sagt der Widerstandskämpfer zu seinen Freunden: „Er steht auf unserer Seite." Manchmal dagegen liefert er Mitglieder der Widerstandsbewegung an die Besatzungsmacht aus. Dann bezweifeln die Freunde des Widerstandskämpfers, daß der Fremde auf ihrer Seite steht. Der Widerstandskämpfer verteidigt ihn und sagt, der Fremde wisse, was er tue. Dagegen fragen ihn seine Freunde: „Was muß er tun, damit du zugibst, daß er nicht auf unserer Seite steht?" Der Widerstandskämpfer lehnt es ab, diese Frage zu beantworten. Da er dem Fremden unbedingt vertraut, möchte er dessen Treue keiner Prüfung unterwerfen.

Das Beispiel zeigt, daß es Behauptungen gibt, die eine Bedeutung haben, obwohl sie empirisch nicht falsifiziert werden können. Der Widerstandskämpfer behauptet: „Der Fremde ist auf unserer Seite." Seine Freunde behaupten: „Er ist nicht auf unserer Seite." Beide beobachten dieselben empirischen Tatsachen. Der Widerstandskämpfer sieht, daß es Tatsachen gibt, die seiner Behauptung offensichtlich widersprechen. Dennoch wird seine Behauptung durch diese Tatsachen nicht falsifiziert, denn er ist imstande, die entsprechenden Tatsachen so zu interpretieren, daß sie mit seiner These vereinbar sind. Die Behauptung des Widerstandskämpfers, der Fremde stehe auf seiner Seite, ist nicht unbegründet, obwohl sie nicht empirisch verifiziert werden kann. Sie beruht auf dem Eindruck, den der Widerstandskämpfer während seines nächtlichen Gesprächs gewonnen hat. Dieser Eindruck veranlaßt ihn zu der Entscheidung, dem Frem-

[6] B. Mitchell, Theology and Falsification, in: B. Mitchell, The Philosophy of Religion, 18–20; deutsch in Dalferth, 90–92.

den unbedingtes Vertrauen zu schenken. Kein empirisches Ereignis ist imstande, ihn zu einer Revision dieser Entscheidung zu veranlassen.

Mitchells Beispiel liegt eine Unterscheidung zwischen zwei Ebenen von Tatsachen zugrunde: 1. Die Ebene der empirischen Tatsachen, d. h. des beobachtbaren Verhaltens des Fremden; 2. die Ebene nichtempirischer Tatsachen; für sie steht im Beispiel der Charakter des Fremden, in den der Widerstandskämpfer, wie er glaubt, während des nächtlichen Gesprächs einen tiefen Einblick gewonnen hat. Man fragt sich, ob es solche nichtempirische Tatsachen gibt. Denn es ließe sich folgendes gegen das Verhalten des Widerstandskämpfers einwenden: Der Charakter eines Menschen kann nur aus den empirisch zugänglichen Handlungen erkannt werden. Die tatsächliche Handlungsweise des Fremden läßt aber die Behauptung, er stehe auf seiten des Widerstands, als zweifelhaft erscheinen. Ist das Vertrauen, das der Widerstandskämpfer dem Fremden schenkt, berechtigt? Der Widerstandskämpfer könnte diesem Einwand nur begegnen, indem er zeigt, daß es diese zweite Ebene der Tatsachen gibt. Für den vorliegenden Zusammenhang stellt sich die Frage, ob es Tatsachen dieser zweiten Ebene gibt, durch die theologische Sätze eine Bedeutung erhalten und die eine theologische Interpretation des Weltgeschehens rechtfertigen. Mit dieser Frage wenden wir uns an den Versuch von *Ian T. Ramsey*[7].

Der religiöse Akt als Einsicht und Entscheidung

Ramsey fragt: Auf welche Art von Situationen bezieht sich die religiöse Sprache? Welche empirische Verankerung haben theologische Wörter? Er kennzeichnet die Situationen, in denen wir die religiöse Sprache verwenden, durch zwei Begriffe: „discernment" (Einsicht) und „commitment" (Bindung, Entschluß, Engagement). Um diese beiden Begriffe in einer vorläufigen Weise zu klären, greift Ramsey auf den anglikanischen Apologeten und Bischof Joseph Butler (18. Jahrhundert) zurück (S. 14 bis 18). Butler sagt im Zusammenhang eines Unsterblichkeitsbeweises, es sei gegen die Erfahrung, zu behaupten, daß wir Menschen mit unserem Körper schlechthin identisch seien. Der Unsterblichkeitsglaube beruhe auf der Wahrnehmung, daß wir als lebendige, handelnde Wesen mehr sind als das Verhalten, das wir nach außen zeigen. Hier liegt nach Ramsey eine Einsicht (discernment) vor, ohne die Theologie unmöglich ist: Selbstbewußtsein oder Selbsterfahrung, die mehr ist als Körpererfahrung. Die religiöse Sprache spricht von Situationen, die zwar raumzeitlich sind, zugleich jedoch eine Tiefe haben, die das Raumzeitliche übersteigt. Den Begriff „commitment" erläutert Ramsey anhand des Satzes von Butler: „Wahrscheinlichkeit ist der eigentliche Führer des Le-

[7] Ich beschränke mich auf eine Interpretation der ersten beiden Kapitel von: Religious Language. An Empirical Placing of Theological Phrases (London 1957); zitiert nach der Paperback-Ausgabe (London, SCM 1967). Für eine Gesamtdarstellung der Religionsphilosophie von Ramsey vgl. z. B. W. A. de Pater, Theologische Sprachlogik (München 1971) 11–49; dort 187 f. eine Bibliographie der Arbeiten von Ramsey.

bens." Es gibt theoretische und praktische Fragen in unserem Leben, bei denen wir nicht zu einer klaren Evidenz für die eine oder andere Alternative kommen können. Wo es sich nun um wichtige praktische Entscheidungen handelt, stehen wir nach Butler unter der absoluten Verpflichtung, uns für die Möglichkeit zu entscheiden, für die die auch nur um ein weniges größere Wahrscheinlichkeit spricht, wenn auch die Zweifel nicht ausgeräumt werden können.

Ramsey fragt nun, ob es im alltäglichen Leben Situationen gibt, die wie die religiöse Situation durch die Begriffe „discernment" und „commitment" zu kennzeichnen sind. Er sucht also nach alltäglichen, erfahrbaren Situationen, die einem Außenstehenden verdeutlichen sollen, wovon die religiöse Sprache spricht. Diese Situationen sind nicht selbst Situationen der religiösen Sprache. Ich behandle zunächst ein Beispiel (S. 19 f.), das den Begriff „discernment" verdeutlichen soll.

Versetzen wir uns in eine Sitzung eines Oberlandesgerichts. Die Atmosphäre ist formal und unpersönlich. Die Namen der Menschen sind ohne Bedeutung. Sie treten vielmehr auf als Angeklagter, Staatsanwalt, Gerichtspräsident usw. Die persönliche Note der Kleider wird durch Talar und Birett verdeckt. Da entdeckt der Gerichtspräsident, daß die Angeklagte seine Frau ist, von der er sich vor einigen Jahren getrennt hat. Betroffenheit und Erstaunen auf beiden Seiten. Die getrennte Gattin redet den Präsidenten mit seinem „nickname" an. In diesem Augenblick ereignet sich ein Durchbruch (disclosure): Eine unpersönliche Situation wird, wie Ramsey sagt, lebendig; es blitzt oder dämmert etwas auf; das Eis bricht, der Groschen fällt.

Für das Beispiel ist kennzeichnend, daß die Situation mehr enthält als das, was man sieht; daß sie eine Tiefendimension aufweist und sich so etwas wie eine Einsicht oder Vision vollzieht, die der religiösen Einsicht gleicht. Wie ist diese Behauptung Ramseys zu verstehen? Wie läßt sich die unsichtbare Dimension genauer beschreiben? Man könnte antworten: Es wird in der Weise eine neue Dimension sichtbar, daß die Beschränkung auf die eine Rolle der Angeklagten bzw. des Richters durchbrochen wird. In dem Augenblick, in dem der Richter in der Angeklagten seine ehemalige Gattin erkennt, treten ihm die vielfältigen menschlichen Beziehungen vor Augen, in denen diese Frau lebt. Dieser Durchbruch ist von Ramsey jedoch nicht gemeint. Das Aufleuchten der neuen Dimension besteht nicht darin, daß plötzlich eine bisher unbekannte oder unbeachtete Reihe empirischer Tatsachen ins Blickfeld tritt. Was aber meint Ramsey dann? Gehen wir aus von der Verwendung der „nicknames", die nach Ramsey für diese Situation kennzeichnend ist. Sie haben nach Ramsey einen relativ geringen empirischen Bedeutungsinhalt. Dennoch, so behauptet Ramsey, hat ein „nickname" eine Bedeutung; man verwendet ihn zur Bezeichnung des Charakteristisch-Persönlichen. Das Charakteristisch-Persönliche ist aber etwas Transempirisches, das nur in einer Einsicht erfaßt werden kann. Das heißt, eine Frau, die gegenüber ihrem Mann den „nickname" „Penny" gebraucht, ist nicht imstande, jeden beliebigen Geschäftspartner in die Situation zu bringen, wo sie sagen kann: „Wenn ich meinen Mann mit ‚Penny' anrede, dann beziehe ich mich auf die Eigenschaft, die du jetzt mit deinen

Sinnen wahrnimmst." Dennoch würde die Frau bestreiten, „Penny" sei ein leeres Wort. Sie würde behaupten, mit „Penny" werde eine Beziehung, die zwischen ihr und ihrem Mann besteht, angesprochen. Ramsey bezeichnet diese Beziehung als das Charakteristisch-Persönliche. Wir könnten die Frau fragen, worin die Beziehung, die sie mit „Penny" bezeichnet, besteht. Sie würde antworten, daß diese Beziehung sich von den juristischen, ökonomischen und sexuellen Beziehungen, die zwischen ihr und ihrem Mann bestehen, unterscheide.

Dagegen sind zwei Einwände[8] denkbar: 1. Man behauptet, daß es solche Beziehungen nicht gibt und fordert einen Beweis für ihre Existenz. Der Einwand läßt zwei Fragen stellen: a) Kann ich meine Behauptung, daß es die Erfahrungen des anderen nicht gibt, beweisen? Diese Frage ist mit Nein zu beantworten. Ich kann als Außenstehender nicht die Existenz von unmittelbaren Bewußtseinsinhalten, die der andere zu haben behauptet, bestreiten. b) Kann der andere den Satz beweisen, daß er bestimmte Erfahrungen hat? Wenn es sich um Erfahrungen handelt, die die raum-zeitliche Erfahrung überschreiten, so ist es tautologisch, daß ihre Existenz nicht in der Weise bewiesen werden kann, daß der andere mich an eine Raum-Zeit-Stelle bringt, an der ich dieselbe Sinneserfahrung machen kann. Man könnte jedoch fragen, ob die Sprache andere Möglichkeiten hat, jemand zu der entsprechenden Erfahrung zu führen. Darauf könnte man im Anschluß an Ramsey antworten: Man kann Situationen schildern, in denen solche Erfahrungen gemacht werden. Ob die Schilderung der Situation dem anderen jedoch etwas sagt, hängt davon ab, ob er sich bereits einmal in einer solchen Situation befunden hat und ob er zu den entsprechenden Erfahrungen imstande ist.

2. Man würde dem anderen zugestehen, daß er bestimmte Erfahrungen hat, ihm jedoch vorwerfen, er interpretiere diese Erfahrungen falsch. Um auf das Beispiel der Frau zurückzukommen: Man könnte ihr gegenüber behaupten, die besondere Beziehung, die sie mit dem „nickname" „Penny" ausdrückt, ließe sich z. B. mit einer Begrifflichkeit der Sexualität adäquat erfassen. Sie nehme also fälschlicherweise eine Beziehung eigener Art an, wo eine solche nicht vorliegt. Dieser Einwand läßt sich nur dann aufrechterhalten, wenn man zeigen kann, daß man dieselben Erfahrungen wie der andere hat und daß diese Erfahrungen in anderen Begriffen adäquat erfaßt werden können. Wie aber läßt sich das bei nicht raum-zeitlichen Erfahrungen feststellen?

Das behandelte Beispiel sollte verdeutlichen, was Ramsey unter „discernment" versteht. Für sein Verständnis ist jedoch auch der Begriff „commitment" von Bedeutung. Um ihn zu klären, bringt Ramsey (S. 28–37) drei Beispiele: 1. die sittliche Entscheidung; 2. die Entscheidung für ein mathematisches Axiom; 3. die personale Bindung an eine Person und die quasipersonale Bindung an eine Sache. Eine sittliche Entscheidung ist eine *freie* Entscheidung, in der der Mensch einem *objektiven* Anspruch entspricht.

[8] Auf die Diskussion über die Privatsprache, die sich im Anschluß an Wittgensteins „Philosophische Untersuchungen" entwickelt hat, kann hier nicht eingegangen werden. Vgl. z. B. die Beiträge von A. J. Ayer, R. Rhees, J. W. Cook, A. Kenny und N. Malcolm in: G. Pitcher (Hrsg.), Wittgenstein, The Philosophical Investigations. A Collection of Critical Essays (New York 1966).

Beide Elemente sind für Ramsey kennzeichnend für die Situation, von der die religiöse Sprache spricht.

Beim Beispiel des mathematischen Axioms kommt es Ramsey vor allem auf zwei Punkte an: a) Wenn ich mich für die Axiome einer bestimmten Geometrie entscheide, so entscheide ich mich für eine Theorie, die den gesamten Raum betrifft. Ramsey spricht daher von einer Entscheidung, die sich auf das gesamte Universum bezieht. In diesem Punkt sieht er eine Entsprechung zur religiösen Entscheidung. In ihr wählt der Mensch eine Gesamtsicht der Welt. b) Da man geometrische Axiome nach Gesichtspunkten der Zweckmäßigkeit wählt, kann man ohne Schwierigkeit seine Option ändern. In der Wahl geometrischer Axiome drückt sich keine Entscheidung aus, die das gesamte Leben und die gesamte Persönlichkeit eines Menschen betrifft. Hier liegt ein Unterschied zum religiösen „commitment" vor, der durch die dritte Gruppe der Beispiele deutlich wird. Bei ihnen handelt es sich um ein „commitment", das das Leben eines Menschen in all seinen Bereichen betrifft. Es bestimmt alle anderen Entscheidungen und Wertungen eines Menschen. Eine mathematische Option kann man aus reinen Zweckmäßigkeitserwägungen aufgeben. Das Aufgeben einer personalen Bindung bezeichnet Ramsey dagegen als persönliche Revolution, Umkehr, Aufhören einer Vision. Ein solches Erlebnis verändert die Wertvorstellungen eines Menschen. Es kann zu einem Bruch in seiner gesamten Weltsicht führen.

Analytische Religionsphilosophie und klassische Metaphysik

Die bisher behandelten Beispiele bezogen sich nicht auf religiöse Situationen als solche. Es handelte sich vielmehr um alltägliche Situationen, die deshalb eine Ähnlichkeit mit der religiösen Situation aufweisen, weil sie wie diese durch „discernment" und „commitment" gekennzeichnet sind. Damit aber stellt sich die Frage, was das Spezifische der religiösen Situation gegenüber diesen Situationen ist. Was wird im „discernment" der spezifisch religiösen Situation erfahren? Worauf antwortet der Mensch mit dem spezifisch religiösen „commitment"?

Für eine Antwort geht Ramsey von der religiösen Sprache des Christentums aus, der Sprache der metaphysischen Theologie, der Bibel und der Dogmatik. Diese Sprache ist seiner Auffassung nach evokativ, d. h. sie hat die Aufgabe, den Hörer in eine spezifisch religiöse Situation zu führen, in der er das religiöse „discernment" erfährt und mit dem religiösen „commitment" antwortet. Die religiöse Sprache ist also nicht beschreibend wie eine empirische Sprache; sie ist vielmehr mystagogisch. Aber ist damit nicht die These aufgegeben, daß es sich bei der religiösen Sprache um eine kognitive Sprache handelt? Der Begriff des „discernment" sagt, daß in jeder religiösen Situation eine Erkenntnis vorliegt. Damit ist jedoch nicht gesagt, daß die religiöse Sprache in demselben Sinn kognitiv ist wie eine Sprache, die empirische Sachverhalte beschreibt. Durch empirische Begriffe beschrieben werden kann nur die Situation, in der die Erfahrung

gemacht wird. Die Erfahrung selbst überschreitet die Grenzen des empirisch Beobachtbaren und kann deshalb auch nicht in der Sprache des Beobachtbaren wiedergegeben werden. Die religiöse Sprache spricht also in der Weise von ihrem spezifischen Gegenstand, daß sie den Hörer anleitet, sich in eine Situation zu begeben, wo das von ihr Gemeinte, aber nicht in ihr Beschriebene erfaßt werden kann. Ramsey betont, daß mit dem Gebrauch der religiösen Sprache nicht die Garantie gegeben ist, daß das religiöse „discernment" tatsächlich stattfindet. Man kann auf Gott nicht verweisen wie auf einen Tisch oder Stuhl. Das wäre semantische Magie (S. 79 f.).

Ich möchte nun anhand von zwei Beispielen zeigen, wie Ramsey die religiöse Sprache des Christentums interpretiert. Ich wähle Ramseys Ausführungen über die Attribute der negativen Theologie (S. 50–53) und den Begriff der ersten Ursache (S. 61–65).

1. Die Attribute der negativen Theologie. Das Wesen des „discernment" liegt darin, daß in einer Situation etwas erfaßt wird, das das Wahrnehmbare dieser raumzeitlichen Situation übersteigt. Nun ist jede wahrnehmbare Situation durch zwei Attribute gekennzeichnet: Veränderung und Wechselwirkung. Die Aussagen der negativen Theologie sprechen von einem Seienden, das ist, ohne daß ihm die Attribute der Veränderung und Wechselwirkung zukommen. Sie behaupten also: Nicht alles, was ist, verändert sich; nicht alles, was ist, steht in Wechselwirkung miteinander.

Halten wir zunächst fest, daß es sich bei den Prädikaten der negativen Theologie um sinnvolle Begriffe handelt. Veränderung und Wechselwirkung sind Erfahrungsgegebenheiten. Von ihnen ausgehend lassen sich durch das Mittel der Negation die Begriffe des Sich-nicht-Verändernden und des Sich-nicht-verändern-Könnenden, d. h. des Unveränderlichen, bilden. Es ist daher auch sinnvoll zu fragen, ob es Unveränderliches gibt. Wie läßt sich diese Frage beantworten? Die scholastischen Gottesbeweise versuchen, durch ontologische Überlegungen mittels der Begriffe der Kontingenz und der metaphysischen Kausalität zu zeigen, daß es, wenn es Veränderliches gibt, notwendig Unveränderliches geben muß. Ramsey schlägt einen anderen Weg ein. Die Attribute der negativen Theologie dienen ihm nicht als Ausgangspunkt eines metaphysischen Beweises, sondern als Anleitung zu einer Meditation. Durch das Mittel der Negation stellt die Sprache uns vor die Frage, ob es Unveränderliches gibt. In Situationen unserer alltäglichen Erfahrung meditieren wir diese Frage, bis wir zu einer unmittelbaren Erfahrung des Unveränderlichen kommen.

2. Erste Ursache. Wir finden in der Welt unserer Erfahrung Ursächlichkeit vor. Ramsey bezeichnet sie als Modell. Er versteht darunter eine Situation, mit der wir vertraut sind und die als Ausgangspunkt dienen kann für eine Erfahrung, die das Raumzeitliche übersteigt. Das der Erfahrung entnommene Modell der Ursache wird nun mit dem „qualifier" „erste" versehen. Dadurch aber verändert sich der Begriff der Ursache. Im empirischen Bereich bezeichnet „Ursache" ein Ereignis oder einen Zustand in der Zeit, auf das ein anderes Ereignis oder ein anderer Zustand in der Zeit nach einer Regel folgt. Wenn wir in der Wendung „erste Ursache" „Ursache" in diesem Sinn verstehen, so ist die Rede von einer ersten Ursache widersprüchlich, denn es kann kein Ereignis

geben, das in der zeitlichen Abfolge der Ereignisse das erste ist; bei jedem zeitlichen Ereignis läßt sich vielmehr fragen, welches andere Ereignis ihm in der Zeit vorangeht. Was aber besagt dann der Begriff der ersten Ursache? Ramsey verdeutlicht seinen logischen Status an der doppelten Ursächlichkeit, die bei einer freien Handlung vorliegt.

In diesem Punkt lehnt er sich an Kant[9] an, der die Problematik der doppelten Ursächlichkeit einer freien Handlung folgendermaßen entfaltet: Auf der einen Seite ist jede menschliche Handlung ein Ereignis in der Zeit. Als solche ist sie notwendig bestimmt durch Ereignisse, die ihr in der Zeit vorangehen. Ich kann also jede Handlung eines Menschen erklären durch seine charakterliche Veranlagung, seine Erziehung, die Umwelteinflüsse usw. Wenn im einzelnen Fall eine solche Erklärung nicht möglich ist, so liegt das lediglich an unserer unzureichenden Kenntnis der Gesetze der Psychologie und unserer mangelnden Information über die näheren Umstände der Handlung. Auf der anderen Seite werden menschliche Handlungen zugerechnet, d. h. wir sagen, der Betreffende hätte auch anders handeln können. Das aber setzt voraus, daß seine Handlung nicht durch in der Zeit vorhergehende Ereignisse determiniert ist. Wie aber ist das möglich, wenn alle Ereignisse in einem lückenlosen Determinationszusammenhang stehen? Kant löst die Schwierigkeit, indem er unterscheidet zwischen der Welt der Erscheinung und der intellegiblen Welt. Die Welt der Erscheinungen ist durch die notwendige Naturkausalität bestimmt. Das Phänomen der Sittlichkeit und des Gewissens zwingt jedoch dazu, neben den Erscheinungen eine intelligible Welt anzunehmen. Ein Wesen, das zur intelligiblen Welt gehört, ist den Naturgesetzen, die die Erscheinungen beherrschen, nicht unterworfen. Es ist daher fähig, einen Zustand zu beginnen, der nicht durch in der Zeit vorhergehende Zustände bestimmt ist. Wenn wir von Gott als erster Ursache sprechen, meinen wir damit keine Ursache in der Reihe der empirischen Ursachen, sondern eine Ursache, die nach Art der intelligiblen Ursächlichkeit des Menschen in der freien Handlung zu verstehen ist. Bei der Handlung zwingt die Tatsache der sittlichen Zurechnung zur Annahme einer solchen Ursächlichkeit.

Was zwingt uns, für unser Dasein und das Dasein der Welt hinter den empirischen Ursachen eine solche Ursache anzunehmen? Ramsey verweist auf die Erfahrung eines Geheimnisses, die plötzlich auftaucht, wenn wir die Reihe der empirischen Ursachen immer weiter zurückverfolgen. Man könnte diese Einsicht etwa folgendermaßen beschreiben: Während wir in der Reihe der empirischen Ursachen zurückgehen, taucht plötzlich die Frage in uns auf: Weshalb ist überhaupt etwas und nicht nichts? Auf diese Frage läßt sich nicht mit dem Hinweis auf eine empirische Ursache antworten, denn empirische Kausalität setzt die Existenz einer raumzeitlichen Welt bereits voraus. Diese Frage kann nur der stellen, für den das Seiende seine Selbstverständlichkeit verloren hat, d. h. der zu der Einsicht gelangt ist, daß das empirisch erfahrbare Seiende auch nicht sein könnte. Ramsey würde weitergehen und behaupten, daß in einer solchen Situation die Einsicht sich einstellt, daß nicht alles Seiende nicht sein kann, sondern

[9] Kritik der praktischen Vernunft A 159–185.

wenn überhaupt Seiendes sein soll, es etwas geben muß, das nicht nicht sein kann, d. h. notwendig ist.

Es seien abschließend zwei Einwände geprüft, die man gegen Ramseys Theorie vorbringen könnte.

1. Ramsey betont das Moment der religiösen Einsicht oder Erfahrung. Besteht aber das Unterscheidende der religiösen Sprache des Christentums nicht gerade darin, daß sie Sprache des Glaubens ist? Der Glaube hat gerade das, was weder erfahren noch eingesehen werden kann, zum Gegenstand. Ich möchte auf diesen Einwand in drei Schritten antworten. a) Glaube setzt voraus, daß ich weiß, worum es im Glauben geht. Glaube kommt vom Hören. Er bedient sich also notwendig der Sprache. Dann aber stellt sich die Frage, wovon hier die Rede ist. Nur eine Sprache, die verstanden werden kann, erfüllt ihre Funktion. Das setzt voraus, daß die Sprache des Glaubens zumindest von Erfahrungen *ausgeht*. Ramsey spricht deshalb von Modellen und „qualifiers". Damit greift er das Anliegen der scholastischen Analogielehre auf: Wir sprechen über Gott in der Weise, daß wir Eigenschaften von ihm aussagen, die wir auch im Bereich unserer Erfahrung prädizieren. Wir fügen jedoch hinzu, daß diese Eigenschaften bei Gott in einer anderen Weise als im Bereich unserer Erfahrung verwirklicht sind.

b) Der Begriff des Glaubens impliziert den des Zeugen. Wie aber wird ein Mensch zum Zeugen? Die Theologie antwortet mit dem Begriff der Offenbarung. Die Tatsache des religiösen Zeugnisses setzt also voraus, daß ein Mensch eine Mitteilung Gottes als solche erfahren hat.

c) Man kann fragen, ob der Glaube durch die Vernunft begründbar ist. Diese Frage bedeutet: Kann ich Gründe dafür nennen, daß ich glaube? Kann ich zeigen, daß kein Widerspruch zwischen Glaube und Vernunft besteht? Sie bedeutet nicht: Läßt der Glaube sich beweisen, d. h. auf anderweitig feststehende Wahrheiten zurückführen? Wenn die Entscheidung für den Glauben sittlich gerechtfertigt, d. h. verantwortbar sein soll, muß der Glaube in diesem Sinn begründbar sein. Dem versucht Ramsey durch seinen Begriff des „discernment" gerecht zu werden. Aber ist das „discernment" nicht eine rein subjektive Erfahrung? Kann der Verweis auf eine solche Erfahrung die Entscheidung für den Glauben rechtfertigen? Die Antwort hängt davon ab, wie Ramseys „discernment" zu verstehen ist. Die beiden behandelten Beispiele (die Aussagen der negativen Theologie und der Begriff der ersten Ursache) und die Tatsache, daß Ramsey wiederholt auf das Selbstbewußtsein als Zugang zum Gottesbegriff verweist, legen die Interpretation nahe, daß Ramsey unter „discernment" eine metaphysische Einsicht versteht: Im „discernment" erkenne ich, daß das veränderliche Seiende auch nicht sein kann; ich sehe ein, daß es ein notwendiges Seiendes als Ursache voraussetzt.

Interpretiert man Ramsey in dieser Weise, so ist sein Anliegen dasselbe wie das der scholastischen Gottesbeweise. Ramseys Theorie veranlaßt jedoch zu fragen, was diese Lehre von den Gottesbeweisen eigentlich besagt. Das Wort „Beweis" ist aus zwei Gründen irreführend: 1. Der entscheidende Schritt der Gottes-„Beweise" liegt in dem Satz, daß das erfahrbare Seiende in seiner Gesamtheit seinen Grund nicht in sich selbst haben

kann. Dieser Schritt kann selbst nicht mehr bewiesen, d. h. aus anderen Sätzen deduziert werden. Er kann auch nicht Gegenstand einer transzendentalen Deduktion in dem Sinn sein, wie Kant sie für das Kausalitätsprinzip, das innerhalb der Grenzen der Erfahrung gilt, versucht hat. Er kann vielmehr nur Gegenstand einer Einsicht sein. Dann aber ist zu fragen, an welche Voraussetzungen eine solche Einsicht gebunden ist und wie ein Mensch zu einer solchen Einsicht geführt werden kann. 2. In dem Wort „Beweis" kommt nicht genügend zum Ausdruck, daß es sich bei der Gotteserkenntnis um einen *freien* Akt des Menschen handelt. Ein mathematischer oder naturwissenschaftlicher Beweis nötigt dem Menschen die Zustimmung zu dem bewiesenen Satz ab; es unterliegt nicht oder doch nur in geringem Maß seiner freien Entscheidung, ob er dem Ergebnis zustimmt oder nicht. Es verdient an Ramseys Ansatz hervorgehoben zu werden, daß er durch seinen Begriff des „commitment" die Bedeutung der Freiheit im religiösen Akt betont. Dadurch wird der religiöse Akt jedoch nicht der Willkür ausgeliefert, denn das „commitment" ist Antwort auf den objektiven Anspruch des „discernment". Hier ist Ramseys Vergleich des religiösen mit dem sittlichen Akt erhellend: Daß eine sittliche Forderung nur in Freiheit übernommen werden kann, schließt ihre Begründbarkeit nicht aus.

2. Ramseys Analyse der religiösen Sprache ist unvollständig, denn sie analysiert die religiöse Sprache nur als lokutionären, jedoch nicht als illokutionären Akt[10]. Was besagt dieser Einwand? Wenn ich bei einer sprachlichen Äußerung frage, was sie bedeutet, so betrachte ich sie als lokutionären Akt. Frage ich, was der Sprecher mit ihr beabsichtigt und tut, so betrachte ich sie als illokutionären Akt. Welchen illokutionären Akt ich z. B. mit „Es regnet" vornehme, ist nur aus dem Zusammenhang erkennbar. Es kann sich z. B. um die Aufforderung handeln, einen Regenschirm mitzunehmen, oder um eine Information über das Wetter. Die Unterscheidung zwischen lokutionärem und illokutionärem Akt findet sich bei Ramsey nicht. Das bedeutet jedoch nicht, daß Ramsey nicht imstande wäre, auf die Frage nach dem religiösen Sprechen als illokutionärer Handlung eine Antwort zu geben. Auf die Frage „Was beabsichtige und tue ich, wenn ich Sätze der religiösen Sprache ausspreche?", würde er antworten: „Ich versuche, in anderen das religiöse discernment hervorzurufen, um sie zum religiösen commitment zu führen." Nach dieser Analyse besteht die Funktion der religiösen Sprache in der Verkündigung. Ramseys Theorie ist insofern unvollständig, als die Verkündigung nur eine illokutionäre Handlung unter anderen ist, zu der die religiöse Sprache dienen kann. Das wird deutlich, wenn man z. B. an die vielfältigen liturgischen Verwendungsmöglichkeiten der religiösen Sprache etwa in Bekenntnis, Lob, Dank, Bitte usw. denkt. Der Gebrauch der religiösen Sprache zur illokutionären Handlung der Verkündigung ist jedoch gegenüber den anderen Verwendungsweisen grundlegend. Denn die illokutionären Handlungen der Liturgie und des persönlichen Gebets setzen Glauben und Verkündigung voraus.

[10] Vgl. de Pater 160–177.

Paul Diwo

Georg Picht und die Folgen

Von der ersten zur zweiten deutschen Bildungskatastrophe

Als Georg Picht vor 10 Jahren den Begriff der „Bildungskatastrophe" prägte, ahnte er wohl selbst nicht, daß er damit ein Schlagwort in Umlauf setzte, das wie kaum ein anderes die gesellschafts- und bildungspolitische Szene der Bundesrepublik bis in die Gegenwart hinein beherrschen würde. Für die Politiker aller Richtungen war es damals mehr als ein Lippenbekenntnis, sich mit Vehemenz auf ein bis dahin tatsächlich vernachlässigtes Gebiet zu stürzen und zur Profilierung der eigenen Partei zu nutzen. Unstreitig hat dann unser Staat noch nie so große Anteile des Bruttosozialprodukts in das Bildungswesen investiert wie in den letzten 10 Jahren. Und das Ergebnis: Das Abitur als Befähigungsnachweis und als Berechtigungsschein für ein Universitätsstudium ist gegenstandslos geworden[1], verstopfte Studiengänge mit dem totalen Numerus clausus warten auf unsere Abiturienten. Für die nächsten Jahre rechnet man mit 130 000 Bewerbern ohne Studienplatz. Zu Anfang 1974 hatte der damalige Wissenschaftsminister v. Dohnanyi behauptet, daß wir zwar vor gewissen Problemen der Umverteilung stünden, daß aber jeder Studienwillige mit einem Studienplatz rechnen könne. Und wie sieht es heute im Jahr 1975 aus? Selbst Abiturienten mit der Durchschnittsnote 1,6 bleiben z. B. vom Medizinstudium ausgeschlossen. Die Jagd auf die Zehntelpunkte dieser im übrigen pädagogisch nichtssagenden Note hat in den Schulen schon begonnen mit all den bedenklichen Folgen des egoistischen Durchboxens, der taktischen Tarnung der eigenen Meinung, der Abwertung von Toleranz und Kameradschaft – kurz: Es droht der Ausverkauf all der Verhaltensweisen, die im Sozialkundeunterricht der Gymnasien kurz zuvor noch als demokratisch erwünscht hochgelobt worden waren.

Sollte Georg Picht das alles gewußt und gewollt haben? Sollte er Hunderttausende in die Sexten der Gymnasien gelockt haben, um sie dann vor den verschlossenen Hörsälen der Universitäten allein zu lassen? Sollten diese Fakten das Ergebnis eines von Staats wegen forcierten Bildungsbooms sondergleichen sein? Es ist nun die Zeit für eine Auseinandersetzung mit all dem, was seit 1964 von Georg Picht oder auch nur in seinem Namen mit publizistischem Raffinement ins Werk gesetzt worden ist. Dabei handelt es sich aber beileibe nicht um die „rituelle Schlachtung eines Sündenbocks", wie Picht neuerdings die gegenwärtige Kritik an seinem Bildungsprogramm apostrophiert hat[2].

[1] Vgl. Flitner, Abitur vor dem Ruin, in: Die Zeit 1974, Nr. 27, 13.
[2] Pädag. Zeitschrift 1973, H. 5.

Pichts Programm von 1964

Zunächst dürfte es zweckmäßig sein, uns über den zum Schlagwort gewordenen Namen Georg Picht hinaus genauer zu informieren, was der Inhalt seines Programms von 1964 ist, das in der berühmt-berüchtigten „Bildungskatastrophe" gipfelt. Picht trifft zunächst die Feststellung, daß im Jahr 1961 8 670 000 Schüler von 262 000 Lehrern unterrichtet wurden[3], was einem Schnitt von etwa 33 Schülern pro Lehrer entspricht. Das ist zwar für das 20. Jahrhundert eine bedenkliche Relation, stellt aber hierzulande nichts sonderlich Beunruhigendes dar. Picht zieht nun die Bedarfsfeststellung der Kultusminister heran, nach der die Schülerzahl bis 1970 um 2 Millionen ansteigen soll. Danach benötigten wir gemäß einer errechneten Mittelwert-Relation 420 000 Lehrer; sollten auch nur geringe Verbesserungen in der Schüler-Lehrer-Relation anvisiert werden, so würden es schon mehr als 500 000. Aufgrund der Statistik rechnet Picht aus, daß sämtliche Hochschulabsolventen der Jahre 1964–1974 Lehrer werden müßten, um die Schulen der Bundesrepublik ausreichend zu versorgen. Picht weiß natürlich um die Unmöglichkeit dieses Zahlenspiels. Wenn außer den Schulen z. B. auch Verwaltung und Wirtschaft unseres Landes mit Akademikern versorgt sein wollen, so kann die Lösung des Problems nur in der Erhöhung der Abiturientenzahl (1964: 50 000) liegen.

Damit taucht der Begriff auf, der sich von da an wie ein roter Faden durch das ganze Programm zieht: Die Verdoppelung der Abiturientenzahl. Diese Verdoppelung ist freilich, wie Picht selbst zugibt, eine „Feststellung von ungeheurer Tragweite", deren Auswirkung auf unser Bildungssystem er sich durchaus bewußt ist, denn er sieht es „aus den Fugen gehen". Interessant wird hier der entsprechende Bezug zur Gegenwart: Für das Jahr 1973 wies das Statistische Bundesamt schon 130 000 studierwillige Abiturienten aus, für 1974 138 000, das heißt, wir nähern uns einer Verdreifachung, wo Picht nur die Verdoppelung gefordert hatte. Sollte da schon *eine* Ursache unserer heutigen, der zweiten Bildungskatastrophe liegen? Diese Steigerung der Abiturientenzahl ist ja auf weite Sicht nur möglich bei einem entsprechend erhöhten Schülernachschub von den unteren Klassen der weiterführenden Schulen her. Es ging also 1964 zunächst um die Erhöhung der Gymnasiastenzahl ganz allgemein und um jeden Preis, auch um den Preis der Leistungsfähigkeit. Das ist dann die Kehrseite der 1964 einsetzenden Mobilisierung aller Bildungsreserven.

So sinnvoll es war, echte Bildungsreserven zu erschließen (das war damals nicht unbedingt eine ideologische, sondern zum Teil eine Frage der Verkehrsverhältnisse), so folgenschwer war es, dabei den Leistungsbegriff in die Kulissen zu verbannen. So stieg z. B. allein in Nordrhein-Westfalen in den Jahren 1965–1968 die Zahl der Sextaner von 45 000 im Jahr auf über 66 000[4]. Die Kultusminister unterstützten den Trend mit

[3] Alle Angaben und Zitate zu Pichts Programm aus: G. Picht, Die deutsche Bildungskatastrophe, in: Christ und Welt, 31. 1. 1964 ff.

[4] Philologen-Jahrbuch Nordrhein-Westfalen 1973/74, 450.

einer Reihe flankierender Maßnahmen, von denen später noch zu sprechen ist. Das Prinzip war jedenfalls, neue Wege zum Abitur zu eröffnen und auf dem alten Weg möglichst alle Stolpersteine zu beseitigen. Alles hatte dem erklärten Ziel zu dienen: Verdoppelung der Abiturientenzahl.

Picht stützt nun seinen Begriff der „Bildungskatastrophe" von einer anderen Seite her ab, und zwar mit dem Anteil der Bildungsaufwendungen am Bruttosozialprodukt. Dieser Anteil war zwar bis 1958 auf 3,3 Prozent gestiegen, dann aber wieder abgefallen auf knapp 3 Prozent im Jahr 1962. Demgegenüber verweist Picht auf andere europäische Staaten, z. B. Italien (3,4 Prozent), Frankreich (3,5 Prozent) und Schweden gar mit 4,1 Prozent. Damit unser Staat „politisch und wirtschaftlich konkurrieren kann", fordert er eine Steigerung der Aufwendungen von den 5,7 Milliarden des Jahres 1961 auf 9,2 Milliarden im Jahr 1970. 1970 wurden aber bereits 21,2 Milliarden aufgewendet, wovon selbstredend eine gewisse Inflationsrate abgerechnet werden muß. Der neue Bildungsgesamtplan sieht für 1975 schon 57,2 Milliarden für das Bildungswesen vor, für 1980 67 Milliarden und für 1985 sogar 90 Milliarden. Das ist eine geplante Steigerung in Anteilen am Bruttosozialprodukt von 6,8 Prozent für 1975 über 7 Prozent 1980 auf über 7 Prozent im Jahr 1985. Man kann also beim besten Willen nicht sagen, unsere Bildungsplaner hätten nicht reagiert.

Inzwischen ist die Entwicklung der finanziellen Grundlagen unserer Bildungsplanung von einer ganz anderen Seite her bedroht. Abgesehen davon ist der Hinweis Pichts auf die Bruttosozialanteile anderer Länder nicht unbedingt schlüssig, weil man deren Ausgangslage in Betracht ziehen muß. So ist kein Zweifel daran, daß Italien oder Jugoslawien z. B. ganz andere Anstrengungen unternehmen müssen, um allein schon den Anschluß an den mitteleuropäischen Schulstandard zu gewinnen, als etwa die Bundesrepublik mit ihrem schon frühzeitig und breitflächig ausgebauten Schulwesen. Umgekehrt sollte Schweden mit seinen 4,1 Prozent eher ein warnendes denn ein lockendes Beispiel sein, wenn man die arbeitslosen, fachfremd beschäftigten und im Verhältnis zur Ausbildung unterbezahlten Akademiker betrachtet.

Bei der Entwicklung seines Notstandsprogramms bezieht Picht auch die staatliche Organisation der Bundesrepublik ein. Da haben nach seiner Auffassung nicht etwa die Kultusminister versagt, sondern das System unseres Staats, das den Ländern die Kulturautonomie übergeben hat. Wenn Picht hier einsetzt, so geht es ihm noch nicht um eine Änderung des Grundgesetzes; wohl aber sei es bis 1964 ein längst überfälliges, durchaus verfassungskonformes „Gebot der Sachlogik" gewesen, wenn Bund und Länder gemeinsam die anstehenden Probleme der Planung, Gesetzgebung, Verwaltung und Finanzierung unseres Bildungswesens angefaßt und bewältigt hätten. Statt dessen kam es zu jener merkwürdigen Konstruktion der „Ständigen Konferenz der Kultusminister", die formal so etwas wie eine bundesweite Versammlung darstellt, oft aber eher die gemeinsame Länderfront gegen den Bund herauskehrt. Hinzu kommt, daß diese föderative Versammlung, wenn sie einmal unter sich zerstritten ist, keine allgemein-verbindlichen Beschlüsse fassen kann, wie sich das aus dem Grundgesetz klar ergibt. Diese Rechtslage

hat zuletzt noch bei der Frage nach einer einheitlichen Lehrerausbildung zu schweren Konfrontationen unter den Ländern selbst geführt. Nun hat sich aber seit 1964 in dieser Hinsicht einiges getan. Schon 1965 wurde der Deutsche Bildungsrat beschlossen, ein Gremium mit Bundes-, Länder- und Kommunalvertretern, das sich u. a. mit Bedarfsplänen, Finanzierungsplänen und mit der Struktur unseres Bildungswesens zu befassen hat. 1970 wurde die Bund-Länder-Kommission mit ähnlichen Kompetenzen ins Leben gerufen. Mehr läßt die föderalistische Verfassung unseres Staats nicht zu.

Inzwischen hat Picht in seiner „Antwort an die Kritiker" (1973)[5] seine Forderungen hier wie auch anderswo wesentlich weiter gesteckt. Von seinen Angriffen nach allen Seiten nimmt er nun auch die Kultusminister nicht mehr aus; da ist die Rede von ihrer „Dreistigkeit" bei der Abschätzung des Lehrerbedarfs (II, 668), „Milchmädchenrechnungen" werden ihnen unterstellt (II, 668) sowie „unvorstellbarer Dilettantismus" (II, 671), und dabei „waschen (sie) ihre Hände in Unschuld" (II, 672). Die Konferenz der Kultusminister wird als „verfassungswidriges Monstrum" bezeichnet (II, 674).

In seinem Programm von 1964 zielt Picht auf eine weitere Ursache unserer Bildungsmisere, nämlich die Organisation unseres dreigliedrigen Schulsystems, das seit dem 19. Jahrhundert – grob gesehen – die (früher so genannte) Volksschule, das Gymnasium und die Universität umfaßt. Dieses Schulsystem habe sich nur deshalb so lange halten können, weil „unser sozialpolitisches Bewußtsein womöglich noch rückständiger ist als unser Bildungswesen". Man bezeichne unsere heutige Gesellschaft gern als „mobil" und „nivelliert", übersehe aber, daß sich in unserer wissenschaftlich-technischen Zivilisation „ein neues Prinzip einer klassenähnlichen Schichtung der Gesellschaft" entwickelt habe, nämlich die Abhängigkeit des sozialen Status von den Bildungschancen, die von den erwähnten Schulgattungen gewährt werden. Diese bestimmten damit über den Rangplatz des einzelnen in der Gesellschaft, über die Möglichkeiten des sozialen Aufstiegs, über die Höhe des Einkommens, über die Gruppenrolle, letztlich sogar über den Spielraum an persönlicher Freiheit. Garantiert dieses Schulsystem dem einzelnen eine gerechte Verteilung der Bildungschancen? Ist hier die Chancengleichheit in Bildung und Ausbildung gesichert? Picht behauptet lapidar: Nein!

Manches sprach 1964 für diese Auffassung. Zwar war die Sexta-Aufnahmeprüfung am Gymnasium schon weggefallen und durch ein neues, aus dem Unterricht der Grundschule erwachsenes Verfahren ersetzt und an die Grundschulen delegiert worden. Wenn aber ein Kind einmal auf der Grund- bzw. dann Hauptschule verblieben war, so konnte es nur unter bestimmten Bedingungen später auf das Gymnasium überwechseln. Ebenso war das Kind, das den Absprung von der Grundschule auf die Realschule getan hatte, normalerweise auf den Realschulabschluß festgelegt. Ein Studium für den Spätentwickler war damit durchweg ausgeschlossen, ganz zu schweigen von den Hauptschulabgängern, denen als weiterer Schulweg allein die Berufsschule und kein Zugang zu späterem Studium mehr offenstand.

[5] Die Ausführungen Pichts in der Pädagogischen Zeitschrift 1973, H. 5, werden im folgenden als II mit Seitenzahl zitiert.

Für diese Durchlässigkeit ist inzwischen Entscheidendes geschehen, ohne daß das bestehende Schulwesen „in seinem gegenwärtigen Gefüge gewaltsam umgestürzt wurde", was Picht unter gewissen Umständen verlangt hatte. (Das Gymnasium z. B. hat sich trotz seiner langen – und wie viele meinen: verkrusteten – Tradition als sehr viel flexibler und anpassungsfähiger erwiesen, als es von manchen erwartet worden war. Daß der Wille des überwiegenden Teils der Eltern auf der Seite des Gymnasiums stand, hat wohl bis heute zu seinem Überleben beigetragen.) So bedarf es keiner Revolution, um der Eingliederung unserer Zehnjährigen in Grundschule, Realschule oder Gymnasium das Odium des Endgültigen zu nehmen und eventuelle falsche Entscheidungen reparabel zu machen. Das geschieht heute ohne großes Aufheben während der 5. oder 6. Klasse, und zwar nur – was wichtig ist – im Einvernehmen mit den Eltern. Ein weiterer Schritt auf dem Weg zur Durchlässigkeit und weiter zur indirekten Erhöhung der Abiturientenzahl war die Einrichtung der Realschul-Aufbauzweige, die an einzelnen Gymnasien zentral für einen bestimmten Kreis von Realschulen eingerichtet wurden. Begabte Realschüler konnten nach der 6. Klasse dorthin überwechseln und mit dem Erlernen einer zweiten Fremdsprache (Französisch oder Latein) ein reguläres Reifezeugnis erwerben. Eine noch günstigere Situation eröffnete sich mit der Einrichtung der sogenannten „F"-Zweige (fachbetonte), die unter Akzentuierung einzelner Neigungsfächer und unter Verzicht auf die zweite Fremdsprache eine fachgebundene Hochschulreife vermittelten.

Fassen wir die Forderungen Pichts von 1964 – auch die hier nicht im einzelnen erwähnten – zusammen: Verdoppelung der Abiturientenzahl, Erhöhung der Lehrerzahl um 60 Prozent, Reduzierung der Studienzeit für Lehrer durch konsequente Stoffbeschränkung auf das Praxisnotwendige, Durchlässigkeit für Lehrer vom Grundschullehrer bis zum Universitätsprofessor durch immer weitere Zusatzqualifikationen, Durchlässigkeit für die Schüler aller Schulformen, eine beträchtliche Erhöhung des Bildungsanteils am Bruttosozialprodukt, engere Zusammenarbeit zwischen Bund und Ländern in allen Fragen des Bildungswesens. Sollte das alles nicht bis 1970 Realität geworden sein, werde die Bundesrepublik „in naher Zukunft . . . wirtschaftlich und politisch nur noch eine untergeordnete Rolle spielen". Wenn wir heute feststellen können, daß diese Forderungen weitgehend erfüllt sind, so sind wir trotzdem weit davon entfernt, uns glücklicher zu fühlen – ob wir an die Auspowerung unserer Hauptschulen, an das Sich-verloren-Fühlen unserer Schüler im neuen Kurssystem oder an den Streit um die neuen, angeblich emanzipierenden Lesebücher denken: überall ein neuer Entfremdungseffekt, der nicht so ganz in die Reformlandschaft paßt. Das alles deutet darauf hin, daß die Befürchtungen Pichts maßlos übertrieben waren, sein Zahlenmaterial irrelevant und seine Schlußfolgerung fragwürdig. Oder aber sein Motiv war ein ganz anderes als die Korrektur bestehender Verhältnisse und Strukturen.

In seinem Gegenangriff von 1973 formuliert Picht seine eigentlichen Absichten in den prinzipiellen Punkten viel präziser. Zunächst will er sein gesamtes Bildungsprogramm nicht isoliert, sondern als integrierten Bestandteil eines umfassenden Infrastruk-

turprogramms für einen modernen Industriestaat verstanden wissen. Nun gibt es aber nicht einmal heute (viel weniger schon 1964) eine Gesamtbilanz eines solchen Infrastrukturbedarfs in Bund, Ländern und Gemeinden. Wenn er behauptet, daß „die Bildungsplanung seit 1964 ins Leere hinein entworfen worden ist" (II, 667), so wird er den seit 1964 unternommenen Bildungsanstrengungen der Bundesrepublik kaum gerecht. Wenn er weiter darauf beharrt, daß jedes Zeugnis, jeder Leistungsnachweis in unserem Staat an ein Berechtigungswesen gekoppelt ist, das der Klassenstruktur des 19. Jahrhunderts entspricht, wenn er 1973 nach wie vor von einer Vernachlässigung der Erwachsenenbildung spricht (während er genau zwischen staatlichem Bildungsangebot und tatsächlicher Inanspruchnahme unterscheiden müßte), wenn er im deutschen Schulwesen noch den alten, elitären Bildungsbegriff des 19. Jahrhunderts vermutet, der den Unterrichtsrealitäten von heute wirklich nicht mehr entspricht, so nähert sich Picht bedenklich einer penetranten Besserwisserei, der nichts recht gemacht werden kann und die jeden Erfolg auf der von ihm selbst vorgezeichneten Bahn ignoriert. Ja, noch mehr: Aus mehr als einer Stelle seines Vortrags von 1973 spricht die Verachtung gegenüber einer Gesellschaft, die sich lieber vom Wirtschaftswunder korrumpieren als von pädagogischen Reformern umkrempeln ließ. Und wenn er „am liebsten gar keine Abiturienten" sähe (II, 667), so ist eine solche Vorstellung aus mehreren Gründen eine absurde Utopie. Oder aber soll eine „soziale Revolution" (II, 669) in Gang gesetzt werden, die alles bisher Erreichte bewußt zunichte macht?

Der Begriff der „Bildungskatastrophe", aus Zielvorstellungen der frühen sechziger Jahre abgeleitet, machte sich im Verlauf der Diskussion über Pichts Programm von 1964 bald selbständig, wurde wegen seiner Zugkraft von den Politikern usurpiert und wanderte unaufhaltsam in den Bereich der Kulturpolitik. Dort wurde er den längst ideologisch eingefärbten Begriffen der Chancengleichheit und der Bildungsreserve angelagert, und nun schälte sich so etwas wie eine Umkehrmotivation heraus: Hatte Picht vorher die Politiker auf die Bedürfnisse des Bildungswesens drastisch aufmerksam gemacht, so wurde die Bildungskatastrophe nun zum Vehikel einer nicht mehr zu bremsenden Aktivität unserer Bildungspolitiker; sie hat, so muß man heute resignierend feststellen, einer hemmungslosen Politisierung unseres Bildungswesens Vorschub geleistet. Alle Sachentscheidungen im Bildungsbereich werden zum Spiegelbild einer zunehmend ideologischen Polarisierung. In diesem Bereich besteht für den Politiker das „Erfreuliche" ja gerade darin, daß eine Verantwortung leicht getragen werden kann. Während in der allgemeinen Politik eine Entscheidung oft unmittelbar das Ergebnis zeitigt, für das der Politiker geradezustehen hat, sind die Resultate bildungspolitischer Entscheidungen erst nach Jahren zu erwarten (auch erst in Jahren wieder zu korrigieren). Es kommt zu der verhängnisvollen Symbiose zwischen der fanatischen Blindheit des ideologisierten Pädagogen mit der Machtfülle des pädagogisch wenig informierten Politikers. So mündet Pichts „Bildungskatastrophe" in einen Modellfall politischen Fehlverhaltens, dem der Sinn für das Machbare abhanden gekommen ist und das sich in utopischen Zielvorstellungen verliert.

Was sagt die Statistik heute?

Die direkte Auswirkung der Pichtschen Analyse auf das Bildungswesen der Bundesrepublik läßt sich zusammenfassend am besten verfolgen in der Bedarfsfeststellung der Kultusministerkonferenz, insbesondere in der Fortschreibung für 1973/74. Danach wuchs der Gesamtbestand an Schülern allgemeinbildender Schulen von 1961 bis 1972 um weit mehr als ein Drittel von 6,7 auf 9,6 Millionen. Im ganzen brachte die verstärkte Nachfrage nach Bildung eine auffällige Umschichtung innerhalb der Schulgattungen. Der Schülerbestand der Hauptschule stagnierte 1971/72 fast gänzlich (einmal als Folge des verstärkten Sonderschulangebots und dann infolge der gestiegenen Attraktivität von Realschule und Gymnasium), während der Anteil an Realschulen und Gymnasien von 19,4 Prozent auf 27,5 Prozent stieg.

Die Lehrerzahl an allgemeinbildenden Schulen ist von 1961–1972 im Verhältnis zur Schülerzahl weitaus schneller gestiegen und übertraf 1972 mit 382 000 den Bestand des Jahres 1961 um zwei Drittel. So erfreulich sich nun diese Statistik auf den ersten Blick ausnimmt, um so fraglicher wird sie bei eingehender Analyse. Dann stellt sich nämlich heraus, daß die Sonderschulen den Löwenanteil des Lehrerzuwachses schlucken, während die Gymnasien mit wesentlich bescheideneren Zahlen zufrieden sein müssen. Bei den Gymnasien fällt noch erschwerend ins Gewicht, daß der relativ geringe Lehrerzuwachs zu 61 Prozent auf der Einstellung von Teilzeitlehrern und sonstigen Hilfskräften beruht, die theoretisch morgen schon wieder ausscheiden können. Außerdem verschweigt die Statistik, daß einzelne Fächer, wie z. B. Mathematik und Naturwissenschaften, keinen nennenswerten Lehrerzuwachs zu verzeichnen hatten.

So beträgt 1973/74 in Nordrhein-Westfalen der Anteil der nicht erteilten Unterrichtsstunden in den Naturwissenschaften 21,3 Prozent, in den Neueren Sprachen 1,9 Prozent und in Deutsch 2,8 Prozent. Wenn man sich noch vor Augen hält, wie viele Lehrer Überstunden erteilen (die mit ca. 10 Prozent veranschlagt werden können), so läßt sich ermessen, daß das Gymnasium seine Funktionsfähigkeit normalerweise schon eingebüßt hätte. Damit wäre denn das Ziel Pichts fast erreicht, das er 1964 ankündigte: Verdoppelung der Abiturientenzahl auch um den Preis, daß unser Bildungssystem aus dem Rahmen gesprengt würde, wenn nicht *mit* dem deutschen Gymnasium, dann *dagegen*.

Was wird aus dem Abitur?

Nachdem wir uns langsam der Verdreifachung der Abiturientenzahl von 1961 nähern und nach Ausweis des Statistischen Bundesamts in den nächsten 10 Jahren mit einer weiteren Verdoppelung zu rechnen haben, sollten wir zufrieden sein. Aber das Gegenteil ist der Fall. Die verzweifelte Lage ist schon oft genug beschrieben worden bis hin zu der Absurdität, daß man heute schon überwiegend Einser haben muß, um zu studie-

ren, oder daß die Musterabiturienten es ihrer blendenden Durchschnittsnote schuldig zu sein glauben, Medizin zu studieren, wo sie unter normalen Umständen nie auf diese Idee verfallen wären, während die leidenschaftlichsten Wünsche, dem Menschen als Arzt zu helfen, unberücksichtigt bleiben. Wieviel Berufsethos, welches Kapital an Können und Talent in beiden Fällen verschleudert werden, wird zu den bedauerlichsten Dunkelziffern unserer zivilisatorischen Zukunft gehören.

So kommt man zu dem Schluß, daß das Reifezeugnis mit seiner illusorischen Durchschnittsnote ein fragwürdiger Schein geworden ist, ja daß „das Abitur vor dem Ruin" steht (Flitner). Das Gymnasium hat versagt, so heißt es auf einmal, indem es allzu schnell einem inflatorischen Trend nachgegeben und zu viele Reifezeugnisse mit zu vielen guten Noten verteilt habe. Der Grund für die Abiturientenflut liegt doch nicht in der Zensierungspraxis des Gymnasiums, sondern in der ideologischen Nivellierungsabsicht der grünen Schreibtische der Behörden. Ist es da ein Wunder, wenn österreichische und Schweizer Universitäten das deutsche Abitur schon nicht mehr anerkennen und damit deutschen Abiturienten einen möglichen Ausgang aus der Misere verriegeln? Soll dann die andere Alternative gelten: Abschaffung des Abiturs und dafür eine Zulassungsprüfung an der Universität? Das wäre gar nicht so schlecht und würde auch vom Gymnasium mit Fassung getragen, da Studienräte und ganze Lehrerkonferenzen manch schwerer Gewissensentscheidung enthoben wären. Leider erscheint aber die Übertragung der Prüfung an die Universitäten rein technisch im Moment unmöglich. Die Universitäten selbst wehren sich mit Händen und Füßen dagegen und schieben den Schwarzen Peter wieder dem Gymnasium zu: „Wenn man die allgemeine Hochschulreife feststellen will, muß man wohl die Inhalte des alten Gymnasiums nehmen. Etwas anderes kann ich mir kaum vorstellen", sagte dazu Prof. Roellecke, der Präsident der Westdeutschen Rektorenkonferenz.

Die Rektorenkonferenz wies mit starken Bedenken auch auf die Tatsache hin, daß heute schon 30 Prozent aller Studienplätze den Studienbewerbern ohne Abitur offenstehen. Dieser Anteil soll sich noch steigern. So wird das Abitur unterlaufen von Bewerbern, deren Qualifikation nach Expertenaussagen keinen Vergleich mit der der Abiturienten aushält, selbst wenn sie zu 50 Prozent gute und sehr gute Abschlußzeugnisse aufzuweisen haben. Die Fachhochschulreife, die Reifeprüfung für Nichtschüler, die Zulassung zum Studium ohne Reifezeugnis und die Eignungsprüfung für das Studium an Pädagogischen Hochschulen ermöglichen im Verein mit der Durchlässigkeit zwischen den Einzelhochschulen bei ausreichendem Geld- und Zeitaufwand im Prinzip jedes Studium. Es kommt nur darauf an, wo man sich die besten Übergangsnoten holt. Damit erhebt sich aber die Frage, weshalb sich so viele junge Leute unter diesen Umständen den Belastungen einer Reifeprüfung unterziehen. Offensichtlich hat das Abitur immer noch einen gewissen Prestigeklang; außerdem hat sich wohl herumgesprochen, daß man als Abiturient, wenn man erst einmal studiert, die eben erwähnten Neuprivilegierten nach ein paar Semestern ohne Mühe überholt.

Forderungen des Augenblicks

Als ein schwerer Planungsfehler der Bundes- und der Länderregierungen dürfte sich allmählich die Tatsache abzeichnen, daß noch keine Reform des Berufs- und Laufbahnrechts in Angriff genommen worden ist und daß man sich auch noch nicht den Standpunkt der Wirtschaft zu eigen gemacht hat, wonach die Qualifikation innerbetrieblich ausgebildeter Abiturienten prinzipiell der der Hochschulabsolventen gleichzustellen ist. Mit der Öffnung des Höheren Dienstes auch für Abiturienten mit Qualifikationskursen wäre ein echtes Alternativprogramm zum Studium gegeben. Bis jetzt kam es nur zu zwei Modellversuchen der Bund-Länder-Kommission, nämlich zur Errichtung zweier Berufsakademien (Mannheim und Stuttgart) für den sogenannten dualen Ausbildungsgang, die in einem dreijährigen Lehrgang im Wechsel zwischen Akademie und Betrieb Abiturienten zum Betriebswirt oder zum Ingenieur ausbilden. Der Vorteil dieses Wegs liegt darin, daß sich die Studenten nicht wie beim Scheitern im Hochschulbereich auf das beruflich irrelevante Abitur, also praktisch auf den Punkt Null zurückgeworfen sehen, sondern ungeachtet des Versagens in der Akademie trotzdem in einen entsprechenden Beruf, wenn auch mit verminderten Ansprüchen, einzugliedern sind. Die Frage ist nur, ob die Ausbildungsqualität dieser Akademien und die dort erworbenen Aufstiegschancen genügend Anreiz bieten, um den Vorstellungen der Abiturienten von Sozialprestige zu entsprechen. Aber unsere jungen Leute werden ihre Ansprüche ohnedies reduzieren müssen.

Eine andere Alternative hat die Bundesanstalt für Arbeit ins Auge gefaßt und der Kultusministerkonferenz sowie den anderen Gremien empfohlen. Da nach Expertenschätzungen jährlich rund 18 000 Studenten die Universität ohne Abschlußprüfung verlassen (diese Zahl dürfte sich noch steigern), sollen die Hochschulen Leistungsnachweise einführen, die Aufschluß geben über die bis zum Studienabbruch erworbenen verwertbaren Kenntnisse und Fähigkeiten. Über die Methode der Erstellung eines solchen Nachweises schweigt sich die Bundesanstalt aus. Dabei steckt der Teufel doch gerade im Detail. Wer die Mentalität unserer Studenten kennt und ihre panische Angst vor einem irgendwie gearteten Zwischen-Leistungsnachweis, der sieht die schlimmsten Konfrontationen im Studienbetrieb schon im voraus. Mit einem derartigen Abschluß-Leistungszertifikat müßte aber gleichzeitig schon Klarheit darüber geschaffen sein, an welcher Stelle und mit welchen Aussichten diese Studienabbrecher vom Staat oder von der Wirtschaft übernommen werden könnten.

Effektiv ist aber im Augenblick für den einzelnen Studenten und Abiturienten keinerlei Hilfe aus der Misere des Numerus clausus abzusehen. Hier wächst eine große Anzahl von Arbeitslosen eigener Art heran, die sich in beängstigender Weise an die entsprechende Zahl der Wirtschaft angliedert.

Berufliche Bildung der Zukunft

Auf lange Sicht hin müssen Staat, Gesellschaft und Bildungspolitiker in eine grundlegende Neubesinnung über die Rolle der Berufsbildung eintreten. Es ist merkwürdig, daß sich dieser Bereich bis heute nicht von dem Ruch patriarchalisch-starrer Ordnung und provinzieller Rückständigkeit frei machen konnte. Bisher konnte man den Eindruck haben, daß alle Bildungspolitiker über den Fragen des Gesamtschul-, des Gymnasial- und des Universitätsbereichs die Belange der Berufsbildung als einen gegebenen, aber mehr als lästigen Appendix ansahen. Wie wenig attraktiv diese Schulsparte für die Lehrer selbst ist, zeigt allein die Tatsache, daß der Lehrermangel an den berufsbildenden Schulen erst zuallerletzt, das heißt in 10 Jahren behoben sein wird. Nachdem aber die Lehrlinge seit ein paar Jahren ein sozialpolitisches Selbstverständnis zu entwickeln beginnen, werden sie auch für die Parteien als gesellschaftliche Gruppe zunehmend interessant. Das Hin und Her um die Lehrlingsausbildung zwischen Bund und Ländern, Gewerkschaft und Industrie und den einzelnen Parteien ist ein untrügliches Indiz dafür und beweist offenbar die Schwierigkeit einer Übereinkunft allein schon im Vorfeld bei den Finanzierungsfragen. Wie schwer dürfte das werden, wenn es um das Wesentliche geht, die Erarbeitung eines überzeugenden, attraktiven und zeitgemäßen Bildungskonzepts. Heute, wo es um die wiederzugewinnende Funktionsfähigkeit unseres Bildungssystems und um die Reduzierung überbordender Abiturientenzahlen geht, kommt der Berufsbildung eine wichtige Rolle zu. Es müßte ein Konzept sein, das von seiner Praxisbezogenheit ausgeht und nicht mit einem Auge doch wieder auf einen irgendwie zu erreichenden Akademikerstatus schielt. Sollte es heute tatsächlich so sein, daß Kerschensteiner und Gaudig vollends vergessen sind?

Die Problematik der beschriebenen Situation ist – wie so vieles in der deutschen Bildungslandschaft – durch bestimmte, nach wie vor wirksame Impulse aus unserer Bildungsgeschichte zu erklären. Vorfixiert durch die bürgerliche Bildungsideologie des 19. Jahrhunderts, starrt die deutsche Gesellschaft gebannt auf den Akademiker und seine Prestigefunktion im Sozialgefüge. Wenn es für das Individuum des 19. Jahrhunderts eine gesellschaftliche Steigerung gab, dann nur durch das Verlassen des bisherigen Sozialbereichs und den Übertritt in den von Abitur und Studium bestimmten oberen Stand. Literatur und Lebensberichte des Fin de siècle sind voll von den Intrigen, den Überheblichkeiten und den seelischen Verängstigungen, mit denen eine auf akademische Exklusivität bedachte Bourgeoisie den Homo novus empfing. Zum Selbstverständnis einer solchen angeblich urbanen Gesellschaft gehörte es natürlich auch, Bildung mit akademischer Bildung gleichzusetzen, um dann die berufliche Bildung als zweitrangig abzuqualifizieren.

Erst vor kurzem hat der bayerische Kultusminister Hans Maier auf dem Saarbrükker Berufsbildungskongreß einiges Beherzigenswerte zu diesem Problem gesagt[6]. Er

[6] Die Gesellschaft der Unwissenden, in: Die Zeit 1975, Nr. 15.

entlarvt die heutige Reformplanung mit dem „Kampfruf nach mehr Abiturienten" und der Gleichsetzung von Bildung mit Abitur und Akademikerstatus als im eigentlichen Sinn konservatives, längst überholtes Denken. In der „Konzentration auf die allgemeine Bildung" bei gleichzeitiger Ausblendung der beruflichen Bildung hat die „traditionelle deutsch-idealistische Bildungsidee einen letzten Pyrrhussieg errungen", indem die Ziele zwar erreicht wurden, aber unter Begleitumständen, die als Fiasko auf die Bildungsplaner zurückschlagen. Mit anderen Worten: Wenn wir, wie schon statistisch erhärtet, für 1980 unter den Schulabgängern aller Art mit 50 Prozent Studienanwärtern rechnen müssen, aber nur für 15 Prozent echte Berufsmöglichkeiten zur Verfügung stehen, dann garantiert das Abitur keine Privilegien mehr.

Die Überbewertung der Allgemeinbildung, jahrhundertelang getragen von der Vorherrschaft der Theorie über die Praxis, der Wissenschaft über die Technik, der Grundlage über die Anwendung, wird egalisiert werden von der uns alle in immer weiterem Maß umschließenden Spezialisierung, die allen, Akademikern und Nichtakademikern, nur noch ein „intensives Ausschnittswissen" ermöglicht, dem „breite Zonen des Nichtwissens" angelagert sind. Die Bildung der Zukunft wird infolge der „Qualifizierung (des Teilwissens) durch Vertiefung" in den Universitäten und in den berufsbildenden Instituten repräsentiert sein.

Angesichts der drohenden Akademikerschwemme greift Maier auch beherzt ein Tabu an, das sich unter dem Deckmantel der demokratischen Freiheit verbarg: das Ungleichgewicht, die unausgewogene Integration von Bildung, Beruf und gesellschaftlichem Bedarf. Unangefochten galt doch die Meinung, der individuelle Bildungsanspruch sei das einzig legitime Steuerungsmoment einer freiheitlich-demokratischen Bildungsplanung. Der Staat habe stets auf individuelle Ansprüche zu reagieren statt prognostisch steuernd zu agieren und dürfe den Bedarf nicht zum Maßstab der Bildungsplanung machen. Maier weist diese Auffassung als irrig ab. Damit gewinnt die Bildung über die Komponenten der Liberalität und des autonomen Individualismus hinaus jene „soziale und berufliche Dimension", deren Fehlen oft nur die Verteidigung der „traditionellen Akademikerherrschaft" bedeutete. Dann aber wäre es konsequent, jüngeren Handwerkern ebenso wie den Studenten Stipendien etwa nach der Art des Honnefer Modells anzubieten. Eine Expansion von Bildung kann in Zukunft nur noch im Gleichgewicht zwischen beruflichem und allgemeinbildendem Schulwesen erfolgen.

Dazu gehört aber, so müßte man Maier ergänzen, dringend die Entwicklung eines Berufsethos des gelernten Arbeiters und Handwerkers. Es darf freilich nicht von dem fragwürdigen Leistungsbegriff der Wohlstandsjahre seinen Ausgang nehmen, sondern sollte auf die Handwerkstradition zurückgreifen. Dieses Handwerks- und Arbeitsethos, getragen von dem überwiegenden Teil der Bevölkerung, durchsetzt mit eigenständigen Maßstäben, müßte mit Selbstbewußtsein, Selbstverständlichkeit und Stolz neben die anderen, bisher allein als attraktiv geltenden Bildungsgehalte treten. Nur so kann sich, wie H. Maier sagt, „eine soziale Gleichwertigkeit unterschiedlicher Fähigkeiten als Voraussetzungen staatsbürgerlicher Egalität entwickeln", die Picht und die

Reformer nach 1964 in der Verteilung von Abiturscheinen ohne Wert auf breitester Basis zu verwirklichen suchten.

Wie steht es heute mit dem Lehrermangel?

Gegen Ende des Jahres 1974 hat sich die Diskussion um die neue Bildungskatastrophe ausgeweitet auf ein Gebiet, wo man das noch vor zwei Jahren kaum erwartet hätte: Man spricht von einem eventuellen Lehrerüberschuß in den kommenden Jahren. Georg Picht begann seine Polemik um die erste Bildungskatastrophe mit dem genau umgekehrten Argument des bedrohlichen Lehrermangels. Nachdem aber schon 1970 mit aller gebotenen Vorsicht gelegentlich auf diese neue Entwicklung hingewiesen wurde – es war ja geradezu gefährlich, in der Öffentlichkeit Pichts Ausgangsposition zu bezweifeln –, klären sich jetzt zunehmend Zahlen und Fronten der neuen Diskussion.

Picht selbst beharrt in seiner Stellungnahme von 1973 auf der Feststellung des Lehrermangels. Die überfüllten Klassen, der von fachfremden Lehrkräften erteilte Unterricht, der Prozentsatz des ausfallenden Unterrichts und der Überstunden scheinen ihm recht zu geben. Das verleitet ihn wohl auch dazu, alle Hinweise der Kultusminister auf die künftig überzähligen und arbeitslosen Lehrer als „Dreistigkeit" (II, 668) abzutun. Gerade deshalb aber wäre mit einigem Recht umgekehrt zu fragen, ob es nicht die ganze Reformerschar seit 1964 war, die den Ansturm der Schüler – auch einer Masse von ungeeigneten – auf das Gymnasium provoziert hat und mitverantwortlich ist dafür, daß der Kampf um die bessere Relation zwischen Lehrernachwuchs und Schülerzahl nach wie vor dem Wettlauf zwischen dem Hasen und dem Igel gleicht. Heute aber tritt z. B. Kultusminister Girgensohn von Nordrhein-Westfalen vor die Öffentlichkeit und wagt die Prognose: „1985 haben wir 67 000 Lehrer zuviel." Indem er damit eine Prognose der Länderfinanzminister-Konferenz übernimmt, wird ihm von anderer interessierter Seite prompt ein getrübter pädagogischer Blick bescheinigt; nur befindet er sich gerade hier in guter Gesellschaft mit der Bund-Länder-Kommission, die sich inzwischen mehrfach zu der von ihr aufgestellten Rechnung bekannt hat, daß nicht jeder Student des Lehramts mit einem angemessenen Arbeitsplatz rechnen könne. Und Wissenschaftsminister Rohde verwahrte sich gegen die Möglichkeit, daß junge Menschen für einen Beruf ausgebildet werden, den sie dann nicht ergreifen können.

Natürlich laufen alle betroffenen Berufsorganisationen Sturm gegen derartige Prognosen. Die tiefere Ursache des ganzen Streits liegt in der fraglichen Aussagekraft gewisser statistischer Größen und ihrer Auswirkung auf die Bedarfsfeststellung der Kultusminister: Man denke nur an das Ausmaß des „Pillenknicks" in den kommenden Jahren oder an die Entwicklung der Relation Schülerzahl pro Lehrer und Klasse. Was pädagogisch erwünscht ist, wissen wir ganz genau; was aber finanziell vertretbar ist, wird – so möchte man fast sagen – im Vorderen Orient entschieden. Jedenfalls ist die

Senkung auf 25 Schüler pro Lehrer eine Jahrhundertaufgabe und nicht die Sache von ein paar emphatischen Reformjahren, wie man das vielleicht geglaubt hat.

Halten wir uns lieber an die Prognose einer nicht direkt beteiligten Institution, nämlich des Deutschen Industrie-Instituts. Danach haben wir ab 1975/76 ein Überangebot an Grundschullehrern zu erwarten, das 1980 bereits die Zahl 33 000 erreicht. Im Bereich der Haupt- und Realschulen sowie des Gymnasiums bis Klasse 10 werden sich Bedarf und Angebot an Lehrern bis 1978 ausgleichen. 1980 wird hier ein Lehrerüberschuß von 49 000 zu verzeichnen sein. In der Oberstufe des Gymnasiums ist erst ab 1982 mit einer Deckung des Bedarfs zu rechnen, während in den berufsbildenden Schulen noch bis 1985 ein Lehrermangel zu befürchten ist. Diesen Zahlen müßte noch eine Analyse nach den einzelnen Schulfächern zur Seite gestellt werden. Denn trotz absehbarer „globaler Marktsättigung" können natürlich partiell große Bedarfslücken weiterbestehen. Eine davon dürfte wohl die chronische Unterversorgung in Mathematik und in den Naturwissenschaften sein, deren Bedrohlichkeit für die wirtschaftliche Konkurrenzfähigkeit unseres Staats schon von Picht betont wurde. Die Bund-Länder-Kommission hat eine derartige, auf das Bundesgebiet bezogene Bedarfsanalyse für dieses Jahr angekündigt. Diese Daten könnten für die Planung im Hochschulbereich und bei der Studienorientierung unserer Abiturienten echte Entscheidungshilfen werden.

Ende der Bildungseuphorie

Das Ende der Bildungseuphorie, das sich hier auf statistischer Basis ganz nüchtern abzeichnet, rückt mehr und mehr auch in das Bewußtsein der Öffentlichkeit. Nun auf einmal hört man von fachkompetenter Seite, daß Picht mit der „Bildungskatastrophe" von 1964 „einen mit allem Raffinement in Szene gesetzten Bildungsboom" ausgelöst habe[7]. Und wenn Finanzminister Apel feststellt, es erfülle ihn „mit Befriedigung, daß der Begriff ‚Leistungsgesellschaft' in Mode kommt", so sind das Äußerungen, die früher einem politischen Harakiri gleichkamen, nun aber den Trendumschwung in der öffentlichen Bildungsdiskussion sehr deutlich machen. Ganz sicher sind die Einwände gegen die bisherige Bildungsplanung primär von finanziellen Erwägungen bestimmt; aber es ist Traumtänzerei und pädagogischer Snobismus, wenn die interessierten Berufsverbände die bedrohten finanziellen Grundlagen der bisherigen Planung einfach ignorieren. Wo es 1964 darauf ankam, die Gesellschaft für Bildungsfragen zu interessieren und sie zu mobilisieren, da wird sie 1975 vernünftigerweise wieder auf die Deckung der primären Bedürfnisse *aller* umgelenkt unter Zurückdrängung der bisherigen bildungspolitischen Forderungen. Wir werden es noch erleben, daß die Reformpläne der späten 60er Jahre als maßlose und übertriebene Belastung des Bruttosozialprodukts zugunsten einer kleinen Gesellschaftsgruppe, der Studenten, verketzert werden.

[7] Höhere Schule 1974, H. 12 („Blickpunkt").

Die Einwände gegen Picht sollten aber nicht so sehr auf bloßen Zahlen fußen, sondern prinzipieller gefaßt sein. Ein Vorwurf müßte so lauten: Während Picht das Problem, gebannt von der scheinbar absoluten Aussagekraft der Zahl, rein quantitativ anging, blieb der Schüler als Mensch in dem ganzen Wust von Polemik, Argumenten, Folgerungen und Forderungen ausgeklammert. Grotesk ist die Annahme, man brauche nur mehr Milliarden, die dann die benötigten Abiturienten produzieren. Die entscheidende Komponente bei dieser Planung ist in Wirklichkeit doch die optimale Ausnutzung der Räume und Geräte durch den verantwortungsvollen Schüler. Nirgendwo in der ganzen Reformdiskussion hat die Presse eine echte, harte Forderung in dieser Richtung an den deutschen Schüler überliefert. Überall las und hörte man nur lauwarme Phrasen, keinerlei Verbindlichkeit beanspruchende Empfehlungen im Stil der Sonntagsreden. Auf der Seite der Schüler war nur die Rede von Liberalisierung, Emanzipation und Mitbestimmung, und der Staat hütete sich, zu widersprechen. Niemand sprach von der Pflicht gegenüber der Gemeinschaft, deren teuer erkaufte Leistung für das Bildungswesen den Schüler zur Gegenleistung verpflichtet. Die Begriffe „Leistung" und „Ordnung" wurden in einer Art Doppelstrategie von den Schülern an der Basis und von den Schulideologen mit der Theorie unterlaufen und als konservative Rückständigkeit diffamiert. Offenbar schlagen wir Deutschen uns noch jahrzehntelang mit der Antinomie der „Freiheit der Persönlichkeit" und den unumgänglichen „Zwängen des menschlichen Lernprozesses" herum, ohne zu einer pragmatischen Lösung zu gelangen.

Zehn Jahre lärmender Reformeuphorie sind genug. Die Zeit sachlicher, nüchterner Planung ist gekommen. Man muß sich mit den harten Tatsachen abfinden lernen. Leider aber ist es nicht einmal heute die bessere Einsicht, sondern der harte Zwang der finanziellen Verhältnisse, der uns zur Vernunft zwingt und den Spuk unerwünschter Bildungsgeister hinwegfegt. Der große Fehler Pichts war es, das Abgleiten seines Programms in die ideologisch geprägte Diskussion nicht verhindert zu haben. Aufschlußreich ist da sein Stolz „auf die elementare Gewalt" des seit 1964 vollzogenen Bewußtseinswandels, „der nicht mehr eingedämmt werden kann" (II, 676). Aber auch die hervorgerufenen Ansprüche an unser Bildungssystem können nicht mehr befriedigt werden. Das ist die von Picht so genannte „explosive Situation". Wir hören seinen Kommentar zur Lage. Belassen wir es dabei und machen wir uns an die Arbeit. Tausende fehlgeleiteter Studenten sind zu versorgen, das Bildungswesen muß wieder funktionsfähig gemacht werden. Pichts Programm wird dabei nicht helfen können.

Wolfgang Beinert

Freiheit durch Jesus Christus

Zugang zu Jesus als dem Christus des Glaubens

I. „Was ist das für ein Mensch?"

Die katholische Dichterin Gertrud von Le Fort ist von der Deutschen Bundespost auf einer Briefmarke verewigt worden. Ihre „Hymnen an die Kirche", durch die sie einst weiten Kreisen bekannt geworden ist, liest heute niemand mehr. Wem auch sollte es heutzutage noch einfallen, Lieder auf eine Institution zu singen, die von einer Krise nach der anderen geschüttelt wird? Es scheint, daß sie die Erwartungshaltungen der selber unsicher gewordenen Gesellschaft nicht mehr erfüllen kann – diese wendet sich darum zunehmend von ihr ab[1]. In den Sog dieser Absetzbewegung ist auch die Ekklesiologie geraten. Nicht als ob sie keine Probleme mehr hätte: man darf nur an die Debatte um die Ämter, vor allem um das Amt des Papstes, und die Interkommunion-Frage erinnern. Aber sie wird in einer merkwürdigen Isolation von der kirchlichen wie gesellschaftlichen Interessenlage geführt. Wo diese sich religiösen Dingen zuwendet, geschieht es mit der gleichen Frage, die sich bereits die Zeitgenossen des Jesus von Nazaret stellten: „Was ist das für ein Mensch?" (Mk 4, 41). Er ist das große Problem unserer Tage.

Er ist es nicht von ungefähr. Die ekklesiologische Diskussion, die die erste Hälfte des Jahrhunderts beherrscht hatte, hat sich auf die Grundlagenproblematik hin verlagert: Wesen und Anspruch der Kirche gründen allein in ihm. Wie also einer zur Kirche steht, entscheidet sich letztlich von Jesus her. „Die Institution Kirche kann sich nur behaupten, wenn sie an ihrem Recht festhält, die Menschen zu disziplinieren, und wie sollte sie das vermögen ohne ein Recht ganz von oben?", fragt *Rudolf Augstein* und schreibt mit großem Aufwand sein Jesusbuch. Es soll demonstrieren, „mit welchem Recht die christlichen Kirchen sich auf einen Jesus berufen, den es nicht gab, auf Lehren, die er nicht gelehrt, auf Vollmachten, die er nicht erteilt, und auf eine Gottessohnschaft, die er selbst nicht für möglich gehalten und nicht beansprucht hat"[2]. Die ekklesiologische Frage artikuliert sich also heute als Anfrage an und Rückfrage auf Jesus. Von der Kirche reden wollen heißt von ihm sprechen müssen. Mit Recht erklärt *Walter*

[1] Dieser Erosionsprozeß vollzieht sich unabhängig vom politischen und wirtschaftlichen Milieu und erfaßt sehr traditionsstarke Ortskirchen. Vgl. Th. Mechtenberg, Säkularisierungstrends in Polens Volkskirche?, in: Orientierung 39 (1975) 4–7.

[2] Jesus Menschensohn (München, Wien 1972) 9, 7.

Kasper: „Eine Besinnung auf die Christologie stellt den heute geforderten Dienst dar, den die Theologie . . . der heutigen Gesellschaft und Kirche zu deren Identitätsfindung leisten kann."[3]

Diese Neuorientierung wirft viele Probleme auf. Man kann nicht neutral bleiben, wenn man sich mit der Gestalt des Nazareners befaßt. Man kommt nicht um eine Stellungnahme herum. Wie immer man sie formuliert, man muß sie begründen – und eben dies bereitet Mühe. Auch wer sich ihm gegenüber negativ verhält, sieht sich genötigt, ein ganzes Arsenal von Begründungen zu benützen, um nur ja diese Entscheidung zu rechtfertigen. Erst recht sieht sich heute zur Verantwortung gezogen, wer sich in seinen Bann ziehen läßt, wer zur Nachfolge antritt und sich zur Gemeinschaft der Seinen bekennt. Denn er ist anders als alle anderen Menschen, von denen wir wissen. Das christliche Bekenntnis hat diese Andersartigkeit mit der Formel auszudrücken versucht, Jesus von Nazaret sei der Christus. Jede Rede von ihm muß sich seitdem mit diesem Anspruch auseinandersetzen. Jede „Jesulogie" führt zur Christologie.

Das kirchliche Bekenntnis kommt freilich einigermaßen in Verlegenheit, wenn es näherhin angeben soll, was es damit aussagen wolle. Seit den ersten Generationen ringt man darum, die Erfahrung, die man mit Jesus gemacht hatte, deutlicher, angemessener auszudrücken. Im Neuen Testament werden ihm alle möglichen Hoheitstitel zugelegt – Menschensohn, Davidssproß, Messias, Heiliger Gottes, Hirt – bis hin zur Applikation des Gottesnamens: das älteste Credo der Christenheit nennt ihn „Kyrios", Gottherr[4]. In der Weiterentwicklung dieser Linie liegt die Bezeichnung „Sohn Gottes", die schon im Neuen Testament auftaucht und in der weiteren Reflexion in der Tiefe ihrer Möglichkeiten ausgelotet wird[5]. Sie erreicht ihren Abschluß in den Reichskonzilien von Nikaia (325) und Chalkedon (451), auf denen die Göttlichkeit Jesu und ihr Verhältnis zu seinem Menschsein definiert wurden[6]. Damit war eine Sprachregelung für die Glaubensgemeinschaft gefunden, die mit Hilfe der philosophischen und theologischen Kategorien der Zeit zustande gekommen war. Die christologische Diskussion der ersten Jahrhunderte ist wesentlich als Sprachproblem gekennzeichnet.

Damit kommen zwei weitere Probleme in unser Blickfeld. Das Jesusereignis hat offenbar einen „Sinnüberschuß", der über alle Definitionen und Formeln hinausreicht und somit grundsätzlich mit größerer Adäquatheit verdeutlicht werden kann[7]. Wenn also eines Tages an die Stelle der griechischen Sprach- und Denkformen der Konzilien andere treten würden, dann läßt es sich grundsätzlich nicht verwehren, daß die Menschen versuchen, mit ihrer Hilfe neu und vielleicht besser jene Andersartigkeit Jesu

[3] Jesus der Christus (Mainz 1974) 15.

[4] J. Gnilka, Jesus Christus nach frühen Zeugnissen des Glaubens (München 1970). Vgl. auch J. N. D. Kelly, Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie (Göttingen 1972) 20–23.

[5] Zum Ganzen vgl. F. Hahn, Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum; R. Schnackenburg, Christologie des Neuen Testaments, in: Mysterium Salutis III/1, 227–388.

[6] Denzinger-Schönmetzer 125, 301 f. (= Neuner-Roos 155, 178).

[7] Vgl. R. Schnackenburg, Der geschichtliche Jesus in seiner ständigen Bedeutung für Theologie und Kirche, in: Rückfrage nach Jesus, hrsg. v. K. Kertelge (Freiburg 1974) 208–212.

verständlich zu machen. Darüber hinaus bleibt jedoch auch zu fragen, ob die einmal gefundene Sprachformulierung nicht bloß nicht angemessen, sondern eventuell sogar sachverkürzend ist. Wenn beispielsweise die Väter von Chalkedon die Relation von Gottheit und Menschheit in Jesus dahingehend bestimmten, daß sie von zwei Naturen in der einen Hypostase sprachen, dann legte sich das Mißverständnis nahe, als ob beide Naturen Individuen der gleichen Gattung seien. Um es zu beheben, sah man sich gezwungen, die göttliche außerordentlich zu betonen. Das hatte zur Folge, daß das Christusbild der Christen ikonenhaft erstarrte. Jesus wurde so sehr mit dem Vatergott identifiziert, daß für seine Menschlichkeit kein rechter Raum mehr blieb. Die Christusfrömmigkeit nahm ein wenig monophysitische Züge an: er wurde – um es einmal überspitzt zu sagen – mit Ausnahme der beiden Wochen der Passionszeit nur mehr als strahlender Gott verehrt. Damit rückte er immer weiter in eine erhabene Ferne.

Ein Defizit war entstanden, das sich um so störender bemerkbar machte, je mehr im abendländischen Denken die Subjektivität betont wurde. Es kann dabei auf sich beruhen bleiben, ob die klassische Christologie tatsächlich mit Notwendigkeit die angedeuteten Konsequenzen hatte oder vielmehr gerade durch die Akzentuierung der Person das westliche Denken erst ermöglichte[8]. Jedenfalls rückte die Frage nach dem Stellenwert des Menschen Jesus für die Christologie in den Vordergrund. *Wilhelm Dantine* kann die gegenwärtige Situation wie folgt umreißen: „Das große und brennende Problem scheint heute darin zu bestehen, wie das Handeln des Menschen Jesus zu seiner Zeit für das Handeln des Menschen von heute in seiner realen Bedeutung verständlich gemacht und für das Denken der Menschen von heute zu vermitteln sei."[9]

Das Sach- und Sprachproblem „Jesus" verlangt nach einer Neuinterpretation. Es wurde bereits gesagt, daß sie prinzipiell möglich ist. Eines ist allerdings dabei zu fordern. Die bisherige Interpretationsgeschichte darf nicht ausgeschieden, sondern muß in der neuen Christologie aufgehoben werden. Denn die kirchliche Lehrtradition ist nicht ablösbar von der Sache. Die Vermittlung Jesu als des Christus und somit als uns betreffende wirkmächtige Gestalt geschieht niemals in Ablösung von der Gemeinschaft, die durch ihn entstanden ist. Aus ihr stammen alle relevanten Berichte über ihn; und sie sind seit dem Neuen Testament keine Reportagen, sondern Kerygma, Verkündigung von Jesus, insofern er der Christus Gottes ist. So muß man der Bemerkung *Wolfhart Pannenbergs* zustimmen: „Wer . . . die Auseinandersetzung mit der christologischen Lehrtradition verschmäht, bringt sich um die Einsicht, daß und wie die in der Theologiegeschichte aufgetretenen christologischen Entwürfe und der Streit

[8] Über die Aktualität altkirchlicher Aussagen hat höchst bemerkenswerte Gedanken A. Grillmeier geäußert: Die altkirchliche Christologie und die moderne Hermeneutik. Zur Diskussion um die chalkedonische Christologie heute, in: Theologische Berichte I, hrsg. v. J. Pfammatter und F. Furger (Zürich, Einsiedeln, Köln 1972) 69–169, vor allem 109–166. Sie finden sich in kurzer Zusammenfassung auch in Grillmeiers Beitrag in: Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube, hrsg. v. J. Feiner und L. Vischer (Freiburg 1973) 245–276.

[9] Jesus von Nazareth in der gegenwärtigen Diskussion (Gütersloh 1974) 85.

um sie wenigstens der Sache nach bereits im Dienst einer Entfaltung der der Geschichte Jesu eigenen Bedeutung standen. Die Vernachlässigung der christologischen Überlieferung hat gewöhnlich zur Folge gehabt, daß man die Gegenwartsbedeutung Jesu in erstaunlich kurzschlüssigen und flachen Verallgemeinerungen gewisser Züge seines Auftretens zu finden meinte. Vor solcher Art ‚hermeneutischer' Vergegenwärtigung kann die Vertiefung in die Probleme der christologischen Lehrüberlieferung bewahren. Deren bleibende Wahrheit zeigt sich freilich nur in einer kritischen Aneignung, die die einzelnen christologischen Entwürfe und den Prozeß der christologischen Lehrbildung selbst als Auslegung des Auftretens und der Geschichte Jesu begreift und prüft." [10]

Auf diesem Hintergrund und mit diesem Maßstab können wir darangehen, die wichtigsten modernen Stellungnahmen zur Kenntnis zu nehmen, mit denen jene Andersartigkeit des Mannes von Nazaret heute zur Sprache gebracht wird.

II. Heutige Antworten

1. Außertheologische Jesusbilder

Die außerordentliche Aktualität der Rückfrage nach Jesus ist daran erkenntlich, daß sich Stimmen in die Debatte einschalten, die ihr dezidiertes Ja zu ihm mit einem ebenso entschiedenen Nein zur kirchlichen Lehrtradition koppeln, da diese ihn verfälscht habe. Innerhalb dieses gemeinsamen Rahmens differieren Ansätze und Ergebnisse beträchtlich. Beides kann hier nur mit sehr groben Strichen umrissen werden [11].

Das Thema „Jesus" ist am nachhaltigsten in die breite Öffentlichkeit durch die Bewegung der *Jesus People* gebracht worden. Sie möchte einen neuen Zugang zum Mann aus Nazaret auftun, der keine ausgefeilten philosophischen oder theologischen Reflexionen voraussetzt, sondern auf spontaner Hingabe beruht, die vor allem auch das in der traditionellen kirchlichen Verkündigung zu kurz gekommene Gebiet der menschlichen Affektivität berücksichtigt. Jesus wird zum Symbol des jugendlichen Protests gegen den American Way of Life, der bekanntlich nicht nur in den Vereinigten Staaten selbst gepflegt wird. Im Gegensatz zu allen anderen außertheologischen Jesus-Vorstellungen betont die Bewegung seine Göttlichkeit. Sie tut dies freilich nicht mit den exegetischen und theologischen Argumenten, deren sich die Kirchen bedienen, sondern auf eher gnostisch zu nennende Weise. Er ist für sie ein kosmisch-naturalistisches Erlösungsprinzip. Seine Gestalt wird amalgamiert mit Elementen, die östlichen Religionen und Meditationstheorien entnommen sind [12].

[10] Grundzüge der Christologie (Gütersloh 1964) 10.

[11] Eine gute Information bietet W. Dantine in dem Anm. 9 genannten Buch.

[12] H. J. Geppert, Wir Gotteskinder. Die Jesus-People-Bewegung (Würzburg 1972); B. Grom, Die Jesus-Bewegung. Jugendbewegung, religiöse Erweckung oder Sozialtherapie?, in dieser Zschr. 190 (1972) 181–194.

Nicht so publikumswirksam, dafür mehr in die Tiefe gehend sind die literarischen Versuche, die sich mit Jesus beschäftigen. Neben dem schon erwähnten Buch von *Augstein* wurden vor allem die journalistischen Arbeiten von *Joel Carmichael* und *Johannes Lehmann* bekannt[13]. Auch ihnen kommt es darauf an, den „wirklichen" Jesus aus der kirchlichen Umdeutung zu befreien, die seit Paulus an seiner Verfälschung gearbeitet habe. Das Resultat dieser Bemühungen ist ein Jesus, der politisch-sozialer Revolutionär essenischer Prägung war und den Horizont des zeitgenössischen Judentums in keiner Weise überschritten hat. Protest gegen die „Religionisierung" seiner Gestalt hat auch *Frank Andermann* in seinem Roman „Das große Gesicht" (München 1970) angemeldet.

Die Frage nach dem Nazarener läßt heute auch das jüdische Denken nicht mehr los. Beginnend etwa mit der Jahrhundertwende setzen einzelne Stimmen ein, die ihn für das Judentum reklamieren. Sie nehmen seitdem ständig zu. Zur Verdeutlichung sei auf zwei Werke der letzten Jahre hingewiesen. In *Schalom Ben-Chorins* Buch „Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht" (München ^{3}1970) wird er als genuiner Vertreter des eigenen Volkes beschrieben, auf den sich die christologischen Kategorien der christlichen Kirchen nicht anwenden lassen. Jesus ist ein großer Lehrer, neben Schammai und Hillel der dritte maßgebende Denker seiner Epoche, aber keinesfalls der Messias. Da er ganz im Judentum bleiben wollte, sei es nun an der Zeit, ihn wieder dorthin zurückzuholen. Auch *David Flusser* ist davon überzeugt, daß Jesus nur als Jude voll verstanden werden kann (Jesus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Hamburg 1968). Im Gegensatz zu seinem Landsmann erkennt er ihm allerdings eine gewisse soteriologische Bedeutung zu, da sich nicht leugnen läßt, daß seine Liebe alle Menschen umfaßte.

Die Intensität der Rückfrage auf Jesus läßt sich kaum schlagender belegen als durch die Tatsache, daß auch marxistische Philosophen wie *Roger Garaudy, Leszek Kolakowski* und *Ernst Bloch* sich mit ihm ernsthaft auseinanderzusetzen beginnen. Am bekanntesten wurde die Schrift „Jesus für Atheisten" aus der Feder *Milan Machovečs* (Stuttgart 1972). Er stellt sich die Frage, welche Bedeutung Jesus heute habe. Insofern er seinerzeit eine prophetisch-messianische Sozialutopie verkündet habe, die das vollkommene Glück der Menschen zum Ziel hatte, decke sich wenigstens seine Absicht mit den Bestrebungen des Marxismus.

Die hier aufgerissene soziologische Perspektive hat auf manche Christen eine gewisse Faszination ausgeübt. So stellt der Wiener Theologe und Soziologe *Adolf Holl* „Jesus in schlechter Gesellschaft" dar (Stuttgart 1971), d. h. als exemplarischen Außenseiter der Gesellschaft. Seine Moralvorstellungen, das Verhältnis zu seiner Familie, seine religiösen Ideen und nicht zuletzt der von ihm gepflegte Umgang mit den Outcasts seiner Zeit stempeln ihn zu einem Einzelgänger, der alle Traditionen in Frage stellt.

[13] J. Carmichael, Leben und Tod des Jesus von Nazareth (München ^{2}1965); J. Lehmann, Jesus-Report. Protokoll einer Verfälschung (Düsseldorf 1970); ders., Was Jesus wirklich wollte; Wie Paulus Christus schuf. Reporte-Diskussion (Düsseldorf 1972).

Die Kirche habe diesen gefährlichen Menschen zu domestizieren versucht, indem sie ihn zum Gott umstilisierte und damit alles Anstößige bei ihm in metaphysische Unangreifbarkeit transzendierte.

Alle hier vorgestellten Jesusbilder kommen darin überein, daß sie die Gestalt des Nazareners aus dem kirchlich-christologischen Kontext lösen wollen, in den sie schon von den Quellen her unlösbar eingebunden ist. Ohne Zweifel ist dieser Versuch vielfach von antikirchlichen Tendenzen inspiriert. Man geht jedoch kaum fehl, wenn man darüber hinaus vermutet, daß die Transposition auf die rein menschliche Ebene ein Ausdruck der gegenwärtigen Gottesproblematik ist. „Zugespitzt läßt sich sagen: Jesus von Nazareth als Fundament einer existentiellen Sinngebung für das menschliche Leben scheint verläßlicher zu sein als der Begriff ‚Gott'" (Dantine 114). Deswegen wird, sieht man von den Jesus People ab, mit großer Emphase die Menschlichkeit Jesu in den Vordergrund gerückt. Die Christologie in jeder Form wird abgelehnt zugunsten einer reinen Jesulogie. Jesus wird Befreier, Kritiker des Establishments, Freund der Parias, Edelmensch und Superstar – und so ungeachtet aller gegenteiligen Beteuerungen doch gerade nicht als historische Gestalt ernst genommen, sondern zum Eideshelfer der eigenen neuzeitlichen Konzeptionen umgedeutet.

Diese notwendige Kritik sollte uns aber nicht den Blick dafür verstellen, daß alle diese Jesusbilder die Frage nach ihm selber in der Gegenwart offenhalten. Erkennt man an, daß das kirchliche Christusbild der Korrekturen bedarf, dann kann man sie wenigstens als notwendige kritische Anfrage und als Anstoß für kirchliche Reflexion würdigen. Bemerkenswert scheint auch zu sein, daß sie alle Jesus nicht einfach als Menschen „wie du und ich" schildern, sondern als Maßgebenden und Maßstab für menschliches Verhalten. So entwickeln auch diese Vorstellungen eine Art impliziter Christologie, die noch einmal die Andersartigkeit dieses Menschen herausstellt. Daß diese „Christologie ohne Gott"[14] nicht sehr überzeugen kann, ist eine andere Sache. Sie ist künstlich, da sie gerade das ignoriert, was nach allen Quellen Jesus entscheidend geprägt hat, sein Verhältnis zu Gott.

2. Der Jesus der Theologen

Auch die christliche Theologie hat kein anderes Ziel, als Jesus den Menschen von heute als Leitbild aufzuzeigen. In der Ergänzung des einseitig gewordenen traditionellen Christusverständnisses bedeutet dies, neuerlich seine Menschheit zu akzentuieren. Insofern treffen sich die Theologen mit den eben rezensierten Autoren. Im Gegensatz zu ihnen waren sie jedoch entschlossen, das christliche Credo von der Gottheit Christi zu wahren, die ungetrennt von der Menschheit in dem einen Jesus west. Mußte aber die Kurskorrektur, die die Gefahren des Monophysitismus vermeiden wollte, nicht

[14] H. Zahrnt, Gott kann nicht sterben (München 1970) 180.

geradezu notwendig zu einem Abtriften in Richtung auf den Nestorianismus führen? Blieb nicht beim Menschen Jesus das Gottsein etwas Äußerliches? In den letzten Jahren wurden verschiedene Konzeptionen entwickelt, um die Problematik zu lösen[15].

Ausgehend von der Entmythologisierungstheologie *Rudolf Bultmanns* erklärten einige seiner Schüler den Gottessohnschafts-Glauben als Ausfluß mythologischen Denkens. Man werde dem innersten Anliegen des Neuen Testaments nur gerecht, wenn man es in eine existentielle Sprache übersetze. Dann aber ergibt sich nach *Herbert Braun:* „Der Mensch . . . lebt davon, daß er hier und da in schlichter Mitmenschlichkeit, allem Bösen und allen Miseren zum Trotz, zum Weiterleben immer wieder ermutigt wird. Wo das geschieht, da wird der Wille und das Verhalten Jesu vollstreckt."[16] Jesus wird zum Symbol authentischen Menschseins, die Christologie eine Funktion der Anthropologie. Die Entmythologisierung führt aber damit nur zu einem neuen Mythos. Im gleichen Augenblick, da man Jesus aus ihm erlösen will, wird er in ihn gebannt: er wird zum mythischen Menschen. Dann aber wird nicht mehr einsichtig, wie man die vom christlichen Bekenntnis festgehaltene Einmaligkeit und Heilsbedeutsamkeit Jesu wahren kann.

Wesentlich tiefer in der Anthropologie fundiert ist der Denkansatz, den wir in den Schriften *Karl Rahners* finden[17]. Sein Anliegen ist es, „das Dogma der Kirche – ‚Gott ist Mensch (geworden), und dieser menschgewordene Gott ist der konkrete Jesus Christus' – so zu formulieren, daß das in diesen Sätzen wirklich Gemeinte verständlich wird und jeder Schein einer heute nicht mehr nachvollziehbaren Mythologie ausgeschlossen wird". Es sollen also die transzendentalen Verstehensbedingungen des Christusglaubens erhellt werden. Rahner analysiert den Menschen als ein Wesen, das auf das absolute Geheimnis Gottes hin offen ist. Er ist „die arme, zu sich kommende Verwiesenheit auf diese Fülle". Diese aber wird erst dort dem Menschen wirklich zuteil, wo Gott selber seine Natur zu eigen nimmt. „Die Menschwerdung Gottes ist daher der einmalig *höchste* Fall des Wesensvollzugs der menschlichen Wirklichkeit." Daß sie

[15] Übersichten und Literaturberichte zur heutigen christologischen Situation: Theologische Berichte II: Zur neueren christologischen Diskussion, hrsg. v. J. Pfammatter und F. Furger (Zürich, Einsiedeln, Köln 1973); K. Reinhardt, Die Einzigartigkeit der Person Jesu Christi. Neue Entwürfe, in: Internat. kath. Zschr. 2 (1973) 206–224; W. Kasper, Jesus im Streit der Meinungen, in: Theologie der Gegenwart 16 (1973) 233–241; ders., Wer ist Jesus Christus für uns heute? Zur gegenwärtigen Diskussion um die Gottessohnschaft Jesu, in: Theol. Quartalschr. 154 (1974) 203–222; A. Schilson-W. Kasper, Christologie im Präsens. Kritische Sichtung neuer Entwürfe (Freiburg 1974).

[16] Jesus. Der Mann aus Nazareth und seine Zeit (Stuttgart ²1969) 149. Ähnliche Gedanken vertreten Theologen wie F. Buri, D. Sölle, P. M. van Buren von evangelischer Seite, H. Halbfas, K. H. Ohlig und J. Nolte von katholischer. Nähere Angaben in den in der vorigen Anm. genannten Literaturberichten.

[17] Christologische Beiträge finden sich in beinahe jedem Band der „Schriften zur Theologie" (Übersicht in K. H. Neufeld – R. Bleistein, Rahner-Register, Zürich, Einsiedeln, Köln 1974). Eine kurze und instruktive Zusammenfassung bietet sein Lexikonartikel „Jesus Christus" in: Sacramentum Mundi II, 920–957, sowie, etwas ausführlicher, die „Grundlinien einer systematischen Christologie": K. Rahner – W. Thüsing, Christologie – systematisch und exegetisch. Arbeitsgrundlagen für eine interdisziplinäre Vorlesung (Freiburg 1972) 15–78. – Die folgenden Zitate: Jesus Christus, a. a. O. 927; Zur Theologie der Menschwerdung: Schriften IV, 140, 142; Grundlinien einer systematischen Christologie, a. a. O. 65.

sich tatsächlich bei Jesus von Nazaret vollzieht, kann freilich nicht mehr argumentativ aufgewiesen werden – hier hat der Glaube seine Entscheidung zu treffen. Die Kritik hat dieser von Rahner auch „Christologie von unten" genannten Konzeption vorgeworfen, sie beweise zu viel, da die Christologie eine Art sich selber transzendierender Anthropologie sei. Die Unableitbarkeit des Christusereignisses gehe aber dann verloren. „Die Anthropologie ist sozusagen die Grammatik, deren sich Gott zu seiner Selbstaussage bedient; die Grammatik ist aber als solche noch offen für vielerlei Aussagen; ihre konkrete Determination erfolgt erst durch das konkrete menschliche Leben Jesu." [18] Für dieses aber bleibe in dem Modell Rahners wenig Platz.

Die Entmythologisierung führte zum neuen Mythos; die philosophische Argumentation steht in der Gefahr des Ideologisierens. Eine Reihe von Theologen, vor allem Vertreter der Exegese, suchten darum ihr Heil in der Rückfrage nach dem historischen Jesus [19]. Unter erheblichen Anstrengungen gelang es, aus dem evangelischen Kerygma authentische Züge des Nazareners herauszukristallisieren. Erwartete man nun eine Antwort auf die Frage, wer er sei und was er von sich selber halte, so wurde man freilich enttäuscht. Es zeigte sich, daß er nicht sich, sondern das Reich Gottes verkündet hat; daß er Glauben nicht an sich, sondern an Gott verlangt hat. Einige Theologen zogen daraus die Konsequenz, daß es im Grund gar nicht um Jesus, sondern nur um seine „Sache" gehe [20]. Diese aber ist die Mitmenschlichkeit. Jesus wird damit zum Symbol einer von Liebe bestimmten allgemeinen Freiheit. Ostern und Erhöhung als wesentliche Bestandteile des neutestamentlichen Kerygmas verlieren dann aber ihren eigentlichen Sinn. Die Mehrzahl der Exegeten hat diese Verkürzung entschieden abgelehnt. Sie wies darauf hin, daß zwischen dem irdischen und dem nachösterlichen Jesus Identität und Kontinuität besteht und somit die christologische Frage erst aus der integralen Sicht des Gesamtschicksals Jesu gelöst werden kann, zu dem die Bindung des irdischen Jesus an die urchristliche Botschaft gehört [21].

Diese hatte die aus diesen Überlegungen sich ergebende Transzendenz zu Ende gedacht in Richtung auf die Präexistenz. Die Analyse der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu zeigt, daß er in einem einzigartig engen Gottesverhältnis steht, so daß er endlich als gleichwesentlicher Sohn Gottes bezeichnet wurde. Ist er dann aber nicht auch ewig wie Gott selber? Ist Menschwerdung dann nicht das Ereignis der Verzeitlichung des

[18] W. Kasper, Jesus der Christus (Mainz 1974) 61.

[19] Sie begann in der protestantischen Theologie bei E. Käsemann, E. Fuchs, H. Conzelmann, G. Bornkamm, W. Marxsen, E. Jüngel u. a. und wurde katholischerseits vor allem aufgenommen von A. Vögtle, F. Mußner, H. Schürmann, R. Pesch u. a. Nähere bibliographische Angaben bieten die in Anm. 15 genannten Übersichten. Über den gegenwärtigen Forschungsstand unterrichtet: Rückfrage nach Jesus (s. Anm. 7).

[20] Diesen Begriff hat W. Marxsen geprägt. Über seine Bedeutung heute vgl. J. Nolte, Die Sache Jesu und die Zukunft der Kirche. Gedanken zur Stellung von Christologie und Ekklesiologie, in: Jesus von Nazareth, hrsg. v. F. J. Schierse (Mainz 1972) 214–233, sowie ders., „Sinn" oder „Bedeutung" Jesu?, in: Wort und Wahrheit 28 (1973) 322–328.

[21] F. Hahn, Methodologische Überlegungen zur Rückfrage nach Jesus, in: Rückfragen nach Jesus (s. Anm. 7) 11–77, vor allem 32–52.

Gottessohnes? Auch gegen diese Vorstellungen erheben sich Proteste vom anthropologisch zentrierten Denken der Neuzeit her. Gegen den darin latenten Monophysitismus müsse die ganze und unverkürzte Menschlichkeit Jesu zur Erscheinung gebracht werden, erklärt der Holländer *Piet Schoonenberg*[22]. Dies aber könne nur geschehen, wenn man sich nicht scheue, Jesus eine menschliche Person zu nennen. Dann aber könne man auch nicht von Gott auf Jesus schließen, sondern müsse den umgekehrten Weg gehen. Der Inhalt seiner Präexistenz und somit die Frage nach dem Wesen der Trinität sei also von Jesus her zu bestimmen. Daß Gott Vater, Sohn und Geist ist, zeige sich erst von der Heilsgeschichte her und in ihr. Ob Gott auch von Ewigkeit her trinitarisch ist oder lediglich in drei Seinsweisen (Modi) existiert, das müsse offen bleiben. Sieht man einmal davon ab, ob mit diesen Überlegungen tatsächlich die christliche Botschaft gewahrt wird, so bleibt kritisch anzumerken, daß sich Schoonenberg nicht eigentlich vom chalkedonischen Modell und seinem statisch-metaphysischen Denken löst, sondern es – trotz aller Kritik, die er selber vorbringt – im Grund lediglich umdreht. Es ist kein Wunder, daß dann die Schwierigkeiten bleiben, die es heute macht.

Wir konnten aus der sehr differenzierten christologischen Debatte von heute nur einige Stimmen auswählen und auch diese nur sehr allgemein zur Sprache bringen. Es dürfte sich aber mit hinlänglicher Klarheit gezeigt haben, daß die Antwort auf die Frage „Was ist das für ein Mensch?" weder in einer Untersuchung des bloßen An-sich-Seins Jesu noch in einer reinen Interpretation seines Geschicks auf unseren Glauben und unsere Praxis allein zu finden ist. Die Existenz Jesu macht deutlich, daß sie in allen ihren Dimensionen „für uns" ist, wie das Glaubensbekenntnis sagt – aber damit ist nicht nur unsere, sondern sind alle Generationen gemeint. Jede Christologie muß also die Universalität Jesu in Rechnung stellen – doch diese kann gar nicht anders als in den Kategorien der Metaphysik ausgesagt werden, insofern diese sich nicht mit *den Seienden*, sondern mit *dem Sein der Wirklichkeit* befaßt. Sie sind aber nicht mehr aus irgendeiner Philosophie abzuleiten, sondern aus der konkreten Existenz Jesu. Man wird sich also nicht mehr in erster Linie mit den Verhältnissen von Gottheit und Menschheit zueinander bei ihm beschäftigen, sondern mit den Relationen zwischen ihm und dem Vater. Der erste Problemkreis dient eher hilfsweise zur Abstützung dieses zweiten. Er bedient sich konsequenterweise vor allem der relationalen und personalen Sprache. Damit kann sowohl der kirchlichen Lehre wie auch dem anthropologischen Ansatz der Neuzeit Rechnung getragen werden[23].

In diesem Rahmen wollen wir nun versuchen, das Modell eines Zugangs zu Jesus darzulegen, der die christologische Frage, was für ein Mensch er sei – und wir hören nun bereits mit: für uns – heute einer Lösung näher führen könnte. Es hat eine vor-

[22] Ein Gott der Menschen (Zürich, Einsiedeln, Köln 1969); vgl. auch die Aufsätze von Schoonenberg in: K. Rahner u. a., Die Antwort der Theologen (Düsseldorf 1968) 48–50, und in: Orientierung 36 (1972) 115–117 (Trinität – Der vollendete Bund. Thesen zum dreipersönlichen Gott).

[23] Vgl. zum Ganzen W. Kasper, Wer ist Jesus Christus für uns heute (s. Anm. 15) 218–222.

nehmlich pastorale Abzielung und visiert besonders das Denken der jungen Generation an, ohne damit beanspruchen zu wollen, gleichzeitig schon ein Modell des konkreten Sprechens vor dieser Zielgruppe zu sein.

III. Jesus Christus – Ermöglichung menschlicher Freiheit

1. Die Freiheit als Grund des Menschseins

Zu den erregendsten Themen menschlichen Denkens und Strebens gehört das der Freiheit. Sie erscheint auf der einen Seite als der eigentliche Grund des Menschseins, als das, was ihn aus dem naturgesetzlichen Zwang der Dinge heraushebt. Auf der anderen aber erfährt der Mensch seine Freiheit als ständig bedrohte. Sie muß erkämpft werden und sie muß Stück für Stück bewahrt werden in der Auseinandersetzung mit allen versklavenden Mächten und Gewalten. Praktisch existiert Freiheit im Modus der Bewegung auf sich selbst: sie verwirklicht sich nur in der Befreiung. Diese wird damit zum eigentlichen Thema der Neuzeit, in der sich das Humanum und damit die Freiheit in höchster Gefahr zeigen. Als Beispiel sei nur auf die beiden weltbeherrschenden sozio-ökonomischen Systeme von heute verwiesen, auf den Kapitalismus und auf den Sozialismus. Beide treten mit dem Anspruch auf, die ersehnte Freiheit zu verwirklichen. Die Mittel allein sind verschieden. Der Kapitalismus versucht Unabhängigkeit durch liberale Marktwirtschaft zu schaffen; der Sozialismus marxistischer Prägung versteht sich als Gegeninstanz gegen die ideologische und wirtschaftliche Entfremdung des Menschen, die daraus entstehen. Beide haben ihr Ziel verfehlt. Sie richten nur immer neue Zwänge auf – den Zwang zum Konsum oder die Zwangswirtschaft. In beiden Fällen wird das Humanum nicht gewahrt, sondern in neue Krisen geführt.

Mit höchster Dringlichkeit suchen darum die Menschen von heute einen Weg zur Befreiung in die Freiheit hinein. Er bestimmt das Suchen der jungen Generation. Sie kommt zunehmend zum Schluß, daß sie auf ökonomischer Basis nicht erreicht werden kann. Freiheit kommt nicht vom Haben, sondern, so wird uns klar, vom Sein. Auch der Mensch in Ketten kann frei sein und auch der Arme sich Unabhängigkeit bewahren, so wie der Reiche sich eben durch seinen Reichtum in qualvolle Abhängigkeiten bringen kann. So können wir sagen, daß Freiheit davon abhängt, ob einer Sinn und Ziel seines Lebens gefunden hat. Frei ist, wer ganz er selber ist; wer sich in Fülle und Ganzheit hat[24]. Das hat zur Folge, daß sich der Befreiungskampf nicht primär auf politischem

[24] Zur heutigen Diskussion vgl. u. a. folgende Literatur: Märzheft und Juni/Juliheft 1974 der Zeitschrift Concilium (= 10, 1974, 159–232, 381–460); G. Gutiérrez, Theologie der Befreiung (München 1973); H. Kessler, Erlösung als Befreiung (Düsseldorf 1972); H. Krings, Freiheit. Ein Versuch, Gott zu denken, in: Phil. Jahrb. 77 (1970) 225–237; Erlösung und Emanzipation, hrsg. v. L. Scheffczyk (Freiburg 1973); J. Splett, Konturen der Freiheit. Zum christlichen Sprechen vom Menschen (Frankfurt 1974). Über die Geschichte des Freiheitsbegriffs informiert der Lexikonartikel „Freiheit" von R. Spaemann, in: Handwörterbuch der Philosophie II, 1064–1098.

oder ökonomischem Feld abspielt, sondern in der Sphäre des Personalen. Wo und wie findet der Mensch zu sich selbst? Wo gewinnt er Sinn seines Seins? Wie entgeht er den Gewalten, die sein Denken und Wollen fesseln wollen? Das sind die Fragen, die zu lösen sind. Die Antwort, die die christliche Botschaft als Kunde von Jesus dem Christus gibt, lautet: Freiheit wird ermöglicht durch gerade diesen Mann aus Nazaret. Sie ist im Folgenden zu begründen.

2. Die Freiheit des Jesus von Nazaret

Nach dem dritten Evangelium beginnt das öffentliche Auftreten Jesu bei einem Sabbatgottesdienst in der Synagoge seiner Heimatstadt. Man reicht ihm eine Schriftrolle; er schlägt sie auf und kommt zu einer Stelle des Propheten Jesaja, an der es heißt: „Der Geist des Herrn ruht auf mir; denn er hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, um den Armen die Heilsbotschaft zu bringen, um den Gefangenen die Befreiung und den Blinden das Augenlicht zu verkünden, um die Zerschlagenen in Freiheit zu setzen und ein Gnadenjahr des Herrn auszurufen" (Jes 6, 1f.). Sein ebenso knapper wie revolutionärer Kommentar lautet: „Heut hat sich das Schriftwort, das ihr eben gehört habt, erfüllt" (Lk 4, 16–21). Auch wenn man diese Szene als christologische Deutung der Urkirche ansehen will, so läßt sich doch nicht leugnen, daß sie den Eindruck wiedergibt, den Jesus bei seinen Hörern erweckt hat. Er versteht seine Sendung als Tat der Befreiung.

Dies wird noch deutlicher, wenn man sich der Reich-Gottes-Botschaft zuwendet, die unbestritten das authentische Thema seiner Verkündigung gewesen ist. Sie läßt sich dahingehend zusammenfassen, daß ihre Verwirklichung, daß die Ankunft des Reiches Gottes die Befreiung der Menschheit wirkt. Die Herrschaft des Bösen und des Gesetzes, ja selbst die Macht des Todes, der alle menschliche Freiheit unwiderruflich nichtet, wird darin überwunden. Exemplarisch wird das an der Austreibung der Dämonen durch Jesus. Durch sie aber offenbart sich, daß die Ansage des Reiches gleichzeitig schon dessen Aufrichtung ist. „Wenn ich aber die Dämonen durch den Geist Gottes austreibe, dann ist das Reich Gottes schon zu euch gekommen" (Mt 12, 28 par). Andere Indikatoren der angekommenen Herrschaft Gottes in und durch Jesus sind die Heilungen, die Aufhebung der religiösen Zwänge des mosaischen Gesetzes, die auf die endgültige Versöhnung hinweisenden Mahlzeiten mit den Sündern[25]. Wer darum zuerst das Reich Gottes sucht, der wird befreit und ist aller anderen Sorgen und Verstrickungen enthoben (Mt 6, 33 par). Die Anerkennung der Herrschaft Gottes ist wirkliche Eröffnung der Freiheit, denn Gott erweist sich – im Gleichnis vom verlorenen Sohn – als der Vater, der seine Söhne durchaus ihre eigenen Lebenswege gehen läßt (Lk 15, 11–32).

Die Evangelien lassen deutlich werden, daß die Ansage der Freiheit nicht von dem

[25] Zum ganzen Abschnitt vgl. R. Pesch, Jesus, ein freier Mann, in: Concilium 10 (1974) 182–188.

zu lösen ist, der sie ansagt. Sie betonen darum seine eigene Freiheit unter vielfältigen Perspektiven. Nicht die Schüler wählen ihn zum Meister, sondern er beruft in seine Nachfolge, wen er will (Mk 3, 13; Joh 15, 16). In revolutionärer Souveränität setzt er den mosaischen Traditionen entgegen: „Ich aber sage euch" (Mt 5, 21. 28. 32. 34. 39. 44). Er besitzt in seinem Tun und Lassen die volle Verfügungsgewalt über sich: er erscheint ruhig und gelassen. Aber er ist kein Übermensch von stoischer Empfindungslosigkeit. Er ist müde und traurig, zornig und verdrossen, gepackt von ohnmächtiger Bitterkeit über den Tod seines Freundes Lazarus. Doch immer ist er auch da ganz bei sich selber. Der Hebräerbrief hat, was gemeint ist, in der Formel ausgesprochen: „Wie wir in allem versucht, aber nicht gesündigt" hat er (Hebr 4, 15). Diese innere Freiheit gelangt zu ihrem Höhepunkt bei seinem Leiden und Sterben. Mit atemberaubender Unbekümmertheit geht er in den sicheren Tod. „Weg mit dir, Satan!", muß sich Petrus anfahren lassen, als er wohlmeinend zur Flucht vor dem sich zusammenbrauenden Schicksal rät (Mk 8, 33 par). Freiwillig geht er seinen Weg ans Kreuz. Auch hier zeigt er sich nicht als der harte Mann, sondern als bedrohter und von der Natur angefochtener Mensch: Zitternd und schweißbedeckt und voller Angst bäumt sich sein Leib auf – und darin ringt er sich in Freiheit durch zum Gebet: „Nicht mein, sondern dein Wille geschehe" (Lk 22, 42).

Wo liegen die Quellen dieses erstaunlichen Redens und Handelns, Lebens und Sterbens? Freiheit im modernen Sinn versteht sich als Emanzipation, als Entlassung aus entfremdender Knechtschaft. Die jesuanische Verkündigung erklärt diese Vorstellung jedoch als unzureichend. Das wird etwa deutlich an der Erörterung der Steuerpflicht (Mt 17, 24–27). Den irdischen Herrschaftsansprüchen sind Sklaven wie Freie unterworfen, nur des Kaisers Söhne sind ihnen enthoben. „Also sind die Söhne frei", folgert Jesus. Der Gegensatz zu Knechtschaft ist Sohnschaft, der Gegenbegriff zu Herrschaft dann folgerichtig die Vaterschaft. Es gehört in der Tat zu den authentischen Zügen des irdischen Jesus, daß er sich in einem eigentümlichen und exklusiven Verhältnis zu Gott als seinem Vater verstand. Daraus resultiert nicht allein seine eigene Freiheit, sondern auch seine Ansage der Freiheit der Menschen schlechthin. „Wenn euch der Sohn freimacht, dann seid ihr in Wahrheit frei" (Joh 8, 36). Weil der Mensch Jesus sich als den Sohn Gottes weiß, kann er den Raum der Freiheit für alle eröffnen. Paulus beschreibt darum die Sendung Jesu so: „Als aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau und dem Gesetz unterstellt, damit er die freikaufte, die unter dem Gesetz stehen, und damit wir das Recht der Sohnschaft erlangten" (Gal 4, 4 f.). Das Ziel dieser Sendung aber ist erreicht. „Christus hat uns befreit, und nun sind wir frei" (Gal 5, 1).

Dieser Satz aber führt bereits von der Jesulogie weg. Wir haben zwar den Wurzelgrund des Selbstbewußtseins Jesu freigelegt, aber noch ist dem allein nicht zu entnehmen, ob diesem objektive Realitäten entsprechen. Anders wären ja seine Worte wieder nur ein Programm und ein Anspruch, die mit vielen anderen konkurrieren müssen und von denen nicht feststeht, ob sie hilfreicher sind als die anderen Bemühun-

gen. Was ermächtigt den Nazarener, so zu reden und so zu tun? „Was ist das für ein Mensch?", diese Frage läßt sich nicht mehr vom historischen Jesus her lösen. Der Überschritt in die Christologie ist unvermeidlich.

3. Freiheit in Christus

Die ganze Existenz Jesu von Nazaret – sein Leben, Reden und Sterben – konvergiert in der Formel: in ihm wird Gottes Herrschaft und Reich gegenwärtig. Weil diese aber nicht von Gott selbst zu trennen sind, ergibt sich: in Jesus von Nazaret wird Gott selbst präsent. Er steht gänzlich auf seiner Seite. Wenn dem so ist, dann ist die Rückfrage nach Jesus nun aber nicht mehr empirisch zu beantworten, sondern nur unter Einbezug der Transzendenz. Wir können einfacher auch sagen, daß man ihn nur mit den Augen des Glaubens ganz erkennen kann. Das bedeutet, daß man sich total auf ihn und damit auf Gott einlassen muß. Damit wird die Sache nicht auf eine unangreifbare und undiskutierbare Ebene erhoben. Wir benutzen lediglich die einzigen Instrumente, die geeignet sind, sie zu erkennen.

Erst jetzt kann die Rückfrage nach Jesus sein gesamtes Geschick einbeziehen, und dazu gehört nach dem Neuen Testament auch das Ereignis von Ostern. Die Auferweckung Jesu durch Gott sprengt den Rahmen bloßer Geschichte und bestätigt darin Leben und Tun des Auferstandenen. Sie ist somit auch die Legitimation der Freiheitsansage, die zum Kern seiner Existenz gehört. Er gehört in der Tat so zu Gott, daß er sein Sohn, ja sein einziger Sohn genannt werden darf. In ihm ist Gott selber reale Gegenwart geworden, weil er selber „Gott von Gott" ist, wie das Bekenntnis erklärt. Er ist dann auch wirklich die Ermöglichung und Begründung aller menschlichen Freiheit. Dabei bleibt streng zu beachten, daß weiterhin das Subjekt aller dieser Aussagen jener Jesus von Nazaret ist, der unter Pontius Pilatus gekreuzigt worden ist[26].

Diese christologische Vertiefung erhellt das Wesen der Freiheit, die uns von Gott in Jesus zuteil wird. Sie wird beschrieben als Sohnschaftsverhältnis zum Vatergott. Es wird nicht biologisch begründet. Dann wäre bestenfalls der Vater als frei zu denken, nicht aber notwendig der Sohn, weil er sich ja nicht in Freiheit zum Vater entscheiden kann, sondern zwangsläufig Sohn dieses Vaters ist. Der einzige Grund, der jenes Vater-Sohn-Verhältnis stiftet, ist die Liebe, die selber ihrem Wesen nach aus Freiheit kommt und zur Freiheit führt. Jesus sagt ja zu seinem Vater und gerade darin ist er der Sohn. Freiheit ist nicht Bindungslosigkeit, sondern Bereitschaft zur Hingabe an den Willen des Vaters. Sie bringt Jesus an das Kreuz, das geradezu als Symbol der Nichtung aller Selbstbestimmung erscheint und in die Aufhebung der Freiheit durch den Tod überführt. Weil aber dieses Sterben Vollzug des Vaterwillens in Freiheit und

[26] Das wird schon deutlich bei Joh 1,14: „Und das Wort ist Fleisch geworden". Hier steht griech. „sarx", das ausdrücklich die menschliche Hinfälligkeit andeutet.

damit deren höchste Verwirklichung ist, realisiert sich in der Bindung die Fülle des Bei-sich-selber-Seins, das Freiheit ausmacht. Grund der Freiheit ist der Gehorsam (vgl. Phil 2, 5–11 mit dem entscheidenden „darum").

Wenn also Jesus der Christus und der Sohn Gottes genannt werden kann, dann wegen des Liebesverhältnisses zum Vater, das eine singuläre Tiefe und Höhe besitzt. Weil aber Gott nicht nur ein Liebender ist, sondern *die* Liebe selbst (1 Joh 4, 8), und weil die Einzigartigkeit der Liebe des Sohnes zum Vater nur dann voll gewahrt bleibt, wenn sie nicht zeitlich gestiftet ist, sondern wesentlich zu Gott gehört, darum ist der Christus so zu Gott gehörend zu denken, daß das Sohnsein zu seinem Wesen gehört. Es ist dann keine Setzung in der Zeit, sondern ewige Wirklichkeit. Die kirchliche Tradition faßt diese Erkenntnis in den Aussagen von der Präexistenz.

Wenn dieser Präexistente in der Menschwerdung verzeitlicht wird, dann wird dieses Liebesverhältnis nicht unterbrochen oder irgendwie geschmälert, sondern sozusagen ausgedehnt auf die gesamte Existenz dieses Menschen Jesus. Ihr Grund bleibt einzig die göttliche Liebe. Dies drückt die metaphysische Sprache des chalkedonischen Dogmas dadurch aus, daß sie erklärt, die Menschheit Jesu habe ihre Subsistenz nicht in sich selbst, sondern in der zweiten göttlichen Person, in die sie unvermischt, aber auch ungetrennt aufgenommen sei.

In der Analyse der Freiheitsbotschaft Jesu sind wir somit zunächst darauf gestoßen, daß das christologische Dogma Rechtens besteht und als legitime Ausdeutung des Geschicks des Nazareners gelten kann. Im gleichen Augenblick aber ergibt sich auch, daß seine Ansage legitimiert ist und gerade kein Programm, sondern eine, nein die einzig reale Eröffnung der Freiheit für die Menschen ist. Denn nur die Liebe stiftet sie wirklich. Nur in ihr und durch sie findet einer ganz zu sich. Aber nur durch Gott in Christus erreicht sie diese Kraft, weil nur so alle versklavenden Mächte überwunden werden. In klarster Deutlichkeit offenbart sich dies an Ostern. Die Überwindung des Todes dieses Menschen geschieht als Vorgriff auf die Überwindung des Todes überhaupt (vgl. die Erörterung von 1 Kor 15). Und weil der Tod Folge der Sünde ist, insofern diese Option für das Vergängliche und also Todverfallene ist, wird in der Aufhebung des Todes auch die Sünde überwunden. Weil endlich das Gesetz seine Zwänge ausüben mußte, um einigermaßen der Sünde zu steuern, fällt mit Tod und Sünde auch seine Macht in sich zusammen. An die Stelle von Tod und Sünde und Gesetz tritt allein die Liebe, die in der Treue zur Freiheit führt.

Natürlich erhebt sich gegen diese Feststellung, so ungeschützt gesagt, sofort eine gewichtige Gegeninstanz. Es gibt nach wie vor den Tod, es wuchert die Sünde, es macht sich die Herrschaft aller möglichen Gesetzeszwänge breit – und dies nicht zuletzt gerade in der Gemeinschaft, die sich als die Gemeinde der Christgläubigen versteht. Wenn aber doch trotz Ostern und Weihnachten und auch Pfingsten noch dazu alles beim alten geblieben ist, wird dann nicht doch letztlich die Frage, was dieser Mensch Jesus sei, wieder ins Rätselhafte und Unlösbare verwiesen? Ist die gegebene Antwort bloße Ideologie?

Das wäre eine kurzschlüssige Vermutung. Denn von der Außenseite der Dinge her gesehen kann sich gar nichts ändern. Die Befreiung zur Freiheit wäre in dem Moment Lüge, wo sie selber Zwang zur Freiheit würde. Hier liegt ja der Grund, weshalb die politischen und revolutionären Freiheitsbewegungen scheitern. „Freiheit, die sich notwendig begründet, restringiert sich selbst und beschränkt sich schließlich auf ein Anerkennen der Notwendigkeit. Der revolutionäre Kampf um die Freiheit aber kann nicht umhin, Zwang und Gewalt auszuüben, und nicht selten endete dieser Kampf mit der Errichtung eines neuen, vielfach radikalisierten Zwangssystems. Beides aber, die Anerkenung eines Systems der Notwendigkeit wie auch die Hinnahme eines neuen Systems des politischen Zwangs, widerspricht der Freiheit." [27]

Das Christusereignis vermag also vom Wesen der Sache selber her nur den Raum der Freiheit zu schaffen. Es bedeutet, wollen wir die klassische Sprache einmal verwenden, objektive Erlösung. Sie besagt, daß es eine Alternative für den Menschen gibt. Aber man muß sich ihr selber in einer grundlegenden Option aus Freiheit zuwenden. Der Raum ist eröffnet, betreten muß ihn ein jeder in eigener Entscheidung. Das aber heißt konkret, daß man sich liebend auf Jesus als den Christus einlassen muß. Freiheit wird aus der Nachfolge Jesu geboren, weil man nur auf diesem Weg in das Sohnesverhältnis zu Gott gelangt, in dem allein Freiheit möglich ist. Diese Nachfolge aber bleibt selber frei, weil Jesus selber, wie die vielen Jesusbilder aller Zeiten zeigen [28], vieldeutig ist. Man *muß* ihn nicht als Christus deuten!

Gott selber als der Initiator aller Liebe muß dem Menschen zur eindeutigen Sicht verhelfen. Das geschieht nach christlicher Überzeugung im Heiligen Geist, der in uns den Glauben wirkt. Freiheit zeigt sich also als pneumatisches Geschehen. „Denn alle, die sich vom Geist Gottes führen lassen, sind Söhne Gottes. Denn ihr habt nicht den Geist empfangen, der euch wieder zu Knechten macht, so daß ihr euch fürchten müßtet, sondern ihr habt den Geist empfangen, der euch zu Söhnen macht, den Geist, in dem wir rufen: Abba, Vater!" (Röm 8,14 f.)

Wenn das Bekenntnis unseres Glaubens von Jesus als dem Christus spricht, dann ergeht es sich letztlich nicht in abstrakten Spekulationen über Gott, sondern es geht ihm um die Botschaft von der durch ihn ermöglichten Menschlichkeit des Menschen, die zutiefst in seiner Freiheit gründet. Was aber wäre dann für unsere Tage dringlicher als Jesus als den Christus zu bekennen? Denn Menschlichkeit und Freiheit sind von tödlichen Gefahren bedroht.

[27] H. Krings, Art. „Freiheit", in: Handb. philos. Grundbegriffe (Studienausgabe) 2, 494.

[28] Vgl. oben II. Vgl. auch die ausführliche Rezension gängiger Jesusbilder durch H. Küng, Christsein (München 1974) 119–136.

Klaus Schäfer

Kann Beten sinnvoll sein?

I. Situation

Auch heute wenden sich Menschen im Gemeindegottesdienst, bei Taufen, Trauungen und Beerdigungen, in christlichen Gruppen, in der Familie und privat im überlieferten christlichen Sinn an Gott: sie sprechen ihn persönlich als Person, als Du an. Ihr Gebet ist durch folgende innere und äußere Bedingungen geprägt:

1. Beten wirkt auf die Umwelt, manchmal auch auf die Betenden selbst fremdartig. Viele Menschen erleben es als ein Verhalten, das sie nicht mehr ohne weiteres als sinnvoll anerkennen können. Das Gebet wird weithin als unerheblich geduldet, nicht aber als ernst zu nehmende Verhaltensmöglichkeit wahrgenommen. Auch unter Christen fällt es schwer, aufzuzeigen, daß das Beten nicht unsinnig oder widersinnig sein muß, sondern ein dem herrschenden Unsinn zuwiderlaufendes, befreiend-vernünftiges Handeln sein kann. Das Gebet ist zum Verhalten einer Minderheit geworden, die nicht mehr im Einklang mit dem kulturellen Bewußtsein lebt.

2. Mit der neuzeitlichen Religionskritik zusammen ist auch die Absage an das Gebet ein selbstverständlicher Bestandteil dieses Bewußtseins geworden. Wer betet, so wird vorausgesetzt, der drückt sich dadurch vor dem Tun und der Verantwortung, der ist innerlich gespalten, der zementiert seine wirtschaftliche und politische Abhängigkeit und gönnt sich illusionäre Wunscherfüllungen. Dieser Verdacht sitzt inzwischen kaum noch befragt mit in jedem Gottesdienst und wartet darauf, widerlegt zu werden. Die neuzeitliche Gebetskritik wird immer mehr ein in das Beten selbst eingebauter Filter, ein Medium, durch das die Worte und Gesten des Beters hindurch müssen.

3. Die Gestalten des Betens wandeln sich. Viele Christen verankern es wieder stärker in der auch körperlich eingeübten Sammlung und versuchen es so aus der Meditation heraus zu erneuern. Andere Christen überführen das Gebet in den Versuch, das Leben insgesamt wacher, verantwortungsbewußter, tatkräftiger zu gestalten. Das Gebet wird zurückgebogen in selbstkritische Aufarbeitung von Lebenserfahrungen. Es wird als offene Frage nach Gott, nach einem Sinn festgehalten oder überlebt untergründig im beharrlichen Zweifel; es tritt aus der Anrede an ein Du zurück in die Sprache der Klage, der Erinnerung und des Wartens. Es kann auch vollends ins Schweigen zurückgenommen werden, etwa in das Einverständnis am Ende eines gelungenen Gesprächs. Nichtvokative, eher reflexive und indirekte Sprechweisen scheinen neben die überlieferten Gestalten des Betens oder an ihre Stelle zu treten. Die Christen sind auch als Betende in einer Zwischenzeit der gegensätzlichen Erfahrungen und tastenden Versuche.

II. Gebet als Thema der Theologie

Im Zug dieser Veränderungen ist das Gebet neu zum Thema der Theologie geworden. Die Auseinandersetzung wird unter mehreren Gesichtspunkten geführt:

1. Als Sprachhandlung wirft das Gebet unter anderem die folgenden Fragen auf: Ist Beten ein sprachlogisch mögliches Sprechverhalten? Woran ist es als sinnvoll erkennbar – wodurch unterscheidet es sich von einem sinnlosen Sprechakt? Was wird im Sprachspiel „beten" gespielt? Verlängert, erweitert, verändert es bestimmte eingespielte Weisen des Umgangs mit der Wirklichkeit? Wie kann man entscheiden, ob es ins Leere geht oder nicht?

2. Als Verhaltensweise wirft das Gebet ethische Probleme auf. Ist es unverantwortlich oder selbst eine Weise oder ein Ausdruck verantwortlichen Lebens? Vermeidet es die Aktion, oder befreit es zu verbindlichem Handeln? Wem bringt Beten etwas? Was wird dadurch anders? Ist das Gebet sinnvoll, obwohl es nichts nutzt – oder gerade weil es nutzlos ist?

3. Als geschichtliches Phänomen zwingt das Gebet zu der historisch-anthropologischen Frage, ob seine Zeit religions- und kulturgeschichtlich gesehen abgelaufen ist. Läßt ein neuzeitliches Weltverhältnis Platz für Erwartungen und Bitten an einen Gott? Kann es eine zweite, durch kritische Selbstbesinnung vermittelte, redliche Unmittelbarkeit des Gottvertrauens, der Klage, des Dankens jenseits von Naivität und Reflexion geben?

4. Der Beter geht über das jeweils Gegebene, Erfahrene, Machbare hinaus. Er muß sich fragen lassen, ob er in diesem Vorstoß nicht immer nur auf sich selbst als ein noch nicht festgestelltes, zu Ende berechnetes Lebewesen stößt. Ist das Beten eine sich selbst mißverstehende Weise des Transzendierens hin auf künftige Möglichkeiten menschlichen Lebens? Oder ist gerade in der neuzeitlichen Erfahrung des nicht an einen Gott als Grund und Ziel gebundenen Vordringens Gott als das andere, als mögliches Gegenüber anwesend?

Aus all diesen Fragen greife ich eine heraus: Ist es heute für Christen sinnvoll, sich unmittelbar an den Gott Jesu zu wenden, ihn als Du anzusprechen, ihm also ihr Leid zu klagen, ihn zu Hilfe zu rufen, ihn durch Dank und Lob zu feiern? Können Christen es derzeit theologisch verantworten, sich zu dem Gott, zu dem Jesus gebetet hat, als zu einer Person zu verhalten?

III. Was geschieht, wenn Christen Gott als Person ansprechen?

Der Theologe, der die herausgegriffene Hauptfrage stellt, kann sich der Teilfrage nicht entziehen: Wenn das Gebet Gott zur Person macht[1], was tun die Betenden denn da mit Gott und sich selbst? Was machen sie aus Gott, indem sie zu ihm du sagen?

[1] So O. H. Pesch, Sprechender Glaube (Mainz ²1971) 172, der „macht" in Anführungszeichen setzt.

Diese Teilfrage betrifft zunächst einmal die Kategorie „Personalität": Das *Lebensrecht des Personbegriffs in der Theologie* steht auf dem Spiel[2].

1. Eine Realität als eine Person erfassen heißt, sie nicht als ein Etwas, einen Gegenstand, sondern als einen Jemand wahrnehmen. Ein Seiendes heißt Person, wenn sein Verhalten zur Umwelt erkennen läßt, daß es sich fühlend, handelnd, erkennend zu sich selbst in einer mit anderen Personen geteilten und mit anderen zusammen durch Interaktion und Arbeit aufrechterhaltenen Welt verhält. Der Ausdruck „Person" weist auf den Knotenpunkt des Kommunikationsgeflechts hin, in dem ein Mensch er selbst ist: auf das Selbstverhältnis als die intersubjektiv vermittelte Mitte jedes einzelnen Menschen[3]. Wer Gott als Person anspricht – unterstellt der da, wohin er sein Wort richtet, so etwas wie ein Subjekt, ein handelndes, fühlendes, reagierendes, sich zum Beter verhaltendes Du?

2. An diesem Punkt setzt die Kritik am Personbegriff ein. Sie erhebt vor allem zwei Einwände gegen die Personalisierung Gottes. Erstens: Die Kategorie der Personalität ist keine die Wirklichkeit Gottes treffende Bestimmung, sondern ein geschichtsbedingtes Verstehensmodell. Dieses Verstehensmuster wird vom alltäglichen Zusammenleben an die Hand gegeben und von den jeweiligen Sozialstrukturen geprägt: Gott wird als Bundesgenosse, als Herr oder als Vater angesprochen. – Und zweitens: Dieses personalistische Modell half vor Jahrtausenden, sich auf das einzulassen, was die Menschen damals unbedingt anging. Heute kann das, was damals als persönliches Gegenüber angesprochen werden konnte, besser als eine Dimension des Menschseins selbst begriffen werden. Was früher als Gott angerufen wurde, das war und ist der noch längst nicht erarbeitete, der geschichtlich noch nicht herausprozessierte Mehrwert des Menschen selbst. Wer mit dem persönlichen Gott zu sprechen meint, der geht in Wirklichkeit mit seinem Schatten oder mit seinem Ich-Ideal, mit den Mächten des Unbewußten, mit den in ihm sitzenden unerfüllten Wünschen und uneingelösten Versprechungen um. Wer sich heute noch nach dem personalistischen Modell verhält, der mißversteht sich selbst.

3. Diesen Einwänden werden vor allem drei Argumente zugunsten der Personkategorie entgegengehalten. Erstens: Selbst wenn Gott ein Wort für noch ungehobene Schätze im Menschen wäre, so könnten Menschen da, wo sie ihre äußersten Ängste und Hoffnungen aussprechen, nicht auf den Sprachgestus des Vokativs verzichten. Auch heute kommt da, wo etwas jemanden unbedingt angeht, nur das höchste bis heute geschichtlich erreichte Niveau der Kommunikation in Frage: das Niveau der sprachlichen Selbsteröffnung einem Du gegenüber. – Zweitens spricht für die Personalisierung Gottes im Gebet, daß Gott in der Bibel gerade deshalb zur gesellschaftskritischen Instanz werden konnte, weil er Person war: Der Gott des Alten Testaments konnte weder einfach zur Rechtfertigung des Bestehenden mißbraucht noch aus der brutalen

[2] Dazu Chr. Schütz, „Personalität" Gottes als hermeneutischer Schlüssel der biblisch-christlichen Botschaft, in: Theol. u. Glaube 64 (1974) 129–145.

[3] Siehe M. Müller – W. Vossenkuhl, Person, in: Handb. phil. Grundbegriffe (München 1973) 1059–1070, und G. Scherer, Reflexion – Meditation – Gebet (Essen 1973).

Realität hinaus aufs Altenteil eines bloßen Absoluten abgeschoben werden. Wer zu Gott du sagt, der rechnet mit einem lebendigen Gott, der am Lauf dieser unserer Welt teilnimmt, ohne sich dem Lauf der Dinge anzupassen. Nur ein Gott, der anspricht und ansprechbar ist, kann anspruchsvoll, unbequem, vielversprechend, also praktisch relevant werden. – Zugunsten der Personkategorie spricht drittens, daß sie in Wirklichkeit kein von uns an Gott herangetragenes Modell, kein Interpretament, sondern umgekehrt ein Ergebnis der Gotteserfahrung der Religion ist. Die Menschen lernten sich nur deshalb als Personen verstehen, weil sie von einem personhaften Gott angesprochen und in eine geschichtliche Initiative hineingezogen wurden. Das gegenwärtige Bewußtsein von so etwas wie Würde und Freiheit des Menschen verdankt sich, so wird damit behauptet, dem Gott, der sich geschichtlich als Person, ja in Jesus Christus als dreifaltige Interpersonalität mitgeteilt hat.

Mit der Frage, was der Beter mit und aus dem angesprochenen Gott macht, steht aber nicht nur der Personbegriff, sondern darüber hinaus das *theologische Lebensrecht des Gebets selbst* auf dem Spiel. Macht der Beter sich dadurch, daß er Gott als ein Gegenüber anspricht, ein Bild dieses Gottes? Fällt das christliche Gebet mit unter Gottes Gebot an Israel, sich kein Bild zu machen – vor allem nicht von Gott? Verzichtet, wer sich an Gott als einen Jemand, ein Du richtet, wirklich auf seine Gottesbilder – oder richtet er in der Anrede ungewollt doch wieder ein Standbild auf: das eines großen, geheimnisvollen Subjekts in und hinter allem anderen?

Ich denke, nein. Wer betet, läßt Gott so frei sein, wirklich Gott zu sein. Diesen Sinn hat das Gebet von seiner Struktur, seiner Logik her:

1. Das Beten unterscheidet sich als Verhalten, in seiner Aktionsfigur vom Vorstellen, Phantasieren, Imaginieren. Wer zu Gott du sagt, der stellt sich nichts vor, bildet sich nichts ein. Er tut nicht so, als ob Gott eine Person sei; er macht keine Aussage über Gott; er erörtert nicht, ob Gott ansprechbar sei oder nicht. Der Beter hat nicht zuerst ein Bild von Gott im Kopf, nach dem er dann handeln würde. Er streckt sich vielmehr über all das, was er weiß, hinaus auf etwas aus, was nicht gegeben ist und nicht antwortet. Er spricht oder schreit oder schweigt in etwas hinein, was sich nicht herausstellt; er erfährt nicht, ob und wo seine Worte ankommen. Beten heißt, sich selbst durch Worte, Gesten, Zeichenhandlungen hindurch aus der Hand geben: sich dahin stellen, wo man Gott vermutet, ohne zu wissen, wo das ist – und sich selbst so dahingestellt sein lassen.

2. Es sind also in der Tat die Beter, die Gott zum Vermißten, zum Erhofften, zum Angeklagten, zum Mittelpunkt ihrer Feste machen. Aber indem sie dies im Vokativ tun, streichen sie alles das, wodurch sie sich zu Gott verhalten, zugleich wieder durch. Sie bewegen sich mit und in ihren Gefühlen, Wünschen, Erfahrungen, Verantwortlichkeiten und Bildern auf das Gegenüber zu und lockern alles dies, was in ihr Gebet hineingezogen wird, eben damit auf. Was immer das Gebet bewegt und so in es eingebracht wird, wird eben dadurch aufgebrochen und verbraucht. Die Realitäten der Lebenswelt werden porös, beweglich, vielsagend und brüchig zugleich. Die Eltern-

figuren, die familiären Beziehungen, der vertraute Nahbereich, die sozialen Grundmuster und so auch die Modelle des „Wir" und des „Ich" – alles wird ins Du-Sagen eingespannt und bleibt in der Selbstbewegung der Beter auf der Strecke. Indem die Anrede alles aufnimmt und aufbraucht und hinter sich läßt, läßt sie offen, wer oder was Gott ist. Sie stellt es diesem Unbekannten anheim, ob und wie und wo und wann es sich vielleicht herausstellen und für die Beter dasein wird. Wer ins Unbetretbare hinein du sagt, der läßt dem so Angesprochenen den Spielraum, in dem es im Sinn des Jahwe-Namens Gott sein, d. h. jeweils als es selber initiativ werden kann[4]. Dieser Versuch, Gott sich selbst herausstellen zu lassen, ist von seiner Struktur her, als Aktionsfigur sinnvoll.

IV. Das Gebet Jesu

Damit ist die Hauptfrage noch nicht beantwortet. Ist christliches Gebet, d. h. Beten im Sinn Jesu zu dem Gott Jesu, heute theologisch verantwortbar? Wer darauf systematisch-theologisch antworten will, muß sich darum bemühen, das Gebet des irdischen Jesus selbst zu verstehen. Diese Rückfrage nach dem Beter Jesus ist aus zwei Gründen heute nicht zu umgehen:

1. Auch der Theologe, der das Gebet zu Gott als einer Person ablehnt, tut das als Christ, d. h. aus seiner Option für Jesus heraus: für den in seiner Sache untergegangenen, d. h. auferstandenen Gekreuzigten und damit für den irdischen Menschen Jesus von Nazaret[5]. Die Bemühung um ein theologisches Verständnis des Gebets Jesu ist daher eine, wenn auch nicht hinreichende, so doch notwendige Bedingung jedes theologisch verantworteten Ja oder Nein zum christlichen Gebet heute.

2. Die frühen Gemeinden haben sich – angefangen bei den in der Passionsgeschichte nach Markus verarbeiteten Traditionen bis hin zum Hebräerbrief – darum bemüht, Jesu Gebet zu verstehen. Sie verknüpfen es mit seiner Praxis einerseits, seinem Sterben andererseits. Dieser Zusammenhang erscheint nicht aus der Luft gegriffen. Die neuere geschichtswissenschaftliche Theoriebildung über den „historischen" Jesus hat zu einigen Annahmen geführt, die beim derzeitigen Forschungsstand nach übereinstimmender Ansicht der kompetenten Fachleute vernünftigerweise nicht bestritten werden sollten. Zu diesen „harten" Hypothesen gehören auch die Sätze: Der irdische Jesus hat gebetet;

[4] Diese Sicht schließt ein, daß die Menschen dazu provoziert sein müssen, zu beten. Diese Tatsache wird oft nach dem Modell von Wort (Gottes) und Antwort (des Menschen) gedeutet. Alle an das Beten herangetragenen Deutungsmodelle (Anruf-Antwort, Gespräch, „Aufstieg", Abstieg in die Tiefe, Gerichtsverhandlung, Ekstase) bedürfen jedoch der kritischen Relativierung. – Ist das Gebet der den unausmeßbaren Handlungsspielraum eines untergründig-souveränen Du entdeckende Sprachverbrauch, dann gehorcht es der Aktions- und Denkfigur des Paradox.

[5] Option für Jesus besagt weder Zustimmung zu einem Sachprogramm, das nach Jesu Tod weiterhin richtig geblieben ist, noch Bekenntnis zu einem Christus, dessen irdisches Vorleben und Sterben in der Auferstehung verschwunden sind. Weder die „Sache Jesu" noch „der erhöhte Herr" sind am Gekreuzigten und damit am irdischen Jesus vorbei zu haben.

seine Gottesanrede im Gebet hängt eng mit seiner Praxis zusammen; diese Praxis bringt ihn in Konflikt und ans Kreuz. Jesu Wort, Tat, Gebet und Sterben hängen also wirklich zusammen. Wie ist dieser Zusammenhang theologisch zu verstehen? [6]

Jesu Gebet als Frucht und Besiegelung seines Verhaltens

Im Gebet besiegelt Jesus sein Tun und Reden als Ganzes, indem er sich der Herkunft seiner befreienden Freiheit eigens und ausdrücklich zuwendet und zu ihr ja sagt.

1. Jesus sieht, daß in seinem Verhalten und dessen heilsamen Auswirkungen eine entscheidende, alles überholende Realität zu den Menschen durchbricht und unter ihnen um sich greift (Mt 12,28/Lk 17,20).

Diese Wirklichkeit bringt Jesus öffentlich zur Sprache. Er gibt sie in Gleichnissen zu verstehen, er proklamiert die nahe Gottesherrschaft und beglückwünscht um ihretwillen die Armen, die Rechtlosen, die Friedenssucher. Unrecht, Menschenverachtung, Brutalität, Verdüsterung, Angst vor Gott, Steckenbleiben in der Schuld – all dies erscheint als veraltet, als deplaciert: der Eine, der allein gut ist, wird Herr über das Böse. Diesem Guten gehört die Zukunft; Jesus sieht die Zeit Gottes gekommen.

2. Er ratifiziert und verankert dieses sein Tun und Reden und damit seine Existenz noch einmal im Gebet. Er wendet sich dem Neuen, das ihn zu seiner befreienden Praxis ermächtigt, indem es ihn von den Mühseligen und Beladenen her beansprucht, als seinem Gegenüber zu und spricht es an. Jesus nimmt einerseits am alltäglichen Gebetsleben, am Synagogengottesdienst und an religiösen Volksfesten teil, zieht sich andererseits aus seiner Tätigkeit zeitweise zurück, um sich als einzelner Mensch eigens, ausdrücklich und persönlich dem zuzuwenden, woher er seine Freiheit bekommt (Mk 1,35). Er nimmt also die Gotteserfahrung, die in den Erzählungen und Gebeten der Schriften mitgeteilt und in den Festen angeeignet wird, in seine Praxis mit auf und verwurzelt sein Verhalten, d. h. sein Sein immer wieder eigens in der Zukunft, die er praktisch zum Zug und zur Sprache bringt.

3. Diese Zuwendung zu dem kommenden Gott hat einen zweifachen Beweggrund und Gehalt. Jesu Gebet ist Jubelruf, Ausbruch seiner Freude an Gott, Akt enthusiastischer Zustimmung zu dem Gott, der die Ungebildeten, die ökonomisch Wehrlosen, die

[6] Zu Jesu Konflikt und Ende siehe E. Jüngel, Vom Tod des lebendigen Gottes, in: Unterwegs zur Sache (München 1972) 105–126; G. Mainberger, Jesus starb – umsonst (Freiburg 1970); J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott (München 1972) 105–147; F. J. Schierse, Die Krise Jesu von Nazareth, in: Christentum als Krisis (Würzburg 1971) 35–66; A. Smitmans, Der Narr Jesus (Stuttgart 1974). – Zu Jesu Gebet: U. Altegör – P. Hoffmann, Gott als Person. Das Gottesbild in Jesu Gebet und in seiner Gebetsunterweisung, in: Erbe und Auftrag 49 (1973) 397–402; H. Crouzel, Das Gebet Jesu, in: Internat. kath. Zschr. 2 (1973) 1–15; K. Rahner – W. Thüsing, Christologie systematisch und exegetisch (Freiburg 1972) 25–35, 182–226; P. Ricoeur, Die Vatergestalt. Vom Phantasiebild zum Symbol, in: Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II (München 1974) 315–353; O. Wanke, Jesu Gebet als Wegweisung der Emanzipation, in: Kat. Bl. 97 (1972) 451–461.

gesellschaftlich Wertlosen ernst nimmt (Mt 11,25 f.). Jesus kann denen, die ihres Lebens nicht froh werden, eine Freude machen, in der Gott selbst da ist (Mk 2,19), und dieser Durchbruch Gottes macht ihn beten. – Jesu Gebet ist hartnäckige, leidenschaftliche Bitte um Hilfe. Jesus traut und mutet Gott zu, daß er für die Menschen da ist. Wie Gott Jesus in der Not der anderen beansprucht und dazu treibt, provokativ für und mit diesen anderen zu leben, so nimmt Jesus umgekehrt Gottes Interesse und Macht im Bittgebet in Anspruch. Jesus hängt sich an diesen Gott; er setzt auf seine Nähe. Jesu Glaube und seine Macht über das, was Menschen verwirrt und zerstört, bestehen praktisch im Gebet (Mk 9,23.29 und 11,24).

Jesu Gebet als Freiheit zum Tod

Jesu Gebet hängt in der Sache eng mit seinem Scheitern und Sterben zusammen. Im Gebet verhält sich Jesus unausdrücklich oder eigens zu seinem Tod: er setzt darin auf Gott als diejenige Wirklichkeit, die auch durch seinen, Jesu, Untergang nicht widerlegt und zerstört wäre. Er läßt es darauf ankommen, ob das Neue, das er tut und ansagt, nicht auch im Tod das letzte Wort behalten, ob Gott nicht gerade in Jesu Scheitern sein letztes Wort sagen und sich als Zukunft dieses und aller Gescheiterten herausstellen werde.

1. *Jesus und der Tod.* Jesus wird zu der von ihm praktizierten Solidarität vor allem durch das herausgefordert, was das Leben der Leute zerstört: Krankheit, Verhängnis, Deklassierung, Schuld. Zu diesen Herausforderungen gehört für Jesus auch das Sterben, z. B. der Kinder (Mk 5,35–43). Das sinnlose Zugrundegehen ist Jesu Feind, gegen den er, obwohl ohnmächtig, aufsteht. Jesus lädt die Menschen ein, mit ihm zusammen dem jetzt kommenden Gott mehr zuzutrauen als dem allmächtigen Tod. Das Sterben der anderen und das eigene Sterben wird zum Konkurrenten Gottes, zum Test des Gottesverhältnisses, zur Situation der Anfechtung.

2. *Jesu Konflikt.* Jesus lebt eine Alternative; er untergräbt praktisch die Legitimationsstrukturen seiner religiös-politischen Lebenswelt und gerät deshalb unvermeidlich in Konflikt mit den Gruppen, die diese Welt bejahen und tragen. Dieser Konflikt muß tödlich enden, weil es in ihm darum geht, wer und wo Gott für die Menschen ist. Die Praxis, in der Jesus Gott Raum gibt und erfährt, treibt ihn nicht nur ins Gebet, sondern in die öffentliche Auseinandersetzung und in den Tod.

3. *Jesu Gebet als Freiheit zum Kampf und zum Tod.* Im Gebet ratifiziert Jesus seine Praxis und bejaht den Gott, der ihn in den Konflikt mit den maßgebenden religiös-politischen Instanzen treibt. Im Gebet macht Jesus somit seinen Konflikt, seine Niederlage zum Stoff seines Glaubens, seines Gottesverhältnisses (Mt 11,25; Mk 14,35f.). Er setzt auf Gott als das Du, von dem er im Ernst, auch im Ernst des Sterbens angenommen ist. Er rechnet mit Gott als seiner endgültigen Zukunft. Dieses Wagnis macht Jesus frei: er kann sich sorglos dem überlassen und aussetzen, was das Leben an Unvor-

hersehbarem, an Vergeblichkeit und Zusammenbruch bringen wird. Indem Jesus betet, läßt er es auf Gott ankommen, was aus ihm wird (Mt 6,24–34). Er nimmt damit auch das Schlimmste als möglich vorweg und macht sich so dazu frei, jeweils für diejenige Realität dazusein, die ihn jetzt beansprucht. Im Lukas-Evangelium wird dieses innere Handeln des irdischen Jesus auf ein Wort, auf das letzte Wort des Sterbenden gebracht (Lk 23,46)[7].

Jesu Gebet zum Vater

Die mehrdimensionale Einheit der Existenz Jesu spricht sich im Gebet in der Anrede Gottes als des „lieben Vaters" aus. Was signalisiert diese Anrede, was geschieht in ihr?

1. Sie bringt – für Jesu Umwelt überraschend und provokativ – ein Wort der aramäischen Alltagssprache, ein Paradigma aus dem alltäglich-familiären Nahbereich des damaligen Lebens ins Spiel. Der Vokativ „abba" entstammt der Kleinkindersprache; im zwanglos-vertrauten Umgang sprechen auch die heranwachsenden und erwachsenen Töchter und Söhne ihren Vater und andere ältere Respektspersonen als „abba" an. Jesus wählt also dasjenige Modell der Anrede, das am weitesten von kultischer Gottesanrufung entfernt ist und dafür am besten ein respektvolles Vertrauen ausdrückt. Wer jemanden als „abba" anspricht, setzt dessen erfahrene menschliche Nähe, seine zuverlässig bewährte Güte und Hilfsbereitschaft in der heilsamen Überlegenheit voraus. Nur der Ältere, zu dem man selbstverständlich gehört und auf den man eingespielt ist, kann als „abba" angegangen werden. Jesus spricht Gott also auf jene Zuvorkommenheit, jene befreiend-verändernde Nähe, jenes Interesse an den Wehrlosen, Rechtlosen und Opfern, auf jenen Willen zum Glück aller hin an, die Jesus als die jetzt greifbar werdende Gottheit des kommenden Gottes erfährt und begrüßt.

2. Zugleich gibt Jesus sich mit dem „abba"-Ruf in die Hand dieses Gottes. Die Anrede „lieber Vater" ist der gewagteste und zugleich einfachste Gestus dieser Entscheidung. Sie verlautbart, daß Jesus sich diesem Gott zur Verfügung stellt. Jesus verlangt nichts von diesem Gott, aber er erwartet für die anderen, für die geschichtliche Welt und für sich selbst alles von ihm; in dieser Erwartung kommt Jesus zu seiner Identität.

3. Im „abba"-Ruf lockert und bricht Jesus die paradigmatische gesellschaftlich-familiäre Realität, das soziale Muster und das Autoritätsgefälle des Vater-Kinder-Verhältnisses in mehrfacher Hinsicht auf. – Das sprachliche Paradigma und sein sozialer Ort

[7] Das Gebet des irdischen Jesus wirft Licht auf die Ausgangserfahrung der Christen: die Erfahrung des Auferweckten. Denn was Jesus im Gebet vorweggenommen hat, das hat er sterbend durchmachen müssen: daß er sich selbst weggenommen wird, daß es im Ernst dahinsteht, was Gott aus ihm machen wird. Jesus konnte nicht vorwegnehmen, daß Gott mit ihm als Gescheitertem, als Erledigtem erst recht etwas anfangen würde. Er ließ es darauf ankommen, wohinein er vergeht – in das Nichts der definitiven Vergangenheit oder in die Wirklichkeit der endgültigen Zukunft. Durch die Auferweckung Jesu hat Gott sich als diese Zukunft erwiesen, als die der irdische Jesus ihn angesprochen hat; die Auferstehung ist die geschichtliche Ratifikation des Gebets Jesu.

gehören ins normale Leben. Der Vokativ „abba" weist die Hörer Jesu und alle die, die später das „Vaterunser" sprechen, auf ihre Lebenswelt als den Ort hin, an dem der angesprochene Gott zum Zug und zur Sprache kommen will. – Jesus redet nicht behauptend von einer Eigenschaft eines an sich schon bekannten höheren Wesens, sondern weist in der „abba"-Anrede mittelbar auf das hin, was jetzt in seiner Praxis in Gang kommt. In dem, was um Jesus herum aus den Menschen wird, erweist sich Gott ja allererst als zuvorkommend, nahe, als zum Heil aller Menschen entschlossen. In der Praxis Jesu kommt Gott als „Vater", d. h. als die zur Freiheit befreiende schöpferische Bejahung aller Menschen zum Vor-Schein. Der Vokativ „abba" ist kommunikativ gemeint: er soll die Umgebung auf diese Wirklichkeit aufmerksam machen. – Zugleich gibt Jesus in dieser Anrede an Gott auch sich selbst zu verstehen: als den Menschen, der bei diesem kommenden Gott zu Hause ist, der von ihm herkommt.

Vor allem aber zerbricht Jesus in dieser indirekten Selbstmitteilung das Paradigma der Vater-Sohn-Beziehung, indem er es im Gebet gebraucht und verbraucht. Dieser „liebe Vater" ist kein Patriarch, keine das Familienleben überragende Figur, kein Herr im Haus, dem Frau und Kinder zu Diensten sein müßten. Er ist der Schöpfer, aus dessen Initiative und Können heraus die Töchter und Söhne leben dürfen, der sie in seiner Nähe heranwachsen, groß werden läßt. Der „abba" ist ein Modell der zwischenmenschlichen Nähe, in der der Vater und der Sohn, der Erfahrenere und der Nachkomme eines Sinnes sind und in diesem gemeinsamen Geist zusammen leben und arbeiten[8].

Hat es heute für Christen Sinn, den Gott Jesu im Gebet als Person anzusprechen? Unter bestimmten Bedingungen ja. Einige dieser Bedingungen können vielleicht am Gebet Jesu abgelesen werden – unter der (hier nicht noch einmal diskutierbaren) Voraussetzung, daß die Christen und ihre Theologen Jesus und sein Beten zumindest als Korrektiv, als Filter ihres eigenen Gotesverhältnisses bejahen. Unter dieser Voraussetzung läßt sich wenigstens so viel sagen:

Christliches Gebet wird heute da am ehesten verantwortbar sein, wo es aus einer von Jesus inspirierten Praxis erwächst und diese gegenwärtige Praxis an ihren Ursprung, an den Gott Jesu als Zuvorgekommen-Zukünftigen bindet. Es wird ferner da am ehesten Sinn haben, wo es sich der Realität der Menschenfeindlichkeit und der Vergeblichkeit so vieler Leiden und Tode stellt und, ohnmächtig, den Gott Jesu als den Feind des Todes bei seinem Wort nimmt. Christliches Gebet wird sich schließlich wohl da am ehesten einstellen und wird da als eine vielleicht selten gewordene, aber befreiende Gabe Gottes begrüßt werden, wo die Betenden unter dem Druck der Realitäten ihre Bilder, ihre Ängste, ihre Erwartungen und Entwürfe von Jesus her korrigieren und auflockern lassen und sich – ihre Konflikte, Niederlagen, ihr Umsonst – dem Gott Jesu zumuten.

[8] Damit taucht am Horizont der „abba"-Anrede die Realität auf, die in der Lehre von Gott dem Dreifaltigen umschrieben und in der systematischen Theologie der Trinität bedacht wird.

UMSCHAU

Philosophie im Wandel

Zu Karl-Otto Apels „Transformation der Philosophie“ [1]

Aufsatzsammlungen einzelner Autoren zählen heute auf dem Gebiet der Philosophie und Theologie zu den wichtigsten Veröffentlichungen. Man denke etwa an die vier Bände „Glauben und Verstehen“ von Rudolf Bultmann, an Karl Rahners „Schriften zur Theologie“ oder an die zweibändige „Kritische Theorie“ Max Horkheimers. Die unter dem Titel „Transformation der Philosophie“ in zwei Bänden gesammelten philosophischen Aufsätze Karl-Otto Apels darf man nun wohl auch zu diesen beachtenswerten Publikationen rechnen.

Schon der Tatbestand, daß derartige Aufsatzsammlungen die systematischen Monographien weithin verdrängt haben, belegt einen von Apel notierten Aspekt des „internen Transformationsprozesses der Philosophie“, demzufolge die „Kategorie der ‚großen Denker‘“ überholt, die Zeit der „Ein-Mann-Weltanschauungen“ vorbei ist (I, 11 f.). Kein einzelner ist mehr in der Lage, eigenständig die gesamte Problematik einer Wissenschaft systematisch aufzuarbeiten. Dennoch kann auch der Philosophie der Versuch zum System, bisweilen als Versuchung abgetan, nicht erlassen werden, will sie nicht allen wissenschaftlichen Anspruch verlieren. Allerdings scheint ihr der Weg anderer Wissenschaften versperrt, den systematischen Bau in Zusammenarbeit vieler auszuführen; denn deren Gelingen hängt weitgehend davon ab, „daß jeder Wissenschaftler die Abstraktion von den individuellen, persönlichen Bedürfnissen und Interessen eingeübt hat und sich als austauschbares Subjekt wiederholbarer Experimente und logisch-mathematischer Denkoperationen dem institutionalisierten Fortschritt zur Wahrheit in der ‚unbegrenzten Gemeinschaft der Forscher‘ zur Verfügung stellt“ (I, 16 f.). Diese Haltung, am Vorgehen der Naturwissenschaften abgelesen, jedoch zum Vorbild wissenschaftlichen Erkennens schlechthin zu erklären und daher auch vom Philosophen uneingeschränkt zu fordern, hieße dem szientistischen Fehlschluß unterliegen, dessen Kritik Apel nicht nur einen Abschnitt seiner eigens für diese Veröffentlichung geschriebenen umfangreichen Einleitung, sondern weite Passagen beider Bände widmet, besonders in dem „Szientistik, Hermeneutik, Dialektik“ überschriebenen ersten Teil des zweiten Bands.

Dieser Fehlschluß besteht darin, daß das naturwissenschaftliche Erkenntnisinteresse an der kausalen Erklärung eines Geschehens unbegründet als einzig zulässiges vorausgesetzt wird und von daher das Postulat einer Einheitswissenschaft oder jedenfalls einer einheitlichen Methode für alle Wissenschaften aufgestellt wird. „Unter dieser Voraussetzung – die man vom Standpunkt der Geisteswissenschaften geradezu als petitio principii denunzieren könnte – fällt es dann nicht schwer, die Auffassung des ‚Motivs‘ als eines zukünftigen Ziels als Denkfehler zu entlarven“ (II, 49) und folglich etwa dem Verstehen menschlichen Handelns aus seinen Motiven seinen Platz in der Wissenschaft abzusprechen, es bestenfalls „als nur ‚heuristisch‘, also gewissermaßen nur vorwissenschaftlich relevant“ (II, 51) zuzulassen.

Apel beläßt es nun nicht bei der bekannten Konfrontation zwischen erklärenden (Natur-) und verstehenden (Geistes-)Wissen-

[1] Karl-Otto Apel, Transformation der Philosophie. Bd. 1: Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik. Bd. 2: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft. Frankfurt: Suhrkamp 1973. 378, 446 S. Lw. 40,– und 44,–.

schaften. Er versucht auch nicht in einer Art Antithese zum Szientismus einen Universalitätsanspruch der Hermeneutik (und so eine Einheitswissenschaft nur unter anderem Vorzeichen) zu vertreten. Daß er – wohl noch stark von Heidegger bestimmt – in einigen Aufsätzen des ersten Bands dahin tendiert, der hermeneutischen Fragestellung deutlich den Vorrang einzuräumen, ohne noch die im zweiten Band bestimmende Frage nach der Gültigkeit der Erkenntnis, also auch nach dem Kriterium zur Unterscheidung von Verstehen und Mißverstehen, ebenso vorrangig mit aufzuwerfen, zeigt, wie seine eigenen Auffassungen sich „transformiert" haben in dem Zeitraum von über fünfzehn Jahren, den diese Aufsätze decken. Die Richtung ihrer Entwicklung wird – ebenso wie die Vorzugsstellung der Hermeneutik – bereits im ersten Band hinlänglich klar, wenn er etwa Heidegger und Wittgenstein, die „radikalisierte Hermeneutik" und die „sprachanalytische Sinnkritik", einander gegenüberstellt und zu dem Ergebnis kommt: Solange in der sprachanalytischen Philosophie „das Sinnkriterium in präziser theoretischer Form angegeben wurde, entsprach es selbst metaphysischen Voraussetzungen, die es selbst nicht als sinnvoll zu rechtfertigen vermochte ... In dem Maße aber, wie das Sinnkriterium dem Horizont seines offenen Pragmatismus entnommen wurde, in dem Maße wurde seine Anwendbarkeit von dem hermeneutischen Kontext der zu beurteilenden Sprachäußerung abhängig: Faßt man die ‚Sprachspiele' Wittgensteins als festumgrenzte Kontexte für möglichen Sinn und Unsinn auf, so geht die pluralistische Modellbildung Wittgensteins in eine monadologische Metaphysik über, die sich selbst nicht als sinnvoll rechtfertigen kann. Entschränkt man dagegen die Sprachspielhorizonte zugunsten reflexiver Selbsttranszendierung der Sprachspiele im zukunftsoffenen Kontext eines geschichtlichen Gesprächs der Menschheit, so fällt schließlich die Anwendung der Sinnkritik mit dem kritischen Ad-hoc-Verstehen der radikalisierten Hermeneutik zusammen" (I, 334).

Das Verständnis dieses Zitats, das im übrigen ein gemäßigtes Beispiel der durchweg verwendeten fachwortgespickten Sprache Apels bietet, erhellt aus dem „Kontext eines geschichtlichen Gesprächs" der Philosophen, wie es K.-O. Apel skizziert.

Danach ist seit Aristoteles die Auffassung von der Sprache von einem Denkmodell beherrscht, demzufolge „die Wörter der Sprache ihre ‚Bedeutung' dadurch haben, daß sie ‚etwas bezeichnen'" (I, 253). Die später sogenannten transzendentalen Bestimmungen wie „Sein", „Einheit" und die „Bindewörter" oder „logischen Partikel" hingegen bezeichnen in dieser Auffassung nichts Sachhaltiges. Die Sprache bildet eine ihr voll entsprechende, aus Sachverhalten bestehende Welt logisch ab. Deshalb gab es kaum eine Trennung von Sprachlogik und Ontologie, die nach der scholastischen These „tot praedicamenta tot res" auch überflüssig gewesen wäre. „Ja, noch der nominalistische Protest gegen die dingliche Hypostasierung aller ‚Kategoremata' zeigt, daß der ganze Universalienstreit seine sprachphilosophische Voraussetzung in der Auffassung der ‚Wortbedeutung' als ‚Bezeichnung von etwas' hat" (I, 254), und zwar auf beiden Seiten des Universalienstreits. Wittgensteins „Tractatus Logico-Philosophicus" stellt den Gipfel dieser gesamten Tradition der abendländischen Sprachlogik dar, da nach ihm Wörter, wenn sie Bedeutung haben, Namen sind und Sätze Sachverhalte abbilden – oder sie haben keine Bedeutung, da sie nicht für etwas stehen, höchstens die „logische Form" von Sprache und Welt zeigen. Eben dieses Korrelat einer fertig strukturierten Welt auf der einen Seite und deren Abbildung durch die Sprache auf der anderen versucht nun der spätere Wittgenstein der „Philosophischen Untersuchungen" von einem neuen Sprachverständnis her mit seinem Sinnlosigkeitsverdacht ebenso zu Fall zu bringen, wie es Heidegger mit seinem Angriff gegen die Ontologie der „Vorhandenheit" zu tun trachtet, der er Seinsvergessenheit vorwirft, weil sie das „Sein des Seienden" selbst nach Art eines Seienden denkt, da sie die Sprache gegenständlicher Vorstellung spricht.

Beide kommen also darin überein, daß es

nicht darum gehen kann, eine von vorneherein festliegende Wesensordnung der Welt zu entdecken und sprachlich richtig wiederzugeben, weil diese Ordnung erst zustande kommt, insofern das „Verstehen" als Weise des menschlichen „In-der-Welt-Seins" etwas als etwas erst in seiner Bedeutsamkeit konstituiert (Heidegger), bzw. weil die Welt durch die verschiedenen „‚Sprachspiele' als Einheiten von Sprachgebrauch, Verhaltenspraxis und Situationserschließung, kurz: als ‚Lebensformen'" (I, 262), vor allem durch das Erlernen der Muttersprache, jeweils eigens strukturiert wird (Wittgenstein).

Dabei verdient die hermeneutische Sicht deshalb den Vorzug, weil sie nicht einfach die verschiedenen Modelle der Welterschließung pluralistisch und beziehungslos nach Art der Monaden nebeneinander stehen läßt, sondern „das eigentlich Geschichtliche des Verstehens, die Vermittlung zwischen den zerfallenden und entstehenden Sprachspielen (das normale Phänomen der Traditionsvermittlung) und wiederum die Vermittlung über die Zeiten hinweg, die Wiederbelebung und Aneignung der Vergangenheit in die gegenwärtige Lebensform hinein", in der „Denkfigur des ‚hermeneutischen Zirkels'" (I, 376 f.) zu fassen vermag.

Daß mit dieser Einbeziehung der Geschichtlichkeit jedoch die Frage nicht geklärt ist, welche Welterschließung und somit Weltordnung vorzuziehen, welches Verständnis also gültig ist, daß folglich auch die hermeneutische Position allein nicht genügt, liegt nach Apel an folgendem: „Der Geist fällt nicht schon als solcher in die Zeit, wie es Hegel in seinem System des historischen Idealismus suggeriert, sondern aufgrund einer Vermittlung mit der Naturgeschichte, die sich im sozialen Verhalten des Menschen fortsetzt" (II, 121). Daher gibt es im geschichtlich gewordenen, kontingenten Weltverständnis Widersprüche, „welche mit hermeneutischen Methoden, welche impliziten Sinn explizit machen, überhaupt nicht aufzulösen sind – Widersprüche, welche durch das Ineinander von Sinn und Unsinn, intendierter Handlungen und naturhaft determinierter Reaktionen bedingt sind und dem ‚Verstehen' eine Grenze setzen" (II, 122). Das gilt auch von jeder „realen Interpretationsgemeinschaft", für jede menschliche Gruppe, die sich über etwas verständigen will. Wenn also nicht einfach die geschichtlich jüngste „Kommunikationsgemeinschaft" dogmatisch als die maßgebliche angesetzt oder sonst eine beliebige in einem „irrationalen Glaubens- oder Entscheidungsakt", der selbst nicht gerechtfertigt werden kann (II, 420 f.), zur obersten Norm erhoben werden soll, was bleibt dann als Kriterium für die Gültigkeit eines Verständnisses? Apels Antwort: „Das gesuchte regulative Prinzip steckt m. E. in der *Idee der Realisierung einer unbegrenzten Interpretationsgemeinschaft, die jeder, der überhaupt argumentiert* (also jeder, der denkt!), *implizit als ideale Kontrollinstanz voraussetzt*" (II, 215). Auf das Ziel einer solchen, in jeder „realen Kommunikationsgemeinschaft allererst herzustellenden, idealen Kommunikationsgemeinschaft" (II, 355) hin wäre nun jede menschliche Gesellschaft umzugestalten, indem man in ihr die Verständigungshindernisse ausräumt, „Hindernisse im Sinne der Nichttransparenz oder der ideologischen Verschleierung materieller Interessen, die der Realisierung der idealen Kommunikationsgemeinschaft im Wege stehen" (II, 434). Damit wäre auch der Habermassche Anspruch erfüllt, Erkenntniskritik müsse als Gesellschaftskritik betrieben werden.

Sodann wird aus diesem Unternehmen das „komplementäre Verhältnis von Szientistik und Hermeneutik" (II, 101 f.), von Erklären und Verstehen, ersichtlich, weil nicht nur ein Sachverhalt erst auf ein bestimmtes Verständnisinteresse hin zu erklären ist, sondern auch die persönlichen oder gesellschaftlichen Verständnishindernisse erst durch eine Erklärung beseitigt werden können. „Der ‚terminus technicus' dieser dialektischen Vermittlung von ‚Verstehen' und ‚Erklären' lautet ‚Ideologiekritik'." Sie stellt eine Art „‚Psychoanalyse' der menschlichen Sozialgeschichte" (II, 127) dar, da sie eben wie diese sonst unverständliches menschliches Verhalten erklärend verstehbar machen will.

Schließlich zeigt sich so die „Aufhebung des prinzipiellen Unterschieds zwischen *theoretischer* und *praktischer* Philosophie" (II, 356), weil einerseits die Theorie mit Verständnishandlungen befaßt ist, zum andern die praktische Philosophie gezwungen ist, „ihre *Rechtfertigungs*-Probleme über den undogmatischen, u. d. h. *theoretisch*-wertneutralen *Diskurs* der Argumentations-Gemeinschaft zu vermitteln" (II, 357). Daraus ergibt sich als ethische, für die menschliche Gesellschaft insgesamt verbindliche Grundnorm: „Erstens muß es in allem Tun und Lassen darum gehen, das *Überleben* der menschlichen Gattung als der *realen* Kommunikationsgemeinschaft sicherzustellen, zweitens darum, in der realen die *ideale* Kommunikationsgemeinschaft zu verwirklichen. Das erste Ziel ist die notwendige Bedingung des zweiten Ziels; und das zweite Ziel gibt dem ersten seinen Sinn – den Sinn, der mit jedem Argument schon antizipiert ist" (II, 431).

In dieser Aufdeckung der sozialen und ethisch-praktischen Dimension der Wahrheitserkenntnis scheint mir der besondere Vorzug dieser Sicht gegenüber der traditioneller Metaphysik und bloß „sachbezogener" Wissenschaftstheorie zu liegen. Dennoch wäre die Diskussion mit diesen weiterzuführen, vor allem die Frage zu stellen: Wie und warum bin ich argumentierend und im Zugehen auf die Wahrheit auf eine unbegrenzte ideale Kommunikationsgemeinschaft bezogen, und inwiefern kann diese als definitive Kontrollinstanz gelten? Doch wohl deshalb, weil jener besondere „Sachbezug" möglich ist, der mich mit dieser Gemeinschaft umgreifend verbindet und der die Wahrheit konstituiert, die immer zugleich persönlich und *allgemeinverbindlich* ist. *Albert Keller SJ*

Ernst Troeltsch und Friedrich von Hügel

Die Frage nach der Beziehung des Christentums zur Welt der Wissenschaft ist in der Theologie nicht erst heute gestellt worden. In vielen Epochen der Kirchengeschichte wurde diese Frage gründlich erörtert. Während die Erörterung dieser Frage nicht immer und auch nicht notwendigerweise zu einem Konflikt mit den Kirchenleitungen geführt hat und führen mußte, so geschah dies jedoch zu Anfang unseres Jahrhunderts (sowohl auf evangelischer wie auf katholischer Seite). Betroffen von diesem Konflikt waren viele Theologen, u. a. auch Ernst Troeltsch und Friedrich von Hügel, die von K.-E. Apfelbacher und P. Neuner in der Einleitung zur Edition der Briefe E. Troeltschs an F. von Hügel[1] in ihren theologischen Anliegen vorgestellt und gewürdigt werden.

Als sich Ernst Troeltsch und Friedrich von Hügel am 3. und 4. Mai 1902 in Heidelberg zum ersten Mal trafen, konnten sie nicht wissen, daß es die einzige persönliche Begegnung ihrer mehr als zwanzigjährigen Freundschaft bleiben sollte. Dieses äußerliche Sich-nicht-treffen-Können ist gewissermaßen ein ungewollter persönlich-biographischer Reflex ihrer je eigentümlichen geistigen Stellung innerhalb der Kirchen ihrer Zeit; diese Stellung, die ein Treffen und Sich-Verstehen nicht möglich machte, führte beide Theologen in ihren Kirchen in die Isolation.

Ernst Troeltsch (1865–1923) war seit 1894 Professor für Systematische Theologie an der Universität Heidelberg und seit 1914 Ordinarius in der Philosophischen Fakultät der Universität Berlin für Religions-, Sozial-, Geschichtsphilosophie und christliche Religionsgeschichte. Sein theologisches Programm galt dem Bemühen, die unabdingbare Bedeutung der Religion in Leben und Kultur angemessen aufzuzeigen. Dies ist nach Troeltsch nur möglich, wenn sich die systematische Theologie ausschließlich allgemein anerkannter und wissenschaftlich bewährter Erkenntnismethoden bedient. Die Wahrheit des Christentums kann

[1] Ernst Troeltsch, Briefe an Friedrich von Hügel 1901–1923. Mit einer Einleitung hrsg. von K.-E. Apfelbacher und P. Neuner. Paderborn: Bonifacius 1974. 159 S. (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts. 11.) Kart. 8,50.

angesichts der geistigen Lage der Gegenwart, das ist Troeltschs Überzeugung, nicht mehr damit begründet werden, daß das Christentum seit jeher den *Anspruch* erhoben hat, die absolute, unüberbietbare, einzige, übernatürlich geoffenbarte Religion zu sein, vielmehr muß dieser mit allgemein wissenschaftlichen Methoden aufgewiesen werden. Diesem Anliegen gelten seine theologischen, seine religions- und sozialgeschichtlichen, seine religions-, sozial- und kulturphilosophischen Arbeiten, welche in einer Religionsphilosophie oder „prinzipiellen Theologie", die den Anschluß der Theologie an das allgemeine geistige Leben der Gegenwart sicherstellen soll, gipfeln sollten. Ernst Troeltsch hat diese mehrfach entworfen und in Teilstücken ausgearbeitet; sein Tod im Jahr 1923 ließ sie nicht zur Vollendung kommen.

Troeltschs theologisches Programm stieß von Anfang an auf die erbitterte Kritik vieler Fachkollegen und der Kirchenleitungen. Man verübelte ihm vor allem, daß er es ablehnte, den Selbstanspruch des Christentums, die einzige übernatürliche Religion zu sein, zur logischen *Voraussetzung* der Theologie zu machen, und darauf bestand, Geltung und Wahrheit des Christentums und seines Selbstanspruchs durch die Theologie mit allgemein anerkannten wissenschaftlichen Methoden erweisen zu lassen. Ein evangelischer Generalsuperintendent ging sogar so weit, zu behaupten, Troeltsch (der ein tief frommer Mann gewesen ist, wie auch die hier veröffentlichten Briefe belegen) sei kein Theologe mehr, ja vielleicht nicht einmal mehr ein Christ. Troeltsch tröstete sich mit der Auskunft, daß Gott nicht der „Generalsuperintendent des Universums" sei; er sagte: Ich fahre „daher ganz ruhig fort, mich für einen Christen zu halten" (21).

Sowohl die liberale Theologie in Gestalt der „Ritschlianer" wie die konservativ-orthodoxe Theologie wie auch der 24jährige Karl Barth, der damals noch weitgehend im Gefolge Wilhelm Herrmanns stand, zogen gegen Ernst Troeltsch zu Felde. Troeltsch war und blieb in der evangelischen Kirche seiner Zeit isoliert. Dieses Schicksal teilte er nach seiner Überzeugung mit dem katholischen „Modernismus", dem er sich in seiner theologischen Absicht eng verbunden wußte, wie auch sein Briefwechsel mit Friedrich von Hügel eindrucksvoll bezeugt.

Baron *Friedrich von Hügel* (1852–1925) hat man als den bedeutendsten englischen Theologen seit Newman bezeichnet. Er war Laientheologe und Privatgelehrter, der sich ganz der theologischen Wissenschaft widmen konnte. Es war sein Bestreben, einerseits Theologie auf die religiöse Erfahrung, die in der Erfahrung der Welt gründet, zu fundieren, und andererseits die Religion mit der Welt der modernen Wissenschaft zu vermitteln. Das Bestreben, wissenschaftliche Methoden für die Theologie fruchtbar zu machen, brachte von Hügel zunächst zur Beschäftigung mit der Schrift, die nach seiner Überzeugung nur mit historisch-kritischer Methode wissenschaftlich bearbeitet werden konnte. Hier schloß er sich weitgehend der eschatologischen Richtung von Johannes Weiß und Albert Schweitzer an. Über seinen exegetischen Studien lernte er 1893 Alfred Loisy kennen und schätzen. Im innerkatholischen Kampf um den sogenannten „Modernismus" blieb von Hügel Loisy verbunden; er verteidigte Loisy noch nach dessen Exkommunikation, die im Jahr 1908 erfolgte.

Des weiteren gelangte von Hügel in seinem Bestreben, „die alte Kirche intellektuell so wohnlich zu machen, wie ich es vermag" (31), oder anders: die Religion mit der modernen Wissenschaft zu vermitteln, zur Religionsphilosophie. Die Begegnung mit der Mystik war ihm dabei eine nicht unwichtige Erfahrung. Weggefährte in diesem Bestreben war ihm George Tyrrell (1861–1909), der 1907 exkommuniziert wurde. Seit der Jahrhundertwende führte von Hügel eine umfangreiche Korrespondenz mit all jenen Theologen, von denen er sich eine Neuorientierung der Theologie erhoffte (A. Ehrhard, F. X. Kraus, S. Merkle, H. Schell, F. Heiler, M. Blondel, L. Laberthonnière, M. Hébert, A. Houtin, H. Bremond, E. Buonaiuti u. v. a.). Sein Anliegen war es, die Reformkatholiken über die Grenzen hinweg miteinander bekanntzumachen

und ihre Werke in seinem Freundeskreis zu verbreiten. Die Vertreter der neuscholastisch geprägten Theologie erblickten in den „Reformkatholiken", nicht zuletzt aufgrund der genannten Bemühungen Friedrich von Hügels, eine einheitliche Schule (was sie nicht war), in der sie eine Verschwörung gegen die Kirche, ihre Tradition und ihre Autorität erblickten, und nannten sie „Modernisten", als deren „Laienbischof" Friedrich von Hügel erschien. Als 1907 das berüchtigte Dekret „Lamentabili" des sogenannten Sanctum Officium und noch im gleichen Jahr die Enzyklika „Pascendi dominici gregis" erschienen, welche die modernen Wissenschaften und ihre Methoden in ihrer Bedeutung für die Theologie verwarfen und alle theologischen Neuansätze unterdrückten, war es um das Verbleiben der wichtigsten Reformkatholiken in der Kirche geschehen. Buonaiuti, Tyrrell und Loisy wurden exkommuniziert. Es ist fast ein Wunder, daß von Hügel dieses Schicksal nicht teilen mußte. Dies verdankt er offensichtlich seiner Stellung als angesehener Laientheologe, der Tatsache, daß seine Schriften nicht gerade einfach zu lesen waren (und deswegen in katholischen Kreisen kaum gelesen wurden), der Tatsache, daß seine Leser in der überwiegenden Mehrzahl Nichtkatholiken waren, die ihn als Gesprächspartner schätzten (was wiederum für Rom selbst sehr wertvoll war), und der Tatsache, daß von Hügel in der Öffentlichkeit gegen die römischen Maßnahmen sehr zurückhaltend reagierte.

Friedrich von Hügels Kontakte erstreckten sich aber nicht bloß auf die Reformkatholiken, sondern ebenso auf evangelische Theologen; neben Ernst Troeltsch sind zu nennen: Nathan Söderblom, A. v. Harnack, A. Schweitzer, R. Otto, H. J. Holtzmann, A. Deißmann und der Philosoph R. Eucken.

Zwischen Friedrich von Hügel und Ernst Troeltsch ergab sich aufgrund vieler gemeinsamer Frage- und Problemstellungen eine sehr enge Freundschaft. Die von *Karl-Ernst Apfelbacher* und *Peter Neuner*, Schüler von Heinrich Fries, mustergültig edierten Briefe Ernst Troeltschs an Friedrich von Hügel vermitteln ein eindrucksvolles Bild von ihr. Leider sind die Briefe Friedrich von Hügels nicht mehr erhalten; aber aus den Briefen Troeltschs ergibt sich eine doch recht lebendige Vorstellung von dem, was und wie von Hügel an Troeltsch geschrieben hat. Die 24 erhaltenen Briefe an Hügel schrieb Ernst Troeltsch in den Jahren zwischen 1901 und 1923. Es ist hier nicht möglich, einen umfassenden Einblick in die Thematik der Briefe zu geben. Auf einige Schwerpunkte sei jedoch näher verwiesen. Sehr aufschlußreich sind die positiven Bemerkungen über das Werk A. Loisys, L'Evangile et l'Eglise (Paris 1902). Wieviel Troeltsch in seiner Kritik an Adolf von Harnacks „Wesen des Christentums" A. Loisy verdankt, wird hier plastischer vermittelt und unmittelbarer deutlich als in seinem berühmten Aufsatz „Was heißt ‚Wesen des Christentums'?" aus dem Jahr 1903 (63–66). Deutlich ausgesprochen und nach vielen Richtungen hin durchdacht wird mehrfach die isolierte Lage, in der sich Troeltsch innerhalb seiner Kirche befand (53 f., 62, 75, 81, 89, 101). Die weitgehende Ablehnung seines theologischen Denkens durch die Kirche seiner Zeit offenbart ihm einen beklagenswerten Zustand von Theologie und Kirche. Die Isolation war aber für Ernst Troeltsch nicht Anlaß zur Resignation, sondern der Ansporn, nun um so mehr an der Überwindung dieses Zustands der Kirche zu arbeiten.

Während und nach dem Ersten Weltkrieg hat sich Ernst Troeltsch sehr stark in der Politik engagiert. Seine ständigen Mahnungen zum Frieden und seine Weigerung, chauvinistischem Denken Raum zu gewähren, trugen ihm den Vorwurf ein, den Feinden Deutschlands in die Hände zu arbeiten. Wegen seiner politischen Einstellung kam es zum Bruch mit persönlichen Freunden, unter dem Ernst Troeltsch sehr gelitten hat (vgl. 24–29, 101 ff. u. ö.).

Ganz besonders deutlich begegnet in diesen Briefen der Mensch Ernst Troeltsch, der sich über stete Zeichen der Freundschaft freut, sie dankbar annimmt und immer wieder neue Kraft aus dieser die Konfession und die Nation überbrückenden Verbundenheit für sein eigenes Arbeiten gewinnt. Der Mensch Ernst

Troeltsch begegnet aber auch in seiner Sorge um die Familie und in seinem nie peinlichen Mitleiden, wenn Schicksalsschläge die Familie oder nahe Freunde getroffen haben; und er begegnet schließlich in der Vornehmheit seiner Kritik und in seinem inständigen Bemühen, in allem – auch in der Politik – der Vernunft und der Liebe zum Durchbruch zu verhelfen.

Wie ein roter Faden durchzieht die Briefe das Bemühen Friedrich von Hügels, Ernst Troeltsch zu Gastvorträgen in England zu verpflichten. Immer wieder gab es neue und andere Schwierigkeiten, die Ernst Troeltsch dieses Vorhaben nicht realisieren ließen. Als schließlich für März 1923 die Reise nach England endgültig feststand, die Texte seiner Vorträge zum Zweck der Übersetzung bereits an F. v. Hügel verschickt waren, da vereitelte der Tod Ernst Troeltschs die Reise. In zwei Briefen Marta Troeltschs an Friedrich von Hügel (153–157), die in der vorliegenden Edition den Briefen Troeltschs beigegeben sind, wird noch einmal die enge Verbundenheit und die große geistige Verwandtschaft Troeltschs und Friedrich von Hügels sichtbar.

Man kann den Herausgebern nur danken, daß sie die Mühe der Edition dieser Briefe nicht gescheut haben. Besonders verdienstvoll ist es, daß sie den Briefen eine gründliche, solide und spannend geschriebene theologische Einleitung vorausgeschickt haben (11–49), in der die Bedeutung dieser beiden Theologen herausgestellt und in der neben anderem auch auf Fragestellungen aufmerksam gemacht wird, die heute wieder neu an Gewicht gewinnen und gewinnen müssen.

Johannes Brosseder

BESPRECHUNGEN

Staat, Verfassung und Rechtsordnung der Bundesrepublik Deutschland

Festschrift für Ulrich Scheuner zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Horst Ehmke, Joseph H. Kaiser, Wilhelm A. Kewenig, Karl Matthias Meessen, Wolfgang Rüfner. Berlin: Duncker & Humblot 1973. 602 S. Lw. 118,–.

Im 25. Jahr des Bestehens der Bundesrepublik Deutschland sind drei durch die Bedeutung der in ihnen veröffentlichten Artikel und Abhandlungen herausragende *Festschriften* erschienen, die sich mit dem Staat und der verfassungsrechtlichen Ordnung der Bundesrepublik Deutschland befassen. Sie wurden drei großen und bekannten Juristen des Staats- und Verfassungsrechts von Fachkollegen, Freunden und Schülern dargebracht. Die insgesamt 128 Artikel, die in diesen Festschriften enthalten sind, behandeln nahezu sämtliche Fragestellungen, die im Bereich des Staats- und Verfassungsrechts der Bundesrepublik in der Gegenwart diskutiert werden. Eine dieser Festschriften ist dem im In- und Ausland hochangesehenen Bonner Rechtslehrer Ulrich Scheuner zu seinem 70. Geburtstag am 24. 12. 1973 gewidmet. Ulrich Scheuner repräsentiert, wie die fünf von ihm habilitierten Herausgeber im Vorwort erklären, „die in den ersten beiden Jahrzehnten der Bundesrepublik Deutschland maßgebenden Auffassungen von Staat und Gesellschaft". Als akademischer Lehrer, als gesuchter Gutachter, in einer Reihe großer Verfassungsprozesse vor dem Bundesverfassungsgericht, als geschätzter Berater der Kirchen in staatskirchenrechtlichen Fragen hat er in vieler Hinsicht Maßstäbe gesetzt. In einer in unserer Zeit immer seltener anzutreffenden Verbindung umfaßt die Weite seines Geistes und seines Bildungshorizonts nicht nur das Staats- und Verfassungsrecht bis in dessen letzte Verästelungen und die Allgemeine Staatslehre einschließlich ihrer philosophischen und theologischen Bezüge, sondern auch das Völkerrecht und vor allem die Verfassungsgeschichte, wie es Scheuner überhaupt mit Meisterschaft versteht, Rechtsfragen und Erscheinungen der Gegenwart auf dem Hintergrund ihrer historischen Entwicklung zu deuten und in größere Zusammenhänge einzuordnen. Ein besonderes Maß der Aufmerksamkeit Ulrich Scheuners, der seit vielen Jahren der Synode der Evangelischen Kirche im Rheinland als Mitglied angehört und von 1968–1971 das Amt des Vorsitzenden des Ausschusses für Internationale Fragen – Commission of the Churches on International Affairs (CCIA) – des Weltkirchenrats in Genf bekleidet hat, galt während der letzten beiden Jahrzehnte dem Staatskirchenrecht. Vom Umfang und von der Bedeutung seiner Veröffentlichungen über das Verhältnis von Staat und Kirche zeugen seine „Schriften zum Staatskirchenrecht", die ebenfalls aus Anlaß seines 70. Geburtstags erschienen sind (vgl. diese Zschr. 191 [1973] 859 f.).

Die 30 Beiträge dieser Festschrift, von denen hier nur einige angeführt werden können, stammen von bekannten Vertretern des Rechts aus dem In- und aus dem Ausland. *Karl Carstens,* Bonn, behandelt die Berlin-Regelung von 1971 (67–83) und zeigt, daß durch dieses Abkommen der Sowjetunion ein größerer Einfluß auf West-Berlin eingeräumt worden ist. *Konrad Hesse,* Freiburg, erörtert die „Grenzen der Verfassungswandlung" (123–141), *Ernst Rudolf Huber,* Freiburg, handelt über „Grundrechte im Bismarckschen Reichssystem" (163–181), *Gerhard Leibholz,* Göttingen, über „Grenzen der staatlichen Rechtsaufsicht gegenüber Rundfunk- und Fernsehanstalten" (363–375), *Theodor Maunz,* München, über „Das Elternrecht als Verfassungsproblem" (419–430) und *Karl Matthias Meessen,* Bonn, über das trotz einer Reihe politischer Skandale bisher rechtlich nicht befrie-

digend gelöste und offensichtlich auch nicht zufriedenstellend normierbare Problem „Beraterverträge und freies Mandat" (431–453). Sechs Beiträge behandeln aktuelle Fragen des Völkerrechts, darunter der des Mitherausgebers *Wilhelm A. Kewenig*, „Die Problematik der Bindungswirkung von Entscheidungen des Sicherheitsrates der Vereinten Nationen" (259–284).

Der Bereich des Kirchenrechts und des Staatskirchenrechts ist in der Festschrift mit mehreren bedeutsamen Abhandlungen vertreten: *Axel Frhr. v. Campenhausen*, München, befaßt sich mit Fragen des gemeinschaftlichen Mitgliedschaftsrechts der Evangelischen Kirche in Deutschland in seinem Beitrag „Verantwortete Partikularität, Mitgliedschaftsvereinbarung und Leuenberger Konkordie" (53–65), Bischof *Hermann Kunst*, Bonn, berichtet auf Grund eingehender Quellenstudien über „Martin Luther als politischer Berater seines Landesherrn" (307–367) und der Göttinger Staatsrechtslehrer *Werner Weber* in seinem Artikel „Die Bindung theologischer Habilitationen an theologische Fakultäten oder Fachbereiche" über unerfreuliche und das Wesen der Theologie als einer kirchlichen Wissenschaft zutiefst verfremdende Vorgänge an der Freien Universität Berlin (591–602). Das Lebenswerk des großen katholischen Staatskirchenrechtslehrers G. J. Ebers würdigt *Alexander Hollerbach*, Freiburg, in seinem Beitrag „Über Godehard Josef Ebers (1880–1958). Zur Rolle katholischer Gelehrter in der neueren publizistischen Wissenschaftsgeschichte" (143–162), dem die Gesamtbibliographie des Schrifttums dieses bedeutenden Juristen beigegeben ist.

In der weiten Auffächerung ihrer Themenstellung und der Gewichtung ihrer Beiträge ist diese Festschrift eine würdige Ehrengabe für den Rechtslehrer Ulrich Scheuner, der durch sein unermüdliches persönliches Engagement, vor allem auch durch seine überaus fruchtbare und nachhaltig wirkende Publikationstätigkeit, am Aufbau und an der Entwicklung der freiheitlichen Staatsordnung der Bundesrepublik Deutschland in bedeutsamer Weise mitgewirkt hat. *J. Listl SJ*

Menschenwürde und freiheitliche Rechtsordnung. Festschrift für Willi Geiger zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Gerhard Leibholz, Hans Joachim Faller, Paul Mikat, Hans Reis. Tübingen: Mohr 1974. XVII, 988 S. Lw. 198,–.

Bundesverfassungsrichter *Willi Geiger*, zu dessen 65. Geburtstag am 22. 5. 1974 der vorliegende repräsentative Band erschienen ist, gehört zu den großen Richterpersönlichkeiten, die die Bundesrepublik Deutschland bisher hervorgebracht hat. Die Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts hat die freiheitlich-demokratische Grundordnung der Bundesrepublik Deutschland maßgeblich mitgeformt. Den Juristen Willi Geiger zeichnet neben einer eminenten juristischen Begabung, einem kritischen Sinn und einer gewinnenden Humanität auch die unter Juristen nicht allzu häufig anzutreffende Fähigkeit aus, selbst komplizierteste juristische Vorgänge in einer oft bewunderten konzentrierten Darstellung seinen Lesern oder seinem Auditorium klar und überzeugend zu präsentieren. Von der ersten Stunde des Bundesverfassungsgerichts an, d. h. seit dem 7. September 1951, wirkt er als Richter im Zweiten Senat dieses höchsten deutschen Gerichts. Seine juristische Laufbahn begann er als Richter am Land- und Oberlandesgericht Bamberg. 1949 wurde er unter Thomas Dehler Ministerialrat im Bundesministerium der Justiz und Leiter des Verfassungsreferats. In dieser Eigenschaft wurde ihm die Erarbeitung des Referentenentwurfs des Gesetzes über das Bundesverfassungsgericht übertragen. Zu diesem Gesetz schrieb er 1952 einen in Wissenschaft und Praxis geschätzten Kommentar. 1951 wurde er zum Bundesrichter am Bundesgerichtshof ernannt und war neben seiner Tätigkeit am Bundesverfassungsgericht bis 1961 gleichzeitig Präsident eines Zivilsenats am Bundesgerichtshof. Dem akademischen Bereich ist er als Honorarprofessor an der Hochschule für Verwaltungswissenschaften Speyer verbunden. Auf der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, der er als Mitglied angehört, ist er mehrmals durch Interventionen hervorgetreten. Die seiner

Festschrift beigegebene Bibliographie seiner Veröffentlichungen weist unter den insgesamt 186 Titeln neben Abhandlungen zu Grundfragen des Rechts, insbesondere zu den Grund- und Menschenrechten, auch eine beträchtliche Anzahl von Artikeln zu Fragen des Verhältnisses von Staat und Kirche, Staat und Schule, zum Religionsunterricht und zum Religionsrecht im weitesten Sinne auf.

49 Persönlichkeiten aus allen Bereichen des öffentlichen Lebens, aus Wissenschaft, Justiz, Politik und Kirche haben zu der monumentalen Gabe für Willi Geiger beigetragen. Sie gliedert sich in folgende Hauptabschnitte: I. Grundrechtsschutz und Persönlichkeitsrechte (3–218); II. Wertordnung und Staatsidee (221–425); III. Kirche zwischen Staat und Gesellschaft (429–542); IV. Rechtsfragen zur Bildungsreform (595–609); V. Verfassungsrecht in der Staatspraxis (613–794); VI. Paralipomena zur Verfassungsgerichtsbarkeit (797–962); VII. Bibliographie Willi Geiger (965–988). Nur wenige Verfasser können im Rahmen dieser Besprechung unter Angabe ihrer Beiträge genannt werden: *Gerhard Leibholz,* Bundesverfassungsgericht und Rundfunkfreiheit; *Ernst Benda,* Privatsphäre und „Persönlichkeitsprofil"; *Hans Reis,* Die Rechtsprechung des US-Supreme Court zum Schwangerschaftsabbruch und die deutsche Rechtstradition; *Johannes Messner,* Die Idee der Menschenwürde im Rechtsstaat der pluralistischen Gesellschaft; *Eugen Gerstenmaier,* Deutsche Nation heute; Bischof *Hermann Kunst,* Freiheit und Rechtsordnung; Bischof *Heinrich Tenhumberg,* Freie Kirche im freiheitlich-demokratischen Staat; Prälat *Wilhelm Wöste,* Das Verhältnis zwischen Staat und Kirche unter besonderer Berücksichtigung der Kirchenthesen der FDP; *Theodor Maunz,* Die Chancengleichheit im Bildungsbereich; *Hans Dichgans,* Recht und Politik in der Judikatur des Bundesverfassungsgerichts; *Paul Mikat,* Bemerkungen zur Ortsbestimmung und Aufgabenstellung des deutschen Staatskirchenrechts; *Hans Justus Rinck,* Allgemeinheit und Gleichheit der Wahl und Menschenwürde. Allein aus Österreich haben sich sechs Verfasser an dieser Festschrift beteiligt, unter ihnen *Walter Antoniolli,* der Präsident des österreichischen Verfassungsgerichtshofs, mit dem Beitrag „Freiheitliche Ordnung in der Rechtsprechung des österreichischen Verfassungsgerichtshofs", und der ehemalige österreichische Justizminister *Hans R. Klecatsky* mit seinen die deutschen Juristen besonders interessierenden Überlegungen „Über die Notwendigkeit einer grundlegenden Reform der österreichischen Verfassungsgerichtsbarkeit".

Alle Beiträge dieser reichhaltigen Festschrift kreisen um die Anerkennung, den Schutz und die Sicherung der Menschenwürde durch eine freiheitliche Verfassungs- und Rechtsordnung, um deren Aufbau in der Bundesrepublik Deutschland sich der Richter Willi Geiger in besonderem Maße verdient gemacht hat.

J. Listl SJ

Im Dienst an Recht und Staat. Festschrift für Werner Weber zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Hans Schneider und Volkmar Götz. Berlin: Duncker & Humblot 1974. 1033 S. Lw. 198,–.

Auch die dritte, im Jahr 1974 einem großen Meister des Staats-, Verwaltungs- und Staatskirchenrechts gewidmete Schrift, die dem Göttinger Staatsrechtslehrer *Werner Weber* zu seinem 70. Geburtstag am 31. 8. 1974 dargebracht wurde, ist geeignet, jeden, der am Staat und an der verfassungsrechtlichen Ordnung der Bundesrepublik Deutschland interessiert ist, zu faszinieren. 49 Juristen, davon allein 16 Göttinger Kollegen des durch diese Festschrift Geehrten, haben zu diesem voluminösen Band Beiträge geleistet. Die komplette, insgesamt 275 Nummern aufweisende „Bibliographie Werner Weber" vermittelt eine Vorstellung von dem reichhaltigen literarischen Schaffen und der Arbeitskraft dieses Rechtslehrers (1005–1033). Seit dem Erscheinen der ihm gewidmeten Festschrift hat Werner Weber bereits wieder mehrere Artikel und Abhandlungen publiziert. Im Rahmen dieser Besprechung ist dabei vor allem hinzuweisen auf die bedeutsame, den neuesten Stand des Rechts der Theologischen Fakultäten wiedergebende Abhandlung „Theologische

Fakultäten, staatliche Pädagogische und Philosophisch-Theologische Hochschulen" in Band 2 des Handbuchs des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland" (Berlin 1975, 569–596).

Die Stationen seiner akademischen Laufbahn begann Werner Weber in Berlin, wo er 1935 auf den öffentlich-rechtlichen Lehrstuhl der Handelshochschule Berlin berufen wurde. In Berlin hatte er nach seiner Bonner Promotion als Gerichtsassessor im Jahr 1930 seine Tätigkeit im Preußischen Ministerium für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung begonnen. 1942 erhielt er einen Ruf nach Leipzig und 1949 an die Universität Göttingen. Neben einer großen Anzahl von in geschliffener juristischer Diktion verfaßten Aufsätzen verdankt ihm das deutsche Staats- und Staatskirchenrecht eine Reihe bedeutsamer Bücher von bleibendem Wert, wie seine Darstellung „Spannungen und Kräfte im westdeutschen Verfassungssystem" (Berlin ^{3}1970). Der Staatskirchenrechtler verbindet mit dem Namen Werner Weber die Herausgeberschaft mehrerer vorzüglich edierter Sammlungen: die Textausgaben „Staatskirchenrecht" (München, Berlin 1936), „Neues Staatskirchenrecht" (München, Berlin 1938) und die maßgebliche Sammlung der deutschen Staatskirchenverträge „Die deutschen Konkordate und Kirchenverträge der Gegenwart" (Bd. 1: Göttingen 1962; Bd. 2: Göttingen 1971; vgl. dazu in dieser Zschr. 190 [1972] 68). Das Staatsrecht der Bundesrepublik verdankt Werner Weber aus jüngster Zeit die sorgfältig redigierte umfangreiche „Synopse zur Deutschlandpolitik" (Göttingen 1973).

Die Festschrift Werner Weber enthält Beiträge aus allen Rechtsgebieten, auf denen er im Lauf seines arbeitsreichen Lebens seine stets beachteten juristischen Arbeiten veröffentlicht hat: neben dem Staatsrecht und Staatskirchenrecht ist dabei vor allem auch das Wirtschafts-, Naturschutz- und Kommunalrecht vertreten. Einer der Vorzüge dieser Festschrift besteht auch darin, daß sie eine begrüßenswert detaillierte systematische Gliederung auszeichnet. Die durchweg fundierten, instruktiven und häufig zentrale Fragen des Staatsrechts behandelnden Beiträge erstrecken sich im einzelnen auf folgende Gebiete: I. Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte; II. Deutschlands Rechtslage; III. Grundrechte; IV. Staatsrecht; V. Staat und Kirche; VI. Allgemeines Verwaltungsrecht; VII. Öffentlicher Dienst; VIII. Umweltschutz; IX. Wirtschaftsverwaltung; X. Arbeits- und Sozialrecht; XI. Kommunalverwaltung, Verwaltungs- und Gebietsreform, Raumordnung; XII. Bibliographie. Der Rahmen dieser Besprechung gestattet es nicht, einzelne Beiträge der Festschrift zu würdigen und die Namen der Bearbeiter aufzuführen. Es kann hier lediglich darauf hingewiesen werden, daß zu diesem in seiner Thematik erfreulicherweise sich streng auf das Staats-, Verwaltungs- und Staatskirchenrecht der Bundesrepublik Deutschland konzentrierenden Band eine große Zahl bekannter deutscher Staatsrechtslehrer zu Fragen der staatsrechtlichen Ordnung der Bundesrepublik wichtige und aktuelle Beiträge geleistet haben. Das staatsrechtliche Wirken des Juristen Werner Weber war immer praxisbezogen. Gleiches gilt auch von den Beiträgen der Festschrift. Dieser Band gehört zu den Monumenten des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland, zu dessen Ausbau und Entwicklung der Rechtslehrer Werner Weber bedeutsame und nachhaltig fortwirkende Beiträge geleistet hat. *J. Listl SJ*

25 Jahre Grundgesetz. Ein Zwischenzeugnis. Hrsg. von Konrad Löw. Köln: Heymanns 1974. VII, 205 S. Kart. 19,–.

Der vorliegende Sammelband erscheint aus Anlaß des 25. Jahrestags des Inkrafttretens des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland am 22. Mai 1949. Neun namhafte Vertreter der politischen Theorie und Praxis sowie des Staats- und Verfassungsrechts geben hier ihr Urteil ab über die Bewährung des Grundgesetzes während der ersten zweieinhalb Jahrzehnte des Bestehens der Bundesrepublik. Wie der Hrsg., der Erlanger Politologe *Konrad Löw,* im Vorwort erklärt, hat der das politische Leben in der Bundesrepublik Deutschland vielfach kennzeichnende

„Parteienproporz" bei der Auswahl der Mitarbeiter dieses Sammelbands keine Rolle gespielt. Alle Mitarbeiter verbinde eine gewisse „Distanz zur Bundesregierung und der sie tragenden Parlamentsmehrheit". Gerade darin erblickt der Hrsg. eine wesentliche Voraussetzung für eine unbefangene und durch parteipolitische Rücksichtnahme nicht gehinderte kritische Auseinandersetzung mit der verfassungspolitischen Entwicklung der vergangenen 25 Jahre und eine realitätskonforme Darstellung der politischen Wirklichkeit der Gegenwart.

Im Geleitwort unterstreicht der baden-württembergische Ministerpräsident *Hans Filbinger* als Präsident des Bundesrates die Bedeutung der Ländervertretung für das Staatswesen der Bundesrepublik Deutschland. Gerade die unterschiedlichen Mehrheitsverhältnisse in Bundestag und Bundesrat, durch die die politische Situation in der Bundesrepublik seit Jahren gekennzeichnet ist, können seiner Meinung nach einen heilsamen Zwang auf die Parteien ausüben, sich bei Gesetzesvorhaben, „welche die politische Landschaft in Staat und Gesellschaft verändern, auf ihre gemeinsame Grundüberzeugung zu besinnen und im Interesse eines notwendigen Ausgleichs parteipolitische Konfrontation nicht auf die Spitze zu treiben" (3). Das schwerwiegende ungelöste Problem der verfassungsrechtlichen Ordnung der Bundesrepublik, „Grundgesetz und Arbeitsverfassung. Das Grundrecht der Koalitionsfreiheit als Grundlage der Entwicklung unserer kollektiven Arbeitsrechtsordnung", behandelt der Arbeitsrechtler *Herbert Buchner* (5–28). Mit dem von ihm gefundenen Ergebnis, daß der Gesetzgeber durch das Grundgesetz nicht gehindert sei, der Tarifautonomie der Gewerkschaften und Arbeitgeber engere Grenzen zu ziehen, bricht er mit bemerkenswertem Freimut ein verfassungsrechtliches und politisches Tabu. Viel Instruktives über die Arbeitslast und das Funktionieren des Deutschen Bundestags weiß aus langjähriger persönlicher Erfahrung der ehemalige CDU-MdB *Hans Dichgans* in seinem Artikel „Der Bundestag" zu berichten (29–53). Seine bekannte These von der Notwendigkeit einer „Totalrevision" des Grundgesetzes, die er auch hier wiederum vertritt, vermag er freilich nicht überzeugend zu begründen. Mit dem „Experiment ‚Bundeswehr'" befaßt sich der Würzburger Staatsrechtslehrer *Friedrich August Frhr. von der Heydte* (55–68). Die von ihm aufgeworfene Frage, ob die Bundeswehr die ihr gestellte Integrationsaufgabe im Staatsgefüge der Bundesrepublik erfüllen kann und tatsächlich erfüllt, läßt er im Ergebnis leider offen. Illusionslos handelt *Hans Graf Huyn* über die „Schranken für die Deutschland- und Außenpolitik" (69–91). Im Rahmen seines Beitrags „Die Grundrechte im Wechsel der Generationen" (93–122) befaßt sich der Hrsg. dieses Bandes auch mit der Funktion des Bundesverfassungsgerichts. Er anerkennt zwar, daß sich dieses höchste Gericht der Bundesrepublik „als Garant der freiheitlichen Ordnung bewährt" habe, wirft ihm aber andererseits vor, daß es „die sozialstaatliche Komponente unserer staatlichen Ordnung" zugunsten der rechtsstaatlichen „stark vernachlässigt und damit die Zeichen der Zeit verkennt" (108). Löw unterläßt es bedauerlicherweise, diesen schwerwiegenden Vorwurf argumentativ zu belegen. Ein Glanzstück zur Rechtfertigung der Notwendigkeit eines föderativen Staatsaufbaus in der Bundesrepublik bildet der Beitrag des Münchner Staatsrechtslehrers und ehemaligen Bayerischen Staatsministers für Unterricht und Kultus, *Theodor Maunz*, „Das Verhältnis von Bund und Ländern in verfassungsrechtlicher Sicht" (123–141). Die sozialstaatliche Komponente der Verfassung der Bundesrepublik entwickelt der Bayerische Staatsminister für Arbeit und Sozialordnung *Fritz Pirkl* in seinem Beitrag „Gedanken zum Sozialstaat" (143–157). Aus der Feder des bekannten Münchener Kirchenrechtslehrers *Audomar Scheuermann* stammt der lesenswerte Überblick „Staat und Kirche nach dem Grundgesetz" (159–174). Die „Hochschulmisere", die die Bildungspolitik im Bund und in den Ländern in den kommenden Jahren vor schwere Entscheidungen stellen wird, bildet den Gegenstand des abschließenden Beitrags „Die Hochschulen unter dem Druck von Zeit-

strömungen und Ideologien" (175–205) des Bochumer Universitätskanzlers *Wolfgang Seel.*

Dieser wertvolle Sammelband stellt dem Grundgesetz im Ergebnis ein gutes Zwischenzeugnis aus. Das Grundgesetz hat eine Ordnung der Freiheit, der Rechtssicherheit und einer bemerkenswerten politischen Stabilität begründet. Nicht alle Grundfragen der Nation sind jedoch durch das Grundgesetz, die normative Grundlage unseres Staats, gelöst. Manche tiefgreifenden Spannungen und Gegensätze entziehen sich einer gesetzlichen Normierung. Sie werden auch in Zukunft das politische Leben des Staatswesens der Bundesrepublik kennzeichnen und möglicherweise bestimmen. *J. Listl SJ*

Biologie

Frisch, Karl v.: *Du und das Leben.* Eine moderne Biologie für Jedermann. Frankfurt: Ullstein 1974. 381 S., 219 Zeichnungen im Text, 66 farb. Abb. Lw. 30,–.

Das berühmte Werk des Nobelpreisträgers (mit einer Weltauflage von 392 000 Exemplaren) bedarf keiner Empfehlung mehr. Es sei nur angezeigt, daß es wieder in einer überarbeiteten Auflage zu haben ist. Ich kenne kein vergleichbares Werk, das in so einfacher, immer aber exakter, oft auch poetischer Sprache von der Fülle biologischer Tatsachen berichtet. Nach einem Einleitungskapitel über „Leben, Sterben, Unsterblichkeit" werden die Organe des Körpers und ihre Leistungen vorgeführt (z. B. Bewegungsorgane, Magen und Darm, Körpersäfte, Atmung, Sinnesorgane, Nerven und Botenstoffe). Es folgen die Beziehungen des Organismus zur Umwelt (z. B. Tarnung und Warnung, Wanderungen, Gemeinschaftsleben und Schmarotzertum, Staatenbildung) und die erstaunlichen Formen der Fortpflanzung und Entwicklung. Die beiden umfangreichen Kapitel über die Vererbung und die Entwicklung der Arten im Lauf der Erdgeschichte beschließen das vorbildlich illustrierte Werk.

Angemerkt sei noch, daß der Verfasser immer wieder zur Bescheidenheit in Fragen, die offen bleiben müssen, mahnt. Ich greife nur ein Beispiel heraus („Allmacht der Naturzüchtung?", 349): „Schon zu Haeckels Zeiten sprachen manche Biologen von der ‚Allmacht der Naturzüchtung'. In der heutigen Vererbungslehre wird dieser Glaube erneut lebendig. Es sind aber nicht nur die erblichen Schwielen, die zur Bescheidenheit mahnen. Die stammesgeschichtliche Entwicklung so kompliziert gebauter Organe, wie sie etwa im Insektenauge oder in der Vogelfeder gegeben sind, setzt das sinnvolle Zusammenwirken zahlreicher Erbanlagen voraus. Beim Übergang vom Wasserleben zum Landleben oder beim Erwerb des Flugvermögens vervielfältigen sich die Schwierigkeiten. Denn da gibt es kaum ein Organ, das nicht umgestaltet und den neuen Anforderungen angepaßt werden muß. Gelegentlich auftretende Mutationen bieten keine befriedigende Erklärung für die gleichzeitige harmonische Umkonstruktion des ganzen Organismus... Wer andererseits meint, er könne mit unseren Kenntnissen von den Erbanlagen, Mutationen und natürlicher Auslese die Entstehung aller Lebenserscheinungen erklären, dem haben wohl die jüngsten Erfolge der Genetik den Blick getrübt für das unermeßliche Gebiet des völlig Unbekannten." *A. Haas SJ*

Herrmann Joachim: *Astrobiologie.* Organisches Leben im All? Stuttgart: Kosmos 1974. 176 S., 39 Zeichnungen, 18 Fotos. Kart. 19,80.

Die wissenschaftliche Disziplin der Astrobiologie setzte sich erst mit Beginn der Raumfahrt durch. Sie beschäftigt sich mit dem Problem, ob es auch auf anderen Welten Leben und vielleicht sogar Intelligenz gibt. Diese uralte Frage der Menschheit wird in dem vorliegenden Buch mit großem Sachverstand und sehr flüssigem Deutsch von einem erfahrenen Astronomen und Fachschriftsteller beantwortet, der besonders durch seine monatliche „Astronomische Vorschau" in der Monatszeitschrift „Kosmos" weiten Kreisen bekanntge-

worden ist. Nach einem mehr wissenschaftsgeschichtlichen Einleitungskapitel handelt der Verfasser zuerst von den Grundlagen des organischen Lebens. Als absolut unumgängliche Voraussetzungen für organisches Leben müssen angesehen werden: 1. Oberflächentemperaturen zwischen etwa 0° und 50° bis 100° C. 2. Die Existenz einer Atmosphäre mit unter Umständen unterschiedlicher Zusammensetzung. 3. Wasser. Anschließend spricht Herrmann über die Bedeutung von Alkohol und Ameisensäure im interstellaren Raum, ferner wie das Leben auf unserer Erde entstand und über die Möglichkeit von organischem Leben in unserem Planetensystem sowie über die Existenz fremder Planetensysteme. Es ist heute sehr wahrscheinlich, daß unser Planetensystem nicht der einzige Fall im Weltall ist. Deshalb handelt der Verfasser in den nächsten Kapiteln von der Ökosphäre und der Häufigkeit bewohnbarer Planeten, von der Möglichkeit des Menschen, im Weltraum zu leben, und schließlich von der Möglichkeit einer interstellaren Kommunikation mit Funksignalen. Das spannend und kritisch geschriebene Buch gehört vor allem auch in die Hände von Menschen, die sich mit den „leichtfertigen Thesen der UFOlogie" (17) oder mit den völlig unwissenschaftlichen Thesen von E. v. Däniken beschäftigen. *A. Haas SJ*

ZU DIESEM HEFT

Friedo Ricken befaßt sich mit der These der analytischen Philosophie, Sätze der religiösen und theologischen Sprache seien sinnlos. Er trägt die Argumente vor, die die Vertreter dieser These ins Feld führen, und fragt dann, auf welchen sprachtheoretischen Voraussetzungen diese Argumente fußen und ob solche Voraussetzungen haltbar sind. Ausgehend vom berechtigten Anliegen der analytischen Philosophie legt er schließlich positiv dar, wovon religiöse und theologische Sätze sprechen. Friedo Ricken doziert Geschichte der Philosophie an der Hochschule für Philosophie in München.

Vor zehn Jahren prägte Georg Picht in einer Artikelserie der Wochenzeitschrift „Christ und Welt" den Begriff der Bildungskatastrophe. Dieses Schlagwort beherrschte wie kaum ein anderes die gesellschafts- und bildungspolitische Szene in der Bundesrepublik und hat „Reformen" großen Ausmaßes in Gang gesetzt. Georg Diwo fragt kritisch nach dem ursprünglichen Programm und seinen heutigen Folgen.

Wolfgang Beinert, Professor für Dogmatik an der Universität Bochum, gibt einen Überblick über die wichtigsten modernen Stellungnahmen zur Frage nach Jesus aus dem theologischen und dem außertheologischen Bereich. Er entwirft dann ein Modell, wie man heute von Jesus sprechen und einen Zugang zu ihm finden kann: als Ermöglichung menschlicher Freiheit.

Das Gebet scheint nicht mehr im Einklang mit dem kulturellen Bewußtsein unserer Zeit zu stehen. Mit der Religionskritik ist auch die Absage an das Gebet ein Bestandteil dieses Bewußtseins geworden. Klaus Schäfer sucht eine Antwort auf die Frage, ob es heute für Christen sinnvoll ist, sich unmittelbar an den Gott Jesu zu wenden und ihn als Du, als Person anzusprechen. Er setzt sich mit Einwänden dagegen auseinander und bejaht die Sinnhaftigkeit eines solchen Gebets im Blick auf das Gebet Jesu.

Macht und Gefahr des modernen Staats

In der Entwicklung des modernen Staats ist der Machtzuwachs des Staatsapparats am augenfälligsten. Viele Gründe haben dazu geführt. Die arbeitsteilige Industriegesellschaft verlangt in höherem Maß ordnende Kräfte, die koordinieren und Zusammenarbeit ermöglichen. Die Bevölkerungsdichte schafft Gemeinschaftsbedürfnisse verschiedenster Art, die den einzelnen, die Familie und die gesellschaftlichen Gruppen überfordern; nur der Staat kann im letzten ihre Erfüllung gewährleisten. Die pluralistische Gesellschaft mit ihren oft auseinanderstrebenden Kräften braucht in bisher unbekanntem Ausmaß die Ausgleichsfunktion des Staats. Die Grundrechte, ursprünglich Schutzrechte gegenüber dem Staat, die seine Macht begrenzten und den Bürgern einen fundamentalen Freiheitsbereich sicherten, bedürfen heute selbst der planmäßigen gesellschaftlichen Organisation und Institutionalisierung. Weithin muß der Staat aktiv im Sinn einer „geistigen Daseinsvorsorge" eingreifen und die Voraussetzungen schaffen, damit der einzelne die Möglichkeiten hat, seine Grundrechte wahrzunehmen.

Diese Entwicklungen haben auch die Ansprüche der Bürger und der ganzen Gesellschaft gegenüber dem Staat ins fast Ungemessene gesteigert. Das Freiheitsstreben des heutigen Menschen geht nicht in Richtung einer Entstaatlichung, einer Ausgrenzung von „Freiräumen". Es belastet den Staat mit neuen Aufgaben und fordert Teilhabe an staatlichen Leistungen. Wie sehr schließlich die Umweltproblematik und die Verknappung der Ressourcen den Staat zum Handeln zwingen und ihm dadurch neue Macht geben, liegt auf der Hand.

Nimmt man die Fortschritte in Wissenschaft und Technik (vor allem Informations- und Computertechnik) hinzu, kann man nur feststellen: Wohl noch nie in der Geschichte hatte der Staat so viele und so wirksame Möglichkeiten, das Leben der Gesellschaft, der Gruppen und der einzelnen Bürger zu bestimmen.

Es ist nicht zu verwundern, daß der Staat diese Möglichkeiten nach Kräften wahrnimmt. Wie in den absolutistischen Staaten früherer Jahrhunderte wird wieder, jetzt in Form der „Gesellschaftspolitik", die Art und Weise des Zusammenlebens der Menschen Gegenstand der Staatstätigkeit. Der Staat sichert nicht mehr nur Rechte, er teilt Lebenschancen und Lebensbedürfnisse zu. Das Anspruchsdenken, dem er sich heute gegenübersieht, hat er nicht zuletzt selbst erzeugt. Er reagiert nicht mehr bloß auf Forderungen der Gesellschaft und ihrer Gruppen, sondern weckt selbst neue Bedürfnisse. Der Bürger begegnet diesem Staat nicht in einer von freier Zustimmung getragenen Wertbeziehung, sondern weithin nur noch als Empfänger von Dienstleistungen. Die Funktion des klassischen, liberalen Rechtsstaats beschränkte sich überwiegend auf das Schlichten, Ordnen, Sichern. Heute handelt der Staat selbst. Er greift in nahezu sämtliche gesellschaftliche Bereiche aktiv ein.

Dieser Stärke des Staats und seines Machtapparats, diesem ungeheuren Wachstum seiner Wirkungsmöglichkeiten entspricht aber keine ebensolche Stärke im Normativen. In unserer pluralistischen Gesellschaft versteht sich der Staat nicht mehr als Garant sittlicher Normen. Er kann sich nicht mehr als solchen verstehen, weil der Bereich gemeinsam akzeptierter Grundüberzeugungen extrem klein geworden, wenn nicht völlig geschwunden ist. Dennoch handelt er, ja muß handeln, wenn das Gemeinwesen nicht auseinanderbrechen soll. Fragt man nach Begründungen, gar nach werthaften Zielsetzungen, hört man meist eine pragmatische Antwort: Es gehe lediglich darum, in der Gesellschaft bereits vollzogene Änderungen auch in der Gesetzgebung nachzuvollziehen. In Wirklichkeit ist aber jedes staatliche Handeln, wie menschliches Handeln überhaupt, von Normen geleitet. Wenn Normen sich nur auf einen Ausschnitt der Wirklichkeit beziehen und diesen absolut setzen, gehören sie in den Bereich der Ideologien, des interessengeleiteten, gruppenspezifischen Tuns. Das ist deswegen so gefährlich, weil maßgebende Gruppen und Parteien die Gesellschaft verändern, sie auf ihre Ziele hin umgestalten und umorientieren wollen. Aber das Bild des Menschen und der Gesellschaft, das diesen Zielen zugrunde liegt, gründet nicht in einer allen Bürgern gemeinsamen Weltanschauung. Es ist vielmehr eine Gruppenideologie, die mit dem unvergleichlichen Machtapparat des modernen Staats allen aufgezwungen werden soll.

Der pluralistischen Gesellschaft, in der wir leben, entspräche von ihrer geistigen Grundverfassung her der liberale Rechtsstaat, der nur den Rahmen des Zusammenlebens ordnet und sichert, die konkrete Ausgestaltung hingegen den einzelnen und den freien Gruppen überläßt. In der Theorie versteht sich der Staat auch heute noch in dieser Weise. Aber in der Praxis ist die Theorie längst ausgehöhlt. Die Macht des Staatsapparats und die ihr entgegenkommenden Ansprüche der Bürger sind zu verlockend. Solchen Versuchungen zur Ausnützung der Macht für die eigene, gruppenspezifische Ideologie können nur Politiker und Parteien widerstehen, die nicht die Absicht haben, die Gesellschaft nach ihren Zielsetzungen zu verändern, und die nicht ihr eigenes Konzept als unumstößliche, keinen Widerspruch duldende Heilslehre betrachten. Sonst ist der Weg zu einem formal noch demokratischen, in der Praxis aber autoritären Staat unausweichlich. *Wolfgang Seibel SJ*

Avery Dulles SJ

Häresien der Gegenwart

Ein Aufruf amerikanischer Theologen zur Selbstbesinnung der Christen

In den letzten 15 Jahren hatte sich die katholische Kirche in besonderer Weise der Frage zu stellen, wie sie die moderne Welt erreichen könne. In der Zeit der Pius-Päpste (1846 bis 1958) pflegten Päpste und Bischöfe die Welt ihrer Tage in Tönen tiefen Kummers zu warnen, zu ermahnen und zu verurteilen. Ein antimodernistischer Geist prägte die päpstlichen Dokumente dieser Periode, wie den Syllabus Pius' IX. (1864), die Verurteilung des Modernismus durch Pius X. (1907), die Ablehnung der ökumenischen Bewegung (1928) und des atheistischen Kommunismus (1937) durch Pius XI. sowie den Syllabus neuerer theologischer Irrtümer „Humani generis" Pius' XII. (1950).

Johannes XXIII. und das Zweite Vatikanische Konzil sahen mit Recht, daß es an der Zeit war, Haltung und Methoden der Kirche zu ändern. In der „johanneischen" Epoche, die bis in die ersten Jahre des Pontifikats Pauls VI. andauerte, bemühten sich die katholischen Amtsträger, die strengen und richterlichen Formen des Umgangs mit anderen religiösen Gruppen und profanen Bewegungen zu überwinden, sich selbst mit den Hoffnungen und Ängsten des heutigen Menschen zu identifizieren sowie einfach, offen und voller Respekt allen gültigen Ergebnissen moderner Wissenschaft und Technik gegenüberzutreten.

Angeregt von diesem Geist stellten sich viele Christen, nicht nur Katholiken, im letzten Jahrzehnt tiefe selbstkritische Fragen. Immer wieder fragten sie sich, in welchem Maß die christliche Botschaft, wie sie gewöhnlich verstanden wird, unbewußt die kulturellen Voraussetzungen des mittelalterlichen Europa widerspiegelt und ob die Lehren der Kirche nicht eine oppressive Ideologie verbergen, die der echten Befreiung, um die wir uns doch mühen sollten, widerstreitet. Die Christen haben kaum begonnen, sich den harten Fragen auszusetzen, die sie schon längst hätten angehen müssen. Die Kirche hat kaum begonnen, die inneren Strukturreformen durchzuführen, die notwendig sind, um sie zu einem glaubwürdigen Zeichen für das Reich Gottes werden zu lassne. Die Schrift macht ja darauf aufmerksam, daß auch die Kirche unter dem Gericht steht. „Denn jetzt ist die Zeit, in der das Gericht beim Haus Gottes beginnt (1 Petr 4, 17).

Auf der anderen Seite besteht die Gefahr, daß die Kirche bei einer länger dauernden Selbstprüfung ihre Botschaft aus dem Blick verliert und ihre Sendung vernachlässigt. Teilweise ist das schon der Fall. Das letzte Jahrzehnt sah einen außergewöhnlichen Niedergang institutionellen Selbstvertrauens, ja man könnte sagen, einen korporativen

Nervenzusammenbruch. Christen wurden so selbstkritisch, daß es jetzt für die Kirche fast unmöglich ist, irgendeine klare Aussage über ihren Glauben zu machen. Wo immer einer zu sagen versucht, wofür die Kirche eintritt, wirft man ihm Triumphalismus vor, und es schlägt ihm ein Proteststurm seiner Mitchristen entgegen. Selbst die Bischofssynode von 1974 erwies sich als unfähig, eine einfache Erklärung über den Sendungsauftrag der Kirche zustande zu bringen. Das ist sicherlich keine gesunde Situation.

Manche fragen, ob die Kirche nach den Jahren der Selbstprüfung im Licht säkularisierten Denkens jetzt nicht anfangen sollte, die Welt im Licht des Evangeliums zu prüfen. Vielleicht hängt der Zusammenbruch des kirchlichen Konsenses zum Teil mit einer unbewußten Übernahme inadäquater profaner Wertvorstellungen zusammen. Die Zeichen der Zeit rufen nicht notwendig nach freudigen Festen der Modernität. Sie wecken eher böse Vorahnungen. Karl Barth hatte allen Grund zu fragen, ob die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanums in ihrer Bewertung der Möglichkeiten einer Selbstentwicklung der Welt nicht zu optimistisch sei und ob darin nicht die Gefahr liege, daß der Dialog mit der Welt den Verkündigungsauftrag der Kirche an die Welt untergräbt. Im Bestreben, modern zu sein, geriet christliches Denken in manchen Fällen in die Abhängigkeit moderner Weltanschauungen. Statt gegen das vorherrschende Ethos anzugehen, bot die Kirche zeitweilig nur ein Echo der Moden der Zeit. Sie schwächte damit ihre Fähigkeit zum Bekenntnis ihres eigenen, anderslautenden Glaubens.

Der Aufruf von Hartford

In der letzten Januarwoche 1975 traf sich eine Gruppe von 18 christlichen Wissenschaftlern, 16 Männer und 2 Frauen, in der Seminary Foundation in Hartford (Connecticut, USA), um über diese Situation nachzudenken. Die Tagung ging auf die Initiative zweier Lutheraner zurück, des Pastors Richard John Neuhaus und des Soziologen Peter L. Berger (Rutgers University). Unter den Teilnehmern befanden sich einige Ökumeniker von internationalem Ruf wie Alexander Schmemann (russisch-orthodox), George Tavard (römisch-katholisch) und George Lindbeck (lutherisch). Anwesend war ferner eine Reihe von Theologen, Philosophen und Kirchenhistorikern, und schließlich ein weitbekannter „Aktivist", der presbyterianische Kaplan der Yale University, William Sloane Coffin. (Auch der Verfasser dieses Beitrags gehörte zu der Gruppe.) Die Teilnehmer folgten persönlichen Einladungen von Dr. Berger und Dr. Neuhaus. Man hatte nicht besonders darauf geachtet, eine ausgewogene Vertretung der verschiedenen Kirchen und Denominationen zu erreichen. So ergab es sich, daß die Gruppe aus sechs Lutheranern, fünf Römisch-Katholischen, zwei Orthodoxen, zwei Reformierten und je einem Vertreter der Presbyterianer, der Methodisten und der United Church of Christ bestand. Ebenso zufällig war kein Anglikaner dabei, obwohl einige zu kommen beabsichtigten und nachher darum baten, ihre Namen der Unterzeichnerliste zuzufügen.

Auf der Grundlage eines vorher versandten Entwurfs von Richard Neuhaus und

Peter Berger und eines über fast ein Jahr laufenden vorbereitenden Briefwechsels hielt es die Konferenz am Ende ihres Wochenendtreffens für möglich, ein kurzes Dokument zu veröffentlichen: „An Appeal for Theological Affirmation" (Text in: Origins, Bd. 4, Nr. 33 vom 6. Februar 1975; deutsche Übersetzungen im Pressedienst des Lutherischen Weltbunds 10/75 und in: Lutherische Monatshefte 14, 1975, H. 3, 150–152). Es sollte gegenüber den Idolatrien unserer Zeit den Glauben an die Transzendenz erneut bekräftigen. Der Aufruf enthält 13 knappe Sätze, denen jeweils erklärende Hinweise auf den Kontext und den Stellenwert folgen. Diese Hinweise sind für das richtige Verständnis der Aussagen notwendig. Die Sätze sind negativ formuliert. Sie zählen Irrtümer auf, von denen es in der Einleitung heißt, sie seien „weitverbreitet" und „vordergründig attraktiv", erwiesen sich jedoch bei genauerer Überprüfung als „falsch und für das Leben und die Aufgabe der Kirche schädlich".

Der Aufruf nennt keine Namen. Die Verfasser hatten nicht die Absicht, mit dem Finger auf moderne Theologen zu zeigen, die möglicherweise die eine oder andere oder sogar viele der abgelehnten Ansichten vertreten. Nach meiner Meinung zielt die Erklärung nicht primär auf Theologen, die von ihren Kollegen ernst genommen werden, sondern eher auf Journalisten und „Vulgarisierer", die häufig den Eindruck erwecken, sie gäben genau die Ansichten der Theologen wieder. Die Unterzeichner hielten es für wichtig, das zurückzuweisen, was viele uninformierte Leser der breiten Presse als Lehre der modernen Theologie betrachten. Für nicht so dringlich erachtete man die Frage, ob und wieweit solche Meinungen in den Thesen mancher Theologen eine Grundlage haben.

Die Teilnehmer des Hartforder Treffens vertraten keine theologische Schule. Sie stammten aus sehr unterschiedlichen Denominationen und Traditionen. Einige kann man durchaus als konservativ bezeichnen. Die Mehrheit gehört jedoch nach allgemeiner Überzeugung zur mittleren oder „liberalen" Richtung. Es fehlten nur die beiden Extreme – die Konservativen des reaktionären rechten Flügels und die extrem-radikalen Reformer.

Es wäre ein Mißverständnis, in der Erklärung das Programm einer Reform der Theologie und der kirchlichen Lehre zu suchen. Christen so unterschiedlicher Herkunft können sich nicht auf Einzelinterpretationen des Glaubens einigen. Das war auch nicht ihre Absicht. Sie wollten nur die Aufmerksamkeit auf bestimmte, heute weitverbreitete Meinungen lenken, die das gemeinsame Erbe zu zersetzen drohen, auf dem alle in Hartford vertretenen Traditionen beruhen und in dem auch alle christlichen Kirchen einig sind. Durch die Ablehnung dieser Einflüsse hofften die Theologen von Hartford, einen Sammelpunkt für eine feste Mehrheit der betroffenen Gläubigen zu schaffen.

Der Aufruf wurde als Warnung veröffentlicht und darum in negativer Weise abgefaßt. Diejenigen von uns, die mit der Formulierung des Textes zu tun hatten, meinten scherzhaft, man könne jeder der abgelehnten Thesen ein Anathema hinzufügen. Doch schien es für eine gänzlich inoffizielle Gruppe von Akademikern eher liberaler Gesinnung unangebracht, eine Art neuen Syllabus der Irrtümer zu verfassen. Peter Berger witzelte an einer Stelle des Treffens, er wäre sehr glücklich, mit Papst Pius IX. auf eine

Linie gestellt zu werden. Einige Journalisten bezeichneten demnach unsere Erklärung als einen neuen Syllabus. Der Bericht in „Time" trug die Überschrift: „Die Hartford-Häresien".

Welche Irrtümer sind gemeint? Sie alle hängen zusammen mit einem Verlust des Bezugs zur Transzendenz. Wenn die Welt nur eine in sich selbst bestehende Wirklichkeit ist, dann ist klar, daß man Gott nicht kennen und ihm nicht dienen kann, daß Gott sich nicht an seine Geschöpfe wenden kann, daß die Geschichte letztlich allein von menschlichen und innerweltlichen Kräften gestaltet wird und daß alles Leben mit dem Tod sein definitives Ende findet. In den letzten Jahrzehnten sind manche Christen solchen Thesen gefährlich nahegekommen. Das Ergebnis ist, daß die Kirche den Sinn für ihre Identität verlor, die sie von allen innerweltlichen Bewegungen unterscheidet. Ihre Botschaft wurde im Blick auf die jeweils herrschenden Ansichten der Zeit so sehr umformuliert, daß sich in einigen Fällen ihre Sendung von den Zielen nichtchristlicher und nichtreligiöser Gruppen nicht mehr unterscheiden läßt. Einige identifizieren das Reich Gottes völlig oder fast völlig mit dem Aufbau einer besseren Welt durch die Anstrengungen uneigennütziger Reformer.

Die dreizehn Thesen, die in dem Aufruf als Irrtümer verworfen werden, haben folgenden Wortlaut:

1. Das moderne Denken ist allen früheren Formen des Wirklichkeitsverständnisses überlegen und ist deswegen normativ für den christlichen Glauben und das christliche Leben.
2. Religiöse Aussagen sind völlig unabhängig vom rationalen Denken.
3. Die religiöse Sprache bezieht sich auf menschliche Erfahrung und nichts anderes. Gott ist die vornehmste Schöpfung des Menschen.
4. Jesus kann nur mit Hilfe gegenwärtiger Vorbilder der Menschlichkeit verstanden werden.
5. Alle Religionen sind gleichwertig. Die Wahl unter ihnen ist keine Sache der Überzeugung von der Wahrheit, sondern nur der persönlichen Vorliebe oder des Lebensstils.
6. Die Verwirklichung der eigenen Möglichkeiten und die Treue zu sich selbst ist der ganze Sinn der Erlösung.
7. Da alles Menschliche gut ist, kann das Böse adäquat verstanden werden als Versagen bei der Verwirklichung der menschlichen Möglichkeiten.
8. Der einzige Zweck des Gottesdienstes ist die Förderung der individuellen Selbstverwirklichung und der menschlichen Gemeinschaft.
9. Institutionen und Traditionen sind unterdrückerisch und hindern uns, wahrhaft menschlich zu sein. Die Befreiung von ihnen ist Voraussetzung einer authentischen Existenz und einer authentischen Religion.
10. Die Welt muß die Tagesordnung für die Kirche aufstellen. Soziale, politische und wirtschaftliche Programme zur Verbesserung der Qualität des Lebens sind letztlich normativ für den Auftrag der Kirche in der Welt.
11. Eine Betonung der Transzendenz Gottes ist zumindest ein Hindernis für das christliche soziale Engagement, ja vielleicht unvereinbar mit ihm.
12. Der Kampf für eine bessere Menschheit wird das Reich Gottes herbeiführen.
13. Die Frage nach der Hoffnung über den Tod hinaus ist irrelevant oder bestenfalls eine Randfrage für das christliche Verständnis der menschlichen Vollendung.

Abhängigkeit von den Denkstrukturen der Zeit

Die Sätze der Erklärung können in drei Gruppen eingeteilt werden. Die erste Gruppe (1–5) behandelt die Abhängigkeit der Kirchen von den herrschenden Denkstrukturen unserer Zeit. Nach einer weitverbreiteten Meinung kommt Erkenntniswert ausschließlich empirischen oder wissenschaftlichen Aussagen zu, die sich durch die Sinneserfahrung oder durch mathematische Logik verifizieren lassen. Ethische und religiöse Aussagen werden als symbolische Ausdrucksweise behandelt, die bestenfalls über die subjektiven Einstellungen des Sprechers Auskunft gibt. Gott ist in dieser Sicht bloße Projektion menschlicher Ängste und Wünsche. Die Gestalt Jesu sieht man als Symbol menschlicher Ideale. Sein Bild wurde wiederholt umgeformt, um es den Wertvorstellungen neuer kultureller oder gegenkultureller Bewegungen anzupassen. Man betrachtet alle Religionen als Schritte auf das gleiche Ziel hin, oder mehr noch als Ausdrücke gleicher Hoffnungen. Die Wahl unter ihnen sieht man als Sache der persönlichen Vorliebe für einen Lebensstil. Die Kinder reicher Christen laufen hinter den letzten indischen Gurus und tibetanischen Lamas her und wechseln ihre religiösen Bindungen ebenso beliebig wie ihre Autos.

Im Gegensatz zu dieser ersten Gruppe von Sätzen stellen die Theologen von Hartford fest, daß die herrschenden Meinungen in jeder Zeit, auch der unseren, vorläufig sind und daß sie mit der christlichen Verkündigung konfrontiert werden müssen. Das Denken des 20. Jahrhunderts ist nicht notwendig oder unter jeder Rücksicht dem Denken vergangener Jahrhunderte überlegen. Ganz sicher ist es nicht normativ für das Evangelium. Nach der Erklärung von Hartford können religiöse Aussagen Wirklichkeiten der objektiven Ordnung wiedergeben. Sie können uns sogar etwas von Gott sagen, der uns schuf und der nicht einfach ein Gebilde unserer eigenen geistigen Kreativität ist. Jesus, wie wir ihn aus der historischen Erforschung der Evangelien kennen, ist eine wirkliche Gestalt, in deren Licht wir die Helden unserer Tage beurteilen können. Es bestehen echte, ernsthafte Unterschiede zwischen den Religionen. Weil die Wahrheit auf dem Spiel steht, ist die Wahl einer Religion ein höchst verantwortlicher Akt und nicht bloß Sache des Geschmacks oder einer vorübergehenden Liebhaberei.

Erlösung und Spiritualität

Die zweite Gruppe der Sätze handelt von der Erlösung und der Spiritualität. Die Irrtümer betreffen auch hier die Deutung des Christentums als rein menschliches Unternehmen ohne Bezug auf die Transzendenz. In dieser Sicht wäre Erlösung eine Angelegenheit menschlicher Selbsterfüllung, und Moralität eine Sache persönlicher Authentizität, einer „Treue zu sich selbst". Das Böse wäre verniedlicht zu einem einfachen Versagen bei der Verwirklichung der eigenen Möglichkeiten. Sinn und Ziel des Gottesdienstes wäre die individuelle Selbstverwirklichung und der Aufbau einer

menschlichen Gemeinschaft. Einige Idealisten möchten in der Kirche – und überhaupt in der Familie und im gesellschaftlichen Leben – völlige Befreiung von allen traditionellen und institutionellen Bindungen. In den späten sechziger Jahren begannen einige „Underground"-Kirchen den Lebensstil von Hippie-Kommunen nachzuahmen.

Solche Übertreibungen verwirft der Hartford-Aufruf. Er lenkt die Aufmerksamkeit auf den Primat Gottes. Er erklärt: Erlösung ist nur in Gott zu finden. Das Böse ist Beleidigung Gottes und ein Vergehen gegen ihn. Die menschliche Natur ist radikal auf die Erlösung angewiesen. Gottesdienst ist zuallererst Antwort auf die Wirklichkeit Gottes. Ihm liegt unser Bedürfnis zugrunde, Gott zu kennen, zu lieben und anzubeten. In der Kirche wie in der menschlichen Gesellschaft braucht es institutionelle Kontrollen, um einem Chaos vorzubeugen, in dem echte Freiheit unmöglich wäre. Tradition ist eine notwendige stabilisierende Kraft.

Verantwortung der Kirche in der Gesellschaft

Die letzten vier Sätze lassen sich als eine dritte Gruppe betrachten. Sie behandeln die Verantwortung der Kirche in der Gesellschaft und die Natur der christlichen Hoffnung. Die Irrtümer möchten hier die Kirche auf den Bereich der innerweltlichen Geschichte beschränken. Nach einem bekannten Schlagwort aus Kreisen des Weltkirchenrats stellt die Welt die Tagesordnung für die Kirche auf. Wäre das die volle Wahrheit, dann würde die Kirche eine Beute jeder neuen Ideologie. Sie müßte für die widersprüchlichsten Programme eintreten – wie etwa die Ausbreitung des „American Way of Life", die Stärkung von „Law and Order" oder die Unterstützung der Umsturzpläne revolutionärer Cliquen. Die Bibel würde ständig umgedeutet, damit sie für das jeweilige Projekt die religiöse Legitimation liefert. Unter solchen Bedingungen wäre der Kirche kein eigenes, unabhängiges Urteil über soziale oder politische Probleme mehr möglich. Sie könnte nicht mehr den Weg zu einem Heil zeigen, das jenseits von allem liegt, was weltliche Mächte geben oder nehmen können. In der Sicht der Theologen von Hartford gründen die Normen für das Handeln der Kirche „in ihrer eigenen Erkenntnis des Willens Gottes für die Welt".

Ebenso gefährlich, so stellt die Erklärung fest, wäre der gegenteilige Irrtum: ein religiöser Privatismus oder Individualismus, der die Kirche daran hinderte, ihre Verantwortung in Staat und Gesellschaft wahrzunehmen. Die Transzendenz wäre mißverstanden, wenn man sie so auffaßte, als könnte man zu Gott nur gelangen im Rückzug aus der Welt und durch Hingabe an eine mystische Innerlichkeit. Richtig verstanden bedeutet die Transzendenz Gottes auch seine Gegenwart in der gesamten Schöpfung und seine Herrschaft über alle Bereiche des Lebens. Diese Transzendenz ermöglicht es dem Gläubigen, Gott in allen Dingen zu finden.

Ein richtiger Begriff der Transzendenz schließt die utopische Illusion aus, die vollkommene Gesellschaft ließe sich durch menschliche Anstrengungen verwirklichen. Die

Kirche muß ihre Glieder auffordern, sich am Kampf gegen unterdrückerische und inhumane Strukturen verantwortlich zu beteiligen. Sie muß aber auch daran erinnern, daß dieser Kampf innerhalb der Geschichte nie an sein Ziel kommen kann. Der Mensch als unvollkommenes Wesen kann keine vollkommene Gesellschaft schaffen. Noch weniger kann er das Reich Gottes herbeiführen. Letztlich kann nur Gott sein Reich durchsetzen. Unsere Hoffnung auf Heil muß in ihm ruhen. Als einzelne dürfen wir Vertrauen haben, daß wir zur Teilhabe an der Vollendung aller Dinge in der Herrlichkeit Gottes berufen sind. Gegen Christen, die die Frage eines persönlichen Fortlebens als irrelevant oder nebensächlich für das christliche Verständnis des menschlichen Schicksals ansehen, zitiert der Aufruf die Verkündigung des Paulus, daß nicht einmal der Tod uns von der Liebe Gottes trennen kann. Die Auferstehung Jesu ist die Gewähr, daß der Tod nicht das letzte Wort haben wird.

Die Theologen von Hartford richteten ihre Aussagen zunächst gegen die Übertreibungen der „romantischen Radikalen". Sie blieben sich jedoch bewußt, daß es auf der reaktionären Rechten ähnliche Gefahren gibt. In einigen Thesen und besonders in den Erklärungen zu jeder These macht der Aufruf deutlich, daß er keine geistlose Rückkehr in ein vermeintliches goldenes Zeitalter der Vergangenheit im Sinn hat und keinen religiösen Privatismus ohne gesellschaftliche Verantwortung fördern will. Nach der Hartford-Erklärung haben die Denkformen der Vergangenheit keine größere Autorität als die der Gegenwart. Die Kirche muß sich den Weltanschauungen der Gegenwart stellen. Jesus muß im Blick auf die Wirklichkeiten unserer eigenen Zeit und unserer Welt erkannt werden. Die Christen müssen von den Reichtümern anderer Religionen zu lernen suchen. Erlösung schließt die Verheißung menschlicher Erfüllung ein; Sünde und Böses haben eine soziale wie eine individuelle Dimension. Ähnlich unterstreicht der Aufruf, daß der Gottesdienst sich zwar zunächst an Gott wendet, aber auch individuelle und gemeinschaftliche Werte unterstützen muß. Religiöse Institutionen und Traditionen sind einer beständigen Kritik zu unterziehen. Die Kirche hat zur Befreiung der Unterdrückten beizutragen und sich um die Beseitigung des menschlichen Elends zu mühen. „Der Kampf für eine bessere Welt", so formuliert die Erklärung, „ist für den christlichen Glauben wesentlich und kann von der biblischen Verheißung des Reichs Gottes vertieft und angeregt werden." Die Aussagen von Hartford unterstützen keinerlei Trennung von Religion und sozialem Engagement.

Der Aufruf ist kein neues Credo. Er versucht nicht, den Inhalt des christlichen Glaubens darzustellen. Er sagt nichts von der Dreifaltigkeit und der Menschwerdung. Die Auferstehung Jesu nennt er nur beiläufig in einer Aussage über das ewige Leben. Er unterläßt jeden Hinweis auf das Amt in der Kirche und schweigt von den Sakramenten und der Autorität der Schrift. Die Erklärung befaßt sich vielmehr mit den heute herrschenden Weltanschauungen und den notwendigen Voraussetzungen für den christlichen Glauben. In den Worten des Washingtoner Erzbischofs William W. Baum, der den Aufruf mit einem Begleitbrief an alle Priester, Diakone und Ordensleute seines Erzbistums weitergab, „nennen die Verfasser dreizehn Meinungen über die Existenz

und das Ziel des Menschen, über Gott und Erlösung, die sie als unvereinbar mit dem christlichen Glauben betrachten".

Neuer Stil des Ökumenismus

Der Hartford-Aufruf fand breite Publizität. Im ganzen wurde er wohl richtig verstanden. In Anbetracht seines polemischen Charakters stieß er auf eine erstaunlich wohlwollende Aufnahme. Viele von denen, die mir als einem der Unterzeichner schrieben, brachten ihre Erleichterung zum Ausdruck, daß endlich einige Theologen auftraten und gegen heute so weit verbreitete Gefahren protestierten. Einige Kommentatoren nahmen sich aber offenkundig nicht die Zeit, den Text sorgfältig zu lesen. Sie meinen fälschlich, es handle sich um einen Ruf zur Rückkehr in die guten alten Tage orthodoxen Glaubens oder um den Versuch, eine Mischung von „gnostischem Dualismus und privater Frömmigkeit" wieder zum Leben zu erwecken. Jeder, der den Aufruf genau liest, müßte klar erkennen, daß er weit davon entfernt ist, das soziale Engagement bremsen zu wollen. Er drängt vielmehr die Christen, dieses Ziel aus der ganzen Kraft der christlichen Tradition weiterzuverfolgen. Er warnt sie allerdings davor, heute herrschende Moden ohne weiteres zu übernehmen und sie als normativ für das Evangelium anzusehen. Dadurch würden sie ihrer Verantwortung nicht gerecht.

Ob dieser Aufruf, der zunächst so freudig begrüßt wurde, auf die Dauer Wirkungen haben wird, kann man heute noch nicht sagen. Ohne Zweifel stellt er einen neuen Stil des Ökumenismus dar. Die offizielle ökumenische Bewegung, wie sie durch den Weltrat der Kirchen und zahlreiche nationale und regionale Räte repräsentiert wird, ist mehr und mehr auf den Weg eines politischen und sozialen Aktivismus geraten, wo man sich nur noch wenig auf die theologische Tradition und auf die Transzendenz beruft. Der Ökumenismus in den theologischen Gesprächen von Vertretern zweier Kirchen oder Konfessionen hingegen hat sich auf die Einzellehren konzentriert, die durch die Spaltungen des 11. und 16. Jahrhunderts zum Gegenstand der Auseinandersetzung wurden. Im Bemühen um ein größtmögliches Maß an Konsens haben Ökumeniker die Tendenz, Konfrontationen zu vermeiden. Der Hartford-Appell ist so etwas wie ein neuer Aufbruch, weil in ihm Theologen verschiedener Traditionen eine gemeinsame Antwort finden gegenüber der Herausforderung, die das Auftauchen neuer Weltanschauungen in unserem Jahrhundert bedeutet – eine Antwort, die notwendig in Konflikt mit den herrschenden Denkstrukturen unserer Tage führt. Für die Lebenskraft aller Kirchen und Denominationen ist es wesentlich, daß sie dieser Drohung gemeinsam begegnen.

Schließlich bleibt abzuwarten, ob der Aufruf mehr sein wird als ein vorübergehendes „Zeichen der Transzendenz". Zum Teil hängt das ab von der weiteren Aktivität der Teilnehmer der Konferenz. Die ursprünglichen Unterzeichner planen gemeinsam

mit anderen Eingeladenen, die am Treffen nicht teilnehmen konnten, aber nachher ihren Namen auf die Unterzeichnerliste setzten, eine weitere Konferenz für diesen Sommer. Im Winter kann voraussichtlich ein Sammelband mit Beiträgen der Hartford-Theologen veröffentlicht werden. Dann könnte der Appell eine Diskussion einleiten, die sich mit der berühmten „Entmythologisierungs"-Debatte der fünfziger Jahre vergleichen ließe oder mit den verschiedenen Auseinandersetzungen um Bücher wie „Stadt ohne Gott" („Secular City") oder „Gott ist anders" („Honest to God") und um die „Gott-ist-tot-Theologie" in den sechziger Jahren. Man möchte hoffen, daß diese Auseinandersetzung mehr Substanz aufweisen wird und in ihren Ergebnissen weniger ephemer bleibt als einige der eben erwähnten Kontroversen.

Walter Kern SJ

Das Christsein und die Christologie

Zu Büchern von H. Küng und W. Kasper

Hans Küngs „Christ sein" [1] hat seinen Weg mit derzeit vermutlich fünf Auflagen und zweihunderttausend verkauften Exemplaren bereits gemacht (was nicht heißt: dieser sei zu Ende); es rangiert jedenfalls seit Monaten auf der Bestsellerliste für Sachbücher ziemlich vornean zwischen Solschenizyns „Gulag" (I) und „Gulag II". Diesem Erfolg hatte ein kleiner Pressekrieg präludiert, erfreulicherweise mit dem „Spiegel", dem der Autor verfälschende Berichterstattung bescheinigte. Hinkt die Vorstellung des Bandes in dieser Zeitschrift aus durchaus zufälligen Gründen nach, so möchte der Rezensent doch alsogleich das Erscheinen des Buchs bei diesem Verlag und seine Verbreitung bei dem mutmaßlichen Leserkreis als einen Anlaß zu – christlicher – Freude begrüßen.

Die ersten knapp hundert Seiten stellen die Frage nach dem Christsein in den Horizont der modernen *Humanismen* und der anderen *Weltreligionen.* Diese Fragestellung entspricht der Situation des Menschen unserer Gegenwart, außer- und innerhalb der Kirche; es konkurrieren heute, ob lieb oder leid, die verschiedenen weltanschaulichen Angebote. Die Herausforderung der Humanismen und Religionen hat ihren je anderen Stellenwert. In der säkularen Welt, in der ein Ausverkauf des Christlichen droht, erweisen sich eine Humanität durch technologische Evolution wie eine Humanität durch politisch-soziale Revolution gleicherweise als zu kurzgeschlossene Verheißung. Zwischen Nostalgie und Reformismus, und über sie hinausweisend, bricht die andere Dimension auf, die bei aller Skepsis des Zugangs zur vieldeutigen Gotteserkenntnis doch nicht ins Unbestimmt-Unverbindliche entschwindet. Angesichts des Aufbruchs zur Transzendenz werden die Antworten der Großreligionen aus Indien und China sowie des Islams gehört. Ihnen gegenüber behauptet das Christentum nicht eine Ausschließlichkeit, bewahrt aber seine Einzigartigkeit. Die Herausforderung der Religionen ist, ohne Nivellierung, gegenseitig; das Christsein kann als kritischer Katalysator in ihrer Welt wirken. Was befähigt das Christentum dazu?

Was Christentum heißen mag, ist einzig und allein zentriert in dem konkreten, wirklichen *Jesus Christus.* Das Spektrum der Möglichkeiten, Jesus zu sehen und zu würdigen, ist verwirrend reich. Die Rückfrage nach dem geschichtlichen Jesus, mit der Glaubenshilfe (!) der historischen Kritik, wirft Licht auf den dunklen Weg des Verhältnisses Christentum und Judentum. Sie läßt, ähnlich eindrucksvoll wie die Befra-

[1] München, Zürich: Piper 1974. 676 S. Lw. 38,–.

gung des gegenwärtigen Welthorizonts, den gesellschaftlichen Kontext des Palästina von damals (169–204) vor uns erstehen. Per modum exclusionis, in einem umkreisenden Abgrenzungs- und damit Annäherungsverfahren wird gezeigt: Jesus wird nicht vereinnahmt durch vorgegebene Strukturen und Tendenzen, weder durch das religiös-politische Establishment noch durch die revolutionäre Bewegung der Zeloten, weder durch die Emigration der Auserwählten à la Qumran noch durch den Kompromiß der gutmeinenden Pragmatiker (zu denen die gar nicht so fanatischen Pharisäer gehören). Jesus unterscheidet sich von all dem dadurch, daß er die jeweilige Gegenposition vertritt: radikale Veränderung und Revolution der Gewaltlosigkeit, nicht-elitäres Dasein für alle und schließlich kurzum Provokation nach allen Seiten.

Und, soll solches vielseitiges Gegen nicht zerfließen, die integrierende Mitte? Sie ist die Sache Gottes, die zusammengeht mit der Sache des Menschen; sie führt in den letztlich tödlichen Konflikt, aus dem das neue Leben ersteht. Damit ist der Inhalt des Mittelstücks dieses Buchs (205–400), seines Schwerpunkts zugleich, grob umrissen. Die Mitte ist gerade hier Jesus, seine Botschaft, sein Sichverhalten, sein Schicksal. Das „Reich *Gottes*", das er verkündet, entmythologisiert für uns die apokalyptischen Erwartungen, die seine Predigt umdrängen und einkleiden; es ist, in unaufhebbarer Spannung von Gegenwart und Zukunft, schon im „Diesseits jenseitig". Nicht als Glaubensbeweise, als Hinweise auf das Glaubendürfen haben die Wunder, differenziert und kritisch betrachtet, ihre Funktion für den Hörer der Botschaft Jesu; es „stimmen heute auch die kritischsten Exegeten darin überein, daß nicht die gesamte Berichterstattung von Wundern als ungeschichtlich abgetan werden kann" (220). Wichtiger als ihre äußere Bezeugung ist die „Sache Gottes" selbst. Sie, diese Sache, an die sich der Mensch eigentlich halten soll und darf, geht nicht ein und auf in ein sittliches Naturgesetz, auch nicht in ein positives Offenbarungsgesetz: Jesus orientiert sich und uns, über (griechische) Naturrechtsethik und (jüdische) Gesetzesfrömmigkeit – beides keine schlechten Dinge – hinaus, an dem Willen des lebendigen Gottes. Der auf Erden zu tuende Gotteswille, wie er in der Bergpredigt sich zeichenhaft ausspricht, macht, auch wenn er die Gewißheit des Zieles schenkt, den Weg des Christen jedenfalls *nicht* sicher und ruhig.

Was Jesus anzielt, ist die ungeteilte, ganzheitliche Ausrichtung des *Menschen* auf Gott – um des Menschen willen, zu seinem endgültigen und umfassenden Wohl, „Heil" genannt, ganz allein; denn Gott braucht von uns nichts für sich. Die „Sache des Menschen", das ist: seine Humanisierung, wird verwirklicht durch Gottes- und Menschenliebe ineins. Der Nächste, und sei er der Feind, ist zu lieben. Gottes Feindesliebe ist der Grund dafür. „Durch die Liebe sollen sich die Menschen als dieses Vaters Söhne und Töchter erweisen und aus Feinden Brüder und Schwestern werden" (250). Die Radikalität dieser Liebe, die Agape nicht schlechthin von Eros trennen muß, hat Jesus vorgemacht. Er war parteiisch für die benachteiligten Armen. Und arm waren für ihn zumeist die „armen Sünder", die moralischen Versager. Ihnen bringt er „das Recht der Gnade" (263 ff.).

Daran entzündet sich der *Konflikt*. Weil Jesus eine „bessere Gerechtigkeit" als die

des Gesetzes proklamiert, weil er mehr sein will als Mose und Salomo, weil er die Autorität *Gottes* für sich beansprucht: deshalb muß er sterben. Der Konflikt um Jesus ist ein Streit um Gott. Denn (trotz des Jesus mit Altisrael gemeinsamen Gottesverständnisses: 285–299): Gott als der *Vater der Verlorenen,* der selbst den Gesetzesübertreter barmherzig rechtfertigt, ist das Unmöglich-Neue Jesu. Seine Gottesanrede „Abba" (Väterchen, Papa) ist, von daher verstanden, in ihrer Alltagsgewöhnlichkeit gerade nicht selbstverständlich. Der so von Gott zu Gott Sprechende konnte voraussehen, von den Menschen ausgeliefert zu werden: „er lebte angesichts des Todes", „er hat den Tod frei . . . auf sich genommen, weil er darin den Willen Gottes erkannte" (311 f.). In der Gottverlassenheit des Gekreuzigten siegte nicht das alte Gesetz: in der Jüngergruppe des Gescheiterten keimte und wuchs wider alle menschliche Erwartung das *neue Leben.* Die „Auferstehung" Jesu auf diesen Befund zu reduzieren erlauben jedoch die Evangelien und zumal Paulus (1 Kor 15!) nicht. Die Auferweckung Jesu – nicht historisch dingfest zu machen, nicht normal-leiblich vorstellbar usw. – ist vielmehr der Grund, nicht bloß ein Bildwort, für das neue Leben. „Der Gekreuzigte lebt für immer bei Gott – als Verpflichtung und Hoffnung für uns": weil „der Getötete nicht im Tod geblieben ist" (345)! Der Auferweckungsglaube ist die Radikalisierung des Glaubens an den Schöpfergott. „‚Der Jesus von den Toten erweckt hat' wird geradezu der Beiname des christlichen Gottes" (350). Für die Jünger aber bedeuten die österlichen Erscheinungen Jesu die konkrete Indienstnahme, die Berufung aus Glauben auf je mehr Glauben hin, die sich weiterzeugen will in der Lebensgestaltung des Christen heute.

Kraft der Auferweckungserfahrung hat nach Küng die nachösterliche Gemeinde Jesus mit den *christologischen* Ehrentiteln, „Messias", „Herr" u. a., ausgestattet. Die Rede vom Weltenrichter besage, daß Jesus der definitive Maßstab auf dem Weg zur Vollendung des Menschen ist. Der Gottessohn-Titel zumal kennzeichne „Jesus sowenig wie den König Israels als übermenschliches, göttliches Wesen, sondern als den durch die Erhöhung zur Rechten Gottes eingesetzten Herrscher", gleichsam als den Generalbevollmächtigten Gottes, wie schon der irdische Jesus sein öffentlicher Sachwalter war. Aber das sei nicht nur juristisch zu verstehen. Jesus „lebte, litt und kämpfte aus einer letztlich unerklärlichen Gotteserfahrung, Gottesgegenwart, Gottesgewißheit, ja aus einer eigentümlichen Einheit mit Gott heraus, die ihn Gott als seinen Vater anreden ließ" (380). Diese seine eigenen theologischen, näherhin christologischen Deutungen zieht Küng ausdrücklich aus für das Ende und vor allem für den Ursprung des Lebens Jesu (401–468). Der Kreuzestod Jesu, den Paulus in das Zentrum seiner großen paradoxen Glaubenstheologie von der „Weisheit" der Menschen und der „Torheit" Gottes stellt (vgl. 386–400), wurde im Verlauf der Zeit durch verschiedene Vorstellungsmodelle gedeutet. Dabei kommen die Interpretationen als Genugtuung und als Sühneopfer ziemlich schlecht weg bei Küng[2]. Er dehnt die Kritik jedoch nicht, wie dies oft

[2] Daß dies nicht so sein muß, zeigt G. Greshake, Erlösung und Freiheit. Zur Neuinterpretation der Erlösungslehre Anselms von Canterbury, in: Theol. Quartalschrift 153 (1973) 323–345.

geschieht, auf den Gedanken der Stellvertretung aus, den er vielmehr empfiehlt; auch lasse sich Erlösung nicht durch Emanzipation ersetzen. Bei der Deutung des Ursprungs Jesu bedauert Küng eine Akzentverlagerung, weg von Tod und Auferweckung, auf die Präexistenz des ewigen Logos und dessen Menschwerdung in der Zeit. Die biblische Auffassung des von Gott zu seinem *Wirken* Bevollmächtigten werde übersetzt in das griechische Denkmodell des in seinem *Wesen* Gottgleichen. Der Bedeutungsgehalt von „Sohn Gottes" rücke aus der heilsgeschichtlichen Erhöhungs- oder Aufstiegschristologie in eine eher metaphysische Abstiegschristologie. Diese Deutung begleitet der Versuch, die jungfräuliche Empfängnis Jesu nicht historisch-biologisch zu verstehen, sondern als „zumindest damals sinnträchtiges Symbol" (447) für den mit Jesus von Gott gesetzten Neubeginn. Die dogmatisch gewichtigere Konsequenz ist eine – sagen wir: – Zurückdämmung der Trinitätslehre: Vater, Sohn und Geist besagen verschiedene Rollen in dem einen Offenbarungsgeschehen.

Die letzten rund 125 Seiten des Küngschen Buchs handeln von der Kirche und vom Verhalten und Handeln des Christen in dieser seiner konkreten Welt. Die *Kirche* ist „Gemeinschaft in Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit" (472). „Niemand in der Kirche hat das Recht, diese Brüderlichkeit durch den Paternalismus und Personenkult eines klerikalen Systems zu ersetzen . . ." (474). Die Kirche fordere geradezu die Vielgestaltigkeit heraus, als Kontrapunkt zu Einheit und Ordnung. Zugleich aber bindet echtes Charisma an Jesus und seine Herrschaft, es ist gemeindebezogen. In einer problematischen geschichtlichen Entwicklung habe sich der Leitungsdienst des monarchischen Episkopats durchgesetzt. Problematisch erscheint Küng vor allem der „mit den Mitteln des Zentralismus und Absolutismus vollzogene Ausbau der Einheitskirche" (485) unter dem römischen Papst. Immerhin könne auch der evangelische Theologe nicht bestreiten: „Der Dienstprimat eines einzelnen in der Kirche ist nicht von vornherein gegen die Schrift." „Das Entscheidende ist die Nachfolge im Geist" (486 f.)[3]. Petrus-Dienst – nicht Petrus-Macht! Der Einheit der Kirche aber müssen die seit der Reformationszeit ausgebildeten traditionellen Grundhaltungen „katholisch" und „evangelisch" nicht widersprechen: sie können sich zu ihr vereinen. Die zwischenzeitliche, nicht selbstzweckliche Kirche muß sich bekennen als dienende, schuldige, entschiedene. All das sind Imperative für sie selbst. Sie sollen die Praxis der Kirche und des einzelnen Christen in ihr bestimmen. Dann wird die persönliche Entscheidung für den Glauben eine Entscheidung für die Kirche sein, unbeschadet des kritischen Bewußtseins, das nicht verstummen muß angesichts des mehrdeutigen Phänomens der Kirche und ihrer Amtsträger. Dabei ist kritikbedürftig nicht nur die Institution, besonders die markante der katholischen Kirche. Anstoß dazu geben auch „jene praktizierenden Christen, die man nie eine kritische Freiheit lehrte, . . . die, auf Wandel in keiner Weise vorbereitet, bei der geringsten Änderung – des katholischen Kirchenrechts und Heiligenkalenders oder

[3] Denn auch die Protestanten haben ihren „Papst": die Bibel; die Orthodoxen: die Tradition; die Freikirchen: die Freiheit.

der östlich-orthodoxen Liturgie oder einer protestantischen Bibelübersetzung – fragen, was und ob man eigentlich noch glauben könne" (509). Wandel schaffen läßt sich entscheidend nur durch Dienen, indem man in energischer Geduld *in* der Kirche bleibt, „weil wir den Glauben haben, daß die Kraft des Evangeliums Jesu Christi sich in der Kirche immer wieder als stärker erweist denn alle menschliche Unfähigkeit und Oberflächlichkeit, denn unsere Trägheit, Torheit und Resignation" (519).

Zur *Praxis des Christen:* Wie ist die Autonomie des Menschen mit seiner Theonomie vereinbar? Wie verhält sich die spezifisch christliche Praxis zu allgemein humanem Ethos? Das unterscheidend Christliche ist gefragt. Für den Christen ist nicht ein abstraktes Prinzip, sondern die konkrete Person maßgebend. Die Aufgabe, das Christsein als radikales Menschsein zu verwirklichen, umfaßt, was den Christen als Menschen-unter-Menschen mit seinesgleichen verbindet und was ihm neue Grundorientierung, neue Motivationskraft, Disposition zum Durchhalten in Grenzsituationen verleiht. „Kurz: Für den einzelnen Menschen wie für eine Gemeinschaft ist Jesus Christus in Person mit Wort, Tat und Geschick Einladung (‚Du darfst!'), Appell (‚Du sollst!'), Herausforderung (‚Du kannst!'), Grundmodell also eines neuen Lebensweges, Lebensstils, Lebenssinnes" (544). Der Kreis schließt sich: „Auch jede christliche Ethik hat zu beachten, daß ihr Fundament gelegt *ist,* und das ist nicht einfach das Liebesgebot oder das kritische Verhältnis zur Welt oder die Gemeinde oder die Eschatologie, sondern allein der Christus Jesus" (541). Daraus die konsequente Kritik an vorschnellen Identifikationen wie: Christentum = Sozialismus. Daraus der Verzicht auf die christliche Legitimation unmittelbar praktikabler Weltrezepte aller Art. Das Bekenntnis zum Kreuz Jesu darf nicht ein Alibi für Denken und Tun abgeben, und doch ist in ihm allein die letzte Bewältigung des Negativen erschlossen. Es befreit zur Freiheit. Die neue Freiheit macht frei *von* gesellschaftlichen und sonstigen Zwängen; sie macht frei *für* einen Dienst, zu dem Gott den Menschen beruft und ermächtigt. Das Christsein ist, so verstanden oder besser: so gelebt und notfalls erlitten, nicht ein europäisch-westlicher (im Grund überholter) Schnörkel am Menschsein: es hebt das Menschsein in sich auf, es erlöst, es verwirklicht den Menschen.

Die Glaubwürdigkeit, die dieses von Längen und Wiederholungen nicht freie und dabei immer wieder eindringlich beeindruckende Buch seinem Autor erwirbt, beruht auf der Offenheit und Entschiedenheit seines Bekenntnisses zu Jesus Christus *und* zu seiner Kirche. Die andere Seite des Bekennens ist die Kritik, die kein ängstliches Schielen kennt, ob nicht, rüttelt man an diesem und jenem, gleich „alles" zusammenfällt. Gott ist größer als unser Herz. Und auch die Kirche und ihr Glaube wird stärker sein als unsere kon- oder (wer will das immer gleich ausmachen?) destruktive Kritik. Natürlich weiß christlicherseits jedermann: Glauben und Glaubenslehre ist etwas anderes als Behauptung von Machtpositionen, gutmeinende Manipulation von Unmündigen und ein bißchen[4] blutiger oder larmoyanter Terrorismus. Küng zieht

[4] Der Terror-en-masse blieb immerhin, sehen wir vom kleinformatigeren Robespierre ab, zu unseren Zeiten Stalin und Hitler vorbehalten.

Konsequenzen. Der Rezensent wagt ungeschützt-grobschlächtig zu unterscheiden: Konsequenzen, die ihm im wesentlichen gut scheinen in all dem, was Küng über Auftreten und Erscheinung *Jesu* und das darin vor-geschriebene Programm des *Christseins* heute sagt (und das macht die Hauptmasse des Buchs aus); und Konsequenzen *christologischer* Art (ziemlich genau auf S. 426–468), die er – der Rezensent – in hohem Maß fraglich findet.

Vor der hauptsächlichen gegenkritischen Rückfrage seien einige Nebenpunkte angerührt und beiseite gerückt:

– Daß kein logisch stringenter Beweis für die Existenz Gottes möglich sei, der allerdings keineswegs „rein rational" (59, 65) wäre – was es nicht gibt –, das hat Küng weder durch Gegenkritik der vor- *und nach*kantischen Argumente erwiesen noch ist es grundsätzlich erweisbar; das Gegenteil trifft m. E. zu. Aber hierin stimmen Küng leider nicht wenige Theologen bei. Wenn jedoch Gott, etwa ebenso wie er „trans-sexuell" ist (300), auch „trans-personal" sein soll (293), so scheint mir diese Abgrenzung in bloßer Verbalität zu versickern; tatsächlich beschreibt Küng den Gott Israels und Jesu als persönlich-lebendigen (294 ff.).

– Daß Küng die K. Rahnersche Theorie (!) von den „anonymen Christen" ablehnt (89 f., 118), könnte seine Sache sein, würde er sie nur nicht parodistisch verkürzen und vor allem selber die kühnen Aussagen des Zweiten Vatikanums und überhaupt die fundamentale Bedeutung Jesu und seiner Gnade für alle Menschen theologisch begründen und zusammenordnen.

– „Die Zeiten, da mancher sogar den Wandel Jesu über den See als möglich meinte aufweisen zu können, dürften wohl für immer vorüber sein" (218, vgl. 224)? Stimmt, was für die Physik des 19. galt, auch für die Parapsychologie des 20. Jahrhunderts? Immerhin: die Fundamentaltheologie wird daraus keinen großen Nutzen ziehen[5].

– Waren die Zwölf nur ein Zeichen der Vollzahl der Endgemeinde, so daß von einem Kirchenwillen Jesu nicht die Rede sein könne (274 f.)? Hat Jesus die Zwölf nicht mit Auftrag und Vollmacht ausgestattet, wie er selbst sie besaß (nach Markus 3, 13 ff.), für die Gemeinde der sich zu ihm Bekennenden (vgl. Lukas 12, 8), so daß eine doch „autoritative", „amtliche" Struktur der Bekenntnisgemeinschaft, wenn auch noch so offen, und sei's mehr dynamisch als statisch, in Sicht kommt, und zwar deutlich genug? Nicht ganz gleichgültig ist sogar die Frage, ob Jesus selbst dem Simon den Namen Petrus „vielleicht" (273) oder wahrscheinlich oder gewiß gab.

– Alle geschichtlichen und gegenwärtigen Fehlformen zugestanden, mit Bedauern und Änderungswillen: aber *muß* „Hierarchie", „heilige Herrschaft", im Gegensatz zum Dienen stehen (272)? *Ist* geschichtliche Sukzession so ungeschichtlich-gleichgültig (487)? Macht Küng um Presbyter-Priester herum nicht ein bißchen Wortklauberei, kaum viel besser als die früher übliche (478 f.)?

– Schließlich, von anderer Seite her: Schießt Küngs Kritik gegen den immanenten

[5] Man mag vergleichen: W. Kern, Wunder im Glaubensprozeß, in: Erbe und Auftrag 50 (1974) 274–288.

Humanismus nicht zu kurz (525): weil schon diesseits der reflexen „Letztbegründung" (vgl. 526) im absoluten Gott die menschliche Person selbst, in ihren Freiheitsrechten, Grund für unbedingten (*letztlich* gewiß: *relativ*-absoluten) Sollensanspruch und nicht nur für hypothetische Konventionen ist?

Sagen wir auch noch, daß uns gar nicht oder jedenfalls noch weniger das Folgende, das Jesus selbst schon näher betrifft, stört:

– Daß Höllen- und Himmelfahrt sowie auch der Pfingst*tag* nebst dem all das historisierenden Kirchenjahr der Entmythologisierung bedürfen (256 ff., 342 ff.);

– daß die Naherwartung Jesu selber, eine Crux der Exegeten, zeitbedingt und zeitgebunden war (210);

– und daß die Frage, ob die in ihrem Verständnis vorbelasteten Würde*titel* Jesu in den Evangelien – allesamt oder den „Menschensohn" ausgenommen? – nur nachösterlich sind, „völlig (?) zweitrangig" sei (284, vgl. 278 ff., 374 ff.), vorausgesetzt, die *Sache* wird als neutestamentlicher Glaubensgrund festgehalten.

Was also „stört" dann noch mit Gewicht? Zunächst sei ein *methodisches Bedenken* artikuliert, für das die Sachfälle nur Beispiele sind. Hier und un peu partout sagt man uns: Daß von Jesus Erzähltes – etwa Wundermotive (als Wandermotive; 223 f.) oder seine jungfräuliche Empfängnis in Maria (442 f.) oder Erlöser-Epiphanie und Gottessohnschaft[6] (428 f.) – Vorbilder und Parallelen in Altem Testament und/oder Hellenismus hat, das spreche *gegen* seine Faktizität bezüglich Jesus. *Warum* eigentlich? Warum nicht eher *für*? Denn: Ist es überhaupt vernünftigerweise denkbar, daß Gott in Jesus Christus etwas wirkt, das schlechthin außerhalb des situativen Erwartungshorizonts einer bestimmten Zeit und ihrer konkreten Menschengruppen fiele (sosehr es alle menschliche Erwartung zugleich verwandeln und aufheben mag[7])? Vorausgesetzt das Eine allein, daß in Jesus – wenn nicht ausschließlich, so doch einzigartig – *Gott* am Werk ist: so ist das von anderen Religionsstiftern usw. mit oder ohne Recht angenommene für und in Jesus nicht bloß kraft kollektiver Illusion zu „glauben", sondern als wirklich verwirklicht zu *glauben*. Weil Gott nicht eine Fiktionen nährende Fiktion, sondern der Wirkliche und Wirklichkeit Schaffende ist. Dieses Bedenken – und dadurch mag es plausibler werden – entwickelt auch kritische Potenz, die unter Umständen Inhalte der Glaubenslehre in ihrer aktuellen Bedeutsamkeit relativiert: Gerade wenn deshalb etwas von Gott verwirklicht wurde, weil es von den Menschen einer bestimmten Zeit und eines bestimmten Kulturraums erwartet wurde, *zum Beispiel* die jungfräuliche Empfängnis eines Gesandten Gottes, dann folgt daraus nicht, daß das trotz, nein: wegen seiner Zeitbedingtheit wirkliche Ereignis für andere, in ihren Auffassungen und Erwartungen zu Recht veränderte Zeiten von programmatischer Vorbildlichkeit bleiben müsse, z. B. für die heutige Wertung von Ehe bzw. Ehelosigkeit.

[6] Es soll hierfür nicht dasselbe sachliche Verhältnis behauptet werden wie für die anderen Beispiele!

[7] Dieses ebenfalls berechtigte, christlich-*unterscheidende* Gegenmoment macht geltend: R. Schwager, Jesus-Nachfolge (Freiburg 1973).

Was in dem großartigen Jesus-Buch Küngs den entschiedensten Widerspruch herausfordert, ist die Weise, wie er die *Präexistenz Christi* traktiert. Jesus wird „der Weg, die Wahrheit und das Leben Gottes für die Menschen" genannt (381) und gilt auf derselben Seite doch wieder nur, mit D. Sölle, als „Gottes ‚Vorläufer' zu den Menschen hin, bevor Gott selber sie erreicht". Liegt hier, weil selbst die letztere Formulierung eschatologisch auch richtig verstanden werden könnte (vgl. 1 Kor 15, 28: S. 382), nur ein Mangel an Eindeutigkeit vor, zu beheben durch engeren Anschluß an das Sprechen der Kirche? Oder gibt Küng unter beibehaltenen Worten nicht doch viel, zuviel Sache auf? Nicht weil es schade wäre um die jahrhundertelang so geistvoll und so mühselig ausgebaute Trinitätstheologie. Sondern weil Jesu Anspruch auf Vollmacht über Gesetz, Sabbat und Tempel, sein Befehlen und Verheißen im Namen und an der Stelle Gottes, das Angebot und der Anbruch des Heils mit ihm und in ihm, die Erlösung durch ihn allein für alle Menschen durch die Räume und Zeiten hindurch – weil all das voraussetzt und einschließt, um zu „funktionieren", daß er nicht nur Mensch *ist*, daß er, in seinem wahren und vollen Menschtum, *Gottes*-Gegenwart nach Wesen und Sein ist. Der Rezensent hat hier nicht viel gegen Küngs doch wohl zu weit gehende Destruktion der Sache zu sagen, weil auch Küng nicht viel für seine Auffassung beibringt. Seine kurze Darlegung lebt nur (und das ist in diesem Fall ein arges „nur") vom vermeintlichen oder wirklichen landläufig-zeitgenössischen Vorstellungshorizont, aus dem das für den Normalverbraucher allzu schwer Verdauliche an Glaubenslehre ausgeräumt wird, unbeschadet der christlichen Praxis (was zunächst durchaus so sein mag). Küng, der viel Umstrittene und sehr Verdiente, muß es, da er seinerseits auf sehr vielen Seiten „kein Blatt vor den Mund nimmt", wohl zufrieden sein, daß er bei dem – variierten – Augustinus-Wort genommen wird, das er zum Beschluß seiner kargknappen Trinitätsreflexion zitiert (468)[8]: nämlich selber *sowohl befragt wie zurückgerufen* zu werden.

Der Rezensent ist kein Dogmatiker von Fach. Er will sich trotzdem nicht hinter einem solchen verstecken und hat darum zuerst selbst gesagt, was ihm zu sagen richtig scheint. Zu Kontrolle und Korrektur sei nun nachgetragen, wie *Walter Kasper* in der Buchausgabe seiner seit 1964/65 gehaltenen christologischen Vorlesungen, *„Jesus der Christus"* [9], die in unserem Zusammenhang relevante Grundaussage deutet.

Der dritte, im strengsten Sinn dogmatisch-theologische Buchteil (189–322), „Das Geheimnis Jesu Christi" (schon diese Titulatur ist mutig), setzt entschieden ein: „Das Bekenntnis zu Jesus Christus als dem *Sohn Gottes*" ist „eine Kurzformel, die das Wesentliche und das Spezifische des gesamten christlichen Glaubens zum Ausdruck bringt"; mit ihm „steht und fällt der christliche Glaube" (191). Dabei interpretiert

[8] „Der Leser mag dort, wo er ebenso sicher ist wie ich, mit mir weitergehen; wo er ebenso zögert, mich befragen; wo er bei sich einen Irrtum erkennt, sich an mich halten; wo er einen bei mir erkennt, mich zurückrufen" (De Trinitate I 3, 5).

[9] Mainz: Grünewald 1974. 332 S. Lw. 39,–.

das Neue Testament den Gottessohntitel nochmals neu, gerade weil er, so wie ihn selbst das Alte Testament verstand, noch zurückblieb hinter dem Anspruch Jesu, „an Gottes Stelle zu sprechen und zu handeln und in einer einmaligen und unübertragbaren Gemeinschaft mit ‚seinem Vater' zu stehen" (192). Das konkrete Geschick Jesu wurde zur Auslegung des Wesens und Wirkens Gottes, des Selbstereignisses Gottes. „In diesem Sinn kann im Neuen Testament von einer Christologie ‚von unten' die Rede sein" (193)! In der frühen Reflexion vollzieht sich eine schrittweise Zurückverlegung der Gottessohnaussagen zu Auferstehung (Paulus: Röm 1,4), Taufe (Markus 1,11), Empfängnis Jesu (Lukas 1,35). Dies kann insoweit als schließlicher Übergang von einer mehr funktionalen zu einer mehr metaphysischen Christologie betrachtet werden, als das Neue Testament, zumal in seinen frühen Schriften, keinen übergeschichtlichen Wesensbegriff kennt; es versteht Sein nicht als Wesen, sondern als Wirklichkeit = Wirkendsein. Dennoch folgen Wesens- und Sendungschristologie im Neuen Testament nicht schlechthin aufeinander und dürfen schon gar nicht gegeneinander ausgespielt werden: sie stehen nebeneinander. Das Johannesevangelium spricht ihre Einheit klar aus. Die Sendung Jesu ist Ausdruck und Vollzug seines Wesens: in ihm hat sie ihren Grund und ihre Kraft. Die Lehre von der Menschwerdung ist immer zugleich Erlösungslehre. Schon nach Paulus hat Gott im Kreuzesskandal auf die paradoxeste Weise gehandelt: Er hat Jesus ausgeliefert, dahingegeben und sich darin selbst entäußert um der Menschen willen. So durchbricht er den Schicksalszusammenhang des Unheils und macht uns frei. „Die Umwertung, Krisis, ja Revolution des Gottesbildes führt zur Krisis, Veränderung, ja Erlösung der Welt" (198). Gottes Gottsein ist dem Menschen nun ein für allemal deutlich geworden: als „Freiheit in der Liebe" (199) – ergänzen wir: die sich zur Liebe *entschieden hat* (und als so entschlossen-erschlossene ewig ist). Hier liegt der Ursprung des Trinitätsbekenntnisses (vgl. 203). In der Geschichte Jesu hat Gott sich selbst rückhaltlos und endgültig ausgesagt und mitgeteilt: deshalb nennt die Schrift Jesus nicht nur Sohn Gottes, sondern Gott. Wenn die an die Erhöhung Jesu glaubende Gemeinde sich zu ihrem Herrn als Gott bekennt, so ist der Sitz im Leben dafür nicht abstrakte Spekulation, sondern liturgische, anbetende Rühmung.

Der, der „Sohn Gottes in Niedrigkeit" war, ist der „Sohn Gottes von Ewigkeit": „Das Bekenntnis zum eschatologischen Charakter des Christusgeschehens mußte ... von innen her notwendig zur Frage nach dem protologischen Wesen Jesu und zur Frage nach der *Präexistenz* Jesu führen" (203 f.). Nicht aufgrund einer späteren „Rückverlängerung" ins Unendliche. Die Aussagen über den Abstieg Christi aus der Herrlichkeit des Vaters finden sich vielmehr gleichzeitig mit der Erhöhungschristologie. „Es geht ... nicht um eine Verlängerung der Zeit in die Ewigkeit (‚Vorzeit') hinein, sondern um eine Fundierung der Heilsgeschichte in der Ewigkeit Gottes" (204). Dafür stehen das vorpaulinische Christuslied Phil 2,6–11 sowie, neben vielen Stellen des Johannes-Evangeliums, die Sendungsformeln bei Paulus Gal 4,4 und Röm 8,3: „Gott sandte seinen Sohn". Und darum gehe es dabei: „Das Präexistenz- und Sendungsmotiv soll zum Ausdruck bringen, daß die Person und das Schicksal Jesu nicht im Zusammen-

hang innerweltlichen Geschehens ihren Ursprung haben, daß darin vielmehr auf innerweltlich unableitbare Weise Gott selbst gehandelt hat": um uns zur Freiheit der Söhne Gottes zu befreien (205). Würden diese Sätze allein nicht über die von Küng eingenommene Position hinausführen, so verdeutlicht Kasper doch alsbald: „... daß Jesus von Ewigkeit her Sohn Gottes und Gott von Ewigkeit her der ‚Vater unseres Herrn Jesus Christus' ist. Geschichte und Geschick Jesu sind damit im Wesen Gottes begründet; das Wesen Gottes erweist sich selbst als ein Geschehen. Damit führen die neutestamentlichen Präexistenzaussagen zu einer umfassenden Neuinterpretation des Gottesbegriffs" (207). Die Menschwerdung ist die Geschichtswerdung Gottes in Jesus Christus, die überbietende Erfüllung seiner alttestamentlichen Verheißung, daß er der Mit-uns-Seiende *ist*.

Was von der frühen Gemeinde galt, gilt im wesentlichen auch von den großen Konzilien. Soteriologischer Antrieb und eher liturgisches als spekulatives Interesse stehen hinter ihren ontologischen Aussagen. Sie interpretieren die alte Tradition in legitimer Hellenisierung, der damaligen Form des theologischen Aggiornamento ... Das Konzil von Konstantinopel (im Jahr 381) „bedeutete im Prinzip sogar eine Durchbrechung des griechischen Wesensdenkens in Richtung auf ein personales Denken: nicht die Natur, sondern die Person war jetzt das Letzte und Höchste" (212). Tatsächlich hat das Wesensdenken die heilsgeschichtliche Sicht der Schrift dann doch weithin verdrängt. Erst Luthers Theologia crucis habe die gesamte metaphysisch bestimmte Theologie durchbrochen: er denkt nicht von Gott her das Kreuz, sondern umgekehrt vom Kreuz her Gott. Da Luther aber zu undifferenziert Gotteseigenschaften auf Jesus und dessen Leiden auf Gott überträgt, bleibt über ihn und die moderne Denkgeschichte mitsamt Hegel hinaus die seit Nicäa (im Jahr 325) und Konstantinopel (381) nicht eingelöste Aufgabe: den Begriff des unveränderlichen Gottes so zu deuten, daß das biblische Verständnis vom Gott der Geschichte wieder zur Geltung kommt. Die innergöttliche Trinität, als konsequente Auslegung des Satzes „Gott ist die Liebe" (1 Joh 4, 8.16), erscheine dann als Möglichkeitsbedingung der heilsgeschichtlichen Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus durch den Heiligen Geist. „Hier liegt der tiefste Sinn des Gedankens von der Präexistenz des Sohnes; er ist weit davon entfernt, eine rein spekulative Idee zu sein, er besagt vielmehr, daß Gott als der Gott Jesu Christi ein Gott der Menschen ist, der in ewiger Zuwendung zum Menschen existiert" (220).

Nur als Bestätigung sei hier berührt, was das Neue Testament, z. B. Kol 1, 15–17[10], über die *universale Schöpfungsvermittlung durch Christus* sagt und damit über die umfassend-endgültige Bedeutung von Person und Werk Jesu als der „Fülle der Zeit" (Gal 4, 4; vgl. 221–230). „Was Mitte, Grund und Ziel der Existenz Jesu ist, sein Sein für[11] Gott und für die Menschen", muß „in verborgener und doch wirksamer

[10] Ferner: Eph 1; Hebr 1, 3; 13, 8; Joh 1, 3 f.; 8, 12; 14, 6; Offb. 1, 17 ...

[11] Der Rezensent läse hier lieber: *durch* Gott (= als Gott). – Die Großentwürfe kosmischer oder anthropologischer oder (Teilhardsch) Welt und Mensch im Geschichts*prozeß* vermittelnder Christologie beurteilt Kasper zu Recht zurückhaltend (225 f., vgl. 229 f.).

Weise alle Wirklichkeit zuinnerst bestimmen" (224). Die Weisheitsspekulation des Alten Testaments, in der die Aussagen des Neuen Testaments über Schöpfungsmittlerschaft und Präexistenz Christi wurzeln, ist im Neuen Testament eingelassen ins Urgestein der Jesusüberlieferung (die Logienquelle) ... Und sie verbindet sich in 1 Kor 1–2 akkurat mit der Kreuzestheologie! Liest sich nicht Kasper streckenweise wie ein knapper gehaltener, wissenschaftlicher gefaßter, konstruktiv kritischer Voraus-Kommentar zu Küngs, seines Tübinger Kollegen, „Christ sein"? Vielleicht sollte man sich, gegebenenfalls, von der Küng-Lektüre herausfordern lassen, Kasper zu studieren?

Das Geheimnis des Gottessohns ist gegenwärtig und wirksam in dem wahren und ganzen *Menschen* Jesus Christus, der stellvertretend[12] als Mensch für die anderen die Solidarität im Heil anbahnt (231–269). Die wahre „Fleisch"-Werdung Jesu erlöst den Menschen aus seiner „Fleisches"-Situation. In der Freiheit des Todesgehorsams Jesu erweist sich die ganze Menschlichkeit des frei-machenden Heils. Und seine Mitmenschlichkeit ist die Erscheinungsform (nicht: identisch-mit!) seiner Gottessohnschaft. „Der ordo universi, Frieden und Versöhnung unter den Menschen sind nur möglich, wenn Gott selbst Mensch, Mensch für die andern wird und so den Anfang einer neuen, solidarischen Menschheit setzt" (268). Dadurch ist Jesus der *Mittler* zwischen Gott und Mensch: in seiner Person und durch sein Werk (270–322).

In seiner *Person:* Im Bekenntnis von Chalkedon (im Jahr 451) (Christus ist wahrer Gott und wahrer Mensch *in einer Person*) geht es, eben weil hier das Grundproblem der Vermittlung von Gott und Mensch liegt, um die grundlegende Frage des Heils. Die dabei einigermaßen geklärte Eigenständigkeit des Personalen „bedeutet einen der wichtigsten Beiträge des Christentums zur Kultur der Menschheit und den Durchbruch eines neuen Wirklichkeitsverständnisses insgesamt" (283). Heute gilt es, den klassischen Personbegriff im Horizont der neuzeitlichen Problematik und mit Hilfe einer Phänomenologie der personalen Erfahrung weiterzuführen, um die „hypostatische Union" von Chalkedon in ihrem existentiellen Sinn für uns tiefer zu verstehen (vgl. 290–300). So versucht Kasper zu zeigen, daß „in Jesus durch die Personeinheit mit dem Logos die menschliche Personalität zu ihrer schlechterdings einmaligen und unableitbaren Erfüllung kommt" (294 f.): in menschlichem Selbstbewußtsein und voller, echtester menschlicher Freiheit. In diesem Zusammenhang plädiert Kasper für die Aufwertung der Lehre vom Heiligen Geist: in ihm geschieht die Vermittlung von Gott und Mensch, die geschichtliche Exegese (Joh 1,18: exegésato) der Trinität durch Jesus Christus[13].

Er, der Geist der Liebe von „Vater" und „Sohn", ist auch das innerste Movens des Vermittlungs*werks* Jesu. Der im Geist vom Vater Gesandte setzt durch seine Hingabe

[12] Weil der Nachfolgeruf den Stellvertretungsgedanken *einschließt* (256).

[13] Deshalb sieht Kasper übrigens auch „Empfängnis aus dem Heiligen Geist (Jungfrauengeburt) und Gottessohnschaft Jesu ... in einem viel engeren Zusammenhang, als gewöhnlich angenommen wird" – obwohl das Faktum der jungfräulichen Empfängnis „im Grunde nur den symbolischen Sinn hat, Jesus als den neuen von Gott gesetzten Anfang, den neuen Adam zu bezeugen" (299) ...

in den Tod – gegenläufig – sozusagen den Geist frei für die Welt. Tod und Auferstehung Jesu vermitteln das pfingstliche Kommen des Geistes. „Heil ist durch Jesus Christus vermittelte Teilhabe am Leben Gottes im Heiligen Geist." „Jesus ist nicht nur Urbild des geisterfüllten Menschen, er ist Prinzip unserer Begnadung; nicht nur unser Bruder, sondern auch Haupt seiner Kirche" (301 f.). Der Geist bringt die Universalität des in Jesus gekommenen Heils radikal, von seiner ewigen „Wurzel" her, zu Ausdruck und Auswirkung. Die Pneumatologie (Geist-Lehre) vollendet die Christologie. Für den Menschen hier und heute aber ist das Ergriffenwerden vom Geist, d. i. die Bekehrung zum Christentum, immer beides zugleich: Erfüllung und Krisis . . .

All dem, was Kasper inhaltsvoll und überzeugend über Jesus Christus als Gottessohn, Menschensohn und Mittler sagt, geht grundlegend voraus der exegetisch-dogmatische zweite Buchteil „Geschichte und Geschick Jesu Christi" (75–188). Er handelt von dem irdischen Jesus, seiner Botschaft, den Wundern, seinem Anspruch, dem Tod; und von Grund und Inhalt des Glaubens an die Auferweckung Jesu als heilschaffende Erhöhung. Der einleitende erste Teil (13–71) fächert „die Frage nach Jesus Christus heute" auf in ihre Tendenzen und Aufgaben, als geschichtliche Frage, die Recht und Grenzen der Leben-Jesu-Forschung und des Historischen überhaupt absteckt, und als religiöse Frage nach dem Menschen und seinem Selbst- und Weltverständnis auf Heil hin. Das alles kann und soll nicht näher referiert werden, sosehr es das verdiente.

Der „jesuanische" Teil des Buchs von W. Kasper wirft – das sei abschließend noch vermerkt – auch ein Licht auf das oben vorgebrachte methodische Bedenken gegen gelegentliche exegetische Beweisführungen oder Begründungsaspekte. Es handelte sich um eine Anwendung des theologischen Axioms der Kondeszendenz Gottes, das heißt: seines Sich-Herabneigens zum Menschen, des wirksam-wirklichen Sich-Einlassens des sich offenbarenden Gottes auf legitime Erwartungen, Bedürfnisse, Sehnsüchte bestimmter Menschen einer bestimmten Zeit. Diese Kondeszendenz ist eine schlichte Konsequenz der *konkret* gefaßten Menschwerdung Gottes in Jesus Christus: ein Mensch ist nur Mensch im gesellschaftlich-geschichtlichen Kontext seines Lebens, Empfindens, Vorstellens, Wollens. Kasper bedient sich derselben Argumentationsfigur auf einer anderen, zunächst rein menschlichen Ebene, nämlich für das Verhältnis des Selbstverständnisses Jesu einerseits und der Theologie der Verfasser der neutestamentlichen Schriften bzw. der frühen Christengemeinden anderseits. Die Frage lautet: Wie konnte die Gemeinde zum Glauben an die Messianität Jesu gelangen, wenn es im Leben Jesu nicht wenigstens Hinweise darauf gab? Schon Albert Schweitzer[14] antwortete darauf: „Warum soll Jesus nicht geradesogut dogmatisch denken und aktiv ‚Geschichte machen' können wie ein armer Evangelist, der, von der ‚Gemeindetheologie' dazu genötigt, dasselbe auf dem Papier tun muß?" (124)! Und Kasper selber betreffs der Frage, ob Menschensohn-Worte von Jesus selbst stammen oder ihm nur in den Mund gelegt wurden:

[14] Geschichte der Leben-Jesu-Forschung (Tübingen ²1913) 391. Vgl. ebd. 383: „Es ist nicht leicht, die Messianität aus dem ‚Leben Jesu' zu eliminieren; viel schwerer hält es aber noch . . ., sie nachher wieder in die Gemeindetheologie hineinzubringen."

„Warum sollte man Jesus weniger Originalität zutrauen als irgendwelchen hypothetischen nachösterlichen Propheten, von denen wir nicht einmal den Namen kennen?" (127) Dabei kommt nun doch Gott selber, der das Offenbarungsgeschehen in Jesus Christus vorsehend – ohne Fiktion und Illusion – lenkt, ins Spiel: „Hätte . . . die Deutung des Todes Jesu als sühnende Hingabe an Gott und für die Menschen keinerlei Anhalt im Leben und Sterben Jesu selbst, dann rückte das Zentrum des christlichen Glaubens in gefährliche Nähe von Mythologie und Ideologie. Dann hätte Gott durch die spätere Verkündigung gleichsam über den Kopf Jesu hinweg dessen Sterben eine Bedeutung gegeben, von der Jesus nichts ahnte, ja die er – sofern er, wie manche meinen, am Ende zusammengebrochen ist – gar ausschloß. Dies würde ganz und gar nicht der Weise entsprechen, in der Gott nach Jesu Verkündigung an und mit den Menschen handelt" (141)[15].

Bei ähnlichem Aufbau liegen doch die Akzente in den beiden Büchern anders. Bei Kasper mündet alles ein in das den Menschen ergreifende *Geheimnis* Jesu Christi *in* seinem Geschick. Bei Küng könnten m. E. die christologischen Deutungen ausgeklammert werden. Und mit dieser Abgrenzung läßt sich denn auch sein Buch freieren Herzens empfehlen. Schlußendlich kann der Rezensent die besorgte Rückfrage nicht unterdrücken, ob durch jenen umfangsmäßig kleinen und inhaltlich minimalistischen Teil der Ausführungen Küngs denn wirklich unnütz und überholt werden solle, was Küng früher über Schöpfungsmittlerschaft und Präexistenz Christi geschrieben[16] und zuletzt in seinem Hegel-Buch „Menschwerdung Gottes" (!)[17] in weitem Problemhorizont erörtert hat. Inzwischen gelte: H. Küng *und* W. Kasper.

[15] Ähnlich 159 zur Auferweckung Jesu.

[16] In seiner berühmten Barth-Dissertation „Rechtfertigung" (1957), 127 ff., 138 ff., 277 ff.; und im Artikel „Christozentrik" in: Lexikon f. Theol. u. Kirche II (1958) 1169–1174.

[17] 1970, 522–670; vgl. darüber diese Zschr. 189 (1972) 125–130.

Roman Bleistein SJ

Der Mensch im Zeitalter des Reisens

In der umfangreichen Studie von G. Schmidtchen „Protestanten und Katholiken. Soziologische Analyse konfessioneller Kultur" finden sich Sätze, die auf das Reiseverhalten der Christen helles Licht werfen.

„Reisesehnsucht und Fernweh sind Ausdrücke psychischer Dispositionen, für deren Entstehung das Klima des Protestantismus besonders günstig zu sein scheint. Einem Querschnitt von Erwachsenen in der Bundesrepublik wurde eine Liste touristischer Ziele vorgelegt mit der Frage, woran man sich gern einmal beteiligen möchte, was man am liebsten sehen und erleben möchte. Für die Protestanten haben ein Frühling an der Riviera, eine Ozeanreise auf einem Luxusdampfer, eine Gondelfahrt durch Venedig, der Besuch von Hawaii eine wesentlich größere Anziehungskraft als für Katholiken; für die Katholiken dagegen sind neben einem Aufenthalt an der Riviera, einer Luxusdampfer-Fahrt oder einer Gondelfahrt durch Venedig die Wallfahrt nach Lourdes oder eine Privataudienz beim Papst besonders attraktiv." [1]

Diese Sätze, die auf ein „katholisches Reisedefizit" hinweisen, sind an der zitierten Stelle ausführlich belegt und warnen vor allem den Katholiken, den Menschen im Zeitalter des Reisens nur mit den Begriffen einer pessimistischen Kulturkritik, also ausschließlich moralisch und ressentimentgeladen, zu bewerten. Oft ziehen gerade die Frommen sich jene Schuhe an, die andere eben abgelegt haben; denn nach der pessimistischen Kulturkritik wäre der Reisende flatterhaft und oberflächlich, Campingplätze wären Orte größter Sündhaftigkeit und Italien bestünde aus Amore.

Auch die Christen und verantwortliche kirchliche Stellen sollten allmählich so sachlich sein, wie es das Zweite Vatikanische Konzil in dieser Frage ist. Es sagt: „Die Freizeit soll nun sinnvoll (rite) zur Entspannung und Kräftigung der geistigen und körperlichen Gesundheit verwendet werden: . . . durch Reisen in andere Länder (Tourismus), durch die der menschliche Geist weitergebildet wird, die Menschen aber auch durch gegenseitige Bekanntschaft bereichert werden." [2] Das Wort des Konzils markiert einen Schritt auf eine unbefangene Anerkennung der Werte des Tourismus zu, von denen übrigens der Papst als einer der ersten – bereits 1953 [3] – innerhalb der Kirche sprach.

Wenn nun nach dem Menschen im Zeitalter des Reisens gefragt werden soll, können angesichts der Breite einer heutigen Tourismusforschung nur einige Aspekte des Pro-

[1] G. Schmidtchen, Protestanten und Katholiken (Bern 1973) 198.
[2] Pastoralkonstitution „Gaudium et spes", Art. 61.
[3] Vgl. dazu J. Kard. Döpfner, Päpstliche und konziliare Dokumente über den Tourismus, in: Tourismuspastoral, hrsg. v. R. Bleistein (Würzburg 1973) 34–52.

blems herausgehoben werden. Der Studienkreis für Tourismus (Starnberg) hat in der Reiseanalyse 1974 wiederum viele interessante Einzelheiten zum Thema „Reisen" erhoben. Auf diese Reiseanalyse 1974 wird im folgenden immer wieder Bezug genommen[4].

Alle Menschen reisen: ein Irrtum

Der Reisende selbst hat zwar den Eindruck: alle Menschen reisen; denn es zeigen sich Menschenmassen auf der Bahn, auf den Straßen, an den Aussichtspunkten, bei Sehenswürdigkeiten, an Stränden und in Tourismuszentren. Man begegnet dem Menschen nur im Plural, als Masse. Aber die davon ausgehende Suggestion, daß alle Menschen reisen, stimmt nicht. In Deutschland reist nur ein Teil der Menschen. Wer reist? Warum reisen nur die einen, und warum die anderen nicht? Das sind zwei wichtige Fragen.

Im Jahr 1974 haben von der deutschen Bevölkerung im Alter über 14 Jahre 52,5 Prozent (23,46 Millionen) mindestens eine Urlaubsreise gemacht. 47,5 Prozent (21,23 Millionen) haben keine Urlaubsreise unternommen. Damit erreicht die Reiseintensität ihren Höchstpunkt in der Nachkriegszeit. Die Steigerung gegenüber 1973 liegt bei 2,4 Prozent und überwindet damit die Stagnation des Jahres 1973. Im übrigen stieg auch die Reisehäufigkeit, vor allem der Zweitreisen. Trotzdem sollte dieser Aufschwung den Eindruck nicht verdecken: nur die Hälfte aller Deutschen reist. Eine erste, überraschende Feststellung.

Wer reist? Die verallgemeinernde Antwort lautet: Junge Menschen reisen häufiger als alte, Großstädter mehr als die Bewohner von Städten unter 100 000 Einwohnern, Gebildete mehr als wenig Gebildete. Kurz: der unwahrscheinliche Reisende ist der Volksschulgebildete, der auf dem Dorf lebt.

Mit einigen weiteren Bestimmungen kann die Figur des Reisenden an Konturen gewinnen: Mit steigendem Einkommen wächst die Reiselust. Es gibt auch Berufe, die reisefreudig sind: Beamte und Angestellte übertreffen die Selbständigen und Freiberuflichen. Weniger reisen Arbeiter, selbst dort nicht, wo sie ein gutes Einkommen haben, und kaum machen sich Landwirte auf die Reise, obgleich in dieser Bevölkerungsschicht in den letzten Jahren ein leichter Anstieg an Reisen zu verzeichnen ist.

Unter den Faktoren, von denen das Reisemotiv abhängt, sind Aufgeschlossenheit und Bereitschaft zum Reisen wichtiger als das Einkommen. Muß man sagen: Reisen ist vor allem ein Bildungsproblem? Es hängt nämlich von der Bildung ab, wie hoch die Reise als Konsumgut eingeschätzt wird. Wäre damit die einleitende Bemerkung von G.

[4] Die vom Studienkreis für Tourismus (Starnberg) veranstaltete Reiseanalyse 1974 liegt in der Kurzfassung vor: Urlaubsreisen 1974. Einige Ergebnisse der Reiseanalyse 1974 (von Dipl.-Volksw. W. Sauer) (Starnberg 1975). Alle statistischen Ergebnisse und nicht ausgewiesenen Zitate sind diesem Bericht entnommen. Im besonderen sei Dipl.-Psych. H. Hahn vom Studienkreis für Tourismus für seine Beratung herzlich gedankt.

Schmidtchen über die reisefreudigeren Protestanten von einer anderen Sicht her bestätigt? Das Reisedefizit der Katholiken würde zu einer Bestätigung und zugleich zu einer Auswirkung des Bildungsdefizits?

Reisen ist aber auch ein soziales Problem; denn die Nicht-Reisenden sind vor allem junge Mütter mit Kindern. 9,1 Prozent der Nicht-Reisenden geben als Grund für ihr Verhalten an: kleine Kinder. Das sind immerhin 1,9 Millionen Deutsche. Familienferien werden heute wohl als Hilfe und Ausgleich angeboten. Aber trotz entsprechender Prospekte des Bundesministeriums für Jugend, Familie und Gesundheit und des Katholischen Arbeitskreises Familienferienwerke sind die Möglichkeiten der Familienferien und die Informationen über staatliche Zuschüsse wenig bekannt. Über die Information hinaus müßten weitere Schritte natürlich unternommen werden im Hinblick auf familienfreundliche Hotels, Gastfreundschaft unter Familien, Kindergärten an Erholungsorten. So hat das Landesfremdenverkehrsamt Oberösterreich in Linz Anfang dieses Jahres ein Verzeichnis von 20 Ferienorten mit Sommerkindergärten veröffentlicht.

Obgleich die genannten Abhängigkeiten im Reiseverhalten von Motivforschern erhoben wurden[5], wäre der schlichte Schluß vom Alltag auf die Reise (sowohl als Tatsache wie in ihrer konkreten Gestaltung), also die pure Kompensationsthese, nur die Reproduktion einer ideologischen Fixierung, wäre reisesoziologisch nicht erwiesen; denn bei der Motivation zur Reise zeigt sich eine komplexe Ursächlichkeit. So leicht läßt sich ein Urteil über tatsächliches Verhalten nicht fällen[6].

Dennoch sollte man dort, wo vom „Menschen im Zeitalter des Reisens" gesprochen wird, nicht der Suggestion erliegen, daß dieses Zeitalter schon für alle angebrochen sei. Will die Kirche sich um Randgruppen kümmern, so könnte sie hier einige entdecken. Wo sind diese Randgruppen konkret zu entdecken? Die Reiseanalyse 74 berichtet:

„Der Anteil der Personen, die bisher noch nie eine Urlaubsreise unternommen haben, lag 1974 bei 17,5 Prozent. Auch bei den noch nie Gereisten überwiegen die älteren Jahrgänge: 54,1 Prozent sind 50 Jahre alt und älter. Die Wahrscheinlichkeit dafür, daß diese Bevölkerungsgruppe in Zukunft am Reiseverkehr teilnehmen wird, kann als sehr gering veranschlagt werden. Bezogen auf die gesamte Bevölkerung über 14 Jahre haben die Nie-Reisenden über 50 Jahre einen Anteil von 9,5 Prozent (4,2 Millionen Personen).

Zu mehr als der Hälfte (54,7 Prozent) rekrutieren sich die Nie-Reisenden aus Volksschülern ohne Lehre. Im Haushaltsnettoeinkommen liegen sie deutlich unter dem Durchschnitt der Bevölkerung. Insofern verwundert es nicht, daß von dieser Gruppe einerseits überdurchschnittlich oft (41,3 Prozent) der Geldmangel als Hinderungsgrund für eine Urlaubsreise angeführt wird, andererseits 58 Prozent aller, die sich zum Reisen zu alt fühlen, unter den Nie-Reisenden zu finden sind."

[5] R. Schmitz-Scherzer – G. Rudinger, Motive – Erwartungen – Wünsche in bezug auf Urlaub und Verreisen, in: Freizeit, hrsg. v. R. Schmitz-Scherzer (Frankfurt 1974) 369 ff.

[6] Vgl. dazu etwa R. Antoch – J. Reulecke – O. Schricker, Von Urlaubgebern und Urlaubnehmern (Wuppertal 1974).

Auch der Reisende ist ein soziales Wesen

Nachdem die Motive der Nicht-Reisenden betrachtet wurden, soll der Reisende in den Blick genommen werden. Dabei fällt auf, daß bei ihm soziale Bedürfnisse stark im Vordergrund seiner einzelnen Motive stehen. Wie läßt sich diese weitgehende Behauptung angesichts der sogenannten „Vermassung" und der großen Zahl von Individualreisenden beweisen?

Schon bei der *Planung einer Reise* wirken sich soziale Beziehungen aus; denn die meisten Informationen über die Reise erhält der Tourist von Bekannten und Verwandten. Auch die Beweggründe der Reise sind weithin von ihnen abhängig. Aus der Reiseanalyse 74 ergibt sich über die Informationsquelle bei der Reiseentscheidung (bei Mehrfachnennungen):

Berichte von Bekannten, Verwandten	45,4%
Bekannt aus eigener Anschauung	34,6%
Kataloge/Prospekte von Reiseveranstaltern	17,5%
Auskunft durch Reisebüro	17,3%

Wie ersichtlich erhält der Tourist motivierende Informationen an erster Stelle von Bekannten und Verwandten. Erst dann folgen Reisebüros, Zeitschriften, Fremdenverkehrsämter usw. Reise ist also nicht auf individuelle Einsichten und fremdbestimmte Entscheidungen rückführbar. Bei der Reiseplanung spielt der Familien- und Freundeskreis eine wichtige Rolle.

Unter den *Reiseerwartungen,* die letztlich über die Reise selbst entscheiden, kann wiederum der soziale Bezug nicht übersehen werden. An vierter Stelle dieser Motive (bei Mehrfachnennungen) – nach Abschalten, Ausspannen (64,1 Prozent), aus dem Alltag herauskommen, Tapetenwechsel (62,3 Prozent), frische Kraft sammeln (53,6 Prozent) – steht: mit netten Leuten zusammensein, mit netten Leuten zusammenkommen (53,2 Prozent), bald gefolgt von: Zeit füreinander haben (47,0 Prozent). Bei diesen Reiseerwartungen ist im Vergleich zur Reiseanalyse 1973 der größte Anstieg bei „Zeit füreinander haben" zu verzeichnen. Er beträgt immerhin 13,3 Prozent.

Dieses Reisemotiv wird dann durch die konkreten *Reiseaktivitäten* noch einmal bestätigt und präzisiert. Bei ihnen steht an erster Stelle: Gespräch mit anderen (79,4 Prozent). Dieser erste Platz in der Rangfolge wurde erstmals in der Reiseanalyse 1973 erreicht. Vorher standen Ausflüge und Fahrten an erster Stelle. Diese Tätigkeiten fielen damals auf den zweiten Platz zurück. Gespräche rückten 1973 aber von Platz drei auf Platz eins vor. Was bedeutet diese Änderung für die gesamte Lebenssituation des heutigen Menschen? Für sein Selbstverständnis? Was bietet sich hier als Chance für die Kirche an?

Das Verlangen nach Kommunikation ist um so höher zu werten, da der Zuwachs von 1973 auf 1974 19,8 Prozent betrug und da nach Auskunft der Reiseanalyse 1974 auf die Frage nach der Häufigkeit der Gespräche antworteten: häufig 49,2 Prozent, manchmal 26,9 Prozent, selten 3,2 Prozent, nie 20,7 Prozent.

Endlich kam 1973 noch ein sozialer Bezug in einem anderen Bereich zum Vorschein, nämlich bei der Frage nach den *Reiseunterkünften.* Damals stand an dritter Stelle der Reiseunterkünfte: Zimmer bei Verwandten und Bekannten. Man suchte also in den Ferien die entferntere Verwandtschaft auf. Die Großfamilie, die es sonst nicht mehr gab, wurde im Urlaub aktuell. Inzwischen hat die Unterkunft bei Verwandten und Bekannten um 3,5 Prozent abgenommen, zugunsten der Unterkunft in Hotels. Damit deutet sich eine „Normalisierung" des Reiseverhaltens an; die „Notlösungen" von 1973 werden aufgegeben.

Der Mensch als Reisender legt demnach auf sozialen Kontakt großen Wert. Er sucht das Gespräch. Es ist kein Einzelgänger unterwegs, sondern ein soziales Wesen macht sich auf den Weg, wie das übrigens früher schon der Gefahren des Reisens wegen immer gewesen ist.

Bei dieser These der gewünschten und verwirklichten sozialen Kontakte stellt die Begegnung mit fremden Völkern ein großes Problem dar. Hier zeigen sich immer noch die primitivsten Klischees über Eigenheiten und Unarten der einzelnen Völker – nach dem Motto: „die" Italiener sind lustig und stehlen gern, „die" Spanier sind galant und allzu freundlich gegenüber Frauen, „die" Eingeborenen Afrikas sind primitiv und posieren für wenig Geld vor der Kamera usw. Über diese Frage der Vorurteile, über ihre Verstärkung durch Reisen in fremde Länder, über ihren etwaigen Abbau gibt eine Untersuchung von K. D. Hartmann Auskunft. Diese Studie schließt mit dem Satz: „Abschließend kann gesagt werden, daß Urlaubsreisen ins Ausland durchaus zur Verständigung mit anderen Völkern beitragen, wenn – was man heute bei den Auslandsreisenden in breiterem Umfang voraussetzen kann – von vornherein die Überzeugung vorhanden ist, daß ein solches Verständnis etwas Erstrebenswertes ist und als Kennzeichen eines modernen, fortschrittlichen Menschen gewertet wird."[7] Wenn in Zukunft auch in diesem Bereich der Auslandsreisen mehr echte Begegnung gelingen soll, sind mehr Sprachenkenntnisse nötig, mehr Informationen über Land und Leute, Kultur und Sitten[8], ist überhaupt eine Bedingung, für fremdes Land und Volk ohne Vorbehalt aufgeschlossen zu sein und nicht skeptisch allem Fremden zu begegnen. Nachdem davon immer wieder der Papst spricht, indem er den Tourismus eine Chance zur Begegnung der Völker nennt, deutet sich hier eine besondere Aufgabe der Katholiken an. Was tut die Kirche in dieser Hinsicht, um Vorurteile zwischen den Völkern abzubauen?

[7] K. D. Hartmann, Auslandsreisen (Starnberg 1974) 162.

[8] Vgl. dazu das ausgezeichnete Heft „Kenia verstehen", das 1974 vom Studienkreis für Tourismus mit Unterstützung des Bundesministeriums für wirtschaftliche Entwicklung herausgegeben wurde.

Massentourismus: Wirklichkeit oder Verkennung von Wirklichkeit?

Ein weiteres Klischee im Zuammenhang mit der Reise ist das Schlagwort vom „Massentouristen". Das Schlagwort ist alt – schon Theodor Fontane spricht von „Massenreisen" – und wird von pessimistischen Kulturkritikern, die unbewußt oft nur auf ihre Privilegien bedacht sind, unaufhörlich wiederholt. Aber stimmt es denn?

Zuerst wäre festzustellen, daß 62 Prozent der Reisenden von sich sagen: „Keine Stelle in Anspruch genommen", also aufgrund der Beratung durch Freunde und aufgrund privater Information ihre Reise geplant haben. 37,5 Prozent gestehen, ein Reisebüro bzw. eine andere Stelle in Anspruch genommen zu haben.

Die Zahlen über Beratung und über den Einfluß der Massenmedien (durch Annoncen in Zeitungen und Zeitschriften, durch Fernsehberichte usw.) mögen als Gesamtsumme immer noch beachtlich sein. Aber verglichen mit den fast 45,4 Prozent der Reisenden, die sagen, daß sie ihre Reise aufgrund „Berichten von Bekannten, Verwandten" geplant hätten, ist der Einfluß des Tourismusmarkts gering. In solcher Entscheidung und Wahl setzt sich bereits ein gewisser Individualismus durch. Der einzelne will sich weder durch Werbung manipulieren noch durch Reisebüroangestellte etwas aufreden lassen, wobei – zumal angesichts der Zuwachsrate seit 1973 – die Bedeutung der Tourismusbranche bei der Individualberatung nicht zu unterschätzen ist.

Diese Seite des Tourismus kommt dann bei der Frage nach den Pauschalreisen (die 1974 beachtlich zunahmen) zum Vorschein. Zu diesem Phänomen einige Zahlen:

Pauschal-/IT-Reise gebucht	20,0% (4,7 Mill.)
Unterbringung gebucht	7,9% (1,9 Mill.)
Fahrt-, Flug-, Schiffskarte gebucht	2,6% (0,6 Mill.)
Route zusammenstellen lassen	2,8% (0,7 Mill.)
Auskunft gefragt	2,3% (0,5 Mill.)
Sonstige Leistungen genützt	2,8% (0,7 Mill.)

Die Gründe, die gegen die Pauschalreise vorgebracht werden, heißen: Befürchtung der Manipulation, Angst, zu sehr organisiert zu werden. Dagegen lieben es alleinstehende Damen und ältere Leute, wenn ihnen die Mühe des Planens von den Reisebüros abgenommen wird.

Den Individualverkehr beeinflußt natürlich auch das jeweilige Verkehrsmittel, das auf der Fahrt in den Urlaub benutzt wird. Laut Reiseanalyse 74 steht dabei der Pkw wieder an erster Stelle:

Pkw (auch mit Wohnwagen, im Autoreisezug)	58,5%
Bahn	20,0%
Flugzeug	12,3%
Bus	7,0%
Schiff	1,1%
Sonstige Verkehrsmittel	0,9%

Was sich also an Ballungszentren des Tourismus – an der See, in Gebirgsorten, auf Campingplätzen – als „Massentourismus" offenbart, zerfällt bei näherem Zusehen in

individuelle Details. Man sollte also mit der kulturpessimistischen Aussage, die vielleicht nur ideologisch bedingt ist, wie „Reise von der Stange" (H. M. Enzensberger), „manipulierter Reisender", „Massentourist" sehr zurückhaltend sein, nicht zuletzt auch deshalb, weil das Reisemotiv bei solchen Be- und Verurteilungen gänzlich übersehen wird, obgleich es doch im Reiseverhalten eine große Rolle spielt.

Der Reisende als Konsument: ein Wirtschaftsfaktor

Trotz der bisherigen Aussagen über den Reisenden ist nicht zu vergessen: die Reise ist eine Ware, der Tourismus ist einer der bedeutendsten Wirtschaftszweige in der Weltwirtschaft. Reisen bringen bares Geld für Inland und Ausland, vor allem für die Entwicklungsländer. Was Wunder, daß gerade sie sich um den Ausbau ihrer Urlaubsmöglichkeiten sehr bemühen. Reisende bringen Devisen.

Da das Reisen ein Wirtschaftsfaktor ist, reagiert es – wie jeder Wirtschaftsfaktor – sensibel auf politische und wirschaftliche Situationen. Wie die Reiseanalyse 1973 zeigt, machte sich die Energiekrise stark bemerkbar. Nur bei 37,9 Prozent der Reisenden wirkte sie nicht auf die Reiseentscheidungen ein, während die anderen auf die Frage, ob die Energiekrise sie beeinflußt habe, antworteten:

ja, warte noch mit der Reiseentscheidung	10,9%
ja, ich verzichte auf Urlaubsreise	1,0%
ja, ich mache eine kürzere Reise	1,1%
ja, ich wähle ein anderes Verkehrsmittel	0,4%
ja, ich bleibe im Inland, statt ins Ausland zu reisen	1,3%
ja, sonstige Einflüsse	1,9%

Die wirtschaftliche Unsicherheit, die Energiekrise, die Benzinknappheit schlugen sich damals in der konkreten Reiseentscheidung nieder. Inzwischen aber ist die Reisefreudigkeit wieder stark angestiegen. Trotz Inflation und Arbeitslosigkeit sind die Flüge, Hotels und Reisen ausgebucht. Man wird den Eindruck nicht los (und man hört es auch von den Reiseveranstaltern), daß viele Menschen „noch einmal" oder „schnell noch" etwas für ihr Geld haben möchten.

Die Gesamtkosten für die Urlaubsreise 1974 pro Person mit rund 665 DM lagen um 6 Prozent höher als 1973. „Das gesamte Ausgabenvolumen erhöhte sich wegen der gestiegenen Durchschnittsausgaben und wegen der Ausdehnung der Reisetätigkeit um rund 12 Prozent." Als Faustregel für die Ausgaben kann dabei gelten, daß im Durchschnitt ein Monats-Nettoeinkommen eines mittleren Haushalts für die Urlaubsreise ausgegeben wird.

Aus den Ausgaben der vielen einzelnen Reisenden entstehen gewaltige Summen. Gemäß den „Prognosen über die Entwicklung des Tourismus"[9] errechnete Dipl.-

[9] W. Sauer, Prognosen über die Entwicklung des Tourismus: Sonderdruck des Studienkreises für Tourismus (Starnberg o. J.)

Volkswirt W. Sauer die Entwicklung des Ausgabenvolumens deutscher Reisender für 1980 auf 34,8 Milliarden DM (1970: 11,3 Milliarden); davon würden 12,3 Milliarden auf Inlandsreisen, 22,5 Milliarden auf Auslandsreisen entfallen. Sauer unterstellt dabei (für den Zeitraum 1970 bis 1980) eine Zunahme an Urlaubsreisenden (von 22,1 Millionen auf 33,5 Millionen) wie an Urlaubsreisen (von 22,1 Millionen auf 45,5 Millionen). Ob die Entwicklung diesen Extrapolationen entsprechen wird, kann nur die Zukunft lehren. Auf jeden Fall ist der Tourismus ein bedeutender wirtschaftlicher Faktor. Das gilt für die einzelnen Bundesländer wie für alle Reiseländer der Welt.

Bei wachsenden Zahlen des (Charter-)Flugverkehrs hofft man auf eine Zunahme des Ferntourismus. Über ihn berichtete neulich Fr. A. Wagner unter dem vielsagenden Titel „Der unterentwickelte Ferntourist". Damit trotz optimistischer Vokabeln wie „Entwicklungshilfe" und „Völkerverständigung" nicht ein später Neo-Kolonialismus entsteht und damit vor dem Ferntouristen keine touristische Scheinwelt aufgebaut wird, müsse mehr Information des Ferntouristen betrieben werden: Entwicklungshilfe also für den Touristen[10].

Zwischen inhumanem Urlaub und Animateuren

Mit den beiden Worten „inhumaner Urlaub" und „Animateure" sollen zwei Reizworte des heutigen Tourismus aufgegriffen werden. Sie signalisieren einmal die Probleme um Urlaubslandschaft, Urlaubsstädte, Ferienburgen, zum anderen die Probleme um die Freizeithelfer, die von Freizeitpädagogen projektiert und von den beiden Kirchen bereits in Tourismusgegenden eingesetzt werden.

Der Freizeitkongreß 1974 in Garmisch-Partenkirchen[11] nannte eine große Fülle von Aufgaben, die hier nur angedeutet werden können: die Sozialbrache (die nicht mehr kultivierten Wiesen und Äcker) in den Mittelgebirgen, die sich 1973 bereits über eine Fläche in der Ausdehnung des Saarlands erstreckte; der Wildbestand in den Alpen, mit dessen derzeitiger Zahl die Forsten zerstört und die Erosion der Täler gefördert wird; die Wegeplanung in die Urlaubslandschaft, aus der sich die Zerstörung von Einheiten landwirtschaftlicher Art ergibt, angesichts der Alternative: Wanderwege oder Zufahrten für die Bauern; die Almhütten und das ungelöste Problem des dort anfallenden Mülls; die Skilifte und Bergbahnen, die bald alle Gipfel „erobern" und deren Gipfelstürmer die Berge mit Abfällen „verzieren". Diese Probleme machen deutlich: Planung ist notwendig, damit der Urlauber und Reisende nicht immer wieder die Urlaubsgegend zerstört, in der er Erholung und Abwechslung sucht. Ohne Planung schreitet der Ausverkauf der Paradiese auf dieser Erde voran. Wo ist sie sinnvoll?

[10] Fr. A. Wagner, Der unterentwickelte Ferntourist: Reiseblatt der FAZ vom 17. 5. 1973.

[11] Der Bericht über diesen Freizeitkongreß wird demnächst von der Deutschen Gesellschaft für Freizeit (Düsseldorf) vorgelegt.

Wo artet sie in Bürokratie aus? Spielen hierbei auch ideologische Positionen der Freizeitplaner und der politischen Parteien eine Rolle?

Die humane Urlaubslandschaft wurde erst „entdeckt", als die Costa Brava zersiedelt war, als sich Hotels in Naturschutzgebieten ausdehnten, als Bettenburgen in schöne Strandgegenden versetzt wurden: Metropolis für Touristen. Wie läßt sich die Landschaft erhalten, ohne aus ihr einen botanischen Garten zu machen, und zugleich eine solche Fülle an Unterkünften und Unterhaltungsgelegenheiten schaffen, daß die in den Urlaub fahrenden Städter sich am Urlaubsort wohl fühlen? Ob dabei die Bettenburgen dem Kommunikationsbedürfnis des Reisenden entsprechen, ist noch nicht ausgemacht.

Gewiß, ein humaner Urlaub setzt zunehmend mehr Organisation voraus. Was wie selbstverständlich erscheint, erfordert im Hintergrund Langzeit-Programme: Vorrang der Fern- vor der Naherholung? Autostraßen zur Förderung des Durchgangsverkehrs, zumal beim Konflikt zwischen Fernerholung, Naherholung, Kurerholung? Großstädte mit Parks, Seen und Flüssen als urbane Erholungsgebiete? Urlaubsgerechte Wohngebiete (um von den Wohnungen einmal gar nicht zu reden) für alle Schichten? Die Freizeitpolitik muß in diesem Zusammenhang genannt werden; erfüllt sie die demokratische Forderung nach Subsidiarität und hält sie sich von ideologischen Fixierungen fern, kann sie nur Gutes zugunsten des erholungsuchenden Bürgers leisten[12].

Der Beruf der Animateure ist mehrdeutig, wie die Assoziationen „Anima" oder „Animierdame" andeuten. Deshalb ist – auch angesichts der guten Erfahrungen mit Freizeithelfern – die Frage nicht unberechtigt: Wem werden die Freizeithelfer dienen bzw. nützen?

Das Projekt hauptberuflicher Freizeitpädagogen – gewiß auch durch die Vorbildwirkung der Animateure im „Club mediterrané" gefördert – wird vor allem von den beiden Freizeitpädagogen W. Nahrstedt und H. W. Opaschowski[13] immer wieder in seiner Bedeutsamkeit herausgestellt, von der Bundesregierung jedoch abgelehnt[14]. Wenngleich die beiden Kirchen sich zur Frage der Professionalisierung des Freizeithelfers nicht äußern, setzen beide in Tourismusgegenden Freizeithelfer ein. So arbeiteten in den letzten Jahren in Verantwortung des Arbeitskreises Freizeit und Erholung (der Evangelischen Kirche in Schleswig-Holstein) über 70 Freizeithelfer in Bädern der Ostsee[15]. Seit Jahren wirken katholische Studenten erfolgreich unter den Urlaubern auf Wangerooge[16].

[12] Vgl. dazu diese Zschr. 192 (1974) 433–434.

[13] W. Nahrstedt, Freizeitberatung (Göttingen 1975); H. W. Opaschowski, Der Freizeitberater (Düsseldorf 1973).

[14] D. Affeld, Der Stellenwert von Freizeit- und Ferienpädagogik in einer freizeitpolitischen Konzeption: Urlaub zwischen Anpassung und Freisein, Loccumer Protokolle 14/1974, 62–74.

[15] Freizeit. Neue Hoffnung auf Freiheit. Konzepte – Praktikumsberichte. Vorbereitungsunterlagen für Freizeithelfer in Schleswig-Holstein (Hamburg 1974); Der Urlaubsladen. Touristenwünsche und freizeitpädagogisches Angebot (Hamburg 1974).

[16] Gemeinde mit Urlaubern. Erfahrungen auf Wangerooge im August '74. Hrsg. von der Hauptabteilung Seelsorge im Generalvikariat Münster (Münster 1975) (Manuskript).

Zumal die ganze Frage des Freizeitpädagogen ideologisch belastet ist, ist noch nicht entschieden, was der professionelle Freizeithelfer sein wird: Organisierter Hanswurst? Säkularisierter Heilsarmist? Minimarxist im Freizeitlook, der Gesellschaftsveränderung betreibt? Ein Diener der Erholung von Gelangweilten und Hilflosen? Ein notwendiger, selbstloser Helfer im Freizeitraum? Einer, der zu Kreativität, Spiel und Freude „anstiftet"? Das Problem wird noch diskutiert, die Modelle sind noch zu wenig erprobt. Schon heute kann man jedoch sagen, daß es zahlreiche „Animateure" gibt, die hilfreich sind, daß aber von einer Professionalisierung des Freizeitpädagogen eher abzuraten ist.

Befürchtungen, der Mensch werde durch Manipulation auch im Urlaub um seine Freiheit gebracht, und Hoffnungen, man könne dem frustrierten Menschen zu lebenerfüllender Kreativität und Kommunikation verhelfen, stehen frontal gegeneinander. Bei diesen Überlegungen darf die Sinnfrage des modernen Menschen nicht übersehen werden. Sie sollte nicht benutzt werden, um auf Kosten der persönlichen Erfüllung des einzelnen die „Gesellschaft" zu verändern. Der Urlauber darf nicht zu einem „nützlichen Idioten" (Lenin) werden. Bei der Humanisierung der Urlaubswelt und bei der Aufgabenstellung des Animateurs geht es wie bei der Arbeitswelt um die zentrale Frage des modernen Menschen nach der Freiheit[17].

Sigismund von Radecki hat einmal gesagt: Reisen ist heute die populärste Form von Glück. Glück ist vielgestaltig. Es hängt in seiner Tiefe aber dennoch ab von der „Herzensbildung"; denn Glück ist nicht machbar. Man muß bereit und fähig sein, es anzunehmen, es wahrzunehmen. Der reisende Mensch sollte als einer, der fährt, Er-fahrungen machen können.

Für die Kirchen stellt sich hier aber die Frage: Wo wäre angesichts dieser „populärsten Form von Glück" jenes Glück einzubringen, das die Kirche gibt? Wie hängen christliche Erfahrungen und Erfahrungen des fahrenden Menschen zusammen? Oder ist die frohe Botschaft gänzlich zum „unpopulären Glück" geworden?

[17] Vgl. zum Problem: R. Bleistein, Therapie der Langeweile (Freiburg 1973).

Hans Jürgen Baden

Wort im Widerstand

Der Fall Jochen Klepper

Wir beobachten gelegentlich, daß ein Mann durch die Wahl seiner Frau in ein ihm fremdes, oft absurdes Schicksal geraten kann. Die Szenerie des Lebens verändert sich mit einem Schlag, ohne daß dies vorauszusehen gewesen wäre. Der Betroffene wird vor Entscheidungen gestellt, die seine Kräfte übersteigen, und in geschichtliche Konstellationen hineingerissen, die unmögliche Opfer von ihm verlangen.

Dies war der Fall des Schriftstellers Jochen Klepper, der durch seine Heirat in eine derartige Lage geriet. Seine Biographie wurde damit ins Historisch-Politische erhöht; sie gewann allgemeine Bedeutung.

Mit Gewißheit läßt sich sagen, daß ohne die Wahl einer bestimmten Frau das Schicksal Kleppers anders verlaufen wäre: wahrscheinlich undramatisch und untragisch, ohne jenen ergreifenden Konflikt, aus dem schließlich kein anderer Ausweg blieb als der Selbstmord dreier Menschen.

Worum handelt es sich? Jochen Klepper heiratete im Jahr 1932 die Witwe eines jüdischen Anwalts, Hanni Stein, die zwei Töchter mit in die Ehe brachte, Brigitte und Renate. Wegen dieser Ehe kam es zu einem schweren Konflikt zwischen Klepper und seinem Vater, einem Bruch mit dem Elternhaus. Es will uns scheinen, als habe der Kleppersche Vater eine seltsame Hellsicht besessen für die Schwierigkeiten, die sich mit dieser Ehe anbahnten. Zwar waren es zunächst mehr konventionelle Gründe, welche den Widerstand des Pfarrer-Vaters motivierten: Hanni Stein mit ihren Kindern war jüdischen Glaubens (sie wurden erst später getauft), außerdem bestand zwischen dem Ehepaar ein Altersunterschied von dreizehn Jahren.

Wir stoßen, mit diesem Altersabstand und der jüdischen Abstammung, auf den tragischen Kern unserer Geschichte. Es war Jochen Klepper versagt, mit dieser um so viel älteren Frau Kinder zu haben; wir wissen, wie er unter dieser unerfüllten Vaterschaft gelitten hat. Der Vater blieb für ihn von symbolischer Bedeutung. Der Roman des Soldatenkönigs trägt nicht ohne Grund den Titel „Der Vater". In der Väterlichkeit sah Klepper alle nur denkbaren Tugenden des Mannes zusammengefaßt: Großmut, Verantwortung, Fürsorge, aber auch Strenge und Ordnungssinn. Es geht um dieselben Tugenden (freilich vielfach gebrochen im Spektrum der irdischen Verhältnisse), deren kosmischer Repräsentant Gott ist.

Klepper projizierte jetzt seine ganze väterliche Liebe auf die Stieftochter, besonders auf die jüngere von beiden, Renate, genannt Reni. Das Wort „Stieftochter", sofern es

einen abwertenden Klang besitzt, ist hier keineswegs gerechtfertigt. Aber indem Klepper dieses Kind liebte wie ein eigenes, zog sich der tragische Knoten weiter zusammen, wurde unauflösbar. Denn inzwischen waren die Nürnberger Gesetze erlassen, welche die Juden mit Deportation und Vernichtung bedrohten; wenn man beide Kinder vor solchem Schicksal bewahren wollte, mußte man sie umgehend ins Ausland bringen. Bei Brigitte gelang dies; sie ging nach England und heiratete dort später. Aber der Entschluß, sich von Renate zu trennen, war dem Vater schwer, wurde immer wieder hinausgezögert, mit Nachlässigkeit betrieben, bis es zu spät war. Erst als die Falle endgültig zuschlug, begann der leidenschaftliche Kampf des Vaters um sein Kind, der sich in den Klepperschen Tagebüchern durch alle dramatischen Stationen hindurch verfolgen läßt. Schweizerische und schwedische Diplomaten wurden bemüht, Carl Burckhardt intervenierte, sogar der Hitlersche Innenminister Frick ließ eine gewisse Teilnahme erkennen; aber inzwischen waren auch Frick durch den Sicherheitsdienst die Hände gebunden, so daß das Schicksal seinen unaufhaltsamen Gang nahm. Letzte Instanz, an die Klepper seine verzweifelt-sinnlosen Appelle richtete, war der berüchtigte Eichmann, beim Sicherheitsdienst mit der sogenannten „Endlösung" der Judenfrage beauftragt. Die abschließende Eintragung vor dem gemeinsamen Tod datiert vom 10. Dezember 1942; sie lautet: „Nachmittags die Verhandlung vor dem Sicherheitsdienst. Wir sterben nun – ach, auch das steht bei Gott. Wir gehen heute nacht gemeinsam in den Tod. Über uns steht in den letzten Stunden das Bild des segnenden Christus, der um uns ringt. In dessen Anblick endet unser Leben." Ein letztes Ausreisegesuch an Eichmann war, wie vorauszusehen, ablehnend beschieden worden.

Widerständler wider Willen

Jochen Klepper zählt nicht unmittelbar zur Widerstandsbewegung gegen das Hitlersche Regime. Es gab zwar zwischen ihm und einer Anzahl von Widerständlern persönliche Verbindungen, aber Klepper hat sich nie an irgendwelchen Konspirationen beteiligt. Hier unterscheidet er sich deutlich von seinem Freund Reinhold Schneider, der offen Partei ergriff und keinen Zweifel an seinem Abscheu gegen die braune Diktatur aufkommen ließ.

Klepper wurde, fast wider seinen Willen, eine der unvergeßlichen Figuren der Resistance. Aber es sind eigentlich keine politischen Gründe, die ihn in diese Rolle drängten. Klepper konnte sich wegen seiner preußischen Herkunft und Gesinnung nur schwer zur politischen Kritik entschließen; ihm blieb verborgen, daß das Preußentum zumindest die Keime totalitärer Entwicklungen, Exzesse in sich barg, und daß die Übergänge – obwohl beide Systeme so grundverschieden sind – gelegentlich verfließen. Kleppers Konservativismus machte ihn blind für die Verbrechen, die sich nach 1933 mit preußischen Schlagworten, unter preußischer Billigung vorbereiteten – aber dies Antipreußentum enthüllte sich erst, als es zur Gegenwehr zu spät war.

Was Klepper zum Widerständler wider Willen machte, war ein Doppeltes: die Verstrickung seiner Familie in die jüdische Tragödie – und sein christlicher Glaube.

Die Judenverfolgung stellte Klepper vor eine unentrinnbare Entscheidung. Entweder er sagte sich von seiner Familie los, ließ sich von seiner Frau scheiden. Dieser Ausweg wurde damals häufig gewählt, freilich geschah die Scheidung oft auch nur pro forma. Solche (naheliegende) Lösung blieb für Klepper indiskutabel; er fühlte sich gewissensmäßig an seine Frau gebunden und war eher geneigt, mit ihr in den Tod zu gehen, als sich von ihr zu trennen.

Dieser unbeugsame Entschluß, das Bekenntnis zur Treue, welche das Leben kostet: Klepper hat es mit einem Mut, einer Selbstverständlichkeit verwirklicht, die nach Jahrzehnten nichts von ihrer Überzeugungskraft verloren haben. In seiner einsamen Entschlossenheit trotzt Klepper einem gewaltigen terroristischen System – und er widersteht ihm bis zuletzt. Dieser Widerständler, der keine Anschläge und Komplotte plant, auch nicht mit Gleichgesinnten konspiriert, scheint von vornherein auf verlorenem Posten zu stehen. Das Gewissen erhebt sich gegen die Gewalt – aber es ist ein Gewissen, das sich an Gott gebunden weiß und von dieser letzten Instanz immer wieder Zuspruch und Stärkung erfährt. Der Einzelne steigt wie ein Vogel über die Niederungen des Terrors; freilich wird man sich hüten, die Ängste und Versuchungen zu unterschlagen, von denen er auf seinem Flug verfolgt wird.

Der Kampf, den Klepper neun Jahre hindurch – von 1933 bis 1942 – gegen das Dritte Reich zu führen gezwungen wird, ist in dem Tagebuch „Unter dem Schatten deiner Flügel" bis in alle Einzelheiten niedergelegt. Von diesem Tagebuch, ursprünglich nicht zur Veröffentlichung bestimmt, sagt Reinhold Schneider in der Einleitung, daß es eine „immense existentielle Leistung" dokumentiere, und er fährt fort: „Mit seinem Erscheinen erst erlangt Jochen Klepper den ihm gebührenden Ort und Rang in der geistigen Realität dieser Zeit. Es ist wohl möglich, daß auch solche, die ihm nahe zu sein glaubten, betroffen sein werden von dem Reichtum der Probleme, Sichten und Erfindungen, die dieses kurze Leben erschwert und begnadet haben, von der Intensität des Dramas, das sich hier abgespielt hat."

Im Schicksal dieses Einzelnen, darüber hinaus einer kleinen Familie, spiegelt sich die deutsche Tragödie. Es handelt sich um Zusammenhänge, die kein Leser wieder vergißt, der sie einmal – zuinnerst betroffen – in sich aufgenommen hat. Dies wird niemals Geschichte im herkömmlichen Sinn werden, so daß man sich berechtigt wähnt, das Gewissen zu beschwichtigen – und alles eilends zu vergessen. Die Präsenz des Furchtbaren läßt sich nicht abweisen, und der Verdacht, daß sich ähnliches in anderen Epochen, unter veränderten ideologischen Vorzeichen wiederholen möchte, wird nicht entkräftet.

Die Jahre des Terrors, der Verfolgung, der Unmenschlichkeit werden wieder zum Leben erweckt, und der düstere Schatten der Geschichte fällt auf die intimsten persönlichen Ereignisse. Wir erfahren von Seite zu Seite, wie sich das Netz immer enger zusammenzieht und kein Entrinnen mehr möglich ist. Inmitten dieses Infernos zeichnen sich die Umrisse des Einzelnen ab, dessen einzige Waffen das Gebet und das göttliche

Wort sind; dieser Einzelne gleicht dem „Geistkämpfer", wie ihn Ernst Barlach in einer Plastik gestaltet hat.

Der Konflikt: Kapitulation oder Selbstmord?

Es war von der Alternative die Rede, vor die sich der Einzelne gestellt sieht, wenn die Falle des totalitären Staates zuschlägt: Kapitulation oder Selbstmord. Damit kam auf Jochen Klepper ein neues, unlösbares Problem zu: der Selbstmord. Er verwarf ihn als Christ, mußte ihn verwerfen, sofern er sich Gott als dem Schöpfer und Erhalter des Lebens verpflichtet fühlte. Aber konnte es Gottes Wille sein, daß man Frau und Tochter untätig der Vernichtung überließ? Klepper geriet hier in einen Konflikt, der ihn schuldig werden ließ, wie immer er sich entschied. Er sah sich in seinem Fall außerstande, das pathetische Bekenntnis des Luther-Liedes zu wiederholen: „Nehmen sie den Leib, Gut, Ehr, Kind und Weib: laß fahren dahin . . ."

Drei Tage vor dem gemeinsamen Tod schreibt Klepper: „Gott weiß, daß ich es nicht ertragen kann, Hanni und das Kind in diese grausamste und grausigste aller Deportationen gehen zu lassen. Er weiß, daß ich ihm dies nicht geloben kann, wie es Luther vermochte . . . Gott weiß aber auch, daß ich alles von ihm annehmen will an Prüfung und Gericht, wenn ich nur Hanni und das Kind notdürftig geborgen weiß."

Klepper zweifelt nicht daran (so drückt er es einmal aus), daß Selbstmord Ungehorsam gegen Gott ist und daß sich in ihm der endgültige Bruch des Vertrauens gegenüber Gott kundtut. Eine entsprechende Eintragung im Tagebuch, vom Oktober 1941, lautet: „Wir wissen, was der Selbstmord in unserem Falle wäre: dreifacher Mord, Ungehorsam gegen Gott, Preisgabe der Geduld, Flucht aus der Führung Gottes, Behaupten der negativen dem Menschen belassenen Macht, Hinwerfen des Vertrauens –." Hier summieren sich geradezu die Absagen an Gott; Klepper gibt sich über die Folgen keiner Illusion hin. Aber weit schwerer wiegt noch eine andere Erwägung: ob es sich beim Selbstmord um jene geheimnisvolle Sünde wider den Heiligen Geist handle, von der es im Neuen Testament heißt, daß sie als einzige nicht vergeben werden könne. Enthält der Selbstmord ein unvergleichliches Mehr gegenüber jeder anderen Schuld, so daß eine derartige Tat für Zeit und Ewigkeit aus der Barmherzigkeit Gottes ausschließt? Wenn es sich so verhielte, müßte man *alles* ertragen: auch die endgültige Trennung, die Gaskammer, die Apokalypse des Vernichtungslagers.

Klepper hat in diesem Konflikt, der sich – wie wir aus seinen Aufzeichnungen wissen – über Jahre erstreckte, doch schließlich den Punkt der Gnade erreicht. Ihm wurde die Gewißheit zuteil, daß *jede* Schuld vergeben werden kann, und daß Gott – welch seliger Widerspruch! – sein eigenes Urteil widerruft.

Die Autorität des biblischen Wortes

Wir nannten Jochen Klepper einen Widerständler gegen seinen Willen; er wurde nicht nur durch die politischen Verhältnisse in diese Rolle gezwungen, sondern auch sein christlicher Glaube enthüllte ihm ständig die Unvereinbarkeit mit der nationalsozialistischen Weltanschauung.

Für Jochen Klepper war das biblische Wort letzte Autorität. Wo dieses Wort im Glauben ausgesprochen – „verkündigt" – und gehört wurde, da ereignete sich die göttliche Wahrheit inmitten der Gegenwart. Das Wort schied mit der Schärfe des Schwertes; es bezeichnete (im Gegensatz zu allen ideologischen Vernebelungsversuchen) Recht und Unrecht mit Namen; es klagte – so verhielt es sich schon bei den Propheten und in den Psalmen – die Mächtigen an und demaskierte die Zyniker.

Klepper beruft sich auf dieses Wort ohne jeden Zweifel. In seinen Tagebüchern leitet er jeden Tag mit einem biblischen Wort ein, das er den Herrnhuter Losungen entnimmt. Diese Worte sind von einer großartigen, oft beängstigenden Unerschütterlichkeit – wenn man bedenkt, was alles an Not und Ausweglosigkeit in jedem dieser Tage beschlossen lag.

Aber das Wort wird dadurch nicht berührt, es bewahrt, unter allen Umständen, seine Würde und seine Konstanz. Kleppers Verhältnis zum göttlichen Wort ist von einer Unmittelbarkeit, einem spontanen Einverständnis, als habe es niemals Bibelkritik und philologische Probleme gegeben. Die zeitgeschichtliche Umhüllung löst sich vom Wort, gibt dessen alterslosen Kern und Bestand frei; die Wahrheit präsentiert sich jung, lebendig, überzeugend wie am ersten Tag.

Bei Klepper verliert das göttliche Wort seine religionsgeschichtliche Patina, es gewinnt eine Dynamik und Dringlichkeit, denen sich niemand entziehen kann – auch nicht der Ungläubige. Gerade er mußte vieles von dem, was Klepper schrieb, als Herausforderung verstehen; der Kontrast zu den offiziellen Äußerungen des Dritten Reiches war unüberbietbar. In diesem Akt des Dramas gab es keine politische Neutralität, keine politische Enthaltsamkeit; jede Äußerung über ein Kunstwerk, über eine Landschaft oder eine Reise, ein Zusammensein mit Freunden – sie war im Grund eine latent-politische Äußerung. Dies ließ sich schließen aus dem Ungesagten, aus den Themen, die gemieden wurden, aus der beiläufigen Betonung eines Ereignisses, einer Begegnung. Wer nie unter totalitärer Herrschaft zu leben gezwungen war, macht sich keine Vorstellung von der ständigen Spannung, von der Unerträglichkeit solcher Atmosphäre.

Sofern Klepper seine Existenz auf das göttliche Wort gründete und diesem ergeben war, geriet er zwangsläufig in den Widerspruch hinein, in den ständigen Konflikt, der zwischen diesem Wort und dem Zeitgeist herrschte. Viele Eintragungen und Briefe Kleppers verraten, wie sehr er sich auf verlorenem Posten wußte und doch gleichzeitig – auf unfaßliche Weise – im Glauben geborgen war. Er hat jene Paradoxie erfahren, von welcher der Apostel Paulus im zweiten Brief an die Korinther schreibt:

„... als die Sterbenden, und siehe, wir leben; als die Gezüchtigten und doch nicht getötet; als die Traurigen, aber allezeit fröhlich; als die Armen, die doch viele reich machen; als die nichts besitzen und doch alles haben."

Briefe an Reinhold Schneider

Zu dem Tagebuch „Unter dem Schatten deiner Flügel", das uns eine beispiellose Innenansicht des Dritten Reiches und seiner täglichen Praxis liefert, sind in letzter Zeit zwei weitere Publikationen getreten, um die sich Ernst Riemschneider als Herausgeber Verdienste erworben hat. Es handelt sich zunächst um den Briefwechsel, den Jochen Klepper von 1925 bis 1942 mit verschiedenen Persönlichkeiten führte, von denen Reinhold Schneider die bedeutendste ist (Briefwechsel 1925–1942, Stuttgart 1973).

In seinen Briefen an Schneider enthüllt Klepper, was ihn die Existenz im Dritten Reich kostet, wie sie ihn einschnürt, ermüdet, auslaugt – und Schneider gesteht dem Freund ähnliches. Es sind die gleichen Sorgen, von denen diese beiden Einzelnen, sich immer enger freundschaftlich verbindend, heimgesucht werden. Sie schwimmen gegen den Strom – wie lange noch? –, und sie empfinden, daß ihre Kräfte von Tag zu Tag abnehmen. In jedem Augenblick sind sie den Schikanen, dem Rundfunk, der Presse, den Gerüchten und Einflüsterungen, die sich wie Ruß auf das Leben legen – in jedem Augenblick sind sie dem allen wehrlos preisgegeben.

Unter solchen Umständen läßt sich kein Leben im gewohnten Stil mehr führen. Es ist bei Klepper erregend zu beobachten, wie seine schöpferische Kraft versiegt und wie das neue große Werk, das er sich nach dem „Vater" vorgenommen hat: ein Roman der Katharina von Bora, kaum noch vorankommt. Zwar reist er unermüdlich zu den historischen Luther-Stätten, um Studien zu machen, persönliche Eindrücke zu sammeln, das Manuskript wächst allmählich auf hundert Seiten, aber dann geht dem Autor der Atem aus. Diese dem geistigen Schöpfertum so abgünstige Zeit demonstriert mit fataler Eindringlichkeit, was Wladimir Weidlé in einem anderen Zusammenhang die „Sterblichkeit der Musen" genannt hat. Klepper wird jetzt von Sorgen absorbiert, welche der Phantasie und Eingebung, der artifiziellen Erfindung keinen Raum mehr lassen. Er sitzt über seinen unzähligen Exzerpten und Aufzeichnungen, aber er spürt, daß ihn der schöpferische Geist verläßt. Der Plan des Bora-Romans leuchtet nur noch wie eine Fata Morgana am Horizont, unerreichbar, nie mehr zu realisieren. Klepper bekennt, daß er dem Wort „Schaffensfreude" mit wachsender Fremdheit gegenübersteht. Die große Müdigkeit saugt alles wie ein Schwamm auf. Im Januar 1938 schreibt er: „Unsere Müdigkeit ist das Schwerste, was Gott uns auferlegt hat. Das Zweitschwerste ist das Wissen um die Dämonie, für das noch keiner einen kleinen Preis bezahlt hat und das immer teuer erkauft ist. Es heißt, den Abgrund von unten gesehen haben."

Solche dämonischen Erfahrungen lassen sich vor allem dort gewinnen, wo die schöp-

ferische Kraft versiegt und ständig Pläne gemacht werden ohne Hoffnung auf Realisation. Diese Erfahrungen der schöpferischen Ohnmacht häufen sich bei Klepper gegen Ende seines Lebens, wie wir schon hörten; wir sind rasch bereit, die monströsen Zeitumstände dafür anzuklagen. Sind sie es allein? Diese Frage, die vielleicht schon einen Mangel an Diskretion dem unvergleichlichen Klepperschen Schicksal gegenüber verrät, läßt sich nicht mehr beantworten. Möglicherweise lag dies Versagen auch in der Natur Kleppers begründet, die es ihm nur einmal gestattet hatte, ihren schöpferischen Reichtum im Roman des Soldatenkönigs zu entfalten und hinfort nur noch von der Erinnerung an diese Aristie zu zehren. Es gibt künstlerische Schicksale, die in *einem* Werk kulminieren und dann wieder in die Mittelmäßigkeit zurückfallen.

Jedenfalls hat Klepper unter seinem schöpferischen Verlust sehr gelitten, und die Klage über dieses Defizit will bis zuletzt nicht verstummen. Einen Tag vor seinem Tod notiert er ins Tagebuch: „Hannis armes Herz trauert noch immer um ‚Das ewige Haus'. Brigitte-Katharina." Mit dem „Ewigen Haus" ist der Katharina-von-Bora-Roman gemeint, der zeitweilig diesen Titel trägt (auch noch in der ersten Auflage, die 1951 aus dem Nachlaß herausgegeben wurde). Die beiden Namen Brigitte und Katharina aber assoziieren diesen unvollendeten Roman erneut: Katharina hieß das Kind der älteren Klepper-Tochter Brigitte, das im englischen Exil geboren wurde, es verstand sich von selbst, daß man Katharina von Bora zur Namenspatronin dieses Enkels erwählte.

Gefangener der NS-„Kulturpolitik"

Zum Klepperschen Briefwechsel tritt neuerdings noch eine weitere Dokumentation über den „Fall Klepper". (Der Fall Klepper, hrsg. v. Ernst G. Riemschneider, Stuttgart 1975.) Gleich zu Beginn erfahren wir, daß – laut einer Pressemeldung vom 24. Mai 1961 aus Jerusalem – im Eichmann-Prozeß das Tagebuch Jochen Kleppers zu den Akten genommen wurde. Es reihte sich in die unübersehbare Schar der Ankläger als ein gewichtiger Zeuge ein. Auch für den Tod der Klepperschen Familie trug Eichmann, der ein Jahr später in Israel hingerichtet wurde, die unmittelbare Verantwortung.

Im übrigen gewährt diese Dokumentation, die ebenfalls Ernst Riemschneider besorgte, einen erregenden Einblick in die sogenannte Kulturpolitik des Dritten Reiches. Freilich hatten dessen Eingriffe mit Kultur nicht das mindeste zu schaffen; sie wurden, durch Verordnungen, Gesetze, ideologische Phrasen getarnt, lediglich inszeniert, um das geistige Leben abzuwürgen und eine Handhabe gegen unerwünschte Autoren zu besitzen.

Eine bewährte Instanz, mit deren Hilfe man solche Autoren erledigen konnte, war die Reichsschrifttumskammer; wer aus dieser Kammer (aus welchen Gründen auch immer) ausgeschlossen wurde, erhielt Schreibverbot. Dergleichen Berufsverbote an Künst-

ler sind übrigens mit das Ausgefallenste und Odioseste, was sich das Dritte Reich geleistet hat. Wie soll man einem Schriftsteller das Schreiben verbieten, einem Maler das Malen, einem Musiker die Komposition? Wir haben genügend Erfahrungen gesammelt, mit welcher Impertinenz man solche Berufsverbote betrieb; der Schriftsteller mußte seine Manuskripte, der Maler Farbe und Leinwand verstecken, damit diese nicht bei einer überraschenden Visitation durch Polizei und politische Spitzel entdeckt wurden.

Wem das Schreiben verboten wurde, der hatte keine Möglichkeit, auch nur eine Zeile zu publizieren, einen Vortrag oder eine Lesung zu halten; er war für die Öffentlichkeit tot. Er konnte nur noch eine ängstlich gehütete Schublade mit seinen Manuskripten füllen, in der vagen Erwartung, daß irgendwann einmal wieder die Stunde der literarischen Freiheit schlagen würde. Die Schriftsteller, die sich nicht zur Emigration aus dem Dritten Reich entschlossen – für Klepper blieb dieser Schritt indiskutabel –, mußten sich durch List, Beziehungen, zum Teil beschämende Kompromisse vor dem Ausschluß aus der Kammer – und damit vor dem publizistischen Todesurteil – zu retten suchen.

Klepper wußte, welches Schicksal ihm hier wegen seiner jüdischen Versippung (so pflegte man im Jargon jener Zeit zu sagen) bevorstand; schon im Jahr 1933, der monströsen „Machtergreifung", notierte er ahnungsvoll: „Ich bin jetzt durchaus im Exil" und „Der isolierte Künstler ist keiner".

Aber erst im Jahr 1937 erfolgt die längst befürchtete Entscheidung: Jochen Klepper erfährt, mit Schreiben vom 25. März, seinen Ausschluß aus der Reichsschrifttumskammer. Die Exekution wird mit dem Satz begründet: „... da Sie nicht geeignet sind, durch schriftstellerische Veröffentlichungen auf die geistige und kulturelle Entwicklung der Nation Einfluß zu nehmen."

Klepper sieht nur eine Möglichkeit, sich dieses Todesurteils zu erwehren, indem er sich auf seinen großen Roman „Der Vater" beruft, der gerade erschienen ist und – peinlich für die Machthaber – eine erstaunliche Resonanz findet. Dieses Buch wird in Kürze zu einem Bestseller im Dritten Reich; die Offiziere des Oberkommandos der Wehrmacht, aber auch Hitlers Innenminister Frick lesen es, äußern sich beifällig.

Unter solch günstigen Aspekten gelang es, mit Hilfe einflußreicher Freunde und Gönner, den Aufschub des Ausschlusses aus der Reichsschrifttumskammer zu erwirken. Der Kelch schien noch einmal an Klepper vorüberzugehen; indessen gab es neue Schikanen, welche die gewonnene Freiheit des Schreibens und Publizierens sogleich wieder in Frage stellten. Klepper war hinfort gehalten, jedes Manuskript, das er zu veröffentlichen gedachte, in der Reichsschrifttumskammer zur Genehmigung vorzulegen. Es handelte sich um massive Zensur, obwohl man diese Bezeichnung mied. Aber dem Autor widerfuhr die peinliche Überraschung, daß er seine Manuskripte nicht zurückerhielt; er intervenierte – vergeblich. Schließlich wandte er sich in dieser Angelegenheit, handschriftlich, an den allmächtigen Propagandaminister; das dreiseitige Faksimile des Briefs an Joseph Goebbels besitzt geschichtlichen Wert. Der Konflikt, der nunmehr zwischen Reichsschrifttumskammer und Propagandaministerium entbrannte – ständig

liegen die nationalsozialistischen Funktionäre miteinander im Streit –, schaffte Klepper eine gewisse Erleichterung. Aber zugleich wurden die antisemitischen Maßnahmen weiter verschärft: die Juden (um sie als solche in der Öffentlichkeit abzustempeln) erhielten zusätzlich jüdische Namen wie Sara und Israel, wurden von allen kulturellen Veranstaltungen ausgeschlossen, mußten einen Judenstern am Rock tragen.

In diese Entwicklung wurde Jochen Klepper mit seiner Familie immer unwiderruflicher hineingezogen; da er sich weigerte, zu emigrieren oder sich scheiden zu lassen, stand der tragische Ausgang von Anfang an fest. Wer in der Dokumentation von Riemschneider das Kleppersche Drama verfolgt, der weiß, daß es im Grund schon seit 1933 vorentschieden ist. Von diesem Jahr an sind die Beteiligten auf der braunen Galeere angeschmiedet. Nur im Glauben erfahren sie eine Freiheit, welche sie ihre Ohnmacht vergessen läßt und der politischen Willkür auf unsägliche Weise entrückt.

Erich Reisch

Altenbildung

Notwendigkeit, Voraussetzungen, Erfordernisse

Über Altern und Altsein haben Geriatrie und Gerontologie ein reiches wissenschaftliches Material erarbeitet und es den an Altersproblemen Interessierten zur Auswertung, Überprüfung, Fortführung vorgelegt. Zunächst tat dies die medizinische Altersforschung, die schon mit dem zweiten Drittel unseres Jahrhunderts begann[1]. Hier standen die biologischen, physiologischen und hygienischen Aspekte des Altersphänomens im Vordergrund und damit natürlich Vorgänge des Abbaus und Zustände der Anfälligkeit und des Verfalls. Einen Gesamtaspekt der Altersperiode versucht schon 1943 der Mediziner A. L. Vischer zu geben, nachdem er 20 Jahre lang als Arzt am Basler Altersheim tätig war (Das Alter als Schicksal und Erfüllung, Basel 1943). Er würdigt auch die positive Seite des Alters als Auftrag menschlichen Daseins. Gleichsam als Motto des Alters stellt er den Band unter den Ausspruch Solons: „Lernend ohn' Unterlaß schreit ich im Alter voran."

Seit der Jahrhundertmitte, also seitdem es eine ständig wachsende Schicht alter Menschen als Folgeerscheinung von Wissenschaft, Technik und Industrialisierung in unserer Gesellschaft gibt[2] und sie in dieser so hohen Zahl markant zur Signatur unserer Zeit gehören, erfolgen im Bereich der Gerontologie im eigentlichen Sinn zunehmend wissenschaftliche Untersuchungen insbesondere von der Psychologie und Soziologie her und mittels ihrer Verfahrensweisen. Traditionell-biedermeierliche Vorstellungen vom idyllischen Alter à la Ludwig Richter, die in Schullesebüchern, in der Volksliteratur und auch in pastoralen Betrachtungen aller Art ein kaum kontrolliertes Heimatrecht hatten, wurden nun von seiten der Wissenschaft und mit ihrer Autorität mit den Fakten der Gegenwart konfrontiert; diese ließen defizitäre Momente, Depravation und Disengagement des höheren Lebensalters deutlich, ja von gewissen theoretischen Ansätzen her sogar übermäßig hervortreten.

Gegenüber den unstimmigen Auffassungen vom Alter als einem idyllischen Dasein traten nun – falsch verallgemeinernd und zudem aus der Blickweise des Vitalismus und Sozialismus nicht selten ideologisch verfärbt – gegenteilige Auffassungen vom Elend der Altersexistenz im Lebensvollzug und im wirtschaftlichen, gesundheitlichen, seelischen und sozialen Lebensstandard in den Vordergrund der öffentlichen Meinung. Die

[1] 1938: Zeitschrift für Altersforschung, ab 1960: Zeitschrift für Alternsforschung.

[2] Vgl. u. a.: O. v. Nell-Breuning, Das Alter im Aufbau der Gesellschaft, in dieser Zschr. 178 (1966) 214–224; H. P. Bleuel, Alte Menschen in Deutschland (München 1972, dort weitere Literatur).

Aspekte der Altenfürsorge, ihre Anstrengungen und Anforderungen begünstigen diese Entwicklung. Eine Veröffentlichung wie „Über das Alter" von Jean Améry (Stuttgart 1968), der in seinen Essays das Alter lediglich als ein menschliches Ärgernis, als menschliche Vergänglichkeit und menschliche Daseinsverengung zu begreifen vermag, scheint angetan, ein solches Fazit zu bestätigen. Der Fortgang der alterssoziologischen[3] und sozialpsychologischen Forschung hat allerdings „das Stereotyp vom generell einsamen, kranken, unzufriedenen, aus der Gesellschaft ausgeschlossenen alten Menschen widerlegt" (Neues Lexikon der Pädagogik I, 36).

Die Alten sind, so muß festgehalten werden, keineswegs eine kohärente oder auch nur homogene Gruppe, sondern es gibt starke Differenzierungen in Verhalten und Status nach Familienstand, Gesundheitszustand, Sozialschicht und Herkunft. Es besteht somit dringender Anlaß, besonderen Bedürfnissen nicht allein durch verbesserte sozialpolitische und altenfürsorgerische Aktionen nachzukommen. Darüber hinaus sind weitere wissenschaftliche und praktische Überlegungen und Initiativen in der Altenbildung notwendig. Es herrscht hier unverkennbar starker Nachhol- und Förderungsbedarf, und zwar für Altenbildung im institutionellen und funktionalen Sinn wie auch für die Weitergabe gesicherter und neu gewonnener Verfahrensweisen an Verantwortliche, sei es an bereits Mitwirkende, sei es an noch zu Interessierende. Damit ist die Ortsbestimmung von Gerontagogik innerhalb der Gerontologie vollzogen. Ihre Wertbestimmung wird sich noch ergeben.

Gerontagogik

Den Begriff „Gerontagogik" hat wohl Friedrich Bollnow als erster gebraucht[4], und zwar im Sinn einer wissenschaftlichen Lehre von der Altenbildung und ihrer Praxis. Gerontagogik ist zugleich ein eigenes Gebiet im Bereich der Pädagogik im allgemeinen Sinn und hier mit der Andragogik, der Erwachsenenbildung, eng verschwistert, freilich auch von ihr in vielfältiger Weise und in erheblichem Maß unterschieden. Franz Pöggeler, der mit seiner „Einführung in die Andragogik" (1957) einen entscheidenden Beitrag geleistet hat, um deren Eigenständigkeit einsichtig zu machen und sie genügend in ihrem Eigensein abzuheben, hat sich seit 1964 in ähnlicher Weise hinsichtlich der Altenbildung bemüht. Er hat auch veranlaßt, daß 1970 im neuen „Lexikon der Pädagogik" zum ersten Mal Altenbildung als lexikalisches Stichwort wenigstens in einem kurzen Artikel umrissen wurde, und zwar vom Autor dieses Beitrags (der selbst noch seine Impulse von der „Gestaltenden Erwachsenenbildung" der Weimarer Republik bekommen und sich seit einem Jahrzehnt speziell auch unserer Thematik zugewendet hat). In der vorhergehenden Auflage des Lexikons 1952 kommt noch nicht einmal der

[3] Neuerdings findet sich auch der Terminus „Gerosoziologie". Zur Literatur: H. P. Tews, Soziologie des Alterns, Bd. 1 und 2 (Heidelberg 1971).

[4] „Das hohe Alter", in: Neue Sammlung Jg. 2 (1962).

Ausdruck Altenbildung vor, auch nicht in dem umfangreichen Artikel „Erwachsenenbildung" von Georg Raederscheidt.

Für eine Dreigliederung: Pädagogik – Andragogik – Gerontagogik entscheidet sich auch Horst Rupprecht (Lernen für das Älterwerden, Heidelberg 1972), im ausdrücklichen Anschluß an Gerhard-H. Sitzmann (Lernen für das Alter, Dießen 1970) und gleich dem Niederländer T. T. ten Have. Rupprecht konstatiert zum Stand der Problematik 1972: „Die sich hier eröffnenden Fragestellungen beginnen eben erst in den Interessenhorizont der Erziehungswissenschaft zu gelangen. Ein ähnlicher Prozeß, wie er vor etwa zwanzig Jahren, also zu Beginn der fünfziger Jahre, in der Andragogik eingesetzt hat, ist für das Forschungsgebiet der Gerontagogik zu erwarten." Auf der Grundlage der Arbeiten von Neumann, Lay, Fischer, Lochner und Roth mit ihrer experimentellen Pädagogik und Didaktik und mit dem Gemeinschaftlichen als pädagogischem Prinzip und pädagogischem Wert hält er ein rasches Vorankommen der empirischen Forschung für durchaus möglich, „wenn sich namhafte Wissenschaftler mit ihren Instituten dieser Fragestellung annehmen".

Es erscheint notwendig, daß die Gerontagogik gegenüber den erstaunlichen Leistungen der Alterssoziologie und der Sozialpsychologie in der Bundesrepublik aufholt, zumal von den Vereinigten Staaten, wo die Situation ähnlich ist, Hilfestellungen höchstens ganz begrenzt zu erwarten sind. Jedenfalls ist es dringend an der Zeit, daß die Erziehungswissenschaft sich der Gesamtproblematik einer Gerontagogik als solcher annimmt und daß sie für die Endphase des menschlichen Lebens die entwicklungspsychologischen Gegebenheiten, die Möglichkeiten von Bildungsprozessen und der Aktualisierung von Bildsamkeit durch „existentielle Konzentration" (Erich Weniger) der Verantwortlichen auf die hier und jetzt empfundenen Nöte, Sorgen und Aufgaben sorgfältig untersucht.

Als Fachausdruck für eine empirisch orientierte Altenbildung schlägt Hans Mieskes 1971 „Geragogik"[5] vor. Ihre Aufgabe sieht er unter anderem in der Erforschung des pädagogischen Anteils am Vorgang des Alterns, in einer pädagogischen Prophylaxe, in einem differenzierten System geragogischer Methoden und Hilfsmittel, in einem praktikablen System speziell geragogischer Einzelzuwendung und Gruppenarbeit, endlich und besonders wichtig in einer gezielten Ausbildung von Geragogen und darüber hinaus in einer begleitenden geragogischen Ausbildung aller Pädagogen. Dem bleibt vor allem anzufügen, daß hier der Sozialpädagogik der Sozialen Fachhochschulen eine neue Disziplin zuwächst.

Dies also ist die theoretische Gegenwartslage der Gerontagogik, die immer noch als bloße Ausgangslage zu werten ist. Immer noch neigt man dazu, die Fähigkeiten der

[5] Geragogik – ihr Begriff und ihre Aufgabe innerhalb der Gerontologie, in: Aktuelle Gerontologie, Jg. 1; Geragogik – Pädagogik des Alters und des alten Menschen, in: Päd. Rundschau Jg. 24 (1970). Vgl. auch: Vath, Das Altern lernen (Hannover 1973, dort sorgfältiges Literaturverzeichnis), ferner: H. Recktenwald, Autonomes und kompetentes Verhalten: Lernziel einer Weiterbildung älterer Menschen, in: Anpassung oder Integration (Bonn 1973).

alternden Menschen zu unterschätzen. Immer noch ist vor allem nicht ausreichend erfaßt, wie sehr und in welcher Art hier bildnerisch transitorische und kompensatorische Funktionen verwirklicht werden könnten, um den durch einen harten Lebenslauf und ihre frühere Lebenssituation benachteiligten älteren Menschen geeigneten Beistand zu leisten, damit sie ihr letztes Lebensdrittel genügend meistern und Verhaltensweisen entwickeln, die eine gemäße Antwort auf ihre Lebenslage bilden. Wer sich in seinen Entwicklungsmöglichkeiten vernachlässigt hat oder durch die Zwänge des Lebens benachteiligt wurde, ist im Alter und gerade in unserer Gegenwart „davon bedroht, unzufrieden, weltunsicher, ressentimentbestimmt zu werden" (Vath). Der alte Mensch sollte doch gerade eine Zustimmung zur Welt finden und zur Zufriedenheit, zum Frieden eines wahrhaft mit Gott und Welt versöhnten Selbst gelangen.

Von da aus muß sozialpolitisch gesehen Altenbildung nicht zuletzt eine Forderung der Werktätigen[6] sein und auch der Frauenverbände, für diese in unserem Zusammenhang insbesondere mit Bezug auf die früheren Familienmütter in der heutigen alten Generation. Es läßt sich auch nicht übersehen, daß diese Generation auf ein so hohes Alter nicht vorbereitet war und nicht vorbereitet wurde. Es liegt hier also eine große Aufgabe zum Beispiel auch für das Bemühen der Wohlfahrtsverbände[7], das nicht in betulichen Altennachmittagen und nur unterhaltenden Altenclubs enden darf. In erster Linie hat die Kirche bei den Möglichkeiten ihrer Infrastruktur die Verpflichtung, sich der Lebensbildung alter Menschen anzunehmen. Sie tut es bereits durch die Errichtung von Altenwerken[8]. Die Notwendigkeit der Altenbildung sollte nachdrücklich und möglichst rasch ins allgemeine Bewußtsein gelangen, und ihre Verwirklichung sollte in Angriff genommen werden. Das bedeutet auch eine Revision der jetzigen Altenbildung. Kulturkritische Erwägungen und gesellschaftsverändernde Wirkungen[9] sind eine notwendige Folge.

Training der geistigen Leistungsfähigkeit

Aus solcher Erkenntnis heraus meint Altenbildung schon heute nicht lediglich bildendes Tun mit alten Menschen. Auf der Grundlage sorgfältiger psychologischer Untersuchungen betont sie vor allem die Vorbereitung schon während der Zeit des Alterns auf die Zeit des eigentlichen Altseins, weil damit Altenbildung im engeren Sinn von vornherein in der rechten Disposition erfolgen kann.

[6] Vgl. hierzu das „Handbuch für die Altenarbeit" der Kath. Arbeitnehmerbewegung (Köln 1971).

[7] Sonderhefte „Altenbildung" (1964, mit Beitrag von F. Pöggeler, Bildung für das Alter) und „Aktuelle Fragen der Altenhilfe" (1972) der Zeitschrift „Caritas".

[8] Vgl. A. Stiefvater, Unser Altenwerk. Eine Handreichung für Altenseelsorge und Altenarbeit in den Pfarrgemeinden (Freiburg 1972). Für den evangelischen Bereich: K. F. Becker, Älter – doch dabei!, in der Reihe „Dienst an der Gemeinde" (Stuttgart 1972).

[9] Vgl. dazu: R. Nitsche, Das vergessene Alter (München 1972); G. Sieber, Die Altersrevolution (Köln 1972); P. Grubbe, Verschenkte Jahre (Berlin o. J.).

Auf die Bedeutung von Training und Stimulation für geistige Fähigkeiten gerade im höheren Alter hat soeben wieder Ursula Lehr aufgrund methodisch abgesicherter Untersuchungsbefunde des letzten Jahrzehnts hingewiesen[10]. Sie stellt fest: „Ein Abbau und Verlust geistiger Fähigkeiten muß nicht unbedingt mit dem Alter einhergehen und ist, sofern er festgestellt wird, im Normalfall keineswegs als irreversibler Prozeß anzusehen, dem der Älterwerdende machtlos ausgeliefert ist." Sie hat schon 1972 dargelegt, daß die Veränderung der geistigen Leistungsfähigkeit im höheren Alter von einer Vielzahl von Faktoren bestimmt wird, so von der Ausgangsbegabung, der Höhe der Schulbildung, dem Gesundheitszustand, vom Erleben und Verarbeiten spezifischer Grundsituationen des Lebens und überhaupt von biographischen Gegebenheiten[11], in erheblichem Maß auch von der Nutzung der geistigen Fähigkeiten während des Erwachsenenalters, wobei dem Stimulationsgrad der Umgebung und dem Trainingsfaktor des Berufsalltags wichtige Bedeutung zukommt. Wo alles am laufenden Band, nach Schema und Routine geht und Umstellungen kaum erforderlich sind, lassen sich am ehesten Abbauerscheinungen erkennen. Hier wäre anzumerken, daß Bildungsurlaub für Menschen in solchen Tätigkeiten auch aus dieser Sicht begründet ist.

Für die Reaktivierung geistiger Fähigkeiten im höheren Alter ist der Stimulationsgrad der Umgebung nach Untersuchungen von Bennet und Weinstock aus den Jahren 1968 und 1969 erwiesen. Man konnte bei 75jährigen, die in eine anregende und zur eigenen Aktivität ermunternde Umgebung kamen, innerhalb eines Jahres eine beträchtliche Zunahme geistiger Fähigkeiten feststellen, und zwar recht deutlich im Vergleich zu jenen Gruppen, die in einem mehr auf Betreuung eingestellten Heim lebten. Loeb und Silverstone haben in einer kürzlich veröffentlichten Studie über ein Programm mit 80–96jährigen Patienten nachgewiesen, daß sogar in so vorgerücktem Alter durch ausreichende Anregungen taktiler, auditiver, visueller und geschmacklicher Art eindeutige Erfolge zur Verbesserung des Wohlbefindens und, damit verbunden, der intellektuellen Fähigkeiten eintreten. Das sollte als Komponente einer funktionalen, also einer mehr beiläufigen, aber ständig in die Lebensvorgänge einfließenden Altenbildung aufmerksam beobachtet werden. Wie Lehr meint, müßten diese Erkenntnisse bei Zimmer- und Heimeinrichtungen zu praktischen Konsequenzen führen. Auch der Arzt sollte sie in seinen Therapieplan einbauen. Unausgesetzte geistige Aktivitäten müssen während des Alters wie schon vorher dazu beitragen, daß der gealterte Mensch nicht ein reduzierter Mensch wird. Das läßt sich etwa im gleichen Maß verhindern, wie daß er ein kranker Mensch wird, also nicht in jedem einzelnen Fall, aber doch in weit erheblicherem Maß als bisher.

[10] U. Lehr, Probleme der Erhaltung und Reaktivierung geistiger Fähigkeiten im Alter. Lernen für das Alter, in: Krankendienst, Jg. 48 (Freiburg, Juni 1975); dort auch: A. Székely, Altern – Leben lernen, sterben lernen.

[11] Auf die Bedeutung des biographischen Moments hat sehr früh E. Michel hingewiesen: Der Prozeß Gesellschaft contra Person (Stuttgart 1959). Zur biographischen Betrachtungsweise unserer heutigen Altengeneration in ihrem Selbstsein vgl. E. Reisch, Wir Alten im Spannungsfeld unserer Gesellschaft, in: Anpassung oder Integration (Bonn 1973).

Das Alter – eine Urform des Menschlichen

Daß der alternde Mensch keineswegs und schon gar nicht von vornherein ein reduzierter Mensch ist, muß auch den jüngeren Menschen deutlich werden. Man muß ihnen, beginnend schon bei der Jugend, in geeigneter Weise Informationen vermitteln und sie in einen von beiden Seiten benötigten Kontakt und einen positiven geistigen Austausch bringen. Aufgabe dieser Dimension von Altenbildung[12] ist es, das richtige Bild vom Alter und speziell von seiner Situation in der Industriegesellschaft zu geben und das Alter zugleich als ein Urphänomen des Lebens[13] und eine Urform des Menschlichen[14] sichtbar werden zu lassen. Es ist aus der menschlichen Gesellschaft so wenig wegzudenken wie der Mensch als Mann und als Frau, als Kind, als junger Mensch und als Erwachsener auf der Höhe der Aktivität. In der Fabel vom Fuchs und vom Wolf, der die Stärke des Menschen nicht gelten lassen will, ist es nur eine schlaue List, wenn der Fuchs das Kind als jemanden bezeichnet, der erst ein Mensch werden will, und den Alten als ein Wesen, das einmal ein Mensch war. In der Leistungsgesellschaft ist aber diese Meinung, wenn auch nicht immer ganz offen ausgesprochen, weit verbreitet. So gilt es, mit der Vermittlung der Gegebenheiten und der Lebensumstände des höheren Alters die Frage nach dem Sinn dieser späten Jahre überzeugend zu beantworten. Die Formulierung Anton Székelys, der aus der Schule von Peter Wust kommt, ist auch jungen Menschen in der heutigen Welt einsichtig: „Der Sinn und die Aufgabe des Alters ist die Rückkehr aus allen Entfremdungen in die Eigentlichkeit der persönlichen Existenz."

Damit ist der eigentliche Sinn aller Altenbildung gekennzeichnet. Die Altenbildung bezieht sich wesentlich auf eine Urform menschlicher Existenz. Daher kann ihr letztlich nur ein anthropologisches, also ein ganzmenschliches Prinzip zugrunde liegen. In ihrer personalen Ausrichtung erstrebt sie die ständige, jeweils angemessene Weiterbildung der aus dem durchwalteten Lebensraum und aus der Lebenserfahrung erreichten Lebensform. Sozial verstanden zielt sie auf eine wachsende Humanität in der Gesellschaftskultur. Es sei noch hinzugefügt: Für alles Geschehen in diesem Bereich ist mit und in seinem Humanum gleichermaßen das Christliche gegenwärtig, wenn dies Geschehen sich im Geist Jesu ereignet.

Altern und Altsein erfolgen in einer säkularisierten und industrialisierten Gesellschaft und haben von daher eine spezifische Form. Altenbildung und Altenseelsorge müssen das in ihren Initiativen beachten. Dieser Lebensabschnitt darf nicht zu sehr und keinesfalls ausschließlich als Hinführung zu einer jenseitigen Zukunft gesehen werden. Wegen dieser Sicht stößt etwa Robert Svobodas „Altenseelsorge" (Donauwörth 1961) von seiten der Altenbildung öfters auf Widerspruch. Wenn die Altenpastoral

[12] Dazu: R. Schenda, Das Elend der alten Leute (Düsseldorf 1972); U. Schulz, Die abgeschobene Generation (Wuppertal 1972).

[13] Vgl. H. Woltereck, Das Alter ist das zweite Leben (Stuttgart 1956).

[14] Dazu: H. Künkel, Die Lebensalter (Jena 1939); R. Guardini, Die Lebensalter (Würzburg o. J.).

zeitgerecht sein will, muß sie, bei aller Wahrung ihres Eigenwesens, eng mit der Altenbildung kooperieren und deren Bemühungen ernst nehmen. Eine konsequente und umfassende Altenbildung wird immer wieder auch auf die spezifischen Möglichkeiten der Altenseelsorge für die Lebenshilfe hinweisen[15]. Stärker als Menschenleben schlechthin bleibt das Alter Existenz im Angesicht des Todes. In Gelassenheit und ohne Angstzustände kann es erst aus Religiosität gelebt werden. Die Botschaft Jesu Christi gibt das Vertrauen, daß die harte Verschlossenheit einer als begrenzt und endlich erlebten, aber doch geliebten Welt aufgebrochen werden kann.

Dialog der Generationen

Primärer Auftrag der Altenbildung bleibt es, der alten Generation in dieser Zeit der dauernden Übergänge den für ihre menschliche Existenz nötigen Anschluß an die Gegenwart zu vermitteln und eine positive Kommunikation mit der Gesellschaft, konkreter gesagt mit den anderen Generationen zu sichern. Sie muß auch dazu beitragen, daß die Alten die ihr in der Gesellschaft zustehenden Mitwirkungsrechte wahrnehmen können. So schwierig es unter den gegenwärtigen Umständen sein mag, der „Common sense zwischen den Generationen" (Ortlieb) muß in ausreichendem Maß gewährleistet werden. In diesem Sinn muß Altenbildung gerade auch bei der jüngeren Generation wirksam werden. Ein ständiger, verständnisvoller, gut vorbereiteter Dialog zwischen den Generationen bleibt dringendes gesellschaftliches Erfordernis. Das gilt vor allem heute, wo die naturgemäßen Spannungen zwischen den Generationen sich in einer für den Bestand der Gesellschaft gefährlichen Weise verschärft haben. Vor Podiumsdiskussionen etwa, die der so notwendigen Verständigung und der gegenseitigen Annahme der verschiedenen Altersschichten dienen und deswegen allerorts angestrebt werden sollten, muß gerade bei den teilnehmenden Alten die angemessene Haltung durch entsprechende Vorbereitung vermittelt werden. Sonst ist die Lage nachher oft schlimmer als zuvor.

Bei solcher Gelegenheit wird ja nicht nur vorausgesetzt, daß man selber in der Altenerfahrung steht und Übersicht und Verständnis für die Befindlichkeit des Alters besitzt. Noch wichtiger ist, „daß man die Neigung überwunden hat, welche zum Groll gegen das Leben, zum Neid gegen die Jugend, zum Ressentiment gegen das Neue treibt"[16]. So erweist sich, verbunden mit der rechten Altersgeistigkeit, als wahrhaft hilfreiche Zurüstung jene Altersspiritualität, die zuerst mit sich selbst „ins Gericht gegangen" ist, was besagen soll, „daß die Dinge aus den Verschleierungen des Geredes, aus den Verwirrungen durch Lüge und Gewalt herausgenommen und in die reine weder zu be-

[15] Dazu: Alter – Altern – Altenpastoral (Wien 1973); H. J. Brouwer, Neue Wege in der Altenpastoral (Wien 1971); die Sonderhefte der „Lebendigen Seelsorge", Jg. 11 (1960), 19 (1968) und 23 (1972).

[16] R. Guardini, Vom Altwerden, in: Der Lebensabend. Eine Sendereihe des Westdeutschen Rundfunks, hrsg. v. E. Mendelssohn-Bartholdy (Gütersloh 1958).

stechende noch zu betrügende Wahrheitsmacht Gottes getragen werden". Solche Spiritualität darf dann hoffen, der Spiritualität beim Partner zu begegnen.

Hier wird ganz besonders deutlich, wie wichtig es ist, daß man auch im Alter die Fähigkeit bewahrt, neue geistige Bezüge zu gewinnen und für das auf uns Zukommende offen zu bleiben, also im besten Sinn zukunftsverbunden zu sein. So wird die Gegenwart auch für die Alten ihre eigene Zeit. Auch ihr Recht auf Mitbestimmung läßt sich dann leichter durchsetzen.

Das zwanzigste Jahrhundert ist gewissermaßen zu einem Jahrhundert der Neunzigjährigen oder fast Neunzigjährigen geworden. An seiner Schwelle schon begegnet uns die eindrucksvolle Gestalt Papst Leos XIII., der mit 93 Jahren unter allen seinen Vorgängern seit zweitausend Jahren das höchste Alter erreichte. Es macht für unser Säkulum keine Mühe, eine lange und überzeugende Reihe von Personen zu nennen, die es in einem sehr hohen Alter entscheidend mitgeprägt haben, als Staatsmänner, Kirchenführer, Gelehrte oder Künstler. Solche herausragende Persönlichkeiten sind nur ein Beispiel für die Leistungsfähigkeit der Alten. Das sollte die Bestrebungen der Altenbildung ermutigen, nicht zuletzt bei dem Anliegen, das Altenwerk möge ein Werk der Alten selbst werden.

Bestrebungen, die Alten ins gesellschaftliche, vor allem ins politische Abseits zu drängen, dürfen nicht unwidersprochen hingenommen werden. Unsere Zeit braucht die aus Erfahrung gewonnenen Überzeugungen der Alten und die auf ihren Zeitwert kontrollierten Überlieferungen. Sie müssen in die Gegenwart eingebracht werden, die entgegen einer vielfach herrschenden positivistischen Anschauung kein uniformiertes, sondern ein mehraltriges Geschehen ist. Wo dieses Bewußtsein fehlt und wo man die Alten auszuschalten sucht, führen die Ordnungs- und Entscheidungsprozesse bei der auch für sehr junge Menschen möglich gewordenen Mitsprache und unter ihrer oft forcierten, nicht selten vom Geist pubertärer Opposition bestimmten Einflußnahme zur „verantwortungslosen Gesellschaft", die dann „zu einem leicht zugänglichen Aktionsfeld für autoritär geführte Organisationen oder Bünde wird" (Heinz Dietrich Ortlieb).

Weithin fehlt es noch an der richtigen Wertung des Alters und auch am richtigen Selbstverständnis mancher alten Menschen. Zu viele sind geneigt, sich von der Wirklichkeit des Altseins zu distanzieren anstatt sie zu akzeptieren. Das erweist sich auch daran, daß schon der Begriff Altenbildung als diskriminierend empfunden werden kann und daher mehr oder weniger abgelehnt oder allenfalls nur mit Vorbehalten angenommen wird. Eine kürzlich in Bremerhaven veranstaltete Befragung brachte freilich das verblüffende Ergebnis, daß die alten Menschen mit nur geringen Ausnahmen an Bezeichnungen wie Altenhilfe keinen Anstoß nehmen und auch nichts dagegen hatten, wenn sie selbst als alt bezeichnet wurden. Der jetzt gern verwendete Ausdruck Senioren mag bei mancher Gelegenheit angebracht sein, doch wäre es verfehlt, ihm sozusagen Monopolcharakter zu geben.

Weiterbildung

Die Weiterbildung der älteren und alten Generation wurde erst spät und in nur ungenügendem Umfang in Angriff genommen. Es bedarf dabei der sinnvoll strukturierten Kombination von staatlichen und kirchlichen Maßnahmen, von verbandlichen und privaten Bemühungen, überhaupt all der verschiedenartigen Formen, die bereits erprobt oder in Modellen herausgestellt sind, die versuchsweise angeboten werden oder konzipiert wurden[17]. Weiterbildung ist in vielfacher Weise möglich. Am wirksamsten entfaltet sie sich dort, wo sie an die vorhandenen, gegebenenfalls auch organisch erweiterten Sozialbeziehungen anknüpft.

Wenn sich so etwa in Freiburg und bald darauf in Karlsruhe innerhalb eines weiten kirchlichen Angebots für die älteren Menschen auch eine „Akademie der älteren Generation" gebildet und über einen ständig interessierten Kreis hinaus rege Teilnahme gefunden hat, so bestätigt das nur, daß gezielte Angebote an vorhandene Gruppierungen gute Aussicht haben, angenommen zu werden und das Anliegen voranzubringen. Neben den durch den Lebenslauf Benachteiligten dürfen die Älteren mit besonderer geistiger Regsamkeit nicht vergessen werden. Durch solche eigene Veranstaltungen soll natürlich keine Subkultur für die alte Generation postuliert werden. Sie wollen vielmehr ihren besonderen Verhältnissen nach Zeit, Ort, sensorischer Aufnahmefähigkeit, geeigneter Auswahl Rechnung tragen. Wie für die jüngere Generation sind auch für die Alten eigene Veranstaltungen in weitem Maß angebracht, wobei freilich das Interesse für geeignete Angebote allgemeiner Art wachgehalten werden sollte.

Möglichkeiten individueller Weiterbildung, speziell auch für den alten Menschen, bieten heute die publizistischen Medien, etwa „Zenith" (Augsburg) als Monatszeitschrift für die zweite Lebenshälfte oder Sendereihen im Fernsehen und im Rundfunk. Diese sind vielfach in Buchform veröffentlicht[18] und bieten für die Arbeit in Gemeinschaften thematische Anregungen und interessanten Stoff. Innerhalb der einzelnen Stoffgebiete werden Familienprobleme zur Zeit intensiv aus der Situation der alten Menschen behandelt[19].

Dieser Beitrag konnte und wollte nur Grundlagen des Problems der Altenbildung verdeutlichen. Wichtiges und Weiterführendes mußte er ungesagt lassen. Er möchte aber erreichen, daß intensiv, kritisch und nachdenklich immer wieder die Frage gestellt wird: Was meint Altenbildung und wozu betreiben wir sie? Und wie und mit welchen Inhalten sollen wir sie betreiben?

[17] Gruppenarbeit mit älteren Menschen (Freiburg 1969); Der ältere Mensch in der Gruppe (Freiburg 1971); Erfülltes Alter durch reicheres Erleben (Freiburg 1972).

[18] Im Süddeutschen Rundfunk: Der alte Mensch in unserer Zeit (Stuttgart 1966) und: Die Kunst, alt zu werden (München 1962); Gertrude und Thomas Sartory, Das ganze Leben (München 1974).

[19] Vgl. das Werkheft „Großeltern als Erzieher", hrsg. vom Kath. Bildungswerk in Zusammenarbeit mit dem Kath. Altenwerk der Erzdiözese Freiburg 1975. – Zu beachten ist, daß es heute sozusagen zwei Generationen Großeltern gibt: die noch „jungen" von 45 bis 60 Jahren, und die 60–80jährigen. Diese hat das Altenbildungswerk besonders anzusprechen.

Diether Krywalski

Typus und Tradition in mittelalterlicher Überlieferung

Die öffentliche und wissenschaftliche Diskussion scheint heute zunehmend von der modischen Faszination sogenannter Gesellschaftswissenschaften bestimmt zu werden. So ist es opportun, die historische Existenz des Menschen gegen seine gesellschaftliche abzuheben und in dem Umfang zu leugnen, in dem eingängige Kausalitäten und Erklärungen deutlich zu machen scheinen, daß menschliches Handeln aus ökonomischen, ideologischen oder technokratischen Ursachen determiniert ist. Dabei nimmt man nicht zur Kenntnis, daß die Fachwissenschaften, methodisch differenziert und objektiven, „positivistischen" Fakten ausgesetzt, diesen technokratischen oder ideologischen Verallgemeinerungen gar nicht entsprechen. Von den methodologischen, philosophisch exakten, an historischem Material gewonnenen Details wollen diese Interpreten keine Kenntnis nehmen. Auf ihrer Abstraktionsebene stören Widersprüche, die die sogenannte „Basis" produziert, auch wenn diese nur als Verfremdungsmaterial Erkenntnis- oder zumindest Zweifelswert haben könnten. Solchen säkularisierten Universalismen ist gemeinsam, daß sie bei ihren „wissenschaftlichen" Untersuchungen wohl geschichtsphilosophische Konstruktionen – Historischer Materialismus, Kulturtypologien (Spengler), Kulturmorphologien (Freud) oder Mixturen (Marcuse) – zugrunde legen, in Wirklichkeit aber nur die bereits als Prämisse postulierte Unfreiheit des Menschen deduzieren wollen. Da sie sich dabei auf ein theoretisches und methodologisches Arsenal berufen, in dem sie meist in guter Hegeltradition Methoden und Inhalte nicht trennen, und Definiertes als inhaltlich Wahres begreifen, tragen sie zur allgemeinen Unsicherheit bei und wirken vor allem auf den philosophisch und historisch nicht Vorgebildeten.

Begriffe wie Tradition oder Typus werden als überholt abgetan: Eine solche geisteswissenschaftlich-hermeneutische Betrachtungsweise vermag zu dem rigid und untolerant vorgetragenen Weltverständnis nichts beizutragen. Literarische Gattungen etwa werden nicht als Normen im Sinn Emil Staigers[1] zur Grundlage der Diskussion gemacht, sondern ausschließlich als Ergebnisse unterschiedlicher Kommunikationsprozesse gedeutet. „Utopie" erscheint als das neue Schlagwort, und Heilslehren, deren geistiger Grund zumeist in der Hegel- und Feuerbachnachfolge des 19. Jahrhunderts gefunden werden kann, versprechen die immanente Realisierung ihrer Eschatologien. Der philosophische und historische Grundsatz, daß eine Kritik herrschender Ideologien und gesellschaftlicher Wirklichkeiten nur möglich ist, wenn ein theoretisches Gegenmodell

[1] E. Staiger, Grundbegriffe der Poetik (Zürich 1946).

konstruiert wird, an dem die Gegenwart kritisierbar ist, ist nicht nur vergessen, sondern wird in dem Maß geleugnet, in dem die Utopien als realisierbar verstanden werden.

Die vorliegenden Überlegungen versuchen die historische Wirksamkeit der Dimensionen Typus und Tradition am Beispiel der mittelalterlichen Welt zu reflektieren, zu der uns heute der Zugang schwerer wird als zur Antike, die durch zahlreiche Renaissancen immer wieder die Geistes- und Kulturgeschichte beeinflußte. Dabei soll an wenigen Beispielen der Überlieferung gezeigt werden, in wie vielfältiger Weise historische Typologien und Traditionen das Weltverständnis des einzelnen und der Gesellschaft bestimmten. Die Frage, ob und in welcher Weise die gegenwärtige Wirklichkeit aus historischen Typologien und Traditionen erklärt und verstanden werden kann, ist Aufgabe historischer Forschung und philosophischer Reflexion. Daß jedoch auch in unserer Gegenwart ein Typus real traditionsbildend werden kann, könnte – dies ist nicht Sinn dieser Arbeit und gegenwärtig auch noch nicht leistbar – an der Liturgiereform des Zweiten Vatikanums verdeutlicht werden. Es wäre sicher interessant, empirisch zu überprüfen, in welcher Weise der Gläubige seinen Ort in der Kirche und im sakralen Vollzug neu und anders versteht, seitdem sich der Typus der Liturgie gewandelt hat. Vom Typus und seiner schriftlichen Überlieferung im Mittelalter soll nachstehend gehandelt werden, wobei Reflexionen auf die Gegenwart, die der Leser selbst vollziehen muß, angedeutet werden.

Typus, Gattung und Tradition als historische Dimensionen

In der Auseinandersetzung mit der historischen Wirklichkeit und im Bemühen, den „Geist der Zeit" in jeder Epoche zu erfassen, muß der Historiker seinen Stand zu den Quellen stets neu reflektieren. Dabei treten bekannte und aufgearbeitete Quellen in neue Zusammenhänge und ermöglichen unter neuen Fragestellungen – jede Generation fragt neu und erhält neue Antworten – differenzierte Kenntnisse und Erkenntnisse. Neben die bekannten Quellen treten zunehmend neue Funde, die, wenn nicht verändernd, so doch bereichernd auf unser Wissen von der Vergangenheit wirken. Nicht zuletzt erschließt sich die Geschichtswissenschaft Bereiche, die bislang als historische Hilfswissenschaft ein bescheidenes Dasein führten (Paläographie, Heraldik, Numismatik etc.), unter zeitgemäßer Frage aber grundsätzliche Aussagen ermöglichen.

In diesen mehrfachen Ebenen wechselt die Quelle ihre Bedeutung und Qualität für den einzelnen Forscher ebenso wie für eine Generation. Ein treffendes Beispiel für diese unterschiedliche Bewertung der Quelle bietet die Diskussion um den Charakter der mittelalterlichen Geschichtsschreibung an dem Planentwurf der Monumenta Germaniae Historica. Im „Entwurf" einer Sammlung der Quellen deutscher Geschichte des Mittelalters wird 1820 vorgesehen, „die Schriftsteller nur insofern zu liefern, als sie wirklich als Quellenschriftsteller geachtet werden können, mit Ausschei-

dung alles dessen, was ihre Berichte von einer früheren Zeit als dem Anfang des 6. Jahrhunderts berichten". Die Einleitungskapitel der Geschichtsschreiber sollen dabei wegfallen, ja man „plant nichts anderes als radikal auf die Überlieferung authentischen Materials zugeschnittene Ausgaben" [2].

Wohl billigt das Gutachten der Berliner Akademie vom 26. Oktober 1819 den fraglichen Kapiteln „literarhistorisches Interesse" zu, doch erst der Wiener Historiker Buchholz (Schreiben vom 21. Januar 1821) fordert, „daß der mittelalterliche Historiker wie der antike und neuzeitliche Anspruch habe, als literarische Persönlichkeit gewürdigt zu werden, daß er mehr ist als ein mehr oder minder zuverlässiges Sammelbecken von Nachrichten" [3]. Die Monumenta Germaniae Historica (= MGH) haben dann auch die Gefahr einer Verstümmelung überwunden.

Der Umfang der traditionell als Quellen benutzten Materialien, nach K. Jakob „die Summe aller wissenschaftlich brauchbaren Überlieferung, aus deren methodischer Verwertung wir geschichtliche Kenntnisse und geschichtliches Verständnis schöpfen können" [4], scheint zunächst unermeßlich groß; doch reduziert er sich bei näherem Zugriff primär auf jene Gattungen, die in die MGH Aufnahme gefunden haben: Scriptores, Leges, Diplomata, Epistolae und Antiquitates. Viele schriftliche Zeugnisse (z.B. die Texte mittelalterlicher Dichtung und die vielfältigen Ausprägungen der Buchmalerei) haben in der Diskussion um ihr Gewicht als historische Quelle bis heute nicht die Stellung erhalten, die ihnen zugehört. Der Grund liegt sicher nicht nur darin, daß ihre Untersuchung und Deutung in Nachbardisziplinen beheimatet ist, sondern auch – und wahrscheinlich noch stärker – darin, daß das methodische Handwerkszeug des Historikers diesen Materialien nicht adäquat beizukommen vermag. Tradition und Typologie dieser Zeugnisse scheinen in Dimensionen zu führen, die für die historische Forschung nur von sekundärer Bedeutung sind.

Bei näherer Betrachtung erweist sich jedoch, daß auch sie an der für das Mittelalter typischen Welt- und Geschichtsauffassung teilhaben, daß sie durch relativ starre Schemata und starke Traditionsgebundenheit charakterisiert sind. Diese Stabilität von Gattungen und Überlieferungen darf nicht nur als Unterwerfung unter autoritäre Lehre und historisches Recht verstanden werden. Gattungen, Traditionen und Typologien historischer Zeugnisse sind in der mittelalterlichen Welt ständisch zu verstehen, oder anders formuliert, in der Gattung, im Typus und in der Tradition schafft sich die kooperative Gesellschaft gesellschaftsrelevante Darstellungsweisen.

So läßt sich, um ein Beispiel zu nennen, die Spruchdichtung des 13. Jahrhunderts als ständische Gattung bürgerlicher Fahrender erweisen, ohne daß es der historischen Forschung bislang gelungen ist, diesen Stand aus den Quellen eindeutig zu charakterisieren.

[2] Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde zur Beförderung einer Gesamtausgabe der Quellenschriften deutscher Geschichten des Mittelalters I (1820) 19.

[3] J. Spörl, Mittelalterliches Denken als Forschungsaufgabe, in: Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter (Darmstadt 1961) 6 (erstmals in: Hist. Jahrb. 53, 1933).

[4] K. Jacob, Quellenkunde der deutschen Geschichte im Mittelalter (Berlin 1949) 7.

Der Begriff des „fahrenden Berufsdichters" wurde zwar stringent aus Gattung, Tradition und Typologie der Überlieferung deduziert, wird aber so lange nur Bezeichnung (Nomen) bleiben, bis es gelingt, seinen Lebensumkreis zu erhellen. Die Interpretation dieses Aspekts ist jedoch unerläßlich, will man gesellschaftliche Wirklichkeit mittelalterlicher Welt über vereinfachende Klischees – Geistlichkeit, Adel, Bürger, Bauern – oder ideologische Vorstellungen hinaus erkennen.

Der Weg zu einer möglichen Typologie auch nicht traditionell historischer Quellen scheint schon aus dem gewichtigen Grund sinnvoll und möglich, da alle uns überlieferten Zeugnisse durch vier Voraussetzungen geeint sind:

1. Das Mittelalter ist ausgezeichnet durch die Ordnung aller Werte. Auch der Wertrelativismus der Gegenwart kann nur verstanden werden in seinen Relationen auf einen Wertkosmos, der von einer pluralistischen Gesellschaft wohl nicht mehr als allgemeinverbindlich anerkannt wird, auf den jedoch der einzelne wie die Gruppe intendiert, wenn verbindliche Normen postuliert werden.

2. Die christlichen Völker umspannt die Idee einer Völkergemeinschaft. Heute stehen etwa politische Zielvorstellungen wie die Vereinten Nationen, die Europäische Einigung usw. in der Nachfolge dieser universalen Weltsicht.

3. Auf Gemeinschaft und Zusammenwirken sind alle Werte geordnet. Im 20. Jahrhundert lehrte uns der Existenzialismus (z.B. Gabriel Marcel), die Wertordnungen als personale Vollzüge des ethischen Individuums zu erkennen und gleichzeitig ihre Ordnungsstrukturen als werthaft individuell zu begreifen.

4. Die Werte haben einen sakralen Grund. Die Begriffe des „heiligen" Ritters und „heiligen" Königs wurden vom Mittelalter geschaffen. Die Faszination einzelner Persönlichkeiten, deren säkularisiertes Charisma durch massenkommunikative Legendenbildung geschaffen und verstärkt wird, ist uns alltäglich vertraut.

Darüber hinaus hat Ernst Robert Curtius[5] mit Nachdruck auf die Verwendung der Topoi (Gemeinplätze) in der mittelalterlichen Literatur hingewiesen und auch ihre Bedeutung für die Geschichtsschreibung gewürdigt. Er stellt fest, daß die Topoi etwa ab der Zeit des Augustinus (gest. 430) eine Veränderung durchmachen, die Curtius als Anzeichen einer veränderten Seelenlage zu deuten sucht. Topik ist für Curtius das „Vorratsmagazin" im antiken „Lehrgebäude der Rhetorik", die Gedanken allgemeiner Art in Rede und Schrift formelhaft bereitstellte. Über Curtius hinaus wäre in unserem Sinn zu fragen, ob jene Topoi generell in allen Gattungen und Traditionen Verwendung finden, oder ob sich nicht gattungsspezifische Schwerpunkte erkennen lassen. Wenn dies der Fall wäre – gewichtige Gründe lassen dies vermuten –, dann müßte unter der historischen Frage nach der Struktur sozialer Gruppen die Diskussion um die Topik neu aufgenommen werden[6].

[5] E. R. Curtius, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter (Bern 1954).

[6] Die Frage, in welcher Weise unsere gegenwärtige Semiotik topologisch ist, kann nur aufgeworfen werden. Beispiele lassen sich vielfach erbringen, doch bleibt der strukturbildende Zusammenhang zunächst noch problematisch.

Das Problem des Mittelalterverständnisses aus der Tradition

Das Lebens- und Daseinsverständnis vollzieht sich im Mittelalter in stabilen Traditionen, d. h. die künstlerischen Gattungen bleiben über lange Zeiträume unverändert, bilden Typologien aus, in denen der Mensch des Mittelalters keinen individuellen Ausdruck und keine einmalig unverwechselbare Gestaltungsweise sucht, sondern die er als Bestätigung seiner transzendenten Existenz, als Dauer im ewigen Strom des wechselnden Geschehens erfährt. Diese Erfahrung ist ihm Zeugnis und Bürge für die Zeitlosigkeit eines transzendenten Daseins. Jede Veränderung der Überlieferung, jede Wandlung eines Topos und jede neue Verbindung unterschiedlicher Traditionen bedeutet für den im „Kosmos des Mittelalters“ [7] lebenden Menschen nicht etwa eine neue, raffiniert reizende oder ästhetisch wirksame künstlerische Leistung, sondern einen Verstoß gegen Überlieferung, historisches Recht und offenbarte Wahrheit.

Diese vermeintlich starre Weltsicht wird jedoch in dem wechselseitigen Verhältnis von Tradition und Publikum relativiert. Die mittelalterlichen Traditionen – wir wollen uns in diesem Beitrag ausschließlich auf die schriftlichen Zeugnisse stützen – zeigen bei eingehender Analyse sehr unterschiedliche Weltanschauungen, die Typologien bilden. Diese Typologien weisen für sich wohl unverkennbare Charakterzüge auf, haben jedoch zu anderen Traditionen und Typologien keine oder nur sehr geringe Bezüge. So stehen, um Beispiele zu nennen, bis in das 13. Jahrhundert Heldendichtung, höfischer Roman, Minnesang, Marienlyrik, lateinische Vagantenpoesie, Chronistik und geistliches Spiel unvermittelt nebeneinander. Die Texte sind unterschiedlich tradiert. Selten enthalten Handschriften mehr als eine der genannten Gattungen. Und doch gab es wohl eine Gesellschaft, ein Publikum mit einer gewissen geistlich-ständischen Bildung, das diese Texte in ihrer ganzen Vielfalt goutierte und streng darauf achtete, daß Mischformen nicht entstanden. Solche Mischformen sind uns nur bruchstückhaft überliefert. Falls sie existiert haben sollten, müssen sie in der mündlichen Überlieferung gesucht werden [8]. Daraus ergibt sich die Erkenntnis, daß das ständisch vielgliedrige Publikum des frühen und hohen Mittelalters streng an überlieferten Formen festhielt, ja daß uns diese literarischen Formen und Gattungen erst auf dem Hintergrund eines anonymen Publikums verständlich werden, das in seiner vielgliedrigen Gesamtheit Voraussetzung und Träger der Literatur war.

Mit dem 13. Jahrhundert vollzieht sich im Verhältnis von Publikum und literarischer Produktion ein tiefgreifender Wandel. Die Typik der Werke tritt zugunsten individueller Sonderprägungen in den Hintergrund, und das Publikum der Literatur schwindet aus dem Blickfeld. An einem Beispiel läßt sich dieser Prozeß einsichtig verdeutlichen. Der Minnesang des 12./13. Jahrhunderts setzt die ritterlich-höfische Gesellschaft voraus. Ohne dieses Publikum als mitagierenden Partner wären die Lieder

[7] W. v. d. Steinen, Der Kosmos des Mittelalters (Bern 1967).
[8] H. Kuhn, Zur Typologie mündlicher Sprachdenkmäler (München 1960).

vom Kürenberger über Walther von der Vogelweide bis Neidhart von Reuenthal nicht möglich. Hundert Jahre später hat sich die Szene gewandelt. Vor den Zürcher Bürgern spielt der bürgerliche Minnesänger Hadlaub seinen Minnesang. Die Gesellschaft läßt ihn gewähren und freut sich an dem unverbindlichen Spiel, an dem sie sich aus Kurzweil beteiligt. Schließlich gerät das Publikum ganz aus dem Blick und nur noch die individuelle Sprache später Liebeslyrik etwa bei Oswald von Wolkenstein zeigt Verbindung zur Tradition, ohne daß wir das Publikum real greifen können. An die Stelle ständischer Ordnungen hochmittelalterlicher Weltsicht ist der Realismus des späten Mittelalters getreten, die „große Wende“ [9], in der Gott nur noch als die Coincidentia oppositorum erfahren wird oder der Mensch als Don Quijote der öffentlichen Lächerlichkeit preisgegeben wird, wenn kein Publikum die traditionell gebundene Lebensform und die damit verbundene Gattung als verbindliche Wahrheit erfaßt.

Fassen wir diese Überlegung zusammen, so müssen wir feststellen, daß neben die festen, geschichts- und weltbestimmenden Traditionen des frühen und hohen Mittelalters, die sich ständisch manifestierten, mit dem späten Mittelalter eine Fülle neuer Realismen traten, die das tradierte Verhältnis von Überlieferung als geschichtsbildendem Faktor und Publikum neu gestalteten. Dennoch überlebten zahlreiche Gattungen und Typen den historischen Wandel, wirkten prägend auf diesen ein, um zuletzt, neu gewandelt, neuzeitliches Weltbild und mittelalterliche Geistigkeit in vielfältigen Traditionen zu verbinden. F. W. Wentzlaff-Eggebert [10] hat diesen Prozeß am Fortleben der mittelalterlichen Mystik bis in das 19. Jahrhundert deutlich gemacht und eindringlich gezeigt, in welch vielfältiger Weise Literatur- und Weltverständnis sowohl traditionsgebunden als auch zeitbedingt sind, ja daß das Verständnis der jeweiligen Epoche, geht man vom Typus der überlieferten Quellen aus, immer nur in dem komplexen Zusammenspiel von Geschichte und Gegenwart erworben werden kann.

Das Buch als Träger der Überlieferung

In unseren Überlegungen beschränken wir uns auf die schriftlichen Überlieferungen, wobei angenommen werden kann, daß bei einer Analyse anderer Gattungen – Malerei, Bildende Kunst, Musik – durchaus vergleichbare Befunde gewonnen werden müßten. Bevor wir uns den Problemen der sprachlichen Elemente, der Überlieferung und Gattungen zuwenden, seien Aussagen zur Funktion des Buchs im Mittelalter gemacht.

Bereits im Ausgang der griechischen Dichtung wird die literarische Überlieferung zunehmend an das Buch (Codex) gebunden, während die Schriftrollen (Rotuli) an Bedeutung und Zahl zurückgehen. Doch erst durch das Christentum erhielt das Buch die ihm eigene Würde: Christus ist der einzige Gott, den die Antike mit einer Buchrolle

[9] W. E. Peuckert, Die große Wende (Hamburg 1948).
[10] F.-W. Wentzlaff-Eggebert, Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit. Einheit und Wandlung ihrer Erscheinungsformen (Berlin ^{3}1969).

darstellte. Dazu kommen zahlreiche Zeugnisse aus dem Alten und Neuen Testament, die belegen, welche außergewöhnliche Bedeutung dem Buch für die Heilsverkündung und damit gleichzeitig für das öffentliche Leben zugemessen wurde.

Die mittelalterliche Kultur hat deshalb von Anbeginn an das Buch in ihre Kultur integriert; zahlreiche, z. T. sehr kostbar ausgestattete Handschriften geben Zeugnis für die hohe Wertschätzung der schriftlichen Überlieferung. Auch zahlreiche Heilige (Eulalia, Romanus, Vincentius, Cassianus u. a.) erscheinen in der Tradition eng mit der Buchproduktion verbunden; sie erhalten durch das Buch einen besonderen Wert und geben gleichzeitig durch ihr Martyrium der Tradition, die im Buch bewahrt wird, Würde und Wahrheit. Nicht zufällig wird mit Cassiodor († 583) die Pflege der schriftlichen Überlieferung zu einer Hauptaufgabe benediktinischen Mönchstums. Zahlreiche Metaphern des Buch- und Schriftwesens werden im frühen Mittelalter aus der Antike übernommen, christlich interpretiert und zum Bestand literarischer Tradition durch ein Jahrtausend. So sieht Cassiodor in der Tatsache, daß man mit drei Fingern schreibt, einen Hinweis auf die Trinität. Isidor v. Sevilla († 633) sieht in dem Einschnitt in der Schreibfeder ein Symbol dafür, daß sich das göttliche Wort, der Logos, in der Zweiheit des Alten und Neuen Testaments bezeugt.

Solche Metaphern lassen sich in großer Zahl durch das frühe und hohe Mittelalter nachweisen. Sie belegen deutlich, daß der mittelalterliche Mensch gerade in der Tradition, die ihm in der typologischen und gattungsspezifischen Metaphorik entgegentrat, eine Bestätigung seines Glaubens und seiner Weltsicht erfuhr. Nicht die zahlreichen Einzelerfahrungen, nicht die zufälligen Ereignisse des täglichen Lebens, nicht die mächtigen Taten großer Personen, sondern die feste Bindung an die Traditionen, die sich in den unterschiedlichen Literaturen und Literaturgattungen ausbildeten, waren dem Menschen Bestätigung für ein sinn- und werthaftes Leben. Erst wenn Einzelerfahrungen, zufällige Ereignisse und große Persönlichkeiten sich literarisch in die Tradition einfügten, wurden sie als historische Vorbilder, als Wahrheit und Geschichte anerkannt. Die Buchproduktion des hohen Mittelalters zeigt diesen Prozeß deutlich, indem sowohl christliche (Roland) als auch heidnische (Alexander) Helden in die Tradition aufgenommen werden, als Vorbilder für eine ganze Gesellschaft wirken, die zuletzt eben aus dieser Tradition die neuen Leitbilder eines gewandelten Christentums bei Hartmann von Aue, Wolfram von Eschenbach und Gottfried von Straßburg schuf. Auch hier ist es wiederum auffallend, daß die Wirkung auf das 13. und 14. Jahrhundert nicht vom individuellen Merkmal, sondern von der Gesamtstruktur ausging.

Auch die geistliche literarische Überlieferung, die mengenmäßig gegenüber den volkssprachlichen Traditionen den weitaus größeren Teil darstellt, bleibt streng der Tradition verhaftet. Antike und Christentum gingen hier eine besonders enge Bindung ein, die ihre schönsten Ausprägungen in den Liedern der Vaganten, den Hymnen des Ambrosius und der Buchmetaphorik des Thomas von Celano erfährt. Häufig wird dabei das Gerichtsbuch der Apokalypse zum zentralen Gegenstand der Dichtung und wirkt von hier auf die bildende Kunst der Zeit.

Die als Wahrheit erfahrene Metaphorik, an die die schriftliche Überlieferung gebunden ist, zieht sich in unterschiedlichen Gattungen und Typen durch das ganze Mittelalter als breite Tradition hin. Diese Überlieferung verbürgt dem Menschen Sicherheit, wenn er sich tradierter Formen bedient. Erst das späte Mittelalter mit seinen auflebenden Teilrealismen, mit handwerklicher Buchproduktion und Buchdruck verliert zunehmend den Bezug zu den typologischen Universalismen. Eine neue Zeit, die im einzelnen Wirklichkeit und Wahrheit zu erkennen hofft und die sich im philosophischen Nominalismus den Traditionen zu entziehen sucht, führt zu einer neuen Bestimmung des Buchs. War dieses bis zum Ausgang des Mittelalters für eine ständisch greifbare Gesellschaft ein Garant tradierter Wahrheit, so wird es in zunehmendem Maß ein Medium zur Popularisierung des Wissens und der Unterhaltung für ein anonymes Publikum. Seine geschichtsbildende Kraft gewinnt es jetzt nicht mehr aus der Überlieferung verbürgter Heilswahrheiten, die in spezifischen Gattungen tradiert werden. Damit wandelt sich auch das Verhältnis von Publikum und literarischer Überlieferung am Ende einer Epoche, die wir das Mittelalter nennen.

Das Problem des sprachlichen Elements

Die Kleriker des Mittelalters waren die Überlieferer des Geschichtsbewußtseins. Sie begründeten die Kirchensprache und machten damit die Weltsprache der Antike zur Weltsprache auch des Mittelalters. Abgesehen von frühen volkssprachlichen Übersetzungsversuchen beginnt erst im 11. Jahrhundert eine volkssprachliche Literatur, die dann im 13. Jahrhundert einen ersten Höhepunkt erreicht. Latein jedoch ermöglichte eine leichte Verständigung unter den Gebildeten, da der gesamte Okzident Latein als Grund- und Verkehrssprache benützte. Die Einigung der abendländischen Völker vollzog sich nicht zuletzt auf der Grundlage des Lateins. Die Bibliotheken enthielten fast nur lateinische Werke; auch die griechischen Philosophen waren fast ausschließlich in lateinischen Übersetzungen bekannt. Bis in das 17. Jahrhundert überwog in der literarischen Produktion in Deutschland die lateinische Literatur, wenn auch seit dem Humanismus des 16. Jahrhunderts in strenger Anlehnung an antike Vorbilder.

Für den mittelalterlichen Literaturbetrieb und die Geschichtsschreibung wurden auf der Grundlage des Latein drei Elemente von Bedeutung: das antike-profanisierende, das christliche und das volkssprachliche.

1. *Die antiken-profanisierenden Elemente*

Als Vorbild galten die antiken Schriftsteller; das gesamte mittelalterliche Bildungssystem bestand in der schulmäßigen Kenntis der antiken Autoren. Rom erschien in diesem Sinn nur als Vermittler der Bildungsidee, wobei in der Überlieferung des Hellenismus an die westliche Welt seine zeitlose Bedeutung liegt. Die schulmäßige Erziehung war durchaus antiker Art und wurzelte in den sieben freien Künsten, den Artes libera-

les (Trivium: Grammatik, Rhetorik, Dialektik; Quadrivium: Arithmetik, Geometrie, Astronomie, Musik).

In unserem Zusammenhang ist es auch notwendig, nach der Stellung des Christentums zur antiken Bildung zu fragen. Dabei lassen sich zwei grundsätzliche Einstellungen unterscheiden:

Bei zahlreichen Autoren kann man von einer fruchtbaren Begegnung mit der Antike sprechen. Hierher gehören Klemens von Alexandrien (geb. um 150), Augustinus und Cassiodor. Dieser bekämpfte die Abneigung des Mönchtums gegen die sieben freien Künste und erklärte, daß diese Artes in der göttlichen Weisheit von Anfang an festgelegt seien. Die Artes bildeten für diese Gruppe von Gelehrten die Fundamentalordnung des Geisteswesens im Mittelalter.

Hieronymus hingegen berichtet von einem Traum, in dem ihn Gott tadelte, weil er an die Antike glaubte. Damit eröffnet Hieronymus die Reihe der Autoren, die sich entscheidend gegen die Antike gewendet haben.

2. *Die christlichen Elemente*

Die Latinisierung des Westens mit Rom als Mittelpunkt entwickelt das Kirchenlatein als Fortsetzung des Spätlateins in Anlehnung an die Bibel und die Kirchenväter. Im Spätlatein lassen sich vier Einflußbereiche unterscheiden: die Bibelübersetzungen, die Liturgie, die Lehrautorität und die Kirchenväter.

Im frühen Mittelalter gab es keine authentischen Bibelübersetzungen. Unter dem Begriff der Itala faßte man alle Bibelübersetzungen vor Hieronymus zusammen; 383 begann Hieronymus mit der Vulgata, die das Vorbild für die folgenden Jahrhunderte wurde.

Die liturgischen Gebete des Gottesdienstes wurden früh in liturgischen Büchern (Sakramentar, Epistolar, Graduale etc.) zusammengefaßt. Zusammen mit den Heiligenviten und den Lesungen zu den Festen des Kirchenjahrs öffneten sich hier der Dichtung neue Möglichkeiten, ohne die Traditionen zu sprengen. Aus den Ostersequenzen entwickelte sich über die Osterfeier die eigene literarische Gattung des Osterspiels, das bis in die Neuzeit gepflegt wurde und heute in den katholischen Gebieten z. T. noch als Passionsspiel (Oberammergau) weiterlebt, während es in den protestantischen Gebieten seine Fortsetzung in den Passionsoratorien (z. B. Bach) fand.

Die Stellung zur autoritären Lehre war durch deren Alter bestimmt. Das historische Recht hatte durchaus Vorrang vor jeder naturrechtlichen Begründung. In diesem Bereich wird die Geschichtsschreibung zur Rechtsdokumentation.

Die Kirchenväter vertreten die alte Lehre, der besondere Würde zukam. Die entscheidende Haltung zu den Autoritäten hat Vinzenz von Lérins festgelegt. Sie besagt pointiert: „Gültig ist, was dir anvertraut wurde, und nicht, was du erfunden hast."

3. *Das volkssprachliche Element*

Aus dem Latein entwickelten sich allmählich die romanischen Sprachen, wobei die

Abhängigkeit durch die Chronologie der Eroberungen bestimmt wurde. Wichtig für die Ausdrucksweise der Germanen wurde, daß sie lateinische Buchstaben gebrauchen mußten: Jordanes in seiner Geschichte der Ostgoten, Gregor von Tours in seiner Geschichte des Merowingerhauses und Widukind von Corvey in der Darstellung der Sächsischen Herrscher. Zahlreiche originelle Einfälle aus dem bäuerlichen, unliterarischen Lebensumkreis dringen hier in die Literatur ein. Damit wird das Mittellatein zu einem Kernstück der abendländischen Literatur und entwickelt einen größeren Wirkungsraum als das Klassische Latein. Außerdem ist mit dieser sprachlich-volkshaften Entwicklung eine Schwergewichtsverlagerung zu den Völkern nördlich der Alpen verbunden.

Die althochdeutschen Texte sind Übersetzungen (Tatian, Isidor, Notker der Deutsche) aus dem Mittellatein, wobei durch Notker dem Deutschen der Weg zur Geschichtsschreibung geebnet wurde; erst im 12. Jahrhundert trat dann die Geschichtsschreibung in einer deutschen Literatursprache auf. Hierher gehören etwa die Kaiserchronik und die Gandersheimer Chronik. Im späten Mittelalter schuf Rudolf von Ems mit seiner Weltchronik ein Musterbeispiel aufgeschwollener Geschichtsdarstellung. Etwas nach 1235 setzten dann die deutschen Chroniken in Prosa ein (Eike von Repgow, Sächsische Weltchronik). Mit dem 14. Jahrhundert begann der breite Strom der oberdeutschen Chroniken (1368 Straßburger Chronik, 1398 Limburgische Chronik).

Grundsätzlich muß festgehalten werden, daß die lateinischen Traditionen bis in das 13. Jahrhundert an ganz bestimmte literarische Typen gebunden blieben. Erst die soziale Umschichtung des hohen Mittelalters öffnete die lateinische Überlieferung für die Volkssprache und führte gleichzeitig zu einer Neubestimmung der Gattungen. Das Aufkommen neuer Gattungen wie Welt-, Stadt- und Hauschroniken weist nachdrücklich auf Wandlungsprozesse innerhalb der Gesellschaft.

Jedes Zeugnis mittelalterlicher Literatur steht gattungstypisch in einem übergreifenden gesellschaftlich-„ständischen" Zusammenhang. In der Gattung konstituiert sich gesellschaftliches Selbstverständnis. Jede Gattung hat ihr spezielles Publikum, und mit der Veränderung sozialer Ordnungen verschiebt sich auch das „Gefüge der Gattungen". So werden sämtliche Zeugnisse unter dem gattungstheoretischen und gattungssoziologischen Aspekt zu Quellen historischer Prozesse, die wir in dieser Form sonst nirgends greifen können.

Wie stark tradierte Gattungen ständisch gebunden bleiben, kann einsichtig an einem Beispiel demonstriert werden. Während die Fachliteratur im späten Mittelalter zunehmend in volkssprachlicher Prosa überliefert wird, bleiben die Vorreden meist lateinisch. Der Grund für diese merkwürdige Spaltung in der Überlieferung kann so lange nicht zureichend erklärt werden, als es nicht gelingt zu erweisen, welchen Stellenwert, welche Bedeutung und welche Aussage das Publikum diesen Vorreden beimaß. Hier verbirgt sich unserem Blick ein Stück Erlebniswirklichkeit des mittelalterlichen Menschen, deren Kenntnis detaillierte Aussagen über gesellschaftliche Vorstellungen und Erwartungen ermöglichen könnte.

Das Problem der Überlieferung

Mittelalterliche Quellen sind zufällig – meist in Abschriften – auf uns gekommen. Viele Zeugnisse können wir nur erschließen, ohne über die individuelle Gestalt nähere Auskunft geben zu können. Vieles ist breit tradiert – doch ist die Fülle der Überlieferung wirklich ein Beweis für die Repräsentativität eines Dokuments? Traditionen und Überlieferungen erweisen sich als Konstrukte in dem Augenblick, in dem man das einzelne Dokument befragt. Niemals fügt es sich ohne Interpolation oder Interpretation in den Strom der Überlieferung. Jede Handschrift erweist sich trotz strenger Traditionsgebundenheit zuletzt als Produkt einer einmaligen historischen Konstellation, die es zu beschreiben gilt. Bei den Gebrauchstexten der althochdeutschen Denkmäler scheint die Deutung noch einfach. Schwierig wird das Unterfangen, wenn wir etwa nach dem Grund für die merkwürdige Überlieferung des Hildebrandslieds fragen. Warum steht der Wessobrunner Schöpfungshymnus unter der Überschrift „de poeta" in einer Handschrift, die gleichzeitig die Kreuzauffindungslegende und theologische, geographische und meteorologische Schriften überliefert? Welche Bedeutung hat die Ausbesserung des Codex Aureus von St. Emmeram im Rahmen der Reform von Gorze in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts? Wie sah die Gesellschaft aus, die sich die großen Liederhandschriften von Weingarten und Heidelberg schreiben ließ? Wer waren die Käufer der Gutenbergschen Drucke? Kaum eine der Fragen läßt sich zureichend beantworten. Immer wieder stoßen wir auf jenes Dunkel, das sich über die mittelalterliche Gesellschaft breitet und das wir mit dem gängigen Schlagwort einer „ständischen Ordnung" im Detail nicht erhellen können.

Typus und Tradition mittelalterlicher Quellen – nicht nur schriftliche Zeugnisse – stehen nach Sprache, Gattung und Überlieferung in sozialen Strukturen, die es zu erfassen gilt, wenn die Geschichtsforschung der Rankeschen Forderung genügen will, zu „erzählen, wie es gewesen ist". Grundsätzlich ist jedoch die Erkenntnis, daß nicht nur die Gesellschaft Gattungen, Traditionen und Überlieferungen bestimmt, sondern daß auch umgekehrt die Gesellschaft durch diese geprägt wird. An einigen Beispielen der mittelalterlichen Kultur wurde versucht, dieses Wechselverhältnis deutlich zu machen.

In der sich rasch wandelnden Wirklichkeit der Gegenwart lassen sich gesellschaftsbildende Traditionen und Typologien, die literarischen Ausdruck finden, nicht leicht aufweisen. Die konsequente Abwendung von der Geschichte mag hier eine ihrer Wurzeln haben. Dennoch sollte nicht übersehen werden, daß literarische Gattungen und Typologien auch gegenwärtig traditionsbestimmt und traditionsbestimmend sind, wenn auch die Haltung der Schreibenden sich oft in Opposition zu den überlieferten Formen manifestiert. Die Reflexion auf die Grundstrukturen, die unserer Gegenwartsliteratur zugrunde liegen, ist deshalb sicher ein legitimer methodischer Ansatz, historische Dimensionen unserer Wirklichkeit gegen einen säkularisierenden synchronen Universalismus aufzuweisen.

UMSCHAU

„Idee" eines christlichen Sozialismus?

Das von der Konrad-Adenauer-Stiftung unter dem Titel „Die Idee des christlichen Sozialismus in Deutschland 1945 bis 1947" herausgegebene Buch[1] fordert geradezu zu der Frage heraus, was man sich unter der „Idee" eines christlichen Sozialismus denken könnte, und insbesondere, ob die von 1945 bis 1947 in Deutschland (nicht nur im Raum der jetzigen Bundesrepublik) unter dem Namen „christlicher Sozialismus" oder „Sozialismus aus christlicher Verantwortung" aufgetretenen Bewegungen von einer ihnen gemeinsamen „Idee" beseelt gewesen sind.

Über die damaligen, sehr unterschiedlichen Bewegungen gibt die Studie von *B. Uhl* einen wirklich instruktiven Überblick; leider gleitet sie gegen Ende auf die wirtschaftspolitische Ebene ab und führt den Fehlschlag dieser Bewegungen weniger auf mangelnden Ideengehalt als darauf zurück, daß „bisher nur der ‚Neoliberalismus' ein rational stimmiges und auch praktikables Ordnungskonzept" habe vorlegen können, so daß mit *Götz Briefs* daran festgehalten werden müsse, „die soziale Marktwirtschaft und ihre humane und kulturelle Weiterentwicklung (sei) nach Lage der Dinge heute allein operabel" (165). So tritt die im Buchtitel angekündigte „Idee" des christlichen Sozialismus in Deutschland 1945 bis 1947 nicht in Erscheinung; der Buchtitel führt irre.

Aber nicht das allein. Der Vorsitzende der Konrad-Adenauer-Stiftung, *Bruno Heck*, leitet das Buch mit einer Vorrede ein, die einen christlichen Sozialismus und erst gar die „Idee" eines solchen von vornherein als Unbegriff *ausschließt*. Demnach würde das Buch seinem *Titel* nach von etwas handeln, was es nicht nur nicht gibt, sondern gar nicht geben kann.

Dieses Vorwort beginnt mit zwei in Anführungszeichen gesetzten Sätzen, deren zweiter lautet: „Ein eschatologisches Christentum und ein konsequenter Sozialismus widersprechen sich in entscheidender Weise und schließen einander aus." Daran schließt sich die Behauptung, so habe es „für Katholiken die Enzyklika ‚Quadragesimo anno' im Jahr 1931 festgestellt". Im Text der Enzyklika finden sich die beiden Sätze *nicht*. Durch die Anführungszeichen und die Behauptung, so habe es die Enzyklika „festgestellt", wird der unkundige Leser irregeführt; der kundige Leser erkennt schon an der Diktion („eschatologisches Christentum"), daß hier nicht der Text der Enzyklika spricht. Obendrein ist dieses Pseudo-Zitat für die Argumentation des Vorworts völlig entbehrlich.

Ist Sozialismus „säkulare Religion", dann steht seine Unvereinbarkeit mit dem Christentum, für das die Transzendenz unverzichtbar ist, ohnehin von vornherein fest[2]. Darüber braucht man kein Buch, nicht einmal ein Vorwort zu schreiben. Dagegen muß gefragt werden, ob Sozialismus *notwendig* säkulare Religion bzw. säkularistisch ist oder ob doch alle bisher aufgetretenen Sozialismen *tatsächlich* säkulare Religionen bzw. säkularistisch waren oder sind. Heck selbst stellt ausdrücklich fest, daß „die SPD nur zu Teilen eine sozialistische Partei" ist (5). Das besagt aber doch nichts anderes, als daß der „Sozialismus", zu dem

[1] Bernd Uhl, Die Idee des christlichen Sozialismus in Deutschland 1945–1947. Mainz: Hase & Köhler 1975. 186 S. (Beiträge zu Wissenschaft und Politik. 11.) Kart. 12,80.

[2] Die Enzyklika „Quadragesimo anno" charakterisiert den von ihr *exakt definierten* Sozialismus eindeutig als säkularistisch, und das genügt ihr, um seine Unvereinbarkeit mit dem christlichen Glauben festzustellen; daß er „säkulare Religion", m. a. W. Ersatzreligion oder Religionsersatz, zu sein beansprucht, ist dazu gar nicht nötig!

diese Partei sich in ihrem Programm bekennt, nicht dasselbe, sondern etwas anderes ist als das, was Heck als „Sozialismus" definiert[3].

Was Sozialismus *notwendig* oder seiner Natur nach ist, darüber läßt sich überhaupt nichts aussagen; das Wort gibt es nicht her. Wenn die vielen verschiedenen Richtungen und Bewegungen, die unter dem Namen „Sozialismus" liefen und laufen, überhaupt etwas allen Gemeinsames haben, dann erschöpft es sich darin, daß sie sich gegen eine einseitig individualistische Vorstellung vom Menschen und von der menschlichen Gesellschaft wenden. Damit *kann* (nicht: muß!) die Gefahr einer Überbetonung der socialitas, äußerstenfalls bis zum extremen Kollektivismus, verbunden sein. – Daß unter dem Namen „Sozialismus" auch Bewegungen aufgetreten sind, die alles andere als säkulare Religionen, die überhaupt in keiner Weise säkularistisch, vielmehr bewußt und betont christlich sein wollten und es waren, ist unbestreitbare geschichtliche *Tatsache*.

Das schließt keineswegs aus, gegen die Bezeichnung als „christlicher Sozialismus" Einwendungen oder Bedenken zu erheben. Bei vielen unserer Zeitgenossen und namentlich unserer Politiker verbindet sich mit dem Wort „Sozialismus" ohne weiteres Nachdenken die Vorstellung einer bestimmten politischen Partei oder bestimmter politischer Parteien; infolgedessen legen sie der Bezeichnung „christlicher Sozialismus" einen Sinn bei, der nicht gemeint ist oder zum mindesten nicht gemeint zu sein braucht. „Christlicher Sozialismus" wird dann nicht verstanden als ein von christlichem Boden aus entwickeltes Sozialprogramm, sondern entweder als Erweichung oder Umdeutung der Programme dieser politischen Parteien, um deren Unvereinbarkeit mit christlichen Grundsätzen zu verwischen oder zu vernebeln, oder als Verbiegung christlicher Grundsätze, um sie als mit den Forderungen und Zielen dieser Parteien vereinbar erscheinen zu lassen, ja sie in diesem Sinn zu verfälschen. Um diesem erfahrungsgemäß unausrottbaren Mißverständnis vorzubeugen, täte man vielleicht besser, auf diese Namenswahl zu verzichten.

Inzwischen aber haben die lateinamerikanischen Bischöfe für ihr Sozialprogramm statt der etwas langatmigen und daher schwer eingängigen Bezeichnung „christliche Soziallehre" oder „Solidarismus" kurzerhand die Bezeichnung „Sozialismus" (ohne den Zusatz „christlich"!) eingeführt. Unter diesen Umständen sollten auch wir uns von unserem Sprachgebrauch (weltweit gesehen ist er ohnehin nur ein Provinzialismus) und von der engen Bedeutung, die er dem Wort „Sozialismus" beilegt, lösen und uns damit abfinden, daß diese Verengung *gesprengt* ist. Das besagt noch längst nicht, wir sollten jetzt anfangen, von christlichem Sozialismus zu reden.

Unbedingt müssen aber hinfort drei Fragen sauber auseinandergehalten werden:

1. Die *Grund*satzfrage, was mit dem christlichen Glauben vereinbar ist und was nicht;
2. Die *Tat*frage, welche konkreten Maßnahmen (bspw. Sozialisierung, Investitionslenkung) praktikabel sind und welche nicht;
3. Die Frage des richtigen oder zweckmäßigen *Sprach*gebrauchs.

Von denen, die sich 1945 bis 1947 bei uns für einen „christlichen Sozialismus" oder „Sozialismus aus christlicher Verantwortung" eingesetzt haben, hat *keiner*, gleichviel welche Vorstellungen er im einzelnen mit dem Wort „Sozialismus" verbunden haben mag, Sozialismus als „säkulare Religion" oder auch nur als säkularistisch im Gegensatz zur Transzendenz des christlichen Welt- und Menschenbilds verstanden[4].

Wenn man christlichen Sozialismus als Unbegriff definiert, dann ist es damit unvereinbar, von „Realisationsmöglichkeiten eines christlich motivierten Sozialismus" zu sprechen, die „nach dem Zweiten Weltkrieg ... höher standen als je zuvor" (6). Ein Unbegriff, etwas innerlich Widersprüchliches (und das ist doch christlicher oder christlich motivierter Sozialismus nach Heck) läßt sich nicht „realisieren"; ganz ebensowenig läßt eine

[3] Er ist auch etwas anderes, als was die Enzyklika „Quadragesimo anno" als „Sozialismus" definiert.
[4] Diese Aussage gilt unbedingt von allen in diesem Buch behandelten einzelnen und Gruppen; es mag sein, daß es sich bei einigen Grüppchen „religiöser Sozialisten" anders verhält.

säkulare Religion (und als solche bezeichnet doch Heck ausdrücklich den Sozialismus!) sich „christlich motivieren". Wer von Realisierungsmöglichkeiten spricht, hebt damit sein eigenes Verdikt der Unvereinbarkeit wieder auf.

So reizt das Buch oder richtiger der Buchtitel dazu, nach der „Idee" eines christlichen Sozialismus zu fragen, bleibt aber die Antwort auf diese Frage schuldig.

Oswald von Nell-Breuning SJ

Neues über den Jesuitenorden

Das letzte Buch eines Jesuiten über seinen Orden erschien 1955 (J. Stierli, Die Jesuiten). Es ist zwar noch im Handel. Aber die Entwicklung seit dem Zweiten Vatikanum hat so vieles in Bewegung gebracht, daß die Darstellung von damals die Wirklichkeit nicht mehr in allem trifft. Unter dem Titel „Jesuiten. Wohin steuert der Orden?"[1] will ein neues Buch über das Selbstverständnis und die Ziele der heutigen Gesellschaft Jesu und ihre Arbeiten im deutschen Sprachraum umfassend und „kritisch" informieren. Obwohl als Verfasser – schön neuhochdeutsch – ein „Autorenteam" zeichnet, ist das Buch ebensowenig offiziell wie die Arbeiten Stierlis, H. Bechers (Die Jesuiten, 1951) oder P. Lipperts (Zur Psychologie des Jesuitenordens, 1912, 2. Aufl. 1956), um nur die wichtigsten Veröffentlichungen deutscher Jesuiten der letzten Jahrzehnte zu nennen. Es gibt eine subjektiv geprägte Sicht wieder, die nicht alle Ordensmitglieder in allen Punkten teilen dürften. Man muß dies um so mehr beachten, als die Auseinandersetzungen über Gestalt und Aufgabe des Ordens tiefer gehen und ein wesentlich breiteres Meinungsspektrum bieten als zum Beispiel noch 1955. Nähme man das Buch als die heute maßgebliche, verbindliche Darstellung des Jesuitenordens, täte man den Autoren selbst unrecht: Ein „monolithischer" Orden, so meinen sie, wäre „nur der Repräsentant einer vergehenden Epoche der Kirche" und „würde der Kirche keine wahren Dienste leisten können" (10).

Die Verfasser lassen sich vornehmlich von ihren Erfahrungen in den deutschsprachigen Ordensprovinzen leiten. Ihre Urteile über Geschichte und Gegenwart setzen diesen Hintergrund voraus. Was sie über Trends und Tendenzen sagen, was sie hoffen und wünschen, bezieht sich zunächst auf ihren Erfahrungsraum. Darin unterscheidet sich das neue Buch von den früheren Veröffentlichungen. Diese hatten den Gesamtorden im Blick. Regionale Gesichtspunkte spielten kaum eine Rolle. Heute ist das Gewicht der einzelnen Länder, der Sprach- und Kulturbereiche auch im Orden stärker geworden. Die Entwicklung seit dem Konzil ging nicht überall im gleichen Schritt und in die gleiche Richtung. Der Überblick über das Ganze wird deswegen schwieriger, erfordert wohl auch mehr Zeit, als sich in ein für die Bedürfnisse des Augenblicks geschriebenes Taschenbuch zu investieren lohnt. Das muß der Leser beachten, damit er nicht Teile für das Ganze nimmt. Er darf die Ausführungen der Verfasser nicht ohne weiteres auf den ganzen Orden übertragen und muß sich bewußt bleiben, daß auch in den deutschsprachigen Provinzen nicht alle Jesuiten alle ihre Meinungen teilen.

Das Buch hat drei Teile. Der erste Teil („Strukturen der Gesellschaft Jesu") beginnt mit einem statistischen Überblick über die Entwicklung der Mitgliederzahlen. Die weiteren Kapitel behandeln Verfassung und Organisation des Ordens, die Arbeitsgebiete („Berufsfelder") der deutschsprachigen Jesuiten sowie Spiritualität und Gelübde. Der eigentlich in diesen Teil gehörende Abschnitt über die Ausbildung der Jesuiten steht im dritten Teil. Der zweite Teil („Die Jesuiten und ihre Geschichte") bietet einen Abriß der Ordensgeschichte. Im dritten Teil („Wohin steuert der Orden?") weist das „Autorenteam" zunächst auf Trends und Tendenzen hin. Nach

[1] Jesuiten. Wohin steuert der Orden? Eine kritische Selbstdarstellung von einem Autorenteam SJ. Freiburg: Herder 1975. 155 S. (Herderbücherei. 532.) Kart. 5,90.

dem Abschnitt über die Ausbildung folgt ein Bericht über wichtige Ergebnisse der Generalkongregation 1974/75 und schließlich ein kurzer (als einziger mit dem Verfassernamen gezeichneter) Beitrag des Generalobern Pedro Arrupe über Situation und Aufgaben des Ordens im Rückblick auf die Generalkongregation („Pedro Arrupes Sicht der Lage", 135 bis 136). Am Ende eines jeden Teils steht ein Kapitel „Jesuiten berichten". Im ersten und dritten Teil sind es Berichte heutiger Jesuiten aus dem deutschen Sprachraum über ihre Arbeit und ihr Verständnis des Ordenslebens, im zweiten Teil Dokumente aus der Ordensgeschichte von Ignatius bis Alfred Delp und Rupert Mayer. Das Buch schließt mit einem kurzen Literaturverzeichnis und mit einer Liste der Jesuitenhäuser in Österreich, der Schweiz und der Bundesrepublik, wobei in Städten mit mehreren Niederlassungen jeweils eine genannt ist.

In der Einführung heißt es, der Jesuit müsse „zuallererst ein kritisches Verhältnis zu seiner eigenen Vergangenheit haben" (10). So richtet sich die im Buchtitel programmatisch angekündigte Kritik vor allem gegen die Ordensgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts. Wenn die Verfasser etwas mißbilligen wollen oder für schlecht halten, nennen sie es „konservativ", „restaurativ" oder „herkömmlich". Das gilt nach ihrer Meinung denn auch für die Jesuiten dieser beiden Jahrhunderte. Im 18. Jahrhundert habe der Orden „die positiven Werte der Freiheit und Toleranz" und den „Drang nach einem hochangesetzten Ideal von Gerechtigkeit, Wahrheit und Menschenwürde" „nicht erspürt und aufgegriffen" (92), im 19. sei er „kirchlich wie politisch für die konservative Sache" eingetreten (95). Erst in unseren Jahrzehnten, beginnend in den zwanziger Jahren, den Höhepunkt erreichend nach dem Zweiten Vatikanum, sei die „Zeit der Restauration . . . im großen und ganzen vorbei" und man suche wieder „neue Wege" (98). Trotz der frappierenden Sicherheit dieses Hohenlieds auf unsere Zeit wollen die Verfasser bescheiden bleiben: der heutige Orden sei „eine Gruppe von durchschnittlich gut arbeitenden Männern mit einigen wenigen Genies" (99).

Hoffnungen, Wünsche, Meinungen werden vor allem im dritten Teil deutlich. Die Verfasser beklagen es, daß der Orden bis heute die Chancen der Internationalität nicht genügend genützt habe. Sie wünschen einen stärkeren Einfluß nicht-abendländischer Theologien in Europa. Sie geben der wissenschaftlichen Arbeit im Orden nicht mehr dasselbe Gewicht, wie es bisher Tradition des Ordens war. Sie befürworten einen stärkeren Ausbau der sozialen Arbeit und der Tätigkeit in den Kommunikationsmedien. Die Spannungen im Orden, den Pluralismus sehen sie als Chance, „im Durchhalten dieser Spannung eine wichtige Aufgabe an der Einheit der Kirche" zu leisten (120). Die zunehmende Tätigkeit von Jesuiten in einem größeren Werk (Schulen, wissenschaftliche Institute, Jugend- oder Erwachsenenzentren) findet nicht ihren ungeteilten Beifall, weil sie meinen, dann könnten sich neue Ideen nur schwer durchsetzen. Das Institutionelle, Normierte, halten sie nicht für so wichtig wie die Generationen vor ihnen. Sie setzen ihre Hoffnungen eher darauf, daß sich die Dinge durch „Phantasie und Initiative" (124) selbst regulieren.

Diese Hinweise zeigen, wie die Verfasser den Orden sehen. Wer das Buch mit den eingangs genannten Einschränkungen in die Hand nimmt, findet zahlreiche, lebendig geschriebene und übersichtlich geordnete Informationen über Geschichte, Verfassung, heutige Gestalt und Arbeiten der Gesellschaft Jesu, vor allem in den deutschsprachigen Ländern. Er wird auch in einige Probleme eingeführt, die den Orden heute beschäftigen.

Hervorzuheben sind die Teile des Buchs, in denen authentische, den Orden repräsentierende Stimmen zu Wort kommen. Das gilt für die Dokumente aus der Gründungszeit und für den Beitrag, den der jetzige Generalobere verfaßt hat. Die Texte von Ignatius, Franz Xaver, Petrus Canisius und Peter Faber (99–105) zeigen am eindrücklichsten, aus welchen Quellen die Gesellschaft Jesu lebt und welche Ziele sie verfolgt. P. Arrupe betont (135 f.), daß der Jesuitenorden heute wie zur Zeit des Ignatius seine Existenzberechtigung einzig im Dienst der Kirche sieht. Er nennt

die Grundhaltungen, die den Orden tragen müssen: die radikale Christusnachfolge, die Offenheit für eine jeweils neue apostolische Sendung, der besondere Gehorsam gegenüber dem jeweiligen Papst, eine Ausbildung, die sich nicht mit Minimalforderungen zufrieden gibt, und die apostolische Gemeinschaft als „Freunde im Herrn". Wer wissen will, wie sich der Jesuitenorden selbst versteht, möge vor allem diese Abschnitte lesen.

Die Verfasser hätten dem Leser und ihrer Sache einen größeren Dienst erwiesen, wenn sie deutlicher gesagt hätten, daß sie nur eine Stimme unter anderen sind. Sie hätten vor allem die Beiträge der einzelnen Verfasser kennzeichnen und sich nicht hinter einer im Grund doch anonymen Gruppe verstecken sollen. Sie hätten schließlich darauf hinweisen sollen, daß sich die Mitarbeit des Generaloberen Pedro Arrupe auf den von ihm stammenden Abschnitt beschränkt. Jetzt steht sein Name ohne jede erläuternde Bemerkung in der alphabetischen Reihe der Mitglieder des „Autorenteams", als ob er das gesamte Werk mitverantwortete – ohne Zweifel eine ungerechtfertigte Inanspruchnahme seiner Autorität.

Wolfgang Seibel SJ

BESPRECHUNGEN

Freizeit

SCHMITZ-SCHERZER, Reinhard: *Sozialpsychologie der Freizeit.* Stuttgart: Kohlhammer 1974. 175 S. Kart. 19,80.

Der Untertitel des Buchs „Bericht über den Stand der Freizeitforschung in Soziologie und Psychologie" gibt besser den Inhalt wieder als sein Haupttitel; denn es wird ein guter Überblick über Ergebnisse der Freizeitforschung geboten, über Umfang, Struktur usw. von Freizeit, über die Abhängigkeit der Freizeit von Beruf, vom Ort, von psychologischen Determinanten usw. Das vorliegende Material, vor allem aus dem deutschen und englischen Sprachraum, wird übersichtlich dargestellt. Ein Sachregister hätte den Zugang zu den Daten leichter erschlossen.

R. Schmitz-Scherzer bespricht zu Beginn das Problem einer Freizeitwissenschaft (12). Wäre es nicht sinnvoll, zwischen einer Freizeitwissenschaft und Freizeitwissenschaften zu unterscheiden? Freizeitwissenschaft wäre eine philosophische Disziplin; denn nur sie beschäftigt sich mit dem Ganzen, mit dem Menschen in der Freizeit. Freizeitwissenschaften wären die einzelnen Disziplinen, wie Soziologie, Psychologie, Pädagogik, Medizin, die ein interdisziplinäres Gespräch führen und zu einer Summe, einer Addition der Ergebnisse kommen könnten. Das Ganze, das mehr ist als die Summe der Teile, hätte aber die philosophische (anthropologische) Freizeitwissenschaft in den Blick genommen.

Zur Frage Konfession und Freizeit (74–76) wäre nachzutragen, daß gerade die Synodenumfragen der Jahre 1970/71 für diesen Problemkreis auch wichtige Daten erbrachten (vgl. G. Schmidtchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft, Freiburg 1972). Ferner kommt G. Schmidtchen in „Protestanten und Katholiken. Soziologische Analyse konfessioneller Kultur" (Bern 1973) zu präziseren Aussagen als R. Schmitz-Scherzer; stellt er doch fest: „Der evangelische Teil der deutschen Bevölkerung drängt stärker als der katholische auf einen ausgedehnten Freizeitspielraum, auf eine lange Ferienspanne" (109); auch spricht er von einer „protestantischen Reisesehnsucht" (198). Doch diese Präzisierungen sollen den Informationswert des Buches nicht mindern.

R. Bleistein SJ

NAHRSTEDT, Wolfgang: *Freizeitpädagogik in der nachindustriellen Gesellschaft.* Bd. 1 und 2. Neuwied: Luchterhand 1974. 294, 158 S. Kart. 24,80 und 14,80.

Beide Bände enthalten Studien, die zum größten Teil in den Jahren 1971–1973 an anderer Stelle publiziert wurden: Studien zu einem aktuellen Thema. Das Anliegen, die Freizeitpädagogik mehr in das Blickfeld von Öffentlichkeit und Forschung zu stellen, kann man ohne Vorbehalt teilen, selbst wenn man nicht dem futurologischen Optimismus W. Nahrstedts, sondern mehr der Skepsis V. Graf Blüchers zuneigt (vgl. Theoretische und empirische Befunde zur Entwicklung der wachsenden Freizeit, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 26 [1974] 29 bis 53).

Angesichts der Art und Weise, wie vor allem dem jungen Menschen in der Freizeit gedient werden soll, erheben sich Bedenken. Das zentrale Problem, daß der Mensch in der Freizeit Sinnerfüllung sucht und wo er diesen Sinn findet, wird angesichts struktureller und organisatorischer Überlegungen vergessen. Nicht nur beunruhigt einen, daß kaum von Glück und Freude die Rede ist, sondern vor allem dies: alles scheint machbar. Es gibt ein „Freiheitstraining" (I, 243). Es werden unglaubliche Forderungen erhoben, etwa diese: „Mußemöglichkeiten der Oberschicht werden demokratisiert (Reiten, Tennis, Golf, Se-

geln)... Innerhalb der Länder erfolgt ein regionaler Ausgleich (Schwimmbäder werden in allen Gebieten errichtet, Skifahren wird möglich bis in die Harburger Berge bei Hamburg)... Zwischen den Ländern und Kontinenten erfolgt ein überregionaler Austausch (Federball, Volleyball, Kriket, Fußball, Meditationen, Drogen, Judo kommen nach Europa, klassische Musik wandert in den Orient)" (II, 16). Wie aus diesem Text ersichtlich, wird eine Sprache gesprochen, die in Bürokratien und in totalitären Staaten üblich ist: Freizeit wird verordnet. Da die Grundfrage nach Freizeit und Sinn nicht geklärt ist, bleiben notwendigerweise die Überlegungen zu Freizeithäusern, Freizeitparks, Freizeitgemeinschaft, Freizeitberatern im Vorfeld des Technisch-Machbaren stecken. Wertvolle Informationen zur Sache und Ansätze zur Überwindung der puren „Schulpädagogik" sollen dabei nicht übersehen werden.

Ein weiteres Problem dieser Studien stellt der Umgang mit Geschichte dar. Ideengeschichte ist etwas anderes als die Zitierung aus Werken bedeutender Gelehrter; denn die Wirkungsgeschichte von Ideen wie „Freiheit" und „Zeit" ist nicht ablösbar von dem konkreten geschichtlichen Hintergrund, vorausgesetzt, daß zeitlich aufeinanderfolgende Autoren in der Tat voneinander abhängig sind. Was die Herkunft von „Freizeit" betrifft, scheint der Verf. auf einen evangelischen Kulturraum fixiert zu sein. Hier sollten korrigierende Studien über die Herkunft von Freizeit, Muße, Freiheit usw. aus dem Christentum vor der Reformation (auch über die neuesten Einsichten von H. W. Opaschowski hinaus) betrieben werden, sonst bleibt das Ergebnis partiell und vorläufig. Dabei sollte auch eine intensivere Auseinandersetzung mit dem christlichen Gedankengut geführt werden, damit „Paradies" und „Schlaraffenland" nicht unterschiedlos als „Märchenbilder" in einer Zielgeschichte der Emanzipation zitiert werden (II, 10). Übrigens gibt es auch innerhalb der katholischen Theologie eine Diskussion über Begriff und Wirklichkeit der „Emanzipation".

Bei dieser wissenschaftlichen Methode unterlaufen leider auch Zitationsfehler. Bei Nahrstedt heißt es in Berufung auf H. Giesecke: „Emanzipation vom Beruf, vom Milieu und vom Existenzminimum" (I, 93, ähnlich II, 34). Bei Giesecke dagegen steht: „Die Emanzipation von der Totalität der Berufsrolle... Die Emanzipation vom Existenzminimum... Die Emanzipation vom Milieu als lebenslangem sozialen Schicksal." Diese Zitation simplifiziert und läßt – angesichts der Zitatenfülle – nur Schreckliches ahnen.

Die eigentlichen pädagogischen Probleme einer Freiheits- und Konsumerziehung werden durch ideologische Fixierungen verfremdet (das Wort „Emanzipation" fungiert als Rechtfertigungsvokabel für recht Unterschiedliches), durch eine eindimensionale Psychologie verkannt (vgl. I, 106: „Bedürfnishierarchie"). Endlich läßt einen eine Aussage wie die folgende gänzlich ratlos: „Jugendspezifischen Bedürfnissen, der Übernahme erwachsener Bedürfnisse durch die Jugendlichen sowie der Herausbildung neuer Bedürfnisse gegenüber ist eine größere Toleranz zu entwikkeln. Aus dem Gedanken der Gleichheit heraus sind die von Jugendlichen vorgebrachten Bedürfnisse grundsätzlich denen der Erwachsenen gleichrangig. Fragen der Verfrühung kann nur durch Diskussion (z. B. Rauchen, Sexualität), der Gefährdung (z. B. Drogen) vor allem durch Beratung von seiten der Pädagogen entgegengetreten werden" (I, 281). Was heißt hier „Gleichheit"? Reicht Diskussion in diesen Problemen wirklich aus? Gibt es nicht auch „Prävention" oder gar „Jugendschutz"?

Beide Bände sollten von jenen gelesen werden, die im Raum der Freizeit tätig sind, damit sie sich mit einer zweifelhaften Theorie von „Freizeitpädagogik" auseinandergesetzt haben, bevor sie Realität werden sollte.

R. Bleistein SJ

NAHRSTEDT, Wolfgang: *Freizeitberatung.* Animation zur Emanzipation? Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht 1975. 214 S. Kart. 14,80.

Es läßt sich nicht bestreiten, daß viele Men-

schen, zumal Jugendliche, ihre freie Zeit „totschlagen", also mit ihr nichts anzufangen wissen, und daß deshalb eine Art von Hilfe auf diesem Lebensfeld angebracht ist. Welcherart kann diese Hilfe sein? Wer verantwortet sie? Welches Ziel soll sie haben? Soll es einen eigenen „Freizeitberater" geben? Ist Freizeitberatung „Animation zur Emanzipation" oder Manipulation? Fragen, die W. Nahrstedt, Professor an der Pädagogischen Hochschule in Bielefeld, 1973/74 in Vorträgen behandelte. Diese Vorträge sind in dieses Buch aufgenommen.

Bei der Lektüre des Buchs fällt einem dreierlei auf. Der Begriff „Emanzipation" wird immer wieder unkritisch, als „Leerformel" verwendet. Was soll eine „physische, physiologische, psychische, ‚eigentliche' Emanzipation"? Nicht ohne Grund fällt die Analyse von Freiheit bescheiden aus (75 f.). Inwiefern ist Mündigkeit ein „transzendentales Apriori" (53)? – Ein Zweites: Mit dem Begriff „Freizeitkapitalismus" (20 u. ö.) will Nahrstedt wohl eine politische Position beziehen. Wenn der Begriff „Kapitalismus" in der allgemeinen Diskussion nur als Schlagwort verwendet wird, trägt er in diesem Zusammenhang auch nicht zu einer Klärung bei. Wenn man schon etwas für Gesellschaftsveränderung im Freizeitraum tun will, wird man dies auf andere Weise als mit inhaltslosen Begriffen tun müssen. Endlich wird viel Wissenschaft für Animation und Emanzipation aufgeboten, aber Werte wie Glück und Freude, Lachen und Heiterkeit scheinen dem Autor entgangen zu sein (ausgenommen ein Hinweis 102). Es bleibt als Lernziel nur „Spaß" und viel kritisches Bewußtsein. Von welchem Menschen wird hier eigentlich geredet? Ist hier nicht die totale Pädagogisierung des Menschen unterwegs? Einstweilen nur in Begriffen; immerhin unter dem Motto „Emanzipation" ein totales System von Begriffen.

Das Buch leidet an Wiederholungen in den einzelnen Aufsätzen und formuliert viele Forderungen, vor allem in „Ist-Sätzen". Seine Stärke liegt in den Programmen und Behauptungen (vgl. dazu die schlichte Definition von Politik und Gesellschaft, 51). Um so erfreuter liest man den Bericht über das konkrete Experiment einer Freizeitschule (143–181). Gerade hier wird sichtbar, daß ein großer Unterschied zwischen Theorie und Praxis besteht – und daß selbst auf Emanzipation versessene Freizeitberater sich auf die Manipulation junger Menschen verstehen (152). Trotz aller Gelehrsamkeit bleibt der Zweifel, ob eine solche Freizeitberatung dem Menschen dient, um vom Berufsbild des „Freizeitberaters" ganz zu schweigen. *R. Bleistein SJ*

Ferienliebhabereien. Wie man Urlaub einmal anders verbringen kann. Hrsg. v. Friedrich A. Wagner. Freiburg: Herder 1975. 160 S. (Herderbücherei. 510.) Kart. 4,90.

Erholsame Ferien haben zwei Feinde: die Gewohnheit, die immer wieder in die gleiche Gegend der Welt und in das gleiche Hotel schickt, und die Freizeitideologie, gemäß der auch in den Ferien die Gesellschaft verändert werden muß. Beide verderben die Freude am Urlaub, selbst wenn sie recht unterschiedliche Ursachen haben: im ersten Fall die Angst vor dem Neuen, im zweiten Fall ein sogenanntes kritisches (freudloses) „Bewußtsein". Fern beider Gefahren versucht dieses Taschenbuch dem Urlauber den Hof zu machen und ihn zu neuen Abenteuern zu ermutigen. Vielerlei Ferienliebhabereien passieren vor ihm Revue: Malen, Reiten, Segeln, Wattwandern, Unterwassertauchen, Kochen, Fotografieren, Edelsteinschleifen, Lesen usw. Statt trockener Information erhält der Leser amüsante Berichte, die auch für den instruktiv sind, der den Stil seiner Ferien nicht zu ändern beabsichtigt. Trotz dieses Episodenhaft-Exemplarischen fehlt die präzise Information nicht. Es werden Anschriften der Veranstalter, Unkosten, Bedingungen usw. angeführt. Das Büchlein – es enthält Beiträge, die im Reiseblatt der FAZ abgedruckt waren – erfüllt den Zweck, den Fr. A. Wagner in seinem Vorwort formuliert: der Urlaub „ist ein Bezirk der Freiheitserfahrung: einmal im Jahr tun und lassen können, was man will, selbst wenn dies ein begrenzter Bereich der Freiheit ist, der nur drei Wo-

chen währt. Im Urlaub eine Liebhaberei zu betreiben heißt, die Dimensionen der Selbsterfahrung zu erweitern." Dieses Plädoyer für beglückende Liebhabereien wird Menschen verändern – und damit allmählich (allerdings nicht „revolutionär") auch die Gesellschaft.

R. Bleistein SJ

ZU DIESEM HEFT

Im Januar 1975 trafen sich 18 amerikanische Theologen und Vertreter anderer Wissenschaften aus den verschiedensten Kirchen und Konfessionen in Hartford (Connecticut, USA), um über die Situation der christlichen Kirchen zu beraten. Sie verabschiedeten ein Dokument, das in 13 Thesen Irrtümer des heutigen Denkens zurückweist und gegenüber den Idolatrien und Ideologien unserer Zeit den Glauben an die Transzendenz erneut bekräftigen will. Avery Dulles, Theologieprofessor an der Catholic University of America in Washington, nahm an den Beratungen teil und gehört zu den Unterzeichnern des Dokuments. Er berichtet über Vorgeschichte und Verlauf der Tagung und erläutert den Sinn der Thesen.

Walter Kern, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Innsbruck, setzt sich mit den Grundthesen der Bücher von Hans Küng („Christ sein") und Walter Kasper („Jesus der Christus") auseinander. Er analysiert vor allem die christologischen Ausführungen Küngs und bringt sie mit den Thesen Kaspers in Verbindung.

Kaum einem Lebensbereich des modernen Menschen begegnen so viele Vorurteile wie dem Tourismus. Die jährlich erstellte Reiseanalyse bringt nun objektive Daten, die das Verhalten der Reisenden zu beurteilen erlauben. Der Beitrag von Roman Bleistein wertet die Reiseanalyse 1974 aus und korrigiert Klischees und Vorurteile. Der Verfasser ist Mitglied der Katholischen Arbeitsgemeinschaft Urlauberseelsorge.

Der am 10. Dezember 1942 aus dem Leben geschiedene Schriftsteller Jochen Klepper wurde fast wider Willen zu einer der bedeutenden Figuren des Widerstands: Die Verstrickung seiner Familie in die jüdische Tragödie und sein christlicher Glaube brachten ihn mit den Machthabern in Konflikt. Hans Jürgen Baden deutet das Werk Kleppers auf dem Hintergrund seiner Biographie.

Die medizinischen, psychologischen und soziologischen Forschungen der letzten Jahrzehnte über das Alter haben das Stereotyp vom einsamen, kranken, unzufriedenen, aus der Gesellschaft ausgeschlossenen alten Menschen widerlegt. Von daher ergibt sich Sinn und Notwendigkeit eines Ausbaus der Altenbildung (Gerontagogik), die sozialpolitische und altenfürsorgerische Aktionen ergänzen muß. Erich Reisch gibt einen Überblick über den Forschungsstand, die Aufgaben und die Möglichkeiten der Altenbildung in unserer Zeit.

Diether Krywalski zeigt am Beispiel der mittelalterlichen Welt, in wie vielfältiger Weise literarische Gattungen, historische Typologien und Traditionen das Weltverständnis des einzelnen und der Gesellschaft prägen. Das menschliche Handeln, so ergibt sich aus seinen Ausführungen, wird nicht allein von ökonomischen, technischen oder naturbedingten Faktoren beeinflußt, sondern steht in einer umfassenden historischen Tradition, ohne die es nicht verstanden werden kann.

Befragte Priesteramtskandidaten

Im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz wurden 1970/71 alle deutschen Katholiken (ab dem 16. Lebensjahr) und 1971 alle Priester in der Bundesrepublik befragt. Eine dritte Umfrage im März/April 1974 wandte sich an die Priesteramtskandidaten. Ihre Einstellungen sind von besonderem Interesse; werden sie doch den Weg der Kirche in die Zukunft nicht wenig mitbestimmen. Wo ist ihr Standort? Ist er zu beschreiben mit dem Titel des Kommentarbands zur Priesterumfrage „Zwischen Anpassung und Unterscheidung"? Wirkt sich die innerkirchliche Polarisation auch unter den Priesteramtskandidaten aus?

G. Schmidtchen leitete wiederum die Untersuchung und legte die Ergebnisse aus den 1726 zurückgesandten Fragebogen vor: Man könne bei den Priesteramtskandidaten weder von einer Rückkehr zum Konservativismus noch von einer Fortsetzung eines allgemein kritischen Trends sprechen. „Vielmehr geschieht etwas Neues, vielleicht Unerwartetes. In ihrer offenen, teils kritischen Haltung gleichen die Priesteramtskandidaten weitgehend den jungen Priestern – ganz allgemein gleichen sie ihnen mehr als den älteren. Dann aber ist Neues zu beobachten: ein veränderter, vielleicht verstärkter Zug zur Spiritualität."

Dieser Zug zur Spiritualität wirkt sich besonders in der Begründung des Priesteramtes aus. Auf die Frage „Wodurch sollte sich Ihrer Ansicht nach ein Priester in seinem Dienst vor allem bestimmt und getragen fühlen?" antworten die Priesteramtskandidaten mit jeweils 74 Prozent: Vom Auftrag Christi, von der persönlichen Beziehung des Priesters zu Gott. Sie betonen nicht in gleicher Weise den Dienst an der Gemeinde, die Priesterweihe, die Sendung durch den Bischof. Das bei jungen Menschen von heute vorrangige Motiv der Erfahrung und ebenso die Distanz zur Institution setzen sich in solchen Äußerungen durch. Der sendende Jesus und der erfahrene Gott – das sind die Realitäten, die für einen jungen Menschen den priesterlichen Dienst tragen könnten.

Dieser Vorrang der spirituellen Motivation führt aber nicht zu einseitigen Akzenten. „Mit der Spiritualisierung Hand in Hand geht eine verstärkte Tendenz zu einem sozialen Engagement. Früher Getrenntes tritt bei den Priesteramtskandidaten gemeinsam auf: Spiritualität und aktives Zugehen auf den anderen." Das Gleichgewicht, das im Motto des Jugendkonzils von Taizé in den Worten „Kampf und Kontemplation" gefunden wurde, scheint sich auch in diesen Einstellungen anzudeuten.

Die gleiche Balance zeigt sich bei der Frage, was man zur Förderung des Priester- und Ordensnachwuchses für wichtig halte. Dort steht an erster Stelle: Nachfolge Christi, gefolgt von: mehr spirituelle Lebendigkeit in der Kirche, christliches, lebendiges Elternhaus, aktives Zugehen eines Priesters auf junge Menschen, persönliches Verhält-

nis zu einem Priester. Während das Gebet um Priester als weniger wichtig bewertet wird, wird die Intensivierung der Jugendarbeit hoch eingeschätzt.

Die persönliche Beziehung zu einem Priester spielt in der Entscheidung zum Priestertum wie im Durchtragen dieser Entscheidung eine große Rolle. Je definitiver die Entscheidung, desto enger ist die frühe Beziehung zur Heimatgemeinde, desto intensiver wird der Kontakt während des Studiums gepflegt, desto mehr Beziehung hat man zu einem Geistlichen (Pfarrer, Kaplan, Religionslehrer) in der Heimat. Es ist nicht ausgeschlossen, daß damit auch jene Kontaktperson genannt ist, mit der – neben dem Spiritual – die religiöse Entwicklung besprochen wird. Bedenklich ist, daß ein Drittel der Priesteramtskandidaten sagen: Es gibt keinen Priester zur Besprechung der religiösen Entwicklung. Bei diesen spielen Freunde, Mittheologen, Verwandte, Arbeitskollegen eine wichtige, wenn auch anscheinend unzureichende Rolle bei der Klärung der Berufsentscheidung.

Verglichen mit der Bedeutung, die der Spiritualität zugeschrieben wird, scheinen die überkommenen Vollzüge des christlichen Glaubens nicht dem Lebensgefühl und den Erwartungen junger Menschen im Priesterseminar zu entsprechen. Nur zwei Drittel der Befragten halten in der Vorbereitungszeit auf das Priestertum die Mitfeier der Eucharistie für besonders wichtig, nur 18 Prozent den Empfang des Bußsakraments, nur 16 Prozent Formen einer zeitgemäßen Askese. Man kann K. Forster nur zustimmen, wenn er in seinem Kommentar zu dieser Umfrage schreibt: „In dem weiten Bereich der Spiritualität scheint also das Entscheidende neu zu motivieren, hervorzubringen und einzuüben zu sein. Die Betonung der Dimension der Spiritualität weist den entscheidenden Weg aus den priesterlichen Berufskrisen und aus der Nachwuchskrise. Gerade dieser Bereich bedarf aber der theologischen und kirchlichen Unterscheidung und – an dieser orientiert – einer Fülle von schöpferischen Anstößen und Inspirationen."

In der Beurteilung der sozialen Situation des Priesters heute sind die Priesteramtskandidaten ebenso realistisch (sie sehen eher einen sozialen Abstieg) wie in der Beurteilung der zukünftigen Arbeit (eher schwierig). Dennoch heben sie den Priesterberuf von anderen Berufen im Dienst am Menschen (Lehrer, Arzt, Sozialpfleger, beratender Psychologe) ab; denn ihrer Meinung nach kann man in ihm sich als Mensch am ehesten finden und auch am meisten für andere tun. „Der soziale Mantel der Priesterposition", schreibt G. Schmidtchen, „ist also nicht besonders ansehnlich, schon gar nicht herrschaftlich, aber der Glanz des Berufs liegt in dem Auftrag für andere und in der Dichte der Identität."

Will man den Standort der Priesteramtskandidaten mit einem Wort charakterisieren, könnte man von einer Suche nach einer neuen, geistlichen Mitte sprechen. Es handelt sich gewiß nicht um eine Renaissance des Gestrigen. Diese wäre aufgrund der Identifikationsschwierigkeiten mit Kirche und der Kommunikationsprobleme zwischen Kirche und Gesellschaft gar nicht möglich.

Roman Bleistein SJ

Johannes B. Lotz SJ

Weg der Befreiung

Die Erfahrung des Ostens im Licht der ignatianischen Exerzitien

Das Ringen um die Befreiung hat in der heutigen Welt eine grundlegende Bedeutung gewonnen, wobei man vor allem die unterdrückten Klassen und Völker im Auge hat. Damit geht es um die äußere und kollektive Befreiung, nämlich um die Änderung der bestehenden Verhältnisse, durch die oft ganze Menschengruppen in die Unfreiheit gebannt werden, oder um das Schaffen neuer Verhältnisse, die jenen Menschengruppen ihren Freiheitsraum gewährleisten. Diese Art von Befreiung kann nur dann wahrhaft gelingen, wenn ihr die innere und persönliche Befreiung innewohnt und zugrunde liegt. Diese besagt, daß sich jeder einzelne in seinem Herzen und seinem gesamten Tun von den versklavenden Mächten freimacht und zugleich immer tiefer in das von der Wurzel her Freigebende hineinwächst. So reifen Menschen, von denen auch die äußere und kollektive Befreiung ausgeht, während alle Versuche, diese zu erreichen, sich ohne solche Menschen in immer neue Sklaverei verstricken. Daher braucht unsere Zeit gerade um der äußeren und kollektiven Befreiung willen Menschen, die mit aller Entschiedenheit den Weg der inneren und persönlichen Befreiung beschreiten.

Als Hilfen auf diesem Weg bieten sich sowohl die ignatianischen Exerzitien als auch die Erfahrung des Ostens an; denn beide entwickeln wirksame Anweisungen für das Beschreiten dieses Wegs, ja sie sind selbst Wege, die zu dieser Befreiung führen. Darin liegt etwas ihnen Gemeinsames trotz der tiefgreifenden Unterschiede, die sie im übrigen trennen. Von den Unterschieden werden wir nicht schweigen, obwohl es uns im folgenden in erster Linie auf das Gemeinsame ankommt. Wir beginnen bei den Exerzitien als dem für uns Bekannteren, in dessen Licht wir die östliche Erfahrung als das Unbekanntere zu verdeutlichen unternehmen.

I. Weg der Exerzitien

Der Weg der Befreiung, den die Exerzitien zu gehen lehren, ist im Neuen Testament vorgezeichnet; vor allem Paulus weist uns immer wieder darauf hin. Er spricht von der „Freiheit, die wir in Christus Jesus haben" (Gal 2, 4); er ruft seinen Gläubigen zu: „Ihr seid zur Freiheit berufen" (Gal 5, 13); er stellt den Zusammenhang heraus: „Wo der Geist des Herrn wirkt, da ist Freiheit" (2 Kor 3, 17). Er zeigt auf, wovon der Mensch befreit wird: „Von dem Gesetz der Sünde und des Todes" (Röm 8, 2), und

wozu er befreit ist: „Gott zum Dienst ergeben" (Röm 6, 22). Was die äußere Befreiung betrifft, so sieht er sie nicht notwendig mit der inneren verbunden, was an zwei entgegengesetzten Situationen deutlich wird; es kann einer „Sklave" bleiben und zugleich ein „Freigelassener des Herrn" sein; umgekehrt ist der „Freie", der getauft wird, ein „Sklave Christi" (1 Kor 7, 22). Die Befreiung, die Christus bringt, strahlt vom Innern des Menschen in die ganze Welt hinaus; daher zielt „die Sehnsucht der Schöpfung" darauf hin, daß sie „einst von der verderblichen Sklaverei erlöst werde für die Freiheit, das herrliche Gut der Kinder Gottes" (Röm 8, 19. 21). Kurz läßt sich das Programm von Paulus zusammenfassen: Befreit von der Sünde zum Dienst Christi, in dem sich die Befreiung gerade vollendet.

Die Exerzitien selbst sind ihrem Namen gemäß als ein geistliches Sich-Üben gemeint, das auf die innere Befreiung abzielt, wie schon die erste der 20 Anweisungen erkennen läßt, die Ignatius den eigentlichen Exerzitien vorausschickt. Danach kommt alles auf ein Vorbereiten und Disponieren der Seele oder des inneren Menschen an, damit er so alle ungeordneten Neigungen von sich abtue und, nachdem dies geschehen ist, den göttlichen Willen suche und finde. Gemäß diesem gilt es, das irdische Leben einzurichten, um so zum ewigen Heil zu gelangen (Nr. 1 [1]).

Ungeordnete Neigungen sind offenbar innere Gewohnheiten oder eine innere Verfassung, die den Menschen an Güter bindet, deren Eigenart ein solches Interesse oder einen solchen Einsatz nicht rechtfertigt. Derartige Neigungen halten den Menschen von der rechten Ordnung fern, rauben ihm die Bereitschaft, die Leichtigkeit und manchmal sogar die Fähigkeit, die rechte Ordnung in seinem Leben durchzusetzen und aufrechtzuerhalten. Damit legen sie ihm einen Zwang auf oder machen sie ihn unfrei. Dementsprechend ist es der Sinn der Exerzitien, den Menschen von diesem Zwang zu befreien oder ihn in die innere Freiheit zu führen. Das ist aber ein Unternehmen, das sich nicht mit einem Schlag verwirklichen läßt; deshalb will Ignatius den Menschen zunächst nur darauf vorbereiten und dafür disponieren oder die erforderlichen Voraussetzungen schaffen, damit er allmählich in die Freiheit gelange.

Aus der Freiheit von den ungeordneten Neigungen erwächst die Freiheit für den Willen Gottes. Nach Ignatius ist jene die Vorbedingung für diese; doch besteht auch der umgekehrte Zusammenhang, insofern das wachsende Freiwerden für den Willen Gottes rückwirkend die fortschreitende Befreiung von den ungeordneten Neigungen zur Folge hat. Bezüglich des göttlichen Willens ist von Suchen und Finden die Rede. Einer, der in ungeordneten Neigungen verfangen ist, wird jenen Willen nicht suchen oder sich wenigstens nicht mit dem Einsatz an die Suche machen, der allein dem Gotteswillen gemäß ist und zum Finden führt; denn dieser verurteilt ihn und fordert von ihm, sein Leben zu ändern. Erst recht blockieren die ungeordneten Neigungen das Finden des Gotteswillens, weil es nicht nur um ein theoretisch-distanziertes Finden, sondern um ein Finden von existenziellem Ernst geht, das über das ungeordnete Gemüt als Gericht hereinbricht.

Nun könnte es so aussehen, als ob der hier angedeutete Weg überhaupt nicht in die

Freiheit führe, da er ja aus der Bindung an die ungeordneten Neigungen in die Bindung an den Gotteswillen hineingeleitet. Wir antworten, daß nicht alle Bindungen einander gleich sind. Während jene Neigungen die Unordnung verkörpern und deshalb nicht frei machen, prägt sich im Gotteswillen die rechte Ordnung aus, die als solche frei macht oder die Freiheit nicht vergewaltigt, sondern gerade anruft und vollendet. – Das Finden des Willens Gottes ist nie abgeschlossen, sondern entwickelt sich immer weiter, und zwar ganz konkret in der Gestaltung des irdischen Lebens, an dem sich das Finden von Tag zu Tag bewährt und als wahres Finden durch das unbedingte Ernstnehmen jenes Willens erweist. So stellt sich unser Leben als wachsendes Sich-Befreien und Freiwerden oder als Weg in die Freiheit dar. Dieser mündet in das ewige Heil ein, das nach allem mit dem vollendeten Eingehen in den Gotteswillen, mit dem vollen Einswerden oder der Identifikation zusammenfällt und darum die letzte Befreiung und Freiheit besagt.

Befreiung von Sünde und Eigennutz

Was in der ersten Anweisung als Programm vorgelegt wird, führen die Exerzitien in einem vier Wochen umfassenden Üben durch. Darauf bereitet das sogenannte „Prinzip und Fundament" vor (Nr. 23); es entwirft die grundlegenden Züge unserer Lebensordnung: der Mensch ist für den Dienst Gottes erschaffen, durch den er sein ewiges Heil wirken soll; alles andere ist für den Menschen erschaffen, damit es ihm zum Anstreben seines Ziels helfe. Hieraus ergibt sich die Folgerung für das Verhältnis zu den geschaffenen Dingen oder endlichen Gütern, daß der Mensch sie so weit zu gebrauchen hat, wie sie ihm eine Hilfe zu seinem Ziel hin bieten, und sie so weit zu lassen hat, wie sie ihn daran hindern. Damit er nach dieser Regel zu handeln imstande ist, muß er um die gleichmütige Haltung gegenüber allen endlichen Gütern ringen.

Der Hintergrund dieser Bemerkungen ist, daß die endlichen Güter den Menschen immer wieder zu versklaven drohen und er immer wieder dieser Sklaverei unterliegt und erliegt, also sich in Unfreiheit verliert und immer schon verloren hat. Im Gegensatz dazu besagt die gleichmütige Haltung (Indifferenz) dasselbe wie die große Freiheit, die täglich neu zu erkämpfen und immer tiefer zu verwirklichen ist. Sie macht es dem Menschen möglich, sich nicht in die endlichen Güter zu verschauen und sich durch sie nicht von seinem Ziel abdrängen zu lassen. Aus der großen Freiheit erwächst das rechte Maß im Gebrauch der Dinge, das sie ganz auszuwerten, aber auch, soweit notwendig, auf sie zu verzichten versteht. Um Mißverständnisse abzuwehren, fügen wir ausdrücklich bei, daß die große Freiheit nicht im Sinn stoischer Herzenskälte gemeint ist. Vielmehr ist sie mit der voll entfalteten, ganz nach ihrem innersten Wesen ausschwingenden Liebe gleichbedeutend, die allem sich so zuwendet, wie es ihm gebührt, die namentlich „Gott in allem und über alles liebt", wie es in der Liturgie heißt. Die Unfreiheit hingegen läßt die Liebe nicht zu ihrer vollen Entfaltung kommen, engt

sie ein und führt sie auf Abwege, bewirkt schließlich, daß sie in Pseudoformen ihrer selbst erstickt.

Um die große Freiheit hat vor allem jener zu ringen, der nicht nur in sich ungeordnete Neigungen verspürt, sondern auch von ihnen überwältigt worden ist, indem er der Sünde in sich Raum gegeben hat. Obwohl diese das Werk der (verirrten) Freiheit ist, bindet sie den Menschen in Unfreiheit, weil sie sich von der rechten Ordnung oder vom Willen und Dienst Gottes absondert und damit der versklavenden Unordnung verfällt. In der ersten Woche der Exerzitien geht es um das Freiwerden von der Sünde; darauf sind alle Übungen ausgerichtet; durch Beschämung, Abscheu und Reue distanziert sich der Mensch von der Sünde oder holt er sich aus der Unfreiheit in die große Freiheit zurück. Diese Bewegung greift in die Tiefe des Menschen hinein, umfaßt die drei Seelenkräfte und dringt namentlich durch den Verstand und den Willen bis in den Seelengrund vor, der im Anschluß an die platonisch-augustinische Überlieferung Gedächtnis (anamnesis, memoria) genannt wird. Dem Gelingen der Tiefenbewegung dienen der Durchgang durch das Bild bis zur Anwendung der Sinne hin, wobei die körperlichen Sinne zu den geistigen führen; das Zwiegespräch vor allem mit Christus dem Erlöser, auf dessen Barmherzigkeit der Sünder angewiesen ist (Nr. 61), weshalb er allein dadurch sich selbst befreien kann, daß Christus ihn befreit und immer schon befreit hat; die Wiederholung der Übungen, die auf jene Momente zurückkommt, die beim ersten Vollzug schon ein dichteres geistliches Erfahren gewährt haben und nun noch ganz ausschwingen können und sollen.

Zum Steigern der Tiefenbewegung tragen zusätzliche Maßnahmen bei wie das Schweigen, die Sammlung während des ganzen Tages, die Beherrschung der Sinne, die Körperhaltung, gedämpftes Licht, Entzug von Nahrung und Schlaf sowie andere Bußübungen. Dabei weicht der Mensch oft der Anwendung wirksamer Mittel aus, weil er mit seinen Neigungen noch allzusehr dem Versklavenden und Genußbringenden verhaftet ist (amor sensualis) und sich auch einredet, er leide dadurch Schaden an Lebensfülle und Gesundheit (Nr. 89). Im Gegensatz dazu wird der sündige Mensch seine Befreiung nur in dem Maß wahrhaft gewinnen, wie er bereit ist, auch solches auf sich zu nehmen, was wehe tut. So kann er nicht nur Sühne leisten für seine vergangenen Sünden, sondern auch sich selbst besiegen oder überwinden (ad vincendum seipsum), damit er jene Strebungen in seinem Innern, die aus der Ordnung auszubrechen und ihn in die Unfreiheit zu verstricken drohen, dem Grundwillen zur Freiheit einordnen und mit ihm durchdringen lerne; so wird er schließlich Hindernisse wegräumen und Offenheit für Gottes Gaben und Gnaden schaffen (Nr. 87), besonders für die Gnade der großen Freiheit.

Im selben Sinn wirkt offensichtlich die Gewissenserforschung mit der darauf aufbauenden Generalbeichte und Kommunion. Wenn einer in sein Gewissen hinabsteigt, entdeckt er, wie sehr er noch in Unfreiheit steckt und wie sehr er der Befreiung bedarf, die mit der Reue anhebt und durch die Kraft der Sündenvergebung vollendet wird; obendrein vereinigt ihn die Kommunion mit jenem, in dem der Quell aller Befreiung

und Freiheit sprudelt, wie wir noch sehen werden. Hierher gehören sogar die „Regeln zur Unterscheidung der Geister", die der ersten Woche der Exerzitien zugeordnet sind (Nr. 313–327); denn sie helfen, die Regungen und Täuschungen zu erkennen und zu überwinden, die entweder aus unserer eigenen verbildeten Tiefe oder aus dem Unkraut-Säen des Widersachers stammen und die uns oft mit schwer durchschaubaren Listen gegen unsere eigene Absicht zur Unfreiheit verführen, nicht selten gerade indem sie mit dem Schein der Freiheit locken.

Befreiung zur Freiheit

Das bisher Gesagte entspricht dem negativen Aspekt der Befreiung-von; in ihm ist bereits der positive Aspekt der Befreiung-zu oder der großen Freiheit enthalten. Sie wird in der oben erklärten ersten Anweisung als das Suchen und Finden des Gotteswillens umschrieben, der sich nicht als abstraktes Verbot oder Gebot darstellt, sondern in Jesus Christus verkörpert ist. Er hat nach dem Hebräerbrief „bei seinem Eintritt in die Welt" gesprochen: „Siehe, ich komme, Deinen Willen, Gott, zu erfüllen" (Hebr 10,5 ff.). Dementsprechend sagt er auf der Höhe seines Lebens: „Ich bin nicht vom Himmel herabgekommen, um meinen Willen zu tun, sondern um den Willen dessen zu tun, der mich gesandt hat" (Joh 6,38); das lebt er tagtäglich: „Meine Speise ist es, dem Willen dessen zu gehorchen, der mich gesandt hat" (Joh 4,34). Dieselbe Linie hält er in der Nacht des Ölbergs durch: „Mein Vater, wenn es möglich ist, gehe dieser Kelch an mir vorüber! Aber nicht wie ich will, sondern wie du willst" (Mt 26,39); dem Auftrag, der nicht von ihm genommen werden kann, ergibt er sich ganz: „Mein Vater, wenn dieser Kelch nicht an mir vorübergehen kann, ich ihn also trinken muß, so geschehe dein Wille" (Mt 26,42). Dasselbe Geheimnis prägt Paulus in die Worte: „Er ward gehorsam bis zum Tod, ja bis zum Tod am Kreuz" (Phil 2,8). Wer also den Gotteswillen sucht und finden will, braucht nur ihm zu folgen: „Auch Christus hat für euch gelitten und euch ein Beispiel gegeben, damit ihr ihm nachfolgt" (1 Petr 2,21). Einer, der sich an ihn anschließt, tappt nicht im Dunkel: „Ich bin als Licht in die Welt gekommen, damit keiner, der an mich glaubt, in der Finsternis bleibt" (Joh 12,46). Alles kommt darauf an, daß wir mit dem einswerden, der von sich selbst bezeugt: „Ich bin der Weg", der uns in „die Wahrheit" und „das Leben" führt; „niemand kommt zum Vater als durch mich" (Joh 14,6), was sinngemäß damit gleichbedeutend ist, daß niemand zu der großen Freiheit gelangt außer durch Jesus, den Christus.

Auf diesem Hintergrund werden die drei folgenden Wochen der Exerzitien verständlich, die uns in das Erdenleben, das Leiden und den Opfertod sowie in die Auferstehung und Verklärung des Herrn hineingeleiten, wobei es um die wachsende Angleichung an ihn geht. Gleich zu Anfang dieses Gangs erfährt sich der Mensch als ein von Christus Angerufener, der um die Gnade bittet, daß er doch gegen diesen Ruf nicht taub, sondern voll Bereitschaft und Eifer sei, ihm zu folgen (Nr. 91). In dem Maß, wie sich einer

da ergreifen läßt und ergriffen wird, hat er mit Christus viel Mühsal zu tragen, geht er aber auch mit ihm in seine Herrlichkeit ein (Nr. 95). Um sich ganz ihm darbringen und mit ihm vereinigen zu können, muß sich jeder fortschreitend für Christus freimachen und deshalb sich von allem befreien, was ihn daran hindert. Dazu gehört in erster Linie, daß er sein in sich selbst verkrampftes Ich überwindet und damit herausgeht aus seiner Eigenliebe, seinem Eigenwillen und seinem Eigennutzen (Nr. 189) oder angeht gegen seine eigene Sinnlichkeit sowie gegen seine eigene fleischliche und weltliche Liebe (Nr. 97). Bei diesen Formulierungen hat Ignatius nicht nur den sexuellen Bereich im Auge; vielmehr weist Fleisch auf den von Gott abgewandten Menschen hin, der als solcher in die Welt, die „im argen liegt" (1 Jo 5,19), verfangen ist; ihm steht der Geistesmensch gegenüber, der, vom Geist Gottes geleitet, Gott zugewandt und von der argen Welt befreit ist (1 Kor 2,14 f.).

Die im vorstehenden angebahnte Entwicklung gewinnt durch die daran anschließenden Kontemplationen des Erdenlebens Christi Raum im Menschen. Ignatius spricht von „Kontemplation", weil es nicht auf rationales Denken, sondern auf schauendes Erfahren ankommt, auf das Sehen der Personen, auf das Hören ihrer Worte, auf das Mitvollziehen ihres Tuns (Nr. 101–108). Dabei tritt eine gewisse Identifikation mit dem Geschehen ein, an dem ich beteiligt bin, „als ob ich gegenwärtig dabei wäre", „als ein armer, unwürdiger Knecht, der jenen Personen in ihren Bedürfnissen zu Diensten ist" (Nr. 114). Solches Erleben steigert sich bis zu der schon erwähnten „Anwendung der Sinne", der leiblichen und geistigen; ihre Betätigungen sind sehen, hören, riechen und schmecken, berühren mit umarmen und küssen (Nr. 122–125). Jedesmal geht es um das immer tiefere Einswerden mit Christus, das ich nicht durch meine eigene Leistung erzwingen kann, sondern stets als Gnade erwarte, weshalb ich darum immer von neuem bitte. Die eine Gnade entfaltet sich in drei Schritten (Nr. 104). Grundlegend ist das innere Erkennen des Herrn, das sowohl tief in den Herrn eindringt als auch in den Tiefen des Menschenherzens Wurzel schlägt und ihm solch überwältigende Reichtümer eröffnet, daß dafür einer wie Paulus alles zu lassen bereit ist: „Ja, wirklich alles erachte ich als Verlust, gemessen am Größeren: an der Erkenntnis Jesu, des Verheißenen, meines Herrn, um dessentwillen mir alles zum Verlust wurde" (Phil 3,7 f.). Aus diesem Erkennen erblüht das Lieben, das keine Grenzen kennt, immer weiter drängt und sich nie genugtun kann. Als Frucht erwächst daraus das Nachfolgen oder Nachahmen (Nr. 109), das eine innere Umgestaltung von Grund auf mit sich bringt, eine Umgestaltung in Christus, die sein Antlitz aus uns herausformt; er hat uns „vorausbestimmt, nach dem Bild seines Sohnes gestaltet zu werden" (Röm 8,29).

Damit der schauende Umgang mit dem Erdenleben unseres Herrn seine Tiefenwirkung erreiche, sollen jeden Tag fünf Übungen vollzogen werden; während des Tages soll der Übende auf die Geheimnisse gesammelt bleiben, mit denen er sich gerade befaßt oder vorher befaßt hat, ohne auf Kommendes vorauszugreifen oder auf anderes abzuschweifen; auch gilt es, das Licht, die Nahrung, den Schlaf und die Bußübungen so einzurichten, wie es das jeweilige Thema verlangt und dafür förderlich ist. Auf diese

Weise werden die Kontemplationen bis zum zwölfjährigen Jesus im Tempel geführt, der in die große Freiheit gelangt, insofern er die natürlichen Bande hinter sich läßt und ganz davon durchdrungen ist, „daß ich in dem sein muß, was meines Vaters ist" (Lk 2,49). Hier findet Ignatius den Ansatzpunkt für das Kerngeschehen seiner Exerzitien, nämlich für die Wahl, die zunächst den Lebensstand betrifft, aber darüber hinaus auf eine Lebensgestaltung hinzielt, die mit Christus alles in Unfreiheit Bannende von sich abtut, um ganz für Gottes Auftrag frei zu werden.

Dazu dient die „Meditation von den zwei Bannern". Der Widersacher Christi führt in die Schein-Freiheit hinein, indem er aber tatsächlich die Menschen mit „Netzen und Ketten" fängt, nämlich mit der Gier nach Reichtümern und nach eitler Ehre, wodurch sie schließlich in den „großen Stolz" geraten (Nr. 142), der vielen wie die große Freiheit vorkommt, in Wahrheit jedoch Knechtschaft ist. Im Gegensatz dazu lädt Christus die Menschen ein, sich in der höchsten Armut vom Reichtum und im Erdulden der Schmach von eitler Ehre loszuringen und so die Demut zu erreichen (Nr. 146), die wie Knechtschaft aussieht, in Wahrheit jedoch die große Freiheit oder das „wahre Leben" ist (Nr. 139). Die Läuterung der inneren Haltung gewinnt in der „Meditation von den drei Menschenklassen" an Reife, insofern unsere Neigung zu Gütern, Menschen und Aufgaben ganz in den Gotteswillen eingeschmolzen und von ihm durchformt wird, so daß alle Neigungen nichts weiter als eine Konkretisierung dieses Willens sind (Nr. 155). Die Unterwerfung unter ihn oder die Demut schließt nicht nur jede Sünde, sowohl die schwere als auch die läßliche, aus, sondern erhebt sich darüber hinaus zur vollen Gleichförmigkeit mit Christus, wodurch der Gehorsam Christi sich in meinem Gehorsam sozusagen fortsetzt und mein Leben auf ähnliche Weise wie das seine vollkommen vom Gotteswillen geprägt ist. Meine Demut ist vollendet, soweit in ihr Christi Demut zum Leuchten kommt. Daraufhin mein Leben in all seinen Einzelheiten einzurichten, ist die Aufgabe der Wahl; von ihr sei nur noch kurz bemerkt, daß sie mittels der geistlichen Erfahrung gegensätzlicher innerer Anmutungen, also auf überrationale Weise vollzogen wird. Für die Beurteilung jener Bewegungen bieten die „Regeln zur Unterscheidung der Geister", die der zweiten Woche der Exerzitien zugeordnet sind, eine wichtige Hilfe (Nr. 228–236). Nur für den Fall, daß solche Anregungen ausbleiben oder nicht hinreichend Klarheit bringen, wird der Weg der rationalen Überlegung empfohlen.

Das in der zweiten Woche der Exerzitien Erreichte wird in der dritten und vierten Woche auf seine Echtheit und Tragfähigkeit hin erprobt und zum vollen Ausreifen gebracht. Über diese beiden Wochen kann man als gemeinsames Motto schreiben: „Mußte nicht Christus dies leiden, um so in seine Herrlichkeit einzugehen?" (Lk 24,26) Die dritte Woche läßt den Übenden am Leiden und am Opfertod Christi teilnehmen, der die Menschen von der Unfreiheit, in die sie sich durch die Sünde verstrickt haben, erlöst. Indem der Kontemplierende in dieses Geheimnis eingeht, ja sich mit ihm identifiziert, wird er selbst von der nur schwer ausrottbaren Unfreiheit seines eigenen Lebens immer mehr befreit und trägt er auch zur Befreiung der anderen Menschen bei nach den Worten des Apostels: „Ich freue mich über die Leiden, die ich für euch trage, und er-

gänze an meinem Fleisch, was am Leiden Christi noch fehlt" (Kol 1,24). Die vierte Woche stellt den Übenden in die Auferstehung und die Verklärung des Auferstandenen hinein, worin die vollendete Erlösung und damit die große Freiheit in ihrer herrlichsten Gestalt aufstrahlt. Indem der Kontemplierende in dieses krönende Geheimnis eingeht und sich wiederum mit ihm identifiziert, reift sein Leben immer mehr in die große Freiheit hinein, und diese breitet sich durch seine Vermittlung fortschreitend von Christus her unter den anderen Menschen aus. Unsere große Freiheit ist die auf uns übergreifende große Freiheit des Auferstandenen; weil er unsere Unfreiheit durchlitten hat, hat ihm der ewige Vater „den Namen verliehen über alle Namen" und ist er der Herr (Kyrios), vor dem sich alle Knie beugen (Phil 2,9 ff.), oder hat er die große Freiheit vollendet inne.

Den Abschluß der Exerzitien bildet die „Kontemplation zum Erlangen der Liebe" (Nr. 230), die zur Wurzel des gesamten Freiheitsgeschehens führt. Unfreiheit ist stets erstorbene oder verirrte Liebe und meist beides zusammen; weil die Liebe zu Gott und seinem Willen verloren oder wenigstens geschwächt ist, verstrickt sich der Mensch in die verirrte oder mißgeleitete Liebe, die ihn an endliche Güter versklavt. Die Befreiung kann also einzig darin bestehen, daß die Liebe zu Gott und seinem Willen erstarkt und den ihr gemäßen Rang gewinnt, wodurch die Liebe zu den endlichen Gütern über alle Versklavung hinauswächst und in die Freiheit hineingelangt, indem sie in die Liebe zum Gotteswillen eingeschmolzen wird.

Diese Liebe, die als innerste bewegende Kraft die gesamten Exerzitien durchzieht, wird in der abschließenden Kontemplation ausdrücklich gemacht und zu ihrer Vollendung gebracht. Näherhin wird die Liebe des Menschen durch das Sich-Versenken in die Liebe, die Gott uns zuwendet, geweckt. Wir lassen uns überwältigen von der unabsehbaren Fülle seiner Gaben, davon, daß er in diesen anwesend ist und wirkt, daß alle Gaben auf ihn hin transparent sind oder wir in ihnen einen Strahl seiner Herrlichkeit und schließlich ihn selbst finden. Die Formulierungen von Ignatius legen nahe, daß die Transparenz nicht nur Gott als den Schöpfer, sondern auch den menschgewordenen Sohn als die Mitte der Schöpfungs- und der Erlösungsordnung betrifft (Kol 1, 15–20). Damit zeigt sich der Schöpfer- und Heilswille als die Liebe, mit der uns Gott an sich zieht und uns aus seiner grenzenlosen Fülle auf das freigebigste mitteilt; die Liebe aber vergewaltigt nicht, sondern gibt frei. Folglich wird der Mensch in seine Freiheit entlassen und seiner Freiheit über-lassen, damit er seine Freiheit lebe und sich fortschreitend in ihr vollende. Dementsprechend sind die Exerzitien der Weg oder das Gehen des Wegs, der uns aus der Unfreiheit oder aus der unerleuchteten und auch verirrten Liebe, in die wir immer schon gesunken sind, befreit, und zwar durch Hineingeleiten in die Liebe zum Gotteswillen, die alle andere Liebe in sich aufnimmt und durchformt. Das ist gleichbedeutend mit der großen Freiheit, die nicht in der Zügellosigkeit besteht, sondern im Einswerden mit der Grunddynamik unseres Lebens sowie des gesamten Universums und damit im immer tieferen Einswerden mit dem Grund, aus dem wir stammen, oder mit der Liebe, die uns ruft.

II. Weg des Ostens

Entleerung und Erweiterung des Bewußtseins

Im Licht der ignatianischen Exerzitien gilt es nunmehr, die Erfahrung des Ostens als Weg der Befreiung zu betrachten; dabei halten wir uns an den Buddhismus, vor allem an den Zen-Buddhismus. Einer seiner im Westen meistgelesenen Vertreter, Daisetsu Suzuki, hat einem seiner Bücher den Titel „Die große Befreiung" gegeben, womit unser Thema aufklingt. Ihm kommen wir näher, wenn wir uns mit der für die buddhistische Meditation kennzeichnenden Spannung zwischen der Entleerung und der Erweiterung des Bewußtseins befassen.

Die Entleerung setzt bei der alltäglichen Verfassung unseres Bewußtseins an, das in die vielen Menschen, Dinge und Ereignisse, die unsere Welt ausmachen, sowie in das Ich, das als unser Welt-Ich dieser Welt zugewandt ist, sich immer schon verloren hat und ständig weiter verliert. Dieses Bewußtsein lebt in den Gegensätzen, von denen der Unterschied zwischen Ich und Welt ein Beispiel ist und nimmt den von den Gegensätzen geprägten Bereich als die wahre Wirklichkeit. In ihr untergehend, ist das Bewußtsein grenzenlos zerstreut und der Mensch sich selbst entfremdet oder in die Unfreiheit gebannt. – Nun haben die Welt und das Welt-Ich für das Leben des Menschen eine unersetzliche Bedeutung, weshalb er sie nicht abschaffen kann und überhaupt nicht abschaffen soll. Dennoch ist für den hier beschriebenen Alltagsmenschen eine grundlegende Wandlung erforderlich, die ihm die Augen dafür öffnet, daß der Bereich, in dem er bisher allein gelebt hat, nicht der einzige und auch nicht der primäre ist. Alles kommt darauf an, die andere und eigentliche Stellung zum Welt-Ich und der Welt zu gewinnen, wodurch sich zeigt, daß die Verlorenheit und Zerstreuung, die Entfremdung und Unfreiheit, worunter einer schon lange, ohne das Warum zu kennen, gelitten hat, aus dem Irrtum stammen, der den Bereich der Gegensätze für die eigentliche Wirklichkeit hält und den anderen Bereich nicht kennt und sogar leugnet.

Zu diesem hin bereitet die Entleerung des Bewußtseins den Weg, zu der die Meditation des Zen-Buddhismus anleitet. Dabei geht es nicht um ein bloßes Vergessen und noch weniger um ein gewaltsames Verdrängen der vielfältigen Bewußtseinsinhalte, sondern um das Sammeln der Bewußtseinskräfte, das ihrem Zurückrufen aus der grenzenlosen Zerstreuung gleichkommt oder die Verlorenheit überwindet. Darin liegt bereits das Sich-Befreien aus der Unfreiheit, das erst das Sich-Sammeln ermöglicht; denn das Bewußtsein kehrt immer wieder zu dem zurück, woran der Mensch hängt, wie auch die Bergpredigt bezeugt: „Wo dein Schatz ist, da ist auch dein Herz" (Mt 6,21); hier wird, von den Exerzitien her gesichtet, das Ordnen der ungeordneten Neigungen in Angriff genommen. Zugleich gilt es, im Welt-Ich dem wahren Selbst zum Durchbruch zu verhelfen, wodurch die Selbst-Entfremdung in die Selbst-Findung übergeht. Zum Auslösen des hier gemeinten Vorgangs empfiehlt der Osten das Achten auf das Gehen und Kommen des Atems und sogar das Zählen der Atemzüge. Durch unablässiges Üben

erhebt sich das Bewußtsein allmählich über die vielen gegenständlichen Vorstellungen und Gedanken und tritt in den übergegenständlichen Raum der Leere ein, in dem alle Gegensätze verschwunden und demgemäß alle Worte verklungen sind oder das große Schweigen sich ausbreitet.

Mit dem Eintreten in die Leere hebt die „große Erfahrung" an, wie Dürckheim sich ausdrückt, oder öffnet sich der andere Bereich, auf den derselbe Autor mit seinem Buch „Vom doppelten Ursprung des Menschen" (Freiburg 1973) hinzielt. Zunächst stellt sich der andere Bereich als die Leere oder das Nichts aller gegenständlichen Gehalte dar. Doch wäre es ein Mißverständnis, darin das Fehlen aller Wirklichkeit zu sehen; vielmehr meldet sich als das Nichts und im Nichts das, was der Osten die Buddha-Natur nennt, die allem Gegenständlichen innewohnt und zugrunde liegt als der eine Urquell all der vielfältigen Möglichkeiten. Letztlich geht es dabei um das All-Eine oder das Absolute, vor dessen einzigartiger Wirklichkeit sich alles andere als etwas ausnimmt, das sozusagen nicht ist und von manchen als Illusion, als Schein oder Schaum bezeichnet wird. Aus dem All-Einen hervorgetreten, wie die Welle, die sich über den Ozean erhebt, muß alles wieder in das All-Eine zurückkehren und sich in diesem auflösen wie die Welle im Ozean; das geschieht in der Meditation, die durch Einbeziehen des vorher vergessenen All-Einen die entscheidende Bewußtseinserweiterung gewährt.

Vom christlichen Erfahren her gesehen, läßt sich dem Nichts ebenfalls ein Sinn abgewinnen, wie die Mystik des Meister Eckhart und die des Johannes vom Kreuz zeigen. Namentlich spricht Meister Eckhart von Gott als dem Weise-losen, auf den also keine der Weisen zutrifft, die wir am Irdischen vorfinden, und keiner der Namen angewandt werden kann, die wir für das Irdische entwickelt haben. Demnach müssen wir uns von all jenen Weisen und Namen befreien, um dem Gott zu begegnen, der nicht wie alles Irdische und in diesem Sinn das Nichts alles Irdischen ist. Wie auch Thomas von Aquin uns sagt, kommen wir erst mittels dieses „nicht-ist" zu dem Gott, der wahrhaft Gott ist, und befreien wir uns von allen anthropomorphen Verkleinerungen und Verzerrungen.

Nun scheint der Buddhismus bei dieser Un-Ähnlichkeit (dissimilitudo) stehenzubleiben und für die darin immer schon aufleuchtende Ähnlichkeit (similitudo) kein Organ zu haben, weshalb er nicht zu der Analogie gelangt, die für die Exerzitien bestimmend ist. In diesen wird die Analogie besonders durch die zentrale Stellung Christi akzentuiert, „auf dessen Antlitz die Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes aufgeleuchtet ist" (2 Kor 4,6). Daher kommen wir aus dem großen Schweigen, in das uns die Unaussprechlichkeit Gottes zunächst bannt, zu Aussagen und Namen, die seiner würdig sind und für die uns Christus durch sein eigenes Reden mit seinem Vater die Wege bereitet. Dementsprechend verharrt der Buddhismus in der Begegnung mit dem namenlosen Geheimnis, die allein dadurch gelingt, daß er sich von allen bestimmten Gehalten und Namen befreit, während die Exerzitien nur von den unangemessenen Vorstellungen befreien, um gerade so in Christus die Läuterung zu dem angemessenen Wort zu vollziehen.

Von der gegenständlichen zur übergegenständlichen Welt

Mit dem eben Besprochenen hängt aufs innigste die Befreiung von der gegenständlichen Welt zu dem übergegenständlichen Geheimnis des Absoluten zusammen. In der Erfahrung des Buddhismus sind alle Gehalte von gegenständlicher Art, weshalb wir dem übergegenständlichen Geheimnis einzig durch das Entfernen aller Gehalte oder durch das Sich-Befreien von ihnen begegnen. Wenn wir mit der heutigen Terminologie arbeiten, ist Gott auch in den Exerzitien nicht ein Gegenstand, der unter den übrigen Gegenständen vorfindbar ist; denn Gegenstände sind alle Dinge und Personen unserer sichtbaren Welt, zu denen Gott so sehr nicht gehört, daß er deshalb von vielen nicht erreicht und sogar geleugnet wird. Demnach ist Gottes Wirklichkeit von übergegenständlicher Art, aber darum nicht weniger, sondern unendlichmal mehr wirklich als alle Gegenstände, deren Wirklichkeit sich ständig aufdrängt, vor der Wirklichkeit des Absoluten jedoch verblaßt, wie auch der Buddhismus erfährt. Dennoch gibt es im Gegensatz zum Buddhismus ein Bestimmen des übergegenständlichen Geheimnisses, das dieses keineswegs in das Gegenständliche zurücknimmt, weil sich das in den Exerzitien wirksame Christentum vermöge der in Christus vollendeten Analogie zu übergegenständlichen Gehalten erhoben hat, zu denen der Buddhismus nicht durchgedrungen ist.

Hier stoßen wir auf die Schwierigkeit, daß die Exerzitien, insofern sie um Christus kreisen und zu Gott durch Christus gehen, vom Gegenständlichen nicht loskommen. Gewiß ist Christus während seines Lebens und Leidens gegenständlich vorfindbar, und zwar so sehr, daß er gefangengenommen, gepeinigt und gekreuzigt werden konnte. Das betrifft jedoch nur seine Menschheit, in der sich seine Gottheit ver-birgt und entbirgt, die als solche dem übergegenständlichen Bereich angehört und deshalb von vielen nicht entdeckt wurde. Nun tritt Christus durch seine Auferstehung in die Verklärung ein, die Zurückziehen aus der gegenständlichen Ordnung und Eingehen in den übergegenständlichen Bereich besagt: Der Auferstandene ist nicht als Gegenstand unter den übrigen Gegenständen auffindbar; denn seine Menschheit ist jetzt ganz von seiner Gottheit durchstrahlt und in diese hineingenommen, weshalb sie an deren Übergegenständlichkeit teilnimmt. Die Bewegung der Exerzitien entfaltet sich in der Transparenz und hat es daher, wie wir formulieren dürfen, im gegenständlichen Jesus immer schon mit dem übergegenständlichen Christus zu tun; ebenso schreitet sie mit Christus durch seine vorläufige Gegenständlichkeit zu seiner endgültigen Übergegenständlichkeit fort; schließlich kehrt die ganze Dynamik durch Christus als den Mittler im Heiligen Geist zum ewigen Vater und damit in das übergegenständliche Geheimnis des drei-einigen Gottes zurück. Nach allem machen auch die Exerzitien die große Erfahrung des übergegenständlichen Geheimnisses, zu dem hin sie den Menschen ähnlich wie der Buddhismus befreien, indem sie vom Gegenständlichen her den Weg dazu bahnen.

Genauer besehen, hat das Befreien vom Gegenständlichen im Buddhismus einen anderen Sinn als in den Exerzitien. Nach dem ersteren besagt das Eingehen in die Leere, in das Nichts, in das unbestimmte Absolute dasselbe wie das Überwinden aller Gegen-

sätze in das All-Eine hinein, wodurch sich alles Gegenständliche im übergegenständlichen Grund auflöst oder als etwas von diesem Abgesetztes, ihm Gegenüberstehendes verschwindet. Das gilt vor allem vom eigenen Ich des Meditierenden, das seinen Eigenstand und seine Selbstbehauptung aufgibt und sich in das Absolute hineingibt, bis es ganz in dieses eingegangen und von ihm aufgesogen ist. Indem sich so das Ich in den Urgrund zurückzieht, wird es frei von allem Leid und auch vom Leib, was mit dem Durchbruch zum wahren Selbst, dem Geschehen der Erlösung gleichbedeutend ist. Sünde ist die Absonderung vom All-Einen, die durch die Rückkehr in dieses überwunden wird. Dabei scheint der Buddhismus rückwärts gewandt zu sein, insofern das geschehene Heraustreten des Vielen sozusagen ungeschehen gemacht wird und das All-Eine in den Urzustand zurückkehrt, in dem es vorher sich befand.

Die Exerzitien unterscheiden zwischen der Schöpfung und der Sünde. Die Vielheit der endlichen Dinge und Personen, die kraft der auch zwischen ihnen spielenden Analogie ebenso voneinander abgesetzt wie miteinander vereint sind, stammt aus dem liebenden Erschaffen Gottes, weshalb ihr Hervortreten keineswegs Sünde ist und daher nicht rückgängig gemacht werden soll; demnach gibt es keine Befreiung von dem Vielen im Sinn seines Auflösens im Ur-Einen. Das gilt auch vom Leib des Menschen, da er ja gemäß der Auferstehung Christi und der darin gründenden Auferstehung der Toten in die Vollendung hineingehört. Ebenso verschwindet die sonstige Körperwelt nicht, die als „der neue Himmel und die neue Erde" (2 Petr 3,13) ebenfalls in die Verklärung des All eingeht. Befreiung gibt es allein von der Sünde als der Empörung gegen Gott sowie von den ungeordneten Neigungen, die dazu führen; einzig diese Trennung von Gott wird durch die Erlösung überwunden, in die auch der Leib einbezogen ist, weshalb an die Stelle der Erlösung vom Leib die Erlösung auch des Leibes tritt. Namentlich wird das Ich nicht im Absoluten aufgelöst, sondern lediglich von der in sich verkrampften Selbstbehauptung und zu seinem wahren Selbst befreit, das für Gott offen ist und in die immer tiefere Einheit mit ihm hineinwächst. Schließlich kann einer, freilich ohne seinen Eigenstand zu verlieren, mit Paulus sagen: „Ich lebe, doch nicht ich, sondern Christus lebt in mir" (Gal 2,20), wie auch ich in Christus lebe. Was insbesondere das Leid betrifft, so lehren die Exerzitien nicht, wie man sich daraus zurückziehen und es unwirksam machen kann; vielmehr geleiten sie mit Christus mitten hinein und hindurch, weil einzig auf diesem Weg alles, was unfrei macht, weg-gelitten und in der Teilnahme an Christi Auferstehung die große, endgültige Freiheit gewonnen wird. Ihrer letzten Ausrichtung nach sind damit die Exerzitien vorwärts oder dem Zukünftigen entgegen gewendet oder eschatologisch geprägt; denn sie streben der in Christi Auferstehung grundgelegten Heimkehr und Verklärung des Menschen und der gesamten Schöpfung in Gott entgegen. Dabei ist „Gott alles in allem" (1 Kor 15,28), ohne daß die Schöpfung in ihm sich auflöst; und diese innigste Einheit mit Gott ist genau dasselbe wie die absolute Befreiung oder die vollendete Freiheit, weil in ihr jede in Unfreiheit bannende „Macht und Gewalt und Kraft" überwunden ist (1 Kor 15,24).

Vom rationalen Denken zum überrationalen Erfahren

Dem Übergang vom gegenständlichen zum übergegenständlichen Bereich entspricht der Schritt vom rationalen Denken zum überrationalen Erfahren, ja Schauen. Diesem bereiten die Wege das rechte Sitzen (Zazen) mit dem Tiefenatem, auch der Koan, das paradoxe Wort eines Meisters, an dem das rationale Denken scheitert oder sich sämtliche Zähne ausbeißt und der allein durch Hinüberwechseln in die andere Dimension des überrationalen Schauens seine Lösung findet. Im Hinblick auf unser Thema heißt das: das rationale Denken hält uns in der Unfreiheit des Gegenständlichen fest, während erst das überrationale Erfahren die große Freiheit im übergegenständlichen Grund eröffnet, die in der Erleuchtung oder dem Satori des Zen-Buddhismus ihre Vollendung findet. Zugleich erscheint das personale Du als etwas Gegenständliches, das als solches dem rationalen Denken zugehört; daher wird der übergegenständliche Grund im überrationalen Erfahren nicht als Person oder Du, sondern als eine nicht-personale Wirklichkeit oder als das große Es gesichtet, das allein die große Freiheit gewährt.

Auch die Exerzitien erheben sich, sobald sie in ein tieferes Gelingen reifen, über das nur rationale Denken, ohne dieses freilich auf das Gegenständliche einzuschränken: „Nicht das Vielwissen sättigt und befriedigt die Seele"; es kommt vielmehr auf „das Verspüren und Verkosten der Dinge von innen her" an (Nr. 2). Das überrationale Erfahren, das von Anfang an als Gesamtanweisung für alle vier Wochen gegeben wird, tritt im Verlauf der Übungen immer eigens wieder hervor wie bei der „Kontemplation", von der bereits die Rede war. Vor allem münden die Exerzitien in den ersten Jahrzehnten nach ihrem Entstehen fast regelmäßig in ein Erlebnis ein, das der Erleuchtung des Ostens ähnlich ist und in der umfassenden Einheits-Schau, die Ignatius am Flüßchen Cardoner bei Manresa empfing, ihr Urbild hat. Darin geschieht ebenfalls die Befreiung von dem Gegenständlichen, das uns einengt und unfrei macht, wodurch wir zu Gott als dem in Christus eröffneten übergegenständlichen Grund gelangen, dem erst die große Freiheit entstammt.

In den Exerzitien wird dieser Grund als das große Du erfahren, und zwar mit Recht; denn das Es ist etwas Gegenständliches und sogar Dingliches, das als solches dem Zwang der Notwendigkeit unterwirft, statt freizugeben oder Freiheit zu stiften. Im Gegensatz dazu ist es gerade der Person eigen, Träger der Freiheit zu sein; darum zeichnet sich das geläuterte Ich dadurch aus, daß es den andern oder seinen Partner freigibt und so ihm als Du begegnet, während nur das ungeläuterte Ich den andern vergewaltigt und ihn so zum Es hinabdrückt oder ihn nicht Du sein läßt. Vermöge ihrer Freiheit reicht die Person schon beim Menschen in die übergegenständliche Tiefe hinein, weshalb die Ich-Du-Beziehung auch auf übergegenständliche Weise verwirklicht sein kann. Demnach ist der absolute Urgrund einzig dann übergegenständlich, wenn er personal oder als Du dem Menschen zugewandt ist. Ebenso ist er einzig als Du freigebend, weshalb allein der Durchbruch zum absoluten Du mit dem Urgrund eint, der wahrhaft freigebend ist oder die große Freiheit gewährt. Uns ist der Zugang zum göttlichen Du

dadurch erleichtert, daß der Logos Mensch geworden ist und so Gott menschliche Züge angenommen hat oder aus dem Menschen Jesus von Nazaret das göttliche Du zu uns spricht. Dem Osten muß man wohl einräumen, daß er das große Es nicht dinglich versteht, sondern es als die Chiffre nimmt, die auf jene Wirklichkeit hinweist, die er nicht Du zu nennen wagt. Manchmal aber dringt auch der Osten zum großen Du vor, so in Japan der Amida-Buddhismus oder in Indien die „Bhagavadgita", die ein Kenner „das Hohelied der Bhakti, der gläubigen und vertrauensvollen Gottesliebe" [2] genannt hat.

Selbsterlösung oder Gnade?

Der Weg der Befreiung zum großen Es wird von vielen als Selbsterlösung gedeutet und darum als unvereinbar mit dem Christentum betrachtet, das sich auch in den Exerzitien als Erlösung durch Christus darstellt. Die Selbsterlösung sieht man besonders darin, daß der Osten ein strenges Befolgen der von ihm genau entwickelten Methoden verlangt und zugleich dem, der die Methoden folgerichtig und mit der ihnen eigenen Härte anwendet, die Erleuchtung als selbstverständliches Ergebnis in Aussicht stellt. Demnach scheint es allein auf das eigene Tun des Menschen anzukommen, während jedes Moment der Gnade ausscheidet; der Mensch selbst befreit sich, empfängt aber seine Befreiung nicht von einem andern, der ja ein Du sein müßte, weil ein Es nicht erlösen kann.

Gewiß liegt den Exerzitien jeder Gedanke an Selbsterlösung fern; offensichtlich sind sie ganz auf die Erlösung durch Christus eingestellt. Dennoch schließen sie das Mit-Wirken des Menschen keineswegs aus, sondern verlangen dieses mit aller Entschiedenheit, auch unter harten Opfern. Das entspricht dem Wort von Augustinus: Jener, der dich geschaffen hat ohne dich, will dich nicht retten ohne dich. Damit stimmt der Ausspruch von Ignatius zusammen, nach dem der Mensch so auf Gottes Gnade bauen soll, als ob Gott allein alles täte, und zugleich seine Kräfte so einsetzen soll, als ob alles von ihm selbst allein abhinge. Auch werden die methodischen Anweisungen gegeben, die wir oben erwähnten und ohne deren Ernstnehmen die Exerzitien nicht zu der ersehnten Befreiung führen; daher will Ignatius, daß während der sämtlichen vier Wochen die besondere Gewissenserforschung mit dem Ziel gemacht werde, „die Fehler und Nachlässigkeiten in den Übungen und Zusätzen auszumerzen" (Nr. 90). Freilich geschieht das alles immer nur als Mit-Wirken mit der Gnade oder mit dem Erlösungswerk Christi, dessen unerschöpfliche Kraft der Mensch sich an-eignet oder für sich fruchtbar zu machen bestrebt ist.

Was nun den Osten betrifft, so führt das Anwenden der Methoden keineswegs mechanisch-notwendig die große Befreiung durch die Erleuchtung herbei; vielmehr kommt es vor, daß einer auf das treueste mit den Methoden arbeitet und trotzdem jahrelang nicht der Erleuchtung teilhaftig wird. Umgekehrt wird die Erleuchtung manchmal einem Menschen ohne jede methodische Vor-Bereitung gewährt, indem sie etwa bei

einfacher Arbeit in ihm aufbricht. Das deutet darauf hin, daß die Erleuchtung nicht in der Verfügung des Menschen ist und er sie nicht nach Belieben hervorbringen kann, daß er im Gegenteil darauf warten muß, bis sie ihm gewährt wird oder er sie von einem andern empfängt. Darin kündigt sich das Moment der Gnade an, weshalb die Befreiung nicht ohne weiteres das Werk des Menschen selbst (Selbsterlösung), sondern das eines andern ist, das Werk des großen Es, in dem etwas Personales wenigstens dunkel geahnt wird. Verbirgt sich in der Buddha-Natur vielleicht jener, von dem es heißt: „Mitten unter euch steht jener, den ihr nicht kennt" (Joh 1, 27)? Dann wäre in der scheinbaren Selbsterlösung die Erlösung durch Christus am Werk, wenn auch überlagert und verdunkelt durch selbsterlöserische Tendenzen.

Freiheit oder neue Bindung?

Abschließend bedrängt uns noch eine Frage, die den Weg sowohl der Exerzitien als auch des Ostens angeht, ob er nämlich wirklich durch die Befreiung in die Freiheit führt. Auf den ersten Blick könnte es so aussehen, als ob er den Menschen aus der einen Bindung in die andere übergebe, nach den Exerzitien aus der Bindung an die ungeordneten Neigungen in die an den Willen Gottes, nach dem Osten aus der Bindung an das vom Ur-Einen Abgespaltene in die an das Ur-Eine selbst, wobei die zweite Bindung beide Male tiefer und unbedingter als die erste ist. Bezüglich der Exerzitien haben wir schon eine kurze Antwort darauf gegeben, indem wir von der Bindung an die Unordnung diejenige an die rechte Ordnung unterschieden, von denen die erste unfrei macht, die zweite hingegen gerade Freiheit besagt; außerdem begegneten wir der Liebe als der zuinnerst bewegenden und freigebenden Macht. Bezüglich des Buddhismus erfahren wir, daß „die Stimme von innen" dasselbe wie „die Stimme der Buddha-Natur" ist, die selbst wieder „der Mutterboden der Freiheit"[3] ist. Nach beiden Wegen ist das Sich-Verlieren an das Partikuläre gleichbedeutend mit Unfreiheit; ebenso hat nach beiden die Freiheit nichts mit zügelloser Bindungslosigkeit zu tun. Vielmehr besteht wiederum nach beiden die Freiheit im Einswerden mit dem Urgrund sowie mit der von ihm ausgehenden Grund-Dynamik des Universums, wodurch die Befreiung von dem unfrei machenden Partikulären erreicht wird. Dazu muß sich ebenfalls nach beiden der Mensch oft gegen beträchtliche Widerstände und unter harten Opfern durchringen, wobei er seine Freiheit nicht nur bestätigt, sondern auch ständig mehrt.

Das damit ein Leben lang wachsende Reifen tritt dann in seine Vollendung ein, wenn die Freiheit ganz und ohne jeden Vorbehalt mit dem zusammenfällt, was zuinnerst in ihr angelegt ist und sie daher zuinnerst ersehnt. Das hier Gemeinte läßt sich an dem Beispiel eines Geigers verdeutlichen, der sich insoweit zur vollendeten Freiheit seines Spiels erhebt, wie er das betreffende Musikstück genau auf die Weise spielt, die in diesem vorgezeichnet ist, wenn auch eine gewisse Schwingungsbreite nicht auszuschließen ist[4]. Demnach wohnt der Freiheit eine für sie grund-legende und maß-

gebende Determination inne, ohne die sie chaotisch wäre, die jedoch die Freiheit nicht aufhebt, weil sie sich an die Freiheit wendet. Auch wird das Schöpferische der Freiheit gewahrt, weil es von ihr abhängt, ob und in welchem Grad die Grund-Determination verwirklicht wird und welche der zahllosen Variationsmöglichkeiten innerhalb des einen Grundmusters ausgewählt werden. Zu dem vorstehend aufgezeigten Gemeinsamen kommen die früher entwickelten Unterschiede, in denen die Exerzitien und der Osten voneinander abweichen auf dem Weg der Befreiung.

ANMERKUNGEN

[1] Nach der spanisch-lateinischen Ausgabe (Turin 1928); deutsch: Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen, übertragen und erklärt von A. Haas (Freiburg [1]1967, [2]1975).

[2] R. Garbe, zit. nach Bhagavadgita, übertragen von L. v. Schroeder (1922) XV.

[3] Fumio Hashimoto, Die Bedeutung des Buddhismus für den modernen Menschen (Vortrag 1963 im Privatdruck der Siemens-Stiftung München) 28 f.

[4] Vgl. B. Welte, Determination und Freiheit (1969) 116 ff.

Oswald von Nell-Breuning SJ

Eigentum und wirtschaftliche Mitbestimmung

Sind Eigentum *am* Unternehmen und wirtschaftliche Mitbestimmung *im* Unternehmen miteinander vereinbar? Über diese Frage liegen drei verschiedene Meinungen miteinander im Streit:

1. Sie seien schlechterdings *un*vereinbar; das Eigentumsrecht schließe die wirtschaftliche Mitbestimmung aus;

2. unter bestimmten *Voraussetzungen* und in gewissen *Grenzen* ließen sie sich miteinander vereinbaren;

3. sie stünden in *überhaupt keinem Verhältnis* zueinander, lägen vielmehr in ganz verschiedenen Ebenen und berührten einander überhaupt nicht.

So, wie wirtschaftliche Mitbestimmung meist verstanden wird, erscheint die *erst*genannte Meinung nicht nur auf den ersten Blick einleuchtend, sondern bei *diesem* Verständnis der wirtschaftlichen Mitbestimmung ist sie unwiderlegbar schlüssig und zutreffend. Die Frage ist, ob dieses Verständnis der wirtschaftlichen Mitbestimmung, aber auch das zugrunde liegende Verständnis dessen, was in diesem Zusammenhang mit „Eigentum" gemeint ist, zutrifft.

Nach dieser weitverbreiteten *irrtümlichen* Vorstellung bestünde die wirtschaftliche Mitbestimmung darin, daß andere als der Eigentümer, gemeint sind entweder die Belegschaft oder deren Gewerkschaft, dem Eigentümer in die Verfügungen über sein Vermögen *hineinreden,* oder deutlicher ausgedrückt, auch *gegen* seinen Willen über sein Eigentum oder über Gegenstände seines Eigentums schalten und walten wollen. So verstanden stieße wirtschaftliche Mitbestimmung offenbar knallhart mit dem Eigentumsrecht des Eigentümers zusammen; niemand kann das leugnen und kein vernünftiger Mensch leugnet das. Strittig könnte nur sein, ob es *un*vernünftige Menschen gibt, die etwas so Unsinniges einführen wollen. Es kann nicht geleugnet werden, daß gelegentlich Äußerungen fallen, die so klingen, als ob etwas so Unsinniges beabsichtigt wäre. Durch solche falschen Zungenschläge sollte man sich nicht irremachen lassen; eine solche Torheit darf man vernünftigen Menschen nicht zutrauen.

Persönliche Haftung schließt Mitbestimmung aus

Wie erklärt es sich dann aber, daß selbst unter streng logisch denkenden Juristen die Vorstellung weit verbreitet, um nicht zu sagen herrschende Meinung ist, die wirtschaftliche Mitbestimmung greife in das Eigentumsrecht ein? Der Grund ist offenbar dieser,

daß sie sich in der Tat schwerwiegend auf etwas auswirkt, das zwar nicht Eigentum im sachenrechtlichen Sinn (§ 903 BGB), wohl aber Eigentum im heute gebräuchlichen umfassenden Wortsinn ist und als solches unter dem Schutz des Art. 14 GG steht, nämlich in das *Vermögen*.

Jede unternehmerische Entscheidung, jedes Rechtsgeschäft des Unternehmens wirkt sich im Guten oder im Bösen auf das Vermögen dessen aus, den wir, weil die Geschäfte in seinem Namen, auf seine Rechnung und Gefahr getätigt werden, als den „Inhaber" des Unternehmens oder kurz als den „Unternehmer" bezeichnen. Alle Geschäfte des Unternehmens begründen vermögensrechtliche Ansprüche zu seinen Gunsten oder vermögensrechtliche Verbindlichkeiten zu seinen Lasten. Ob er, wie das im Regelfall zutrifft, *eigenes* Vermögen im Unternehmen eingesetzt hat oder, was allerdings nur seltener Ausnahmefall sein dürfte, das Unternehmen ausschließlich mit Fremdmitteln betreibt[1], ob die sachlichen Produktionsmittel des Unternehmens sein Eigentum oder nur angemietet oder gepachtet, ob die sachlichen Betriebsmittel (Roh- und Halbstoffe u. dgl.) nur unter Eigentumsvorbehalt der Lieferanten geliefert sind und daher nicht in seinem, sondern in deren Eigentum stehen, das alles ist unter der hier betrachteten Rücksicht belanglos, verschlägt nichts.

Worauf es ankommt, ist allein dieses: durch die für das Unternehmen getätigten Geschäfte wird das *Vermögen* des Inhabers in Mitleidenschaft gezogen, und zwar nicht nur sein im Unternehmen eingesetztes, sondern auch sein sonst noch vorhandenes „Privat"-Vermögen; sein *Rein*vermögen wächst oder schrumpft.

Ist eine juristische Person (AG oder dergleichen) Inhaberin des Unternehmens, so hat sie in der Regel nur das im Unternehmen eingesetzte Vermögen (steuerrechtlich „Betriebsvermögen"). Anders dagegen, wenn eine physische Person oder eine Personalgesellschaft Inhaberin ist. Dann verfügen diese Personen meist auch über „Privat"-Vermögen und dann erstreckt sich die *Haftung* für Verbindlichkeiten des Unternehmens auch auf dieses. Ja noch mehr: in diesem Fall *haften* die Inhaber des Unternehmens nicht nur mit ihrem gesamten Vermögen, sondern überdies mit ihrer persönlichen Erwerbskraft, volkstümlich ausgedrückt mit Haut und Haaren.

Für Unternehmen, deren Inhaber in *dieser* Weise „persönlich" haften, kommt daher wirtschaftliche Mitbestimmung ganz offenbar nicht in Frage. Daß wirtschaftliche Mitbestimmung und *persönliche* Haftung unvereinbar sind, daß man niemand eine *solche* Haftung aufzwingen kann für Geschäfte, die ohne oder gar gegen seinen Willen getätigt werden (können), versteht sich von selbst. Dafür bedarf es keiner Berufung auf Art. 14 GG und das Eigentumsrecht; das ergibt sich aus der persönlichen Freiheit; dafür mag man sich auf Art. 2 und 12 GG beziehen und das *genügt*.

Damit ist die grobe Verwechslung enthüllt, die hier im Spiel war: nicht das Eigentumsrecht an den Produktions- und Betriebsmitteln des Unternehmens, wohl aber die persönliche Haftung für dessen Verbindlichkeiten schließt jede unabhängig vom Willen des Inhabers oder gar gegen dessen Willen ausgeübte Fremdbestimmung im Unternehmen zwingend aus; Verbindlichkeiten, für die der Inhaber des Unternehmens persön-

lich haftet, können nur *mit* seinem Willen, d. i. durch ihn selbst oder durch seine „Vertreter im Willen", eingegangen werden. Darüber gibt es nur eine Meinung.

Wagnistragung kein Ausschließungsgrund

Wie aber verhält es sich, wenn entweder, wie bei der juristischen Person, persönliche Haftung von vornherein nicht in Frage kommt, oder wenn sie wegbedungen (ausgeschlossen) wird, der Inhaber also nur mit seinem im Unternehmen eingesetzten Vermögen haftet, im übrigen aber ihm nur die *Wagnistragung*, d. i. die Chance der Vermögensvermehrung durch Gewinne, aber auch das unvermeidliche Risiko der Vermögensminderung bis zur völligen Aufzehrung des im Unternehmen eingesetzten Vermögens durch eintretende Verluste verbleibt?

Um die Unvereinbarkeit der wirtschaftlichen Mitbestimmung mit Art. 14 GG auch bei den in der Rechtsform der AG oder anderer juristischer Personen betriebenen (Groß-)Unternehmen zu beweisen, wird regelmäßig geltend gemacht, die wirtschaftliche Mitbestimmung *mindere* – angeblich – die Gewinnchance der Aktionäre oder anderen Beteiligten, vor allem aber, sie bürde ihnen – unbestreitbar – ein Verlustrisiko auf, wodurch der *Wert* ihrer Anteile *gemindert* werde.

Auch hier haben wir es nicht mit dem Eigentum an den Produktions- und Betriebsmitteln des Unternehmens zu tun, sondern ausschließlich mit der Wagnistragung und *deren* Einwirkung auf das Vermögen (genau gesprochen auf das *Rein*vermögen oder den – abstrakten – Vermögens*saldo*) des Inhabers des Unternehmens bzw. der an dieser „Inhaberschaft" Beteiligten. In der großen Mehrzahl der Fälle werden Vermögensbeteiligte und Wagnisbeteiligte ein und dieselben physischen oder juristischen Personen sein, ja wird sogar deren Vermögensbeteiligung und Wagnisbeteiligung die gleiche sein; grundsätzlich aber sind Vermögensbeteiligung und Wagnisbeteiligung durchaus verschiedene Dinge und sauber auseinanderzuhalten. Daß das keine theoretische Spitzfindigkeit ohne praktische Bedeutung ist, beweisen allein schon die gar nicht so selten anzutreffenden verschiedenen Gattungen von Aktien (beispielsweise stimmrechtlose Vorzugsaktien), die bei *gleicher* Kapitalbeteiligung nicht nur unterschiedliche Anteile am Stimmrecht und am Gewinn gewähren, sondern auch die Beteiligung an etwaigen Verlusten (Haftung) unterschiedlich regeln.

Darüber, ob die wirtschaftliche Mitbestimmung die Erfolgschancen des Unternehmers und damit die Gewinnchancen der am Unternehmenskapital Beteiligten beeinträchtigt oder nicht vielmehr *steigert*, lassen sich nur *Mutmaßungen* anstellen; daß sie die Kapitalbeteiligten mit einem Risiko belastet, das denen, die ihre unternehmerischen Entscheidungen aus eigener und alleiniger Machtvollkommenheit treffen, unbekannt ist, nämlich etwaige unternehmerische Fehlentscheidungen nicht verhindern zu können, nichtsdestoweniger aber deren nachteilige Folgen tragen zu müssen, ist unmöglich zu bestreiten; *wie schwer* dieses Wagnis wiegt, ob es durch die der wirtschaftlichen Mitbe-

stimmung zugeschriebenen besseren Erfolgschancen des Unternehmens kompensiert, am Ende gar *über*kompensiert wird, oder ob es umgekehrt zu dem Risiko schlechteren Funktionierens des „mitbestimmten" Unternehmens noch hinzukommt, auch darüber lassen sich wiederum nur *Mutmaßungen* anstellen, aber keine bestimmten Aussagen machen.

So bleibt es dabei, daß bei echter wirtschaftlicher Mitbestimmung der Inhaber des Unternehmens es hinnehmen muß, daß die nachteiligen Folgen auch *gegen* seinen Willen getroffener unternehmerischer Entscheidungen *ihm* zur Last fallen, d. h. *sein* Vermögen schmälern. Das ist zwar kein (unmittelbarer) Eingriff in sein *Vermögen*, sondern unterwirft nur die Erwerbstätigkeit *mit Hilfe fremder Arbeitskräfte* insofern einer Beschränkung, als deren Indienstnahme hinfort nicht mehr den Charakter *ein*seitiger Unterwerfung unter *seine* Weisungsbefugnis haben darf, vielmehr die Arbeitnehmer mit dem „Inhaber" zusammen und gleichberechtigt mit ihm die Unternehmens*leitung* bestellen, so daß diese sowohl ihre Verfügungsgewalt über das im Unternehmen eingesetzte Vermögen als auch ihre Weisungsbefugnis gegenüber den im Unternehmen beschäftigten Arbeitskräften nicht vom „Inhaber" als dem Träger des vermögensrechtlichen Wagnisses *allein*, sondern von ihm und den im Unternehmen Beschäftigten *zusammen* herleitet.

Woher die Befugnis, ein Unternehmen zu betreiben?

Nun wird der „Inhaber" des Unternehmens, der *als solcher* Träger des vermögensrechtlichen Wagnisses ist, – von extremen Ausnahmefällen abgesehen – zugleich auch Inhaber des sogenannten „verantwortlichen" Kapitals oder doch mindestens daran beteiligt sein[2]; alsdann sieht es aber doch so aus, als würde er durch die wirtschaftliche Mitbestimmung in der freien Verfügung darüber und damit in den aus seinem Eigentum (Vermögen) erfließenden Rechten merklich beschränkt.

Daß es so aussieht, ist in der Tat nicht zu leugnen; ob dem aber wirklich so ist, hängt einzig und allein davon ab, ob denn die Befugnis, überhaupt ein Unternehmen zu betreiben, und näherhin die Befugnis, andere Menschen dazu in Dienst zu nehmen, wirklich *aus* dem Eigentumsrecht erfließt.

Schon schlechthin die Befugnis, ein Unternehmen zu betreiben, erfließt *nicht* aus dem Eigentumsrecht. Gerade der scharfsinnigste und zugleich loyalste Gegner der wirtschaftlichen Mitbestimmung, *Franz Böhm*, spricht das in nicht zu überbietender Klarheit aus: „Ein Zusammenhang zwischen rechtlicher Legitimation zu unternehmerischer Betätigung und Privateigentum besteht *nicht*" (Hervorhebung im Original). „Alle Autoren, die das Privateigentum für die Legitimationsgrundlage der unternehmerischen Betätigung halten, verwechseln die Legitimation zu einer Zuständigkeit mit der Erfolgsgrundlage für eine Tätigkeit."[3] – Das mag genügen zu der Frage, ob die Befugnis, ein Unternehmen zu betreiben, aus dem Eigentumsrecht erfließe.

Woher die Befugnis, Menschen in Dienst zu nehmen?

Wie aber steht es um die Befugnis, andere Menschen in Dienst zu nehmen? Läßt sich aus dem Eigentumsrecht die Befugnis oder gar ein Rechtsanspruch darauf herleiten, daß andere Menschen sich in Dienst nehmen lassen und dabei sich der Weisungsbefugnis des Dienstgebers unterstellen? Diese Frage stellen heißt sie beantworten; daß von einem derartigen *Rechtsanspruch* keine Rede sein kann, versteht sich von selbst. Eigentum ist Sachherrschaft, nicht Herrschaft über Menschen. Sinnvoll könnte man allenfalls nach einer derartigen *Befugnis* fragen.

Für eine solche Befugnis scheint zu sprechen, daß ein arbeitsteiliger Prozeß, wie es der Betrieb eines Unternehmens ist, sich *ohne* Weisungsbefugnis und Befolgung der erteilten Weisungen unbestrittenermaßen nicht durchführen läßt. Ein Unternehmen, in dem eine Vielzahl von Menschen auf verschiedenen Stufen durch verschiedenartige Beiträge zum Unternehmens*erfolg* zusammenwirken müssen, ist – mag diese Bezeichnung auch für manche Ohren hart klingen – aus sachlicher Notwendigkeit ein *Herrschafts*verband. Daran läßt sich nichts ändern; die Erfahrung hat erwiesen, daß nicht einmal die Überführung aus Privat- in Gemeineigentum im Vollkommunismus daran etwas zu ändern vermag. Wohl aber kann die *Art* der Herrschaft sehr verschieden sein; sie kann reine *Fremd*herrschaft der Kapitalbeteiligten über die Arbeitskräfte, kann aber ebensogut eine von denen, die Kapital (Sach- oder Finanzmittel), und von denen, die ihre Arbeit und damit ihre Person einsetzen, *gemeinsam* bestellte und ihnen *gemeinsam* verantwortliche Herrschaft, also *Mit*herrschaft, sein[4].

Muß – das ist hiernach die entscheidende Fage – eine freiheitliche rechtsstaatliche Ordnung beide Arten der Herrschaft, Fremdherrschaft *und* Mitherrschaft, im Unternehmen zur freien Wahl anbieten, oder entspricht es gerade einer freiheitlichen Ordnung, die *Fremd*herrschaft, wenn schon nicht völlig auszuschließen, so doch zurückzudrängen, ihr Beschränkungen aufzuerlegen, insbesondere ihre Anwendung nur in bestimmten Grenzen, beispielsweise nur für kleine und mittlere Unternehmen *zuzulassen*, dagegen für Großunternehmen von einer bestimmten Größenordnung an oder je nach ihrem wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Gewicht *auszuschließen?*

Nicht das Eigentum der einen, sondern das „Nicht-Eigentum" der anderen entscheidet

In dieser Form gestellt wirkt die Frage offenbar suggestiv. Darum darf es bei ihr nicht sein Bewenden haben, sondern muß tiefer gegraben werden. „Zur freien Wahl stellen": *wer* wählt denn da eigentlich und *wie frei* ist seine Wahl? Statt dessen kann man auch so fragen: woher kommt es denn, daß Arbeitskräfte sich bereit finden, im sogenannten „freien" Lohnarbeitsverhältnis sich der Weisungsbefugnis dessen, der gestützt auf die durch sein Vermögen ihm gegebene „Erfolgsgrundlage" (F. Böhm) ein Unternehmen aufmacht, und eben damit sich der *Fremd*herrschaft im Unternehmen zu

unterstellen? Ganz unverkennbar ist der Grund dafür kein anderer als dieser, daß die große Mehrzahl der Menschen eben dieser „Erfolgsgrundlage" ermangelt. Nicht aus dem Eigentumsrecht der einen erfließt es, sondern das *Nicht-Eigentum* der anderen erzwingt es, daß freie Menschen, soweit die Rechtsordnung es zuläßt (und nicht selten über diese Grenzen hinaus!), sich in ein Lohnarbeitsverhältnis begeben, das zwar formal „frei" ist, tatsächlich aber Unterwerfung unter die Weisungsbefugnis derer bedeutet, die dank ihrer besseren „Erfolgsgrundlage" die stärkeren und mächtigeren sind.

Frühere Rechtsordnungen kannten das Arbeitsverhältnis der Sklaverei. Deren Beseitigung bedeutete unbestreitbar einen Eingriff des Gesetzgebers in das Eigentum, denn der Sklave war Eigentum seines Herrn. – Auch die Hörigkeit in verschiedenen Stufen und Graden hat es als Rechtsverhältnis der Arbeit gegeben; auch deren Aufhebung griff in vermögenswerte Rechte ihrer Herren ein; das hat nicht gehindert, sie als mit der Lebensordnung freier Menschen unvereinbar abzuschaffen. – Das wenn auch nur formal „freie" Lohnarbeitsverhältnis brachte im Vergleich zur Hörigkeit einen weiteren namhaften Fortschritt. Aber auch damit ist das Ende möglicher Entwicklung nicht erreicht. Die Wirksamkeit der Gewerkschaften hat das zunächst nur formal „freie" Lohnarbeitsverhältnis mehr und mehr mit realem Gehalt an Freiheit angereichert. Der Arbeitnehmer braucht sich die Arbeitsbedingungen nicht mehr diktieren zu lassen; die Gewerkschaft handelt sie in gleichberechtigter Verhandlung für ihn aus. Nichtsdestoweniger wird das Lohnarbeitsverhältnis noch immer – gleich als ob sich das von selbst verstünde – als Unterwerfung unter die Weisungsbefugnis des anderen Vertragspartners und dieser als der Repräsentant des Kapitals verstanden[5]. Künftig, so möchte man wünschen, sollten *beide*, Kapital und Arbeit, gemeinsam sich der Leitungsgewalt der von ihnen beiden zu bestellenden und ihnen beiden verantwortlichen *Unternehmensleitung* unterstellen, nicht in *Sub*ordination der Arbeit unter das Kapital, sondern in durch die gemeinsam bestellte Unternehmensleitung *ko*ordinierter *Ko*operation.

Abgesehen von den durch das Betriebsverfassungsgesetz und die (Montan-)Mitbestimmungsgesetze eingeführten Beschränkungen läßt unsere Rechtsordnung das Lohnarbeitverhältnis mit *Sub*ordination der Arbeit unter das Kapital, genauer unter den Inhaber und Wagnisträger des Unternehmens als Arbeitgeber, bisher noch zu. Insofern ist ein solches Lohnarbeitsverhältnis unbestreitbar rechtmäßig und steht es dem Inhaber des Unternehmens rechtlich frei, d. h. ihm steht *kein* Verbot *im Weg*, Arbeitskräfte in *dieser* Weise in seinen Dienst zu nehmen. Diese „rechtliche Freiheit" darf aber nicht in ein ihm zustehendes, obendrein noch vermögenswertes *Recht* umgedeutet werden, dessen Entzug demzufolge einem Eingriff in sein Vermögen gleichkäme und darum nur in den durch Art. 14 GG gezogenen Grenzen und mit den dort bezeichneten Folgen (Entschädigung!) zulässig wäre. Daß ein bestimmtes Handeln als nichtwiderrechtlich mir rechtlich freisteht, besagt keineswegs, daß mir ein Rechtsanspruch auf diese Handlungsfreiheit zustehe; sie steht und fällt mit den sachlichen Voraussetzungen und mit der rechtlichen Ordnung, die sie mir in diesem oder jenem Ausmaß

zugesteht. Daß die Rechtsordnung, in concreto der Gesetzgeber, diesbezüglich nicht willkürlich verfahren darf, sondern sich immer auf gute Gründe zu stützen hat, steht auf einem anderen Blatt.

Für welche Art der Regelung jeweils die besseren Gründe sprechen, verdient gewissenhaft abgewogen zu werden. Hier ist insbesondere abzuwägen, was schwerer wiegt: auf der einen Seite werden Freiheiten der durch die bessere „Erfolgsgrundlage" begünstigten Kreise beschnitten; dem steht auf der anderen Seite der erweiterte Freiheitsraum der vielmals größeren Zahl derer gegenüber, die als Nicht-Eigentümer dieser besseren „Erfolgsgrundlage" ermangeln und sich aus diesem Grund genötigt sehen, sich der *für sie fremden,* d. i. *nicht* von ihnen *mit*-konstituierten Herrschaft im Unternehmen zu unterstellen. Aus dieser Zwangslage werden sie genau in dem Maß befreit, wie die Rechtsordnung durch Gesetze über Mitbestimmung in Betrieb und Unternehmen (wirtschaftliche Mitbestimmung) ein *so* gestaltetes Lohnarbeitsverhältnis entweder nur noch in begrenztem Umfang zuläßt oder es völlig ausschließt[6].

Als Ergebnis ist festzustellen: *weder* die Befugnis, ein Unternehmen zu betreiben, *noch* insbesondere die Befugnis des Eigentümers, andere Menschen in der Weise in Dienst zu nehmen, daß sie sich seiner Weisungsbefugnis unterstellen, erfließt aus dem Eigentumsrecht. Diese Befugnisse sind in dem ganzen Umfang, in dem sie bestehen, Ausfluß der in unserer Rechtsordnung bestehenden *Privatautonomie;* eben darum unterliegen sie aber auch den gleichen Beschränkungen wie die Privatautonomie selbst. Gerade um die Freiheit *aller,* also auch der Schwachen, zu schützen, darf die Privatautonomie nicht unbeschränkt sein, sondern muß in mannigfacher Weise eingegrenzt werden. – Will man um jeden Preis einen Zusammenhang zwischen Unterstellung der Arbeitnehmer unter die für sie fremde, d. i. nicht von ihnen mitkonstituierte Herrschaft im Unternehmen und dem *Eigentum* herstellen, dann kommt als Bezugspunkt nicht das Eigentum der einen und deren Eigentums*recht* in Frage, sondern einzig und allein das *Nicht*-Eigentum der anderen, d. i. deren *tatsächliche* Eigentums*losigkeit.*

Von den drei zu Beginn aufgezählten Meinungen über Eigentumsrecht und wirtschaftliche Mitbestimmung hat die erste, die deren Unvereinbarkeit behauptet, sich als völlig *unhaltbar* erwiesen; aus der zweiten konnte als Wahrheitsgehalt herausgeschält werden, daß persönliche Haftung für die Verbindlichkeiten des Unternehmens und wirtschaftliche Mitbestimmung einander ausschließen, daß also, wo wirtschaftliche Mitbestimmung eingeführt werden soll, die persönliche Haftung ausgeschlossen werden muß. Als uneingeschränkt *zutreffend* hat sich die dritte Meinung erwiesen: Eigentum und wirtschaftliche Mitbestimmung stehen in keinerlei Beziehung zueinander; sie liegen in verschiedenen Ebenen und berühren einander nicht.

Unternehmerfunktion unabhängig von Kapitalistenfunktion

Wie erklärt es sich dann aber, daß viele sowohl intelligente als auch rechtlich denkende Menschen von der Unvereinbarkeit von Eigentumsrecht und wirtschaftlicher Mitbestimmung nicht nur fest überzeugt sind, sondern den widerrechtlichen Eingriff in die Eigentümerrechte als ganz offenkundig ansehen und gar nicht begreifen können, wie man ihn nicht auf den ersten Blick erkenne und einsehe? Diese an sich befremdliche Tatsache ist (wie schon gleich zu Anfang angedeutet) sehr einfach zu erklären: das, was diese Leute sich unter wirtschaftlicher Mitbestimmung *vorstellen,* greift in der Tat handfest in die Eigentümerrechte ein; ihre Argumentation ist absolut schlüssig; nur ihre Prämisse (ihre Vorstellung von der wirtschaftlichen Mitbestimmung) ist unzutreffend und daher unvermeidlich auch ihre sich daraus ergebende Schlußfolgerung.

Auch der *Ursprung* dieser irrigen Vorstellung ist nicht schwer zu entdecken; er liegt in der Verwechslung und/oder falschen Ineinssetzung von Kapitalist und Unternehmer. Bedauerlicherweise hat die katholische Soziallehre in befremdlicher Übereinstimmung mit der Marxschen diesen Fehler, der in den Tagen von Karl Marx einigermaßen verzeihlich war, noch bis in die jüngste Zeit mitgeschleppt. Von alters her war man gewohnt, daß ein und derselbe Mann Kapitalist und Unternehmer war; um Unternehmer zu sein, brauchte man nur das nötige Kapital zu haben; einer besonderen unternehmerischen Begabung und unternehmerischen Leistung bedurfte es nicht; es genügte, das Unternehmen einfach so weiterzuführen, wie schon Vater und Großvater es führten und wie man es ihnen abgeschaut hatte. In einer weitgehend traditionell geführten Wirtschaft hatte die Unternehmerfunktion kaum Gelegenheit, in Erscheinung zu treten; auch der Unternehmer selbst war sich ihrer kaum bewußt; man war dank dem ererbten Vermögen zum Unternehmer „geboren". Bei vielen kleinen und mittleren, sogenannten „mittelständischen" Unternehmen hat sich daran auch bis heute noch nicht viel geändert.

In einer dynamisch-expansiven Wirtschaft dagegen wie unserer heutigen erfordert mindestens die Leitung großer und führender Unternehmen ein hohes Maß unternehmerischer Qualifikation und unternehmerischen Einsatzes; die *Unternehmerfunktion* ist zum entscheidenden Faktor geworden. Zugleich hat sie sich personell von der Eigentümer-(„Kapitalisten"-)Funktion gelöst. Die Mehrzahl der großen und wohl ausnahmslos alle Größt-(Mammut-)Unternehmen werden heute von Leuten geleitet, die nicht zugleich Eigentümer dieser riesenhaften, oft weltweiten Komplexe sind. Diese großen und größten Unternehmer verwalten *fremdes* Eigentum[7]. Sprach man früher von der „Trennung des Arbeiters vom Produktionsmitteleigentum", dann besteht heute bei den großen Unternehmern, den Managern und Top-Managern, ganz genau die gleiche Trennung; *wenn* es zutrifft, daß diese Trennung den Menschen „entfremdet", *dann* sind auch sie ebenso wie der Arbeiter (und wie nach K. Marx selbst auch der Kapitalist!) gleicherweise „entfremdet".

Wer mit Marx und mit der hoffentlich als inzwischen überwunden anzusehenden

Position der katholischen Soziallehre den Kapitalisten (Eigentümer) personell und funktionell mit dem Unternehmer in eins setzt, der wird fast unvermeidlich wirtschaftliche Mitbestimmung dahin mißverstehen, die Arbeitnehmer wollten dem Eigentümer (Kapitalisten) in das ihm kraft seines Eigentumsrechts zustehende Verfügungsrecht über seine Produktionsmittel, über *sein* im Unternehmen eingesetztes Vermögen *hineinreden,* wollten sich Mitverfügung über dieses *sein* Vermögen anmaßen. Träfe diese Vorstellung von der wirtschaftlichen Mitbestimmung zu, dann wäre jedes Wort verschwendet, mit dem man versuchen wollte, den darin liegenden Eingriff in die Rechte des Eigentümers wegzudisputieren; er läge klar auf der Hand; ein Blinder müßte ihn sehen. Hier könnte nur noch gefragt werden, ob oder unter welchen Voraussetzungen etwa Gründe des allgemeinen Wohls einen solchen Eingriff in die Rechte des Eigentümers *rechtfertigen.* Aber diese, bedauerlicherweise selbst bei Vorkämpfern der wirtschaftlichen Mitbestimmung manchmal anzutreffende Vorstellung geht völlig *fehl;* eine derartige wirtschaftliche Mitbestimmung wäre unsinnig und könnte sich daher auch niemals auf Gründe des allgemeinen Wohls berufen; sie wäre rundweg *abzulehnen.*

Gemeinsam bestellte Unternehmensleitung

Was am bisherigen Zustand unbefriedigend ist und darum durch die wirtschaftliche Mitbestimmung geändert werden soll, ist doch dieses. Der „Inhaber" des Unternehmens – gleichviel ob physische oder juristische Person – verfügt *als* Eigentümer oder jedenfalls *wie* ein Eigentümer über das im Unternehmen eingesetzte Vermögen und verfügt zugleich *als Arbeitgeber* über die Arbeitskraft der Arbeitnehmer, die sich durch den Arbeitsvertrag seiner Weisungsbefugnis unterstellt haben; dagegen verfügen die im Lohnarbeitsverhältnis dieser Weisungsbefugnis unterstehenden Arbeitnehmer im Unternehmen über *nichts,* nicht einmal über die Nutzung ihrer eigenen Arbeitskraft. Wie kann dem abgeholfen werden? Gewiß nicht dadurch, daß, wie der Inhaber des Unternehmens in seiner Eigenschaft als Arbeitgeber über die Arbeitskraft des Arbeitnehmers verfügt, so hinfort umgekehrt die Arbeitnehmer als die Belegschaft über das im Unternehmen eingesetzte Vermögen verfügen oder doch *mit*verfügen. Ein solches Über-Kreuz-Verfügen wäre nur eine närrische Spielerei, die zu nichts Gutem führen könnte. Die Lösung kann nur darin bestehen, daß ein *Dritter,* nämlich der von *beiden* Seiten, sowohl von seiten derer, die Vermögen einsetzen, als auch von seiten derer, die ihre Arbeit einsetzen, bestellte Unternehmer (Unternehmens*leiter* oder kollektive Unternehmens*leitung*) sowohl über die im Unternehmen eingesetzten Vermögenswerte als auch über die darin tätigen Arbeitskräfte verfügt und, wie er seine Legitimation in gleicher Weise von beiden Seiten herleitet, so auch beiden Seiten für seine Amtsführung gleicherweise verantwortlich ist.

Die wirtschaftliche Mitbestimmung besteht darin, daß die Autorität, die im Unternehmen sowohl über die Sach- und Finanzmittel als auch über die Arbeitskräfte ge-

bietet, und die, wenn das Unternehmen funktionieren soll, immer nur *eine* sein kann, von den „Kapitaleinsetzern" und den „Arbeitseinsetzern" *gemeinsam konstituiert* wird. Im Gegensatz zu dem herkömmlichen Zustand, wonach die Kapitaleinsetzer entweder selbst das Unternehmen leiten oder doch allein und aus eigener Machtvollkommenheit die Unternehmensleitung bestellen, wirken die Arbeitnehmer nicht nur beiläufig oder in untergeordneter Weise, sondern voll gleichberechtigt dabei „mit". Damit hat die Unternehmensleitung aufgehört, für die Arbeitnehmer „Fremdherrschaft" zu sein; sie hat sich in eine von ihnen *mit-konstituierte* Herrschaft verwandelt. Während die Kapitalisten bisher sich die Weisungsbefugnis über den Arbeitseinsatz durch die bloße Lohnzahlung erkauften, zahlen sie nunmehr einen *höheren Preis*. Sie verzichten auf die bisherige *Allein*verfügung über ihren Kapitaleinsatz im Unternehmen, unterstellen diesen vielmehr der Verfügungsmacht der von ihnen gemeinsam mit der Arbeitnehmerschaft bestellten Unternehmensleitung. Im Ergebnis hat dann keiner mehr *Allein*herrschaft und gibt es auch keine Fremdherrschaft mehr im Unternehmen. Mußten bis dahin die Arbeitnehmer auf die freie Verfügung über ihre Arbeitskraft verzichten, sowohl darüber, *was* sie tun, als auch darüber *wie* sie es tun, so verzichteten die Kapitaleinsetzer auf *nichts*, erwarben vielmehr zu der von ihnen ohnehin innegehabten Verfügungsmacht über die Produktions- und Betriebsmittel des Unternehmens die Verfügung über die Arbeitskräfte noch hinzu. Hinfort dagegen leisten *beide* einen beschränkten Verzicht und gewinnen dafür auf dem Weg über die gemeinsam bestellte Unternehmensleitung die mittelbare *Mit*verfügung über den Einsatz auch des anderen Teils.

Gerade an *dieser* Stelle zeigt sich der wesentliche Unterschied von wirtschaftlicher Mitbestimmung auf Unternehmensebene und betrieblicher Mitbestimmung. Bei der betrieblichen Mitbestimmung handelt es sich in der Hauptsache darum, die (betriebliche) Herrschafts*struktur* rechtsstaatlich zu gestalten, insbesondere zu sichern, daß die dem betrieblichen Leben eigentümlichen *Autoritäts*konflikte nicht nach dem Recht des Stärkeren, sondern sachlich und gerecht in einer rechtsstaatlicher Vorstellung entsprechenden Weise ausgetragen werden. Im Unternehmen als dem Ort der *Interessen*konflikte reicht ein Wandel der Herrschaftsstruktur nicht aus. Um den gerechten Austrag von Interessenkonflikten so gut wie möglich zu sichern, müssen Interessenträgerschaft und Herrschafts*trägerschaft* in Übereinstimmung gebracht werden. Da Arbeit und Kapital im Unternehmen divergierende Interessen haben, müssen *beide* an der Herrschaft beteiligt sein; da jedoch beide, wenn auch in verschiedener Weise, von Wohl und Wehe des Unternehmens betroffen bzw. in Mitleidenschaft gezogen werden, ihre Interessen also, allen Divergenzen im einzelnen zum Trotz, letztlich und wesentlich *übereinstimmen*, müssen beide Interessenträger *eine* einheitliche, für sie *beide* gleicherweise verbindliche Herrschaft im Unternehmen bestellen, die von *beiden* kontrolliert wird, in deren Ausübung aber *keiner* von beiden hineinreden oder gar sich Eingriffe erlauben darf.

Im Jahre 1969 habe ich unter dem Titel „Mitbestimmung – wer mit wem?" im Verlag Herder, Freiburg, ein Buch von 300 Seiten herausgebracht, um die irrige und irre-

führende Vorstellung von der wirtschaftlichen Mitbestimmung auszuräumen: wer will mit *wem* mitbestimmen? Nicht die Arbeiter mit der Leitung des Unternehmens, um der in ihre Entscheidungen hineinzureden, sondern mit dem „Kapital". Und worin soll diese Mitbestimmung bestehen? Wesentlich darin, daß nicht mehr das Kapital allein, sondern Kapital und Arbeit *zusammen* die Unternehmensleitung bestellen, den „Unternehmer" in seine Funktion einsetzen.

Den „Unternehmern", die der wirtschaftlichen Mitbestimmung noch widerstreben, sei dazu noch eigens gesagt: Erst der Diskussion über die Mitbestimmung ist es zu verdanken, daß der Unternehmer, der bisher immer im Schatten des Kapitalisten stand, wenn nicht gar völlig hinter ihm verschwand, ins Licht getreten ist und seine überragende, für unsere Wirtschaft unentbehrliche Funktion in ihrer vollen Bedeutung erkannt und anerkannt wird.

ANMERKUNGEN

[1] Der Großunternehmer *Hugo Stinnes* vor der Sozialisierungskommission: „Zieht mich aus und jagt mich splitternackt über die Grenze: ich baue sofort ein neues Unternehmen auf; ich genieße in aller Welt *Kredit*!"

[2] Ist das Unternehmen in der Rechtsform der AG organisiert, dann ist genaugenommen die juristische Person der AG „Inhaberin" des Unternehmens, wogegen die Aktionäre Inhaber des „verantwortlichen", d. h. risikotragenden (Eigen-)Kapitals sind, dem das Fremdkapital der Darlehensgeber und anderen Gläubiger gegenübersteht.

[3] Franz Böhm in dem Sammelwerk „Mitbestimmung?", hrsg. v. Götz Briefs (Stuttgart 1964) 164, 165. – In diesem Zusammenhang sei der in Anm. 1 erwähnte Fall Hugo Stinnes als anschauliches Beispiel in Erinnerung gerufen; er spricht Bände!

[4] Eine ganz entscheidende Frage bei der Einvernahme der Staatsrechtler zur Mitbestimmung war diese, ob denn eine solche Mit-Herrschaft, in der Sprache des Staatsrechts „condominium" genannt, funktionieren werde. Die Erfahrungen bspw. mit dem nur zweijährigen Condominium Preußens und Österreichs 1864 bis 1866 über Schleswig-Holstein sind bestimmt abschreckend. Eine wirtschaftliche Mitbestimmung, bei der die beiden Partner einander blockieren, wäre für alle Beteiligten nur ein Unglück. Die gleichberechtigte und gleichgewichtige wirtschaftliche Mitbestimmung muß unbedingt so ausgestaltet sein, daß es zu einem „Patt", zu gegenseitigem Blockieren nicht kommen kann oder mindestens mit Sicherheit nicht kommt. An Mitteln und Wegen, das zu sichern, fehlt es nicht. – Weil nicht zum Thema dieses Aufsatzes gehörig, gehören Ausführungen über geeignete Lösungen nicht hierhin; nichtsdestoweniger erschien dieser kurze Hinweis erforderlich.

[5] Auf den Unterschied zwischen *Kapitalisten*funktion und *Arbeitgeber*funktion einzugehen, der sich eng mit dem hier behandelten Thema berührt, würde den verfügbaren Raum sprengen.

[6] Mit Berufung auf das Grundrecht der freien Berufswahl aus Art. 12, Abs. 1 GG das Recht auf Wahl des Berufs „Unternehmer" in dem Sinn zu fordern, daß es zum herkömmlichen Bild dieses Berufs gehöre, selbstherrlich über „abhängige" Lohnarbeiter zu verfügen, ist zu grotesk, um eine ernsthafte Widerlegung zu verdienen. Will man schon überhaupt in eine Erörterung darüber eintreten, dann wäre auf Satz 2 des gleichen Absatzes zu verweisen: „Die Berufsausübung kann durch Gesetz geregelt werden." Soweit das herkömmliche Berufsbild des Unternehmers hinter den Erfordernissen des freiheitlichen und sozialen Rechtsstaats *zurückbleibt,* kann der Gesetzgeber es diesen Erfordernissen *anpassen;* er kann das nicht nur, sondern Art. 20, Abs. 1 und 28, Abs. 1 *gebieten* es ihm.

[7] Wenn Eigentum der „Entfaltung der Persönlichkeit" (Art. 2, Abs. 1 GG) dient, dann gilt das in hervorragendem Maß von der Verfügungs- und Gestaltungsmacht über diese riesenhaften Komplexe *fremden* Eigentums; „eigenen" Eigentums bedarf es zur Persönlichkeitsentfaltung offenbar nicht unbedingt.

Franz Everschor

Die Zwänge der Gesellschaft

Neue Filme, gesehen bei den Filmfestspielen in Cannes

Auch in diesem Jahr hielten die Internationalen Filmfestspiele in Cannes wieder ein Überangebot an Filmen bereit. Niemand ist mehr fähig, auch nur annähernd alles Wichtige zu sehen. Aber mehr denn je ist dieses hektische Festival unter südlicher Sonne in der Lage, ein repräsentatives Bild der augenblicklichen Filmproduktion und ihrer geistigen wie kommerziellen Trends zu vermitteln. Auf der einen Seite wurde eine Verbreiterung des Angebots in all jenen Sparten erkennbar, die das Fernsehen aussparen muß: Gewalt und Pornografie sind nach wie vor die Schlagworte des billigen und auf schnellen Konsum berechneten Geschäftsfilms. Auf der anderen Seite zeigte sich deutlich, daß die seriöse Filmproduktion – angesichts der allgemein besseren Kino-Situation – sich auch wieder auf anspruchsvollere Stoffe einläßt, daß auch das Unbequeme und Nicht-Alltägliche in Thema und Machart wieder gewagt wird. Beide Produktionsrichtungen entwickeln sich von Jahr zu Jahr mehr auseinander, wie sich auch überall auf der Welt die Spielpläne der Kinos mehr und mehr zur einen oder anderen Seite polarisieren. Der Sammelbegriff Kino umfaßt deutlicher als jemals in der Filmgeschichte absolut gegensätzliche Angebote für völlig verschiedenartige Zuschauerkreise. Man wird sich daran gewöhnen müssen, daß sich hier zwei in ihren Intentionen nicht miteinander vergleichbare Branchen desselben Mediums bedienen. Ebensowenig wie Jerry-Cotton-Romane das Vergnügen an Literatur diskreditieren können, darf man dem Kino als Ganzem die Primitiv- und Spekulationserzeugnisse jener Produzenten anlasten, die das Medium Film tagtäglich unter Wert verkaufen.

Individuum und Gesellschaft als Filmthema

In den ernstzunehmenden Filmen der sechziger Jahre herrschte ein Trend zur kritischen Betrachtung der Gesellschaft vor, der von einer damals recht einseitigen Kritik unterstützt und angespornt wurde. Der Widerspruch gegen die Vernachlässigung des Individuums kam zuerst aus Frankreich, setzte sich dann auch in Deutschland durch – am extremsten bei den sogenannten Sensibilisten – und fand einen für die Entwicklung des Films höchst fruchtbaren Kontrast an den ersten Versuchen des jungen amerikanischen Kinos. Erwartungen eines neuen, jugendlichen Kinopublikums wurden plötzlich erfüllt; die Branche bemerkte den Erfolg und gab den kurz zuvor noch ge-

ringschätzig belächelten Filmemachern eine Chance. Aus dieser Ehe der jungen Cineasten mit dem Kapital gingen in den letzten Jahren vor allem in den Vereinigten Staaten eine Vielzahl von Filmen hervor, die in der Lage waren, dem Kino zu neuem Ansehen zu verhelfen [1].

Inzwischen nun scheint sich eine Entwicklung anzubahnen, die vielleicht die interessanteste Perspektive des sich allmählich selbstbewußter gerierenden neuen Kinos verheißt. Allein in Cannes gab es eine ganze Reihe von Filmen, die weder die trocken didaktische Gesellschaftskritik der sechziger Jahre noch die Introvertiertheit der Anfänge des sensibilistischen Kinos betreiben, sondern die im Kontext einer durchaus kommerziellen Geschichte den Standort des Individuums in der Gesellschaft zu reflektieren versuchen. Diese Filme sind fast alle einfach gebaut, folgen damit also der Orientierung an den Traditionen des Films (deren Geringschätzung ja längst angemessener Bewunderung gewichen ist). Sie sind also durchaus kommerziell konzipiert, haben gegenüber den hermetischen Hervorbringungen der Jungfilmer der sechziger Jahre den unbestreitbaren Vorzug, an ein relativ breites Publikum heranzukommen. Dennoch erzählen sie Geschichten mit Widerhaken, haben sie mit der Traumfabrik von einst nichts mehr gemein, ist der Alltag in ihnen durchaus gegenwärtig. Sie beschäftigen sich mit dem Menschen, dem einzelnen; doch sind sie nicht so sehr subjektive Schicksals- und Leidensgeschichten als vielmehr Abbilder einer allgemein erfahrbaren Realität. Alle diese Filme zeigen das Individuum in den Zwängen der Gesellschaft, als Objekt einer zeitgeschichtlich belegbaren Entwicklung, freilich nicht willenlos ihrer Übermacht ausgesetzt, sondern um seine Individualität kämpfend, sich verteidigend, aufbegehrend. In sich sind diese Filme grundverschieden, spielen sie in unterschiedlichen Epochen. Andersartig sind nicht nur die Sujets, sondern auch die geistigen Standorte ihrer Macher, die Mittel der filmischen Realisation. Innerhalb weniger Tage gesehen, wie auf dem Festival von Cannes, lassen sie aber einen Trend erkennen, der zu neuen Hoffnungen für die Kino-Szene berechtigt.

Entertainer und andere Hollywood-Typen

Inzwischen auch in bundesdeutschen Kinos angelaufen ist der Film des durch „Cabaret" bekannt gewordenen Choreographen *Bob Fosse* über das Leben des amerikanischen Entertainers Lenny Bruce. „*Lenny*" – so auch der Titel des Films – war in den fünfziger und beginnenden sechziger Jahren ein Idol der jungen Generation, ein Vorläufer der Hippies, der in seinen Ein-Mann-Shows das Unbehagen vieler junger Leute an der amerikanischen Politik und Gesellschaft, an ihrer heuchlerischen Moral und ihrem fragwürdigen Begriff von persönlicher Freiheit artikulierte. Mehrmals stand er vor Gericht, doch er ließ sich nicht den Mund verbieten. Der Film versucht in einer Mischung aus nachgespielter Dokumentation und Handlung das Leben dieses so typisch amerikanischen Entertainers begreifbar zu machen, Ursachen auch für sein

Verhalten, für seinen schließlichen Freitod zu finden. Die jungen Amerikaner von heute umjubeln Dustin Hoffman in der Rolle des Lenny, wie die Jugend vor zehn und zwanzig Jahren den wirklichen Lenny Bruce umjubelt hat. Er symbolisiert für sie in diesem Film die Notwendigkeit und Chance des Protests gegen eine Konvention, mit der schon ihre Väter nichts mehr anfangen konnten. Gern übersehen sie dabei die Mängel des Films: seine Pseudo-Dokumentarismen, seine etwas zu plakative Apologetik.

Wesentlich aufwendiger und sichtlich von den Vorstellungen des Producers beeinflußt, gibt sich *John Schlesingers „The Day Of The Locust"* (Der Tag der Heuschrecke), eine teure, lange Verfilmung des Romans von Nathanael West. Hier ist es das Amerika, genauer das Hollywood der dreißiger Jahre, ist es die Kontrastierung der erbärmlichen Randexistenzen mit dem Glamour und Ruhm der Stars. Die Träume eines kleinen Starlets, das bereit ist, alles seiner Karriere zu opfern, verschütten in ihr allmählich jede Individualität, lassen aus ihr immer mehr eine Imitation der vergötterten Leinwand-Vorbilder werden. Sensibilität und menschliche Anteilnahme bleiben dabei wie zwangsläufig auf der Strecke. So richtet sie denn das Leben eines kleinen Buchhalters aus Iowa, der sich mit einer bescheidenen Erbschaft in Kalifornien niedergelassen hat, buchstäblich zugrunde. Schlesingers Film leidet unter seiner ermüdenden Breite, gewinnt jedoch an Interesse, sobald er sich ausschließlich den Menschen zuwendet, den Versagern und grotesken Typen, die Nathanael Wests Hollywood bevölkern. So summiert sich etwa in der Figur eines alten ehemaligen Varieté-Künstlers, der jetzt mit Wundermedizinen hausieren geht, eher die Tragödie Hollywoods als in den voluminösen Tableaus von Parties und Studiobetrieb. Schlesinger hat offensichtlich für seinen Film ein ins Surreale übersteigerter apokalyptischer Schluß vorgeschwebt, der Aufbegehren und Scheitern an dem pandämonischen Kunstbetrieb Hollywoods symbolisieren soll. Im Zeitalter des Katastrophenfilms entglitt ihm die nicht zwingend genug aus der Handlung entwickelte Kulmination leider in einen orgiastischen, selbstanklägerischen Blutrausch, der allzu aufgesetzt wirkt und die erstrebte Katharsis wohl kaum erreichen dürfte.

Konsequenter ist *Martin Scorseses* Film *„Alice Doesn't Live Here Anymore"* (Alice wohnt hier nicht mehr). Auch dies ein Film über amerikanische Träume, über eine junge Frau, die sich allein im Leben behaupten muß. Alice, die in ihrer Jugend davon geträumt hat, einmal Sängerin zu werden, sieht sich nach dem plötzlichen Tod ihres Mannes auf ihren Traum verwiesen, um für sich und den zwölfjährigen Jungen sorgen zu können. Sie verläßt New Mexico, fährt kreuz und quer durch Arizona, hat Pech mit ihren Freunden, lebt in kleinen Motels und schlägt sich schließlich als Serviererin durch. Der Film, der mit einem Traum beginnt, endet wieder mit einem Traum. Dazwischen liegt die komische und traurige Beschreibung einer Existenz, die immer typischere Züge der Low-Class-People im amerikanischen Mittelwesten annimmt. Scorsese bestätigt mit diesem Film, was schon seinen „Mean Streets" auszeichnete, das Gespür für eine unprätentiöse Darstellung gesellschaftlicher Zustände und Entwicklungen.

Der beste amerikanische Film, der in Cannes lief, war ein kleiner bescheidener Außenseiter, der Film einer Frau über jüdische Einwanderer Ende des vergangenen Jahrhunderts. *Joan Micklin Silvers „Hester Street"* verzichtet auf Farbe und große Darstellernamen, konzentriert sich aber dafür mit liebevoller Genauigkeit auf die Atmosphäre der Lower East Side von Manhattan und ihrer vorwiegend jüdischen Bevölkerung. Am Beispiel eines Emigranten, der rasch den Habitus der Neuen Welt annimmt, rekonstruiert Joan Silvers den Zusammenprall zweier Welten, als dessen junge, in der orthodoxen jüdischen Tradition erzogene Frau mit ihrem kleinen Sohn aus Rußland nachkommt. Die Ehe der beiden scheitert, und an den Stationen dieses Scheiterns fädelt sich wie von selbst eine Anthologie amerikanischer Verhaltensweisen auf. „Hester Street" gelingt es meisterhaft, alle naheliegenden Klischees zu vermeiden und seine Geschichte mit all der Verschmitztheit, Hintersinnigkeit und bitteren Ironie zu erzählen, die den jüdischen Humor stets zur besten Selbstverteidigung einer um den Fortbestand ihrer Individualität kämpfenden Minderheit gemacht haben.

Die Freuden der Zivilisation

Um gesellschaftliche Zwänge ging es unter einem ganz anderen Vorzeichen in dem kanadischen Film *„Les Ordres"* von *Michel Brault*. In einem Augenblick, wo auch bei uns politische Attentate und Entführungen zunehmen, berührt dieser Film ein brisantes Thema, zumal er gleichsam die Kehrseite der Bekämpfung politischer Verbrechen darstellt. Nach einer Reihe von Kidnappings wurde in Montreal ein Gesetz erlassen, das den Behörden das Recht kriegsmäßigen Vorgehens gegen alle verdächtigen Personen einräumte. Sozusagen über Nacht wurden 450 Menschen verhaftet. Obwohl die meisten von ihnen mit den Entführungen nichts zu tun hatten, wurden sie tagelang im Gefängnis festgehalten, ohne daß man ihnen den Grund ihrer Inhaftierung nannte, noch ihnen die Möglichkeit einer ordnungsgemäßen Verteidigung gab. Nach den Berichten von 50 dieser Inhaftierten drehte Brault seinen halbdokumentarischen Film. Seine Chancen in der Kinoauswertung werden sehr begrenzt sein; als Grundlage für Diskussionen über den Freiheitsspielraum in der Demokratie und die Rechte des Staats bei der Verfolgung von politischen Verbrechen bietet er jedoch eine Menge Stoff.

Mehrere Filme haben sich in der Filmgeschichte schon mit dem Romanschicksal von Robinson Crusoe beschäftigt. Sie taten es zumeist auf naive, bilderbuchhafte Art, allenfalls (wie bei Bunuel) mit einem leicht kritischen Beiklang. Ganz anders bei *Jack Gold*. Gold ist ein in Deutschland noch völlig unbekannter Regisseur[2], dessen Name in England sehr geschätzt wird. Er drehte dort einige vielbeachtete Fernsehspiele und (seit 1968) mehrere kritisch-ironische Spielfilme, deren bester „The Reckoning", die bösartige Geschichte eines Karrieristen, ist. Golds neuer Film *„Man Friday"* (Mensch Freitag) ist eine polemische Umkehrung der Geschichte von Robinson Crusoe. Die Not-

gemeinschaft zwischen Robinson und Freitag, die gemeinhin den unzivilisierten Wilden vom Wissen und Können des Weißen profitieren läßt, erscheint bei Jack Gold in völlig anderem Licht. Peter O'Toole verleiht seinem Robinson alle Züge des überheblich selbstbewußten Engländers, der den ihm zugelaufenen Wilden als willkommenes Objekt zur Herstellung des ihm eingeimpften hierarchischen Machtverhältnisses benutzt. Richard Roundtree hingegen stattet seinen Freitag mit so viel natürlicher Klugheit und Geschicklichkeit aus, daß er seinen Meister bald durchschaut und übertrifft. Dem an sich selbst verzweifelnden Robinson bleibt schließlich nur der Selbstmord. Aus dem zivilisationsverklärenden Abenteuerroman Defoes wurde eine gescheite, von brillanten Dialogen und Akteuren getragene Anti-Kolonisationsgeschichte, eine oft bitter-ironische Abrechnung mit der patriarchalischen Attitüde der weißen Weltbeglücker und ihrer egoistischen Selbstgerechtigkeit.

Von Ausgebeuteten und Verfolgten

Zum ersten Mal seit langer Zeit gehörten auch deutsche bzw. deutschsprachige Filme in Cannes wieder zum Gesprächsthema. Im Zwiespalt der Meinungen stand *Rainer Werner Fassbinders „Faustrecht der Freiheit"* [3]. In vielen Fassbinder-Filmen heißen die Helden Franz: in „Liebe ist kälter als der Tod", in „Katzelmacher", „Götter der Pest", in „Whity", im „Amerikanischen Soldat" und in „Wildwechsel". Diesmal, in „Faustrecht der Freiheit", enthüllt der Franz seine Herkunft: er heißt Biberkopf, wie der Held in Alfred Döblins Roman „Berlin Alexanderplatz". Und er wird, wie Döblins Held, von den andern ausgenutzt und übers Ohr gehauen: der kleine Ausgebeutete, der nach oben will, aber nur Prügel bezieht. Fassbinder hat sich immer wieder für die von der Gesellschaft Ausgenutzten, für die Außenseiter interessiert. Daß seine Geschichte diesmal in Homosexuellenkreisen spielt, bezeichnet er als zufällig.

Franz Biberkopf ist bei Fassbinder eine Rummelplatz-Existenz, ein Junge aus kleinen Verhältnissen, der nichts Rechtes gelernt hat und der seine ganzen Hoffnungen auf einen Lottogewinn setzt. Seine Einsätze finanziert er mit dem Geld, das er von seinen homosexuellen Freunden erhält. Eines Tages gewinnt er tatsächlich eine halbe Million. Eugen, der arrogante Sohn eines vor dem Ruin stehenden Unternehmers, schmeichelt sich in Franz' Gunst ein. Von dem gewonnenen Geld richtet er Franz und sich eine gemeinsame Luxuswohnung ein und bringt es sogar fertig, daß Franz dem bankrotten Unternehmen finanziell unter die Arme greift. Franz tut sich schwer in dem vornehmen Leben, das er nun führen muß, aber er glaubt an Eugens Zuneigung und bemerkt nicht, daß der ihn nur ausnutzt. Als ihm die Augen schließlich aufgehen, hat er sich schon so völlig verrannt, daß die Erkenntnis seiner Situation gleichbedeutend ist mit seinem totalen Zusammenbruch.

Fassbinder irrt, wenn er die Homosexualität in dieser Geschichte für eine bloße Zutat hält, für einen Ausweg, um das allzu dicke Melodram zu vermeiden. Vielmehr

würde die Geschichte ohne die Homosexuellen-Komponente ganz anders funktionieren. Sie wäre nichts anderes als ein dutzendmal variiertes Hollywood-Konzept. So wie Fassbinder hier die „Schwulen" zeigt, als affektierte Gecken, möchte er das Melodram wohl durch die Komödie kaschieren. Nur fragt sich, wer das komisch findet. Fassbinder vermengt eine achtenswerte gesellschaftskritische Intention mit den sehr äußerlichen Attributen eines etwas mühsam umfunktionierten Genrefilms. Einen großen kommerziellen Erfolg, den endlichen Durchbruch beim breiten Publikum erwartet er sich von diesem Film. In manchen Sequenzen erreicht er in der Tat eine inszenatorische Leichtigkeit, wie sie die Filme Chabrols auszeichnet. Von den kühlen, analytischen Geschichten Chabrols ist er jedoch weit entfernt. Dem Moralisten Fassbinder liegt das Melodramatische halt doch näher als Dialektik und Ironie, die er im „Faustrecht der Freiheit" konsequenter anzielen müßte, um die Story erträglich zu machen.

Der deutsche Film, der in Cannes allgemeines Aufsehen erregte, für den sogar der begehrte Regie-Preis abfiel, war *Werner Herzogs „Jeder für sich und Gott gegen alle"*. In allen seinen Filmen zeigte sich Herzog von den Randexistenzen der menschlichen Gesellschaft fasziniert; Anomalien und Kuriositäten der Natur haben ihn von jeher angezogen. Er geriet oft ins Zwielicht zwischen Ausbeutung und Mitgefühl; seine erklärten humanitären Intentionen wurden bei der Kritik häufig in Zweifel gezogen. Dabei machte seine sehr persönliche, bisweilen auch noch im Häßlichen und Abstoßenden das Poetische entdeckende Bildsprache es nicht leichter, mit den vielfach hermetischen Filmen Werner Herzogs fertig zu werden. Für die einen ist er der Prophet des neuen deutschen Films, für die anderen ein Ästhet mit einem kleinen Hang zum Sadismus. Sein neuer Film zeigt, daß sich Werner Herzog nicht leicht in Schubladen einordnen läßt, daß er sicher der komplexeste und komplizierteste unter den jungen deutschen Regisseuren ist, auch wenn sein Kaspar-Hauser-Film vielen als leicht verständlich vorkommen wird. In einer vordergründigen Sicht, die nur die plane Geschichte, die Abfolge äußerer Ereignisse und Entwicklungen umfaßt, ist er das auch.

Herzog berichtet mit freien Abwandlungen die Geschichte des Findelkindes Kaspar Hauser, der in den zwanziger Jahren des vorigen Jahrhunderts auf dem Marktplatz einer fränkischen Kleinstadt aufgefunden wurde, unterentwickelt, der Sprache nicht mächtig und mit den Lebensgewohnheiten eher eines Tieres denn eines Menschen. Der eigentliche Film aber beginnt erst dahinter, fängt erst an bei der Einbettung der Erzählung in kunstvoll verfremdete, fast illusionäre Landschaftsbilder, bei den Träumen Kaspars, bei dem Gespräch mit dem Professor, der Kaspar eine logische Falle stellt, und schließlich dem für Herzog so bezeichnenden Schausteller mit den vier Wundern der Welt. Der Erzählung der Lebensgeschichte läuft gleichsam eine zweite Ebene parallel, aus der sich erst der Film konstituiert. Diese Ebene reicht weit hinein in den Bereich des Phantastischen und löst immer wieder Erinnerungen an E. T. A. Hoffmann und auch an Edgar Allen Poe aus. „Jeder für sich und Gott gegen alle" gewinnt seine entscheidende Dimension erst aus der Weiterführung der realen Geschichte in die Phantasie.

Herzog hat dem Film einen Satz aus Büchners „Lenz" vorangestellt, der das schon zu Beginn gleich signalisiert: „Hören Sie nicht das entsetzliche Schreien ringsum, das man gewöhnlich die Stille heißt?" Es ist der lautlose Schrei dessen, der anders ist, von dem Herzogs Film handelt, der vergebliche Schrei gegen eine Gesellschaft, die „nicht verstehen, sondern schließen gelernt" hat, die nur duldet, was sich ihr anpaßt. Die Deformation, die man nach Kaspars Tod in dessen Gehirn sucht, entdeckt Herzog bei der bürgerlichen Gesellschaft selbst. Sein Film ist ein Plädoyer für die Individualität, wie es auf andere Weise die Helden Peter Handkes oder Peter Schneiders „Lenz" sind.

Ebensowenig wie Herzogs Film als historisch abgetan werden kann, vermag man *Rolf Lyssys „Konfrontation"* allein in die Vergangenheit zu verweisen. Lyssy rekonstruiert in seinem Film das Attentat des jugoslawischen Juden David Frankfurter auf den Repräsentanten der Nazi-Ideologie in der Schweiz, Wilhelm Gustloff. Sorgsam wird zunächst im ständigen Wechsel historischer Dokumentationen und verblüffend gut integrierter Spielszenen die Vorgeschichte aufgezeigt: Frankfurters Studienzeit in Berlin, seine Erfahrung der ersten Judenverfolgungen, seine Flucht vor der ihm unerträglichen Ideologie, noch bevor andere Juden sie als lebensbedrohend empfanden, Frankfurters Jahre in Bern und seine Begegnungen mit Schweizer Nationalsozialisten. Nicht die Person Gustloffs wollte er mit den tödlichen Schüssen treffen, sondern die Ideologie, deren Unmenschlichkeit er früh schon erkannte und gegen deren Ausbreitung er zwanghaft etwas unternehmen mußte.

Lyssys Film erstaunt durch eine Sorgfalt sowohl bei den historischen Recherchen wie bei der Aufbereitung des Materials als Spielfilm, die in der Filmgeschichte ihresgleichen sucht. Selten hat man sich als Zuschauer so intensiv in der Rolle des Zeugen eines historischen Geschehens empfunden wie hier. Diese Intensität steigert sich in den Szenen des Prozesses zu einer über die geschichtliche Situation hinausweisenden Auseinandersetzung mit der Verantwortlichkeit des einzelnen in der Gesellschaft. Folgerichtig läßt Lyssy zum Schluß seines Films den wirklichen David Frankfurter zu Wort kommen, der heute in Israel lebt. Aus seinen Worten spürt man die Furcht davor, daß Intoleranz und Feindseligkeit auch heute noch das Denken und Handeln vieler Menschen bestimmen könnten.

ANMERKUNGEN

[1] Siehe den Beitrag: Amerikas Kino lebt. Neue Trends und Wirkungen des Filmschaffens in den USA, in dieser Zschr. 192 (1974) 602 ff.

[2] Im Oktober 1975 wird Golds Film „The Reckoning" in den dritten Fernsehprogrammen gezeigt. Die ARD plant für einen späteren Zeitpunkt eine kleine Werkschau mit mehreren Filmen des Regisseurs.

[3] Zu früheren Filmen Rainer Werner Fassbinders siehe diese Zschr. 186 (1970) 206 ff. („Warum läuft Herr R. Amok?"), 188 (1971) 205 („Whity") und 190 (1972) 200 f. („Die bitteren Tränen der Petra von Kant").

Albert Brandenburg

Kirchliches Amt, Petrusdienst und Ökumene

Ansätze einer Konvergenz zwischen lutherischen und katholischen Christen

Das unerwartet Dialektische geschieht: Alle Welt redet von Stagnation im Ökumenischen, und doch ereignet sich Einzigartiges. Eine wirkliche Annäherung vollzieht sich, die bleibend Einigendes schafft. Der Vorgang muß sorgfältig beobachtet, transparent gemacht und letztlich als Geheimnis der Gottestat erkannt werden.

Obwohl die Literatur zur ökumenischen Diskussion um die Amtsfrage ins Unübersehbare angestiegen ist, befriedigen die Ergebnisse keineswegs[1]. Es bleiben zunächst für den nicht tiefer reflektierenden Beobachter verhärtete Fronten in diesem entscheidenden Problem der ökumenischen Theologie. Das hat eine Reihe von Gründen:

Das Amt wird sehr oft isoliert gesehen, losgelöst vom Ekklesiologischen und von der ganzen Struktur der je anders gearteten Kirchenformen. Das Evangelische ist vom Ansatz her und als Ergebnis der Geschichte ein ganz anderes Gebilde als das Katholische. Weiterhin wird das Wort „Amt" kategorial nicht genügend geklärt. Es ist bekanntlich kein biblisches Wort und zudem belastet mit unguten psychologischen Vorstellungen, die man in der vielseitig schillernden Weise nicht in den Blick bekommt. Wer mit Lust bis ultimo ergebnislos ökumenisch streiten will, brauche viel das Wort „Amt".

Gleichwohl erleben wir geradezu schockierende Meldungen aus dem Raum der lutherischen Kirche und Theologie, die einen Durchbruch ankündigen. Es scheint ein Durchbruch in die Nähe heutiger katholischer Auffassungen zu sein. Das ist nicht das Ergebnis von Diskussionen über das Amt (wie ja überhaupt das Ergebnis von Diskussionen meistens weniger als eine intellektuelle Verständigung ist. Förderlich ist die Begegnung von Christen, die versuchen, ihren Standpunkt lebendig darzustellen.)

Was steht hinter solchen Durchbrüchen? Man trifft das Richtige, wenn man allgemein von neuen Impulsen redet, die die Getrennten zur Einheit im Mysterium Christi zusammenführen. Es ist mehr als ein ökumenischer Intellektualismus; wenn irgendwo, dann gilt hier das Wort von der dynamischen Konvergenz. Der Begriff bleibt zu erklären: Lutherische Theologen wollen zu dem, was wir haben, und wir zu dem, was sie haben. Das ist schlicht ein Phänomen, das entgegengenommen werden muß. Darüber hinaus aber muß eine begriffliche Klärung der sich nähernden Positionen gesucht werden. Es soll hier in der Weise geschehen, daß Luther mit seiner Lehre vom Amt befragt wird, daß zweitens von neuen Durchbrüchen zur Konvergenzentwicklung gesprochen wird, daß drittens versucht wird, diese Vorgänge als zeitgeschichtliche Zusammenhänge zu beleuchten, und viertens soll das Konvergenzgeschehen als Geheimnis betrachtet werden.

Das Amt bei Luther

Luthers Lehre vom Amt ist mit vielem Aufwand an Gelehrsamkeit immer wieder untersucht worden. An katholischen Arbeiten nennen wir nur die spanisch geschriebene Arbeit von Francisco Bravo[2], Joseph Lortz besonders in seinem Aufsatz zum Kirchendenken des jungen Luther[3], O. H. Pesch in seinem Buch „Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin" (Mainz 1967). Besondere Aufmerksamkeit aber verdienen die in den letzten Jahren erschienenen Arbeiten von Wolfgang Stein „Das kirchliche Amt bei Luther" (Wiesbaden 1974) und die große katholische Dissertation von Jan Aarts an der Evangelischen Theologischen Fakultät der Universität Helsinki „Die Lehre Martin Luthers über das Amt in der Kirche" (Helsinki 1972). Nimmt man auch die evangelischen Arbeiten hinzu: Hans Storck, „Das allgemeine Priestertum bei Luther" (München 1957), Wilhelm Brunotte, „Das geistliche Amt bei Luther" (Berlin 1959), Helmut Lieberg, „Amt und Ordination bei Luther und Melanchthon" (Göttingen 1962), Ruben Josefson, „Das Amt der Kirche" (Göttingen 1951), Ernst Sommerlath, „Amt und allgemeines Priestertum" (Berlin 1953), Klaus Tuchel, „Luthers Auffassung vom geistlichen Amt" (Luther-Jahrbuch 1958), Vilmos Vajta, „Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther" (Göttingen 1953), Regin Prenter, „Die göttliche Einsetzung des Predigtamts und das allgemeine Priestertum bei Luther" (Theologische Literaturzeitung 86, 1961, 321–332), so ist eine erste Übersicht geboten. Vielleicht kann man drei Grunderkenntnisse in diesem Schrifttum erkennen.

1. Ernst Sommerlath scheint im wesentlichen schwedischen Theologen zu folgen (Aulén, Josefson, Hök): Das Amt ist göttliche Stiftung und kann nicht aus dem allgemeinen Priestertum abgeleitet werden. Das Amt gehört zum Esse Ecclesiae, zum Sein der Kirche, ist also Wesensbestand der Kirche. Das Priestertum der Gläubigen ist dem Amt nur zugeordnet. Storck dagegen unterscheidet nicht zwischen Amt vor Gott (geistliches Amt) und Amt vor den Menschen (weltliche Ämter). Amt ist lediglich der Wirkungskreis des Menschen in der menschlichen Gesellschaft. Nach Brunotte ist das geistliche Amt unmittelbar von Gott gestiftet.

2. In seiner von der protestantischen Fakultät in Helsinki angenommenen Dissertation schreibt der holländische Jesuit Aarts, Luther interpretierend: „Der Christ ist Priester und kann selbst vor Gott treten. Er braucht keinen Priester, keinen Mittler außer Christus, um seine Gebete vor Gott zu bringen. Nicht ein anderer braucht in seinem Namen Gott etwas zu opfern, wie es im AT der Fall war, sondern er opfert sich selbst. Auch sagt ihm kein anderer, was Gottes Wort ist, sondern er selbst ist befähigt, Gottes Wort zu erkennen. Das bedeutet: Nicht die kirchliche Lehrautorität steht zwischen ihm und Gott, indem sie sagt, was Glaubens- und Sittenlehre ist, sondern der Christ steht in eigener Verantwortung, wenn er im Glauben über Glaubensfragen urteilt und Gott im Wort begegnet." Dieses Zitat aus dem umfassenden Werk von Aarts ist das Resümee einer subtilen Untersuchung von Luthers Amtslehre.

3. Wolfgang Stein (er kommt aus der Schule von Joseph Lortz) ermittelt folgende

Erkenntnisse: a) Amt ist nicht Herrschaft oder Privileg, sondern Dienst für andere. Der Amtsauftrag ist Auftrag Gottes. Er vollzieht sich in der Forma servi. b) Der 18. Dezember 1519 gilt als entscheidendes Datum für Luthers Lehre vom Amt: Amt ist nicht Priestertum, sondern Dienst an Wort und Sakrament. c) Dieses Amt ist göttlicher Einsetzung, und nur eines und ungeteilt. Es gibt nach Luther keinen grundsätzlichen Unterschied zwischen Bischöfen und Priestern. d) Alle Christen sind gleichermaßen Priester. e) Der Ordo ist kein Sakrament, da nach der Schrift keine Gnadenverheißung Gottes daran gebunden ist.

Zu dem Datum des 18. Dezember 1519 sei hier die Arbeit von Peter Manns angeführt, auch sie aus der Lortz-Schule: „Aus der Perspektive der in der Einleitung verwandten Texte drängt sich zunächst die Frage auf, ob das dort so sehr betonte ‚öffentliche Amt' überhaupt identisch ist mit dem ‚priesterlichen Dienstamt', wie wir heute sagen. Die Frage ist gerechtfertigt und bedrängend, weil feststeht, daß Luthers ‚reformatorischer Durchbruch' im Verständnis des Amtes unlösbar verbunden ist mit seiner radikalen Bestreitung jedes besonderen, sakramental vermittelten Weihepriestertums und der These des einzelnen Priestertums aller Gläubigen und Getauften. Luther vertritt diese Überzeugung erstmals in einem Antwortschreiben vom 18. Dezember 1519 an Spalatin, der den Reformator nach den ‚Officia sacerdotis' gefragt hatte."[4]

Was ist kritisch zu diesen Ermittlungen zu sagen? Es sind vorab methodische Bedenken zu äußern.

Zunächst: aus der ungeheuren Fülle von Luthers Schrifttum (etwa hundert Bände Weimarer Ausgabe, wobei ein Großteil des dort Gesammelten Nachschriften, Aufzeichnungen von Predigten durch andere, Briefe u. ä. sind) Luthers systematische Lehre zu entflechten, ist eine noch keineswegs gelöste wissenschaftliche Aufgabe. Es ist geradezu die Grundproblematik aller Lutherforschung. Man denke an die unfaßbare Tatsache der Widersprüchlichkeit in Luthers Wesen. Darin findet sich eine Dynamik, die sich in vitalen, momentan sprunghaften Äußerungen in Briefen bekundet oder auch in engagierten Vorlesungen und einseitig pointierten Exegesen. Luther war pedantischer, konservativer Professor. Er war zugleich Prediger mit ungebändigter Leidenschaft. Es waren geradezu dämonische Antriebe in ihm, die sich in Haß und Polterei äußerten, und ebenso eine erstaunliche familiäre Zärtlichkeit.

Wir haben uns immer dagegen gewandt, mit bloßen Belegstellen zu arbeiten, obschon diese oft unbestritten sich als ein „wahrhaftes Stück" von ihm geben. Joseph Lortz schreibt: „Verhältnismäßig selten hat Luther theologisch oder seelsorglich rein aus der Sache heraus gedacht und gesprochen. Meistens denkt und spricht er aus einer bestimmten Situation heraus, um ein bestimmtes Ziel zu erreichen, genauer: um einen Gegner und dessen Ziel zu überwältigen . . . In ungewöhnlicher Weise, in der Situation beeinflußbar, in einem entscheidenden Maß haben seine Dialogpartner oder seine Gegner auf die Färbung seiner Position eingewirkt. Manchmal reicht die Beeinflussung bis in die Sache hinein" (zit. bei W. Stein, S. 3). Genauso wichtig ist die andere Feststellung, daß ein wie immer geartetes Vorverständnis (etwa ein konfessionelles oder ein soge-

nanntes gegenreformatorisches) Luthers Lehre einseitig sehen läßt. Ebenso gilt andererseits, daß ohne Verstehensprinzip an Luther heranzugehen ein Unding ist. Luther in reine begriffliche Objektivation einzwängen zu wollen heißt ihn töten.

Daraus wird ein neuer Aspekt sichtbar. Der ökumenisch entdeckte Luther wird nun nicht mehr exklusiv konfessionell interpretiert. Dafür ist im Grund allen der Geschmack vergangen. Es gilt zudem: Katholische Theologen deuten ihn nicht antilutherisch, sondern ihn verstehen wollend. Sie sind ja auch die zuerst Angesprochenen. Das katholische Urteil über Luther ist heute sehr wichtig, wobei gesagt werden muß, daß historische Faktenansammlung uninteressant ist. Joseph Lortz war viel mehr systematischer, fast charismatischer Lutherdeuter als mit Fakten und Quellen arbeitender Lutherforscher. Epigonen des großen Pioniers tummeln sich wieder polemisch auf dem Feld der Fakten herum – darin ironischerweise nicht unähnlich den marxistischen Lutherforschern.

Verantwortliche Lutherinterpretation in der katholischen Kirche, die den Labor improbus der Auslegung von Luthers Theologie kennt, sucht seit eh und je langsam tastend nach einem Einstieg in den wirklichen Luther. Es bietet sich der „Unschärfe"-Begriff an. Mathematische Schärfe war nicht Sache Luthers, der von dem unendlich verborgenen Gott überwältigt und in der wunderbar offenen Sprache der Bibel zu Hause war. So stellen wir weiter fest: Es gibt eine Grenze der Fixierbarkeit von Luthers Lehre über das Amt, wie diese Grenze übrigens auch für die gesamte systematische Lehre Luthers gilt. Unschärfe bedeutet aber keineswegs Verschwommenheit, sondern ganz sicher einen festen Kern, gerade diesen – über den nun nicht mehr zu streiten ist. Unschärfe bedeutet aber auch, daß dieser feste Kern umgeben ist von Anschauungen aus der alten Zeit und doch auf ein neues Mögliches hinweist.

Luther war Prediger und Theologe des Evangeliums. Es ist nach ihm ein göttlicher Auftrag, dieses Evangelium dem glaubenden Sünder zu verkündigen. Man muß den heißen Atem der Entwicklung von Luthers Römerbrief-Vorlesung aus den Jahren um 1516 bis in die Kampfzeit der zwanziger Jahre auf sich wirken lassen, um diese Morphologie zu verstehen. Es gilt einfach: Die Verkündigung des Evangeliums geschieht in Wort und Sakrament.

Es mag sein, daß in dem Brief an Spalatin Luther zum ersten Mal die Lehre vom Priestertum aller Christen vertreten hat. In diesem Zusammenhang steht die Erkenntnis, daß Amt nicht Priestertum ist.

Wenngleich das Kapitel „Abendmahl" eines der leuchtendsten in Luthers Lehre ist – das Marburger Religionsgespräch 1529 und viele andere Bekenntnistaten sind geradezu heroische Beispiele seiner tiefen Gläubigkeit an die Gegenwart des Herrn unter den Gestalten von Brot und Wein –, so ist doch Messe und Abendmahl in vieler Hinsicht ein ungeklärtes Phänomen. Es verblaßt der Minister sacramenti. Paul Althaus meint, daß Luther an einer Ordination nicht sonderlich interessiert war. Ähnlich scheint W. Brunotte seine Ansicht zu vertreten. Es bleibt dabei, daß Luther ganz wesentlich – wie Peter Brunner feststellt – der Revelatio evangelii, der Neuentdeckung des Evangeliums gedient hat. Dies geschah in Wort und Predigt.

Die subtile Einzelforschung der Kirchenhistoriker in allen diesen Fragen muß weitergehen. Man darf dabei aber nicht die Perspektive verlieren für das bleibend Gültige, das geschichtlich Wirksame in Luthers Lehre, das dann freilich der mit Streit verbundenen konfessionellen Polarisation ausgesetzt war. Der wahre Luther ging bei alledem nicht verloren. Nur muß man mit allen Regeln der Verstehenslehre unter völlig offener Weise historischer Interpretation ihn heute wieder zu Wort kommen lassen.

Im übrigen muß am Schluß dieser kritischen Sicht festgestellt werden, daß im Bereich der kerygmatischen Theologie heute die isolierte Kreuzestheologie auffällig betont wird, bei deutlicher Reduktion der österlichen Wirklichkeit. Für Bultmann ist die Auferstehung nur eine Kategorie der Kreuzestheologie. Für Luther gilt noch, daß das Kreuz zwar das Vorzeichen aller Theologie ist, zugleich aber die Auferstehung unverkürzt bleibt. Die Auferstehung Jesu gehört unmittelbar in den Zusammenhang der Rechtfertigung, ja, durch die Rechtfertigung wird die Einheit von Kreuz und Auferstehung erschlossen. Was Rechtfertigung ist, kann sie nur in der Einheit beider sein. Unmißverständlich hat Luther das in seiner nicht falsch zu interpretierenden Weise ausgesprochen: „Der Tod Christi ist der Tod der Sünde und seine Auferstehung das Leben der Gerechtigkeit" (WA 56, 296). Sosehr bei Luther die Anfänge für eine Existentialinterpretation stehen, sosehr gilt – um allen Mißverständnissen vorzubeugen – die Erkenntnis: „Es ist unzulässig, die Rechtfertigung lediglich als aktualisierte Kreuzestheologie zu begreifen . . . Vielmehr steht der Tod des Christus als der Gekreuzigte und Auferstandene im Hintergrund der Rechtfertigung bei Luther." [5]

Wir stehen letztlich heute im Dilemma: Luther ist einerseits unverkennbar Ockhamist mit einer Neigung zum Nominalismus. Auf der anderen Seite ist er theologisch-ontologischer Realist, mit biblischer Grundlegung, was sich am besten gezeigt hat beim Streit um die Realpräsenz im Abendmahl. Wir, die nachkommenden Interpreten Luthers, müssen mit diesem Faktum der Gespaltenheit rechnen. Stärker als das bloße Verbum ist das göttliche, heilswirkende Faktum, in Wort und Sakrament vermittelt.

Es drängt sich uns unabweisbar die Frage auf: Welches ist die Kraft der theologischen Nachwirkung Luthers durch die Jahrhunderte hindurch in unsere Gegenwart hinein? Warum werden unaufhörlich Arbeiten zur Kirche und zur Amtsfrage bei Luther veröffentlicht? Man kann nur ganz behutsam zu antworten versuchen. Sein Geschick und seine Geschichte, ja geradezu sein Name heißt Evangelium. Von da aus muß alles gesehen werden, alle Akzentuierungen, alle Auslassungen, alle Verkürzungen. Das Evangelium wieder neu als Mitte und Normenmaßstab gesehen und gesetzt zu haben, ist das geschichtlich bleibende Verdienst Luthers. Alle Gestaltwandlungen seiner Theologie haben die zentrale Betonung des Evangeliums durchgehalten.

Insonderheit gelten folgende Kennzeichnungen für die geschichtliche Entwicklung von Luther zu uns: Messe, Eucharistie oder Abendmahl, ohnehin in der mittelalterlichen Eucharistielehre auf das Problem der leiblichen Realpräsenz ziemlich eingeengt, erlitten bei Luther eher eine Schwächung als eine Stärkung. Zugleich aber hat er das geradezu abendländische Verdienst, für die Gegenwart des Herrn in, mit und unter Brot und

Wein wahrhaft und wesentlich einzutreten. Der Minister sacramenti, seine Vollmacht, sein Amt interessiert ihn wenig. Dieser Ausfallzustand – wie wir es heute sehen, diese Verkürzung – wurde dynamisch gewaltig überdeckt vom Erlebnis der Rechtfertigungslehre und der Predigt des Evangeliums. Daraus ist eigentlich die evangelisch-lutherische Kirche geworden, eine Kirche der Predigt, der Absicherung der Freiheit des Evangeliums. Daraus sind im Wandel der Geschichte wiederum extreme Polarisationen geworden, voll Abwehr und Polemik gegen die römisch-katholische Kirche etwa.

Neue Durchbrüche zur Konvergenzentwicklung

Wir gehen nicht vorschnell mit dem Begriff Konvergenz um. Konvergenz ist ein Geschehen in der Tiefe, das im Ursprung nicht leicht zu erblicken ist.

1. Im folgenden sei versucht, einige Fakten aus der zwischenkirchlichen Beziehung zwischen lutherischer und katholischer Kirche zu beschreiben. Im Mai 1974 hat die offizielle lutherisch-katholische Dialoggruppe in den USA einen Bericht herausgegeben: *„Amt und universale Kirche"*. Darin wird beherzt das Problem des Amts der Einheit der universalen Kirche in Angriff genommen. Innerhalb dieses Rahmens wurde der päpstliche Primat behandelt. Man beschränkte sich bei der Diskussion über das Papsttum auf die Frage des päpstlichen Primats. Man war sich klar, daß auf die Dauer die päpstliche Unfehlbarkeit nicht zu umgehen sei; im Augenblick aber hielt man eine Begrenzung des Gesprächs für gerechtfertigt. Im Lauf der Sitzungen, die zu dem genannten Bericht führten, entwickelte sich bei Lutheranern ein wachsendes Bewußtsein für die Notwendigkeit eines spezifischen Amts, das der Einheit und universalen Sendung der Kirche dient. Bei einer Untersuchung der Aufgabe und Stellung des Petrus in der Urkirche kam man dazu, von einer petrinischen Funktion zu sprechen. Die petrinische Funktion des Amts diene der Förderung oder Bewahrung des Einsseins der Kirche durch Symbolisierung der Einheit. Eine solche petrinische Funktion könne von verschiedenen Amtsträgern, z. B. Bischöfen und Patriarchen, ausgeübt werden. Der Vertreter des Amts gegenüber der universalen Kirche jedoch sei der Bischof von Rom gewesen. Es wird festgestellt, daß die Reformatoren nicht alle Aspekte der päpstlichen Ausdrucksform der petrinischen Funktion völlig abgelehnt haben, sondern nur Teile, die sie als Mißbrauch ansahen. Sie hätten gerade eine Reform des Papsttums erhofft, um die Einheit der Kirche zu wahren. Viele Jahre hätten die Lutheraner ein ökumenisches Konzil erwartet, das das Papsttum reformieren würde.

Es ist unmöglich, die in dem Bericht dargelegten Untersuchungen im einzelnen auszuführen. Statt dessen sollten die Konsequenzen aus den Schlußfolgerungen gezogen werden: „Die lutherischen Teilnehmer an den Sitzungen und an dem Bericht fragen die lutherischen Kirchen in aller Welt, ob sie bereit sind, zu bekräftigen, daß der päpstliche Primat, erneuert im Lichte des Evangeliums, kein Hindernis zur Versöhnung zu sein braucht. Sie fragen weiterhin, ob die lutherischen Kirchen in der Lage sind, nicht

nur die Rechtmäßigkeit des päpstlichen Amtes im Dienst der römisch-katholischen Gemeinschaft anzuerkennen, sondern auch die Möglichkeit und Wünschbarkeit des päpstlichen Amtes, erneuert unter dem Evangelium in einer umfassenderen Gemeinschaft, die die lutherischen Kirchen mit einschließen würde. Aber auch die römisch-katholische Kirche wird befragt, ob sie willig ist, Gespräche über mögliche Strukturen für eine Versöhnung zu eröffnen, die die legitimen Traditionen der lutherischen Kirchen schützen und deren geistiges Erbe achten würden; und weiterhin, ob sie in der Erwartung einer voraussehbaren Versöhnung bereit ist, die in unserem Dialog vertretenen lutherischen Kirchen als Schwesternkirchen anzuerkennen, die bereits das Recht auf ein bestimmtes Maß kirchlicher Bereitschaft besitzen." [6]

2. Im übrigen hat auch der sogenannte *Malta-Bericht* der evangelisch-lutherischen/römisch-katholischen Studienkommission von 1971 kühne Äußerungen zum Papsttum getan: „Als besonderes Problem ergab sich hierbei für das Verhältnis von Lutheranern und Katholiken die Frage des Primats des Papstes. Von katholischer Seite wurde auf die Ansätze dieser Lehre im biblischen Zeugnis von der besonderen Stellung des Petrus sowie auf das unterschiedliche Verständnis des Primats im 1. und 2. Jahrtausend hingewiesen. Durch seine Lehre von der Kollegialität des Episkopats hat das 2. Vatikanische Konzil den Primat in einen neuen Interpretationshorizont gestellt und dadurch ein weitverbreitetes einseitiges und isoliertes Verständnis verhindert. Der Jurisdiktionsprimat muß als Dienst an der Gemeinschaft und als Band der Einheit der Kirche verstanden werden. Dieser Dienst an der Einheit ist vor allem ein Dienst an der Einheit im Glauben. Das Amt des Papstes schließt auch die Aufgabe ein, für die legitimen Verschiedenheiten der Ortskirche Sorge zu tragen. Die konkrete Gestalt dieses Amtes kann den jeweiligen geschichtlichen Bedingungen entsprechend sehr variabel sein." [7]

3. Auch *W. Pannenberg* hat vor der Katholischen Akademie in Bayern erstaunliche Äußerungen zum Papsttum getan. Aus der Fülle des im Referat Gesagten sollen nur folgende Sätze zitiert werden: „Wenn man die Wünschbarkeit und Notwendigkeit eines für die Einheit aller Christen auf der Ebene der Gesamtchristenheit zuständigen Amtes einmal einsieht, wird man diesen Anspruch nicht von vornherein abweisen. Protestantische Empfindlichkeiten im Hinblick auf das Thema des Papsttums, die angesichts historischer Erfahrungen allerdings wohl auch verständlich sind, sollten einer sachlichen Erwägung dieses Anspruchs des Bischofs von Rom nicht auf die Dauer im Weg stehen. Besser und weiterführend scheint es mir zu sein, diesen Anspruch einmal beim Wort zu nehmen: Müßte nicht, wenn die für die Einheit der Gesamtchristenheit speziell zuständige Instanz in Gestalt des Bischofs von Rom schon existiert, die Einigung der getrennten Kirchen das erste und dringendste Anliegen des Papstes sein? Müßte er nicht in allen seinen Entscheidungen und Verlautbarungen die Nöte und Probleme, aber auch den möglichen positiven Beitrag der heute noch von Rom getrennten Christen mit berücksichtigen, statt nur für die Erhaltung der gegenwärtigen sich katholisch nennenden Kirche und ihrer Glieder im Glauben der Apostel zu sorgen?"

4. Das soeben erschienene Glaubensbuch „Evangelischer Erwachsenen-Katechismus"

schreibt: „Alle Apostel haben nach dem NT fundamentale Bedeutung für die Kirche. Petrus ist ihr Repräsentant. Wenn auch das Fundament nur einmal gelegt wird, kann man doch fragen, ob nicht der Dienst eines Repräsentanten und Sprechers der gesamten Christenheit auch später sinnvoll sei . . . Die Stellung der anderen Kirchengemeinschaften zum Papsttum wird weitgehend davon abhängen, ob es Rom gelingt, das Papsttum als einen Dienst an der Einheit und als Zeichen der Einheit überzeugend darzustellen" (916).

5. Zur Frage des Petrusamts und des Petrusdienstes hat sich kürzlich (am 1. 5. 1975) Professor Meinhold auf einer Tagung des Bundes für katholisch-evangelische Wiedervereinigung geäußert. Meinhold wies darauf hin, daß jede Begegnung mit der Kirche für den einzelnen Christen immer nur im lokalen Bereich erfolgen könne. Man hört in einer Kirche das Evangelium, empfängt in einer Kirche die Sakramente: immer ist es die lokale Gemeinde, durch die die Begegnung mit der Kirche stattfindet. Weil dies so ist, müsse es auch ein gesamtkirchliches Amt geben, das die Kirche repräsentiere, die in vielen lokalen Gemeinden erscheint. Dieses Amt ist seit den ältesten Zeiten Petrusamt, Bischofsamt von Rom = Papstamt. Meinhold hob den „besonderen" Petrusdienst hervor, der in der Sorge um die Erhaltung der Einheit und um die Fürsorge für die wahre priesterliche Gesinnung unter allen Gemeinden besteht, die im lokalen Bereich jeweils die Kirche repräsentieren. Es ist ihnen damit ein Leitbild gegeben, das sie jederzeit realisieren können. So hob Meinhold die Notwendigkeit eines Petrusamts und Petrusdienstes hervor, die auch von evangelischer Seite durchaus angenommen werden könnten. (Der Artikel erscheint in Kürze in der Zeitschrift „Bausteine".)

Zeitgeschichtliche Zusammenhänge

Wie ist das Ganze zu beurteilen? 1. Sind lutherische Theologen in ihrer Erkenntnis belehrt durch die katholischen Forschungen über das Petrusamt und die Nachwirkungen bis in unsere Tage hinein? Bedeutet etwa Gal 2,11–14 mit dem Zusammenstoß zwischen Petrus und Paulus in Antiochien heute unerwartet nicht mehr soviel wie vor Jahren? Geht es in der Auseinandersetzung von Antiochien um das Zentrum des christlichen Glaubens, um die Wahrheit des Evangeliums, wie Paulus sagt, oder um eine Frage des praktischen Verhaltens, wie es Petrus vorschlug? Wer hat sich damals eigentlich durchgesetzt, Paulus oder Petrus, der doch das Haupt der Kirche war? Das Faktum von Antiochien entläßt immer wieder seine Fragen, die oberste in folgender Formulierung: „Ist das Evangelium, dem Paulus dient, vorrangig vor der Entscheidung des Petrus?" Wie E. Barnikol feststellt, ist Antiochien das Zentralproblem des apostolischen Zeitalters. Es ist ein immerwährendes Problem in der Christenheit.

Das Ereignis von Antiochien ist aber nicht das Zentralproblem der Christenheit. Die Christenheit steht unter dem Eindruck der Felsenworte Jesu. Hier erweist sich, daß aus reformatorischen Polarisationen heraus manche Sätze und Stellen aus Paulus überinter-

pretiert sind. Demgegenüber gilt: Das Evangelium, wie auch immer es begriffen werden mag, ist der Kirche anvertraut, also den Aposteln und Propheten: „Ich habe ihnen dein Wort gegeben" (Joh 17,23). Das Evangelium ist von der Kirche nicht ablösbar. Im Land der Reformation ist mit besonderer Kraßheit die Priorität des Evangeliums vor der empfangenden und auslegenden Kirche betont worden. Hier wirkte sich auch die Tätigkeit des Flacius Illyricus (1520–1575) in besonderer Weise aus. Flacius war ein Hermeneutiker, dem es darum ging, das Wort der Schrift unabhängig von der Kirche zu interpretieren.

2. Lautlos vollzieht sich heute eine Umschichtung in der evangelischen Kirchenwirklichkeit. Wir sind die staunenden Zeugen einer Entwicklung, die in ihren Konsequenzen noch gar nicht abzusehen ist. Wir erlebten das letzte halbe Jahrhundert als eine Zeit, in der typisch protestantisch-reformatorische Theologie, die von Ursprung und Ansatz her mit fast radikaler Ausschließlichkeit um das Evangeliumswort kreiste in dem Bemühen, dieses Wort sich selbst aussprechen zu lassen, eine Umkehr vollzog. Die Selbstinterpretation des Wortes in das Verständnis der jeweiligen Zeit hinein war höchste und einzige Aufgabe. Vor Jahrzehnten sprach alle Welt vom Kerygma, das existential interpretiert werden müsse. Aber eine Interpretationsweise löste die andere ab, bis auf einmal die im Glauben erschütterten Gemeindemitglieder feststellten, daß vom Wort Gottes nichts übrigblieb. Was Interpretation hieß, war totale Säkularisation. Von der Theologie aus war man im Begriff, Kirchen umzufunktionieren in gesellschaftsethische Räume. Das war einfach das Ende des Christlichen im Raum des Protestantismus. Aber glücklicherweise war die Gemeinde gläubiger und die Theologie nicht gänzlich auf dem Weg der Entmythologisierung. Es gibt großartige kirchliche Theologengestalten in der gegenwärtigen evangelischen Kirche.

3. Die Wandlung im evangelischen Christentum vollzog sich lautlos. An uns liegt es, diesen Vollzug in Motiven, Antrieben und Impulsen und in seiner theologischen Bedingtheit aufzudecken. Wir nennen stichwortartig diese Phänomene: Katholisch-evangelische Gespräche mußten irgendwann beim Thema „Kirche" ankommen. Aus den Gemeinden kam ein Aufstand: konservativ-gläubige Christen, Pietisten und Evangelikale sprachen ein entschiedenes Wort gegen die Zertrümmerung des Glaubens durch die moderne Theologie. Ferner regiert nicht mehr die Theologie ungekrönter Schulgrößen. Evangelische Theologen schließen sich mit Humanwissenschaftlern unter dem Mantel der Kirchenleitungen zusammen. Man denke an den „Evangelischen Erwachsenen-Katechismus".

4. Das Ökumenische hat das schlechthin größte Ereignis dieses Jahrhunderts geschehen lassen: das adventliche Suchen nach der Universalität des Christlichen. Die augustinisch angelegte Frage nach dem Ich und Gott erreichte ihren grellen Höhepunkt in Luthers Frage: Wie kriege ich einen gnädigen Gott? Das alles hört und sieht der Mensch nicht mehr. Der Christ heute denkt anders und sieht anders. Er sieht die gewaltigen Zonen der Dritten Welt. Er erlebt das Neuverstehen des Christlichen bei andersfarbigen Menschen, die unsere griechische Logik, die ich-betonte Weltorientierung nicht ken-

nen. Es entstand eine Theologie der Welt, die sich christlich-mutig mit den Hoffnungsutopien atheistischer Weltanschauungen auseinandersetzt. Christentum ist auf einmal überall, ein Christentum, das sich vor viele Fragen gestellt sieht. Die Subjektivitätsentscheidung reformatorischer Provenienz ist jetzt unerträglich geworden. Nun sieht man ein, daß ein Amt da sein muß, das uns letztverbindlich sagt, was evangelisch-biblische Lehre ist. Es muß, so sieht man heute weiter ein, ein verbindliches Amt geben, das die Einheit der Kirche sichert. Sonst zerfliegt und zerflattert die Botschaft des Christentums an die Welt.

Geheimnis der Konvergenz

Wer geneigt ist, die Vorgänge innerweltlich-geschichtlich zu deuten, ohne einen mehrdimensionalen Hintergrund, ohne Hinweis auf Antrieb und Führung des Heiligen Geistes, wird das Eigentliche des Geschehens nicht erfassen. Folgendes ist mit geistlich-gläubigem Blick zu sehen:

Die lutherische Kirche hält, konstant das Erbe Luthers wahrend, am Auftrag der Bewahrung des reinen Evangeliums fest. Sie hat viele Gefährdungen überstehen müssen, etwa das Evangelium als reines „Wortereignis", freischwebend gefaßt. Das worthafte Evangelium wurde der verfaßten Kirche keineswegs offiziell, aber faktisch entwunden und dem zeitgemäßen Denken zur Interpretation ausgeliefert. Die gläubige Gemeinde und eben auch viele gläubige Theologen witterten Unheil. Nun ist die Kirche Christi wieder in Sicht gekommen, und mit ihr zugleich der Auftrag, die weltweite Mission, die Ökumene. Der bewohnte Erdkreis ist nicht mehr derselbe wie in früheren Jahrhunderten. Die Horizonte haben sich erweitert. Das Evangelium ist bis an die Enden der Erde vorgedrungen. Die Welt, in der wir leben, ist überschaubar geworden. Neue Gefährdungen drohen der Verkündigung des Evangeliums. So lautet die eine Frage: „Wie kann sich die Kirche als die eine universale Gemeinschaft bewähren? Wie kann sie ein Zeichen der Hoffnung, ein Ferment der Freiheit, Gerechtigkeit und Gemeinschaft sein?" [8] Dies kommt in gleicher Weise auf alle Christen zu.

Was geschieht im Konvergenzereignis bei den katholischen Partnern? Tatsächliche Grundelemente lutherischer Theologie haben sich lebensvoll in die katholisch-kirchliche Denkweise eingefügt. Das gilt für die Kreuzestheologie als eine Grundinterpretation der Ekklesiologie, für die Verborgenheit Gottes, für den Einbau der Worttheologie in Verkündigung und Liturgie. Vor allem aber gilt es für eine der Urerkenntnisse des Konzils: Diese unsere Kirche steht unter dem Evangelium, beherrscht es nicht, sondern dient ihm. So kann mit Fug und Recht das amerikanische Gutachten sagen, „daß der päpstliche Primat, erneuert im Licht des Evangeliums, kein Hindernis für die Versöhnung zu sein braucht".

Die Auffassungen der lutherischen Theologie und der katholischen Lehre scheinen sich in vielen Dingen, etwa bei der leiblich-ontologischen Realpräsenz, auch bei einem

neuen Verständnis von Maria, unmittelbar einer Kongruenz zu nähern. Es muß aber hinzugefügt werden, daß diese Auffassungen nicht kircheneinheitlich sind, das heißt, daß es, etwa beim Luthertum, Impulsgruppierungen gibt, die eine gründliche Kurskorrektur an Bräuchen und Anschauungen aus der typisch konfessionellen Kirchenzeit bedeuten. Günter Gassmann spricht vom „Vorausdenken". Das ist ein gutes Wort. Man könnte ihm hinzufügen: Wir müssen mit geistlicher Freude und Dankbarkeit das Zueinanderhin im keimhaften Werden beobachten und auch sehen, daß wir uns gegenseitig ergänzen müssen. Ferne muß sein alle Sensation und Erfolgsseligkeit.

So wächst das Amt allmählich, indem wir unser Priestertum bezeugen und damit die Vollgestalt der Eucharistie; indem zugleich unsere lutherischen Mitchristen den Blick weiten für das Großräumig-Katholische in aller Welt, zugleich aber auch in der Tiefe, wie Augustinus von einer Katholizität der Tiefe gesprochen hat. So nähern sie sich mit uns dem Papstamt und erkennen wie wir das Wort Luthers: „Das geistliche Element der kirchlichen Amtsträger ist nicht eyn uberkeytt odder gewalt wie das der weltlichen Fürsten, sondern ein dienst und ampt" (WA 11,271).

ANMERKUNGEN

[1] Kirche und Amt. Neuere Literatur zur ökumenischen Diskussion um die Amtsfrage. Zusammengestellt von V. Pfnür. Geleitwort von A. Brandenburg („Catholica", Beiheft 1, Münster 1975).

[2] F. Bravo, El sacerdocio en la teologia de Lutero (Vitoria 1963).

[3] J. Lortz, Zum Kirchendenken des jungen Luther, in: Wahrheit und Verkündigung (München 1967).

[4] Amt und Eucharistie, hrsg. v. P. Bläser (1974) 88.

[5] U. Asendorf, Gekreuzigt und auferstanden. Luthers Herausforderung an die moderne Christologie (Hamburg 1971) 294.

[6] H. Stirnimann – L. Vischer, Papsttum und Petrusdienst (Frankfurt 1974) 91–110 (Zitat 110).

[7] H. Meyer, Luthertum und Katholizität im Gespräch (Frankfurt 1973) 173.

[8] L. Vischer, in: Stirnimann-Vischer, a. a. O. 37 f.

Jörg Splett

Zur philosophischen Interpretation von Dichtung

Eigentlich kann man nur dichten – alles andere ist ungenau.

Mathias Schreiber [1]

Mit diesem Thema stellt sich zunächst eine doppelte Frage: 1. Wie ist philosophisch Dichtung als solche, das „Wesen von Dichtung" zu interpretieren? Was hat man unter Dichtung, als was hat man sie zu verstehen? 2. Wie ist philosophisch eine bestimmte Dichtung zu interpretieren? Und diese zweite Frage doppelt sich wiederum: a) Was hat man unter philosophischer Interpretation einer bestimmten Dichtung, als was hat man solche Interpretation zu verstehen? b) Was sagt diese Interpretation? Wie hat man philosophisch eine bestimmte Dichtung zu verstehen?

Sichtlich hängen diese Fragen nicht bloß irgendwie zusammen, sondern bilden einen Zusammenhang, der unserem Antwortversuch eine sinnvolle Schrittfolge anbietet. Beginnen wir also mit Überlegungen zur philosophischen Deutung als solcher.

I. Philosophie der Dichtung

Philosophie der Dichtung fragt nach ihrer Wahrheit. Sie tut dies in zweifachem Sinn: einmal als Frage nach dem, wodurch Dichtung wahrhaftig zu Dichtung wird, sodann als Frage nach dem, wodurch Dichtung wahrhaftig wird.

1. Sinnliches Erscheinen der Idee

Beide Fragen zugleich beantwortet eine Tradition von Platon bis Hegel mit der Bestimmung: sinnliches Erscheinen der Idee.

Sichtbarwerden der Idee, aber nur im sinnlichen Schein; nur sinnlicher Schein, aber darin Sichzeigen der Wahrheit. In dieser hermeneutischen Situation der Kunst, ihrer Dolmetschfunktion, gründen ihr Glanz wie ihr Elend. Ihr Glanz, insofern „das Schöne das Symbol des Sittlichguten" (Kant, KdU § 59) ist: „Jetzt also hat die Macht des Guten seine Zuflucht gefunden bei der Natur des Schönen" (Platon, Philebos 64). Ihr Elend, insofern der Dichter, in Nachbildung der sinnenhaften Realität, die ihrerseits schon Schatten der Idee ist, „der dritte abwärts von der Wahrheit ist" (Politeia 602).

Hegelsch gesprochen: Die Kunst gehört zur Dimension des absoluten Geistes, aber hier als erste, prinzipiell zu übersteigende und schon überstiegene Stufe. Manifestation des Absoluten freilich wird sie gerade in ihrer von Platon geschmähten Abbildhaftigkeit. Allerdings ist diese Abbildlichkeit nicht als bloße Nachahmung zu verstehen. Ab-

gesehen davon, daß bei einem solchen Wettstreit im ganzen die Kunst „das Ansehen eines Wurms erhält, der es unternimmt, einem Elefanten nachzukriechen", gilt gerade bezüglich der berühmten Weintrauben des Zeuxis, daß, statt Kunstwerke zu loben, weil sie *sogar* Tauben und Affen getäuscht, gerade nur die zu tadeln sind, welche das Kunstwerk zu erheben gedenken, wenn sie nur eine so niedrige Wirkung von demselben als das Letzte und Höchste zu prädizieren wissen" (Hegel, Jub. Ausg. XII 73).

Die Wirklichkeit selbst nämlich, die in solchen Bildern vorgetäuscht wird, kann in Wahrheit nicht Wirklichkeit heißen; sie täuscht ihrerseits etwas vor: „diese Selbständigkeit und Freiheit der Außendinge", also etwa der Trauben, die für die Begierde doch nur dazu da sind, „um zerstört und verbraucht zu werden" (65); eine Zerstörung, der die Begierde auch ihrerseits unterliegt. Indem also diese Schein-Wirklichkeit im Kunstwerk ausdrücklich „zum bloßen Schein erhoben" (67) wird, dokumentiert sich im freien und bleibenden (man möchte sagen: wirklichen) Sein des Kunstwerks die Freiheit des Subjekts von der Begierde-Bindung an die Naturrealität.

Gleichwohl ist diese Freiheit nicht schon die des Begriffs, des reinen Gedankens im allgemeinen und des sich selbst verstehenden Wesens der Erscheinung. Daraus entspringt eine Auffasssung der Kunst, die Hegel als schief ablehnt, obwohl sie eine achtenswerte Tradition besitzt: „daß sich das Kunstwerk sodann auf ein anderes beziehen soll, das als das Wesentliche, Seinsollende für das Bewußtsein hingestellt ist, so daß nun das Kunstwerk nur als ein nützliches Werkzeug zur Realisation dieses außerhalb des Kunstbereichs selbständig für sich geltenden Zwecks Gültigkeit haben würde" (89).

2. Kunst als Mittel (Kitsch) und Vermittlungsstufe

Als Mittel verstanden, wird die Kunst in einen doppelten Dienst gestellt: Entspannung und Ertüchtigung, wobei Ertüchtigung eher rational: Belehrung, oder eher emotional bestimmt werden kann: Mobilisierung, Erbauung. „In dieser Rücksicht enthält der horazische Kernspruch *Et prodesse volunt et delectare poetae* in wenigen Worten das konzentriert, was später in unendlichem Grad ausgeführt, verwässert und zur flachsten Ansicht von der Kunst in ihrem äußersten Extrem geworden ist" (Hegel, 83).

Hierzu sei nun die These vertreten, daß diese Verzwecklichung die Verkehrung des Kunstwerks ins Kitschprodukt nach sich zieht. Vom frommen Schund bis zum Kolossalbluff der Diktaturen, von christlich-bürgerlicher Töchterliteratur bis zum sozialistischen Realismus zeigt sich das Verfallen an die Unwahrheit und die innere Kraftlosigkeit, die draus folgt. So hat Paul Claudel zum Andachtskitsch erklärt, er stamme aus dem Bemühen, statt Gott zu ehren, den Seelen auf dem bequemsten Weg entgegenzugehen. „Etwas Harmonisches, Verlockendes und Beredsames, etwas Ansteckendes, wenn ich so sagen soll . . ., das gleicherweise allgemein und konventionell ist, damit es keiner unserer Vorstellungen und Gefühle die Möglichkeit einzuhaken benimmt . . . Vom Louvre zur

Ecole des Beaux-Arts ist es nicht weit, auch nicht vom Quai Malaquais zu Saint-Sulpice auf einem Wege, der mit guten Vorsätzen gepflastert ist."[2]

Dabei verkennt man, daß „nichts vom Apostolat verschiedener (ist) als Propaganda"[3]. Und es geht hier nicht allein um Mißverständnisse oder um Fragen des Geschmacks. Kitsch muß als ethisches Phänomen begriffen werden. „Der Kitsch ist nicht etwa ‚schlechte Kunst', er bildet ein eigenes, und zwar geschlossenes System, das wie ein Fremdkörper im Gesamtsystem der Kunst sitzt oder, wenn Sie wollen, neben ihm sich befindet: er läßt sich – und das ist keine bloße Metapher – mit dem System des Antichrist in seinem Verhältnis zu dem des Christ vergleichen."[4]

Gewiß gibt es einen Zustand erotischer, nationaler oder religiöser Ergriffenheit, der aller Sorge um den Wert der Form vorausliegt, und hier hält man sich dann leicht an das, was gängig Kitsch heißt. Indem wir aber jetzt uns statt an den Dingen an der Haltung des Menschen zu ihnen, an der Kitsch-Intention, dem „Kitsch-Menschen" (Giesz) orientieren, können und müssen wir auf der strengen Charakterisierung bestehen. Kitsch besagt uns „einen Ausweichkomplex, ein eitles Gefallenfinden an unwirklichen Gefühlen (in einer eigentlich getarnten Sinnlichkeit) und ein Nachlassen aller zwischen den antinomischen Wirklichkeiten des Lebens bestehenden Spannungen"[5]. Und er ist dies, wie Pie Régamey in Übernahme eines Urteils von André Malraux klarstellt, als „Befriedigungskunst" (339–341).

Wir stehen wieder bei der Differenz von Botschaft und Propaganda. „Wer von vornherein auf das ‚Publikum' schaut, kann nichts Vortreffliches erzeugen. Das ‚Publikum' ist kein Gesprächspartner . . . In jedem Schielen nach Publizität liegt eine tiefe Unehrlichkeit, die von vornherein das unternommene Werk verfälscht" (de Lubac, 18). Propaganda aber *unterschätzt* den Menschen nicht so sehr, wenn sie ihn als Publikum nimmt (dann würde sie ihr Ziel verfehlen); sie wertet ihn vielmehr ab, indem sie statt auf seine Wahrheit auf seine Unwahrheit zielt. Das heißt, sie richtet sich nicht bloß auf seine Sehnsüchte und Wünsche, sondern auf seinen Genuß eben dieser. „Der Mensch verhält sich auch noch zu seiner Kitschigkeit, er ist nicht bloß kitschiges Bewußtsein. Mit anderen Worten, es gibt kein pures Naturphänomen kitschiger Zustand, vielmehr gehört auch dieser in den Bereich menschlicher Freiheit" (Giesz, 55).

Da diese Freiheit (wie ihr freier Selbstverlust) Grade kennt, kennt auch das konkrete Kitsch-Urteil Grade. Grundsätzlich aber ist Kitsch(-vollzug), auf welchem Stilniveau immer, Befriedigung als Selbstbefriedigung, d. h. Genüßlichkeit statt Genuß, unfruchtbare Rückwendung auf sich selbst, in der die „Liebe" anstelle der Geliebten, die eigene Ergriffenheit anstelle des Ergreifenden, das eigene Transzendieren ohne Transzendenz genossen wird.

So mündet die Verzweckung der Kunst in der leeren Selbstzwecklichkeit illusionärer Wunschbefriedigung, oder genauer: der Befriedigung am illusionären Wünschen als solchem. Als Mittel in den Dienst der „Wahrheit" gestellt, endet die Kunst in zynischer Selbstbestätigung des bloßen Scheins.

„Hiegegen steht zu behaupten, daß die Kunst die Wahrheit in Form der sinnlichen

Kunstgestaltung zu enthüllen, jenen versöhnlichen Gegensatz (von Natur und Freiheit, Wirklichkeit und Vernunft) darzustellen berufen sei, und somit ihren Endzweck in sich, in dieser Darstellung und Enthüllung selber habe" (Hegel, 89).

Diese Versöhnung, in der bildenden Kunst objektiv dargestellt, in der Musik als „Sich-Vernehmen des Innern als Innern" (Hegel, XIV 222) präsent, erscheint zuhöchst in der Dichtkunst. Sie ist gewissermaßen die absolute Kunst (die darum auch in sonst unerreichbarer Weise sich „mit dem Allgemeinen der Kunst als solcher zu tun macht" – 231). Sie nimmt die Gesamtheit der Inhalte und der Kunstform in sich auf, aber in einer Verwandlung, die gerade jenes Moment am Wesen des Schönen und der Kunst hervortreten läßt, dem zufolge die Kunst sich selbt transzendiert: das heißt, sie zeigt sich „als diejenige besondere Kunst, an welcher zugleich die Kunst selbst sich aufzulösen beginnt und für das philosophische Erkennen ihren Übergangspunkt zur religiösen Vorstellung als solcher sowie zur Prosa des wissenschaftlichen Denkens erhält" (232). (Dieser Übergang ist selbst wieder dreistufig. Der bildenden Kunst korrespondiert die Epik, der Musik die Lyrik; beides synthetisiert die Dramatik, zu der wir wohl auch – trotz Hegels Widerwillen gegen das Drucken und Lesen von Dramen – den klassischen [„spät"-]bürgerlichen Roman zu zählen hätten.)

Was gegen diese Sicht der Kunst vor allem eingewandt wird, ist, daß hier die Philosophie den beunruhigenden und unverfügbaren Anstoß seitens des Kunstwerks in die Gewalt bekommen hat. „Wir müssen die Frage stellen, ob auf diese Weise die Philosophie nicht von vornherein der Kunst vorschreiben will, was sie ist und zu leisten hat." [6]

Hegel lehnt zwar die Herabsetzung der Kunst zum Mittel ab; er bestimmt sie als eigenständige und eigenwertige Darstellung, Selbstdarstellung, der Wahrheit. Aber indem die Wahrheit ihrer Wahrheit der Begriff ist, wird die Kunst doch zu einem Mittelglied bzw. einer Vermittlungsstufe, die der „weiterblickende Geist" schließlich als unangemessen „von sich fortstößt" (XII 151). Erinnert der Wortlaut nur von ungefähr an den berühmten Schluß von Wittgensteins Tractatus (6.54) über die wegzuwerfende Leiter seiner Sätze? Für sich genommen wird also auch hier ihre Wahrheit zur Unwahrheit, wenn auch wesentlich anders als im Fall des Kitschs.

Demgegenüber sucht Heidegger die Kunst, und vor allem, *die* Kunst, die Dichtung, als Geschehen der Wahrheit zu denken.

3. Dichtung als Geschehen der Wahrheit

Wahrheit geschieht, indem das Heilige aufgeht, oder sagen wir besser: aufgehen läßt. Das ist zu erläutern [7].

Für Hegel erschien das Absolute in der Kunst, blieb aber zugleich auch verborgen, insofern das Medium des Sinnlichen ihm nicht entsprach. Vollends da war es erst im Denken, als Geist, das heißt: bei *sich*. Auch für Heidegger erscheint (er sagt nicht: das

Absolute, sondern mit Hölderlin:) das Heilige im Wort des Dichters, und ebenso bleibt es bei ihm auch verborgen. Aber dies nicht etwa, weil es noch nicht bei sich wäre (man könnte in bestimmter Hinsicht eher sagen: gerade weil es bei sich ist, noch nicht bei uns). Zwar gibt es auch hier ein „Noch nicht"; doch es bezieht sich gerade nicht auf das Ende der Verborgenheit, sondern auf deren noch ausstehendes „wahres Dasein", also auf das Ende der Verborgenheit ihrer, der Verborgenheit, selbst.

Im Kunstwerk erscheint zunächst nicht eine oder die Idee, sondern das dargestellte Seiende selbst, und damit alles, was ist. „Je einfacher und wesentlicher nur das Schuhzeug, je ungeschmückter und reiner nur der Brunnen in ihrem Wesen aufgehen, um so unmittelbarer und einnehmender wird mit ihnen alles Seiende seiender" (Holzwege, 44). So aber läßt das Werk „Unverborgenheit als solche" geschehen: „Das ins Werk gefügte Scheinen ist das Schöne" (ebd.)

In dieser Bestimmung ist das Scheinen nicht nur nicht das Platonisch-Hegelsche Erscheinen der Idee (vielmehr des und alles Seienden, das darin als es selber aufgeht), es hat überhaupt keinen Genetiv bei sich. Das heißt, es steht gar nicht mehr als Erscheinen irgendeines Erscheinenden im Blick (sosehr es das als Erscheinen stets ist), sondern als es selbst, als solches: „Unverborgenheit als solche" (ebd.).

Im Kunstwerk erscheint also nicht nur das Seiende in seiner Einzelheit und vielfältigen Bezüglichkeit, sondern zuvor und eigentlich erscheint – und dies ist Heideggers Thema – das Erscheinen als solches. Dies Erscheinen aber kann seinerseits nicht als Erscheinendes erscheinen, sondern nur, indem es (anderes) erscheinen läßt. Darum haben wir oben korrigiert: Im Werk der Kunst geht eigentlich nicht das Heilige auf; es waltet, indem es aufgehen läßt. Und das Eigene der Kunst ist es, dieses Aufgehen (des Seienden), das – in unterschiedlicher Weise – überall geschieht, wo Seiendes da ist, als Aufgehen „ins Werk zu fügen". Als Aufgehen, das heißt: als Aufgehen-gelassen-Werden (Entborgenwerden), und das heißt nochmals: als Aufgehen-Lassen (Entbergen).

Dabei hat die Dichtung „eine ausgezeichnete Stellung im Ganzen der Künste", weil „die Sprache jenes Geschehen ist, in dem für den Menschen überhaupt erst Seiendes als Seiendes sich erschließt" (Holzwege, 60 f.). Darum ist es, wie auch für Hegel, erst innerhalb der Dichtung möglich, die Kunst selbst nach ihrem Wesen zum Thema zu machen. Anders aber als für Hegel wird die Kunst nicht eigentlich in der Philosophie bedacht; ursprünglicher dichtet die Dichtung selber die Dichtung. Hölderlin ist für Heidegger aus diesem Grund bestimmend geworden: als Dichter des Dichters (Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, 32).

Den Dichter nun dichtet Hölderlin im Verständnis Heideggers so, daß er ihm „das stiftende Nennen der Götter und des Wesens der Dinge" zuspricht (39). Und vor dem Nennen der Götter geschieht das Nennen des Raums des Göttlichen als solchen. Zentral sind hier die beiden Zeilen der Hymne „Wie wenn am Feiertage . . .":

„Jetzt aber tagts! Ich harrt' und sah es kommen,
Und was ich sah, das Heilige sei mein Wort."

In diesem Hölderlin-Wort, das der ankünftige Anfang schenkt, schenkt dieser sich selbst. „Das Wort ist das Erlebnis des Heiligen" (74). Das Ereignis selbst ist freilich noch unterwegs. Das Wort, seinerseits noch ungehört, ist selber vorausschauendes Andenken, Gruß, der „die Ferne zwischen dem Gegrüßten und dem Grüßenden (entfaltet), damit in solcher Ferne eine Nähe sich gründe, die der Anbiederung nicht bedarf" (91).

Für ein solches Verständnis ist „eigentliche Dichtung . . . niemals nur eine höhere Weise (Melos) der Alltagssprache. Vielmehr ist umgekehrt das alltägliche Reden ein vergessenes und darum vernutztes Gedicht" (Unterwegs zur Sprache, 31). Mit einem schönen, tragenden Wort nennt Heidegger das dichterische Sprechen das „Geläut der Stille" (ebd.).

„Indem wir das Gedicht hören, denken wir dem Dichten nach. Auf solche Weise *ist:* Dichten und Denken" (237). Damit soll keine (metaphysische) Wesensaussage gemacht sein, sondern nur eine Aussage darüber, wie Dichtung heute „west". „Der Dichter nennt das Heilige", d. h. die Dichtung hält den Raum möglicher Erscheinungen und Begegnungen offen. Und das darf wiederum nicht im Sinn transzendentaler Möglichkeitsbedingungen verstanden werden. Der „Raum" ist kein leer Vor(her, „apriori")liegendes, sondern er „regt" sich, räumt ein, eignet die Begegnenden einander zu und ist derart „das Ereignis selbst" (258)[8].

II. Philosophische Interpretation von Dichtung

Es liegt auf der Hand, daß philosophische Interpretation einer Dichtung, die als sinnliches Erscheinen einer Idee aufgefaßt wird, sich anders versteht und anderes ergibt, als wenn der Interpret Dichtung als Wahrheitsgeschehen aufnimmt.

1. Die Wahrheit der Dichter

Natürlich wäre diese schlichte Alternative erheblich weiter zu differenzieren. Wolfgang Kayser ist seinerzeit der „Wahrheit der Dichter" anhand von Aussagen deutscher Dichter seit der Renaissance nachgegangen[9].

Danach vermittelt Dichtung zunächst die als bestehend anerkannte Wahrheit der Religion, der Vernunft, der Natur. Dann spricht sich die Wahrheit der Seele aus, *die* Seele des Menschen überhaupt, einer Gruppe oder des einzelnen Dichters. Die Wahrheit kann weiterhin in der zynischen Verkündigung allgemeinen Wahrheitsverlusts oder in der Proklamation einer kommenden wahren Gesellschaftsordnung bestehen. Schließlich gibt es die Vertreter eines spezifisch dichterischen Enthusiasmus, bis zum Extrem eines (quasi-?)religiösen Sendungsanspruchs.

Demgegenüber bestehen etwa Goethe, Jean Paul und Hofmannsthal auf der Eigen-

gestalt dichterischer Wahrheit, die weder als religiöse Offenbarung noch als Gedanke und Lehre aufgefaßt werden darf. Diese Wahrheit liegt im Gebilde-Charakter des Kunstwerks (52). „Gebilde" wird durch den Begriff des Symbols erläutert; das heißt, „eine kleine Welt für sich" läßt in Bedeutsamkeit die Wahrheit des übergreifenden Ganzen ahnbar werden; anschaulich zeigt sich die Möglichkeit einer Synthese von Freiheit und Notwendigkeit.

Kayser besteht darauf, daß die Wahrheit dieser „Spielwelt" nicht als Satz- und Lehrwahrheit faßbar wird. Freilich seien die Grenzen hier fließend. Im 17. Jahrhundert betrug der Anteil der Erbauungsliteratur am gesamten Schrifttum in England wie in Deutschland über 40 Prozent, bei 5 Prozent der Poesie; seit 1800 sieht es ungefähr so aus, daß 5 Prozent Erbauungsliteratur über 20 Prozent schöner Literatur gegenüberstehen. Da die Menschen kaum anders geworden sein dürften, müsse man sagen: „Weite Bereiche der erscheinenden ‚Dichtung' sind eingekleidete Erbauungsliteratur, und die Leserscharen greifen danach, weil sie Wahrheit und Erbauung zu finden hoffen, handgreifliche Wahrheit und handgreifliche Lebenshilfe" (56).

Wir stimmen Kaiser zu. Aber was ist nun, im Unterschied zu „Ansprüchen aus dem Munde der Wahrheit", die „wahre Wahrheit der Dichtung"? Was besagen die Namen Gebilde und Symbol? Wäre Kayser einverstanden, oder ist es nochmals etwas anderes, wenn Heidegger erklärt: „Das im dichtenden Sagen Gesagte hat keinen Inhalt, sondern ist Gebild"? [10]

2. Gestalt als Wahrheit

Gebilde ist hierbei nicht als Gebildetes, Gemachtes zu verstehen, sondern als Gestalt. Und Gestalt ist statt Veranschaulichung eines Gedachten der Ort von (aktiv wie passiv zu lesendem) Ansichtigwerden. Und dies wieder so, daß nicht etwa es selbst, sondern nur sein Entzug (sein Selbstentzug) erscheint. Das heißt: Was sich zeigt, ist – gerade in seinem Sich-Zeigen – Geheimnis. Kann man, wie kann man angesichts dessen von Wahrheit, Falschheit, Unwahrheit sprechen?

Darauf zielt innerhalb der philosophischen Diskussion die eindringliche Kritik Ernst Tugendhats an Heideggers Wahrheitsbegriff [11]. Er sieht die Verantwortung und Verantwortlichkeit des Denkens preisgegeben in einer Konzeption, die Wahrheit als Un-Verborgenheit („das Gegenwendige von Lichtung und Verbergung") bestimmt (397). Gegen Heideggers Entwurf einer Freiheit als gelassenen Sich-Verlassens in das Geheimnisgeschehen hinein besteht er darauf, daß Verbindlichkeit nicht dem Offenbaren schon als solchem zugesprochen werden dürfe (382 f.).

„Die Wahrheit kommt dem unmittelbar Gegebenen – seien es Ansichten von Seiendem, seien es Möglichkeiten des Daseins – nicht als solchem zu, sondern ist das, worauf-hin über die Vielzahl der Möglichkeiten, in dem (denen?) es sich zeigt, entschieden werden kann. Die Verbindlichkeit der Wahrheit ist eine solche, die, da sie nicht auf

der Ebene des unmittelbar Gegebenen liegt, die Freiheit – eine Mannigfaltigkeit von Möglichkeiten, die eine Entscheidung fordert – nicht ausschließt, sondern impliziert. Weil bei Heidegger diese Tiefendimension der Wahrheit fehlt, konnte bei ihm in der Kehre an die Stelle einer unmittelbaren *Setzung* (ohne Verbindlichkeit, gemäß Tugendhats Interpretation von „Sein und Zeit" und „Vom Wesen des Grundes") nur eine ebenso unmittelbare *Hinnahme* treten" (384).

Ohne diese Kritik jetzt in sich zu erörtern, könnte man hier nur fragen, ob sie vielleicht gerade bezüglich des Dichtwerks nicht zutreffe. Hier stünden keine Entscheidungen an, die Probleme seien gelöst, und die Lösung sei in der Tat entgegenzunehmen[12]. Doch welchen Geistes ist die jeweils gebotene Lösung?

Dazu sei an einen der Texte erinnert, die Hans Sedlmayr unter dem Titel „Kunst und Wahrheit" zusammengefaßt hat. Der Text ist seinerseits die kommentierte Erinnerung an „vier Texte zur Unterscheidung der Geister in der Kunst"[13].

Das erste Zitat stammt von Bonaventura: Ein Bild ist schön, wenn es 1. gut gemacht ist und 2. den, den es meint, auch gut darstellt (ein Teufelsbild ist schön, wenn es seine Abscheulichkeit gut herausbringt). Im zweiten Zitat kommentiert Hugo von St. Victor Pseudo-Dionysius (auf dessen „Ästhetik" auch Claudel im obengenannten Aufsatz sich bezieht): Gott muß durch unähnliche, fremde Gestalten gelobt werden, weil ihm nichts ähnlich, er ein totum aliud, ein ganz anderer, ist. (Weil es überweltliches Heimweh weckt, ist das Häßliche schöner als das Schöne.) Der dritte Text ist Hegels Kunstphilosophie entnommen: seine Kritik an Schlegel und der romantischen Ironie. Und zuletzt kommt Franz von Baader zu Wort. Es gebe Künstler, die „das Brautkleid der himmlischen Hekate auszuweben" suchen, andere, den „schwarzen Schleier der Hekate".

Daran zeigen sich Sedlmayr vier Verfehlungen des künstlerischen Auftrags, im Versagen bezüglich der Beziehung von Bild und Wirklichkeit. „Das häßliche Bild verfehlt die angemessene Beziehung; das dialektische Bild zerreißt den Zusammenhang zwischen dem Bild und dem zu Bildenden; das ironische Bild schaltet mit beiden beliebig, in Willkür; das diabolische Bild verkehrt das zu Bildende" (138 f.).

Wir wollen nicht nur die konkrete Anwendung Sedlmayrs (vor allem bekanntlich auf die moderne Kunst) hier beiseite lassen; auch von dem „metaphysischen" Urbild-Abbild-Gedanken kann man absehen, der die ersten drei Texte (nicht den vierten) bestimmt. Die darin sich stellende Frage aber dürfte eine philosophische Interpretation von Dichtung in der Tat nicht unterschlagen, so schwierig es sein mag, sie angemessen zu stellen, und so schwierig erst recht, die jeweils angemessene (d. h. vor allem wohl: nicht kurzschlüssige) Antwort zu finden.

3. Seher oder Seh-Hilfen

Vielleicht dient es der Verdeutlichung, wenn wir uns auf eine konkrete Interpretations-Kontroverse beziehen, richtiger: auf eine Polemik, da mir keine ausdrückliche Erwiderung des Angegriffenen bekannt ist. Ich meine Hans-Georg Gadamers Stellungnahme zu Romano Guardinis Interpretation von Rilkes Duineser Elegien[14].

Der Grundeinwand bestreitet das auf Selbstzeugnisse des Dichters gestützte Apriori Guardinis, die Elegien seien, wenn man sie ernst nehmen wolle, als religiöse Botschaft zu lesen. Statt eine dichterische Aussage zu prüfen, werde so ein System der Daseinsdeutung und „Religion" konstruiert. Wenn etwa Guardini in der ersten Elegie die „Liebeslehre" Rilkes wegen ihrer Du-losigkeit kritisiert, dann plädiert Gadamer für ein mehr „relativistisches" Verstehen, wonach Rilkes Lehre eine solche vom Lernen der Liebe sei und der Dichter die verlassenen Liebenden darum beschwöre, weil man von ihnen die Selbstlosigkeit der Liebe lernen könne.

Die dritte Elegie sieht Guardini als gnostische Irrlehre, in der das Dunkle und das Böse als seiende Gegenmacht des Hellen erscheinen (104 f.). Gadamer dazu: „Ist es vielleicht nicht wahr, daß dem liebenden Jüngling vor dem ‚reinen Gesicht' des Mädchens der ‚Flußgott des Blutes' schuldig heißen muß?" (181) Und solche Gegenfragen erwidern Guardinis Kritik von Elegie zu Elegie. Denn im von Guardini verpönten ästhetischen Relativismus sieht Gadamer den Wahrheitskern, „daß die Wahrheit der Kunst und damit der Sinn ihrer Aussagen erst im Interpreten die Bestimmtheit und Begrenztheit erfährt, die unmittelbare Kritik möglich macht", daß alle Kritik an Dichtung Selbstkritik ihres Interpreten ist (185).

Legitime philosophische Dichtungskritik habe darum bei dem einzusetzen, was in einer Dichtung nicht gesagt wird, als Frage nach den Grenzen ihrer Wahrheit, und dies so, daß sie die Grenze sucht, die Rilkes Wahrheit in uns zukommt (186).

Wir wollen wieder nicht in Einzelerörterungen eintreten. In der Tat sind nicht nur Detailauslegungen Guardinis fragwürdig, sondern auch etwa sein „Wechsel von Einbeziehung und Ausschließung des Biographischen"[15], Gewaltsamkeiten auf ein philosophisches oder theologisches System hin, das nicht haben zu müssen gerade der „Freibrief des Dichters" (Gadamer, 185) ist, und vor allem sein Apriori, in zu enger Abhängigkeit von Rilkes Selbstauslegung, den Dichter als „Seher" und Propheten zu nehmen. Und Gadamers Deutungsprinzip mythopoietischer Umkehrung überzeugt. Es besagt, daß bei Rilke „die Welt des eigenen Herzens in der dichterischen Sage als eine mythische Welt, das heißt eine Welt aus handelnden Wesen uns entgegenstellt (wird)" (199). Der Engel ist dann die Gestalt „reinen Fühlens", der uns vergessende Tote unser Vergessen seiner; die Klage, der der junge Tote folgt, ist unser Klagen, das ihm nachgeht, usf.

Die Wahrheit der Dichtung zeigt sich in solchem Verständnis als unsere Wahrheit, und diese ist in der Tat keine objektive, keine reine Wahrheit, sondern eine, die noch auf dem Weg zu sich, „lernend" ist. Aber die Grenzen dieser Deutung nun wieder, und

so das bleibende Recht von Guardinis Einspruch, werden deutlich, wenn Gadamer die Einleitung von Hesiods Theogonie so deutet, daß die Musen stets Wahres und Falsches zugleich geben: „Wahres und Falsches zugleich sagen und insoweit ins Offene deuten, macht das dichterische Wort aus. Seine Wahrheit ist nicht von der Unterscheidung von wahr und falsch auf solche Weise beherrscht, wie es die bösen Philosophen meinen, wenn sie von den Dichtern sagen: ‚Die Dichter aber lügen viel'" (15).

Bewußt war nicht von Falschheit, sondern behutsam von Grenzen der Deutung und Deutungsart Gadamers die Rede, so wie er selbst behutsam und wohl wissentlich vage einschränkt: „auf solche Weise, wie . . ." Eine Vereinnahmung der dichterischen Wahrheit durch metaphysische, religiöse oder moralische Wahrheit ist nämlich offenbar nicht die einzig mögliche Verfehlung der hier waltenden Spannung; diese Wahrheit als absolut (= abgelöst) zu statuieren verfehlt sie (d. h. ihre Wahrheit) nicht minder. Tatsächlich übt ja Gadamer im einzelnen wie an der Grundaussage Rilkes Kritik.

Grundsätzlich indes dürfte der Dichtung gegenüber noch entschiedener als gegenüber philosophischen Aussagen das Hören und Sich-Einlassen den Vorrang vor jedem kritischen Einspruch besitzen. Denn erst wenn er ihrem Hinweis folgt, mögen dem Leser sich die Augen auftun; *seine* Augen, nicht die des Dichters, doch um zu sehen, was ihm ohne diesen niemals zu Gesicht gekommen wäre.

4. Sehen in (Selbst-)Kritik und Selbstvergessen

Dichtung haben wir in diesen Überlegungen als unrückführbares Heraustreten von Wahrheit verstanden. Philosophische Interpretation eines Dichtwerks ist dann das Bemühen um ein unverfälschtes Erkennen dieser Wahrheit, oder genauer, sie ist die selbstkritische Reflexion dieses Erkennens (die ihrerseits nochmals diesem Erkennen dient, hier handelt es sich ja um einen Prozeß). Sie muß darum ihrer Andersheit, ihrer Grenzen ebenso bewußt sein, wie Philosophie es stets angesichts des Lebens, das sie reflektiert, zu sein hat. Nicht minder aber hat sie hier wie gegenüber dem Leben überhaupt ihre kritische Dienstfunktion wahrzunehmen.

Wenn ein literarisches Kunstwerk bedeutet und ist, Logos und Poiema ist (C. S. Lewis[16]), dann steht in der literarischen Interpretation das Poiema, in der philosophischen der Logos im Vordergrund. Die Größe des Werks ist die Einheit beider Aspekte; das Wesen interpretierender Reflexion ist deren Trennung, „und je besser das Werk ist, desto lebhafter wird die Abstraktion gefühlt" (119). Führt diese Prävalenz eines Aspekts zur Unterdrückung und zum Vergessen des anderen, wird Literatur nicht mehr als Literatur interpretiert. Denn das Poiema ist solches aus Logos, nicht bloß „gekonntes" Mach-Werk. Der Logos seinerseits ist hier Poiema, nicht Diskurs.

Doch die Prävalenz, zumindest im Wechsel des Nacheinander, bleibt unvermeidlich, weil der Reflexion die abstrahierende Unterscheidung unvermeidlich ist. Darum die ständige Rede der Interpreten von der endlichen Selbstaufhebung aller Interpre-

tation, „daß alle Explikationen völlig weggeschmolzen werden von der eindeutigen Klarheit, mit der das Gedicht sich nun selbst aussagt" (Gadamer, 209).

Soll nun noch die Frage 2b angesprochen werden: wie man philosophisch eine bestimmte Dichtung zu verstehen habe, so führt das über unsere Vorüberlegungen hinaus; denn dazu wäre mindestens ein konkreter Versuch solcher Auslegung zu unternehmen. Hier sei statt dessen die bisher behandelte Frage 2a noch einen Schritt weiter konkretisiert: Wie also hat man genauer die philosophische Deutung einer bestimmten Dichtung zu verstehen?

Anders gefragt: Was ist der Logos eines Poiema? Ist er die Botschaft seiner Sprecher und Figuren? Ist er, was der Dichter sagen wollte? Ist er, was in diesem Wollen und seinem Sagen sich ausspricht, also dessen ihm selbst nicht thematische Wahrheit, die psychologisch, soziologisch, struktural oder auf die Conditio humana als solche hin zu erheben wäre? Sagt dieser Logos – auf seine poietische Weise –, was ist (oder war oder sein wird – bejahend, rühmend oder verneinend, protestierend)? Oder sagt er, was nicht ist (was sein könnte oder nicht, was sein sollte, sein solle oder niemals sein dürfe)?

Auch diese Fragekette wird hier nur offenlassend beantwortet: dahin, daß Einseitigkeit sich verbiete. Die „eindeutige Klarheit" des Gedichts darf man eben nicht als Eindimensionalität und Univozität mißverstehen. Es geht hier um die Klarheit eines Reichtums von Sinn, man könnte sagen: eines Sinn-Akkords in Analogien = Entsprechungen. Die Wahrheit – auch und gerade der Dichtung – ist immer „symphonisch" [17]. Eben darum ist keine Deutung *die* Deutung. Solange eine Dichtung „lebt", hat dieses Leben Zukunft. Das heißt, es ist nicht vorher ausgemacht, auf wen sie zukommt, wer und was auf sie zukommt und was auf den zukommt, der sich von ihr betreffen läßt.

Die breitesten Wirkungen werden, wie anklang, außerliterarischer Art sein. Das gilt für den Publikumserfolg, politischen und gesellschaftlichen Einfluß und auch für Ausmaß und Art philosophischen Interesses, das ein Literaturwerk gewinnt. Das sogleich abzuwerten wäre seinerseits eindimensionaler Ästhetizismus. Doch man muß sich dessen bewußt sein – wie des bleibenden Unterschieds von Dichtung und Philosophie überhaupt.

Die Radikalität dieses Unterschieds fordert, daß weder Dichtung auf Philosophie hin noch Philosophie auf Dichtung hin relativiert wird. Hegel tat das eine; das Motto dieser Besinnung scheint das andere zu tun. Eine leichte Tendenz dazu nicht geleugnet (die Mitte schlechthin zwischen den Extremen gibt es ja nicht), würde ich dennoch insofern mich von dem Wort distanzieren; aber man muß es nicht so verstehen. Unabhängig davon, wie es gemeint sei, ist dem, was es sagt, voll zuzustimmen; doch neben der Genauigkeit des Gedichts gibt es nicht nur die exakte Ungenauigkeit der Wissenschaften, sondern auch die offene Unfertigkeit eines philosophischen „fuzzy thinking" [18], das heißt, hermeneutischen Um- und Durchspielens der Aspekte. Es stehen also (um uns auf Dichtung und Philosophie zu beschränken) dem „Blitz" die Übergänge gegenüber, dem Ereignis der Weg, dem Augenblick die Geschichte. Und wiederum läßt sich nicht eines auf das andere relativieren.

So gilt zwischen Philosophie und Literatur nochmals, und zwar in beiden Richtungen, was hier nur für den Philosophen angesichts des Literaturwerks zu bedenken war, daß Verstehen nicht Angleichung, sondern Entsprechung, Übereinkunft besagt: Erkenntnis und Anerkenntnis der Fremdheit.

Insofern Verstehen Einordnen in verfügbare Kategorien bedeutet, vollendet Interpretation sich darin, gegen die schier unüberwindbare Plausibilität eines vielleicht sogar äußerst bemühten Miß-Verstehens die „Unverständlichkeit" des Begegnenden bewußtzumachen und bewußtzuhalten. Oder sagen wir besser: seine Unbegreiflichkeit; denn gemeint ist das Gegenteil von Dunkelheit, Vorbehalt oder Verschlossenheit, vielmehr dies, daß offenbare Wahrheit einzig in und aus sich selbst und ihrem Sich-Zeigen, nur aus dem unableitbaren Ereignis der Begegnung selbst verständlich ist – und so, im eigentlichen Sinn des Wortes, selbstverständlich [19].

ANMERKUNGEN

[1] M. Schreiber, Die unvorstellbare Kunst. Die Stärke des Schwachen als poetisches Prinzip (Frankfurt 1970) 8.

[2] P. Claudel, Kritische Schriften (Ges. Werke V) (Heidelberg, Einsiedeln 1958) 263–274 (Gedanken zur christlichen Kunst), 266 f.

[3] H. de Lubac, Glaubensparadoxe (Einsiedeln 1972) 17.

[4] H. Broch – Der Denker. Eine Auswahl aus dem essayistischen Werk und aus Briefen (Zürich 1966) 110–126 (Zum Problem des Kitsches), 122. Siehe auch L. Giesz, Phänomenologie des Kitsches (München ^{2}1971).

[5] P. Régamey, Kirche und Kunst im XX. Jahrhundert (Graz 1954) 44. Vgl. R. Egenter, Kitsch und Christenleben (Würzburg 1962).

[6] W. Biemel, Die Bedeutung von Kants Begründung der Ästhetik für die Philosophie der Kunst (Köln 1959) 181. 166–182 zu Hegel, 182–197 zu Heidegger.

[7] Die folgende Darstellung stützt sich auf das Heidegger-Kapitel und die diesbezüglichen Reflexionen in: J. Splett, Die Rede vom Heiligen. Über ein religionsphilosophisches Grundwort (Freiburg 1971). – M. Heidegger, Wegmarken (Frankfurt 1967) 107: „Der Denker sagt das Sein. Der Dichter nennt das Heilige."

[8] Im Wort „Raum" „spricht das Räumen". „Räumen ist Freigabe der Orte, an denen ein Gott erscheint, der Orte, aus denen die Götter entflohen sind, Orte, an denen das Erscheinen des Göttlichen lange zögert." Heidegger, Die Kunst und der Raum (St. Gallen 1969) 8 f.

[9] W. Kayser, Die Wahrheit der Dichter. Wandlung eines Begriffs in der deutschen Literatur (Hamburg 1959). Vgl. hierzu auch: E. Auerbach, Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur (Bern ^{3}1964).

[10] Sprache und Heimat, in: Hebbel-Jahrbuch 1960 (Heide i. Holst. 1961) 27–50, 42.

[11] E. Tugendhat, Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger (Berlin 1967).

[12] H. v. Hofmannsthal, Ausgewählte Werke (Frankfurt) II, 651–665 (Rede auf Grillparzer), 661: „Freilich deuten die Zeitgenossen immer auf Probleme hin, überall sehen sie, nach Hegels Redeweise, Prozesse anhängig . . . Wer nicht gestalten kann, schleppt den Prozeß der Begriffe von einer Instanz zur anderen. In der Gestalt erst ist das Problem erledigt."

[13] Kunst und Wahrheit. Zur Theorie und Methode der Kunstgeschichte (Hamburg 1958) 128–139 (Das Problem der Wahrheit).

[14] R. Guardini, Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins. Eine Interpretation der Duineser Elegien (München 1953). Gadamers Stellungnahme jetzt erweitert in: Kleine Schriften II Interpretationen (Tübingen 1967) 178–187, 194–209.

[15] E. Heftrich, Die Philosophie und Rilke (Freiburg 1962) 62.

[16] C. S. Lewis, Über das Lesen von Büchern. Literaturkritik ganz anders (Freiburg 1966) 118. – „Poiema" könnte, in anderer Akzentuierung, auch durch „Gestalt" und „Rhythmus" ersetzt werden; siehe B. Allemann, Über das Dichterische (Pfullingen 1957).

[17] E. Rosenstock-Huessy, Soziologie in zwei Bänden, I. Die Übermacht der Räume (Stuttgart 1956) 294: „Am Satz vom Widerspruch halten wir uns fest, wenn wir den Dingen der Natur gegenüberstehen . . . Der Ursatz der soziologischen Logik lautet: Wir müssen einander im gegenseitigen Widerspruch treu bleiben . . . Alle Wahrheit ist symphonisch."

[18] Über das Lob eines „fuseligen" oder „verschwommenen" Denkens durch die „fuzzy set theory", die Lofti Zadeh (Berkeley) in: The New Scientist vom 18. 10. 1973 vorgelegt hat, berichtet F. Bondy in der Südd. Zeitung vom 10./11. 11. 1973.

[19] Wilhelm Meister lernt am Lago Maggiore mit den Augen seines Malerfreundes sehen, wie „die Natur das offenbare Geheimnis ihrer Schönheit" entfaltet (Wanderjahre II 7, Hamburger Ausg. 8, 229). R. Caillois schreibt in seiner Ars poetica als 19. und ihm wichtigsten Artikel der Selbstrechtfertigung eines Dichters: „Ich habe keinen Anspruch darauf erhoben, das Unerkennbare zugänglich zu machen. Was ich offenbarte, ist das weitestverbreitete Wissen, das nicht zu besitzen kaum möglich ist, das Einfachste, das jeder kennt, seit er atmet, und erst im Tod vergessen wird. Wer aber diesem Einfachen in meinen Versen begegnet, glaubt, ihm sei ein wichtiges Geheimnis anvertraut worden, das nicht zu kennen ihn seit jeher unglücklich gemacht hat" (Ars poetica, München 1968, 11).

UMSCHAU

Von Jesus zur Ethik?

Denken und Glauben Albert Schweitzers

Albert Schweitzers (1875–1965) Werk wurde in dieser Zeitschrift mehrmals kritisch gewürdigt, angefangen mit E. Przywaras eigenwilligen Interpretations- und Einordnungsversuchen zu Beginn der dreißiger Jahre. Nicht alles, was damals geäußert wurde, erweist sich in der Rückschau als stichhaltig. Die vielfältige Begabung Schweitzers tritt ja erst langsam deutlicher in den Blick. Offensichtlich stand der Ruhm dieses „Genies der Menschlichkeit" einer differenzierenden Betrachtungsweise lange im Weg. Die gegen Schweitzer bisher vorgebrachte Kritik jedenfalls trat ebenso undifferenziert auf wie das Lob; auch sie blieb Schwarzweißmalerei.

Im Jahr von Schweitzers 100. Geburtstag liegt nun eine umfassende Darstellung seines Denkens vor. In einem monumentalen Versuch bemüht sich der Philosoph H. Groos[1] „zum ersten Mal um eine eingehende Auseinandersetzung mit Schweitzers theologischer und philosophischer Wirksamkeit insgesamt" (12). Bei manchen Rezensenten (z. B. Neue Zürcher Zeitung, 14. 1. 1975) erweckten die mehr als 800 Seiten den Eindruck eines rein wissenschaftlichen Werks. Nach der Ansicht des Verfassers handelt es sich jedoch nicht um ein „für einen engeren Kreis von Fachwissenschaftlern bestimmtes Buch" (15). Mit seiner lebendigen und gründlichen Darstellung hat er dieses Ziel im großen und ganzen auch erreicht, ohne dabei die schwierigen Seiten des Themas auszusparen oder zu verkürzen.

Das Buch ist aus vier, in der Länge und im sachlichen Gewicht ungleichen Teilen aufgebaut. Der erste entwirft knapp „Das Vorhaben" (7–15). Im zweiten und vierten soll ein persönlicher Eindruck von Schweitzer, vornehmlich auf der Grundlage biographischer Daten, vermittelt werden („Der Mensch", 17–77; „Abschließender Teil", 753–813). Die eigentliche Untersuchung bildet der dritte Teil (79–751), wo in fünf Kapiteln die „kritische Würdigung des Forschers und Denkers" entwickelt ist, wie sie der Untertitel des Buchs ankündigt. Zunächst behandelt der Verfasser hier die theologischen, in den drei letzten Kapiteln die philosophischen Probleme des Schweitzerschen Denkens. Bekanntlich leistete der Theologe Schweitzer wichtige Beiträge in der Jesus- und Paulusforschung; ihre Darstellung hat gleich zu Anfang das umfangreichste Kapitel gefordert (79–374). Es folgen Darlegungen über Schweitzers theologischen und religionsphilosophischen Standort und über sein Verhältnis zum Christentum (375 bis 501). Bei der anschließenden Behandlung seiner philosophischen Leistung stellt Groos die Kulturphilosophie und die Ethik (502 bis 597), dann Schweitzers philosophische Begabung (598–665) vor, um schließlich die so herausgearbeitete Position mit den Ideen des Wertidealismus zu konfrontieren (666–751).

Das heute noch zitierte Buch des jungen Straßburger Dozenten Schweitzer über die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung bietet Groos den Einsatzpunkt seiner Untersuchung. Erstaunlich, wie umfassend er sich in die Geschichte des Leben-Jesu-Problems, in die ursprüngliche Diskussion um Schweitzers Werk und die seitherige exegetische Forschung eingearbeitet hat. Das konsequent-eschatologische Jesusbild, das Schweitzer vertritt, stößt hier auf harte Kritik. Groos spricht von Einseitigkeit, von grundlegenden methodischen Mängeln und sachlichen Fehlern, von unhaltbaren Grundlagen, Fragwürdigkeiten usw. Vor allem macht er sich gegen Schweitzer den Vorwurf der ältesten Kritiker zu eigen, er habe den Text nicht sachgemäß benutzt und die

Literarkritik vernachlässigt. Ein ganzes Heer von Zeugen stützt die Berechtigung dieser Einwände. Daß sie sachlich begründet sind, läßt sich nicht bezweifeln, weil sie sich aus den Grundlagen moderner Exegese selbst ergeben; hier wird nicht einfach polemisch eine Auffassung gegen die andere gestellt. „Trotz des auf der ganzen Linie negativen Ergebnisses" (242) unterstreicht Groos den außerordentlich hohen geistigen Rang von Schweitzers Geschichte der Leben-Jesu-Forschung (265 f.); sie gehöre wegen der Fragestellung und der kritischen Analyse zur wissenschaftlichen Weltliteratur.

Das Verhältnis zu Jesus bestimmt auch in anderen Werken Schweitzers Denken, so in seiner medizinischen Dissertation „Die psychiatrische Beurteilung Jesu" von 1913 und in seiner „Geschichte der Paulinischen Forschung". In diesen Erörterungen rücken Begriffe wie Mystik und Religion in den Vordergrund und legen die Frage nach Schweitzers persönlichem Standort in Theologie und Religionsphilosophie, ja überhaupt nach seinem Verhältnis zum Christentum nahe. Groos urteilt unzweideutig. Er spricht von Entchristlichung der gesamten Position. Schweitzer habe die Glaubenswelt Jesu gründlich aufgegeben und sei trotz aller Verehrung, die er Jesus gegenüber erkennen lasse, letztlich kein gläubiger Christ (402, 404, 426). Die Basis der Arbeit und die Darlegung von Groos rechtfertigen aber solche weittragenden Behauptungen zum persönlichen Glaubensstand des Theologen-Mediziners nicht.

Aus diesem Grund sind auch die Feststellungen unbefriedigend, Schweitzers Denken über Gott unterscheide sich grundlegend vom christlichen Gottesgedanken; der Gott seines Denkens sei nicht der christliche Gott (455, 464). Dennoch meint Groos, die Theologie Schweitzers sei alles andere als überholt, sie könne geistesgeschichtlich gesehen sogar aktuell genannt werden, insofern das systematisch-theologische Element weithin ausfalle. Tatsächlich stimmen viele Äußerungen Schweitzers mit dem traditionellen theologischen Kanon nicht überein. Aber auch Taufe, Aufgewachsensein im christlichen Kulturkreis und Betätigung der Nächstenliebe will Groos nicht als ausreichende Merkmale des Christseins gelten lassen. Wer in Schweitzer „das in der neuesten Zeit wahrscheinlich eindrucksvollste Beispiel eines praktischen Christentums" (469) sehe, sei einem abgegriffenen Sprachgebrauch verfallen. Im Blick auf das eigentliche Wesen des Christlichen sei vielmehr „das Christentum dieses Mannes in Frage zu stellen" (469).

Über die kritische Würdigung des Forschers und Denkers Schweitzer hinaus will Groos eine eigene These vorlegen. Darum wird in seinem Werk die immanente Kritik mehr und mehr abgelöst durch die Konfrontation mit einer Schweitzer fremden Auffassung. Bei dem Versuch, die Grundlage für eine allgemein annehmbare Ethik menschlichen Zusammenlebens zu skizzieren, wird Schweitzer im letzten Kapitel des Hauptteils fast zur Randfigur. Eigentliches Thema ist der „Wertidealismus". Er soll Schweitzers Absichten und Taten logisch zusammenhängender formulieren als die Prinzipien der Moralphilosophie des Theologen-Mediziners selbst.

Der Übergang von der theologischen auf die philosophische Ebene ereignet sich im Religionsbegriff, der sich bei Schweitzer nach der Deutung von Groos mit dem Begriff Ethik decken soll: „Die Ethik ist die Urzelle von Schweitzers Denken" (513). Solcher Ansatz würde die Gleichsetzung erklären, die Groos aber für falsch hält. Vielmehr seien Religion und Ethik alternativ voneinander abzusetzen. Erst dann könne das eigentliche Ziel Schweitzers, die Vereinigung von Mystik und Ethik (697), legitim ereicht werden. Die Gleichsetzung hingegen führe zu einer unmöglichen Ethik, das sie begründende Prinzip der „Ehrfurcht vor dem Leben" sei undurchführbar (537, 539, 545).

Daß Groos hier den kaum bekannten Wertidealismus in die Darstellung einführt, kann von Schweitzers Denken her nicht gerechtfertigt werden. Aber auch um eine über den christlichen Bereich hinaus verbindliche Ethik der modernen Weltgesellschaft zu erarbeiten, kann diese Position keine wirksame Hilfe bieten. Gerade im Vergleich mit Schweitzers

Denken und Leben fällt auf, wie abstrakt eine solche philosophische Konstruktion bleibt.

Für Schweitzer war „seine Zugehörigkeit zum Christentum keine Frage" (389). Das ist ernst zu nehmen. Deswegen wird man ihm eher gerecht, wenn man eventuelle Unzulänglichkeiten seines Denkens durch bewußte Rückbindung an die lebendige christliche Tradition auszugleichen sucht. Das ist berechtigt, weil die eigentlich motivierende Kraft in Schweitzers Leben das Christentum war. So hat W. Picht in seinem Werk „Albert Schweitzer. Wesen und Bedeutung" die Gesamterscheinung des „Urwalddoktors" gedeutet. Die Gründe von Groos, sich dieser Sicht nicht anzuschließen, überzeugen bei genauer Betrachtung nicht. Übereinstimmungen mit Einzelideen des Wertidealismus haben Schweitzer jedenfalls nicht nach Lambarene geführt. „Das Größte an einem Denker", so sagte Schweitzer selbst, „wird immer bleiben, daß seine Gedanken und sein Leben eine Einheit bilden" (782). Offen bleibt, ob das Leben nur durch die gedruckten Gedanken zu interpretieren ist oder ob nicht solche Gedanken in ihrer Fülle und Widersprüchlichkeit aus dem Kontext von Leben und Wollen zu verstehen sind.

Nach allem, was über die Untersuchung von Groos zu sagen war, kann man nicht wünschen, daß sie *das* Standardwerk über Schweitzers Denken wird. Das Urteil sollte dem ähneln, das der Verfasser über Schweitzers Werke abgibt: Er lobt die kritischen Ausführungen des Theologen-Mediziners und rühmt seine Sorgfalt in der Herausarbeitung der Probleme sowie seine klare und ansprechende Darstellung. An der Methodik, an den sachlichen Prinzipien und den konstruktiven Ergebnissen wird viel ausgesetzt. Das aber mindert nicht das Verdienst von Groos, sein Thema in umfassender Breite anzugehen und dem Leser eine Fülle von Anregungen und Denkanstößen zu bieten. Die Lektüre dieses Buchs und die Auseinandersetzung mit ihm bereichert und macht Freude, stellt allerdings auch Fragen und zwingt zum Nachdenken. Groos spricht von „Anerkennung, die nicht ... Zustimmung zu sein braucht" (620). In diesem Sinn darf sein Werk als der fruchtbarste Beitrag zum 100. Geburtstag Schweitzers begrüßt werden. Es fordert nicht nur Diskussion und Stellungnahme, sondern ermöglicht sie auch. *Karl H. Neufeld SJ*

[1] Helmut Groos, Albert Schweitzer – Größe und Grenzen. Eine kritische Würdigung des Forschers und Denkers. München: Reinhardt 1974. 842 S. Lw. 58,–.

Lateinamerikanische Theologie

Es war vorauszusehen, daß die Konjunktur der „politischen Theologie" und der „Theologie der Revolution" ziemlich rasch wieder abflauen würde; es war auch zu vermuten, daß die Diskussion um beide unter einem neuen Stichwort eine Fortsetzung finden würde, die gegebenenfalls mit korrigierter Akzentsetzung das Anliegen weiterführen würde. Das ist inzwischen mit der „Theologie der Befreiung" geschehen, die freilich bislang wenigstens nicht die Intensität der vorausgegangenen Diskussion erlebte.

Doch auch unter dem neuen Stichwort tauchen alte Fragen wieder auf, sowohl die nach der Priorität wie die nach der Eindeutigkeit: War zum einen die „Theologie der Revolution" früher oder die „politische Theologie", durch die das Thema der Revolution erst eigentlich zu einer „Theologie der Revolution" wurde? Und ist die „Theologie der Befreiung" nicht mindestens ebenso alt wie die „Theologie der Revolution", selbst wenn sie erst jetzt als Oberbegriff für den gesamten Komplex Verwendung findet? Und war nicht zum anderen die „politische Theologie" keineswegs eindeutig, sondern höchst ambivalent, je nachdem, ob sich unter ihr der Versuch einer neuen Hermeneutik oder der Versuch einer neuen Politisierung der Theologie verbarg? Und suchte die „Theologie der Revolu-

tion" ein neues Gewand für alte Anliegen systematischer Theologie, letztlich für Gottes Heilshandeln an der Welt in der Geschichte, oder plädierte sie für eine theologische Legitimation der Revolution? So fragt sich bei der „Theologie der Befreiung", ob sie eine unverzichtbare, nunmehr präzisierte Akzentuierung des christlichen Glaubens selbst oder nur die theologische Legitimation der Revolution mit einem nun unbestreitbar theologisch legitimen Begriff versucht – also gleichsam ein Wolf im Schafspelz ist.

Der Sammelband „Gott im Aufbruch"[1] gibt auf diese Frage nicht einfach eine positive oder negative Antwort, sondern mehr, nämlich einen facettenreichen Einblick in theologische wie soziologische Aspekte eines komplexen Sachverhalts. Der Band korrigiert eine doch letztlich einseitige Fassung der „Theologie der Befreiung", die auf eine „Theologie der Revolution" im Sinn einer Legitimierung der Revolution hinausläuft. Eine solche „Theologie der Befreiung" dürfte vorliegen bei G. Gutierrez, der in seinem Buch „Theologie der Befreiung" (München, Mainz 1973) zur Beteiligung am Klassenkampf aufruft, der in christlicher Brüderlichkeit zu führen ist, oder vor allem bei H. Assmann (vgl. den Sammelband „Diskussion zur ‚Theologie der Revolution'", München, Mainz ^{2}1971).

Diese Korrektur wird einmal durch theologische Überlegungen zur Befreiung (E. Pironio) wie zur Einheit von Kontemplation und Engagement (S. Galilea) vorgenommen. Sie wird systematisch reflektiert anhand einer einführenden Skizze zur Physiognomie lateinamerikanischer Theologie (P. Hünermann) und einer auch philosophisch weit ausholenden Abhandlung über die Dialektik von Herr und Knecht (J. Scannone). Konkret wird sie durch Hinweis auf den gesellschaftlichen Kontext (G. Fischer) sowie durch eine ausführliche Erörterung der Problematik am Beispiel Argentiniens (L. Gera – G. Rodríguez Melgarejo). Nicht zuletzt wird die Korrektur geleistet durch kritische Anfragen an die Theologie der Befreiung vor allem bei Gutierrez und Assmann, aber auch bei dem in Deutschland noch weithin unbekannten E. Dussel (E. Borrat).

Selbstverständlich kann der Band keine abschließende oder auch nur vollständige Dokumentation der „Theologie der Befreiung" sein. Auch weckt er neue Fragen an einzelnen Positionen, so etwa die Frage an den Herausgeber Hünermann, ob die Entstehung geschichtlichen Denkens in Europa unmittelbare Auswirkungen auf die lateinamerikanische Theologie hatte, die Frage an Scannone, wie denn die Dialektik von Herr und Knecht durch einen Dritten, nämlich den durch einen qualitativen Sprung hindurchgegangenen ehemaligen Unterdrückten wie Unterdrücker, in praxi „aufgehoben" werden kann – gerade hier hat man den Eindruck größter Nähe zu einer theoretisch idealisierten „Wandlung", die praktisch eben doch blutige Revolution ist! –, und schließlich die Frage an Galilea, wie näherhin das kontemplative Engagement zu Strategie und Parteipolitik werden kann. Darüber hinaus wecken die Ausführungen von Borrat die Neugier, wann denn nun die „Theologie der Befreiung" als theologisches Konzept entstanden ist (schon 1968?), wie ihre einzelnen Positionen sind, welche Konsequenzen sich weiterhin ergeben. – Ein in dieser Weise informativ-resümierender Bericht würde von einer möglichst vollständigen Bibliographie eine willkommene Ergänzung erfahren.

Insgesamt verdient dieser Band Beachtung, da er eine über die „Theologie der Revolution" nicht nur verbal, sondern faktisch hinausgehende und zugleich differenziertere Sicht der „Theologie der Befreiung" bietet; sein besonderes Verdienst liegt darin, die gegenwärtig vielleicht brennendste Frage lebendig zu halten, die so lange nicht zufriedenstellend beantwortet ist, als der christliche Glaube durch unbewältigte Aufgaben in der Weise gefordert ist, wie dies in Lateinamerika der Fall ist.

Ernst Feil

[1] Gott im Aufbruch: Die Provokation der lateinamerikanischen Theologie. Hrsg. v. Peter Hünermann und Gerd-Dieter Fischer. Freiburg: Herder 1974. 204 S. Kart. 28,–.

BESPRECHUNGEN

Naturwissenschaft

Brehms Neue Tierenzyklopädie: Band 5, Vögel 1. Freiburg, Basel, Wien: Herder 1975. 328 S., zahlr. farbige Großfotos. Lw. 138,–.

Man darf sich glücklich schätzen, einen neuen Band der farbenprächtigen Tierenzyklopädie in so rascher Folge in Händen zu haben. Mit Band 5 beginnt die Darstellung der Vögel. Diese sind der Lebensweise im freien Luftraum angepaßt. Der Besitz des Flügels und der Federn ist ihr besonderes Kennzeichen. Da die Feder ein flächiges Gebilde ist, das viele physiologische Aufgaben erfüllt (z. B. Wärme- und Körperschutz, Fortbewegung, Tarnung, Artkennzeichnung), gibt es der Natur eine besondere Gelegenheit, Farben auszubreiten. So ist dieser Band der Tierenzyklopädie zu einem Dokument der „Wunder der Farben" geworden, das man von Seite zu Seite mehr bestaunt. Man kann den Band kaum aus der Hand legen, ohne alle die farbenprächtigen Fotos von der ersten bis zur letzten Seite durchgesehen und bestaunt zu haben.

Der Band beginnt mit der Darstellung der Eigentümlichkeiten des Vogel-Bauplans, der Fortpflanzung und Entwicklung, der Verbreitung, Bewegungsweisen und Vogelwanderungen und schließlich der stammesgeschichtlichen Entwicklung. Es folgt ein Überblick über die große Ordnung der Sperlingsvögel (Passeriformes). Von den insgesamt etwa 8600 Vogelarten gehören allein etwa 5100 Arten zur Ordnung der Sperlingsvögel. Die Übereinstimmung dieser so vielgestaltigen Vögel liegt in der Gemeinsamkeit des anatomischen Grundbauplans. Ein auffälliges Kennzeichen aller Sperlingsvögel ist es, daß ihre Jungen blind sind und nur wenig bedunt oder nackt auf die Welt kommen und daß sie den Altvögeln ihren weitgeöffneten Schnabel entgegensperren. Dieser Sperr-Rachen ist meist lebhaft gefärbt.

Da für die Klasse der Vögel vier Bände der Tierenzyklopädie angesetzt sind, bietet der erste Band nur den Anfang der 68 Familien zählenden Ordnung. Die Systematik ist allerdings gerade hier noch im Fluß. Die Beschreibung beginnt mit der großen Familie der Finken, wo uns alte Bekannte aus Natur und Käfig in einmaligen Foto-Dokumenten begegnen (z. B. Buchfink, Stieglitz, Gimpel, Kernbeißer, Ammern). Es folgen die Webervögel, Tangaren, Stärlinge, Brillenvögel, Nektarvögel, Würger, Grasmücken, Drosseln und viele andere interessante Familien. Den Abschluß bilden die in Gestalt und Verhalten so außerordentlich bemerkenswerten Paradiesvögel und Laubenvögel. Wenn man diesen Band durchgesehen und durchbetrachtet hat, möchte man nicht nur die Botanik, sondern auch die Vogelkunde eine „scientia amabilis" nennen. *A. Haas SJ*

Wildlife '73: Gefährdete Tiere und Pflanzen der Wildnis. Jahrbuch des Welt-Naturschutzes. Mit einem Vorwort von Bernhard Grzimek. München: Südwest 1973. 140 S., 114 Farb- und 28 Schwarzweißbilder. Lw. 19,80.

Dies ist ein brennend aktuelles und zugleich erschütterndes Buch, dessen Inhalt auf irgendeine Weise jeder erfahren müßte. Wildlife '73 ist das Jahrbuch des Weltnaturschutzes. B. Grzimek hat ein leidenschaftliches Vorwort geschrieben, das man am liebsten als Flugblatt überallhin verbreiten möchte. Er berichtet davon, daß man in den meisten Kulturländern die Anwendung lebensfeindlicher Biozide verboten hat – aber nur im Land selbst: „Die Ausfuhr nach unerfahrenen Entwicklungsländern geht jedoch weiter. 1963 wurden in den Tropen etwa 120 000 t Biozide angewandt.

Nach den Richtlinien der FAO, also der landwirtschaftlichen Organisation der United Nations, sollen es 1985 fünfmal soviel, 600 000 t, sein. Schon heute können unsere Kinder kaum noch Schmetterlinge, Maikäfer, Hirschkäfer auf ihren Spaziergängen in den Ferien sehen ... Daß die Italiener jedes Jahr 200 Millionen Zugvögel aus den nordischen Ländern während der Durchreise in einem grausamen Volkssport umbringen – Zugvögel, die in unseren nordischen Gebieten natürliche Schädlingsbekämpfer sind –, das hat die europäische Wirtschaftsgemeinschaft noch nicht ein einziges Mal zu amtlichen Einsprüchen veranlaßt" (6). Das Ergebnis unserer Eingriffe in die Natur ist erschreckend. Viele Pflanzen- und Tierarten stehen auf der Aussterbeliste. Es besteht kein Zweifel: auch der Mensch ist damit selbst tödlich gefährdet. „Wir machen diese Erde für unsere Nachkommen nicht nur einsamer, eintöniger und trauriger, wir machen sie auch todbringender" (7). Zu dem Buch schrieb Prinz Philip (Herzog v. Edinburgh, Präsident des World Wildlife Fund Großbritannien) ein zweites Vorwort, in dem er die unmittelbar drängende Aufgabe betont, nämlich die Ausrottung von Tier- und Pflanzenarten zu verhindern.

Das Buch gibt im einzelnen Auskunft über diesen Punkt. Die Berichte stammen aus erster Hand (von Expeditionsleitern, Feldornithologen, Mitarbeitern zoologischer Institute). In sieben Kapiteln – angefangen bei den großen und kleinen Säugetieren (z. B. Tiger, Orang-Utan, Bambusbär, Lemuren, Vikunja), über Vögel, Meerestiere, Kriechtiere und Lurche bis zu Insekten und Pflanzen und den schutzbedürftigen Lebensräumen – wird aufgezeigt, wie Tiere und Pflanzen durch übermäßige Bejagung, Fang, Einengung ihrer Lebensräume bedrängt werden; wie sich die Bestandszahlen verändern; wie man Tiere in Gefangenschaft vermehrt und wieder an das Leben in der freien Wildbahn gewöhnt und schließlich aussetzt. Zum Schluß bietet das dringend zu empfehlende Buch eine Übersicht über die wichtigsten Maßnahmen. Die zahlreichen Mitarbeiter belegen ihre Beiträge mit zum Teil einmaligen Fotodokumenten.

A. Haas SJ

Frisch, Otto v.: *Tausend Tricks der Tarnung.* Verborgenes Leben im Tierreich. Wien: Österreichischer Bundesverlag – J. F. Schreiber 1973. 128 S., über 140 meist farb. Abb. Lw. 19,80.

Das Buch, das den deutschen Jugendbuchpreis erhielt, behandelt eines der spannendsten Probleme der Biologie. Da der Mensch sich in seiner Umwelt hauptsächlich optisch orientiert, werden in diesem Buch besonders optisch imponierende Beispiele gebracht. Die Tarnung ist aber keineswegs nur eine optische Erscheinung, wie der Verfasser immer wieder betont. „Tarnen bedeutet: sich verbergen, und wir verstehen darunter: sich vor den Blicken anderer verbergen und auch andere täuschen. Man kann sich aber sehr wohl auch verbergen, indem man ... keinen Laut von sich gibt oder indem man keinen Duft verströmt. Dann wird man nicht gehört und nicht gerochen. In manchen Fällen spielen diese Dinge zusammen, um ein Entdecktwerden zu vermeiden" (8).

Nach einer kurzen Einleitung spricht der Verfasser zuerst über Gesetzmäßigkeiten, denen unser Sehen unterliegt, und wie eine Irreführung der Sinnesorgane zustande kommt. Sodann werden jene Tiere vorgestellt, für die eine Tarnung besonders nötig ist, ferner wie ein Körper sich optisch auflöst (Bedeutung von Strukturen, Mustern und Formen) und warum ein Auge besonders auffällt und wie dies häufig vermieden wird. Interessante Beispiele bietet der „Kampf mit dem Schatten" (Ausschaltung des verräterischen Schlagschattens), ferner die Tarnung durch Dinge aus der Umgebung und besonders die Mimese (Nachahmung von Ästchen, Rinden, Blättern und anderen Gestalten) und Mimikry (Nachahmung von ungenießbaren oder wehrhaften „Vorbildern"). Schließlich berichtet der Verfasser noch darüber, warum Tiere sich nicht gern in die Augen sehen, und was passiert, wenn Augen und Köpfe nicht dort sind, wo sie hingehören (z. B. Vortäuschung eines falschen Körperendes durch einen falschen Kopf). Im Schlußkapitel (Tarnung und Verhalten) betont der Verfasser, daß das Aussehen allein nicht viel nützt, sondern daß immer auch das entsprechende Verhalten dazugehört, um einen vollen Schutz zu gewähren. Ein Buch über das Problem der Tarnung im Tierreich muß na-

türlich entsprechend illustriert sein, da es hier in besonderer Weise um Anschauung geht. Auch unter dieser Rücksicht ist das Buch sehr gut gelungen. *A. Haas SJ*

NACHTIGALL, Werner: *Phantasie der Schöpfung.* Faszinierende Entdeckungen der Biologie und Biotechnik. Bausteine für ein modernes Weltbild, hrsg. von Hoimar v. Ditfurth. Hamburg: Hoffmann und Campe 1974. 424 S., 414 Textabb., 67 Schwarzweißfotos, 22 Farbfotos. Lw. 34,–.

Das Buch handelt von der „phantastischen Vielfalt und der oft ingeniös erscheinenden Raffinesse biologischer Konstruktionen" (15). Zugleich gibt das mit großer Sachkenntnis und in flüssigem Deutsch geschriebene Buch einen erstaunlichen Einblick in das moderne Fach der „Bionik", die Biologie und technische Physik zusammenführen will. „So werden Biologie und Technik immer mehr zueinander finden und als Biotechnik nach beiden Seiten Anregung ausstrahlen; dem Biologen wächst ein vertieftes Verständnis für die Konstruktionen der belebten Welt zu, der Techniker gewinnt Anregung für eigene Schöpfungen" (14). Aber auch das ästhetische Vergnügen findet seine Befriedigung: „Wer gern Gleichheit im Verschiedenen und Verschiedenheit im Gleichartigen feststellt, wer es liebt, mit Goethe die Welt als ein Netzwerk von gestaltlichen Entsprechungen zu sehen, hat hier ein reiches Feld des Vergleichs und der Überlegung vor sich" (15). Nach einer kurzen Einführung beantwortet der Verfasser zuerst die Frage: Kann die Technik von der Natur lernen, und umgekehrt? An Beispielen des Fliegens (Otto Lilienthal und der Storchenflug, gleitfliegende Pflanzensamen, Leonardo da Vinci – Borelli – Caylay als Väter der Biotechnik) wird die Frage positiv beantwortet. Im dritten Teil des Buches schildert der Verfasser den „Botanischen Garten – Schule für Architekten" (Seerosenblatt und seine Konstruktionsprinzipien), ferner die Insekten als Baumeister, das Geheimnis des Sechsecks und schließlich die Architekturen aus Kieselsäure und Knochenbälkchen. Im vierten Teil folgen „Mechanismen in Biologie und Technik" (Koppelmechanismen, Angriffs- und Schutzwaffen, Maschinenbau im Schlangenschädel). Der fünfte Teil beschäftigt sich mit Fliegen, Schwimmen, Laufen (Flugzeug, Schiff, Pedipulator). Einblick in die „Bionik der Sensoren" (Erschütterungs-Sinnesorgane und biologische Dehnungsmesser, Geruchssensoren, Radar, Sonar, akustische Peiler) erhalten wir im sechsten Teil. Im abschließenden Teil spricht der Verfasser über das Verhältnis „Mensch und Maschine" und zeigt, wie man heute selbst die „Evolutionsstrategie" (Mutations-Selektionsmechanismus) in den Dienst des Konstrukteurs stellen kann. *A. Haas SJ*

FÖHR, Ernst: *Naturwissenschaftliche Weltsicht und christlicher Glaube.* Das moderne Weltbild. Freiburg: Herder 1974. 302 S. Kart. 34,–.

Das interessante Buch besteht aus einer Artikelserie, die Prälat Föhr im Laufe der letzten Jahre im „Anzeiger für die katholische Geistlichkeit" veröffentlichte. Da sie starke Beachtung gefunden hat, haben Autor und Verleger diese Aufsätze in Buchform gesammelt. Die Eigenart der einzelnen Arbeiten liegt darin, daß sie meist an gerade neu erschienene Bücher anknüpfen, diese besprechen und sich mit ihnen auseinandersetzen. Die augenblickliche Situation schildert der Verfasser im Vorwort (5): „Vor 100 Jahren standen Naturwissenschaft und Philosophie dem Glauben ablehnend gegenüber. Aber in den letzten 50 Jahren ist das doch ganz anders geworden. Die Wissenschaften lernten, die Grenzen ihrer Zuständigkeit einzuhalten. Die Forscher drangen immer tiefer in ihr Wissensgebiet vor, der Wunder der Schöpfung wurden immer mehr, und immer größere Rätsel taten sich auf, immer mehr vorurteilslose Forscher erkannten, daß ohne Gott die Schöpfung und das Leben nicht zu erklären sei. Es gibt heute eine große Zahl Naturwissenschaftler, die sich zum Schöpfer bekennen, große Naturwissenschaftler stehen nicht mehr in Kampfesstellung zur Theologie, sondern suchen wissenschaftliche Kontakte. Heute hätte also die Stunde der natürlichen Offenbarung geschlagen. Immer wieder habe ich die kompetenten Instanzen darauf hingewiesen, vergebens, es

ist nur wenig geschehen." Die zuletzt ausgesprochene Klage wiederholt der Verfasser an mehreren Stellen des Buchs (z. B. 166, 249, 252), und man kann ihm wirklich nur recht geben. Der Sinn des Buchs liegt darin, „allen Verunsicherten, die suchen, das moderne Weltbild aufzuzeigen, Predigern und Religionslehrern geeignetes Material zusammenzutragen" (6). In acht Hauptkapiteln wird das Weltbild der Naturwissenschaften ausgebreitet und dem christlichen Glauben konfrontiert. In den ersten drei Kapiteln wird das astronomische, das physikalische und das biologische Weltbild an Hand von Büchern von H. v. Ditfurth, K. Hummel, P. Jordan, A. Portmann, K. Schütte u. a. skizziert. Anschließend wird der Wandel in Naturwissenschaft und Theologie aufgezeigt, das Zwiegespräch der Theologie mit der Naturwissenschaft erörtert, und es werden theologische Folgerungen aus den naturwissenschaftlichen Erkenntnissen gezogen (z. B. natürliche Offenbarung Gottes, naturwissenschaftlicher Atheismus am Ende, Wege zu Gott). Im Schlußkapitel wendet sich der Verfasser dem Standort des Menschen im Kosmos zu und weist vor allem auf den sehr fruchtbaren Gesichtspunkt von A. Portmann „Der Mensch im Mediokosmos" hin. Für eine Neuauflage des wertvollen Werks möchte man wünschen, daß die vielen Zitate mit der Angabe der Seitenzahlen des jeweiligen Buchs versehen würden. *A. Haas SJ*

Philosophie und Theologie

Grom, Bernhard – Schmidt, Josef: *Auf der Suche nach dem Sinn des Lebens.* Freiburg: Herder 1975. 176 S. (Herderbücherei. 519.) Kart. 5,90.

Die neuere Bewußtseinskritik in West und Ost hat angesichts von Produktions- und Konsumzwängen die Frage nach Sinn und Sinnlosigkeit des Lebens zum Hauptthema gemacht (I). Vor diesem Hintergrund wird, gegen alle Vorbehalte, die Erörterung von Sinnfrage und Religion unabweisbar. Liebe, sittliche Forderung, Schulderfahrung öffnen eine religiöse Dimension; der Ausgriff auf universalen Sinn läßt sich nur im Vertrauen auf die Macht dessen festhalten, den die religiöse Sprache Gott nennt (II). In solche Offenheit hinein spricht dann die Antwort der christlichen Offenbarung: Jesu eigene Sinnorientierung und das „Mehr an Sinn" in seiner Nachfolge, der der Mitmensch zum Nächsten wird und Hoffnung eine tätige Gelassenheit ohne Frustrationsangst ermöglicht (III). Zur philosophischen und theologischen Erörterung tritt (IV) die psychologische Perspektive. Nach einer Skizze der Sinnthematik in der Tiefen-, der Verhaltenspsychologie und der sogenannten Humanistischen Psychologie (ihr bekanntester Vertreter ist V. Frankl) werden anhand von Umfragedaten und Fallbeispielen Grundzüge einer Psychologie von Sinnsuche und Sinnerfahrung vorgelegt, die das Ziel geglückter Autonomie und Integration jenseits von Selbstherrlichkeit und Ausgenutztwerden wie urmütterlicher Einheit oder Einsamkeit sichtbar werden lassen, aus Bindung an einen Zuspruch, der auch metaphysischer Realitätskontrolle standhält.

Die Sinnfrage wird nicht rein theoretisch gestellt; das weiß der Fragende. Weniger deutlich ist ihm oft, daß auch die Antwort nicht rein theoretisch ausfallen kann. Denn es geht nicht um vorweisbare Fakten, sondern darum, jenes Licht wahrzunehmen, in dem die Fakten sich neu ordnen. Kap. V gibt darum unter dem Titel „Meditation: Sinnfindung durch Lebensbetrachtung" Anregungen für die eigene Praxis. Meditation ist ja nicht bloß Versenkung, sondern Verarbeitung und Beantwortung unserer Alltagserfahrungen, ausgehend von Höhepunkt- und Tiefpunkterfahrungen. Durch Beispiele, Texte, Testfragen wird der Leser dazu geführt, seine Mit- und Umwelt und sich selbst in neuer Wachheit zu sehen; bis an die Schwelle einer „experimentellen Christologie" heran (im Sinn jener Einladung an die ihm vom Täufer Zugeschickten: Kommt und seht).

Vielleicht macht schon der rasche Durchblick

deutlich, daß hier in schlichter Taschenbuchgestalt eins von den Büchern vorliegt, die der Rezensent weniger besprechen kann und will, als daß er sie dem Leser einfachhin zum Selbstlesen empfiehlt. Beim Lesen wird es dann schon nicht bleiben. – Von der Auswahl prägnanter Zitate, mit der jedes Kapitel beginnt, bis zu den abschließenden Literaturhinweisen nach dem Anmerkungsteil zeugt das Buch von solider und umfassender Arbeit; was dem Fachmann aber noch mehr Respekt abnötigt, ist die Verarbeitung dieser Fülle an Information, Reflexion und (nicht nur Denk-) Anstößen. All das wird hier so klar, zugänglich und unprätentiös angeboten, daß der Leser an dem Büchlein selbst jene Sinnerfahrung geglückter Mitmenschlichkeit macht, die wohl nicht erst heute die überzeugendste Weise ist, wie sich das rettende Offene zeigt. Sinn wird erwiesen, indem man ihn überzeugend bezeugt. Und dies geschieht hier. *J. Splett*

Pottmeyer, Hermann Josef: *Unfehlbarkeit und Souveränität.* Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts. Mainz: Grünewald 1975. 452 S. (Tübinger Theol. Studien. 5.) Kart. 54,–.

Die bisherigen Ergebnisse der vor ein paar Jahren plötzlich lautstark aufgebrochenen, inzwischen ebenso plötzlich wieder abgebrochenen publizistischen Diskussion um die Unfehlbarkeit können theologisch kaum als befriedigend, klärend oder weiterführend bezeichnet werden. Das bestätigt gerade die hier vorliegende Studie, die sich auf die verschlungenen Zusammenhänge der Frage (vgl. 413) ernsthaft an einem ganz präzis bestimmten Punkt eingelassen hat. Titel und Untertitel dieser Münsterschen Habilitationsschrift nennen die genaue Fragestellung und den Ort für ihre Behandlung. Der umsichtig erhobene, bislang wenig beachtete Zusammenhang zwischen dem modernen Souveränitätsbegriff und der Unfehlbarkeitsfrage (vgl. 354 und 388) betrifft den politischen und ekklesiologischen Rahmen (vgl. 346; 17) und damit den Hintergrund des Problems (vgl. 93; 170), nicht aber die Entscheidung über seine theologische Legitimation und Begründung (vgl. 417). Bei der Ortsbestimmung für die Untersuchung ist die Bezeichnung „ultramontan" nicht im Sinn polemischer Parteikennzeichnung gemeint (vgl. 16).

In sechs Kapiteln wird eine Entwicklung nachgezeichnet, die den Zeitraum von der Französischen Revolution bis unmittelbar vor das Erste Vatikanische Konzil umfaßt und sich wesentlich in Frankreich, Deutschland und Italien (Rom) vollzieht. Nach einem allgemeinen Überblick stellt Pottmeyer die wichtigsten Vertreter der französischen ultramontanen Theologie vor, behandelt die Unfehlbarkeitsfrage in der deutschen Kirchenrechtswissenschaft sowie in der ultramontanen Theologie Deutschlands, um dann ausführlich die ekklesiologischen Vorstellungen der Römischen Schule (Perrone, Passaglia, Schrader) vorzutragen. Das letzte Kapitel „Unfehlbarkeit – Jurisdiktionsprimat – Souveränität" (346–428) faßt die Ergebnisse des darstellenden Teils zusammen und versucht eine problemgeschichtliche Vertiefung (vgl. 354) an vier ausgewählten Fragen: Traditionsbeweis, Trennung von Ordo und Iurisdictio, Gliederung der Kirchengewalt und Bedeutung des Souveränitätsbegriffs für die Unfehlbarkeitsproblematik. Knapp andeutende weiterführende Gesichtspunkte beschließen die Untersuchung.

Die Arbeit ist anschaulich geschrieben und leicht zu lesen; Interesse dürfte sie durchaus über theologische Kreise hinaus beanspruchen und wecken; der historisch, politisch, geistes-, kultur- und soziologiegeschichtlich Interessierte findet hier, eingängig zusammengestellt, reiches Material, das neue Durchblicke durch unsere eigene geistige Geschichte erlaubt und nötige Differenzierungen anregt, die ein ausgewogeneres und treffenderes Urteil erlauben. Dieser eindeutige Vorteil der Arbeit für eine breite Leserschaft wird vom Fachtheologen vielleicht als Mangel empfunden werden, insofern es sich „nur" um „eine" Vorarbeit handelt. Ihr theologischer Wert – mindestens für eine klare und eindeutige Anfrage an andere theologische Strömungen und vor allem an

die Aussagen des Ersten Vatikanischen Konzils selbst – liegt jedoch auf der Hand. – Im Blick auf die eingangs erwähnte Diskussion wird man es dem Verfasser ganz besonders danken, daß er sich nicht mit einer komprimierten These für Fachkollegen begnügte, sondern eine Darstellung bietet, die vielen zugänglich ist, die weithin interessieren wird und durch ihre Einbeziehung der mitbestimmenden politischen, sozialen und geistigen Wirklichkeiten den Sinn für den weiteren Kontext und die größeren Zusammenhänge bestärken kann. *K. H. Neufeld SJ*

Cullmann, Oscar: *Der johanneische Kreis.* Sein Platz im Spätjudentum, in der Jüngerschaft Jesu und im Urchristentum. Zum Ursprung des Johannes-Evangeliums. Tübingen: Mohr 1975. XII, 111 S. Kart. 14,80.

Als Historiker an das Johannesevangelium geschichtliche Fragen zu stellen, galt wegen der unverkennbar theologischen Absicht dieser Schrift bis in die neueste Zeit als aussichtsloses und überflüssiges Unterfangen. Aber angeregt durch Arbeiten aus dem angelsächsischen Raum versucht jetzt Cullmann mit der These vom „johanneischen Kreis" nicht nur Einleitungsfragen zum Evangelium (Verfasser, Redaktion, Zeit, Ort), sondern darüber hinaus eine eigenständige Grundströmung des werdenden Christentums herauszuarbeiten. Damit gerät die Abhandlung, die die Schwierigkeit einer „Benützung des Johannes-Evangeliums als Geschichtsquelle" (90) streng berücksichtigt, zu einem Kapitel der frühesten christlichen Geschichte überhaupt. Das von dort auf das Ganze der ersten Entwicklungen fallende Licht legt eine Korrektur des üblichen Geschichtsbilds von den Anfängen des Christentums nahe (vgl. 98) und ist geeignet, neues und weites Interesse für die Vorgänge im ersten Jahrhundert zu wecken.

Die Arbeit besteht aus zehn, zum größten Teil kurzen, überblickhaften Kapiteln, die zunächst das Evangelium des Johannes unter literarischem, theologischem, historischem und sprachlichem Gesichtspunkt prüfen. Diese Fragen sind, ebenso wie die ihnen folgende nach der nichtchristlichen Umwelt dieses Evangeliums, schon häufig behandelt worden. Darum werden hier erst mit dem 6. und 8. Kapitel („Die Einreihung des johanneischen Kreises innerhalb des Urchristentums", 41–60, „Der Verfasser des Johannes-Evangeliums im Rahmen des johanneischen Kreises", 67–88) eigene Schwerpunkte gesetzt. Sie markieren das bestimmende Anliegen, „das Evangelium mit seiner ausgesprochenen Eigenart innerhalb des entstehenden Christentums einzureihen" (41) und den Verfasser als Jünger Jesu aus Judäa, als Augenzeugen nachzuweisen, der „von einem anderen Judentum herkommt als die Zwölfe" (88).

Erhellt wird also die Gruppenpluralität im frühen Christentum, wobei Cullmann allerdings – im Gegensatz zu E. Käsemann – gerade Verwandtschaft, Gemeinsamkeit und unpolemisches Miteinander betont herauszustellen sucht (vgl. 59 f.). Die Einheit der verschiedenen Jüngergruppen soll letztlich in Jesus selbst begründet sein (vgl. 60), der darum nicht zu einseitig nur für das synoptische und paulinische Christentum in Anspruch genommen werden darf (vgl. 95). Diese Gedanken aber legen schon nahe, daß Cullmann geneigt ist, die ursprüngliche Abfassung des Johannes-Evangeliums als „zumindest ebenso alt, wahrscheinlich sogar als älter als die des ältesten der synoptischen Evangelien anzusehen" (101). Die Exegeten werden sich mit diesen Thesen im einzelnen befassen müssen; wer sich auf einfacherer Ebene ein Bild vom möglichen Werden und Wachsen des Christentums machen möchte, findet hier manche nachdenkenswerte Anregung. *K. H. Neufeld SJ*

Moraltheologie

Stoeckle, Bernhard: *Grenzen der autonomen Moral.* München: Kösel 1974. 143 S. Kart. 16,–.

Verschiedene Autoren der modernen Humanwissenschaften haben den ethischen Beitrag des Christentums radikal in Frage ge-

stellt und behauptet, daß der religiöse Glaube die Moral behindern und schädigen müsse. Einige christliche Theologen wollten diese Angriffe mit der These abweisen, daß sich christliche Ethik inhaltlich gar nicht von einem Humanismus unterscheide, der durch die Vernunft aus den Erfordernissen des Menschseins abgeleitet werden könne. Stoeckle zeigt demgegenüber die Gefahren und Aporien einer autonomen Moral. Die Menschlichkeit könne nur durch Theonomie garantiert werden. Als Proprium des christlichen Ethos stellt der Verfasser die Ehrfurcht vor jedem einzelnen menschlichen Dasein dar.

Die Ausführungen Stoeckles sind gut lesbar, obwohl sie in ständiger Auseinandersetzung mit moderner wissenschaftlicher Literatur stehen und sich die Antwort auf die gestellten Fragen nicht leichtmachen. *H. Rotter SJ*

EGENTER, Richard: *Erfahrung ist Leben.* Über die Rolle der Erfahrung für das sittliche und religiöse Leben des Christen. München: Pfeiffer 1974. 240 S. Sn. 24,–.

Die persönliche Erfahrung ist für das sittliche und religiöse Leben von fundamentaler Bedeutung. Auch die Traditionen des Glaubens und der Ethik können nicht einfach unbeteiligt übernommen und weitergegeben werden. Sie müssen zur eigenen Erfahrung in Beziehung treten und so neues Leben empfangen.

Es geht Egenter im vorliegenden Werk nicht sosehr um eine wissenschaftliche Analyse, sondern um die Lebenspraxis in einem konkreteren Sinn. In vielen Beispielen – etwa aus dem Bereich der Geschlechtlichkeit – versucht er, die sittliche Erfahrung und ihre Bedeutung für das Leben darzustellen. Breite Ausführungen gelten dann auch der religiösen Erfahrung, in der der Mensch Gott ahnt, und schließlich der Glaubenserfahrung in der Begegnung mit Christus, der Kirche und der einzelnen Gemeinde. Das Thema Erfahrung weitet sich damit immer wieder aus zu einer Darlegung grundlegender Sachverhalte der Sittlichkeit. Man spürt, daß dieses Buch nicht aus abstraktem Denken, sondern aus der persönlichen Erfahrung eines langen Lebens und aus einer wachsamen, reifen Geistigkeit erwachsen ist. Es ist dem Freiburger Moraltheologen Rudolf Hofmann zum 70. Geburtstag gewidmet. *H. Rotter SJ*

Freimaurer

ADLER, Manfred: *Die antichristliche Revolution der Freimaurerei.* Jestetten: Miriam 1974. 175 S. Kart. 9,80.

Im Klappentext heißt es: „Der Verfasser, der als Priester im Schuldienst tätig ist, möchte mit diesem Buch einem schwerwiegenden Informationsnotstand begegnen . . . In der Tat ist das Wissen über die Freimaurerei in breitesten Schichten unserer Bevölkerung – die Intellektuellen nicht ausgenommen – sehr gering, um nicht zu sagen ungenügend." Diese Behauptung könnte zunächst ein wenig verwundern, denn seit Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils ist von katholischer Seite sowohl in Büchern wie in Zeitschriftenartikeln nicht wenig zu diesem Thema gesagt worden, z. B. M. Dierickx SJ: „Freimaurerei, die große Unbekannte" (1968), ferner die drei einschlägigen Bücher von A. Mellor, von denen das erste „Unsere getrennten Brüder, die Freimaurer" (1964) wohl am meisten Aufsehen erregte. Auch in dieser Zeitschrift erschien im November 1964 ein längerer Artikel von F. Hillig SJ „Haben sich die Freimaurer gewandelt?" Auf dieselbe Frage, die sich F. Hillig vor einem Jahrzehnt stellte, möchte auch der Verfasser antworten. Er ist überzeugt, daß sich die Freimaurerei in ihrer antikirchlichen oder gar – laut Titel – antichristlichen Einstellung keineswegs gewandelt hat, daß vielmehr umgekehrt viele katholische Persönlichkeiten und Autoren sich in fataler Anpassung an einen freimaurerischen puren Humanismus gewandelt hätten und damit der „antichristlichen Revolution" dieser Bünde mächtig in die Hände arbeiteten.

Sosehr nun vieles, was Adler zur Stützung seiner These anführt, bedenkens- und beherzigenswert ist, sosehr kritische Wachsamkeit notwendig ist, so sehr hat der Verfasser aber auch den Hang, nun praktisch alle Äußerungen von katholischer oder freimaurerischer Seite gemäß seiner negativen Grundeinstellung auszulegen. Deshalb hinterläßt das Buch einen zwiespältigen Eindruck. Sätze wie „Der Massenmörder von Hiroshima und Nagasaki (1945), der ehemalige US-Präsident Harry S. Truman, war auch Freimaurer, und zwar Hochgradfreimaurer" (10) verunmöglichen eine vorgeblich „betont sachliche Auseinandersetzung" und erst recht einen „notwendigen ... Dialog zwischen Christen und Freimaurern", zu denen das Werk laut Einbandtext ein Beitrag sein möchte. Dennoch sollte das kleine Buch angesichts allzu irenischer und vieles verwischender Darstellungen unserer Zeit als harter Kontrapunkt, der in diesem Fall leider aber ebenso einseitig ist, gelesen werden.

W. Schlepper SJ

ZU DIESEM HEFT

Die ignatianischen Exerzitien wie auch die Erfahrungen des Ostens, vor allem der Zen-Buddhismus, sind Hilfen für die innere, persönliche Befreiung des Menschen, ja verstehen sich selbst als Weg zur Freiheit. Johannes B. Lotz vergleicht beide Methoden und zeigt, daß trotz der tiefgreifenden Unterschiede die Hinführung zur Freiheit ein gemeinsames Element ist.

In einer Analyse des Verhältnisses von Eigentum am Unternehmen und wirtschaftlicher Mitbestimmung im Unternehmen kommt Oswald von Nell-Breuning zum Ergebnis, daß Eigentum und wirtschaftliche Mitbestimmung in keiner Beziehung zueinander stehen; sie liegen auf verschiedenen Ebenen und berühren einander nicht. Die gegenteilige Meinung gründe in einer unzutreffenden Vorstellung von wirtschaftlicher Mitbestimmung.

Die Internationalen Filmfestspiele in Cannes vermitteln nach wie vor ein repräsentatives Bild der augenblicklichen Filmproduktion. Franz Everschor, Redakteur in der Filmredaktion der ARD, schildert die Ergebnisse der diesjährigen Festspiele. Es scheine sich eine neue Entwicklung anzubahnen, die nach der Gesellschaftskritik und dem „Sensibilismus" des letzten Jahrzehnts den Standort des Individuums in der Gesellschaft zu reflektieren versucht.

Albert Brandenburg, Professor für Konfessionskunde des neueren Protestantismus in Paderborn und Sektionsleiter am Johann-Adam-Möhler-Institut, sieht in der lutherischen Theologie des kirchlichen Amts Ansätze, die in die Nähe heutiger katholischer Auffassungen führen. Nach einer Darstellung der Lehre Martin Luthers vom kirchlichen Amt in der Sicht der heutigen Forschung analysiert er diese Tendenzen und ordnet sie in die größeren Zusammenhänge der kirchlichen und religiösen Situation unserer Zeit ein.

Jörg Splett, Professor für Philosophie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, befaßt sich mit den Beziehungen von Philosophie und Dichtung. Er fragt, wie das Wesen der Dichtung philosophisch zu interpretieren ist und was man unter der philosophischen Interpretation einer Dichtung zu verstehen hat.

Der Forschungsbericht, der in dem Artikel von Roman Bleistein erwähnt wird, ist im Verlag Herder erschienen: Gerhard Schmidtchen, Umfrage unter Priesteramtskandidaten (244 S., Kart. 45,–).

Ostpolitik des Vatikans

Die Ernennung eines neuen Nuntius in Bonn hat die seit Jahren diskutierte Ostpolitik des Heiligen Stuhls erneut ins Gespräch gebracht. Die Verhandlungen mit den Regierungen der Ostblockstaaten geben kein einheitliches Bild. Themen, Methoden, Forderungen und Zugeständnisse kommen nur selten und nie umfassend in die Öffentlichkeit. Offizielle Erklärungen sind knapp und besagen wenig. Will man sich ein Urteil bilden, muß man auf die Realitäten der Politik blicken, auf die Interessen der Partner und auf das, was sich verändert – oder nicht verändert.

Kein Wunder, daß sich die Urteile widersprechen, daß sie nicht selten vom politischen Standort beeinflußt sind und dem Papst nur zustimmen, weil sie ihn im Dienst der „Entspannungspolitik" meinen. Es fällt auf, wie häufig Befürworter der heutigen vatikanischen Ostpolitik das loben, was sie am Verhalten Pius' XII. gegenüber dem totalitären Regime des Nationalsozialismus tadeln: die Verständigungsbereitschaft, den Verzicht auf Konfrontation und Proteste, die Absicht, auf dem Weg des Verhandelns und der klassischen Diplomatie zum Ziel zu kommen. Wer die religiöse Freiheit und das Leben der Kirche in den Ostblockstaaten im Auge hat, kann sich nach solchen Urteilen nicht richten. Er muß im Blick auf die Sache seine Fragen stellen.

Die Erfolge sind bescheiden, aber doch beachtenswert. In Jugoslawien hat sich das kirchliche Leben seit dem Protokoll von 1966 in einem gewissen Ausmaß normalisiert. In Ungarn, in der Tschechoslowakei, neuerdings auch in Bulgarien werden viele Bistümer wieder von Bischöfen geleitet. Die Bischöfe stehen mit dem Papst in Verbindung und können nach Rom reisen.

Die andere Seite der Bilanz: In Litauen und Lettland ist die Sowjetunion unnachgiebig wie eh und je. Die Tschechoslowakei praktiziert eine beinahe stalinistische Kirchenpolitik. Hier und in Ungarn konnten nur solche Bischöfe ernannt werden, die das Regime präsentierte. Die Schikanen, die zahlreichen subtilen Methoden der Unterdrückung des kirchlichen Lebens und der Benachteiligung der Katholiken haben sich nirgendwo geändert. Die Fragen des Religionsunterrichts, des freien Zugangs zum Priesterberuf, der gleichen staatsbürgerlichen und beruflichen Rechte für praktizierende Katholiken sind nach wie vor ungelöst.

Betrachtet man Methoden und Ergebnisse dieser Politik, kann man sie nicht pauschal verurteilen. Rom muß alles einsetzen, um das kirchliche Leben zu erhalten. Es spricht kein Grund für die Annahme, die Katholiken könnten mehr Freiheiten erwerben, wenn der Vatikan auf Konfrontationskurs ginge. Ein Kirchenkampf ist schnell entfesselt, aber schwer durchzuhalten. Er verlangt einen Mut, der die zumutbaren Kräfte weit übersteigt. Totalitäre Staaten besitzen fast unbegrenzte Machtmittel, um die Kirche auf Dauer auszuhungern.

Der Papst hat wenig in der Hand, was er als Gegenleistung bieten könnte. Auf der weltpolitischen Bühne findet er freundliche Gesten, aber kaum Unterstützung. Welche Macht, die auf die Sowjetunion Druck auszuüben imstande ist, würde sich für die Freiheit der Christen und des kirchlichen Lebens einsetzen? Hier ist Rom auf sich selbst angewiesen. Es kommt darauf an, wie geschickt und zäh die Vertreter des Papstes verhandeln, wie realistisch vor allem sie abschätzen, welches Gewicht der katholische Volksteil im Machtkalkül der jeweiligen Regierung hat und welchen Preis diese für den Prestigegewinn einer Verständigung mit dem Heiligen Stuhl zu zahlen bereit ist.

Es gibt keinen Beweis für die Vermutung, im Hintergrund der vatikanischen Ostpolitik stünde der Versuch einer ideologischen Verständigung mit dem Kommunismus. Nirgends läßt sich die Tendenz feststellen, man dränge auf einen Ausgleich um jeden Preis. Im Gegenteil, der römische Verhandlungsstil scheint mit dem Wachsen der Erfahrungen härter geworden zu sein. Die Erklärungen des Heiligen Stuhls auf der Sicherheitskonferenz machen auch deutlich, daß sich der Vatikan nicht auf die Wahrung der Rechte der Kirche beschränkt, sondern für die Menschenrechte überhaupt eintritt, weil Religionsfreiheit nur im Rahmen der allgemeinen Freiheitsrechte möglich ist.

Trotzdem bleiben Einwände und Fragen. Der Vatikan läßt sich von dem klassischen Prinzip der Diplomatie leiten, durch Vereinbarungen und Absprachen seine Interessen zu sichern. Trifft dieses Prinzip auch die Wirklichkeit totalitärer Staaten? Die Erfahrung mit dem Nationalsozialismus legt eher das Gegenteil nahe. Stellt Rom genügend in Rechnung, daß solche Regierungen andere Ziele erreichen wollen, etwa die Unterstützung der weltpolitischen Ziele der Sowjetunion, oder internationale Anerkennung, oder die Desavouierung regimefeindlicher Katholiken, oder schärfere Kontrolle einer Kirche, die (wie im Fall der DDR) nach Erfüllung der Wünsche der Regierung auch organisatorisch auf das staatliche Territorium eingeschränkt wäre? Bedenkt man, daß die kommunistischen Staaten das größte Interesse daran haben, die wahre Lage der Kirche in ihrem Land zu verschleiern, daß also auch das Schweigen des Vatikans, das Unterlassen von Protesten den Zielen der Machthaber dient? Ist man sich bewußt, daß durch den undifferenzierten Gebrauch heute so doppelbödiger Begriffe wie „Friede", „Entspannung" oder „Versöhnung" das Mißverständnis entstehen kann, der Vatikan habe sich das östliche Konzept zu eigen gemacht?

Auch die Kritiker der heutigen vatikanischen Ostpolitik leugnen nicht die Notwendigkeit, durch Verhandlungen den Lebens- und Freiheitsraum der Christen und der Kirche zu sichern. Bei aller moralischen Autorität, die ihm zugesprochen wird, darf der Vatikan jedoch nicht übersehen, daß die politische Wirklichkeit diesem Anspruch oft diametral entgegensteht. Die Frage heißt daher, ob Rom die Probleme deutlich genug sieht, ob es sich nie vom Wunschdenken leiten läßt und ob es keine Vorleistungen gewährt, ohne entsprechende Gegenleistungen zu erhalten. Was bisher von dieser Politik in der Öffentlichkeit sichtbar wurde, erlaubt kein eindeutiges Ja auf solche Fragen.

Wolfgang Seibel SJ

Ludwig Volk SJ

Konrad Kardinal von Preysing (1880–1950)*

Als am Weihnachtstag 1945 mit der Ankündigung eines Kardinalsschubs auch die Namen dreier deutscher Purpurträger veröffentlicht wurden, da erklärte die Wahl des Erzbischofs Frings[1] von Köln festes Herkommen, diejenige Graf Galens[2], des „Löwen von Münster", sein Auftreten gegen Hitlers Gewaltherrschaft, allein die Ernennung des Berliner Bischofs von Preysing weckte verwundertes Fragen. Daß interne, ja persönliche Momente bei dieser nicht unmittelbar verständlichen Auszeichnung mitgesprochen hatten, konnte ahnen, wer sich der besonderen Bindungen erinnerte, die der zeitweilige Gleichlauf der Lebensbahnen zwischen dem Pacelli-Papst[3] und Konrad von Preysing gestiftet hatte. Dennoch fehlte nicht das sachliche Fundament[4].

I

Auf dem Stammsitz der Preysing, dem zwischen Landshut und Moosburg gelegenen Schloß Kronwinkl, wurde Konrad von Preysing-Lichtenegg-Moos am 30. August 1880 geboren[5]. Er war das vierte in einer Schar von elf Kindern, die der Ehe des Grafen Kaspar von Preysing (1844–1897) und seiner Gattin Hedwig, einer geborenen Gräfin von Walterskirchen (1849–1938), entstammten. Alteingesessener Adel, hatte das Geschlecht der Preysing in der Geschichte Bayerns im Dienst für Krone und Kirche eine ehrenvolle Rolle gespielt. Als Zentrumsabgeordneter im Reichstag (1882–1890) hatte Konrads Vater die Linie öffentlich-politischen Wirkens weitergeführt, bevor er, erst 53jährig, seiner Familie durch den Tod entrissen wurde. In die Verbindung mit dem bayerischen Grafen hatte die in Preßburg geborene Mutter neben ungarischem Temperament und österreichischem Charme, den genuinen Zugaben der Doppelmonarchie, eine reiche kulturelle Mitgift eingebracht. In einer unerschütterbaren Religiosität ruhend, war sie zielstrebig bemüht, ihren Kindern die Weite des eigenen Interessenhorizonts zu erschließen und ihnen den Zugang zu Literatur, Kunst und fremden Sprachen zu öffnen. Ungleich mehr als vom Gymnasium in Landshut, das ihm wegen seines religiösen Formalismus in unguter Erinnerung blieb, wurde Konrad durch die souveräne Geistigkeit seiner Mutter geprägt. Bei aller Aufgeschlossenheit galten als oberste Erziehungsmaximen Konsequenz und Ordnung, wodurch das Familienleben auf Kronwinkl in eine Atmosphäre des Lebensernstes getaucht war.

Mit dem Abiturzeugnis in der Tasche begann Graf Konrad 1898 in München das Jurastudium, nachdem er sich, in der Berufswahl noch unschlüssig, mit Mutter und

Onkel beraten hatte. Zwei Jahre später siedelte er nach Würzburg über, kehrte aber 1902 nach dem Referendarexamen zur praktischen Ausbildung wieder nach München zurück, wo er 1905 den Staatskonkurs „mit Auszeichnung" bestand. Im Umgang mit Recht und Gesetz wurde der Preysing eigene Blick für das Wesentliche noch entwickelt und methodisch geschärft. Seine ersten juristischen Sporen verdiente er in einem Anwaltsbüro, wechselte aber 1906 in das Bayerische Staatsministerium des Äußern über, wo er als Ministerialpraktikant mit dem Geschäftsgang einer Regierungsbehörde vertraut wurde. Schon ein Jahr später fand er im Außendienst Verwendung, und zwar als Attaché an der bayerischen Gesandtschaft am Quirinal in Rom. Auf dem geschichtsdurchtränkten Boden der Ewigen Stadt konnte Preysing sich ganz der Leidenschaft hingeben, den Spuren der Vergangenheit nachzugehen. Hatte er es schon an der Familientafel in Kronwinkl im Gebrauch des Französischen und unter Anleitung der Mutter auch des Englischen zu beachtlicher Fertigkeit gebracht, so eignete er sich am Tiber auch die Grundzüge des Italienischen an. Noch nicht ein Jahr auf dem römischen Posten, bat er, „zur Überzeugung gekommen, daß mich meine Bestimmung dem geistlichen Beruf zuführt, mit Bedauern" um den Abschied „aus einer mir liebgewordenen Carrière", an die er die Erinnerung „an eine schöne, an interessanten Momenten reiche Zeit" mitnahm[6].

Zu seinem Zweitstudium ging er nach Innsbruck, dessen theologische Fakultät zu den angesehensten Bildungsstätten außerhalb Roms zählte. Im Theologenkonvikt Canisianum mit seiner international gemischten Studentenschaft traf er in Rektor Michael Hofmann SJ nicht nur einen Priesterbildner von Rang, sondern jene Erzieherpersönlichkeit, die ihn nach der Mutter am nachhaltigsten geformt hat. Im Canisianum bewegte sich Konrad von Preysing auf den Spuren seiner jüngeren Brüder Albert (1883–1946) und Joseph (1884–1961), die ebenfalls in Innsbruck ihre theologische Ausbildung erhalten hatten und bereits in der Erzdiözese München-Freising tätig waren, wobei der erstere in späteren Jahrzehnten als Stadtpfarrer von St. Martin in Landshut wirkte, der letztere dagegen als Stadtpfarrer von St. Vinzenz in München.

II

Bei der Priesterweihe am 26. Juli 1912 war der Spätberufene mit fast 32 Lebensjahren dem Kaplansalter bereits entwachsen. Nach dem Abschied von Innsbruck wurde Preysing ein Jahr später mit der Ernennung zum Sekretär des Erzbischofs von Bettinger[7] sogleich ein Posten übertragen, der eine besondere Qualifikation erforderte. Der Auftakt war ein Omen. Denn Preysings weiterer Werdegang verlief einigermaßen am Rande der ordentlichen Seelsorge, und eine Pfarrstelle hatte er eigentlich niemals hauptverantwortlich zu versehen, wenn man von dem kurzen Zwischenspiel als Militärgeistlicher bei internierten deutschen Austauschgefangenen in der Schweiz im Herbst 1918 absieht.

Die Wahl des Münchener Oberhirten war mit Vorbedacht auf den im Berufsleben bereits bewährten jungen Adeligen mit dem klangvollen Namen gefallen. Mit behördlicher Verwaltungsarbeit vertraut, sprachenkundig und gesellschaftlich gewandt, sollte Konrad von Preysing einige der Eigenschaften ersetzen helfen, die der Erzbischof für ein Wirken in der Residenzstadt München persönlich nicht mitbrachte. Daß der Vollblutpraktiker Bettinger das Labyrinth höfischer Etikettenvorschriften ebensowenig schätzte wie akademisches Parlieren, war ein offenes Geheimnis. Insofern ergänzten sich der Erzbischof und sein Sekretär ganz ausgezeichnet.

Vom Untergebenen allerdings forderte das Zusammenspiel ein gehöriges Maß an Entsagung. Da er sich völlig in Bettingers Arbeitsrhythmus einzufügen hatte, erfreute sich der erzbischöfliche Sekretär oftmals einer geringeren Freiheit als mancher Kaplan. Nach dem plötzlichen Tod des Erzbischofs im April 1917 strebte darum Preysing noch während der Sedisvakanz auf einen selbständigen Posten. Einen ihm gemäßeren Rahmen hoffte er im Amt des Stadtpfarrpredigers bei St. Paul in München zu finden, nicht zuletzt um dort stärker als bisher seinen wissenschaftlich-literarischen Neigungen nachgehen zu können.

Noch immer war ja nicht schlüssig entschieden, ob er nicht doch dem Rat seiner Innsbrucker Lehrer folgen und einen Lehrstuhl etwa in Kirchengeschichte anstreben sollte. Nach der Dissertation (1913) über ein Thema aus der Patristik (Der Leserkreis der Philosophoumena Hippolyts) hatten kleinere Zeitschriftenaufsätze ein anhaltendes theologisches Interesse erkennen lassen, doch trug schließlich doch die mehr literarische Neigung den Sieg davon, was in einer Reihe sprachlich durchgefeilter Übersetzungen von aszetischen Essays des englischen Oratorianers F. W. Faber sichtbaren Ausdruck fand. Nachdem es Preysing verstanden hatte, um die Kanzel in St. Paul einen festen Hörerkreis zu sammeln, wurde er Anfang 1921 von Erzbischof Faulhaber[8] zum Prediger am Liebfrauendom, der Münchener Kathedralkirche, bestellt. Im Unterschied zu der weitausladenden Architektonik Faulhaberscher Predigten pflegte Preysing einen Verkündigungsstil, der unter Verzicht auf rhetorische Mittel klar, nüchtern und bündig sein wollte, wie es dem Wesen des Predigers entsprach.

Mit dem Eintritt ins Domkapitel und in die Diözesanverwaltung, wo ihm die noch junge Sparte für Presse, Film und Rundfunk übertragen war, endete im Mai 1928 in Preysings Priesterlaufbahn ein Wirkensabschnitt mit ausgeprägt kontemplativem Akzent. Doch ebenso wie zuvor Kardinal Bettinger hatte der seit 1917 in der bayerischen Metropole amtierende Nuntius Eugenio Pacelli Preysings hohe Befähigung für das Diplomatenhandwerk erkannt, so wenig dieser selbst ins Rampenlicht drängte, und sich in den zwanziger Jahren wiederholt der diskreten Assistenz des Grafen bei offiziellen Besuchen in der Reichshauptstadt versichert. Auch im Münchener Domkapitel sollte sich der Neuling durch kritischen Selbstand unversehens Respekt verschaffen. War es bis dahin Verhaltensnorm für Ordinariatssitzungen mit dem Kardinal, daß die Domherren „still wie die Hühner auf ihren Stangen" saßen, um vor Faulhabers hoheitsvoller Kälte zu erstarren, so bedeutete es eine Sensation, als

Preysing dem Kardinal einmal zu widersprechen wagte. So ungewöhnlich war der Mut zu einer Gegenmeinung, daß Preysing nach der Sitzung von allen Seiten beglückwünscht wurde[9].

Als Nuntius Pacelli 1930 zum Kardinalstaatssekretär aufrückte, konnte er nach zwölfjähriger Wirksamkeit in Deutschland detaillierte Personalkenntnisse mit nach Rom nehmen. Sie sprachen im Vatikan zweifellos entscheidend mit, als im Sommer 1932 der Münchener Domkapitular von Preysing zum neuen Bischof von Eichstätt ernannt wurde. „In verbo tuo" wollte der Berufene den Hirtenstab des hl. Willibald ergreifen. Aus dem Wappenspruch klang der Gehorsam gegenüber dem Auftrag, das Bangen vor der Verantwortung und das Vertrauen auf den Beistand von oben.

III

Bischofsweihe und Inthronisation am 28. September 1932 in Eichstätt fielen in die Agonie des Staates von Weimar. Die ersten Bischofskonferenzen, an denen Preysing im April 1933 in Regensburg und Ende Mai in Fulda teilzunehmen hatte, waren Sondertagungen und galten vorab den durch Hitlers Machtergreifung aufgeworfenen Problemen. Zu einem Zeitpunkt, wo die Urteile über die NS-Bewegung noch durcheinanderwogten, bewahrte der Bischof von Eichstätt nicht nur kühlen Kopf, sondern wies bereits hellsichtig auf die Bedrohung hin, die der Kirche und ihren Gläubigen aus Hitlers Alleinherrschaft erwachsen werde. Ohne sich von der Beschwichtigungsformel der „Übergangsschwierigkeiten" beeindrucken zu lassen und in der Gewißheit des unvermeidbaren Konflikts, plädierte er auf der Vollversammlung des deutschen Episkopats in Fulda für eine eindeutige Abgrenzung gegenüber den ideologischen Grundlagen des Revolutionsregimes.

Von solcher Skepsis konnte ihn auch der Abschluß des Reichskonkordats (20. Juli 1933) nicht befreien. Inmitten einer Welle von Gewalttätigkeiten gegen den „politischen Katholizismus" in Bayern legte er dem Kardinalstaatssekretär die Frage vor, „ob bei dem tatsächlichen Mangel einer jeden Rechtsgrundlage" ein Konkordat überhaupt möglich sei[10]. Während andere Oberhirten dem Totalitätsanspruch des NS-Staats mit Kompromissen zu begegnen suchten, hielt Preysing eben das für verhängnisvoll und predigte statt dessen sein „Principiis obsta!"

Damit erwies sich die Haltung des Bischofs der kleinen Diözese Eichstätt schon in den turbulenten Sommermonaten des Revolutionsjahres 1933 als geradliniger, grundsatzfester und weitblickender als diejenige anderer Mitglieder des deutschen Episkopats. Mißtrauisch gegen leichtgläubigen Optimismus in den eigenen Reihen, hörte Preysing nicht auf, warnend über den Tag hinauszuweisen. Kriterium für den Verständigungswillen der Gegenseite war für ihn deren Bereitschaft zu einem Waffenstillstand. Solange dafür auch bescheidenste Anzeichen fehlten, leitete ihn das Gebot äußerster Distanz zum nationalsozialistischen Einparteistaat.

Als vor der Saarabstimmung im Januar 1935 kein anderer als der sonst so standfeste Bischof von Münster zu diesem nationalen Ereignis eine Episkopatsäußerung anregte, widersprach Preysing mit dem Bedenken: „Können die Ordinarien, solange ihr Hirtenbrief verboten ist, staatsgefällige Kundgebungen erlassen?“ [11] Der gleiche Differenzpunkt stand nach Hitlers Einrücken in das entmilitarisierte Rheinland im März 1936 wieder zur Debatte. Ohne sich durch Opportunitätserwägungen vom Kern der Sache ablenken zu lassen, fragte Preysing aus dem Wesen des Hirtenamtes heraus: „Haben wir Auftrag und Sendung, als Bischöfe autoritativ zu einer außenpolitischen Entwicklung Stellung zu nehmen?“ [12]

Mit 210 000 Katholiken das kleinste deutsche Bistum, hielt sich die Diözese Eichstätt nicht nur von ihrem Umfang her in überschaubaren Dimensionen. Dank ihrer soziologisch und konfessionell homogenen Zusammensetzung, ohne das Einsprengsel einer Großstadt, abseits der Verwaltungszentren und darum frei von Gauleitern und Staatsministern, erfreute sich Preysings Sprengel einer relativ windgeschützten Lage, was nicht heißt, daß er die Verschärfung des Kirchenkampfes nicht zu spüren bekommen hätte.

Da drang Mitte 1935 in die Idylle von Eichstätt das Gerücht, Konrad von Preysing sei zum neuen Bischof von Berlin ausersehen. Darüber war niemand mehr bestürzt als der in seinem Bistum eben heimisch gewordene Oberhirte. Dem Kardinalstaatssekretär bekannte er nicht bloß, daß er seine Diözese „nur mit tiefstem Kummer“ verlassen würde, sondern auch die Befürchtung, „nicht der Mann mit den eisernen Nerven“ zu sein, „der in dieser Stunde diesen Posten gut ausfüllen könnte“ [13]. Ebenso eröffnete er Nuntius Orsenigo [14] die Sorge, „es möchte eine unglückselige Wahl für Berlin getroffen werden“ [15]. Nun mußte Preysing nicht nur an seinen Hang zu Reflexion und Analyse denken, um vor der Bischofsverantwortung „an dem exponiertesten Punkt in Deutschland“ zurückzuschrecken. Durch den Wahlentscheid des Berliner Domkapitels waren aber inzwischen die Würfel zugunsten seiner Berufung in die Reichshauptstadt bereits gefallen.

IV

Daß ihm dort von Regierungsseite ein frostiger Wind entgegenschlagen würde, wurde schon deutlich, als sämtliche geladenen Reichsbehörden der kirchlichen Inthronisationsfeier am 31. August 1935 fernblieben, wobei Kirchenminister Kerrl und Erziehungsminister Rust die Teilnahme unter ausdrücklichem Hinweis auf die Publizierung des letzten Fuldaer Hirtenbriefs abgelehnt hatten. Den Antrittsbesuch des Berliner Oberhirten in der Reichskanzlei am 23. Oktober 1935 bestritt Hitler in der von ihm bevorzugten Monologform, die den Gesprächspartner gar nicht erst zu Wort kommen ließ. Dieser wiederum verschloß sich mit Erfolg Hitlers legendärer Suggestionskraft, eine Abwehrhaltung, die dem Diktator nicht entging, die er nicht

verzieh und den Besucher entgelten ließ, indem er Preysing in den Tischreden des Führerhauptquartiers als „absolutes Rabenaas" titulierte.

Der Kurie hatte sich Konrad von Preysing für Berlin nicht zuletzt wegen seiner Erfahrungen im diplomatischen Dienst als Unterhändler empfohlen. Welche Funktion ihm der Vatikan in dieser Phase der Nachkonkordatsentwicklung zugedacht hatte, war der Weisung des Kardinalstaatssekretärs zu entnehmen, der Episkopat „möge alles daransetzen, um in der Öffentlichkeit den Anschein passiven Zuwartens zu vermeiden und die Regierung zu zwingen, die Verhandlungen entweder zu beginnen oder in unmißverständlicher Weise abzulehnen"[16]. Wenige Monate vor Preysings Amtsantritt hatte sich der neuernannte Kirchenminister Kerrl[17] im Berliner Regierungsviertel niedergelassen und in naiver Überschätzung des ihm überlassenen Einflußbereichs Initiativen entfaltet, die auch in kirchlichen Kreisen vorsichtige Hoffnungen weckten. Nur allzu schnell sollte sich jedoch die Zurückhaltung des Berliner Bischofs als berechtigt erweisen. Was die Vorbesprechungen über die Respektierung des Existenzrechts, wie es das Konkordat den katholischen Vereinen garantierte, an den Tag brachten, war die unverminderte Entschlossenheit des Regimes, die kirchlichen Organisationen auszulöschen.

Unabhängig von den Scheinverhandlungen des Kirchenministers sah sich Preysing vom ersten Tag an als Nachfolger von Bischof Bares[18], der in der Fuldaer Konferenz das Pressereferat verwaltet hatte, in einen Brennpunkt der Auseinandersetzung mit dem NS-Staat gestellt. Die Kirche publizistisch mundtot zu machen und ihre Organe in Akklamationsinstrumente umzufunktionieren, war eines der Hauptziele von Goebbels' Medienpolitik, dem er sich durch abgestufte Knebelungsmaßnahmen in Etappen näherte. Nachdem solchen schlecht getarnten Unterdrückungspraktiken im Frühjahr 1935 die letzten katholischen Tageszeitungen erlegen waren, kam Preysing gerade zurecht, um in die Auseinandersetzung um das Überleben der kirchlichen Zeitschriftenpresse einzugreifen. In Domkapitular Heufers[19] und Domvikar Adolph[20] standen ihm zwei Sachbearbeiter zur Seite, die nicht nur mit den Machenschaften einer totalitären Presselenkung von Anfang an vertraut waren, sondern auch in der Abwehrstrategie mit ihrem Bischof einig gingen.

Kaum war Preysing nach Berlin übersiedelt, als auch schon die ersten Schläge fielen. Im Oktober 1935 wurde Bischof Legge unter der Anklage von Devisenvergehen verhaftet, die Administration der Diözese Meißen dem Nachbarbischof Preysing übertragen. Ende November nahm die Gestapo einen seiner Mitarbeiter, den Leiter der bischöflichen Informationsstelle, Domkapitular Banasch, in „Schutzhaft". Der vatikanischen Direktive gehorchend, auf die Beendigung des undurchsichtigen und für das Kirchenvolk demoralisierenden Schwebezustands hinzuarbeiten, wollte Preysing nicht der Notwendigkeit ausweichen, aus dem Leerlauf der bis 1937 geübten Eingabenpolitik, die in Kardinal Bertram[21] einen ebenso kundigen wie starrsinnigen Verfechter besaß, praktische Folgerungen ziehen. Die Ineffizienz interner bischöflicher Vorstellungen zu beobachten, mochten sie sachlich, juristisch und psychologisch noch

so fundiert sein, hatte er in dem vergeblichen Dauerprotest gegen die Abwürgung der kirchlichen Zeitschriften ausgiebig Gelegenheit. Als einer der Oberhirten mit den wenigsten Dienstjahren verfügte Preysing jedoch nicht über eine aussichtsreiche Position, den Vorsitzenden des deutschen Episkopats zu einer Haltungsänderung zu bewegen. Daß schließlich kein Geringerer als der Papst mit der überholten konventionellen Verteidigungstaktik brach, indem er in der Enzyklika „Mit brennender Sorge" vor der Weltöffentlichkeit mit der nationalsozialistischen Religionspolitik abrechnete, befreite den Berliner Bischof von dem Verdacht einer Außenseiterstellung und ermutigte ihn, die Linie des öffentlichen Protests weiterzuverfolgen. Während der Konzipierungsphase gehörte er im Januar 1937 selbst zu den fünf deutschen Oberhirten, die Pius XI. an sein Krankenbett gerufen hatte, um sich aus erster Hand über den Ernst der kirchenpolitischen Situation im NS-Staat zu informieren. Die Auswahl der Berichterstatter war aufschlußreich. Daß der Papst neben den drei aus Ranggründen zu berufenden Kardinälen mit Preysing und Galen die Befürworter einer überlegten Vorwärtsverteidigung hören wollte, sprach für sich selbst. Aus der klaren Option Pius' XI. Konsequenzen zu ziehen, das Erscheinen des Weltrundschreibens als eine Zäsur und den Übergang zu einer neuen Abwehrphase zu deuten, war Kardinal Bertram dennoch nicht bereit. Das wurde Preysing spätestens auf der Fuldaer Plenarkonferenz im August 1937 bewußt, als der Vorsitzende durch Ausweichmanöver alle Bemühungen um einen gemeinsamen Hirtenbrief im Sinne der Enzyklika vereitelte. Von da ab begann der Gegensatz zwischen Berlin und Breslau schärfere Umrisse anzunehmen.

Ende Oktober 1937 zog sich Preysing von weiteren Verhandlungen in Schulangelegenheiten mit der Begründung zurück, daß er es für verhängnisvoll halte, „Friedensverhandlungen zu führen, wenn kein Waffenstillstand vom Gegner gewährt wird" [22]. Zugleich erläuterte er dem Breslauer Kardinal in einem von Walter Adolph ausgearbeiteten Memorandum[23] die Notwendigkeit einer Gegenwehr, die den Gegebenheiten und der Mentalität des SS-Staats Rechnung trage. Dazu forderte er den Verzicht auf Scheinverhandlungen, die nichts einbrächten und dem Ansehen des Episkopats nur schadeten, Abkehr von jeder Als-ob-Politik, um statt dessen die flagranten Konkordatsverletzungen und die dafür Verantwortlichen beim Namen zu nennen. Denn Öffentlichkeit und Massenreaktion seien die einzigen Faktoren, durch die das Regime zu beeindrucken sei, und nur mit bewiesener Macht könne gegenüber diesem Gegner etwas erreicht werden. Wie vorauszusehen, stießen die Berliner Anregungen in Breslau auf entschiedene Ablehnung.

Mit der Verwirklichung des Vorschlags, kirchenfeindliche Aktionen nicht noch durch diskretes Schweigen verdecken zu helfen, sondern ihnen im Kirchenvolk die gebührende Publizität zu verschaffen, ging Preysing im eigenen Diözesanbereich voran. Wie andere Oberhirten ließ er im Herbst 1938 die gewaltsame Vertreibung des Rottenburger Bischofs Sproll[24] aus seinem Bistum von der Kanzel verkünden[25]. Einen Monat später unterrichtete er seinen Klerus über die Ausschreitungen gegen Kardinal

Innitzer[26] und über die eigene Solidaritätsbekundung[27] gegenüber dem Wiener Erzbischof.

V

Um das Übergewicht des Breslauer Einflusses auszugleichen und den Gesamtepiskopat an der Gestaltung des kirchenpolitischen Kurses stärker zu beteiligen, regte Preysing den fallweisen Zusammentritt eines engeren Konferenzausschusses an. Das hätte nicht nur die in Krisensituationen immer wieder geforderte schnelle Beschlußfassung ermöglicht, sondern auch den zwischen den alljährlichen Plenarkonferenzen praktisch uneingeschränkten Ermessensspielraum des Konferenzvorsitzenden institutionell begrenzt. Von Bertram scheinbar gefördert, verlief der Antrag zur Schaffung eines beweglicheren Entschließungsorgans im Sand.

In eben dieser bis dahin vernachlässigten Frage, wie weit der Episkopatsvorsitzende die Zustimmung der Konferenzmitglieder zu gemeinsamen Schritten stillschweigend präsumieren dürfe, trieb der Gegensatz Berlin–Breslau schließlich zum Konflikt. Anlaß war der Text einer Glückwunschadresse, die Bertram im April 1940 im Namen der deutschen Bischöfe, aber ohne vorherige Autorisierung zu Hitlers Geburtstag abgesandt hatte. Über einzelne Formulierungen, zu denen sich der Kardinal verstanden hatte, war Preysing so bestürzt, daß er ernstlich erwog, aus der Fuldaer Bischofsgemeinschaft auszuscheiden. Wenn er höheren Rücksichten zuliebe schließlich nur das Pressereferat an den Vorsitzenden zurückgab, so war auch das eine unübersehbare Distanzierung. Selbst der sonst weithin mit Breslau konform gehende Bischof Berning[28] von Osnabrück meinte, mit seinem Alleingang habe der Kardinal dem Episkopat alle Waffen aus der Hand geschlagen. Mochten so manche Oberhirten Preysings Schlußfolgerung teilen, mit der Hitlergratulation sei Bertram als Konferenzvorsitzender unmöglich geworden, so behielten nach einer dramatischen Szene auf der Plenartagung im August 1940 pragmatische Überlegungen doch die Oberhand. Dennoch war der Riß im Episkopat jetzt Tatsache und Preysing als Widerpart des Konferenzvorsitzenden für die Versammelten erkennbar hervorgetreten. Um ihn herum gruppierten sich fortan diejenigen Oberhirten, die eine energischere Abwehrhaltung befürworteten. Solange jedoch Bertram die Zügel in der Hand behielt, und er tat dies, auch wenn er ab 1942 krankheitshalber der Jahrestagung fernbleiben mußte, dauerte die Führungskrise im deutschen Episkopat an.

In den Prüfungen, welche die Radikalisierung von Hitlers Herrschaft nach Kriegsausbruch und die Auseinandersetzungen um ein wirksameres Verteidigungskonzept mit sich brachten, fand Preysing einen Rückhalt in dem Briefwechsel, der sich nach Pacellis Thronbesteigung im März 1939 zwischen dem Papst und dem Bischof von Berlin entwickelte. Aus der Veröffentlichung[29] des auf den Papst entfallenden Teils der Korrespondenz Pius' XII. mit Mitgliedern des deutschen Episkopats wird nicht nur klar, daß Preysing mit 18 Antwortschreiben der mit Abstand bevorzugte Briefpartner

des Papstes gewesen ist, sondern darüber hinaus, daß er seinerseits zwischen April 1939 und Juni 1944 nicht weniger als über 80 Briefe an Pius XII. gerichtet hat. Daß dieser nach Frequenz und Intensität einzigartige Dialog nicht rein amtlich motiviert war, vielmehr auf einem sehr persönlichen zwischenmenschlichen Vertrauensverhältnis beruhte, liegt auf der Hand. Zwar kann die Dichte dieses Informationsstroms nicht an der regelmäßigen Berichterstattung der Berliner Nuntiatur gemessen werden, da deren Umfang noch nicht überschaubar ist, doch wogen im Urteil des Papstes die Mitteilungen Preysings zweifellos schwerer als die Rapporte Orsenigos, zumal sich dieser den ungewöhnlichen Anforderungen seines Postens immer weniger gewachsen zeigte. Das wurde nach dem Ende der Tyrannis offenkundig. Denn mit dem Kardinalspurpur wurde der Bischof von Berlin ausgezeichnet und nicht der ob seiner Übergehung tiefunglückliche Nuntius. Aus der Sicht Pius' XII. war es also Preysing, der die Bewährung in Hitlers Reichshauptstadt bestanden hatte und nicht Cesare Orsenigo.

Für den Austausch von Freundlichkeiten war der Zeithintergrund zu beklemmend. Inmitten der Judendeportationen drang 1943 aus einem Brief des Berliner Bischofs „die letzte Hoffnung so vieler und die innige Bitte aller Gutdenkenden" an das Ohr des Papstes, noch einmal zu versuchen, „für die vielen Unglücklich-Unschuldigen einzutreten" [30]. In Berlin selbst hatte Preysing zur Betreuung der Verfolgten und Geächteten das „Hilfswerk beim Bischöflichen Ordinariat" ins Leben gerufen. Dessen erster Leiter, Dompropst Bernhard Lichtenberg [31], mußte sein Eintreten für die Juden mit Gefängnishaft und Tod büßen. Um nicht neuerdings einen seiner Domherren zu gefährden, stellte sich der Bischof selbst an die Spitze der argwöhnisch überwachten Hilfseinrichtung.

Enge Kontakte unterhielt die Widerstandsgruppe des Kreisauer Kreises zum Bischof von Berlin. Von Herbst 1941 an empfing Preysing Graf Helmut von Moltke, den Initiator und führenden Kopf dieser für die Nach-Hitler-Ära planenden Regimegegner, wiederholt zu ausgedehntem Meinungsaustausch. Auch Claus von Stauffenberg war einmal sein Gesprächspartner. Von dem Attentat am 20. Juli 1944 wurde Preysing jedoch überrascht und war bei der ersten Nachricht nicht frei von Zweifeln, ob der Versuch einer gewaltsamen Beseitigung des Diktators moraltheologisch hinreichend gedeckt sei.

VI

Hier regte sich dann ein Problembewußtsein, dem Urteil und Entschluß nicht leichtfielen. Von der Wirklichkeit oftmals verblüffend bestätigt, erwies sich ein Einfühlungsvermögen von hoher Sensibilität ebensosehr als Hilfe wie als Last. So schärfte es zwar Preysings Blick für die Vielschichtigkeit eines Sachverhalts, ließ ihn aber anderseits auch die Risiken eines zu fassenden Entschlusses in aller Schwere empfinden. Da war sein Vetter, der Bischof von Münster, eine weit weniger komplizierte Natur.

Wo Graf Galen einem unwiderstehlichen katholischen Impuls gehorchte, da plagten den Analytiker Preysing tausend bedenkenswerte Gesichtspunkte. Die Gespaltenheit des Intellektuellen war ihm nicht fremd und machte ihm die Entschlußbildung oft zur Qual. Mit dem Vorherrschen der Verstandeskräfte hat es zu tun, wenn der Wille das von der Einsicht Gebotene bisweilen nicht einzuholen vermochte.

Da konnte es dann wie im März 1942 geschehen, daß der Berliner Bischof aus einer gemeinsamen Hirtenbriefaktion plötzlich ausscherte und zur Enttäuschung der Gesinnungsfreunde inner- und außerhalb des Episkopats einen Sonderweg einschlug. Wenn er Galen einmal anvertraute, im Grunde „die Natur einer Rehgeiß" zu haben[32], dann war das nicht nur ein Bescheidenheitsgestus, sondern ehrliche Selbsterkenntnis. Solcher Anwandlungen Herr zu werden, verlangte nicht weniger Charakterstärke, als sie der Bischof von Münster an den Tag legte. So direkt und unverblümt wie dieser etwa den Massenmord an den Geisteskranken beim Namen zu nennen, war dem Berliner Bischof nicht gegeben. Aber auch wo seine Verurteilung nationalsozialistischer Gewaltverbrechen auf dem Boden des Grundsätzlichen blieb, erforderte das in einem vom Meinungsterror beherrschten System ungewöhnlichen Mut. Das begriffen die Hörer von Preysings unpathetischen Bekenntnissen für Menschenwürde und Rechtsgleichheit mit ihren geschärften Sinnen ebensogut wie Propagandaminister Goebbels, der sich den Bischof von Berlin für den Tag der Endabrechnung als „Hetzer gegen die deutsche Kriegführung" vormerkte.

Von Brandbomben getroffen, wurde die Hedwigskathedrale, „das älteste Denkmal des wiedererwachten katholischen Lebens in Berlin" (Preysing), am 1. März 1943 ein Raub der Flammen. Im Bombenhagel einer Novembernacht des gleichen Jahres sanken das Ordinariatsgebäude und die Bischofswohnung in Trümmer. Preysing selbst verlor alle Habe und suchte Zuflucht im benachbarten Keller von Rosenbergs Ostministerium. Als die Eroberer von Berlin 1945 wie eine Geißel über die Zivilbevölkerung herfielen, war auch der Bischof am Ende seiner Kraft. Fast apathisch versank er in einer tiefen Niedergeschlagenheit. Angesichts der Kriegsverwüstungen und der Aufspaltung des Diözesanterritoriums in eine Viersektorenstadt mit sowjetisch besetztem Umland bezweifelte er beim Ziehen einer ersten Bilanz die Lebensfähigkeit seines Bistums.

Die Nöte der Menschen, für die er bestellt war, riefen ihn wieder in Gegenwart und Wirklichkeit zurück. Doch in der russischen Besatzungszone wurde das Aufatmen über das Aufhören der Feindseligkeiten und den Zusammenbruch des NS-Regimes nicht nur überschattet von der Sorge um das Lebensnotwendige. Ebenso illusionslos wie im „Dritten Reich" stellte sich Preysing der Erkenntnis, daß die militärische Besetzung trotz aller Härten nicht wie im Westen Deutschlands am Ende doch Befreiung bedeutete, sondern nur zu einer Zwangsherrschaft unter anderem Vorzeichen überleitete. „Zwischen Roter Armee und Sozialistischer Einheitspartei"[33] hatte der Bischof von Berlin gegen die gleichen Bedrängnisse anzukämpfen wie im NS-Staat. Ebenso entschieden wie unter Hitler erhob er seine Stimme gegen Unfreiheit und Rechtswillkür. Am 21. Dezember 1950, wenige Wochen nach der Verwandlung

der russisch besetzten Zone in ein Staatsgebilde unter sowjetischem Patronat, starb der erste Kardinal von Berlin.

Vom Erstaunen, das Preysings Berufung ins Kardinalskollegium Ende 1945 allenthalben hervorrief, zu der Vermutung, daß sie als Äußerung einer sehr persönlichen Wertschätzung des Papstes zu verstehen sei, war nur ein Schritt. Worauf die Hochachtung Pius' XII. gründete, blieb jedoch weiter im dunkeln und erst die Publikation seiner Briefe an den deutschen Episkopat hat das Sachfundament freigelegt. Erst auf dem Hintergrund des Briefwechsels zwischen dem Pacelli-Papst und dem Bischof von Berlin wurde offenbar, wem die Auszeichnung mit der Kardinalswürde letztlich gegolten hat: dem nüchternen Analytiker, dem unaufdringlichen Mentor, dem standhaften Vorposten im Machtzentrum des braunen Totalitarismus.

Auf den Spuren Pius' XII. wurde Konrad von Preysing von einer aktenkundigen Nachwelt inzwischen manch später Lorbeer auf das Grab gelegt, wie wenn an seinem Andenken eine Unterschätzung wiedergutzumachen wäre. Und in der Tat ist er unter den Deutschen der Hitlerzeit eine höchst seltene, im Kreis des Episkopats gar eine einmalige Erscheinung. Von keinem „Anschluß" oder Blitzkrieg geblendet, von keinem Blick ins Führerauge aus der Balance gebracht, durch keine Loyalitätsskrupel verwirrt, hat er wie ganz wenige seiner Landsleute dem Nationalsozialismus von Anbeginn hinter das Visier geschaut und sich in seiner radikalen Ablehnung durch nichts und niemand beirren lassen. Die Geradlinigkeit seines Urteils ist ebenso bewunderungswürdig wie die Unbestechlichkeit seiner Gesinnung. Nicht weniger glänzt er durch andere Gaben, die ihn für eine Führerrolle im Kirchenkampf zu prädestinieren schienen: illusionslose Wirklichkeitsbetrachtung, ausgreifendes, konstruktives Planen, instinktsicheres Einfühlen in Wesen und Ziele des Gegners, phantasievolles Erfassen begrenzter Abwehrmöglichkeiten; mit einem Wort ein geborener Stratege, ein Moltke geradezu inmitten kriegsunkundiger Oberhirten, aber dennoch kein Feldherr und zudem wie Moltke ein großer Schweiger.

Der Nimbus des einen Gerechten, in dessen Nein sich nie ein halbes Ja mischte, darf nicht unvergessen machen, was auch die Fairneß gegenüber Preysings Mitwelt gebietet, daß nämlich seine Größe erst aus den Akten aufersteht. Das deutet darauf hin, daß seine historische Wirksamkeit durchaus begrenzt und damit vergleichbar ist. Als Gegenpol zu Bertrams Überbedenklichkeit und Hinnahmebereitschaft, als geistiger Mittelpunkt der gegen den Kurs des Zuwartens Aufbegehrenden gebührt ihm innerhalb des deutschen Episkopats der Hitlerzeit ein eigentümlicher und hervorragender Platz. Daß es nicht der erste sein kann, verlangt so die Gerechtigkeit, die über den Denker den Täter stellt, und die darum Konrad von Preysing nicht neben, sondern hinter seinen Vetter und Kampfgefährten rückt, den Bischof Clemens August von Galen in Münster.

ANMERKUNGEN

* Im Matthias-Grünewald-Verlag (Mainz) erscheint demnächst ein zweiter Band „Zeitgeschichte in Lebensbildern", dessen Herausgabe wiederum R. Morsey besorgte; zu dem 1972 erschienenen ersten Band vgl. diese Zschr. 191 (1973) 567 ff. In insgesamt 16 Kurzbiographien werden unter anderen folgende Persönlichkeiten aus dem deutschen Katholizismus der letzten 50 Jahre vorgestellt: K. Adenauer, M. Faulhaber, I. Herwegen OSB, F. v. Papen, C. A. v. Galen, W. Gurian, F. Muckermann SJ und G. Schreiber. Mit freundlicher Genehmigung des Verlags bringen wir hier einen durch Anmerkungen ergänzten Beitrag unseres Mitarbeiters als Vorabdruck.

[1] Josef Frings (geb. 1887), 1942–1969 Erzbischof von Köln, 1945–1965 Vorsitzender der Fuldaer Bischofskonferenz, 1946 Kardinal.

[2] Clemens August Graf von Galen (1878–1946), 1933 Bischof von Münster, 1946 Kardinal.

[3] Eugenio Pacelli (1876–1958), 1914 Unterstaatssekretär im Päpstlichen Staatssekretariat, 1917 Titularerzbischof, 1917–1925 Apostolischer Nuntius in München, 1920–1929 in Berlin, 1929 Kardinal, 1930 Kardinalstaatssekretär, 1939 Papst Pius XII.

[4] Über das römische Echo, die Vorgeschichte der deutschen Kardinalsernennungen und die den Papst dabei bestimmenden Überlegungen berichtete P. Robert Leiber SJ (1887–1967), seit 1924 im Dienste Pacellis, dem Berliner Bischof folgendes (Leiber an Preysing, 7. Januar 1946. Sammlung Adolph): „Die Wahl, die der Hl. Vater getroffen hat, rief, wie ich Euer Exzellenz nicht noch zu sagen brauche, überall stärksten Widerhall hervor. Das deutsche Element in allen, die uns nahestehen oder die Verhältnisse in Deutschland kennen, sind [!] über die Berufung von drei und dieser drei Hochwürdigsten Bischöfe beglückt. Ich darf Euer Exzellenz vertraulich mitteilen, daß Berlin und Köln für Seine Heiligkeit von vornherein feststanden, Berlin jedenfalls, seitdem Breslau vakant und in der unsicheren Zukunftslage ist, in die es die Ereignisse seit Frühjahr gebracht haben. Bis zum Abend vor der Bekanntgabe der neuen Kardinäle überlegte Seine Heiligkeit zwischen Bischof von Galen und dem Erzbischof von Freiburg. Den Ausschlag gab schließlich, daß der Name des Münsteraner Oberhirten in der ganzen Welt als Symbol bischöflichen Freimutes gilt. Papst Pius XII. wollte auch keinen Zweifel darüber lassen, daß er die damalige mutige Haltung des Bischofs von Münster ganz billigte." – Daß sich Pius XII. zwischen den Oberhirten von Münster und Freiburg nur zögernd schlüssig werden konnte, ja daß es diese Alternative überhaupt für ihn gab, mutet heute nicht weniger erstaunlich an als damals. Den Nuntius Pacelli hatte Conrad Gröber (1872–1948), 1931 Bischof von Meißen, 1932 Erzbischof von Freiburg, erstmals auf dem Katholikentag 1929 beeindruckt. Zwischen 1933 und 1945 hatte Gröber ähnlich wie Galen, obschon nicht mit der gleichen Lautstärke und Resonanz, dem NS-Staat gegenüber zwar auch eine klare Gegenposition bezogen, aber doch erst nach ebenso überflüssigen wie eigenwilligen Brückenbauversuchen, mit denen er im Herbst 1933 die Geschlossenheit des deutschen Episkopats durchbrochen hatte.

[5] Ein erstes Lebensbild Preysings verfaßte zum 70. Geburtstag des Kardinals der Berliner Domherr B. Schwerdtfeger, Konrad Kardinal von Peysing (Berlin 1950). Wichtiges Quellenmaterial für eine Würdigung von Preysings Wirksamkeit in Berlin enthalten: Dokumente aus dem Kampf der katholischen Kirche im Bistum Berlin gegen den Nationalsozialismus, hrsg. vom Bischöflichen Ordinariat Berlin (Berlin 1946), im folgenden zitiert: Dokumente; W. Adolph, Hirtenamt und Hitlerdiktatur (Berlin 1965), zitiert: W. Adolph, Hirtenamt; W. Adolph, Kardinal Preysing und zwei Diktaturen. Sein Widerstand gegen die totalitäre Macht (Berlin 1971), zitiert: W. Adolph, Kardinal Preysing.

[6] Entwurf des Entlassungsgesuchs, ca. 20. April 1908. Geheimes Staatsarchiv München. Gesandtschaft Italien 376.

[7] Franciscus von Bettinger (1850–1917), 1895 Domkapitular in Speyer, 1909 Erzbischof von München und Freising, 1914 Kardinal.

[8] Michael von Faulhaber (1869–1952), 1911 Bischof von Speyer, 1917 Erzbischof von München und Freising, 1921 Kardinal.

[9] Vgl. Aufzeichnung Adolphs, 14. Mai 1936. Sammlung Adolph.

[10] Preysing an Pacelli, 3. Juli 1933. Druck: L. Volk, Kirchliche Akten über die Reichskonkordatsverhandlungen 1933 (Mainz 1969) Nr. 45.

[11] Vgl. Faulhaber an den bayerischen Episkopat, 30. Dezember 1934. Druck: L. Volk, Akten Kardinal Michael von Faulhabers, Bd. I: 1917–1934 (Mainz 1975) Nr. 458.

[12] Preysing an den deutschen Episkopat, 17. März 1936. Nachlaß Faulhaber.

[13] Preysing an Pacelli, 4. Juni 1935. Druck: W. Adolph, Kardinal Preysing 23.
[14] Cesare Orsenigo (1873–1946), 1922 Titularerzbischof und Internuntius im Haag, 1925 Apostolischer Nuntius in Budapest, 1930 in Berlin.
[15] Preysing an Orsenigo, 4. Juni 1935. Druck: A. a. O. 23.
[16] Pacelli an Preysing, 27. November 1935. Druck: A. a. O. 24.
[17] Hanns Kerrl (1887–1941), 1933 preußischer Justizminister, 1935 Reichsminister für die kirchlichen Angelegenheiten.
[18] Nikolaus Bares (1871–1935), 1929 Bischof von Hildesheim, 1933 Bischof von Berlin.
[19] Heinrich Heufers (1880–1945), 1931 Domkapitular in Berlin.
[20] Walter Adolph (1903–1975), 1961-1969 Generalvikar von Berlin.
[21] Adolf Bertram (1859–1945), 1906 Bischof von Hildesheim, 1914 Bischof von Breslau, 1916 Kardinal, 1920–1945 Vorsitzender der Fuldaer Bischofskonferenz, 1930 Erzbischof.
[22] Preysing an Bertram, 18. Oktober 1937. Druck: W. Adolph, Hirtenamt 136 f.
[23] Druck: W. Adolph, Hirtentamt 137–143.
[24] Joannes Baptista Sproll (1870–1949), 1927 Bischof von Rottenburg.
[25] Vgl. Dokumente 55 f.
[26] Theodor Innitzer (1875–1955), 1932 Erzbischof von Wien, 1933 Kardinal.
[27] Vgl. Dokumente 57 f.
[28] Wilhelm Berning (1877–1955), 1914 Bischof von Osnabrück.
[29] Vgl. B. Schneider, Die Briefe Pius' XII. an die deutschen Bischöfe 1939–1944 (Mainz 1966).
[30] Preysing an Pius XII., 6. März 1943. Vgl. B. Schneider 239 Anm. 1.
[31] Bernhard Lichtenberg (1875–1943), 1931 Domkapitular, 1938 Dompropst in Berlin.
[32] Vgl. W. Adolph, Hirtenamt 122.
[33] Vgl. W. Adolph, Kardinal Preysing 206.

Hans-Georg Roth

Kulturrevolution oder freiheitliche Kulturpolitik?

Von der Kulturhoheit zum kooperativen Bildungsföderalismus

Die Kulturpolitik, die lange Zeit als esoterisches Randgebiet der Politik in ihrer Bedeutung unterschätzt wurde, hat in letzter Zeit eine – allerdings bedenkliche – Aufwertung erfahren. Seitdem sie von linken Ideologen als langfristiger Hebel zur Systemveränderung entdeckt worden ist, steht Kulturpolitik heute vor der eigentlichen Grundsatzentscheidung zwischen Kulturrevolution oder freiheitlicher Kulturpolitik.

Kulturpolitik im weitesten Sinn umfaßt den Gesamtkomplex der Bildungsplanung, des institutionalisierten Schul- und Hochschulwesens, der wissenschaftlichen Forschung, des nichtformalisierten Bildungswesens (Vorschule, Erwachsenen- und Weiterbildung), der Massenmedien, Kunst, der allgemeinen Kulturpflege bis hin zum Denkmal-, Ensemble-, Landschafts- und teilweise Umweltschutz sowie auch der auswärtigen Kulturpolitik. Sie nimmt somit in ihrer Sinngebungsfunktion in der Gesamtpolitik eine Prioritätenstellung ein. Dennoch erweckt der erst um die Jahrhundertwende nach den Wogen des Kulturkampfs im politischen Sprachgebrauch erscheinende Begriff Kulturpolitik bisweilen noch heute in liberalen Kreisen gewisse Assoziationen zur illegitimen staatlichen Intervention in die autonome Kultursphäre, obwohl Kulturpolitik inzwischen von den Heilspropheten der Neuen Linken, die energisch an den geistigen Monumenten traditioneller Kultur rütteln, längst als wirksamstes Mittel zur Systemüberwindung durch Kulturrevolution umfunktioniert und politisch zweckentfremdet wird.

Dessenungeachtet hat die von starker Mobilität und Dynamik geprägte moderne Industriegesellschaft einen sich immer mehr verdichtenden Grad der Vereinheitlichung und nivellierenden Verflachung auf kulturpolitischem, insbesondere bildungspolitischem Sektor zur Folge. Während noch die Reichsverfassung von 1871 die Kulturpolitik zur absoluten Domäne der Länder erklärt hatte, gibt das Grundgesetz von 1949 dem Bund in Fortführung dieser Tradition im Vergleich zur Weimarer Reichsverfassung von 1919 nur geringe kulturpolitische Zuständigkeiten. Analog dem klassischen Bundesstaatsprinzip, wonach der Kulturbereich Kernstück des Föderalismus und konkrete Emanation der vertikalen Gewaltenteilung ist, wurde nicht zuletzt unter dem Einfluß der Alliierten nach dem Zweiten Weltkrieg die materiale Staatsfunktion der Kulturpolitik primär den Ländern zugeordnet, was zumeist mit dem Begriff der Kulturhoheit der Bundesländer bezeichnet wird.

Die ursprüngliche, mit dem Schlagwort vom Schulchaos heftig kritisierte partikularistische Kulturhoheit der Bundesländer hat sich längst durch vielfältige, weitver-

zweigte Formen der Selbstkoordination der Länder untereinander und zahlreiche Abkommen zwischen Bund und Ländern zum *Kooperativen Bildungsföderalismus* gewandelt. Signalisiert dieser Trend den Abschied von der vielgeschmähten Kulturhoheit der Länder und den Beginn einer Entwicklung zur zentralistischen Kulturpolitik, was die Kulturhoheit nur noch als unnötigen Ballast und von den Vätern des Grundgesetzes auferlegte Hypothek erscheinen läßt? Oder bahnt sich hiermit die Chance einer den gegenwärtigen Erfordernissen entsprechenden Interpretation, einer Aktualisierung und zeitgemäßen Praktizierung der Kulturhoheit an, wodurch die kulturrevolutionären Experimente immunisiert werden können? Zur Beantwortung dieser aktuellen Fragen soll zunächst der Standort der Kulturpolitik im Koordinatensystem des weiten Feldes der Gesamtpolitik bestimmt werden, bevor dann auf die verfassungsrechtlichen Grundlagen und die aktuellen politischen Entwicklungstrends der Kulturhoheit eingegangen wird. Dazu ist zunächst eine Begriffsdefinition und Abgrenzung der Termini Kultur, Kulturpolitik und Kulturhoheit unerläßlich [1].

Kultur, Kulturpolitik, Kulturhoheit

Versteht man unter Kultur nicht nur – im interpretatorisch engeren Sinn – die vom Menschen veränderte und gestaltete Umwelt, sondern im weiteren Sinn die „Gesamtheit der typischen Lebensformen einer Bevölkerung einschließlich der sie tragenden Geistesverfassung, besonders der Werteinstellungen" (Brockhaus-Enzyklopädie 1970), so wird der ambivalente Doppelcharakter des Begriffs Kultur in seiner statischen und dynamischen Komponente deutlich. Denn einerseits meint Kultur die „Summe aller menschlichen Werke, andererseits aber gerade dieses menschliche Wirken selbst als ein von Wertmaßstäben und Zielvorstellungen geleitetes, formendes, verfeinerndes und veredelndes Handeln" (Deutsche Kulturpolitik, 12).

Nach sozialistischer Definition der Kultur, die deren Kausalzusammenhang mit der ökonomischen Gesellschaftsformation betont, gestaltet erst die sozialistische Kulturrevolution die vom Klassencharakter geprägte Nationalkultur in die sozialistische Volkskultur um. So rühmt sich die DDR seit der Bitterfelder Konferenz (1959) ihrer sozialistischen Nationalkultur, die sich auf der Grundlage der sozialistischen Produktionsverhältnisse und der Führung der sozialistischen Partei als „Teil der Kultur des sozialistischen Weltsystems" versteht, als „Quell aller geistigen und sittlichen Kräfte der sozialistischen Menschengemeinschaft", die in einem „realen Humanismus und einer echten Volkskultur" alles „Gute, Wahre und Schöne des nationalen Kulturerbes" aufhebt und als „Hüterin des kulturellen Erbes und der progressiven demokratischen Kultur der Gegenwart des ganzen deutschen Volkes" die fortschrittlichen Kräfte in den kapitalistischen Staaten beeinflussen will (Bühl, 286 ff., Klaus-Buhr, 302 f.). Die sozialistische Kulturrevolution wird so mit einem doktrinären kulturpolitischen Alleinvertretungs- und einem messianisch-aggressiven Expansionsanspruch verbunden.

Ohne hier näher auf diese einseitige Interpretation eingehen zu wollen, die später in der Kulturrevolution der Neuen Linken mit unbedeutenden Abwandlungen ihren Niederschlag gefunden hat, umfaßt der Begriff Kultur allgemein die Hauptbereiche Bildung, Wissenschaft und Kunst sowie den Bereich des Geistigen, der Religion, der Weltanschauung und der Sinnvermittlung. Zur Bildung zählen dabei vor allem das institutionalisierte Schulwesen, die Einrichtungen der Erwachsenen- und Jugendbildung; zur Wissenschaft das Hochschulwesen und die wissenschaftliche Forschung, zur Sinnvermittlung vor allem die Massenmedien; Kunst impliziert in einem erweiterten, modernen Verständnis nicht nur die Schönen Künste, sondern etwa auch den Naturschutz, die Landschafts- und Denkmalspflege sowie einen Teil der Massenmedien.

Dies steckt in grober Form den quantitativen Rahmen der *Kulturpolitik* ab. Während bis ins späte Mittelalter die Kirche Hauptträgerin der Kulturpflege war, erlangt erst zu Beginn der Neuzeit mit der Überwindung der Aufklärung und dem Übergang zur Industriegesellschaft der Staat allmählich Kompetenzen im Kulturbereich. Die Ursprünge staatlicher Kulturpolitik liegen im 19. Jahrhundert. Zwar wurde die eigentliche Bezeichnung in Deutschland relativ spät, nämlich erst um die Wende zum 20. Jahrhundert, verwendet. Die erste enzyklopädische Definition des Begriffs Kulturpolitik findet sich im Herder-Staatslexikon aus dem Jahr 1929, wo Kulturpolitik als „kulturbewußte Betätigung in bezug auf den Kulturstaat, und zwar sowohl als Funktion des Kulturstaates selbst wie auch als Betätigung innerhalb des Kulturstaates" verstanden wird. Die originäre Wurzel staatlicher Kulturpolitik ist allerdings schon im Begriff der Kulturpolizei zu suchen, die „eine intensive Tätigkeit des Staates auf kulturellem Gebiet unter Ablösung anderer Kulturträger" (Abelein, 197) brachte. Die Kulturphilosophie und Kulturkritik großer Gelehrter des 19. Jahrhunderts wie Burckhardt und Nietzsche, die den Kulturverfall beklagten, ist eine weitere Quelle staatlicher Kulturpolitik. Den nach heutigem Verständnis politischen Charakter gewann sie erst im Bismarckschen Kulturkampf, dem eigentlichen Vorläufer des modernen Begriffs Kulturpolitik. In der zentralen Auseinandersetzung um die staatliche Schulaufsicht wurde hier exemplarisch die Kultur vom verwalteten zum politischen Element.

Historisch betrachtet erhielt die Kulturpolitik in Deutschland relativ früh ein eigenes Ressort. Zwar zählte die Kulturverwaltung noch nicht zu den fünf klassischen Ministerien (Inneres, Finanzen, Justiz, Auswärtiges, Militär) der Stein-Hardenbergschen Preußischen Reformen von 1808; doch schon in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts leiteten die Kultusministerien den Aufspaltungsprozeß bestimmter Sonderressorts neben den klassischen Staatsministerien ein (vgl. Oppermann).

Träger der Kulturpolitik kann der Staat oder die Gesellschaft sein. Ohne an der positivistischen Maxime der strikten Unterscheidung von Staat und Gesellschaft festhalten zu wollen, läßt sich in einem totalitären Staat eine Überbetonung oder gar Verabsolutierung des staatlichen Elements unter Ausschaltung gesellschaftlicher Initiativen beobachten, während in einem liberalistischen Staat der Akzent mehr auf der Gesellschaft als Träger der Kulturpolitik liegt. Nach der Zäsur des Dritten Reichs

wurde in der Bundesrepublik der vom Deutschen Reich über die Weimarer Republik kontinuierlich verlaufende Trend zunehmender Bedeutung gesellschaftlicher Gruppen gegenüber dem Staat auf kulturellem Gebiet fortgeführt. Gegenwärtig erleben wir ein Anwachsen, jedoch keine Dominanz des gesellschaftlichen Einflusses auf die Kulturpolitik, was sich insbesondere an den zahlreichen nichtstaatlichen Gremien (Wissenschaftsrat, Deutscher Bildungsrat u. a.) zeigt.

Globalpolitisch läßt sich die Kulturpolitik in die Gesellschaftspolitik einordnen; sie steht in engem Zusammenhang mit der Sozialpolitik, was beispielsweise am Ausbildungsförderungsgesetz deutlich wird. Dies darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß Sozial- und Kulturpolitik grundverschiedene Ansatzpunkte haben. Denn im Unterschied zur an Gesellschaftsschichten, also kollektiv orientierten Sozialpolitik ist Kulturpolitik primär am Individuum, an der Bildung und Förderung des einzelnen orientiert, wenn auch die Linke gerade diesen personalen Aspekt durch Verabsolutierung des Gesellschaftlichen leugnet und heftig attackiert. Insofern kann Kulturpolitik nicht lediglich als Funktion der Gesellschaftspolitik verstanden werden.

Prinzipiell lassen sich verschiedene Funktionen des Staats im Kompetenzbereich der Kulturpolitik unterscheiden (vgl. Abelein, 229 f.):

1. *Staatlicher Schutz* der Kultur: Da Kultur nicht im luftleeren Raum schwebt, droht ihr prinzipiell von den Monopolisierungstendenzen der Gesellschaft (z. B. Monopolisierung der Sinnvermittlung durch Neomarxisten) dieselbe Gefahr wie vom Staatsdirigismus, nämlich die Zerstörung ihrer Autonomie. Daher ist ein staatlicher Schutz der Kultur in abgegrenztem Rahmen unerläßlich.

2. *Staatliche Förderung* der Kultur: Der Staat kann sich auf Grund der immensen Bedeutung der Kulturpolitik, die in einer gewinnorientierten, materialistischen Gesellschaft nicht genügend honoriert wird, nicht auf den Schutz der Kultur beschränken, sondern muß diese aktiv fördern, etwa durch finanzielle Unterstützung von Orchestern, Theatern usw.

3. *Staatliche Gestaltung* der Kultur: Die direkte Kulturvermittlung, insbesondere durch das vorwiegend in die Länderkompetenz fallende Bildungswesen, ist der eigentliche Schwerpunkt staatlicher Kulturpolitik. In diesem materialen Kern der Kulturhoheit der Länder, nämlich der organisatorischen und inhaltlichen Bestimmung des Schulwesens, offenbart sich die aktive „Kulturgestaltungsmacht" (Abelein, 234) des Staats am nachdrücklichsten.

Es zeigt sich also, daß im heutigen Kulturstaat die Anerkennnung eines autonomen kulturellen Bereichs nicht gleichbedeutend ist mit völligem Verzicht auf staatliche Einwirkung auf die Kultur, sei es als Schutz, Förderung, Gestaltung oder direkte Vermittlung. Der demokratische Kulturstaat moderner Prägung, der gerade erst durch aktive Kulturpolitik die materiale Voraussetzung der verfassungsrechtlich garantierten freien Entfaltung der Kultur schafft, nimmt also eine Mittelposition zwischen der in totalitären Staaten praktizierten Kulturpolitik der „staatlichen Regie" (Deutsche Kulturpolitik, 12) und der liberalistischen Kulturpolitik der staatlichen Garantie ein.

Kulturhoheit der Länder und Kompetenzen des Bundes

Nach der Phase der totalitären Gleichschaltung aller kulturellen Bereiche durch das parteilich-zentralistische Funktionärswesen des Nationalsozialismus, dessen Ideologie analog dem klassischen und Neomarxismus Kultur zum Instrument der Politik zweckentfremdete und Kultur mit Kult verwechselte, wurde staatliche Kulturpolitik nach 1945 äußerst zurückhaltend praktiziert. Der Kulturföderalismus sollte eine „Monopolisierung von Zuständigkeiten im kulturellen Bereich" (Glaser, 5) verhindern. Die Kulturhoheit der Bundesländer in einem föderalistischen Schulwesen, die den Ländern die Kompetenz über den Kulturbereich überträgt, wird bisweilen als Kulturautonomie im weiten Sinn, als Selbstbestimmungsrecht der Länder in kulturellen Fragen charakterisiert. Das Kontrollratsgesetz Nr. 1, das die zentralistische Kulturverwaltung des Dritten Reichs beseitigte, übertrug den Ländern die Kulturhoheit. Die Direktive Nr. 54 des Alliierten Kontrollrats vom 25. 6. 1947 forderte u. a. gleiche Bildungschancen für alle, allgemeine Schulpflicht vom 6. bis zum 15. Lebensjahr, generelle Schulgeld-, Lehr- und Lernmittelfreiheit. Durch je nach Kulturverständnis unterschiedlich akzentuierte Kulturzentren der Besatzungsmächte (Amerikahaus, British Center, Centre Culturel, Haus der Kultur der UdSSR) wurde die Eigeninitiative der Länder angeregt. In der Unterschiedlichkeit der Besatzungszonen liegt ein neuer Ausgangspunkt der Vielfältigkeit und starken Unterschiedlichkeit der heutigen Bundesländer auf kulturellem Gebiet.

Dieses, auf alte deutsche Tradition zurückgehende und von den Alliierten wiederbelebte föderalistische Prinzip der Kulturhoheit wurde in der Bundesrepublik mit Inkrafttreten des Grundgesetzes verfassungsrechtlich sanktioniert. Das in Art. 20 und 28 GG verankerte Sozialstaatlichkeitsprinzip, das die staatliche kulturelle Förderung als evolutionär-gestaltendes Moment und somit gleiche Bildungsmöglichkeit für alle impliziert, zeigt in Verbindung mit dem Gleichheitspostulat des Art. 3 GG die Konturen einer Bildungsverfassung im Sinn einer öffentlichen Verantwortung für das Erziehungssystem. Eine konkrete Standortbestimmung des kulturellen Bereichs, wie sie etwa im dritten Hauptteil der Bayerischen Verfassung oder in Art. 12 und 16 der Verfassung von Baden-Württemberg definiert ist, wird allerdings im Grundgesetz nicht vorgenommen.

Während das Grundgesetz ursprünglich lediglich im Rahmen der Grundrechte (Art. 7 GG) die staatliche Schulaufsicht, die Grundsätze des Religionsunterrichts und der Privatschulfreiheit regelte, wurde durch die Verfassungsänderung vom 12. 5. 1969 dem Bund die Rahmengesetzgebung über die allgemeinen Grundsätze des Hochschulwesens (Art. 75, 1a GG) und die Mitwirkung im Rahmen der Gemeinschaftsaufgaben beim Ausbau und Neubau von Hochschulen übertragen (Art. 91a GG). Ferner können nach Art. 91b Bund und Länder auf Grund von Vereinbarungen bei der Bildungsplanung sowie bei der Förderung von Einrichtungen und Vorhaben der wissenschaftlichen Forschung von überregionaler Bedeutung zusammenwirken.

Vor der Grundgesetzänderung standen dem Bund schon Kompetenzen mit direkter oder indirekter Bedeutung für das Bildungswesen und die Kulturpolitik im Rahmen der konkurrierenden Gesetzgebung des Bundes zu: der Schutz deutschen Kulturguts gegen Abwanderung ins Ausland (Art. 74, 5 GG), das Recht der Wirtschaft (Art. 74, 11 GG), woraus sich das Berufsbildungsgesetz ableitet, die friedliche Nutzung der Kernenergie (Art. 74, 11a GG), das Arbeitsrecht (Art. 74, 12 GG) und die Förderung der wissenschaftlichen Forschung (Art. 74, 13 GG). Als Rahmengesetzgebung regelte der Bund schon vor 1969 die Rechtsverhältnisse der im öffentlichen Dienst stehenden Personen, z. B. der Lehrer. Der Bund finanzierte gemeinsam mit den Ländern schon vor 1969 die Studienförderung nach dem Honnefer Modell und den Ausbau bestehender und einiger neugegründeter Hochschulen.

Mit der Grundgesetzänderung vom 12. 5. 1969 ist ein erheblicher Einbruch in die Kulturhoheit der Länder erfolgt, jedoch nicht gegen den Widerstand der Länder, die dazu im Bundesrat ihre Zustimmung gegeben haben. Der Bund erhielt die Zuständigkeit für die Regelung der Ausbildungsbeihilfen (Art. 74, 13 GG) als konkurrierende Gesetzgebung sowie die Rahmenkompetenz für die allgemeinen Grundsätze des Hochschulwesens (Art. 75, 1a GG). Ferner wurde ein neuer Abschnitt VIIIa als Gemeinschaftsaufgaben neu in das Grundgesetz eingefügt. Im Zug dieser Gemeinschaftsaufgaben wirkt der Bund beim Ausbau und Neubau von Hochschulen einschließlich der Hochschulkliniken bei der Erfüllung von Länderaufgaben mit. Nach Art. 91 b GG können Bund und Länder auf Grund von Vereinbarungen bei der Bildungsplanung und bei der Förderung von Einrichtungen und Vorhaben der wissenschaftlichen Forschung von überregionaler Bedeutung zusammenwirken.

Die Verfassungsänderung von 1969, die letzten Endes eine einseitige Konzession der Länder an den Bund war, wirft die Frage auf, warum gerade auf dem genuin landespolitischen Sektor der Kulturpolitik zuvor selbstbewußt gewahrte Kompepetenzen der Länder aufgegeben wurden. Je heftiger die Kulturpolitik der Länder angriffen wurde – ausgelöst durch die Studentenunruhen 1968 –, desto mehr verstärkte sich die Bereitschaft der Länder, den Bund durch Kompetenzabgabe in die politische Verantwortung für die wachsenden kulturpolitischen Probleme einzubeziehen, um dann auch auf dessen Zuständigkeit verweisen zu können. Der spätere Widerstand der Länder zu Beginn der siebziger Jahre gegen den Versuch des Bundes, seine neugewonnenen bildungspolitischen Kompetenzen im Hochschulrahmengesetz oder in der beruflichen Bildung nach seinen Vorstellungen auch tatsächlich zu realisieren, deutet weniger auf ein Wiederbeleben des Kulturföderalismus als vielmehr auf zunehmende parteipolitische Polarisierung hin. Auf einem anderen Gebiet der Kulturpolitik haben sich inzwischen die Fronten völlig verschoben: so können heute bei der Kritik an der Pressekonzentration die Länder mit zynischem Selbstbewußtsein auf die bisher vom Bund vernachlässigte Rahmenkompetenz (Art. 75, 2 GG) in diesem Punkt verweisen.

Dem zersplitterten Bildungskonzept – falls man überhaupt von einem systematischen

Konzept sprechen kann – im Teil VII des Grundgesetzes entspricht organisatorisch die unsystematische Kompetenzstreuung der Kulturpolitik über eine Vielzahl von Ministerien und Ämtern, ein typisches Kennzeichen für die äußerst heterogene Bundeskulturverwaltung. Das erst 1962 errichtete Bundesministerium für wissenschaftliche Forschung – seit 1972 aufgeteilt in Bundesministerium für Forschung und Technologie und Bundesministerium für Bildung und Wissenschaft – konnte sich bis heute nicht zu einer im Rahmen der Bundeskompetenz agierenden bildungspolitischen Zentralbehörde entwickeln; noch immer haben beispielsweise das Auswärtige Amt oder das Innenministerium eigene Kulturabteilungen.

Kulturelle Angelegenheiten sind, soweit das Grundgesetz keine andere Regelung trifft – wie sie eben enumerativ aufgeführt wurden –, prinzipiell Ländersache (Art. 30 GG). Wenn die Bundesländer auch durch das in Art. 11 GG festgelegte Grundrecht auf Freizügigkeit und Mobilität sowie das Prinzip der freien Wahl der Ausbildungsstätte (Art. 12, 1 GG) in Verbindung mit dem demokratischen Konformitätsprinzip und der Bundesgarantie des Art. 28 GG verfassungsimmanent eingeschränkt sind, so hat die verfassungsrechtliche Ordnung der Bundesrepublik hinsichtlich der Kulturkompetenz doch deutlich eine Option zugunsten der Länder ausgesprochen (Art. 30; 70; 83 GG). Zwar überwölben die bildungspolitisch relevanten Grundrechte die Länder, aber das Grundgesetz hat das „quantitative Schwergewicht der Erledigung der kulturellen Staatsaufgaben den Ländern überlassen" (Oppermann, 580).

Bei Konfliktfällen zwischen Bund und Ländern in kulturpolitischen Fragen hat die Verfassungsrechtsprechung stets eine *länderfreundliche Haltung* eingenommen. So hat beispielsweise das Bundesverfassungsgericht im „Fernsehurteil" von 1961 dem Bund die Errichtung der „Deutschland-Fernsehen-GmbH" verboten, da die Gesetzgebungs- und Verwaltungskompetenz für die Veranstaltung von Rundfunk- und Fernsehsendungen den Ländern zustehe. Nach dem Grundsatz, daß der Bund nur Gesetzgebungsbefugnisse hat, soweit sie ihm das Grundgesetz ausdrücklich verleiht (Art. 70, 1 GG), spricht nach dem Urteil des Bundesverfassungsgerichts (BVerfGE 12, 228) gerade in kulturellen Angelegenheiten bei Zweifeln über die Zuständigkeit keine „Vermutung zugunsten einer Bundeskompetenz". Dennoch versucht der Bund, eine ständige kulturpolitische Kompetenzausweitung zu erreichen.

Nach dem Konkordatsurteil des Verfassungsgerichts (BVerfGE 6, 309) ist das Schulwesen das eigentliche „Kernstück der Eigenstaatlichkeit der Länder". Sowohl der relativ hohe Anteil des Bildungsbudgets innerhalb der Länderhaushalte als auch das starke politische Gewicht der Kultusministerien in den Landesregierungen ist nur eines von vielen Symptomen dafür, daß die Schul- und Bildungspolitik materialer Schwerpunkt der Kulturhoheit der Länder ist. Doch nicht allein den Kultusministerien, sondern auch den Innenministerien der Länder kommen Befugnisse zu, die inhaltlich der Kulturverwaltung zugerechnet werden müssen (Presse, Film, Funk, Naturschutz, Verwaltungsschulen u. a.); erhebliche kulturpolitische Kompetenzen haben auch die Staatskanzleien der Länder, denen die Landeszentralen für Politische Bildungsarbeit unter-

stehen. Die Länder unterhalten auch verschiedene Institutionen der Bildungsplanung, so etwa das Pädagogische Zentrum in Berlin seit 1965, das Deutsche Institut für Internationale Pädagogische Forschung in Hessen seit 1964 und das Institut für Bildungsforschung und Bildungsplanung in Bayern seit 1969.

Wenn auch verschiedentlich kulturpolitische Verfassungskonflikte zwischen Bund und Ländern entstanden sind, wenn auch Rundfunk, Fernsehen und Theater durch pluralistische Vielfalt in anerkennenswerter Weise den jeweiligen historischen, geographischen und weltanschaulichen Vorstellungen gerecht zu werden versuchen, wenn auch erhebliche Unterschiede in den Schulverfassungen und in der Schulpolitik der Länder bestehen, die durch Ideologisierung noch verstärkt werden, so konnte sich dennoch in der Bundesrepublik eine prinzipielle Gleichgerichtetheit im Sinn eines inhaltlichen Minimalkonsenses übereinstimmender Grundsätze eines allgemeinen deutschen Schulrechts entwickeln. Etwa seit Mitte der fünfziger Jahre hat sich in der politischen Praxis „ein hohes Maß an Übereinstimmung über die föderalen Aspekte des Kulturbereichs" (Oppermann, 577) herausgebildet.

Dies ist das positive Ergebnis einer weitverzweigten kulturpolitischen Kooperation zwischen Bund und Ländern sowie der Länder untereinander. Die in der Anfangsphase der Bundesrepublik befürchtete partikularistische Kulturhoheit der Bundesländer – von Schelsky mit dem treffenderen Begriff „Kulturverwaltungshoheit" charakterisiert – ist inzwischen zu einem komplexen System des *kooperativen Kulturföderalismus* geworden, in dem Bund und Länder bzw. die Länder untereinander auf dem Weg der Selbstkoordination über Staatsverträge, Verwaltungsabkommen und Rahmenvereinbarungen ihre Kultur- und Bildungspolitik aufeinander abstimmen.

Kooperativer Kulturföderalismus im unitarischen Bundesstaat

In diesem, nur in den institutionalisierten Umrissen geschilderten, äußerst komplexen System des kooperativen Kultur- und Bildungsföderalismus muß jeweils zwischen den Formen ausschließlicher Länderkooperation (Kultusministerkonferenz, Königsteiner Abkommen, Ministerpräsidentenabkommen, ZDF u. a.) und der zwischen dem Bund und den Ländern verlaufenden Kooperationsebene (Wissenschaftsrat, Bund-Länder-Kommission, Verwaltungsabkommen, Staatsverträge) als dritte Ebene zwischen Bund und Ländern unterschieden werden.

Gerade auf kulturpolitischem Gebiet zeichnen sich sowohl durch die Selbstkoordination der Länder als auch durch die zunehmende Konzentration staatlicher Aufgaben beim Bund die „unitarisierenden Tendenzen" (Hesse) im Bundesstaat in aller Deutlichkeit ab. Trotz verfassungsrechtlich garantierter Kulturhoheit der Länder weitet der Bund mittels der nicht-gesetzesakzessorischen Verwaltung ständig seinen kulturpolitischen Einflußbereich aus; die formale verfassungsrechtliche Gesetzgebungskompetenz, die den Ländern eindeutig Priorität einräumt, besagt daher wenig über die tatsächliche

kulturpolitische Gewichtsverteilung in der politischen Praxis. Der Ruf nach einem schon 1954 von der Deutschen Partei und 1961 von der FDP geforderten *Bundeskultusministerium* ist zwar auch heute noch nicht ganz verstummt, dürfte jedoch eine allzu naive Einfachlösung für die viel komplexer liegenden Probleme aktueller Kulturpolitik sein. Sowohl die Usurpation kulturpolitischer Kompetenzen durch den Bund als auch die sich zusehends verdichtende Kooperation und Koordination der Länder als Ausdruck einer „dreigliedrigen Bundesstaatlichkeit" (Kelsen) können nicht als Entwicklung zum Zentralstaat gedeutet werden, denn funktional begründete, sachliche „Unitarisierung bedeutet keine Zentralisierung" (Hesse, 21). Bei dem in der Industriegesellschaft unaufhaltsamen Trend zur Egalisierung erscheint es jedenfalls besser, wenn sich die Länder auf einer dritten Ebene zwischen Bund und Ländern durch gegensätzliche Trends überbrückende Vereinbarungen selbst gleichschalten, als wenn sie von einer Zentrale aus gleichgeschaltet würden.

Ohne verfassungsrechtlich verankerte Kulturhoheit der Bundesländer wären zudem zahlreiche bildungspolitische Fehlentwicklungen (Gesamtschule, Rahmenrichtlinien) der Vergangenheit nicht nur Experiment einzelner Länder geblieben, sondern als verbindliche Konzepte auf die gesamte Bundesebene übertragen worden. Damit ist zweifelsohne eine bundesweite Multiplikation bildungspolitischer Fehler einzelner Länder vermieden worden. Die Frage der Kulturhoheit ist allerdings weniger nach politischer Zweckmäßigkeit als vielmehr aus zwingender verfassungsrechtlicher Notwendigkeit heraus zu beantworten. Ein oft als progressiver Schritt nach vorn gedeutetes Zurück hinter das Verfassungspostulat des Kulturföderalismus ist nicht möglich. Ein sachgerechter weiterer Ausbau des kooperativen Föderalismus bietet sowohl eine sicherere Gewähr zur Abwehr der Kulturrevolution als auch zur sachgerechten Lösung aktueller kulturpolitischer Probleme als zentralistische Verordnungsrezepte.

In dieser sowohl den gegenwärtigen bildungspolitischen als auch den prinzipiellen verfassungsrechtlichen Erfordernissen entsprechenden freiheitlichen Interpretation und Ausgestaltung liegt die reale Chance zur optimalen Weiterentwicklung der von vielen als Hypothek und Ballast empfundenen Kulturhoheit der Bundesländer. Der kooperative Kulturföderalismus als zeitgemäße Variante der Kulturhoheit der Länder läßt sowohl den einzelnen Gliedstaaten genügend Raum zur Selbstentfaltung ihrer den jeweiligen historischen, geographischen, weltanschaulichen und sozialen Verhältnissen entsprechenden eigenständigen Kulturpolitik und bietet gleichzeitig die Gewähr für ein im Interesse der Rechtsgleichheit und Freizügigkeit aller Staatsbürger liegendes gewisses Maß an Einheitlichkeit im Bildungswesen. Dies ist sowohl eine Absage an den omnipotenten Zentralstaat als auch an die absolute partikularistische Kulturhoheit der Länder.

Aktuelle Entwicklungstrends des kooperativen Kulturföderalismus

Die Kulturpolitik in Bund und Ländern befindet sich gegenwärtig in einem totalen Umbruch; sie steht im Spannungsverhältnis zwischen den divergierenden Tendenzen gesellschaftlicher Indifferenz und ideologischer Politisierung.

Einerseits geht die sich ausbreitende Resignation und Enttäuschung über die mangelhaften Resultate der früheren Bildungseuphorie (z. B. Numerus clausus), die mitunter bereits Züge einer offenen Bildungsfeindlichkeit annimmt, eine Verbindung mit einer allgemeinen kulturpolitischen Ignoranz und Abstinenz ein. Diese Entwicklung ist gerade in einer wachsenden Freizeitgesellschaft um so problematischer, da – wie de Grazia gezeigt hat – Friede und Wohlstand einer Gesellschaft auf dem Spiel stehen, die mit ihrer zunehmenden Freizeit nichts anzufangen weiß. Dieser kulturpolitische Agnostizismus wird andererseits zusehends von der Neuen Linken mit einem ideologischen „Kulturskeptizismus" (Glaser, 12) konfrontiert, der jegliche Kulturpolitik für sinnlos hält, solange nicht die Gesellschaft revolutioniert sei. An der kulturpolitischen Indifferenz und dem damit einhergehenden, von einem Normendefizit geprägten funktionalen Bildungsbegriff konnte leicht der Hebel zur Einleitung der Kulturrevolution angesetzt werden, indem unter dem scheinheiligen Vorwand der Erfüllung eines angeblich nicht realisierten Verfassungspostulats[2] die Forderung nach mehr Partizipation und Demokratisierung im kulturpolitischen Bereich erhoben wurde.

Kultur wurde damit auf den formalen Aspekt der gesellschaftlichen Kommunikationsfunktion reduziert. Nicht mehr die Kultur soll gefördert werden, sondern – wie Zehm zu Recht diesen Ansatz kritisiert – „eben die Kommunikation, eine reduzierte, gleichsam proletarisierte Form menschlichen Miteinanders, bei der der kollektive Krawall die individuelle Arie ersetzt". Kultur wird hier nur noch am schillernden Begriff der Gesellschaftsrelevanz gemessen, ohne daß dafür operationalisierbare Kriterien angegeben werden.

Ausgangspunkt dieser Interpretation sind die systemkritischen Ästhetiktheorien von W. Benjamin, G. Lukács, H. Marcuse und insbesondere Theodor Adorno, der Kunst geradezu als die „gesellschaftliche Antithese zur Gesellschaft" definierte. Als Gegenreaktion auf die von der Neuen Linken als deutsche Kulturrestauration attackierte Nachkriegsepoche und die von Marcuse als „affirmative Kultur" kritisierte, für die bürgerliche Epoche als charakteristisch angegebene Trennung von Kultur und Zivilisation entwickelte sich in der Hippiebewegung eine eigene Subkultur. Diese, ursprünglich als provokative Antireaktion und Antikultur gegen die Industriegesellschaft gedachte Zeiterscheinung zeigte jedoch immer deutlicher Züge einer Restauration des realitätsfremden und gesellschaftsfernen L'art-pour-l'art-Prinzips und führte die selbstproklamierte gesellschaftliche Relevanz der Kultur ad absurdum. Dies entlarvt den eigentlich reaktionären Charakter der sich so progressiv gerierenden Antireaktion.

Mit der Überbetonung der Gesellschaftsrelevanz begann der Versuch der totalen Politisierung und Ideologisierung des kulturellen Bereichs. Der von der Neuen Linken

systematisch betriebene lange Marsch der Kulturrevolution läßt in seiner Strategie folgende Etappen erkennen: der ersten Phase, die von der Kulturkritik zur Systemkritik verläuft, folgt über die Kulturrevolution zur Systemveränderung die zweite Phase. Damit ist ganz offensichtlich die Strategie der Neuen Linken, durch „Kulturrevolution zur Gesellschaftsrevolution" (Brezinka, 67) zu gelangen, aufgedeckt. Mit der sogenannten kritischen und emanzipatorischen Pädagogik hat dieses Konzept auf dem Nährboden weiter Verbreitung in Publizistik und Massenmedien bereits die ersten institutionalisierten Wurzeln im politischen System der Bundesrepublik gefaßt.

Auf die zentrale Frage, wieso die neue Intelligenzklasse, die selbsternannte „Reflexionselite", mittels einer gesinnungsgesteuerten Kulturpolitik durch Monopolisierung der Sinngebung eine Art „Priesterherrschaft" durch die Mittel der Belehrung, Betreuung und Beplanung über die arbeitende Klasse errichten konnte, gibt Schelsky in seinem neuen Werk „Die Arbeit tun die andern" (S. 132) eine überzeugende Antwort: „Erst wenn man sieht, daß eben diese Gruppen zugleich unaufgebbare Sachaufgaben für die moderne Gesellschaft, Leistungen der Ausbildung, der Information und Sinn-Orientierung usw., erfüllen und nun in diesem in ihrer Person jeweils vorhandenen Zwiespalt zwischen Sachverantwortung und Subjektivität diese über die Sachleistung siegen lassen, deren soziale Geltung aber für ihre subjektive geistige Herrschaft ausarten, kann man die Breitenwirkung dieser neuen ideologischen Führungswirkung ermessen."

Damit ist die ursprüngliche Problematik der anfangs des 20. Jahrhunderts einsetzenden Kulturpolitik in das genaue Gegenteil gekehrt: wollte sich früher der einzelne gegen staatliche kulturpolitische Intervention schützen, so muß heute der Staat den einzelnen vor der ideologischen Indoktrination radikaler gesellschaftlicher Gruppen schützen. Kulturpolitik hat heute nicht mehr die gesellschaftliche Auseinandersetzung mit den Anhängern des Laissez-faire-Prinzips zu führen, die sich gegen zu starke staatliche kulturpolitische Interventionen wehren, sondern vielmehr mit denjenigen, die Kulturpolitik mit dem Ziel der Systemveränderung und Revolutionierung der Gesellschaft durch Bewußtseinsindoktrination, Monopolisierung der Sinngebung und sozialreligiöse Heilsverheißungen zweckentfremden. Kulturpolitik hat jedoch nicht der Gesellschaftsveränderung, sondern dem konkreten Menschen und seiner Erziehung zur Freiheit zu dienen. Nicht Systemsprengung, nicht Politisierung des Bildungswesens, nicht der politisierte, sondern der politisch verantwortliche Mensch ist das zu erstrebende Ziel. Die Alternative zur sozialistischen Kulturrevolution kann nur eine freiheitliche Kulturpolitik in Bund und Ländern sein, die das mühsam erreichte Niveau gesellschaftlicher Leistungen (Kultur) gerade in einer geschichtsfeindlichen Umgebung in einem ausgewogenen Verhältnis zum kulturellen Erbe wie auch in kritischer Distanz zur unreflektierten Traditionsvermittlung sichert und kontinuierlich ausbaut. Gerade heute muß es in verstärktem Maß Aufgabe von Kulturpolitik und Kulturverwaltung sein, durch ein attraktives kulturelles Angebot dem Menschen dazu zu verhelfen, „Freizeit in Freiheit" (Glaser, 19) zu nutzen.

Diese wichtige Aufgabe, die sozialistische Kulturrevolution durch freiheitliche Kulturpolitik abzuwehren, kann nur durch intensiven Ausbau des kooperativen Kulturföderalismus geleistet werden, und zwar auf der Grundlage eines normativen Grundkonsenses in Bund und Ländern über zentrale Fragen der freiheitlichen Demokratie. Die politische Realität verläuft allerdings in die entgegengesetzte Richtung: der kooperative Bildungsföderalismus ist immer mehr im Abbröckeln begriffen. Dies zeigt sich sowohl auf der institutionellen Ebene (vgl. Debatte um Bildungsrat und Wissenschaftsrat, um die Bildungsfinanzierung sowie die sich immer mehr auseinanderentwickelnde Lehrerausbildung) als auch vor allem auf normativem Gebiet, wo die kulturrevolutionäre Aufspaltungsstrategie mit der Bildungsideologisierung (Rahmenrichtlinien, Gesamtschule, Hochschulreform) in verschiedenen Ländern bereits besorgniserregende Teilerfolge errungen hat. Die eigentlichen Fronten verlaufen heute nicht mehr zwischen Zentralismus und Föderalismus, zwischen Bund und Ländern oder Ländern untereinander, sondern vielmehr auf parteipolitischer Ebene, wo die Polarisierung nicht nur auf pragmatische, sondern vor allem auf grundsätzliche Fragen und zentrale Werte der freiheitlichen Demokratie übergreift.

Nach der Gründer- und Entideologisierungsphase der fünfziger Jahre, die Ende der sechziger Jahre in eine Ideologisierungswelle umgeschlagen ist, wird heute der Welle der totalen Politisierung, der Subkultur, der Verunsicherung des Bildungsbegriffs, der Erziehung zur Revolution und der Erziehungsdiktatur lediglich mit leerem Pragmatismus und einer funktionalen Bildungstheorie mit ihrem „Defizit des Erzieherischen" (Hans Maier) begegnet. Wenn es zweifelsohne das Verdienst der durch die Wirtschaftskrise ausgelösten Tendenzwende war, daß gerade auch auf kulturpolitischem Gebiet die Grenzen des Machbaren abgesteckt und ideologische Entwürfe als Utopie entlarvt wurden, so ist allerdings mit dem dadurch ausgelösten technokratischen Pragmatismus noch keine neue inhaltliche Perspektive gefunden, die der Gefahr der Kulturrevolution entgegenwirken könnte. Nur ein offener Bildungsbegriff in der freiheitlichen Gesellschaft ohne ideologische und doktrinäre Verengung kann in Verbindung mit einem neubelebten kooperativen Kulturföderalismus auf der Basis eines freiheitlichen, normativen Menschenbilds die kulturrevolutionäre Erziehungsdiktatur verhindern.

ANMERKUNGEN

[1] Literatur: M. Abelein, Die Kulturpolitik des Deutschen Reiches und der Bundesrepublik Deutschland (Köln 1968); Th. W. Adorno, in: O. Schwencke, Plädoyers für eine neue Kulturpolitik (München 1974); W. Brezinka, Von der Pädagogik zur Erziehungswissenschaft (Weinheim 1971); ders., Erziehung und Kulturrevolution. Die Pädagogik der Neuen Linken (München 1974); H. Bühl, Kulturpolitisches Wörterbuch (Berlin [Ost] 1970); Deutsche Kulturpolitik. Dokumente, hrsg. v. M. Abelein (Düsseldorf 1970); H. Glaser, Vom Unbehagen in der Kulturpolitik, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 52/72; S. de Grazia, Studies of Time, Work and Leisure (New York 1962); K. Hesse, Der unitarische Bundesstaat

(Karlsruhe 1962); H. Kelsen, Allgemeine Staatslehre (1925); G. Klaus – M. Buhr, Philosophisches Wörterbuch (Leipzig 1966); Kleines Politisches Wörterbuch (Berlin [Ost] 1967); H. Krüger, VVDStRL 19, 158; G. Langguth – P. Hintze, Bildungsreform konkret (München 1973); H. Maier – M. Zöller, Gegen Elfenbeinturm und Kaderschmiede (Köln 1970); H. Maier, Zwischenrufe zur Bildungspolitik (Osnabrück 1972); ders., Haushaltsrede 1973; H. Marcuse, Kultur und Gesellschaft I (Frankfurt 1965); Th. Oppermann, Kulturverwaltungsrecht (Tübingen 1969); H.-G. Roth, 25 Jahre Bildungsreform in der Bundesrepublik. Bilanz und Perspektiven (Bad Heilbrunn 1975); ders., Bildung und Ausbildung (Köln 1975); W. Rudolf, Bund und Länder im aktuellen deutschen Verfassungsrecht (Bad Homburg 1968); H. Schelsky, Anpassung oder Widerstand (Heidelberg 1967); ders., Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen (Opladen 1975); W. Thieme, Die Kulturordnung im Grundgesetz als föderalistisches Problem, in: Annales Universitatis Saraveniensis 8 (1960); H. H. Vogel, Jenseits von Macht und Anarchie. Die Sozialordnung der Freiheit (Köln 1963); G. Zehm, zit. nach Schwencke a. a. O.

[2] Am deutlichsten definiert in Art. 34 c der Verfassung des Saarlands: „Die Teilnahme an den Kulturgütern ist allen Schichten des Volkes zu ermöglichen."

Bernhard Grom SJ

Gewissensbildung als Lernprozeß

Sozialisation zwischen Anpassungsdressur und Werterziehung

Die Kinderpsychologin Helen Parkhurst bemerkt einmal: „Im Laufe meiner Interviews mit mehr als 5000 Jungen und Mädchen, über einen Zeitraum von zweieinhalb Jahren hinweg, fiel es mir wiederholt auf, daß Kinder die Worte ‚recht' und ‚unrecht' ohne Zögern auf Situationen anwendeten, an die sie kaum einen Gedanken verschwendet hatten. Wenn ich sie bat, mir diese Begriffe zu erklären, stellte ich fest, daß für sie diejenigen Dinge ‚unrecht' waren, von denen ihre Eltern gesagt hatten, sie sollten sie nicht tun, während ‚recht' das war, was sie angehalten worden waren zu tun." [1]

Diese Beobachtung zeigt eine Grundgefahr aller Erziehung: die Gefahr, daß das Kind bloß zur Anpassung an die Normen (Gebote und Verbote) seiner Umgebung, nicht aber zum Erleben und Verwirklichen der darin enthaltenen Werte (letztlich: Gerechtigkeit und Liebe) erzogen wird.

Diese Gefahr ist auch nur zu verständlich. Denn alle Erzieher, auch jene, die ihre Gebote und Verbote begründen wollen, stehen immer unter einem starken praktisch-materiellen und sozialen Verantwortungs- und Interessendruck: Die Mutter muß darauf sehen, daß sich das Kind nicht verletzt, und verbietet ihm deshalb das Spiel mit Messer und Schere. Da sich das Kind irgendwann einmal den Essensgewohnheiten der Familie anpassen muß, darf es nicht unbeschränkt naschen. Um ein gedeihliches Verhältnis zu Geschwistern und Spielkameraden zu erreichen, empfiehlt man ihm, verträglich und höflich zu sein und andere mitspielen zu lassen. Weil die Eltern und andere Personen nicht hintergangen oder geschädigt werden sollen, schärft man dem Kind ein, daß es nicht lügen oder stehlen darf. Und schließlich müssen sich die Eltern und Lehrer auch für eine gute Schulbildung als Grundlage für den beruflichen und sozialen Aufstieg des Kindes verantwortlich fühlen und es ermahnen, im Unterricht aufmerksam und bei den Hausaufgaben fleißig zu sein.

Unter diesem Verantwortungs- und Interessendruck neigen die Erzieher verständlicherweise dazu, möglichst rasch und sicher ein ganz bestimmtes, in unserer Gesellschaft erwünschtes und erfolgversprechendes Verhalten zu erreichen – durch Zureden, durch Belohnung (materielle Belohnung wie auch Lob) und durch Bestrafung.

Dieses Lernen von sozialen Verhaltensmustern (Aufräumen, Tischsitten, Höflichkeit usw.) in Anpassung an die Normen der Umgebung und dank ihrer Verhaltenserwartung und -kontrolle wurde in den letzten Jahren mehr und mehr als *„Sozialisationsprozeß"* dargestellt und untersucht. Für den Erzieher ist es auch sicher wichtig, zu er-

fahren, welche Faktoren (z. B. die Zugehörigkeit zu einer sozialen Schicht) den Sozialisationsprozeß bestimmen. Noch wichtiger ist aber m. E. die Frage, ob die Sozialisation über eine bloß verhaltensmäßige Anpassung an die Normen der Umgebung hinaus auch ein *Wertbewußtsein* (Wertorientierung, wertbezogene Grundmotivation) weckt und durch *welche Lernvorgänge* dieses Wertbewußtsein vor allem gefördert werden kann. Auf diese (doppelte) Grundfrage werden sich die folgenden Ausführungen beschränken.

Grundmotivationen menschlichen Verhaltens

Wir Erwachsene wissen aus der Erfahrung mit uns und mit anderen, daß ein und dasselbe soziale Verhalten sehr verschieden motiviert sein kann. Der eine ist höflich gegen seine Mitmenschen und vermeidet das Schwarzfahren mit der Straßenbahn, weil das für ihn eine Frage der schuldigen Achtung bzw. der Gerechtigkeit gegen andere ist – während ein anderer diese Normen nur befolgt, weil und solange er bei Mißachtung Nachteile für sein Ansehen und seine Finanzen, also für sein Geltungs- und Besitzstreben befürchten muß. Der eine handelt also aus *Wertbewußtsein* (aus wertbezogener Motivation: Achtung, Gerechtigkeit) – der andere aus *Trieborientierung* (er wird letztlich vom Geltungs- und Besitztrieb bestimmt), die allerdings nicht unmittelbar, sondern als Hintergrund seiner Anpassung, seines *Konformitätsstrebens* (Gehorsams) wirksam ist. (Diese säuberliche Trennung ist freilich schematisch, da auch bei einem Menschen mit lebendigem Wertbewußtsein das Streben nach Geltung, Besitz und Konformität vorhanden ist; die Frage ist eigentlich immer, ob eine dieser Grundmotivationen fehlt bzw. welche überwiegt.)

Damit sind bereits die drei Grundmotivationen genannt, die menschliches Verhalten, sei es an die Normen der Umgebung angepaßt oder nicht, bestimmen können und die bei einer normalen Entwicklung nacheinander und nebeneinander ausgebildet werden[2].

1. Unmittelbare Trieborientierung

In den beiden ersten Lebensjahren ist der Mensch mehr Getriebener als Lenker seiner vitalen und triebhaften Bedürfnisse. Hunger und Durst, das Verlangen, mit etwas zu spielen, etwas zu besitzen oder von sich zu stoßen – all diese Antriebe müssen unmittelbar, ohne Aufschub befriedigt werden. Das seelische Leben ist, um mit S. Freud zu sprechen, von dem Prinzip geleitet, Unlustspannung (z. B. Hunger) abzubauen und Lust zu gewinnen – ohne Rücksicht auf die äußeren Bedingungen (so kann das Kind in seinem Spieltrieb zunächst ins Feuer langen), ohne Rücksicht auch auf die Verbote oder Rechte anderer Personen.

In dieser Phase ist das Verhalten noch unmittelbar trieborientiert; es folgt dem impulsiven, d. h. unreflexen, noch nicht um den möglichen Schaden wissenden (also auch noch nicht verantwortungs- und schuldfähigen) „Egoismus" des Lust-Unlust-Prinzips. Bei einer normalen Entwicklung bzw. Erziehung wird das Kind durch eigene Erfahrungen (daß z. B. das Spiel mit dem Feuer Schmerzen bereitet) wie auch durch von außen auferlegte Einschränkungen dazu erzogen, auf gegebene Verhältnisse, auf die Gebote und Verbote der Umgebung und auf die Rechte anderer Rücksicht zu nehmen und seine Wünsche auf die real möglichen und sozial tragbaren Befriedigungen einzuschränken.

Diese Anpassung (Sozialisation) mißlingt allerdings dann, wenn mit starker Verwöhnung oder übertriebener Versagung (Einschränkung) erzogen wird. Beide Erziehungsstile blockieren die Bildung einer höheren Grundmotivation. Beide Erziehungsstile erziehen Menschen, die nicht aus Rücksicht auf andere (wie immer diese Rücksicht motiviert sein mag) die eigenen Antriebe aufschieben oder einschränken können, sondern die in dieser Hinsicht „noch Kinder sind".

2. Autoritätsorientierung

Mit dem 3. Lebensjahr beginnt gewöhnlich eine stärkere Anpassung an die Normen der Umwelt: nicht nur weil diese Umwelt jetzt vom Kind mehr Anpassung fordert, sondern auch weil das Kind von sich aus die Gebote und Verbote der Erzieher (und später auch der Gruppe) stärker in seine sich entwickelnde Verhaltenskontrolle und sein „Ich-Ideal" aufnimmt (sie verinnerlicht, internalisiert).

Auf einer ersten Vorstufe paßt sich das Kind (oder später der verwahrloste Jugendliche und Erwachsene) nur äußerlich an die Normen der Eltern- oder Gruppenautorität an: es unterläßt das Spiel mit dem Messer u. ä. nur aus Angst, sonst durch physische Schmerzen (Schläge, Hunger) oder durch Liebesentzug bestraft zu werden; und es befolgt darum auch die Gebote und Verbote der Erzieher oder Gruppe nur so lange, als diese Autoritäten es beobachten und bestrafen können. Menschen, die auf dieser Stufe stehenbleiben (es sind gewöhnlich jene, die ohne Liebe aufwachsen mußten), sind nur so lange „anständige", sozialkonforme Bürger, als sie unter der Kontrolle der Gesellschaft (Familie, Gruppe, Polizei) leben; zu innerer Gewissensangst oder einem reflektierten Verantwortungs- und Schuldgefühl sind sie nicht fähig.

Auf dieser Stufe des „Tabugewissens" (S. Freud) wird die Persönlichkeit immer noch vom impulsiven Egoismus des Lust-Unlust-Prinzips bestimmt; nur hat sie gelernt, ihre Triebbefriedigung aufzuschieben, auf Umwegen zu erreichen und unter dem Druck drohender Unlust (aber auch nur deshalb) einzuschränken. Ein neuer Antrieb von innen ist damit aber noch nicht entwickelt. Das soziale Verhalten ist noch ganz außengeleitet und fremdbestimmt (heteronom).

Bei normaler Entwicklung kommt es bald zu einer innerlicheren Form der Anpas-

sung[3]. Hier kann sich ein *Ich-muß-Bewußtsein* entwickeln, das zwar sachlich genau die Gebote und Verbote der Erzieherautorität enthält, diese aber als Forderung des sich bildenden Ich an sich selbst, als innerseelische Instanz erlebt. Die autoritäre Instanz der Erzieher „draußen" wird in der Persönlichkeit, im Ich selbst aufgerichtet – als „Über-Ich" (S. Freud).

Diese Verinnerlichung geht im wesentlichen auf zwei Ursachen zurück: Das Kind verinnerlicht die Gebote und Verbote (und auch entsprechende Eigenschaften wie Höflichkeit, Sauberkeit, Fleiß) 1. *aus Liebe* (Identifikationswunsch) und 2. *als Reaktion auf Strafdruck.*

Aus Liebe: Wenn die Erzieher nicht völlig abweisend sind, entwickelt das Kind den Wunsch, sich mit ihnen eins zu fühlen[4] und sich ihnen – trotz Trotzperiode und gelegentlichem Ungehorsam aus Unbeherrschtheit – anzugleichen, sich mit ihnen zu identifizieren. So kann ein zweieinhalbjähriges Kind, das von seinen Eltern viel Zuneigung und Aufmerksamkeit erfahren hat, mitten im Spiel laut fragen: „Bin ich ein liebes Kind?" Wenn es vor dem Zubettgehen unbeherrscht war und bestraft werden mußte, kann es unter Umständen im Schlaf noch wimmern, bis es die Mutter merkt und ihm ihre Versöhnung und Zuneigung bekundet. Durch dieses Einsseinwollen wird das Kind fähig, äußere Normen und Verhaltensmuster, aber auch innere Einstellungen der bewunderten Erzieher in das Idealbild der eigenen Persönlichkeit aufzunehmen. An diesem Idealbild liest es die Ziele seines Werdens ab, nach seinem Maßstab bewertet es sein Verhalten und seine Antriebe – selbst wenn es die Erzieher nicht beobachten und bestrafen.

Liebe und sich angleichende Identifikation sind die stärksten Motive für ein Lernen durch Suggestion („Willst du den Hermann mitspielen lassen?") und durch Nachahmung. Von einer geliebten Erzieherpersönlichkeit übernimmt das Kind verhältnismäßig leicht einschränkende Verbote: Ein zweijähriges Mädchen „stand vor einem Spalierbaum an der Hauswand, woran halbreife Kirschen hingen. Das eine Händchen streckte es begehrlich nach vorn. Mit dem anderen schlug es sich darauf und knurrte: ‚Böses Händchen, schlimmes Händchen, mußt Schläge haben!' Schließlich ging die Kleine weg, ohne Früchte abgerissen zu haben. Ich erzählte meine Beobachtung der Mutter des Mägdleins. Sie lächelte. ‚Ich habe Erika, die immer Kirschen abriß, als sie noch ganz grün waren, mit den gleichen Worten auf die Händchen geschlagen!' sagte sie" (H. Zulliger 1971, 18).

Ebenso leicht übernimmt und verinnerlicht das Kind irgendwelche Verhaltensmuster: Etwa wenn sich ein dreijähriger Junge die Bergschuhe des Vaters anzieht und, obwohl er darin kaum gehen kann, einen Sandhaufen erklettert, um das Glück zu erleben, wie der Vater ein Bergsteiger zu sein. Oder wenn sich ein Zehnjähriger genauso wie seine Mutter, eine starke Raucherin, ständig räuspert (H. Zulliger 1971, 16) oder eine Gymnasiastin aus reiner Begeisterung für die bewunderte Griechischlehrerin mit großer Hingabe Griechisch lernt. Aus Liebe und Identifikationswunsch übernimmt ein Kind aber auch Werteinstellungen der Bezugspersonen: Rücksicht, Freundlichkeit, Hilfs-

bereitschaft. Wo also in einer Erziehung ein Identifikationsangebot mit Werteinstellungen fehlt, ist normalerweise auch kein soziales Verhalten mit Wertmotivation, sondern nur eine verhaltensmäßige und zwanghafte Anpassung (Tabugewissen oder Über-Ich-Gewissen) zu erwarten. Wo das Kind keine Liebe zu den Eltern entwickeln kann, ist nur eine Normenverinnerlichung unter Strafdruck möglich: es kann zu Verwahrlosung (Hemmungslosigkeit, Labilität) oder Neurotisierung (neurotische Schuldgefühle) kommen. Umgekehrt kann ein Kind sehr viel Strenge verkraften, wenn es echte Liebe erfährt.

Als Reaktion auf Strafdruck: Ist der Strafdruck der Erzieher stark und beständig, so versucht das Kind, ihm dadurch zu entgehen, daß es den äußeren Zwang durch inneren Zwang ersetzt. Es wartet nicht mehr, bis es unbeobachtet ist und seine Triebansprüche durchsetzen kann, sondern drängt gleichsam mit den Normen und der Stimme der Erzieher oder Gruppe seine widerstreitenden Triebwünsche zurück, paßt sich in den Forderungen, die es als lenkendes Ich an sich stellt, den Normen der Umgebung an, übernimmt sie als „Über-Ich" und Ich-Ideal [5].

Das schon zitierte Beispiel von dem zweijährigen Mädchen, das sich mit den Worten der Mutter den Griff nach den unreifen Kirschen verbietet, zeigt – denn diese Verinnerlichung beruht auf Liebe wie auf Zwang –, wie tief Gebote und Verbote der Erzieher in die eigene Verhaltenskontrolle und Selbstbewertung aufgenommen werden können – so tief, daß bei Zuwiderhandeln, ja schon bei Zuwiderwünschen Schuldgefühle und Gewissensangst (nicht nur „soziale Angst" vor Strafe) empfunden wird, selbst wenn die Unbotmäßigkeit unentdeckt bleibt und nie bestraft wird. Das Kind hört dann die Forderungen der Umgebung als eigene „innere Gewissensstimme", die es gewissenhaft befolgen muß. Kinder und Jugendliche können die Herkunft dieser „Stimme" von den Erziehern manchmal noch deutlich erleben. So jener Vierjährige, der der Mutter das geballte Fäustchen hinhielt und sagte: „Weißt du, Mutti, was ich da habe?" – „Was hast du denn?" – „Einen kleinen Vati hab' ich!" Er öffnete das Händchen. „Siehst du ihn? – Er sagt mir immer, ob ich etwas tun darf oder nicht. Was erlaubt ist und was verboten ist. Da tue ich nie was Dummes!" [6]

Diese mehr zwanghafte Verinnerlichung von Normen spielt praktisch auf allen Altersstufen eine Rolle – angefangen von der Reinlichkeitserziehung bis zur Verkehrserziehung im Erwachsenenalter. Allerdings scheint die Gefahr einer Belastung durch Schuldgefühle und einer starren Autoritätsmoral (siehe unten) zwischen vier und elf Jahren, wo das Kind seine Art der Selbststeuerung erst noch finden muß und infolge seiner Abhängigkeit sehr sensibel auf Strafdruck reagiert, besonders groß zu sein.

Die Verhaltenskontrolle des neurotischen wie auch des seelisch gesunden Erwachsenen enthält ohne Zweifel viele über-ichhafte Normen. Es wäre aber ungerechtfertigt, alle Verhaltensweisen und Gewissensregungen einer reifen Persönlichkeit aus der zwanghaften Verinnerlichung elterlicher oder gesellschaftlicher Forderungen zu erklären. „Wir haben vielmehr nun unsere eigenen Maßstäbe von Gut und Böse; das, wes-

wegen wir uns schuldig fühlen, hat unter Umständen wenig Beziehung zu den Gewohnheiten und Regeln, die wir einst gelernt haben. Wenn das Gewissen nur eine Angelegenheit der Selbstbestrafung wäre, weil man eine eingefahrene Gewohnheit gebrochen hat, die man mit Autorität beigebracht erhielt, dann könnten wir nicht die Tatsache erklären, daß wir oft Maßstäbe beiseite lassen, die uns von den Eltern oder von unserer Kultur auferlegt wurden, und eigene Maßstäbe schaffen" (G. W. Allport 1958, 68).

Eine reife Persönlichkeit erfährt in ihrem Gewissenserleben nicht nur ein *Ich-Muß*, sondern auch ein *Ich-Sollte* (G. W. Allport), eine Bereitschaft, sich auch unabhängig von Lohn und Strafe, Gewöhnung und Erziehung für das Wohl anderer verantwortlich zu fühlen und darum – um ihrer selbst willen – rücksichtsvoll, ehrlich, hilfsbereit zu sein, kurz: sich von den Grundwerten Gerechtigkeit und Liebe bestimmen zu lassen.

3. Wertorientierung

Natürlich ist eine Wertorientierung im Sinn einer stabilen Einstellung und starken Motivation nur bei (verhältnismäßig wenigen) Erwachsenen zu finden. (Wer ist schon ein Thomas More, ein Gandhi oder ein Martin Luther King?) Deshalb darf man aber nicht jene z. T. sehr frühen Regungen übersehen, wo sich Kinder auf ihre spezifische Weise und (noch) inmitten ihrer Trieb- und Autoritätsorientierung für mitmenschliches Empfinden und Verhalten aufgeschlossen zeigen.

Obwohl gewöhnlich der Kampf um die eigenen Rechte im Vordergrund steht, können Kinder schon früh darum wissen, daß sie selbst – aktiv – anderen gegenüber gerecht sein sollen, weil sie sie sonst verärgern oder ihnen Leid zufügen. Werden soziale Normen in diesem Sinn begründet, so wird die Begründung unter Umständen verstanden und ernst genommen. Kinder kennen also nicht nur die Angst vor Vergeltung, sondern sind auch zur Einfühlung in fremdes Leid und Recht fähig.

Schon Zwei- bis Dreijährige zeigen in einzelnen Wellen die Bereitschaft, ihren Trotz zu überwinden und etwas Befohlenes den Erziehern zulieb zu tun, auch wenn sie dafür keine besondere Belohnung erhalten.

In diesem Alter sind Kinder bei entsprechender Anregung durch die Erzieher auch bereit, Eifersucht gegen andere zu überwinden, andere Kinder zu beschenken (Geberfreude und Nachempfinden fremder Freude) und ihnen aus Mitleid zu helfen (Einfühlung in fremdes Leid), auch wenn ihnen das einen gewissen Verzicht abverlangt (siehe auch J. Aronfreed 1968, 141).

In diesen Regungen zeigt sich ansatzweise und auf spezifisch kindliche Art die Bereitschaft und die Fähigkeit, auch ohne Strafdruck, Anpassungszwang oder lusthaft-materielle Belohnung 1. *das Recht der anderen anzuerkennen* (mitunter selbst gegen den eigenen Vorteil) und 2. *Liebe und Freude nicht nur zu empfangen, sondern auch zu schenken.*

Diese Regungen sind – je jünger das Kind ist, desto mehr – noch keine sich durchhaltende Einstellungen, sondern zunächst flüchtige, wellenhafte Einzelimpulse; nur durch Verstärkung und durch Einbettung in sich wiederholende Verhaltensweisen können sie zu bleibenden Einstellungen und zu einer wirksamen Motivation werden.

Die angedeuteten mitmenschlichen Werterlebnisse sind zunächst auch noch kein Altruismus (Selbstlosigkeit), der sich das Wohl aller Menschen zum Ziel macht, sondern Sympathieregungen gegenüber einzelnen Personen (Eltern, Spielfreund, kleineres Kind), zu denen das Kind eine besondere emotionale Beziehung (und darum ein starkes Einfühlungsvermögen) hat. Vermutlich wird die Persönlichkeit zuerst zu solchem „personspezifischem Sympathieethos" (R. Müller) fähig und entwickelt daraus dann – wenn überhaupt – eine auf alle Menschen offene altruistische Einstellung.

Die angeführten Regungen und Verhaltensweisen sind auch nicht so autonom (selbstgeleitet) wie beim reifen Erwachsenen. Sie sind vielmehr noch stark abhängig von einer Umgebung, die zu Gerechtigkeit und Hilfsbereitschaft einlädt (Lernen durch Suggestion und Lernen am Vorbild). Trotzdem – das zeigen viele Einzelbeobachtungen – sind es Erlebnisse und Verhaltensweisen, die nichts vom Muß-Charakter des Über-Ich-Gewissens an sich haben, sondern echte, spontane Zustimmung von seiten des Kindes verraten, in denen also ein Bewußtsein des Ich-Kann (schenken, helfen, mitmenschlich kreativ sein) und Ich-Sollte erwacht.

Nach allem bisher Gesagten ist zwar ein einladender und vorbildlicher Erziehereinfluß für die Weckung und Bildung der Wertorientierung unbedingt notwendig. Doch die entscheidende Grundlage dafür ist die sich unter diesem Einfluß entwickelnde Fähigkeit des Kindes, *sich in andere Menschen einzufühlen und ihre Trauer oder Freude nachzuempfinden* (nach J. Aronfreed: Empathic and vicarious experience) und sich ihnen so in „altruistischer Freude" (J. Aronfreed), frei von eigener Angst und von Triebdruck zuzuwenden – zuerst vielleicht nur aus Neugier, Spieltrieb und Geberlaune (Geltungsstreben), schließlich aber auch um der anderen willen, in Einfühlung in ihren Eigenwert und in ihr Recht. Je stärker sich diese Fähigkeit entwickelt, desto eher kann sich eine Persönlichkeit aus eigenem inneren Antrieb (eben der Wertorientierung) heraus und nicht nur unter äußerem Strafdruck von seinen ichbezogenen Bedürfnissen nach Besitz, Lust, Macht und Geltung befreien, wenn diese Bedürfnisse zu sozial schädlichem Verhalten führen, und sich frei für ein soziales Verhalten entscheiden[7]. Eine entwickelte Wertmotivation ist darum auch die einzige Kraft, die es erlaubt, Triebimpulse nicht einfach zu verdrängen, sondern zu integrieren – indem man um höherer Werte willen, die als eigenes Ziel und eigene Erfüllung erlebt werden, Triebbefriedigungen aufschiebt oder auf sie verzichtet. Erst auf dieser Grundlage ist auch der Übergang von einem Gehorsams- und Autoritätsgewissen (Über-Ich) zu einem Verantwortungs- und Wertgewissen möglich.

Entwickeln sich die Grundmotivationen in altersabhängigen Stufen?

Nach den oben angeführten Einzelbeobachtungen und nach den statistisch belegten Untersuchungen von N. Bull und R. Müller kann man vereinfachend folgendes feststellen. Es gibt zwar Phasen der Gewissensbildung, zumal die Entwicklung von einer stark fremdbestimmten (heteronomen) zu einer mehr selbstverantwortlichen (autonomen) Selbstbewertung und Verhaltenskontrolle. Die hier beschriebenen drei Grundmotivationen setzen einander jeweils voraus und entwickeln sich – bei günstiger Umgebung – auseinander. Aber wenn es nicht zu einer Verwahrlosung oder Neurotisierung, d. h. zu einem Stillstand auf der ersten oder zweiten Grundmotivation kommt, *ist dieser Entstehungszusammenhang bereits nach den ersten Jahren gegeben und bleibt bis ins Erwachsenenalter hinein bestehen.* Diese Phasen und Grundmotivationen lösen einander nicht einfach ab, so als sei nach dem Erwachen der Wertmotivation eine Normenverinnerlichung unter Druck nicht mehr möglich oder nötig – vielmehr treten sie nebeneinander (Entwicklung als Differenzierung) und wirken gleichzeitig.

Sie wirken so, daß es alterstypische Tendenzen gibt. So wird ein überbeschütztes Kind immer mehr als andere zur Autoritätsorientierung neigen, aber mit zunehmendem Alter (oder sich wandelnder Erziehung) selbständiger werden. Eine Grundmotivation hat bei normaler Entwicklung nie die Alleinherrschaft auf einer Altersstufe, sondern allenfalls einen Vorrang. Darum nehmen bei Antworten auf Geschichten mit sozialen Entscheidungssituationen (soll man lügen oder ehrlich sein, helfen oder nicht, und warum?) die Mehrfachmotivierungen mit dem Alter zu: das Kind wird sowohl von triebhaft-egoistischen wie von autoritätsmoralischen und altruistischen Motiven bestimmt [8].

Ob die Wertmotivation führend wird (Entwicklung als Integration und Zentralisierung), hängt weniger vom Alter als vom Lernprozeß ab, den eine Persönlichkeit in einem pädagogischen Feld durchlaufen konnte. Diese Abhängigkeit der Gewissensbildung vom soziokulturellen Milieu und einem bestimmten pädagogischen Feld ist auch durch die Untersuchungen von E. Lerner, L. Boehm, N. Fabre u. a. gut belegt. Da die Wertmotivation den Charakter der freien Aufgeschlossenheit hat und nicht ein biologisches oder triebhaftes Bedürfnis ist, kann man leicht verstehen, daß sie sich nicht mit biologischer Gesetzmäßigkeit entwickelt (wie z. T. die Sexualität) oder dranghaft durchsetzt (wie der Nahrungstrieb und Geltungsdrang), sondern von der richtigen Förderung durch die Umgebung und von der Selbststeuerung (Freiheit) abhängt.

Welche Lernvorgänge fördern die Wertorientierung?

Die Lernforschung hat zwar bisher das Lernen von sozialen Einstellungen und Motivationen nur ungenügend untersucht, sondern eher das Lernen von aggressivem Verhalten, von rein technischen und kognitiven Problemlösungen oder von moralischen

Urteilen erforscht. Trotzdem kann man für die Erziehungspraxis folgende Richtlinien annehmen.

1. Negative Verstärkung

„Streng erziehen" heißt immer mit angedrohter oder verabreichter Strafe erziehen (bestehe sie nun in Liebesentzug und Tadel oder in Schlägen u. ä.) – in der Sprache der Lernpsychologie: durch *negative Verstärkung* (Bekräftigung) oder verhaltenspsychologisch gesprochen: durch aversive Reize. Wieviel Strafdruck und welche Art Strafdruck ist für eine wertbezogene Gewissensbildung notwendig und förderlich?

Einerseits braucht die sich bildende Persönlichkeit einen gewissen Zwang (von einem fremden wie auch vom eigenen Willen her), um maßlose Triebwünsche, denen sie sonst völlig ausgeliefert wäre (wie ein Suchtkranker) und die sie dissozial machen würden, einschränken zu können[9]. Nur mit Hilfe eines wohldosierten Autoritätszwangs kann sich das Kind und der Jugendliche von seinen Triebzwängen befreien und Haltlosigkeit und dissoziales Verhalten vermeiden. Wie auch die Erwachsenen durch einen vernünftigen Zwang zur Arbeit und Höflichkeit gegen die eigene Launenhaftigkeit, Unzufriedenheit und depressiven Verstimmungen geschützt werden und wie jener Elfjährige bekannte, sein Gewissen sei ihm eine Last und Qual, aber dieses Gewissen möchte er auch nicht weggeben, „denn dann werde ich vielleicht sehr schlecht, wenn ich erwachsen bin" (H. Parkhurst 1955, 179). Ohne Festigkeit in der Erziehung, d. h. ohne ein Minimum an Autoritätszwang und Über-Ich bleibt die innerlichste Wertorientierung verhaltensmäßig unwirksam, weil dem Wertempfinden und guten Willen zum Engagement die nötige Anstrengungsbereitschaft und Selbstkritik fehlen; die betreffende Persönlichkeit ist ein gutmütiger Weichling, der nie gelernt hat, auch dort gegen seine Triebwünsche hart zu sein, wo er es um seiner ureigensten Wertüberzeugungen willen sein müßte.

Andererseits ist die Wirkung des Autoritätszwangs begrenzt und gefährlich: 1. Durch die Zwangsverinnerlichung sozialer Normen lernt die Persönlichkeit zwar sich beherrschen und dissoziales Verhalten vermeiden, nicht aber, dies alles auch aus Gerechtigkeitssinn und Güte (Wertmotivation statt Reflexe und Dressate) zu tun oder gar neue soziale Verhaltensweisen aufzubauen. Wenn der Autoritätszwang nicht von Anfang an in eine Werterziehung eingebettet ist, erzeugt er zwar Gehorsam, aber Gehorsam ohne Gerechtigkeitssinn und ohne Liebe, und Gehorsam ohne Initiative. 2. Autoritätszwang und Strafdruck führt, je intensiver und dauerhafter er ist und je sensibler und introvertierter die betroffenen Kinder und Jugendlichen sind, leicht zu einem Über-Ich-Gewissen, das durch Starrheit, Gemütsverdrängung, Angst und Haß belastet ist – eine Belastung, die sich bis zu neurotischen Zwangsreaktionen und Schuldgefühlen steigern kann.

Im überschaubaren und planbaren klinischen Bereich mag eine „Aversionstherapie" mit gezielten und genau dosierten Strafen möglich sein. Für die Erziehungspraxis gibt

es jedoch keine genauen Regeln, sondern nur einige Richtlinien und Kriterien, nach denen der angewandte Autoritätszwang ständig zu überprüfen ist:

Im allgemeinen ist das Nicht-Beachten unerwünschten Verhaltens und das positive Verstärken sozialen Verhaltens der Bestrafung vorzuziehen.

Die Erzieherautorität darf ihre Gebote und Verbote nicht willkürlich (kategorisch und heteronom) an das Kind herantragen, sondern muß sie wertbezogen, aus der Verpflichtung zu Gerechtigkeit und Liebe begründen – aus Werten, denen sich auch die Erzieher selbst verpflichtet fühlen. So sollte innerhalb des notwendigen Anpassungsdrucks immer schon eine Werterziehung versucht werden. Das notwendige Ich-Muß sollte auch als Ich-Kann und Ich-Sollte wahrgenommen und erlebt werden können. Aus dem Gegenzwang zu den Triebregungen (Reflexen, Dressaten) soll eine Selbststeuerung mit Werteinsicht und Wertempfinden werden. Aller Autoritätszwang soll „Zwang der Einsicht" (A. Mitscherlich) sein.

So notwendig in manchen Bereichen Anpassungsdruck sein mag, er muß dem Kind und dem Jugendlichen Raum für eigene Entscheidungen und Initiativen lassen.

Auch die dem Kind entgegengebrachte Zuneigung darf nicht zu einer Diktatur und Inbesitznahme führen, sondern muß das Kind zu eigener Entscheidung freigeben.

Müssen dissoziale Reaktionen bestraft werden, so muß die Strafe unmittelbar und konsequent (ohne Fluchtmöglichkeit) erfolgen, weil sie sonst unter Umständen nicht zur Unterdrückung des bestraften Verhaltens beiträgt (Ch. Christoph-Lemke).

2. Positive Verstärkung

Die Grenzen einer bloß negativen Verstärkung durch Strafe wurden eben erläutert. Daß ein Kind und ein Jugendlicher lange Zeit eine *positive Verstärkung* durch die Umgebung braucht, steht außer Zweifel. So spontan die erwähnte Bereitschaft des Kindes zu einem Gehorsam aus Liebe und zu einzelnen selbstlosen Handlungen ist, sie kann sich nur entfalten, wenn sie durch die Erzieher und die Bezugsgruppe gelobt, anerkannt und damit verstärkt wird.

Junge Kinder brauchen sicher auch in höherem Maß *primäre Verstärker*, d. h. Belohnung durch Befriedigung primärer Bedürfnisse (Bonbon, Pudding, Spielzeug u. ä.). Doch soll diese primäre Belohnung 1. stets mit einer persönlichen Anerkennung durch die Erzieherperson verbunden sein (Streicheln und Lob) und 2. allmählich zugunsten einer *sekundären Verstärkung* durch anerkennende Blicke, Gesten, Symbole und Worte abgebaut werden. So kann einerseits die verstärkende Wirkung gesteigert werden und gleichzeitig über die Triebmotivation hinauswachsen und für personale Werte empfänglich machen.

Die Verbindung von Triebbefriedigung und persönlicher Anerkennung ist wesentlich und hebt diesen Lernvorgang über ein bloßes Lernen am Erfolg und einen Dressurakt hinaus. Vermutlich macht die mit der persönlichen Zuwendung verbundene

Befriedigung die Liebe des Erziehers (wenn die Geschenke Ausdruck und nicht Ersatz für die persönliche Zuwendung sind) so erlebbar, daß im Kind die Bereitschaft zur Dankbarkeit, zum Vertrauen, zum *Gehorsam aus Liebe* (nicht nur aus Angst vor Strafe) und zur *Identifikation* (Lernen am Vorbild) geweckt wird. Beispielsweise war ein überstreng erzogener Junge im Kindergarten allgemein schwierig und antwortete jedesmal, wenn sich die Erzieherin an ihn wandte, nur „Blöde Schwester!" Die Erzieherin bemühte sich nun konsequent, das (Wenige), was der Junge an Erfreulichem tat, zu belohnen und zu loben. Nach drei Wochen gab er die abweisende Antwort „Blöde Schwester!" auf und wurde mehr und mehr ansprechbar. Hierher gehört auch die Beobachtung, daß schwererziehbare Jugendliche oft gar nicht erfahren haben, daß sich ihre Eltern für ihre Mithilfe bedanken.

Es ist verständlich, aber bedauerlich, daß man unter dem eingangs erwähnten Erziehungs- und Interessendruck im allgemeinen dazu neigt, die Unterdrückung dissozialen Verhaltens (negative Verstärkung) intensiver zu betreiben als die positive Verstärkung, den Tadel am Versagen des Kindes stärker zu betonen als die Anerkennung des gelungenen Guten. Kein Wunder, daß die Kinder das Gewissen eher als verbietende Instanz denn als schöpferische Kraft und Orientierung zum Guten erfahren und die Schuld für ihre Fehler und Unterlasssungen unter Umständen stärker erleben als die Befriedigung über ihre Anstrengungen (N. Fabre, 121, 185, 192).

Erzieher sollten sich darum immer fragen, was sie oder der „Geist" der Gruppe absichtlich oder unabsichtlich verstärken (Ehrgeiz oder Kameradschaft, vorzeigbares Wissen oder echte geistige Interessen, körperliche Attraktivität oder Charme) und ob sie genug Anerkennung ausdrücken.

Erst allmählich kann das Kind und der Jugendliche fähig werden, auch einmal unabhängig vom Lob der Umgebung, nur im Blick auf denWert des anderen (siehe Lernen durch Einfühlung) sozial zu handeln. In der Verlängerung dieser Entwicklung, sozusagen als Höchstfall sekundärer Verstärkung, kann die Anerkennung durch den unendlich und unbedingt Guten, Gott, gesucht und erschlossen werden: Wenn wir anderen gegenüber gut sind, machen wir nicht nur dem Mitmenschen Freude, sondern auch Gott. Nach N. Fabres Untersuchung (S. 109, 186) bei Acht- bis Zehnjährigen werden Kinder von dem Gedanken, etwas auch *Gott zuliebe* zu tun, sehr stark angesprochen. Freilich setzt diese Ansprechbarkeit voraus, daß das Kind zur Sammlung befähigt wurde und die Verbundenheit mit Gott im Gebet erleben kann[10]. Je mehr diese Sammlung und Verbundenheit entwickelt sind, desto eher kann das Kind auch unabhängig werden vom Beifall der Umgebung. Es ahnt – so schwach und vereinzelt das zunächst sein mag – die Verstärkung, die von dem ausgeht, „der ins Verborgene sieht und dir vergilt" (Mt 6, 6).

3. Vorbild

Wie wichtig eine Normenverinnerlichung aus Identifikationswunsch ist, wurde schon dargelegt. Auch die Alltagserfahrung lehrt, daß Kinder soziale Verhaltensmuster und Einstellungen wie Höflichkeit, Freundlichkeit, Hilfsbereitschaft fast spielerisch von ihren Bezugspersonen lernen, wenn sie diese schätzen[11]. Auch aus der Arbeit mit Milieugeschädigten ist bekannt, daß sie nur dadurch sozialere Verhaltensweisen annehmen, daß sie bei Erwachsenen (der Sozialpädagoge als „Ersatz-Vater" nach A. Aichhorn) oder Gleichaltrigen fehlende Identifizierungen nachholen können (siehe H. Zulliger 1971, 17 f.).

Für die Werterziehung dürfte dabei wesentlich sein, daß das Kind durch die sich angleichende Identifizierung nicht nur eine Verhaltensweise und -norm übernimmt, sondern auch lernt, darin eine ähnliche Erfüllung zu finden wie der nachgeahmte Erwachsene oder Gleichaltrige. Deren Verhaltensweise muß ihm zum „Ideal" werden. Nur so wird es vom unmittelbar nachahmbaren Vorbild und von der Verstärkung durch die Erzieher unabhängig.

Lernen am Vorbild heißt gerade nicht, daß sich die Erzieher als perfekte Helden des Guten in unerreichbare Ferne rücken. Vielmehr sollen sie ihr Ringen und Bemühen um soziale Einstellungen artikulieren, etwa im Sinn von: Es fällt uns zwar schwer, nichts nachzutragen, aber Jesus hat das von uns verlangt, und es ist richtig so ... Werden solche Motivationen in einer für die Erzieher bedeutsamen Lage ausgesprochen, dann wirken sie nicht als Indoktrination, sondern als Zeugnis. Die ersten biblischen Kernsätze von der Versöhnungsbereitschaft und Nächstenliebe sollten möglichst in solchen Situationen fallen. – Dieses vorbildhafte Bemühen muß sich natürlich zuerst im Verhältnis der Erzieher zu den Kindern und Jugendlichen selbst zeigen, in ihrem Bemühen um Gerechtigkeit, Versöhnung, Verständnis. Nur dann wirken Erzieher als Vorbild und können auch überzeugend auf jenen unbedingt Guten hinweisen, dem sie sich in ihrem Bemühen letztlich verpflichtet und verbunden fühlen.

4. Einfühlung und Nachempfinden

Aus einem Elterntagebuch: Der fünfjährige Junge „wurde einige Male mitgenommen, wenn einer sehr armen Familie abgelegte Kleidungsstücke mitgebracht wurden. Vor dem ersten derartigen Besuch wurde der Knabe aufgefordert, den drei armen Kindern der Familie etwas von seinem Spielzeug mitzunehmen. Aber da sträubte er sich zuerst und meinte, das wären doch seine Sachen, die brauche er noch, und ließ sich schließlich herbei, einige schadhafte oder ältere längst vernachlässigte Spielsachen herauszusuchen. Als er dann aber sah, wie sich die Kinder noch darüber freuten, machte ihm das Geben selbst Vergnügen. Das nächste Mal war er schon weit generöser, suchte aus freiem Antriebe Spielsachen heraus und hüpfte schon in der Vorfreude des Gebens

fröhlich umher, sich die Freude der armen Kinder ausmalend. Gestern mahnte er ganz von selbst, daß es wieder an der Zeit sei, den armen Kindern etwas hinzutragen, und es gelang sogar, ihn zur Herausgabe eines Spielzeuges zu bewegen, von dem er sich anfangs gar nicht trennen wollte." [12]

Dieser Junge wurde dadurch altruistisch, daß er „sah, wie sich die Kinder noch darüber freuten", und er wurde dadurch zu weiterem Helfen bereit, daß er sich „die Freude der armen Kinder ausmalte" und so schon in der „Vorfreude des Gebens" hinging. Durch diese Fähigkeit, sich in andere einzufühlen und ihre Freude und ihr Leid nachzuempfinden (J. Aronfreed 1968, 115–122), kann die soziale Einstellung und Motivation unabhängiger werden von der Anerkennung durch die Erzieher; der Dank und die Freude des Mitmenschen, nicht mehr der Beifall der Erzieher, wirken nun als Belohnung und Verstärkung. Darum ist es auch eine wichtige Aufgabe der Gewissensbildung, durch *Begegnungen* und durch konkrete Schilderung fremder Not das soziale Einfühlungsvermögen zu fördern und nicht abstrakt und anonym Hilfsbereitschaft zu fordern. Ebenso wichtig ist, daß das Kind und der Jugendliche ein dankbares Echo auf seine Initiative erfährt.

5. Erfahrung persönlicher Verantwortung und sozialer Initiative

Es gibt zahlreiche Situationen, wo man das Kind schon früh eine echte persönliche Entscheidung treffen lassen kann. Ob es andere mit seinem Spielzeug spielen lassen, ob es nach einem Streit schmollen oder sich versöhnen will – überall, wo das Kind *seine eigene Freiheit und Verantwortung erkennen* kann und nicht überfordert wird, sollte es sich sammeln und bedenken, was es selbst als das Richtige und Beste wahrnimmt, und frei danach handeln. Diese viel zu selten praktizierte Übung setzt voraus, daß das Kind zur Sammlung befähigt wurde (z. B. durch Stilleübungen) und daß die Erzieher nicht nur kalt und unbeteiligt das Ergebnis seiner Entscheidung abwarten (und still richten), sondern das Kind mit ihrem Rat begleiten. Das Kind soll seine Gestaltungsmöglichkeiten, die Werte, um die es geht, seine Bereitschaft zu Gerechtigkeit und Liebe, seine Verantwortung erfahren und verstärken können.

Ähnlich kann die Bereitschaft eines Kindes und Jugendlichen zum Teilen und Helfen entscheidend gefördert werden, wenn sie zu einzelnen *Initiativen* eingeladen werden, wo sie durch ihre Anstrengung oder ihren Verzicht anderen eine Freude bereiten und ihnen helfen können. Dabei sollte sich das Kind wie auch der Jugendliche 1. als schöpferisch erleben können (kein Ich-Muß, sondern ein Ich-Kann; eine Zehnjährige: „Wie glücklich wäre ich, wenn Mama nicht immer sagen würde, was ich machen muß, gerade in dem Augenblick, wo ich mich anschicke, es zu tun"), 2. durch eine entsprechende Vorbereitung die Notlage der anderen persönlich kennenlernen (kein anonymer Appell, sondern Einfühlung) und 3. die Wirkung der guten Tat auf den Adressaten erfahren (dankbares Echo als Verstärkung).

6. Erfahrung von Motivationskonflikten und Handlungskonsequenzen

Auch wenn Gewissensbildung mehr mit Einstellungs- und Motivbildung als mit Wissen um Normen zu tun hat, steht doch fest, daß auch soziale Einstellungen und Motive eine kognitive Komponente haben und deshalb auf Wertreflexion und Wertüberzeugungen, also auch auf moralische Unterweisung angewiesen sind. Diese Unterweisung bewirkt nun allzuoft statt eines geschärften Gerechtigkeitssinns und statt einer neuen Werteinstellung nur ein moralisierendes, überichhaftes Nachreden der Normen der Erzieher und der Gesellschaft: lauter kategorische „Man-Muß". Die wirklichen Antriebe und Motivationskonflikte (z. B. Lügen aus Geltungstrieb oder aus Strafangst – gegen Wahrhaftigkeit aus Verantwortungsgefühl) werden nicht reflektiert.

Darum sollte es jede moralische Unterweisung in irgendeiner Form begünstigen, daß die Triebwünsche und Ängste, die uns zu Unehrlichkeit, Egoismus und Aggression treiben, eingestanden und nacherlebt werden (Katharsis), bevor über deren Konsequenzen für den Mitmenschen und über deren Gefährlichkeit (Wertwidrigkeit) geurteilt und eine Norm formuliert wird (als Musterbeispiel siehe H. Zulliger 1971, 34).

Außerdem sollte – wie es vor allem im Rollenspielkonzept von Fanny und George Shaftel versucht wird[13] – möglichst oft Gelegenheit geboten werden, alternative (also auch dissoziale) Lösungen einer moralischen Entscheidung so zu spielen, zu erleben und zu reflektieren, daß deren Werthaftigkeit oder Wertwidrigkeit aus den gespielten Konsequenzen deutlich werden. So kann das Kind und der Jugendliche auch eher lernen, eine situationsgerechte Gewissensentscheidung zu treffen.

Dieser Überblick ist alles andere als vollständig. So müßte über die *religiöse Vertiefung* der Wertmotivation eine eigene Betrachtung angefügt werden. Doch auch zu diesem Thema dürfte bereits deutlich geworden sein: Wo ein Über-Ich-Gewissen gebildet wird, kann der Hinweis auf „Gott" praktisch nur als Überhöhung der wertblinden Erzieher- und Gruppenautorität (miß)verstanden werden. Wo hingegen eine Werterziehung versucht wurde, kann die Wirklichkeit „Gott" überzeugend als der letzte Grund und die letzte Quelle menschlicher Werterfahrung, ihres Glücks und ihrer Verpflichtung, erschlossen werden; sich um soziales Verhalten bemühen heißt dann mit-lieben mit dem unendlich Guten.

ANMERKUNGEN

[1] H. Parkhurst, Die Welt des Kindes. Kinder sprechen über ihre Probleme (Frankfurt 1955) 174 f.

[2] Vgl. zum folgenden: G. W. Allport, Werden der Persönlichkeit (Stuttgart 1958) 65–70; L. Ancona, La motivation au point de vue clinique, in: La motivation, hrsg. v. L. Ancona (Paris 1959) 177–204; R. Oerter, Moderne Entwicklungspsychologie (Donauwörth 1975) 95–134, 281–306; R. Müller, Entwicklung des sozialen Wertbewußtseins (Weinheim 1968); N. J. Bull, Moral judgment from childhood to adolescence (London 1969); N. Fabre, Vers la liberté. De l'enfant coupable à l'enfant responsable

(Paris o. J.); J. Aronfreed, Conduct and conscience (New York 1968); H. Zullinger, Umgang mit dem kindlichen Gewissen (Frankfurt 1971); ders., Elternschulung und Elterngeist (Stuttgart 1961); H. Häfner, Das Gewissen in tiefenpsychologischer Sicht, in: Grenzfragen des Glaubens, hrsg. v. C. Hörgl und F. Rauh (Einsiedeln 1967) 113–151; A. Beeli, Anlage und Entwicklung des Gewissens im Kindesalter, in: Das Gewissen im pädagogischen Feld, hrsg. v. F. Oser (Olten 1973) 15–46.

[3] Nach S. Freud ist diese Phase zwischen 4 und 5 Jahren anzusetzen, wo das Kind die Ödipus-Spannung überwindet. Doch ist dieser Zusammenhang mit der Ödipusproblematik keineswegs erwiesen; nach R. Spitz und M. Klein kommt es schon in prä-ödipalen Phasen zur Über-Ich-Bildung.

[4] L. Szondi würde dieses Verlangen „Partizipationsdrang", J. Nuttin „Bedürfnis nach psychosozialem Kontakt" nennen.

[5] In Freuds zweiter Theorie des psychischen Apparats („Das Ich und das Es", 1923) hat das Über-Ich drei Funktionen: 1. Selbstbeobachtung, 2. Ich-Ideal (ein Vorbild, das aus der Idealisierung des Ich und aus Identifizierungen mit Eltern und mit kollektiven Idealen entsteht), 3. Gewissen (das er nur als verbietende Instanz versteht). Daß er unter Über-Ich eine eindeutig zwanghafte Instanz versteht, zeigt seine Bemerkung, das Über-Ich beruhe nicht auf einer Identifizierung mit den Eltern als Personen und Vorbildern, sondern als Trägern einer Tradition, eines vererbten Über-Ich (G. W. XV, 73). Insofern ist der Ausdruck Über-Ich nur für eine pathologische Entwicklung voll gerechtfertigt. In der Entwicklungspsychologie des Normalen müßte man eher von einer stark zwanghaften und heteronomen Normenverinnerlichung sprechen.

[6] H. Zulliger 1961, 51 f. Das Beispiel zeigt eine Verinnerlichung, die wohl auf beidem, auf Liebe wie auf Zwang, beruht.

[7] Zum Zusammenhang zwischen Wertmotivation und anderen Motivationen und zu ihrer Eigenart als „Wachstumsmotiv" (A. Maslow), als „intentionales Gefühl" (H. Schultz-Hencke) und als „allozentrische" Einstellung vgl. B. Grom – J. Schmidt, Auf der Suche nach dem Sinn des Lebens (Freiburg 1975) 101–106.

[8] So finden sich in der Untersuchung R. Müllers auf allen Altersstufen zwischen 7 und 17 Jahren impulsiv-egoistische Motivierungen, wenn auch in abnehmender Zahl (was allerdings mehr auf die Zunahme moralischen Wissens als auf tatsächliche soziale Reife zurückzuführen ist): Ich würde Geld wegnehmen, um mir etwas Begehrtes zu kaufen; ich würde lügen, um den Schaden nicht ersetzen zu müssen. Ebenso autoritätsmoralische (von Erzieher oder Gruppe abhängige) Motivierungen: Man darf in der Schule nicht lügen; man darf nicht petzen. Aber auch sympathiebezogene oder altruistische Motivierungen: Man soll einem Ertrinkenden helfen, denn seine Eltern würden ihn nicht mehr sehen und wären traurig.

[9] Das lehrt die Erfahrung mit verwöhnt Erzogenen, die Rehabilitierung von Drogenabhängigen wie auch die Therapie von seelisch Kranken. Vgl. W. Huth, Der Zwang in schicksalsanalytischer Sicht, in: Beihefte zur Schweiz. Zeitschrift für Psychologie und ihre Anwendung – Szondiana IX, 1973; W. Lauer, Die Bedeutung des Zwangs für das konkrete christliche Ethos, in: Theologie in der Gegenwart 17 (1974) 36–45; A. Aichhorn, Verwahrloste Jugend (Bern 1965) 198.

[10] Vgl. B. Grom, Zur religiösen Ersteinführung des Kleinkindes, in: Welt des Kindes 51 (1973) 98–113.

[11] Leider sagen die lernpsychologischen Gesetze für das Beobachtungslernen (z. B. über die Abhängigkeit des Lerneffekts von Prestige, Macht und Beliebtheit des Vorbilds) für unsere Fragestellung wenig aus, da selten soziale Nachahmungshandlungen und schon gar nicht die Übernahme von Einstellungen und Motivationen untersucht wurden.

[12] W. Stern, Psychologie der frühen Kindheit (Darmstadt 1965) 482.

[13] F. Shaftel – G. Shaftel, Rollenspiel als soziales Entscheidungstraining (München 1973).

Bálint Balla

Knappheit

Zur Theorie und Praxis eines Begriffs

Im ersten Teil der Arbeit[1] wird die Bedeutsamkeit des Begriffs der Knappheit abgehandelt. Der Zweck besteht nicht nur in der Schließung einer Lücke im soziologischen und im alltäglichen Begriffsapparat, sondern auch in der Kritik an einer im französischen Aufklärungsdenken wurzelnden und bis heute charakteristischen Geisteshaltung. Diese erschwert die Einsicht in die Realität, ein Widerspruch zwischen einer typischen Denkart und der gesellschaftlichen Wirklichkeit wird verdeckt. Durch eine differenzierte Aufschlüsselung und eine vorrangige Benutzung des bisher vernachlässigten Begriffs der Knappheit könnte die Soziologie – die allerdings selber manche ihrer Denkgewohnheiten in Frage zu stellen hätte – der interdisziplinären Problematisierung des Knappheitsprinzips und der Aufhebung des genannten Widerspruchs dienen. Nach diesem theoretisierenden Ansatz des ersten Teils wird dann im zweiten Teil der Arbeit die Frage nach der Verwertbarkeit einer „Soziologie der Knappheit" für eine normative und praxisbezogene Perspektive gestellt. Hier wird ein möglicher Beitrag umrissen, der sich aus der Einsicht in das Problem der Knappheit für ihre Bekämpfung ergibt. Dabei könnte im Hintergrund ein Brückenschlag zwischen christlichem und knappheitstheoretisch revidiertem sozialwissenschaftlichem Denken sichtbar werden.

Der Begriff „Knappheit" bezieht sich auf vielfältige und entscheidende Lebensbeziehungen, die jedoch als Problem von umfassender und zugleich akuter Bedeutung in ihrem Zusammenhang bisher wissenschaftlich noch nicht voll erkannt und mit Hinblick auf ihre theoretischen und praktischen Konsequenzen nicht verarbeitet sind. So beruft sich z. B. die Soziologie zwar auf ihre enge Beziehung zu den Wirtschaftswissenschaften, ohne jedoch den für die Ökonomie zentralen Begriff der Knappheit entsprechend seiner allgemeinen Bedeutung auch ihrerseits als zentrale Kategorie zu benutzen sowie soziologisch auszuweiten. Dabei stellt jedoch Knappheit den Grundtatbestand unserer Existenz dar – und zwar in ökonomischer, aber auch nicht-ökonomischer Hinsicht, und ihre Problematik sollte daher in Zukunft eine vorrangige Betrachtungsperspektive auch der Soziologie darstellen. Die Soziologie wird von uns als Begegnungsstätte und als Träger einer gemeinsamen Sprache für interdisziplinäre Verständigung von Sozial- und Kulturwissenschaften begriffen. Ihr kommt daher eine besondere Aufgabe zu, wenn es sich darum handelt, das Knappheitsproblem aus dem engeren ökonomischen Verständnis des Begriffs herauszuheben und es als generelles Thema der individuellen und kollektiven Existenz des Menschen zu problematisieren.

Der Begriff „Knappheit" betrifft Probleme, die in der zweiten Jahrhunderthälfte den Horizont scheinbar plötzlich verdunkeln und die neuerlich von einer Reihe von Wissenschaften intensiv, jedoch mit unterschiedlichen Vokabeln und Konzepten diskutiert werden. Dabei gibt es trotz der Vielfalt der Terminologie eine Gemeinsamkeit von Problemen, hinter denen sich ein Grundtatbestand unserer Existenz verbirgt. Dieser Grundtatbestand läßt sich zunächst mit Hilfe der *materiellen* Aspekte der Knappheitsproblematik verdeutlichen. Materielle Knappheit ist bis auf die letzten 100 oder 50 Jahre ein gleichermaßen chronisches und akutes Problem der Menschheit gewesen und geblieben, das neuerlich auch die gehobenen Schichten der Bevölkerung der entwickeltsten Industrieländer berührt (siehe z. B. weltweite Energieverknappung, oder die Verknappung sogar von sogenannten „freien Gütern", d. h. grundsätzlich nicht knappen Gütern, wie Wasser und Luft in den Großstädten). Diskutieren Biologen, Demographen, Ökonomen, Ernährungswissenschaftler, Politiker und Theologen über weltweite Erscheinungen von Armut und Unterversorgung, aber auch über Umweltverseuchung und Energiekrise, werden plötzlich unmittelbare „Grenzen des Wachstums" gesichtet, so haben wir es zunächst mit dieser *wirtschaftlichen* Dimension der Knappheit zu tun. Daher gelte als Ausgangspunkt für die Definition von Knappheit auch im erweiterten, d. h. soziologischen Sinn zunächst ihre Begriffsbestimmung in der Nationalökonomie. Knappheit ist in der Wirtschaft und für ihre Wissenschaften das Mißverhältnis zwischen materiellen Bedürfnissen und Vorräten. Im *erweiterten, soziologischen Sinn* verstehe ich unter Knappheit Mißverhältnisse und Fehlbeträge zwischen jeglicher Art von Bedürfnissen und Aspirationen einerseits, Vorräten und Verfügbarkeiten andererseits.

Die permanente Präsenz von Knappheitsproblemen zwingt die Menschen zu Gegenmaßnahmen, die ich mit dem Begriff der *Knappheitsbekämpfung* zusammenfasse. Darunter verstehe ich die verschiedenartigen Leistungen der Menschen gegen die Defizite und Mißverhältnisse der Knappheit. Dabei handelt es sich um ähnlich umfassende Tatbestände wie bei der Knappheit selbst; letztlich ist jedes soziale Handeln ein Akt der Bekämpfung irgendwelcher Knappheit. Maßgebliche Impulse für menschliches Handeln stehen stets mit knappen Werten und Gütern im Zusammenhang. Der Mensch ist an Zielen, d. h. an Nichterreichtem, Nichtgehabtem oder gar Nichtexistentem orientiert. Knappheitsbekämpfung drängt den Menschen im Lauf seiner Geschichte immer weiter nach vorn. Aber auch der Fortschrittsprozeß kennt keine Erfüllung oder Endziel; in seinem Zug entstehen immer neue Aspirationen und Bedürfnisse und somit neue Mißverhältnisse und Knappheiten.

Bereiche der Knappheit

Der umfassenden soziologischen Tragweite der Knappheitsproblematik soll durch eine Aufschlüsselung der Knappheit in sieben Teilbereiche Rechnung getragen werden. Ihre Eigenart als Grundtatbestand unserer Existenz leuchtet am meisten bei dem bereits genannten ersten Teilbereich ein. Wegen der Zusammenhänge mit materieller Knappheit ist auch die zweite Form der Knappheit, die der *nichtmateriellen Güter*, ebenfalls ein Grundtatbestand. Werte der Kultur, der Bildung und Ausbildung weisen beständig ein Mißverhältnis zwischen Aspirationen und Bedürfnissen einerseits, Angeboten und Verfügbarkeiten solcher Güter und Werte andererseits auf.

Die Wechselbeziehungen von Knappheit und Knappheitsbekämpfung, die damit verbundene Ausweitung der Grenzen der Existenz, aber auch die Unmöglichkeit einer allseitig befriedigenden definitiven Aufhebung von Knappheit als umfassender Existenzproblematik lassen sich bei der Betrachtung der folgenden Bereiche von Knappheit weiter erhellen. Anthropologische Knappheit entsteht im Zusammenhang mit Unzulänglichkeiten, die gleichsam unseren Weg hinein in das Leben markieren; sie findet ihre Fortsetzung in existenzieller Knappheit, mit Anzeichen unserer Unzulänglichkeiten am Weg hinaus aus dem Leben.

Anthropologische Knappheit tritt uns entgegen a) als allgemeine Mangelhaftigkeit des Menschen (Mangelhaftigkeit des Instinkt- und Organapparats im Vergleich zu den Existenzaufgaben, die der Mensch und nur der Mensch unfähig ist, ohne mitmenschliche Hilfe zu lösen). Diese, am eindrucksvollsten im Kindesalter wahrgenommene Mangelhaftigkeit bleibt b) auch im Erwachsenenalter als eine spezielle, individuelle Minderwertigkeit in verschiedensten Formen bestehen (am deutlichsten bei chronischen, körperlichen und seelischen Behinderungen). Anthropologische Knappheit betrifft somit alle Menschen und bewirkt, daß wir alle, wenngleich in jeweils unterschiedlichen Ausmaßen und Formen der Konkretisierung, Unzulänglichkeiten bei der Bewältigung unserer Existenz haben. Diese Unzulänglichkeiten sind nicht nur ein Moment von Knappheit und Ungleichheit allgemein, sondern sie beeinträchtigen mittelbar oder unmittelbar auch unsere Handlungen bei der Beschaffung von knappen materiellen und immateriellen Gütern.

Existenzielle Knappheit läßt sich mit Hilfe von Krankheit, Altern und Tod demonstrieren. Knappheit manifestiert sich hier als Verknappung der Lebensperiode schlechthin, in der verfallsbestimmten Einmaligkeit körperlicher Existenz, verbindet sich dann aber auch mit Phänomenen anderer Knappheitsbereiche. Für beide Bereiche gilt das über den ambivalenten Charakter von Knappheit und Knappheitsbekämpfung Gesagte. Die Ausweitung der Grenzen der Existenz durch Knappheitsbekämpfung ist sehr wohl möglich, nicht jedoch eine definitive Beseitigung der Knappheit. Unübersehbar sind die wissenschaftlichen, wirtschaftlichen und sozialpolitischen Errungenschaften sowohl in der besseren Ausrüstung des Menschen gegen anthropologische Knappheit als auch in der Verlängerung seiner Existenz und in der Verbesserung der

Ausstattung einer sich verlängernden abschließenden Lebensphase. Doch die letzten Schranken der Existenz können nicht überschritten werden; auch treten neue Unzulänglichkeiten und Verknappungen im Zusammenhang mit der Ausweitung der Grenzen hinzu (neue Formen physischer und mentaler Krankheiten, soziale Probleme des Alterns usw.).

Soziale Knappheit (abgekürzt für Knappheit sozialer Bindungen und Beziehungen) nenne ich Mißverhältnisse zwischen Aspirationen und tatsächlichen Zuständen im Bereich gesellschaftlicher, sozialer Bindungen und Beziehungen. Der Mensch als „Zoon politikon" hat vielschichtige Bedürfnisse gegenüber seinen Mitmenschen: er benötigt Ratgeber, Vertrauenspersonen, Freunde, Ehe- und Liebespartner, er ist auf Schutz, Sicherheit, Zuverlässigkeit und Treue angewiesen, er hat Angst vor dem Alleinsein und beansprucht Anerkennung, Prestige und Macht. Materieller Fortschritt und die Prozesse politischer und individueller Emanzipation, die Abkehr von einem System von durch Herkunft festgelegten Bindungsformen haben neue Chancen eröffnet; doch gemessen an ihren gestiegenen Erwartungen und Ansprüchen auf eine optimale Gestaltung ihrer menschlichen Beziehungen erleben die meisten Menschen die quantitative und qualitative Knappheit ihrer sozialen Bindungen (neue, gerade in einer Kultur der Grenzausweitung aktuell werdende Begriffe wie Entfremdung, Isolierung, Anonymität, Einsamkeit, emotionale Verarmung usw. deuten dies an).

Schließlich gibt es zwei Knappheitsbereiche als generelle Strukturierungsrahmen der bisher genannten fünf Teilbereiche. Das Mißverhältnis zwischen unseren Aspirationen und Verfügbarkeiten manifestiert sich am eindruckvollsten und unwiderlegbarsten in der *Knappheit der Zeit*. Die Quantitäten der Zeit sind unersetzlich, ihr Verlauf ist irreversibel. Trotz erfolgreicher Knappheitsbekämpfung in diesem Bereich (verlängerte Lebensspanne, mehr Freizeit) ist Zeitknappheit Grundtatbestand der Existenz, und zwar sowohl im Alltag (beschleunigter Lebensrhythmus in der beruflichen und der privaten Lebenssphäre) als auch für unser Leben schlechthin (absolute Verknappung der Zeit im Tod).

Schließlich bezeichne ich mit *Knappheit des Wissens* die Fehlbeträge zwischen den Aspirationen nach Wissen und Erkenntnis einerseits und den durch Erfahrung und Wissenschaft individuell und kollektiv erarbeiteten diesbezüglichen Verfügbarkeiten andererseits. In einem wissenschaftlichen Zeitalter gibt es Erfolge der Knappheitsbekämpfung gerade im Bereich des Wissens: die Grenzen unseres Wissens weiten sich beständig aus. Doch durch die Grenzausweitung stellen sich immer neue Probleme der Erkenntnis, so daß auch die Knappheit von Wissen Dauerzustand bleibt. Das zu erkennende Objekt – das „zu Wissende", das Erkenntniswerte – bleibt immer größer als die Verfügbarkeiten der erkennenden Subjekte, das „Gewußte".

Moderative Knappheitsbekämpfung

Diese Erkenntnisse, deren wir uns neuerlich im einzelnen zunehmend bewußt werden, ließen sich bisher vor allem deswegen nicht in ihrem Gesamtzusammenhang erschließen, weil der Fortschrittsoptimismus der Aufklärungsphilosophie mit dem Glauben an utopische Evolutionsvorstellungen über optimale Gesellschaftzustände mit voller Bedürfnisbefriedigung den Grundtatbestand der Knappheit ignorierte und der Entfaltung obiger Erkenntnisse im Weg stand. Zu den Aufgaben einer „Soziologie der Knappheit" gehört daher eine Art *neue Aufklärung* im obigen Sinn. Auf die mannigfaltigen – soziologiegeschichtlich-kritischen, theoretischen und methodologischen – Aufgaben, Chancen und Probleme einer solchen Soziologie können wir hier nicht eingehen[2]. Im Folgenden geht es um eine Nutzbarmachung obiger Einsichten für die gesellschaftliche Praxis.

Dem erwähnten Optimismus widersprechen zunächst die in den letzten Jahren diagnostizierten Krisenerscheinungen. Trotzdem gestattet uns eine theoretisch durchreflektierte Tatbestandsaufnahme über die Probleme der Knappheit eine zuversichtliche und gelassene Haltung angesichts der Krisenerscheinungen. Weder die Fortschrittseuphorie der vergangenen Jahrzehnte noch die Weltuntergangsstimmung der letzten Jahre! „Knappheit" zeigt nämlich, daß die scheinbar plötzliche Krisenperiode nur eine akute und massive Erscheinungsform eines Dauerzustands der Existenz des unzulänglichen Wesens „Mensch" ist. Daraus ergeben sich aber auch die Chancen zur Meisterung der Krise; denn menschliche Existenz steht von jeher im Zeichen des Kampfes gegen Widrigkeiten und Entbehrungen. Plötzlich und in umfassender Weise erleben wir die Grenzen unserer Existenz, die es jedoch immer schon gab. Knappheit – und auch Fortschritt – haben positive wie auch negative Aspekte, die miteinander aufs engste verbunden sind. In gleicher Weise gilt auch, daß Bedürfnisbefriedigung und Existenzerfüllung durchaus dehnbare und erweiterungsfähige Themen sind; gleichwohl sind ihnen Schranken gesetzt. Diese Erkenntnis sollte zur Einleitung einer neuen Art des Denkens und Handelns dienen. Im Gegensatz zur bisherigen, expansiven Knappheitsbekämpfung bezeichne ich sie als *moderative Knappheitsbekämpfung*. Die Bedeutung dieses Begriffs soll am augenfälligsten und greifbarsten Knappheitsproblem, dem der wirtschaftlichen Knappheit, dargestellt werden; seine Reichweite übersteigt jedoch diesen Bereich.

Knappheitsbekämpfung kennt zwei grundsätzliche Formen gesellschaftlichen Handelns: „miteinander" (solidarisch-kooperative Leistung) und „gegeneinander" (soziale Konflikte). Der soziale Konflikt hat wiederum zwei Varianten, eine eher friedliche (Rivalisierung und Wettbewerb) und eine kriegerische (ersatzloser Entzug von knappen Gütern im Verlauf gewaltsamer Auseinandersetzungen). Der bisherige Fortschritt in der expansiven Periode des Industriezeitalters war u. a. durch die Nutzung beider Formen des sozialen Konflikts gekennzeichnet. In der kommenden Periode, die durch elementare Unterversorgung weiter Teile der Weltbevölkerung und eine beschleunigte

Verknappung der klassischen materiellen Ressourcen der Erde charakterisiert ist, sind vor allem die gewalttätigen Auseinandersetzungen um knappe Güter zu beseitigen. Moderative Knappheitsbekämpfung heißt auch, daß Konflikte des aggressiv-kriegerischen Typs – Kriege, aber auch massive und gewaltsame Umverteilungskonflikte – als Lösungen von Knappheitsproblemen auszuschließen sind. Derartiges Handeln ist in Anbetracht der extremen Ressourcenverknappung hochgradig explosiv, und die auf diese Weise herbeigeführten „Lösungen" bieten in unserer hochkomplexen, technisch-wissenschaftlichen Produktionskultur keine Chancen für echte und dauerhafte Knappheitsbekämpfung.

Somit muß der Typ solidarischen Handelns in den Vordergrund rücken; in der Dimension des Wirtschaftens bedeutet dies die Intensivierung kooperativer Arbeitsteilung zwecks optimaler Nutzung knapper Ressourcen. Konfliktuales Handeln kann und soll trotzdem nicht gänzlich verschwinden; es ist jedoch auf seine friedliche Variante – auf den Wettbewerb zum sparsamen Einsatz knapper menschlicher und natürlich-technischer Produktionsfaktoren – zu beschränken. Dies bedeutet, daß Marktwirtschaft und Leistungsprinzip in ihren positiven Zügen zu bewahren und weiterzuentwickeln sind; denn diese sind jene Systeme, in deren begrenzter Konfliktualität ökonomische Knappheitsbekämpfung ihre rationalsten technischen Formen gefunden hat (optimales Umgehen mit knappen Gütern und entsprechende Belohnungssysteme).

Grundvoraussetzung ist allerdings die Verbreitung des erwähnten neuen Denkens und Handelns. Das entscheidende ethische Element liegt hier darin, daß von den Menschen eine Bereitschaft zur Hingabe und zu verantwortungsbewußtem Handeln in um so höherem Ausmaß zu erwarten sein wird, je höher ihre Qualifikationen und Leistungen im Umgang mit Problemen der technisch-wissenschaftlichen Zivilisation sind. In der expansiven Phase des Industriezeitalters waren zunächst hohe Leistung und hohe materielle Gratifikation miteinander verbunden; mit der allmählichen Ausweitung der materiellen Grenzen folgt die Verringerung der Leistung (z. B. immer mehr verkürzte Arbeitszeiten) bei gleichzeitig steigenden Gratifikationen (Konsum- und Wohlstandsgesellschaft). In der kommenden Phase der weltweiten Verknappung der Existenzgrundlagen wird für eine Ära moderativer Knappheitsbekämpfung die Paarung von hoher Leistung mit Verzichten auf ein Mehr an materiellen Gütern zu verlangen sein. Die Optimalisierung der Knappheitsbekämpfung erfordert nämlich auch weiterhin nach Leistung differenzierte, d. h. an materiellen Vorteilen und sozialem Aufstieg orientierte Gratifikationssysteme, andererseits verlangt aber die extreme materielle Not großer Teile der Weltbevölkerung eine hochgradige, mit zunehmendem Status steigende Selbsteinschränkung. Hier liegt der Sinn des Begriffs der moderativen Knappheitsbekämpfung. Dieser Wandel betrifft daher gerade die in Lebensstandard und Qualifikation besser gestellten Teile der Weltbevölkerung und muß ausgestrahlt, getragen und verbreitet werden von Vertretern jener führenden Schichten, die sowohl über das technisch-ökonomische Potential der Knappheitsbekämpfung als auch über die intellektuelle Reife der Einsicht in die Knappheitsproblematik verfügen.

Identität durch Identifikation mit dem anderen

Einer solchen neuen Mentalität der moderativen Knappheitsbekämpfung für das Zeitalter der „Grenzen des Wachstums" dient eine neu begründete Einsicht in unsere *Identität als Menschen*. Die bisher vorherrschende Überzeugung über die Berufung des Menschen zur absoluten Beherrschung der Natur muß zumindest relativiert werden in einem Zeitalter, in dem die Knappheit immer deutlicher die Schranken der Natur – nämlich der Natur des Menschen und auch der natürlichen Umwelt – zeigt. Eine Verknappung der materiellen Ressourcen der Erde verweist uns immer nachdrücklicher auf unsere eigene, allgemein menschliche wie auch persönliche Unzulänglichkeit; aus diesem Bewußtsein heraus lassen sich neue Kräfte für die erschwerten Aufgaben der Organisation unserer knappen materiellen Existenz gewinnen. Dies bedeutet einen Wandel der Inhalte des Begriffs der menschlichen Identität. Identität heißt sozialwissenschaftlich begriffen das Sich-Selbst-Gleichsein in der Gemeinschaft und somit die Orientierung des Handelns am Wertsystem der anderen. In der Ära des Bewußtwerdens der Knappheit der Existenz ist dies ein Handeln aus der Einsicht in die Knappheit der anderen. Durch ein derart begründetes Identitätserlebnis wird dann eine Identifikation mit unseren Mitmenschen auf neuer Basis gefördert. Dies wiederum wirkt positiv auf die Bekämpfung von Knappheit zurück, insofern das Überschreiten der subjektiven Interessenbarrieren erleichtert wird. Hierzu nun Folgendes.

Im alltäglichen Handeln sind die Menschen an Gewinnen, an Vorteilen, am Nehmen und nicht am Geben oder an Opferbereitschaft interessiert und orientiert – es sei denn, sie identifizieren sich mit den anderen. Die Handlungsweisen des Menschen werden dann altruistisch, wenn er sich mit seinem Gegenüber zu identifizieren vermag, wenn er andere als zu sich selbst gehörend betrachtet. In solchen Situationen vermag er zu geben, ohne zu nehmen, d. h. zu schenken; denn sein Geben gilt gleichsam sich selbst (z. B. altruistisches Handeln in Familie, Freundschaft, d. h. gegenüber den „Seinen"). In einer Periode der zunehmend bewußt werdenden ökonomischen Knappheiten ist ein derartiges Grundmuster von Handeln allgemein erforderlich. Menschen müssen massenhaft ein Bewußtsein über die ganze Menschheit als die „Ihrigen" erfahren und zur Grundlage auch ihres beruflichen Handelns machen. Das „Knappheitsbewußtsein" vermag dabei als eine Staaten, Rassen, Klassen und Schichten verbindende Basis individueller Identitätsfindung und kollektiver Identifikation dienen. Auf einer derartigen Grundlage ist auch die erforderliche Mobilisierung der technischen und kulturellen Eliten mit Hilfe von neuen Stimuli der Entlohnung möglich, durch die die bisher geltenden Anreizsysteme und Gerechtigkeitsmuster von Geben-Nehmen umgeformt werden können.

In der Geschichte der Menschheit wurden hochgradige Leistungen massenhaft stets mit Hilfe von Wertmustern durchgesetzt, deren wesentliches Element hohe Arbeitsleistungen, Opfer und Risiken, ohne das Konsumieren äquivalenten materiellen Entgelts waren. Eine derartige Moral wurde auch früher von führenden Schichten getra-

gen, deren Vertreter mittels eines optimalen Umgangs mit knappen Ressourcen, durch Sparen und Verzichten zum Aufbau einer neuen Kulturphase beitrugen. (Nach außen hin Verwendung optimaler Techniken der Knappheitsbekämpfung; auf die eigene Existenz bezogen: sparsames Umgehen mit knappen Gütern.) Rein materiell und marktmäßig handelte es sich dabei um „ungleiche Austauschbeziehungen"; denn hoher Leistungseinsatz paarte sich mit Verzichten im Konsumieren der Früchte der Arbeit. Doch auch hier gab es eine – allerdings immaterielle – Gratifikation. Sie bestand in der Anerkennung der Leistung durch eine Menschengemeinschaft höherer Ordnung und in der Zufriedenheit, die die aufgewandte Leistung für das Individuum brachte, das für jene Gemeinschaft von Menschen, mit denen es sich identifizierte, tätig sein konnte.

Leistungsziele und Grundmuster der Identifikation wandeln sich je nach den Erfordernissen der einzelnen Epochen. Das hier angedeutete Prinzip von Leistungen und Gegenleistungen ist jedoch trotz historisch bedingter spezifischer Unterschiede immer wieder ein ähnliches (bedeutende Beispiele: Mönchtum des Mittelalters mit kultureller Aufbauleistung; Gegenleistung für den Einsatz: Identifikation mit und spirituelle Entlohnung durch die „Gemeinschaft der Heiligen". – Protestantische Ethik des angelsächsischen Kapitalismus im 18. Jahrhundert: Weltliche Berufserfolge und Konsumaskese als Zeichen der Gnadenwahl. – Aufopfernder Einsatz revolutionärer Eliten für die Gemeinschaft des Volkes oder für den Kommunismus). Von den sich zu diesen Wertsystemen bekennenden Menschen wurde die praktische Ausübung einer Ethik des Schenkens erwartet. Die Alltagsbeziehungen waren in ein umfassendes Wertsystem hineingelagert, das die Grundlage für eine hochgradige Identifikation schuf. „Verluste" in den Prozessen von Verzicht und Schenken im Alltag wurden aufgefangen und vergolten durch die positiven Erlebnisse einer der Existenz Sinn gebenden Zugehörigkeit zu einer universalen Gemeinschaft. Wichtige Entwicklungsleistungen – so die Hebung des Bildungs- und Kulturniveaus im Mittelalter, die wirtschaftliche Expansion im Frühkapitalismus und manche Aspekte des „sozialistischen Aufbaus" – konnten vollbracht werden, weil die jeweiligen Eliteschichten durch die Praktizierung einer Ethik des ungleichen Austauschs zur Bewältigung von Knappheitsproblemen ihrer Epoche beitrugen.

Aus einer Reihe von Gründen kommen diese Beispiele für die Zukunft nicht in Frage. Doch ohne ein unserer eigenen Epoche adäquates Prinzip werden wir nicht auskommen können. In der Phase einer weltweiten materiellen Verknappungssituation müssen wir das Bewußtsein der uns allen gemeinsamen Unzulänglichkeit stärken. Auf diesem Weg können wir der Identifikation mit den anderen Menschen und einem neuen Muster individueller Identitätsfindung näherkommen und an der Entfaltung einer Mentalität mitwirken, mit deren Hilfe die hochkomplexen Aufgaben der wissenschaftlich-technischen Zivilisation auch bei Verzichten auf hohe materielle Entlohnung und Konsumansprüche geleistet werden können.

Dies ist jedoch nur ein Teil einer umfassenden Aufgabe, die den Menschen schon

immer plagt, aber die uns im Zeitalter von Pluralismus und technologisch bedingter Atomisierung besonders betrifft. Es ist ein Spannungsfeld zu überwinden zwischen zwei Existenzdimensionen:
– zwischen formalrechtlicher und marktmäßiger Reziprozität im Geben und Nehmen und einem solidarischen Handeln des Schenkens;
– zwischen teilhaften analytischen Erkenntnissen und dem Verlangen nach universalem Wissen und Gewißheit;
– zwischen Zweifel an der Gegenwart und Glauben an die Zukunft; überhaupt: zwischen konfliktual-zerstückelter Einzelexistenz und Totalitätsanspruch, kurzum: zwischen alldem, was Knappheit an Defizitärem bedeuten kann und was als Glück und Lebensfülle Gegenstand von Hoffnungen ist. Wir ringen mit diesem Problem, dessen Lösung immer nur bruchstückhaft, ja utopisch bleiben kann, indem wir zugleich nach unserer eigenen Identität durch Identifikation mit den anderen suchen. Denn dies ist letztlich das Problem der Identitätsfindung, dieser Brückenschlag zwischen zwei Spannungsfeldern, zwischen zwei Welten – dem Teil und dem Ganzen, dem Ich und dem Du, dem Wir und den anderen, mit denen wir zusammengeschlossen sind durch unsere Unzulänglichkeiten.

Knappheitsbekämpfung in diesem weitesten Sinn von Brückenschlag in dieser Welt und zu einer anderen ist christlicher Dienst.

ANMERKUNGEN

[1] Dieser Aufsatz ist Frau Dr. Helga Frisch gewidmet. – Leicht veränderte Fassung des im April 1975 im ökumenischen Institut des Weltkirchenrats in Bossey bei Genf gehaltenen Vortrags. Thema der Tagung: Die Identität des Menschen.

[2] Soziologiegeschichtlich wären vor allem die Ursachen dieser Diskrepanz zwischen der Wichtigkeit von Tatbeständen und der Verdrängung des Begriffs zu untersuchen; im weiteren wären sowohl individualistische als auch kollektivistische Typen der Sozialtheorie aus der Perspektive der Knappheit durchzureflektieren. Individualtheoretisch handelt es sich vor allem darum, menschliches Handeln als Prozesse der Bekämpfung von Knappheit zu begreifen. D. h., daß der Mensch seine Existenzsituation teils bewußt, teils unbewußt als interdependente Knappheitsmomente der verschiedenen Teilbereiche erlebt und mit ihnen sozusagen wirtschaftet: sie bewertend, gegenseitig abwägend, Prioritäten zwischen ihnen setzend, durch eine derartige Synopsis der Knappheit den Sinn des Augenblicks wie auch der Gesamtexistenz suchend – und dann vor allem: Handlungsakte der Knappheitsbekämpfung als Gegenmaßnahmen gegen Knappheit einleitend. – Aus kollektivistischer Perspektive dringt die Erkenntnis in den Vordergrund, daß der Mensch auf Vergesellschaftung, auf Sozialisation, d. h. auf den Zusammenschluß in sozialen Ordnungen und Systemen gerade wegen seiner Unzulänglichkeiten und Knappheitstatbestände angewiesen ist. Der Existenzzweck aller sozialer Systeme ist die Strukturierung von Knappheitsbekämpfungsprozessen, d. h. die Umwandlung individueller Knappheitsprobleme in kollektive Aufgaben und die Steuerung ihrer eigenen, auf kollektive Dimension projizierten und potenzierten Knappheitsprobleme.

Henning Günther

Luhmann und der Konservativismus

Die Formulierung „Luhmann und der Konservativismus" suggeriert, daß es eine Beziehung zwischen dem, was man seit einigen Jahren den Neokonservativismus nennt, und der Systemtheorie gibt. Eine solche Beziehung gibt es nicht. In Niklas Luhmanns neueren Veröffentlichungen ist nichts davon zu erkennen, daß ihn die Sprachspiele der Neokonservativen beeindruckt hätten. Luhmann bleibt bei seinem Entwurf, eine eigene, hochabstrakte Terminologie auszudifferenzieren und sich dabei überwiegend an den amerikanischen Standards zu orientieren. In der Liste der Intellektuellen des Neokonservativismus taucht sein Name nicht auf. Das hat sowohl gute wie schlechte Gründe. Einer der Gründe ist, daß Luhmann ein hohes theoretisches Niveau durchhält. Das mag für Kaltenbrunner, der mit erstaunlichem Erfolg die Rollen im Neokonservativismus verteilt, abschreckend sein. Ein weiterer Grund ist, daß es Luhmann ganz am Stallgeruch des Neokonservativismus fehlt: er betont nicht die Notwendigkeit von Leistung, appelliert nicht an das Selbstvertrauen der Führungskräfte und Topmanager, tritt nicht für die Privatinitiative im Sinn des Privateigentums an Produktionsmitteln ein, tut nicht die Arbeit der anderen, sagt nicht „Ja!" zur Wirklichkeit, belehrt nicht die Kaisertreuen um Louis Ferdinand über die metaphysischen Hegelschen (!) Irrationalismen der Neuen Linken, wie Topitsch es tut, zitiert nicht den Club of Rome, hält ihm auch nicht gesundes Wachstum entgegen usw. Luhmann fehlt insbesondere jede Beziehung zu den Altkonservativen, denen der Faschismus zu plebejisch und ordinär war: Burke, Tocqueville, L. v. Stein, Sorel, Klages, Jünger sind nicht seine Tradition.

Es gibt auch gute Gründe, Luhmann aus dem Neokonservativismus auszuschließen. Es fehlt ihm jene Trauer, mit der nach einer Formulierung von Lübbe die Konservativen den Verfall humanen Lebens diagnostizieren[1]. Luhmann distanziert in pointierten Formulierungen und mit weitreichenden Argumenten die „alteuropäische" Tradition. So wie Habermas zur Frankfurter Schule steht, so steht Luhmann zu den Konservativen (Gehlen, Schelsky): sie wenden das, was bisher als Verfall gedeutet wurde, ins Positive, d. h. sie sind Theoretiker eines neuen, nachmodernen Zeitalters, des Zeitalters der Evolution. Luhmann selbst wehrt für sich die Zuordnung „konservativ" ab. Ihm erscheint die Trennung von konservativ und revolutionär überholt und unrealistisch.

Luhmann: ein Konservativer?

Dennoch hat Habermas nachweisen wollen, daß Luhmanns Theorie die einzig mögliche konservative Theorie in der Gegenwart ist. Das mag daran liegen, daß Habermas eine Theorie wie die Systemtheorie schon zu einem Zeitpunkt beschrieben hat, als er von Luhmanns Arbeit noch nichts wußte. Aber Habermas führt einige Gründe dafür an, daß die Systemtheorie Luhmanns die einzig mögliche konservative Theorie heute sei. Diese Gründe sollen im folgenden kurz genannt werden.

1. Die Systemtheorie könne unbegründete Herrschaft legitimieren.

2. Luhmann zeige, wie man alle praktischen Fragen als rein technokratische Fragen behandeln kann.

3. Mit Hilfe der Systemtheorie könne man eine allgemeine, öffentliche Diskussion der praktischen Probleme vermeiden.

4. Luhmann trenne zwischen Innen/Außen, Struktur/Prozeß, Erleben/Handeln, Person/Gesellschaft. Diese Spaltungen seien unrealistisch und hätten die Bedeutung, den totalitären Charakter der vergesellschafteten Gesellschaft zu verschleiern.

5. Luhmann wende die kybernetische Systemtheorie auf soziale Systeme an. Das führe ihn zu „Fehlern" und Widersprüchen, denn die Denkmittel der Kybernetik reichen nicht aus. Dennoch halte Luhmann an diesen Fehlern fest, um eine ungerechte Klassengesellschaft in eine Herrschaft von Technokraten zu evolvieren.

6. Luhmann rechtfertige Institutionen, in denen Macht ausreicht, um Entscheidungen für andere verbindlich zu machen.

7. Luhmann rechtfertige, daß man Wahrheit „erlebt", also nicht durch Reflexion selbst erzeugt. Daher sei er Gegenaufklärer.

8. Luhmann bestreite, daß der einzelne Mensch durch Aktivierung seiner Vernunft Subjekt von Aufklärungsprozessen sein könne; daß Subjekte planvoll die Zukunft der Welt steuern könnten.

9. Luhmann verankere die Zwänge der Reproduktion der Gesellschaft im methodischen Selbstverständnis von Theorie selber. Zum ersten Mal sei eine vollständige Abbildung einer falschen Gesellschaft in einer universalen Theorie gelungen. Diese Theorie könne daher nur herrschaftskonforme Fragestellungen generieren.

10. Luhmann kenne nur das einsame, nicht das diskutierende und räsonierende Subjekt. Daher trenne er nicht zwischen der Konstitution von möglichen Gegenständen der Erfahrung und der Kommunikation sich emanzipierender Subjekte. Er leugne das revolutionäre Potential der von Habermas interpretierten und belehrten Subkulturen einer auf Dauer gestellten Protestbewegung.

11. Luhmann wolle eine Kausalanalyse durch seinen Äquivalenzfunktionalismus ersetzen. „Äquivalenz" heißt, daß die verschiedenen Systeme miteinander kommunizieren, indem sie die Komplexität und das Differenzierungsniveau des jeweils anderen Systems mit eigenen Mitteln (äquivalent) abbilden wollen. Das Handeln des einen ist nicht Ursache oder Folge des Handelns des anderen, sondern sie setzen (adaptieren)

jeweils das andere als Umwelt des eigenen Systems. Alle Systeme können nur funktionieren, wenn zwischen der internen Interpretation der Umwelt und der tatsächlichen Komplexität dieser Umwelt ein ausgeglichenes Verhältnis besteht. Dieser Äquivalenzfunktionalismus bedeutet, daß das Gesamtsystem in einem kontingenten (zufälligen) Evolutionsprozeß steht. Als Subjekt, das ebenso umfassend und komplex ist wie die Welt, kann nur Gott gedacht werden. Für Habermas, der an den Klassen und an der Gattung Menschheit als Subjekt des Weltprozesses festhält, ist das konservative Ideologie.

Es ist deutlich, daß Habermas diese Fixierung Luhmanns auf Konservativismus kritisch meint. Weil Luhmanns Theorie konservativ ist, ist sie falsch. Luhmann hat auf die Kritik und Charakterisierung durch Habermas nicht wirklich geantwortet. Er fühlte sich nicht provoziert. Statt dessen hat er nachweisen wollen, daß die Alternative, die Habermas vorgibt zu haben, selber ein System ist. Die Alternative von Habermas ist: Praxis gegen Technik. Praxis meint die Reflexion der Grundnormen des Handelns in diskutierenden Gruppen. Wenn Luhmann nachweisen kann, daß diese „Praxis" selber so funktioniert wie die Systemtheorie beschreibt, hat er tatsächlich die Alternative von Habermas widerlegt. Nach meiner Ansicht ist Luhmanns Interpretation der reflektierenden Gruppen der Neuen Linken zutreffend. Diese Gruppen haben ihre eigenen Rekrutierungsregeln der Teilnehmer, sie müssen die Diskussion und die Regeln institutionalisieren. Sie befinden sich unter einem Äquivalenzdruck gegenüber ihrer Umgebung (Schule, Hochschule, Max-Planck-Institut, Industriebetrieb, staatliche Subvention), sie funktionalisieren ihre eigene Theorie (z. B. die Habermassche Legitimation der Subkultur) als Rechtfertigung des eigenen Systems.

In einem vordergründigen Sinn hat sich die Überlegenheit Luhmanns gegenüber der Neuen Linken darin gezeigt, daß viele jüngere Theoretiker einschließlich Habermas seither ruhelos die eigene Terminologie im Sinn von Luhmann funktionalisieren und die alte neomarxistische Emanzipationspredigt zynisch reformulieren (Offe, Naschold, Narr, Massing). Eine Rezeption Luhmanns bei denen, deren großartige Rechtfertigung er geleistet haben soll, bei den Hierarchien in den Institutionen, im Recht, in den Wissenschafts- und Wirtschaftssystemen, gibt es nicht; Habermas' erstaunte Feststellung des „appeals" der Luhmannschen Theorie bei den Linken hat keine Entsprechung bei den konservativen Intellektuellen. Im folgenden will ich einige Grundbegriffe der Systemtheorie erläutern.

Einige Grundbegriffe der Systemtheorie

Der erste wichtige Begriff bei Luhmann ist der Begriff des *Systems*[2]. Die moderne Gesellschaft wird als System verstanden und analysiert. Eine Analyse dieser Gesellschaft erfordert eine neue Wissenschaft, eine Theorie des Systems. Diese Systemtheorie muß in allgemeiner, abstrakter Terminologie die Strukturen der Gesellschaft angemes-

sen beschreiben. Die Abstraktionsebene muß so hoch angesetzt sein, daß alle besonderen Abläufe, Bedingungen und Ergebnisse durch Abstraktion in der Sprache der Systemtheorie beschrieben werden können. Aus Luhmanns Theorie ergibt sich die Notwendigkeit einer positiven Theorie der Abstraktion. Dabei zeigt sich, daß nicht nur die moderne Industriegesellschaft ein System ist, sondern daß alle geschichtlich vermittelte Realität durch die Terminologie der Systemtheorie beschrieben werden kann. (Schwierig und hier nicht thematisch ist die Anwendung der Systemtheorie auf die Naturwissenschaften.) Alle bisherigen Gesellschaften, politische Ordnungen und Organisationen waren bereits Systeme. Ebenso ist der einzelne Mensch ein (soziales, psychisches, physisches) System, wie auch Familie und Institutionen. Die Gesellschaft ist daher ein System von Systemen.

Damit ist der zweite wichtige Begriff dieser Theorie einzuführen: der Begriff der *Komplexität*. Dieser Begriff hat zunächst eine beschreibende Funktion. Er soll die Spaltung des Bestimmten und des Unbestimmten, die jedes System kennzeichnet, übergreifen. Jedes System findet sich bereits vor in einer Vielzahl von Bestimmungen und Beziehungen, die zum Teil bekannt, kontrollierbar, zum Teil unbekannt und unbeeinflußbar sind. Diese Komplexität ist das Problem des Systems. Denn das System hat nicht nur nach innen unendlich viele mögliche Unsicherheitsfaktoren, sondern es findet sich auch immer in einer hochkomplexen Umwelt vor. Das zwingt das System zum Handeln: es muß sich verändern, um sich zu erhalten.

Ein System muß gegen alle Unbestimmtheiten und Möglichkeiten Stabilität durchsetzen. Es muß Trennungen durchsetzen, von Innen und Außen, von System und Umwelt. Das heißt, die wichtigste Aufgabe der Erhaltung ist die Verminderung, die „Reduktion" von Komplexität. Nun kommt aber das System in einen Widerspruch. Je rigoroser es die Trennung von Innen und Außen, von System und Umwelt durchführt, je mehr es seine Komplexität reduziert, Unsicherheiten ausschaltet und Möglichkeiten unterdrückt, um so weniger kann es auf die Außenbedingungen Einfluß nehmen, um so hilfloser ist es der Komplexität der Umwelt ausgeliefert. Denn wenn von den Möglichkeiten, die das System hat, nur wenige ergriffen und unübersehbar viele ausgeschlossen werden, erhöht sich dadurch die Unsicherheit des Systems im Feld unkontrollierter Möglichkeiten. Deshalb muß ein System, das sich erhalten will, die Komplexität steigern, d. h. mehr Möglichkeiten zur Verwirklichung zulassen, mehr Ungewißheit und Unsicherheit wollen.

Eine hochkomplexe Gesellschaft kann durch folgende Merkmale beschrieben werden: 1. Die Gesellschaft ist in Teilsysteme zerfallen. Diese Teilsysteme haben eigene Funktionen zu erfüllen und sind relativ selbständig. Besonders wichtig sind die Teilsysteme Wirtschaft (die durch Geld kommuniziert), Politik (die durch Macht kommuniziert), Wissenschaft (die durch Wahrheit kommuniziert) und Familie (die durch Liebe kommuniziert). Solche Systeme produzieren mehr Möglichkeiten, als sie realisieren können, und haben eine offene Zukunft. 2. Alle diese Systeme haben nicht eine gemeinsame Außengrenze (*der* Territorialstaat, *die* Nation, *die* Gesellschaft). Die „Gesellschaft" ist

nur deshalb eine mögliche Vorstellung, weil alle Teilsysteme Folgeprobleme produzieren, die nur durch die Zusammenarbeit mit anderen Systemen gelöst werden können. „Gesellschaft" besteht nicht aus Menschen, sondern meint die Summe aller Kommunikationen zwischen den Teilsystemen. 3. Die Teilsysteme sind voneinander vollständig abhängig. Jede Änderung eines Teils erzwingt eine Änderung in vielen anderen Systemen. Die Gesellschaft ist daher dynamisch und muß ständig das Tempo der Strukturveränderungen erhöhen. 4. Die Alternativen in Entscheidungssituationen sind zahlreich; der Sinn, auf Grund dessen gehandelt wird, ist abstrakt und beweglich. Das Erleben, das zum „Sinn" des Handelns führt, ist mehrdeutig, und deshalb müssen mehr Nein-Entscheidungen getroffen werden. Entscheiden ist daher schwierig. 5. Es ist unklar, wovor man Angst haben muß, was also zu vermeiden ist. Das liegt daran, daß auch Erlaubtes sogar in Situationen vorgesehenen Handelns gefährlich ist, und daran, daß die Unsicherheiten nicht mehr für alle dieselben sind. 6. Je zutreffender diese Merkmale sind, um so komplexer ist die Gesellschaft.

Reduktion von Komplexität und *Steigerung von Komplexität* sind die beiden Grundleistungen des Systems. Erhaltung und Veränderung, Konservativismus und Revolution sind gleich wichtige Leistungen des Systems. Hier macht Luhmann eine Anleihe bei der Dialektik und stellt fest, daß Reduktion und Steigerung von Komplexität einander nicht ausschließen, sondern daß die „Steigerung von Komplexität durch Reduktion von Komplexität" möglich ist.

Diese Dialektik ermöglicht es, die Systemtheorie als *Theorie der Evolution* zu entwickeln. Kriterium einer fortschrittlichen Gesellschaft ist also, wieweit es einer Gesellschaft gelungen ist, Komplexität zu steigern, also mit hohem Risiko und mit großer Unbestimmtheit zu existieren. Hier macht Luhmann weitreichende geschichtsphilosophische und theologische Vorgaben; denn ein solches Bild vom evolutionären Fortschritt in der Geschichte bei Preisgabe der Terminologie der Universalgeschichte hat unreflektierte Voraussetzungen, die Luhmann aber nicht interessieren, weil eben die alteuropäische Philosophie infolge ihres Alters überholt und ihre ontologischen Prämissen falsch gewesen seien.

Der entscheidende Begriff für Luhmanns angeblich metaphysikfreie Geschichtstheorie der Evolution ist die *Kontingenz*. Das heißt, daß keine Regel nachweisbar ist und keine Kausalität in der Geschichte waltet, derzufolge eine Auswahl aus den Möglichkeiten, die zur Verwirklichung stehen und standen, zu treffen ist. Der evolutionäre Verlauf ist zufällig, er hätte auch anders verlaufen können und hat auch jetzt und in Zukunft immer kontingente Alternativen. Kontingenz der Evolution heißt auch, daß nur Möglichkeiten ergriffen werden können, die zufällig und faktisch als Möglichkeiten da sind. Luhmann nimmt hier unkritisch einen Begriff der Unendlichkeit an, der es erlaubt, unendliche Möglichkeiten für möglich zu halten. Außerdem sprengt ja die Dialektik, derzufolge eine Reduktion von Möglichkeiten in ihrer Durchführung unvorhersehbare neue Eventualitäten setzt, alle Theorien einer Planbarkeit der Zukunft.

Wie handeln nun Systeme? Zunächst macht Luhmann eine radikale Einschränkung:

sie handeln überhaupt nicht so, wie bisher Handeln verantwortlicher Subjekte (Kollektivsubjekte, Institutionen usw.) gedacht worden ist. In diesem komplexen Zusammenhang ist Handeln immer nur zu einem nicht prognostizierbaren und nicht analysierbaren Teil „eigenes" Handeln. Dennoch hat Luhmann ein Konzept für Handeln. Dieses Handeln besteht in der Reduktion von Komplexität. Dabei muß ein solches Handeln geleitet sein von einem Konzept. Dieses Konzept nennt Luhmann *„Sinn"*. Alles Handeln ist sinngeleitetes Handeln. Der Sinn fungiert als die Instanz, die die Auswahl aus den Möglichkeiten ermöglicht, die verwirklicht werden sollen oder müssen. Der Sinn bleibt bei Luhmann eine rein formale, nur funktionale Kategorie. Aber es ist doch von großer Bedeutung für jede apologetische Institution, daß durch Luhmann der Sinn zur Grundkategorie selbst des strengen Funktionalismus, also der Anwendung der kybernetischen Systemtheorie auf die soziale Welt, wird.

Nun geht Luhmann noch einen Schritt weiter und bestimmt zwei Grundformen der Sinnkonstitution. Denn woher nimmt ein Handlungskonzept den Sinn, der es leiten soll? Die Herkunft des Sinns ist durch zwei Handlungen bestimmt: der Sinn kann eigenreduziert sein, und er kann fremdreduziert sein. Die Eigenreduktion von Sinn stimmt mit der aufklärerisch-emanzipatorischen Auffassung über die Herkunft des Sinns überein. Der Sinn ergibt sich in diesem Konzept aus den selbstgewählten, verantworteten oder gar „wissenschaftlichen" Bedingungen eines Willens zum Handeln.

Aber es gibt nicht nur eigenreduzierten Sinn; ebenso wirksam, vorhanden und berechtigt ist das Handeln nach Sinnkonzeptionen, die fremdreduziert sind. Luhmann macht zwar Zugeständnisse an das emanzipatorische Vorverständnis der Intellektuellen und erklärt, daß je weniger der Sinn fremdreduziert und je mehr er eigenreduziert ist, um so evolvierter sei ein System, aber diese aufklärerische Erklärung nützt ihm nichts; indem er überhaupt ohne Ausdruck der Verachtung und des Abscheus von fremdreduziertem Sinn spricht, ist er der Feindschaft des emanzipatorischen Trends sicher.

Luhmann nennt ein Handeln gemäß einem fremdreduzierten Sinn *„Erleben"*. In diesem Erleben eignet sich ein System ein Handlungskonzept an, dessen Sinn es nicht selber erzeugt hat. Luhmann nennt diesen Vorgang, den man ansonsten Heteronomie und Manipulation nennt, eine Übertragung von Sinn durch ein Medium. Das Medium der Übertragung von fremdreduziertem Sinn nennt er Wahrheit.

Luhmann meint hier *„Wahrheit"* rein funktional als ein Medium der Übertragung von Sinn. Dennoch ergeben sich daraus erhebliche politische Konsequenzen, die eine Sowjetmacht an Luhmanns Theorie ebenso fesseln müßte wie sonstige Systeme mit politisiertem Wahrheitsanspruch.

Denn ein System kann auch dann an seinem Wahrheitsanspruch festhalten, wenn sich für aufgeklärt erklärende andere oder Teilsysteme den Sinn des Systems ablehnen und auf eigenreduzierten Sinn verweisen. Zum anderen ist eine Übertragung von Sinn, sprich Schulung oder Indoktrination, gerechtfertigt nicht nur durch den Erfolg oder durch gute Absichten, sondern durch „Wahrheit" bei dem Erlebenden. Darüber hinaus gibt die Luhmannsche Theorie eine Theorie der Notwendigkeit und Unvermeidlichkeit

von Institutionen her und Anweisungen für den Bestand von Institutionen, die Luhmann mit der Formel „Legitimation durch Verfahren" faßt.

Die funktionalistische Theorie erhebt den Anspruch, jeder möglichen anderen Theorie insofern überlegen zu sein, als sie den funktionalen Stellenwert jeder anderen Theorie bestimmen kann. Das zwingt einer kontroversen Theorie die Frage auf, im Namen welcher Wahrheit sie einem strengen Funktionalismus widersprechen oder zuwiderhandeln will.

Das Erdbeben von Lissabon

Für die Religionskritik des 18. Jahrhunderts war das Erdbeben von Lissabon im Jahr 1755 das Ereignis, nach dem eine Theodizee und damit auch ein christlicher Gottesbegriff nicht mehr möglich war. Luhmann bezieht sich in seinen Überlegungen zur christlichen Religion auf das Erdbeben von Lissabon. Die Religionskritik zwingt die Theologie, entweder Gott als den Urheber auch solcher Katastrophen zu rechtfertigen oder die Allmacht Gottes einzuschränken. Die Theologie hat darauf mit einer Abstraktion des Gottesbegriffs geantwortet, durch die Gott als mit jedem Weltzustand vereinbar gedacht wird: Religion als Gefühl des Unendlichen, Religion als Beitrag zur Kultur, Gott als der ganz Andere in der dialektischen Theologie, die atheistische Theologie[3] sind Schwundstufen eines Prozesses der Abstraktion und Verstoßung Gottes aus der geschichtlichen Wirklichkeit.

Luhmann nennt verschiedene Gründe für diesen Schwundprozeß. Der Haupteinwand gegen den Anspruch des Christentums ist die zunehmende Komplexität von Welt und Umwelt. Diese evolutionäre Komplexitätssteigerung hat nach Luhmann dazu geführt, daß die Frage nach dem Ganzen nur noch ein Teilproblem ist. Nach dem Ganzen wird nur gelegentlich gefragt. Die Teilsysteme sind so sehr in ihre grenzenerhaltenden Anpassungsprozesse verwickelt, daß sich nur selten die Frage nach dem Ganzen stellt. Die Komplexität selber ist das Ganze, wenn man wie Luhmann Komplexität als Bezeichnung für mögliche Welt- oder Systemzustände einführt. Die Religion aber ist mit dem Anspruch verbunden, das Ganze zu erfassen. Wenn das Ganze aber nur noch ein Teilproblem ist, dann ist die Religion auch nur noch ein Teilsystem, das dann aktuell wird, wenn die Frage nach dem Ganzen gestellt wird. Religion ist nach Luhmann infolge der Komplexität ein Teilsystem, das sich auf die Beantwortung der Frage nach dem Ganzen spezialisiert hat.

Luhmann bewundert das Christentum unter einem besonderen Aspekt (wie übrigens auch Freud), dem Aspekt der dauerhaften Institution. Der christlichen Religion ist es gelungen, sich als Kirche über Jahrtausende hinweg zu institutionalisieren. Das war eine einzigartige Leistung, die Freud aus massenpsychologischem und Luhmann aus verwaltungstheoretischem Interesse faszinieren muß. Das Christentum hat sich aber als Teilsystem unter den Bedingungen der Komplexität nicht stabilisieren können. Die

Ursachen dafür behandelt Luhmann auf zwei Ebenen, der theologischen und der pragmatischen. Die theologischen Schwierigkeiten des Christentums heute sieht Luhmann in einem unzulänglichen Gottesbegriff. Die niveauvollste Fassung des christlichen Gottesbegriffs findet er bei Leibniz. Wenn man die Welt als Schöpfung versteht, muß man eine weltüberlegene „Welt" des Schöpfers annehmen. Wenn man unserer Welt eine Zukunft zuspricht, muß man mögliche Welten annehmen. Als das Subjekt eines Weltenvergleichs kann tatsächlich nur Gott gelten. Luhmann wiederholt den bekannten Einwand, daß auch die möglichen Welten unsere Weltvorstellung nicht transzendieren können. Gegen diesen Einwand (als Vorwurf der „Projektion" hinlänglich kolportiert) versucht Luhmann, eine neue Fassung der Kategorie „Möglichkeit" zu leisten. Theologie hätte also die Aufgabe, eine neue Möglichkeitstheorie zu entwickeln, in der die Kontingenz und die Komplexität tragende Begriffe wären. Unausdrücklich bietet damit Luhmann seine eigene Systemtheorie als Voraussetzung eines neuen Gottesbegriffs an.

Weitere Schwierigkeiten der Selbststeuerung des Teilsystems „Religion" sind der Code und die Rekrutierungsbedingungen der Mitglieder. Der Code heißt „Glauben". Die Schwierigkeit besteht darin, daß man immer schon glauben muß, um den Code zu verstehen. Das System kann nicht den Glauben des Glaubens produzieren. Das führt zu den schwierigen Rekrutierungsbedingungen der Mitglieder: nach Luhmann scheitert eine Unterscheidung von Mitgliedern und Nicht-Mitgliedern der Kirche daran, daß sie sich zu ähnlich sind. Das wird bei den Kirchenaustritten deutlich, wenn der Austritt mit christlich-ethischer Argumentation gerechtfertigt wird. Auf der Weltmissionskonferenz wurde das China der Kulturrevolution als unsichtbare Kirche bezeichnet.

Für die internen, theologischen Probleme der Systemerhaltung der christlichen Kirchen nennt Luhmann auch pragmatische Gründe: historisch war es die Geldwirtschaft, die die bisherige christliche Theologie veralten ließ; gegenwärtig ist es das neue Faktum der Weltgesellschaft, auf das die christliche Theorie nicht vorbereitet ist. Die Geldwirtschaft ist das hochabstrakte Steuerungssystem der Evolution, mit der Besonderheit, selber die Komplexitätssteigerungen des Weltzustands evolutionär abbilden zu können. Nach Luhmanns Theorie müssen alle Teilnehmer auf das Komplexitätsgefälle gegenüber der hyperkomplexen Umwelt evolutionär antworten. Das kann das Christentum nicht, wenn es Gott als „ens perfectissimum" denkt[4].

Man kann nicht sagen, daß Luhmann die Übersetzung seiner Theorie ins Theologische gelungen sei, zumal er sich mehr darum bemüht, theologische Probleme in die Sprache der Systemtheorie zu übersetzen. Einige Ansatzpunkte zum Überdenken dogmatischer Probleme sind jedoch ausreichend präzisiert. Die Auseinandersetzung mit dem Kontingenzproblem, mit einer Möglichkeitstheorie, mit der Evolution, mit dem Problem der Weltgesellschaft ist möglich und sinnvoll. Reizvoll wäre es auch, die evolutionäre Geldwirtschaft als theologisches Problem zu erfahren. Eine Warnung an die Theologie spricht Luhmann aus, wenn er es ablehnt, die religiöse Symbolik als verkürzt dargestelltes soziologisches Wissen zu interpretieren. Herausfordernd ist seine

Absage an das zurechnungsfähige Subjekt und an die Kategorie der Vernunft. Dagegen erscheinen mir drei Probleme theologisch bedenkenswert:

1. Die Trennung von Struktur und Prozeß, an der Luhmann festhält, erlaubt es der christlichen Religion, an dieser Trennungslinie die traditionelle Aufgabe der Sinnvermittlung wahrzunehmen.

2. Der merkwürdige Wahrheitsbegriff Luhmanns ist der Theologie nicht fremd; Wahrheit ist für Luhmann ein Übertragungsmedium von Sinn. Der Sinn wird dabei durch ein Erleben von Ich und Du (Ego – Alter) übertragen. Dieses Erlebnis eines gemeinsamen Sinns an Wahrheit zu binden war Aufgabe des Christentums.

3. Luhmann setzt alles Handeln und auch das eigene Denken unter einen harten Druck: er nennt es „Zeitgewinn". Diese Kategorie hat zunächst die Bedeutung, den pragmatisch-funktionalistischen Stil des Handelns und Denkens zu rechtfertigen. Wenn man aber gewagt formulieren will, kann man das Durchhalten der Handlungsanweisung „Zeitgewinn" auch als ein christliches Memento mori inmitten einer Handlungstheorie und Theorietheorie auffassen, und dann die Frage stellen, ob eine christliche Wissenschaft unmöglich ist[5].

Machttheorie auf dem Umweg über eine Gesellschaftstheorie

Luhmann hat nach der Kontroverse mit Habermas in seinen Veröffentlichungen zunächst nicht die Ausdifferenzierung seiner Theorie weitergeführt, sondern die religionsphilosophischen Gehalte der Systemtheorie erläutert und vor allem die Anwendung auf die Verwaltung fortgesetzt, und zwar in theoretischer[6] und empirischer Arbeit[7]. In theoretischer Hinsicht hat er eine Theorie symbolisch generalisierter Medien der Kommunikation zu entwickeln begonnen. Dabei sind vor allem vier Medien darzustellen: Macht, Wahrheit, Liebe, Geld. Die Verständigungsmittel kommen in verschiedenen Systemen zur Geltung: Wahrheit im Wissenschaftssystem, Liebe in der Familie, Geld im Wirtschaftssystem und Macht in den Verwaltungen. Es ist zwar so, daß in den verschiedenen Systemen auch jeweils die anderen Kommunikationsmedien eine Rolle spielen, z. B. in der Wissenschaft auch Macht und Geld; aber Luhmanns Theorie der Differenzierung hat zum Ziel, eine Verwischung der Medien in den Systemen als systemwidrig zu erweisen.

Diese Notwendigkeit einer Spezialisierung auf nur ein Kommunikationsmedium wird am Beispiel der Verwaltungen gezeigt. In den Verwaltungen sollen nicht Wahrheit, Liebe und Geld als Kommunikationsmittel fungieren, sondern Macht. Konkret kann das heißen: Verwaltungen suchen nicht nach der Wahrheit (sondern halten sich an die rechtlichen Bestimmungen), lassen sich nicht durch Liebe motivieren und nicht bestechen. Eine Formel für den Normalfall von Macht in den Verwaltungen lautet: die Selektionsweise des einen Partners dient zugleich als Motivationsstruktur des anderen. Innerhalb der Verwaltung hat derjenige Macht, dessen Selektionsweise als Motiva-

tionsstruktur der anderen dient. Der Machthaber hat immer mehr als eine Alternative. Er muß auswählen (Selektion), welche der Alternativen gewählt wird. Der Machthaber verdankt seine motivierende Stellung der Unsicherheit der Untergebenen, welche Alternative er wählen wird. Er produziert Unsicherheit und beseitigt sie. Seine Macht zeigt sich darin, daß er die Selektivität des Partners steuern kann. Macht ist nun nicht Gewalt oder Drohen mit Gewalt. Nach Luhmann kann man nicht mehr davon sprechen, daß eine unausgesprochene Drohung mit Gewalt die Gehorsamsprobleme in den Verwaltungen löst. Es geht bei der Macht darum, Gewalt als Vermeidungsalternative zu vermeiden, d. h. die Drohung mit Gewalt (um etwas zu vermeiden) zu vermeiden. Ein alltäglicher Umgang ist heute nur dort möglich, wo Macht normalisiert ist.

Daher ist Macht das eigentlich politische Kommunikationsmedium. Macht ist nicht die Voraussetzung von Kommunikation, sondern das Medium der Kommunikation. Der Vorteil der Macht liegt darin, daß auch Unwahrscheinliches geschieht. Der Vorteil der Macht ist Zeitgewinn, Mobilisierung, Spezialisierung, Steigern der Ressourcen. Die Machtausübung gelingt durch verständliche Symbole. In den Verwaltungen wird die Macht durch die Kettenbildung (Hierarchie) ausgeübt. Dabei verfügt der Machthaber über mehr Macht, als er ausüben kann. Er kann zwar im Einzelfall durch die ganze Kette der Hierarchie bis zur Disposition über die Aushilfskraft durchgreifen, aber er kann es nicht generell. Daher ergibt eine gezielte Befragung der Verwaltung ein Gefühl von Macht und Überlegenheit bei den Untergebenen; sie können in fast jedem konkreten Fall ihrerseits die Alternativen des Machthabers steuern. Daher zerfällt die Machtkommunikation in den Verwaltungen sofort, wenn andere Motive stärker sind als das Streben nach Positionen. Wer nicht mehr ehrgeizig ist, stört die Kette der Macht und muß ausgegliedert werden.

Als Vorteil der Machtkommunikation in den Verwaltungen macht Luhmann geltend, daß die Unterscheidungen von Code – Thema, Person – Medium, Medium – Medium und Struktur – Prozeß durchgeführt sind. Die Unterscheidung Code – Thema bedeutet, daß nicht jeder Sachkonflikt, jede thematische Kontroverse auch den Code (z. B. Zeitplan), also die Ordnung der Verwaltung, in Frage stellt. Sachkonflikte können ohne Zerstörung der Macht ausgetragen werden, und umgekehrt können Änderungen des Codes (Neuaufteilung der Aufgaben) ohne Änderung des Themas (z. B. Straßenverkehrsordnung) durchgeführt werden. Die Unterscheidung Person – Medium bedeutet, daß die Personen ausgewechselt werden, rotieren oder ersetzt werden können, ohne daß die Macht als Kommunikationsstruktur zur Disposition steht. Die Unterscheidung Medium – Medium bedeutet, daß die vier Medien, die Luhmann kennt, in ihrem eigensten Bereich monopolisiert bleiben.

Im Fall der Verwaltung heißt das, daß durch Macht und nicht durch Geld, Liebe, Wahrheit kommuniziert wird. Die Unterscheidung von Struktur und Prozeß bedeutet, daß die Strukturen der Verwaltungen sich wenig und langsamer ändern als der Prozeß, den sie organisieren sollen. Wenn Struktur und Prozeß verschmelzen würden, wäre auf die Verwaltungen kein Verlaß. Luhmann empfiehlt eine leichte Inflation der Macht,

also eine stetige Verminderung der Dispositionsmöglichkeiten innerhalb der Kette, um die subjektive Zustimmung der Mächtigen und Ohnmächtigen zur Machtkommunikation aufrechtzuerhalten. Wenn sie das Gefühl haben, daß das, was vor fünf Jahren seitens des Chefs noch möglich war, heute unmöglich wäre, können sie der Macht als solcher zustimmen. Für das zur Inflation notwendige reale Wachstum an Macht der Verantwortlichen ist gesorgt. Die Machtkommunikation innerhalb der Verwaltungen ermöglicht es, daß sie die Konflikte nach innen lenken und die Effizienz nach außen. Es ist eine zu einfache Psychologie, wenn man als zwangsläufig ansieht, daß das Machtgefälle in den Verwaltungen zu einem rücksichtslosen Verhalten gegenüber den Klienten führen muß. Daß der Beamte seine Wut über die Hierarchie an den Klienten ausläßt, ist nicht die normale Situation. Im allgemeinen herrscht die routinemäßige und daher gleiche Abfertigung vor. Luhmann sieht die Machtfrage entmoralisiert, weil Macht in einer komplexen Gesellschaft so verteilt und die Ketten so verzahnt sind, daß sie als normales Kommunikationsmedium anerkannt wird.

Zusammenfassung

Die Rezeption Luhmanns durch Konservative erscheint einerseits leicht, andererseits schwierig. Leicht rezipierbar ist Luhmann vor allem deshalb, weil er sich bisher aus einer parteipolitischen Kampfstellung herausgehalten hat. Er ist daher auch für Sozialdemokraten lesbar und zitierbar, ohne daß die Identitätsfrage unmittelbar gestellt ist. Dadurch unterscheidet sich Luhmann von anderen Autoren (Schelsky, Steinbuch, Topitsch), die von bestimmten Personengruppen nicht rezipiert werden können, unangesehen der Frage, ob sie Richtiges oder Unrichtiges erkannt haben. Leicht rezipierbar ist Luhmann auch im Bereich der Verwaltungen, weil in den praktischen Konsequenzen seiner Theorie nichts Aufregendes enthalten ist, sondern vor allem die glanzvolle Rechtfertigung dessen besticht, was die Verwaltungen sowieso gern tun. Luhmann ist aus dem gleichen Grund auch innerhalb der Wissenschaftstheorie (der Soziologie) schnell rezipiert worden, weil sich aus seiner Theorie zunächst nur die Rechtfertigung der bewährten empirischen Methoden ergibt. Luhmann wehrt die Verpflichtung zur Praxis der Weltveränderung ebenso ab wie die Verpflichtung zur Soziolinguistik, weil er als das empirische Problem eine sehr komplexe Systemorganisation von Wahrnehmung, Sprechen und Denken sieht.

Rezipierbar ist die Systemtheorie auch als Handlungstheorie. Es ist vorstellbar, daß man die Kategorien „Steigerung/Reduktion von Komplexität", „Differenzierung", „Grenzerhaltung", „Sinn" usw. als Handlungsanweisungen systematisiert und je nach System unterschiedlich konzeptualisiert.

Für den Konservativismus müßte aber die Systemtheorie als Theorie von großer Bedeutung sein. Sie ist ideenpolitisch verwendbar. Trotz des Defätismus in bezug auf die Tragweite von Theorie, der vor allem den Konservativen befallen kann, sollte man

die Bedeutung der ideenpolitischen Orientierung der Intelligenz nicht unterschätzen. Luhmanns Theorie ist schwer verständlich und bewegt sich auf hohem Niveau, was bei der bekannten Theoriefeindlichkeit der Konservativen ein Makel ist. Man glaubt, selbst schon immer theoretisch abgesichert zu sein und redet viel von der Umsetzung, damit es auch die Massen verstehen. Das ist aber falsch, denn das Verstehen ist keine Frage des Sprachniveaus, sondern der Identifizierbarkeit einer geistigen Position durch einen Menschen. Deshalb ist es in der ideenpolitischen Kampfsituation zuerst wichtig, selber gebildet zu sein. Wenn man überzeugen will, soll man auf den Geist vertrauen, in dem man spricht. Die Rezeption Luhmanns durch die Konservativen erfordert, daß man seine Theorie auf einen ihm fremden Wahrheitsbegriff hin adaptiert und eventuell umformuliert. Die Frage ist eben, wie zulänglich die Systemtheorie die Komplexität der Welt/Umwelt abbildet. Die Frage nach der Zulänglichkeit kann aber nur im Kontext einer Wahrheitstheorie gestellt werden, die an der Identität von Begriff und Wirklichkeit orientiert bleibt. Jedenfalls kann mit Hilfe von Luhmanns Systemtheorie der Konservative wieder professionell intelligent sein.

ANMERKUNGEN

[1] Siehe auch H. Günther, Walter Benjamin – Zwischen Marxismus und Theologie (Olten 1974).

[2] Luhmann entwickelt seine Systemtheorie in folgenden Schriften: Legitimation durch Verfahren (Neuwied 1969); Soziologische Aufklärung (Köln 1970); Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie (zusammen mit Habermas, Frankfurt 1971; dazu zwei Supplementbände mit Diskussionsbeiträgen); Religiöse Dogmatik und gesellschaftliche Evolution, in: K. W. Dahm, N. Luhmann und D. Staadt, Religion. System und Sozialisation (Neuwied 1972).

[3] Auf der Weltmissionskonferenz in Bangkok (1973) wurde in der Sektion I gebetet: „Du fandest die ganze traditionelle Sprache sinnlos und wurdest ein Atheist durch die Gnade Gottes: ich frohlocke mit dir, mein Bruder." In: P. Bayerhaus, Bangkok 1973. Anfang oder Ende der Weltmission? (Bad Liebenzell [2]1973) 86.

[4] Vgl. G. Rohrmosers Vorschläge zur Neufassung des Gottesbegriffs in: Die metaphysische Situation der Zeit (Stuttgart 1975).

[5] Die Untersuchung von T. Rendtorff (Gesellschaft ohne Religion, München 1975) kritisiert u. a. Luhmanns Verhaftetsein an das Verfallsschema bei der Betrachtung des Christentums. Das apologetische Interesse Rendtorffs schränkt seine Luhmann-Rezeption etwas ein, jedoch erscheint mir die oberlehrerhafte Kritik an Rendtorffs „Stil" und dem Schwierigkeitsgrad seiner Untersuchung in der „Zeit" läppisch.

[6] N. Luhmann, Macht (Stuttgart 1975).

[7] N. Luhmann – R. Mayntz, Personal im öffentlichen Dienst: Eintritt und Karrieren (Baden-Baden 1973).

UMSCHAU

Wilhelm Reich: Traumvater oder Mystifikation?

Als Ende der sechziger Jahre die Neue Linke den Aufstand probte und in Kommunen und Kinderläden eine emanzipatorische Sexualpädagogik in Szene setzte, tauchte plötzlich in Raubdrucken der Name eines Mannes auf, der bislang nur wenigen bekannt war: Wilhelm Reich. Er avancierte zum „Kirchenvater" einer modernen Sexualerziehung, aus seinen Büchern wurde seitenweise abgeschrieben (auch in den Entwürfen einer christlichen „dynamischen Sexualmoral"), er diente zur Rechtfertigung vieler „sexualpolitischer" Experimente.

In einer zweiten Phase der Reich-Renaissance machten große deutsche Verlage sein Schrifttum den interessierten, vor allem jungen Lesern zugänglich, zuerst in teuren Paperbacks, einige Jahre später in Taschenbüchern. Es erschienen: Die sexuelle Revolution (²1969, Taschenbuch 1971), Die Funktion des Orgasmus (1969, TB 1972), Charakteranalyse (1970, TB 1973), Die Massenpsychologie des Faschismus (1971, TB 1974), Der Einbruch der sexuellen Zwangsmoral. Zur Geschichte der sexuellen Ökonomie (1972, TB 1975), Der Krebs (1975).

Nach dem Intermezzo einer ersten, kurzen wissenschaftlichen Auseinandersetzung (Ch. Rycroft, Wilhelm Reich, München 1972; W. Burian, Psychoanalyse und Marxismus, Frankfurt 1972) kommen jetzt Erinnerungsbände auf den Buchmarkt, die den rätselhaften Mann, den ehemaligen Schüler und Freund S. Freuds, den Entdecker des „Orgons", noch mehr ins Zwielicht bringen. Diese Bücher sind seiner dritten Ehefrau, Ilse Ollendorff-Reich, und seinem Sohn Peter zu verdanken[1]. Was ist darin über Wilhelm Reich zu erfahren?

Wilhelm Reich, am 24. 3. 1897 in Dobrzcynica, einem Ort im altösterreichischen Galizien, geboren, immatrikulierte sich nach dem Ersten Weltkrieg an der rechtswissenschaftlichen Fakultät in Wien, wechselte aber noch vor dem Ende des ersten Semesters zum Medizinstudium über. 1922 erhielt er sein medizinisches Doktorat und setzte seine psychiatrische Ausbildung fort; bereits seit 1919 war er Mitglied der Wiener Psychoanalytischen Gesellschaft. An der von S. Freud gegründeten Psychoanalytischen Poliklinik wurde er erster klinischer Assistent, ab 1928 Vizedirektor. Bereits 1923 hatte er erstmals seine „sexualökonomische Theorie der Neurosen" formuliert: Neurosen entstehen aus der Störung des sexuellen Energiehaushalts des Individuums – unter dem Einfluß gesellschaftlich verhängter Triebversagung. S. Freud kommentierte später – nach Erscheinen des Buchs „Die Funktion des Orgasmus" – diese Theorie in einem Brief an Lou Andreas-Salomé: „Wir haben hier einen Dr. Reich, einen braven, aber impetuösen jungen passionierten Steckenpferdreiter, der jetzt im genitalen Orgasmus das Gegengift jeder Neurose verehrt. Vielleicht könnte er aus Ihrer Analyse der K. etwas Respekt vor der Komplikation des Seelischen lernen."

Von 1924 bis 1930 war Reich Direktor des Seminars für psychoanalytische Therapie, einem Ausbildungsinstitut für Psychoanalytiker. Anfangs 1927 kam es zu einem Konflikt mit S. Freud, der ihn bislang als „bevorzugten Sohn" und besten Assistenten schätzte. Was immer der Grund war – ob Reichs Versuch, die Psychoanalyse durch eine marxistische Interpretation zu verändern, ob seine Enttäuschung über die Weigerung Freuds, ihn in Analyse zu nehmen –, die guten Beziehungen zwischen beiden wurden immer kühler und lösten sich praktisch ganz auf.

Wenn Reich die letzten Ursachen des neurotischen Massenelends in sozialen Umständen sah, war es nur konsequent, daß er sich politisch engagierte. 1928 trat er der Kommunistischen Partei bei. Er eröffnete mit anderen

1929 die ersten Sexualberatungskliniken für Arbeiter und Angestellte, die unentgeltlich Auskunft über Geburtenregelung, Kleinkindererziehung und sexuelle Aufklärung für Kinder und Jugendliche gaben. In diesen Wiener Jahren arbeitete er daran, die emotionale Panzerung des Individuums zu lösen (Charakteranalyse) und die sozialen Ursachen der Neurose wie der sexuellen Not, zumal junger Menschen, zu erkennen (Die Funktion des Orgasmus). Er genoß auch seiner analytischen Fähigkeiten wegen ein großes Ansehen.

Im Herbst 1930 siedelte er nach Berlin über – mit dem doppelten Grund: Konflikte mit Kollegen in Wien wegen seiner politischen Ansichten und Beginn einer Analyse bei einem Berliner Therapeuten. Reichs politische Tätigkeit nahm in Berlin zu. Auf der Grundlage seines sexualpolitischen Programms war die KPD mit der Gründung des „Deutschen Reichsverbands für Proletarische Sexualpolitik" einverstanden. Seine Ziele: Bessere Wohnbedingungen für die Massenbevölkerung, Aufhebung der Gesetze gegen Abtreibung und Homosexualität, Änderung der Ehe- und Scheidungsgesetze, freie Auskunft über Geburtenregelung und Empfängnisverhütungsmittel, Gesundheitsschutz für Mütter und Kinder, Einrichtung von Krippen und Kindergärten in Fabriken, Aufhebung der Gesetze, die sexuelle Aufklärung verbieten, Heimurlaub für Strafgefangene. 1931 gründete er mit einigen Kollegen den „Verlag für Sexualpolitik" in Berlin.

Seine Arbeit wurde – trotz vieler guter Zielsetzungen – den Kommunisten ebenso unsympathisch wie der Internationalen Psychoanalytischen Vereinigung: 1933 wurde er aus der KPD ausgeschlossen, 1934 fehlte sein Name in der Liste der Teilnehmer am 13. Internationalen Psychoanalytischen Kongreß in Luzern. Ilse Ollendorff-Reich meint: „Es muß betont werden, daß Reich tatsächlich und ohne Zweifel aus der Internationalen Psychoanalytischen Vereinigung *ausgestoßen* wurde . . ." (54). E. Jones, der bekannte Biograph S. Freuds, ist darin anderer Meinung: Reich sei aus der Vereinigung ausgetreten; durch Reichs politischen Fanatismus sei es sowohl persönlich wie wissenschaftlich zu einer Entfremdung von Freud gekommen.

Aufgrund der politischen Situation – die Nazis zerstörten das „Institut für Sexualwissenschaft" – siedelte Reich 1933 nach Malmö über, im Oktober 1934 zog er nach Oslo. Dort war er mit seinen bekannten Zielsetzungen als Psychotherapeut tätig, hielt Vorträge, schrieb Artikel und gründete im Februar 1936 mit skandinavischen Freunden das „Institut für sexualökonomische Lebensforschung". In die Osloer Zeit fallen wichtige Ereignisse: seine Begegnung mit A. S. Neill, dem Gründer von „Summerhill", und seine Bion-Experimente, d. h. mikroskopische Beobachtungen von Einzellern. Als aufgrund einer Zeitungskampagne, die wegen seiner „sexualökonomischen Theorie" (d. h. Selbstregelung der Sexualität ohne „äußere" Normen) ausgebrochen war, sein Aufenthalt in Norwegen nicht mehr möglich war, verließ er im August 1939 Norwegen und erreichte New York kurz vor Ausbruch des Zweiten Weltkriegs.

In Forest Hills, wo er erste Bleibe fand, setzte Reich mit einem Mitarbeiterstab seine Studien fort. Er hielt Vorlesungen an der New School for Social Research in New York, 1940 über „Die biologischen Aspekte der Charakterbildung". Er war ein gesuchter Therapeut. Aufgrund seiner Versuche mit Manifestationen von Energie – er nannte diese „kosmische Urenergie" „Orgon" – baute er im Dezember 1940 den ersten Orgon-Energie-Akkumulator für Menschen. „Mit der Entwicklung des Akkumulators geriet Reich immer tiefer in den Bereich der Biophysik. Sicherlich war er von guten Psychotherapeuten umgeben, aber niemand verstand die Wege, die er jetzt einschlug, oder die Bedeutung seiner Entdeckungen", urteilt I. Ollendorff-Reich (83). Zwei Aussprachen mit Albert Einstein (am 13. 1. und 1. 2. 1941) verliefen für Reich enttäuschend. Der Nobelpreisträger hüllte sich fortan in Schweigen.

Mittels der Akkumulatoren versuchte Reich auch Krebskranke und Schizophrene zu heilen. „Die theoretische Erklärung der Wirkung auf biologische Organismen ist kurz und in allgemein verständlichen Ausdrücken die fol-

gende: die konzentrierte Orgonenergie im Akkumulator übt eine Wechselwirkung auf die biologische Energie des Organismus aus, verstärkt sie und ermöglicht auf diese Weise dem Organismus, gegen Störungen der Energieströmung anzukämpfen. Die Bedeutung des Akkumulators ist nie als ein Allheilmittel hingestellt worden" (Ollendorff-Reich 95).

1943 erwarb Reich ein großes Grundstück im Mooselookmeguntic-See in Maine, auf dem „Orgonon" entstand: sein Forschungszentrum mit Laboratorium, Observatorium und Wohnhaus. Reich, der in Amerika zuerst großes Interesse fand, erregte auf die Dauer Aufsehen. In amerikanischen Zeitschriften erschienen April/Mai 1947 Beiträge über ihn: „Der merkwürdige Fall von Wilhelm Reich", „Der neue Kult von Sex und Anarchie". Die Folge dieser Beiträge war eine langjährige Auseinandersetzung mit der Federal Food and Drug Administration (FDA). Entscheidender Stein des Anstoßes waren die Orgon-Akkumulatoren, die in reißerischen Zeitungsartikeln als Apparate „zur Steigerung der sexuellen Potenz" hingestellt wurden.

Obgleich Reich seit 1948 gewisse Regierungsbehörden, vor allem die Atomic Energie Commission, über seine Entdeckung der Orgon-Energie auf dem laufenden hielt, wuchs das Mißtrauen der Behörden gegen ihn, zumal als die sogenannten „Oranur-Experimente" (Oranur = Orgonomic Anti-Nuclear Radiation) scheiterten, Experimente, die beweisen sollten, daß hochkonzentrierte Orgon-Energie die Nuklearenergie neutralisierte. Dieser Ausgang war für Reich und seine Mitarbeiter ein schwerer Schlag.

Reich, der Orgon in Sexualenergie, Biogenese, Gravitation und Kosmogonie am Wirken sah, wandte sich in einer neuen Phase seines Schaffens den kosmischen Phänomenen zu, dem Weltraum und den Raumschiffen (UFOs), den Wetterzuständen, der Dürre und dem Regenmachen. Dieses Projekt lief unter dem Titel: Das kosmische orgonomische Ingenieurwesen (CORE). P. Reich stellt dieses Unternehmen in seinem Buch spannend-abenteuerlich dar, muß aber urteilen, daß ihm hier alles wie „Science-fiction" vorkomme (245).

Im Februar 1954 gab die FDA eine gerichtliche Verfügung gegen den Vertrieb der Orgon-Akkumulatoren heraus. Begründung: sie seien medizinischer Betrug. Reich hielt sich nicht daran. Am 3. – 7. 5. 1956 fand der entscheidende Prozeß statt. Er endete am 25. 5. mit einer Verurteilung wegen Verachtung des Gerichts. Die W.-Reich-Stiftung mußte eine Geldstrafe von 10 000 Dollar zahlen. W. Reich erhielt zwei Jahre Freiheitsentzug. – Schon damals glaubte Reich, das Opfer einer Verschwörung zu sein: rote Faschisten versuchten auf Anordnung Moskaus, ihm seine Geheimnisse um die Orgon-Energie zu stehlen.

In Ausführung des Gerichtsurteils wurden die Akkumulatoren vernichtet (vgl. P. Reich, 92–100), wurden Bücher und Publikationen Reichs in New York verbrannt (vgl. Ollendorff-Reich, 187–188). Am 12. 3. 1957 wurde Reich in das bundesstaatliche Gefängnis in Danbury im Staat Connecticut eingeliefert. „Er wurde dort einer psychiatrischen Untersuchung unterzogen und aufgrund seiner Gespräche mit dem Psychiater, in denen er die Verschwörung von Moskau und den Rockefellers gegen ihn, seine Beziehungen zur amerikanischen Luftwaffe und die zu seinem Schutze und seiner Ermutigung über das Gefängnis fliegenden Flugzeuge erwähnte, als paranoid diagnostiziert. In dem psychiatrischen Befund steht: ‚Der Patient ist verhältnismäßig intakt im größeren Teil seiner Persönlichkeit . . . Im allgemeinen stehen seine Reaktionen und sein Verhalten mit seinen Ideen im Einklang'" (Ollendorff-Reich, 196). Im Gefängnis Lewisburg, in das er wegen der dort möglichen psychiatrischen Behandlung gebracht wurde, starb W. Reich unvorhergesehen am 3. 11. 1957. „Der Totenschein besagt, daß Reich an einer myocardialen Insuffizienz mit plötzlichem Herzarrest, von allgemeiner Arteriosklerose und Sklerose der Herzgefäße begleitet, gestorben ist" (200).

In den vorliegenden Erinnerungsbänden wird W. Reich vor allem in seinem Verhalten zu seinen Mitmenschen uns vorgeführt: distanziert von Ilse Ollendorff-Reich, seiner dritten Frau, die sich 1954 von ihm trennte, weil sie seine Eifersuchtsszenen und Invektiven nicht

mehr aushalten konnte; begeistert-kritisch von Peter Reich, der in einem literarischen Text die Wirklichkeit suggestiv in einen Traum hineinnimmt (die amerikanische Originalausgabe hieß: A Book of Dreams!) und seinen Vater teilweise sympathisch, teilweise mitleiderregend darstellt. Auch an den W. Reich der späten Jahre ist für seinen Sohn nur „mit Groll" (274) zu denken. Über einige historische Klarstellungen hinaus haben die beiden Bücher nicht die Frage beantwortet: Was ist von W. Reich zu halten? Ist er ein „Traumvater" (P. Reich) oder eine „Mystifikation" (J. Améry)?

Der Streit über W. Reich unter den Analytikern, der schon 1932 mit einem kritischen Beitrag von S. Bernfeld einsetzte, wird noch lange anhalten. Was seine Forschungen für die Psychologie Bedeutsames bringen, ob seine Sexualökonomie und seine Charakteranalyse noch herkömmliche Psychoanalyse ist, ob seine Einführung einer marxistischen Anthropologie in die Psychoanalyse zu einer Ergänzung oder Verfälschung Freudscher Psychoanalyse führte, muß noch geklärt werden. Die beiden Bände: Marxismus – Psychoanalyse – Sexpol (Frankfurt 1970, 1972) dokumentieren die Diskussion der Jahre 1926–1936 und 1965–1970. Leider wird die Auseinandersetzung dadurch belastet, daß Reich zu einer ideologisch tabuisierten Figur hochstilisiert wurde, bei der es nur ein Für oder Wider zu geben scheint. Die eben angeschnittenen Fragen betreffen die Zeit des frühen Reich – nach dem Urteil eines ihm gewogenen Zeitgenossen (J. Améry) und eines Bekannten aus der Zeit des Jungwandervogels von Wien um 1919/1920 (W. S. Schlamm) Reichs fruchtbarste Zeit.

In Amerika beginnt – wie auch die beiden Erinnerungsbücher bezeugen – ein neues Kapitel in der Lebensgeschichte Reichs. Auch der mit Reich befreundete A. S. Neill konnte ihm in das „Land Orgon" nicht mehr folgen. „Ich habe seine Orgon-Forschung nie verstanden; sie lag außerhalb meines Begriffsvermögens" (Ollendorff-Reich, 7). Eine noble Äußerung, verglichen mit dem Spott, den E. Bloch in „Prinzip Hoffnung" nur für Reich übrig hat.

Vielleicht darf man – bei allem Respekt vor Reichs Leistung und Anliegen – sich doch das Urteil von J. Améry zu eigen machen: „Ich habe den Eindruck, man dürfe mit einiger Berechtigung den ersten Reich, also den Wiener und Berliner Analytiker und Marxisten, definieren als eine nicht nur von eigenem Genie überzeugte, sondern in der Tat geniale Züge aufweisende Persönlichkeit von starker Gedankenpotenz; der zweite Reich, der zunächst im Exil in Skandinavien lebte, danach in USA wirkte, war ganz offensichtlich ein schwerer Paranoiker, dessen biologistische Phantasien ebensosehr Sache der Psychopathologie sind wie sein persönliches Verhalten" (Merkur 25, 1971, 487). Es wird in Zukunft nicht unwichtig sein, welcher W. Reich Einfluß auf die Psychoanalyse und damit auf den Menschen gewinnt, der – auch in der Sexualität – sein Glück sucht. *Roman Bleistein SJ*

[1] Ilse Ollendorff-Reich, Wilhelm Reich. München: Kindler 1975. 215 S. Lw. 26,–; Peter Reich, Der Traumvater. Meine Erinnerungen an Wilhelm Reich. München: Bertelsmann 1975. 285 S. Lw. 28,–.

BESPRECHUNGEN

Handbücher

Praktisches Wörterbuch der Pastoral-Anthropologie. Sorge um den Menschen. Hrsg. v. H. Gastager u. a. Freiburg: Herder 1975. XXIV, 1227 Sp. Kart. 68,–.

Das vorliegende Werk will in mehrfacher Hinsicht vermitteln: Einmal zwischen Pastoraltheologie und empirischer Anthropologie. Die Fortschritte der empirischen Anthropologie machen eine ständige Zusammenarbeit und eine dauernde Information des Theologen und Sozialarbeiters notwendig. Umgekehrt wächst aber auch das Interesse der Humanwissenschaften an Theologie. Dieses Interesse wird genährt durch die wachsende Spezialisierung und gegenseitige Entfremdung der einzelnen Anthropologien. A. Niedermeyer hatte sich Anfang der fünfziger Jahre mit seinem großen Handbuch der speziellen Pastoralmedizin um einen Brückenschlag zwischen diesen Bereichen bemüht. Die wissenschaftliche Entwicklung seither erfordert neue Versuche solcher Art. Als erster Schritt schien ein größeres Wörterbuch geeignet. – Es stellt auch insofern eine Zusammenarbeit dar, als die theologischen Beiträge von katholischer und evangelischer Seite beigesteuert werden. Begrüßenswert erscheint uns dabei, daß kontroverstheologische Themen nicht „entschärft", sondern von beiden Seiten getrennt behandelt werden, was allerdings nur in ganz wenigen Fällen zutrifft.

Daß nur sehr wenig Literatur angegeben wird, ist zunächst eine Hilfe besonders für den unkundigen Leser. Der Sachkundige wird freilich manchmal fragen, ob die Auswahl nicht zu einseitig getroffen ist und ob man hier nicht stärker auch Autoren verschiedener Richtung hätte berücksichtigen sollen. – Was den Umfang der Artikel selber angeht, so hätte man sich oft eine noch größere Verschiedenheit gewünscht. Die Sorge um die Begrenzung der Beiträge führt immer wieder dazu, daß grundlegende Begriffe auf ganz ungenügendem Raum behandelt werden müssen, während nebensächlichere Stichwörter relativ ausführlich dargestellt werden. – Vermißt haben wir ein zusätzliches Sachregister, das schneller als die eingefügten Verweiswörter zur Auffindung des richtigen Artikels oder Abschnitts verhelfen würde. Wir hätten auch gewünscht, daß man bei den einzelnen Artikeln die Autorennamen ungekürzt angibt. Ein derartiges Lexikon kann heute gerade im theologischen Teil nicht mehr so unpersönlich sein, daß man sich nicht auch für den Verfasser interessieren sollte.

Eine inhaltliche Beurteilung der einzelnen Artikel ist bei weit über 150 Mitarbeitern nicht sinnvoll. Der allgemeine Eindruck, besonders der theologischen Beiträge, ist günstig. Man hat im ganzen eine Linie gefunden, die Aufgeschlossenheit und maßvolles Urteil vereinigt. *H. Rotter SJ*

Praktisches Wörterbuch der Religionspädagogik und Katechetik. Hrsg. v. E. J. Korherr und G. Hierzenberger. Wien: Herder 1973. 1115 Sp. Lw. 54,–.

Im Jahr 1961 erschien das „Katechetische Wörterbuch". Seitdem war vor allem von den Humanwissenschaften und von der modernen Theologie her ein neuer Wortschatz in die Sprache der Religionspädagogik und Katechetik eingedrungen, so daß der Praktiker oft nicht mehr die Aussagen in Büchern und Zeitschriften verstehen konnte. An diese Praktiker, „die die Last und Hitze des Alltags im Bereich des Religionsunterrichts und der kirchlichen Katechese tragen und über wenig Zeit und Gelegenheit zu weiterführendem Studium verfügen" (Vorwort), wendet sich das „Praktische Wörterbuch der Religionspädagogik und Katechetik", das mit wenigen Aus-

nahmen von österreichischen Religionspädagogen verfaßt wurde. Die Orientierung an der Praxis ist offensichtlich, sowohl in der Auswahl der Stichwörter wie in der Art der Darstellung; denn oft wird zugunsten einer kurzen Information auf Problemzusammenhänge verzichtet, so etwa in: Generationsproblem, Gruppendynamik. Bei der Breite der Thematik – von Gleichnis bis Urvertrauen, von Elektrakomplex bis Output, von Kinderladen bis Probabilismus, von Jahwe bis Politische Theologie – kann nur eine erste Information geboten werden, die aber durch Angaben von Literatur, durch Hinweise auf katechetische Hilfe, durch Anschriften der Arbeitsstellen hilfreich ergänzt wird. Einige Beiträge scheinen etwas unkritisch abgefaßt zu sein (Emanzipation, emanzipatorischer Religionsunterricht, Fundamentalkatechetik, Kinderläden, Friedenspädagogik). Bei „Hierarchie der Wahrheiten" vermißt man den Hinweis auf das Stichwort „Kurzformel des Glaubens". Marxistische Erziehung ist ohne A. S. Makarenko nicht denkbar. „Freie Schulen" sind nicht nur konfessionelle Privatschulen, zumal diese sich seit einigen Jahren „Schulen in freier Trägerschaft" nennen. Insgesamt aber ein Werk, das in der Tat dem Praktiker dient und nützt. *R. Bleistein SJ*

Jugend

Jugend in der Gesellschaft. Ein Symposion. München: Deutscher Taschenbuchverlag 1975. 222 S. Kart. 6,80.

Das Taschenbuch geht aus einer Vortragsreihe hervor, die im Sommer 1974 von der Carl-Friedrich-von-Siemens-Stiftung in München veranstaltet wurde. Die einzelnen Autoren kommen in der Beurteilung der „Jugend in der Gesellschaft" – dabei ist eher der studierende Jugendliche als der Auszubildende im Blick – zu unterschiedlichen Eindrücken und Konsequenzen. H. v. Hentig sagt zur „Unzuständigkeit der Pädagogik": „Das Jugendproblem ist ein Problem der Erwachsenen. Ihr Verhältnis zur Jugend ist unsicher, und die Jugend reagiert auf diese Unsicherheit" (33). Er fordert statt einer weitergehenden Pädagogisierung eine „politische" Beziehung zwischen den Generationen, wobei der Sinn des „Politischen" weiterer Präzisierung bedurft hätte. H. Lübbe ist insoweit mit v. Hentig einig, als er als Ursache der „neuen Jugendbewegung" die Erwachsenen sieht. Allerdings unterscheidet er sich von ihm, wenn er dann genauer bestimmt: Die Verbindlichkeitsschwäche unseres Staates. Er fordert folgerichtig, daß unser Staat in den Repräsentanten und Institutionen sich wieder selbst zu legitimieren lerne. E. K. Scheuch legt dar, wie differenziert die Jugend in einer Industriegesellschaft ist. Statt der Schule und dem Staat wendet er sich der Familie zu. „Der Jugendliche repräsentiert dann gewöhnlich eine intensivere, weniger kompromißbereite, konsequentere Vertretung von Grundhaltungen, die im Elternhaus auch akzeptiert werden" (75). Deshalb müsse die Frage, warum „die" Jugend die Gesellschaft ablehne, an die Erwachsenen, an die Gesellschaft gerichtet werden. W. E. Mühlmann entdeckt, daß das Jugendproblem „ein Teil (oder ein Aspekt) einer allgemeinen Krise der Kultur" (93) ist. Weitere Beiträge beschreiben die Entdeckung der Jugend in der Neuzeit (W. Rassem), die Geschichte und Gesellungsform der Jugendbewegung damals und heute (P. R. Hofstätter, W. Scherf, S. Golowin). Das Taschenbuch bietet vielfältige, bunte Aspekte eines Problems, besser: einer Aufgabe, von deren Erfüllung sich niemand in unserer Gesellschaft, die sich eine Jugend leisten kann (H. Krings), dispensieren sollte. *R. Bleistein SJ*

Affemann, Rudolf: *Krank an der Gesellschaft.* Symptome, Diagnose, Therapie. München: Deutscher Taschenbuchverlag 1975. 214 S. Kart. 6,80.

Der Autor, von Beruf Psychotherapeut, geht in drei Schritten voran. Er weist zuerst

auf Symptome hin: die Jugendkriminalität, die Drogenwelle, die Ideologieanfälligkeit und Neurotisierung der Jugend. In all dem geht es um Tatsachen, die unbeschönigt ins Bild gebracht werden. Die Diagnose – der zweite Schritt – hält sich lange bei den geistigen Veränderungen in unserer Gesellschaft auf, in der u. a. der Lustgewinn als Lebenssinn hochgespielt und der Glaube durch Wissenschaftsgläubigkeit ersetzt wird. Die desorganisierte Familie, die suggestive Konsumgesellschaft und ein verbildendes Bildungssystem werden ebenso als Ursachen tiefgehender Fehlhaltungen erkannt. Als Drittes werden in der Therapie zuerst „neue geistige Wirklichkeiten" gefordert. Die Überlegungen zu einer neuen Ethik sind insoweit nicht überzeugend, weil bei der Forderung nach neuen „Ordnungen" (156) nicht gesagt wird, wer die Ordnungen setzt, und weil eine Ethik auf dem Boden der Humanwissenschaften (157 f.) ohne eine sittliche Verbindlichkeit auskommen muß. Eine ähnliche (vielleicht nur didaktische?) Scheu, den absoluten Charakter eines Transzendenzbezugs ins Spiel zu bringen, zeigt sich in der Auseinandersetzung mit Lustgewinn und Lustverzicht. Die ersten Argumente des Pro und Contra können besser nicht vorgetragen werden (158–164). Die Antwort auf die Frage, worin Glück eigentlich bestehe, bleibt erstaunlich vage, ebenso vage wie jene „nichtrationale Realität außerhalb des Menschen", jene „irrationale Seinsschicht im Menschen" (173), die beim Finden der seelischen Ganzheit einen Einfluß haben kann. Und wie ist der Mensch schlechthin gedacht, wenn zu lesen ist: „Erst wenn diese Art von Sinnfindung und Sinnvollzug (Anm.: mittels therapeutischer Hilfe) auf ihre Grenzen stößt, ist Sinnübermittlung aus dem Raum von Philosophie oder Glaube erlaubt" (180)? Ist es möglich, seelische Prozesse so auseinanderzudividieren? Wird nicht die integrative Kraft einer Sinngebung unterschätzt? Ist Glaube etwas, was zur Realität hinzugefügt wird – oder ist er nicht vielmehr Mitte und Erschließung von Realität? Diese kritischen Bemerkungen sollen aber das Gesamturteil über das Taschenbuch, das Eltern und Erziehern Klarheit über ihre Erziehungssituation bringen kann, nicht beeinträchtigen; denn der Autor sieht mit klarem Blick die Wirklichkeit, erkennt ihre Ursachen und möchte eine Therapie anbieten, die den Menschen, der an der Gesellschaft leidet, „heilt". *R. Bleistein SJ*

Religion im Untergrund. Die religiösen Randgruppen Jugendlicher in der Schweiz – Eine Herausforderung. Hrsg. v. Schweizerischen Beratungsdienst Jugend + Gesellschaft, Luzern. Köln: Benziger 1975. 300 S. Kart. 17,80.

Unbeachtet von den Kirchen leben viele Jugendliche in religiösen Randgruppen, in einem religiösen Untergrund. Die Art ihres Glaubens, die Größe ihrer Ziele und das Wagnis ihres missionarischen Einsatzes könnten zur Herausforderung an die Kirchen werden, falls man die Attitüden dieser jungen Menschen richtig in den Blick bekäme. Dieses Ziel ist schwierig zu verwirklichen – und insoweit ist die Absicht des Taschenbuchs zu loben.

Das Buch enthält Protokolle über Gespräche mit solchen Randgruppen in der religiösen Szene. Die „soziologische Methode" – Gesprächskontrolle zuzüglich wertender Urteile! – ist dabei ebenso fragwürdig wie das zur Repräsentativität hochgespielte Sample. In der Tat handelt es sich um 16 dürftige Berichte bei sehr unterschiedlichen Gruppen, von denen die „Bärglütli" zumindest keine religiöse Randgruppe sind. Ist schon das Material dürftig, läßt sich kaum eine präzise Analyse erwarten. So enden die grafologischen, psychologischen, pädagogischen, theologischen, soziologischen und sozialpsychologischen Bemerkungen entweder in der Wiederholung bekannter, abstrakter Theorien, die aber mit dem Tatbestand wenig zu tun haben, oder die Aussagen überfordern das Material in seinem Wert. Insgesamt stehen die Verfasser der Beiträge dem Phänomen einer religiösen Subkultur hilflos gegenüber und verstehen es nicht – trotz ihres Willens, einen Verriß vermeiden zu wollen (256) –, diesen Jugendlichen in solchen Gruppen gerecht zu werden. Das Buch informiert mehr über die „Wissen-

schaftlichkeit" und religiöse Mentalität des „Schweizer Beratungsdienstes Jugend und Gesellschaft, Luzern" als über die religiösen Randgruppen Jugendlicher in der Schweiz. Verglichen mit diesem Taschenbuch ist der Informationsgehalt der kleinen Broschüre von Fr. W. Haack, Neue „Jugendreligionen" (Evangelischer Presseverband für Bayern, München ^{2}1975) weitaus größer.

R. Bleistein SJ

ZU DIESEM HEFT

Kardinal Konrad von Preysing, seit 1935 Bischof von Berlin, war in der Zeit des Kirchenkampfes eine herausragende Gestalt des deutschen Episkopats. Ludwig Volk schildert Leben und Werk des Kardinals, dessen Todestag sich am 21. Dezember dieses Jahres zum 25. Mal jährt.

Seit dem Beginn der Bildungsreformen Ende der sechziger Jahre steht die Kulturpolitik im Vordergrund der innenpolitischen Diskussion. Die im Grundgesetz verankerte Kulturhoheit der Länder hat inzwischen zu mannigfachen Formen der Zusammenarbeit gefunden. Neben einem Trend zur Vereinheitlichung werden in den letzten Jahren auch kulturrevolutionäre Tendenzen sichtbar. Hans-Georg Roth plädiert für eine freiheitliche Kulturpolitik und für den Ausbau des kooperativen Kulturföderalismus.

Mehr als früher tritt in der heutigen Pädagogik die Erziehung zur Sittlichkeit in den Vordergrund. Ein zentrales Problem dabei ist die Gewissensbildung. Bernhard Grom geht auf die Vermittlung des Wertbewußtseins ein und stellt jene Lernvorgänge heraus, die das Wertbewußtsein fördern.

An den „Grenzen des Wachstums" ändern sich für den Menschen auch die Kategorien seines Selbstverständnisses. Von Fortschritt und Prosperität läßt sich nicht mehr so naiv wie früher reden. Bálint Balla, Professor der Soziologie an der Technischen Universität Berlin, weist auf, daß in dieser Situation der Begriff der Knappheit nicht nur für die Soziologie und Anthropologie von Bedeutung ist, sondern auch Grundsätze eines solidarischen Handelns vermittelt.

Jürgen Habermas wollte nachweisen, daß Niklas Luhmanns Systemtheorie die einzig mögliche konservative Theorie der Gegenwart ist. Luhmann selbst wehrt für sich die Zuordnung „konservativ" ab. Henning Günther erläutert die Grundbegriffe der Systemtheorie und fragt, wieweit Luhmann von Konservativen rezipiert werden kann.

Abschluß der Synode

Mit der Vollversammlung im November wird die Gemeinsame Synode der deutschen Bistümer ihre Arbeiten abschließen. Jede Bilanz kann nur vorläufig sein. Was die Synode für die Kirche in Deutschland bedeutet, wie tief ihre Wirkungen gehen, ob sie eine Erneuerung des religiösen Lebens einleitet, das wird man erst nach Jahren beurteilen können. Was sich jetzt sagen läßt, betrifft das heute sichtbare Ergebnis: die 17 Dokumente und der Verlauf der Arbeit seit der konstituierenden Sitzung im Januar 1971. Betrachtet man die schwierige Gesamtsituation, die Pluralität in der Kirche, die Ratlosigkeit vieler angesichts mancher krisenhafter Entwicklungen des kirchlichen Lebens, dann kann man der Synode die Anerkennung nicht versagen.

Gewiß haben die Dokumente ihre Schwächen. Ein Drang zu enzyklopädischer Breite ist nicht zu übersehen. Oft werden die Probleme und die divergierenden Meinungen nur aufgezählt. Wie schon die Konzilstexte sprechen auch die Synodendokumente weder die zündende Sprache, die Zustimmung hervorruft und Glauben weckt, noch findet man in ihnen die Präzision und Sachnähe heutiger Wissenschaft. In manchen Themen, Begriffen und Argumentationen zollen sie auch solchen Zeitströmungen ihren Tribut, die schon bald aus der Diskussion verschwunden sein dürften. Nicht immer wurden Begriffe und Denkformen intensiv genug auf ihr geistiges Umfeld und ihre ideologischen Hintergründe hin durchdacht.

Selbstverständlich haben die Dokumente unterschiedliches Gewicht. Sie tragen die Spuren vieler – unvermeidlicher – Kompromisse. Die Diskussionen konnten sich nicht ständig auf gleich hohem Niveau bewegen. Daß manche Redner die wenigen Gelegenheiten ausnutzten, um sich selbst darzustellen und durch verbale Proteste Unabhängigkeit zu demonstrieren, daß die Synode hin und wieder sich und der Öffentlichkeit beweisen wollte, wie offen sie ist, wie mutig sie einem Einspruch der Bischöfe widersteht, wie entschlossen sie in die Zukunft schreitet – das mußte man erwarten, schmälert aber nicht die Leistung, die insgesamt erbracht wurde.

Zunächst ist es der Synode gelungen, eine überzeugende Form der Zusammenarbeit aller in der Kirche zu finden und vorbildhaft darzustellen. Die deutsche Synode hat das bischöfliche Amt stärker integriert als die Synoden anderer Länder. Die Beschlüsse besitzen als solche Rechtskraft und bedürfen keiner nachträglichen Billigung der Bischofskonferenz. Das in den Statuten verankerte, der Beschlußfassung vorhergehende Veto- und Einspruchsrecht der Bischöfe hat gelegentlich zu kritischen Situationen geführt. Aber es wurden nie Brücken abgebrochen: Man fand stets Kompromisse – wenn auch nicht jedesmal mit sehr großen Mehrheiten. Insofern nahmen die Bischöfe ihre Autorität auf eine neue Weise wahr, „im Gespräch mit den Synodalen selbst" (Kardinal Döpfner). Auch im allgemeinen Verhandlungsklima, im Stil der Auseinander-

setzung hat die Synode ein bemerkenswertes Zeichen gesetzt, wie man auch tiefgreifende Kontroversen sachlich und fair austragen kann. Kein Wunder, daß auf diesem Hintergrund die vom Konzil offengelassene Frage nach einer einheitlichen organisatorischen Form der kirchlichen Mitverantwortungsgremien in einer Reihe von Beschlüssen zur Zufriedenheit aller gelöst wurde.

Die Dokumente über Themen der Pastoral und über die Stellung der deutschen Katholiken zu den großen gesellschaftlichen Fragen der Gegenwart umspannen ein weites Feld. Sosehr einzelne Punkte umstritten sind und wohl umstritten bleiben, so zeigen sie doch Wege, wie die Kirche auf die Herausforderung unserer Zeit reagieren kann, ohne Substanz preiszugeben und ohne sich einfach herrschenden Trends anzupassen. Den Optimismus, mit dem das Konzil der Entwicklung in Kirche und Welt gegenüberstand, sucht man in den Synodendokumenten vergebens. Er ist durch die bisherige Entwicklung längst widerlegt. Die Synode urteilt nüchterner, auf die Realität und nicht auf Wunschvorstellungen bezogen.

Sucht man Grundthemen dieser Synode, stößt man immer wieder auf das Verhältnis von Recht und Geist, von Institution und Charisma, von „Volkskirche" und „Freiwilligkeits-" oder „Entscheidungskirche". Die Akzente werden, je nach Thema, verschieden gesetzt. Bei den pastoralen Themen optiert man für den Vorrang der persönlichen Glaubensentscheidung und sucht die rechtlichen Elemente eher zurückzudrängen. Auf der Ebene der Strukturen betont man die rechtliche Verankerung, das Institutionelle, das Freiheit eher begrenzt als ausweitet. Unübersehbar ist auch ein Zug zur Gemeinde als Bezugspunkt des gesamten christlichen Lebens und eine gewisse Vernachlässigung der gesamtkirchlichen Bindung – eine Orientierung, die der Suche vieler Menschen von heute nach der überschaubaren Gruppe entgegenkommt, die aber in einer Zeit wachsender weltweiter Verflechtungen für eine Weiterentwicklung offenbleiben muß.

Die Synode hat keinen Aufbruch des Geistes ausgelöst, keine spontane Erneuerungsbewegung in den Gemeinden entstehen lassen. Wer dies erwartete, machte sich Illusionen über die Möglichkeiten einer solchen Versammlung. Was sie aber konnte, hat sie geleistet: Analysen der Situation, Beschlüsse und Anregungen für die kirchliche Arbeit, Hilfen für die Verwirklichung des Glaubens. Nicht zu unterschätzen ist die Meinungs- und Bewußtseinsbildung im Kreis der Teilnehmer selbst, die Bischöfe nicht ausgeschlossen.

Wie die Beschlüsse wirken, ob sie das Leben der Kirche in Deutschland prägen und Anstöße zu neuen Überlegungen und Taten geben, das hängt nicht allein vom Text der Dokumente ab. Es kommt darauf an, mit welcher Intensität und mit welchem Nachdruck die berufenen Instanzen und Amtsträger darauf drängen, daß die Beschlüsse und Anregungen der Synode nicht auf dem Papier bleiben.

Wolfgang Seibel SJ

Bernhard Stoeckle OSB

Das Problem der sittlichen Norm

Unzeitgemäße und zeitgemäße Gedanken zu einem Fall von Notstand

Man kann über Normen von verschiedenen wissenschaftstheoretischen Standpunkten aus diskutieren. Gegenwärtig wird das Feld noch weithin beherrscht von den Normanalysen und Normkritiken der Soziologie. Sie haben viel Staub aufgewirbelt, eine kaum überschaubare Literatur hervorgebracht; doch ist zu bezweifeln, ob sie zu einer wirklich hilfreichen Einweisung des Menschen einen Beitrag geleistet haben. Ohne ihre Verdienste für die Theorie schmälern zu wollen, wird man den Argwohn nicht los, daß sie, was ihre Auswirkung auf das konkrete Ethos betrifft, eher zu einer Verunsicherung des sittlichen Bewußtseins geführt haben. Auch daß sie teilweise zu Zugpferden ideologisch bestimmter Interessen geworden sind, kann nicht übersehen werden[1]. Demgegenüber soll in den nachfolgenden Überlegungen versucht werden, das Normproblem im Kontext verlässig humanwissenschaftlicher Ergebnisse in den Griff zu bekommen. Viel verdankt diese Darstellung dem interdisziplinären Gespräch mit ausgewiesenen Vertretern einschlägiger Disziplinen.

Man kann gewiß nicht sagen, daß der Begriff „Norm" in seiner heutigen, äußerst vielfältigen und kaum überschaubaren Verwendung geeignet ist, frohgemute Stimmungen zu erwecken. Wenn etwa, was ja sehr naheliegend sein dürfte, von „Arbeitsnorm" gesprochen wird, so befällt nicht wenige Menschen ein Unbehagen: sie wittern aus einschlägigen Erfahrungen heraus, daß da etwas Gewalttätiges nach ihnen greift, sie mit Zwang, Reglementierung und Leistungsdruck überzieht und dies nicht nur während der regulären Arbeitszeit, sondern auch in dem von ihnen heilig gehaltenen Privatleben. Nicht anders verhält es sich, wenn im allgemein gesellschaftlichen Kontext von „Normen" die Rede ist. Den meisten erscheint es, als gehe es dabei um die mehr oder weniger massive Geltendmachung von institutionell abgesicherten und verfestigten Verhaltensanforderungen, welche Freizügigkeit und Mobilität behindern, den Fluß des Lebens erstarren lassen und vor allem die schöpferische Phantasie wie die freie Initiative zum Erlahmen bringen.

Von solchen und ähnlich negativ getönten Mutmaßungen her muß es zweifellos zwiespältige Gefühle hervorrufen, daß seit geraumer Zeit der Begriff „Norm" sich auch als summarische Kennzeichnung der bindenden sittlichen Verhaltensregeln eingebürgert und die bislang geläufigen Benennungen, wie Gebot, Gesetz, Weisung, verdrängt bzw. ersetzt hat. Stellt man zudem die Abkunft des Begriffs aus dem Rechtsbereich in Rechnung, so ist die Befürchtung nicht von der Hand zu weisen, daß die „Moral", die es ja

ohnehin schwer genug hat, Mißdeutungen ihrer selbst Herr zu werden, mit einem zusätzlichen Handicap belastet wird, sofern sie als Lehre von der sittlichen Normierung des Menschen an die Öffentlichkeit tritt.

Indes wiegt aufs Ganze gesehen diese mehr die Außenseite heutiger Ethik betreffende Beeinträchtigung wenig angesichts der realen Situation, in der sich der gesamte, mit „sittlicher Normierung", bzw. „sittlichen Normen" zu umschreibende Komplex gegenwärtig vorfindet. Es ist bestimmt nicht zu verwegen, in Hinblick auf diese Lage auf einen ausgesprochenen Notstand zu erkennen.

Normzerfall

Zumindest in unseren Breiten haben es sittliche Normen derzeit nicht leicht, unbefangene und unvoreingenommene Verständnisbereitschaft zu finden, bereitwillig anerkannt und befolgt zu werden. Man traut ihnen nicht mehr. Der Umgang mit ihnen konzentriert sich mehr und mehr auf eine permanente Kritik und Infragestellung. Natürlich ist man sich dabei bewußt, daß ganz ohne Spielregeln menschliches Dasein nicht zu meistern ist; doch sollen es nicht einfach die „bestehenden" Normen sein, welche ungeprüfte Zustimmung verdienen. Eindringlich spiegelt sich die tiefgreifende Krise, in die die sittlichen Normen geraten sind, in der fachspezifischen Literatur wider: Schlagworte und Titel wie „Normen noch aktuell?", „Moral ohne Normen", „Normkritik", „Was gilt noch?" beherrschen weithin das Feld.

Diesen Zustand als kurzerhand unumgänglich notwendig, als fortschrittlich und insofern als „gesund" zu beurteilen, wäre voreilig. Er verlangt seinerseits kritische Ausleuchtung.

Zunächst einmal muß offen ausgesprochen werden, daß das Verhältnis weiter Schichten unserer Gesellschaft zu den sittlichen Normen nicht nur „gestört", sondern von einer deutlichen Phase des Abschwungs betroffen ist. Was da vor sich geht, ist ein echter Normzerfall, den man nicht – wie das P. Matussek jüngst versuchte – als bloß „periphere und äußerliche Erscheinung"[2] abtun kann. Dieses Übel sitzt tief. Es deutet auf das Widerstreben, sich überhaupt konkret-verbindlichen Normierungen zu unterstellen, auf die Weigerung (nicht bloß auf das Unvermögen), sittliche Normen als etwas zu akzeptieren, das die Integrität und Stabilität des Humanum gewährleistet. Solche Unwilligkeit tritt natürlich nicht offen zutage. Sie weiß sich zum Teil recht geschickt zu verschleiern, etwa durch das imponierende Gehabe sogenannter wissenschaftlicher Normkritik. Überspitzt ausgedrückt könnte man sagen: was viele möchten, sind keine besseren, d. h. durch kritische Reflexion abgeklärte und damit „passende" Normen, sondern möglichst überhaupt keine Normen, zumindest so wenig Normen wie gerade noch tragbar. Es steht nicht sosehr eine emanzipierte, von jeglicher Fremdbevormundung freie Moral, sondern die Emanzipation von der Moral als solcher zur Debatte.

Natürlich werden manche finden, diese Aufstellungen seien zu summarisch, zu pessi-

mistisch, sie würden nicht zu leugnende Randerscheinungen in ungerechtfertigter Weise verallgemeinern, und es dürften doch die mannigfachen Anzeichen einer sittlichen Aufwärtsentwicklung nicht unterschlagen werden. Solche Anzeichen einer Aufwärtsentwicklung sind durchaus vorhanden und sollen in ihrer Bedeutung für die Zukunft nicht zu gering veranschlagt werden (Suche nach Lebenssinn, Sensibilität für die Nöte des Nächsten usw.).

Indes spricht doch einiges dafür, daß der eigentliche „Generalkurs" des zeitgenössischen Ethos stärker von destruktiven als von bewahrenden und sichernden Trends durchsetzt ist. Zu verweisen wäre auf die verschiedenen, sicher nicht nur modisch inspirierten Spielarten des Nihilismus, Anarchismus, die Resignation vor dem Menschsein überhaupt, die blanke Lust am Zerstören, die Ausbrüche von Vandalismus. Das alles ist sattsam bekannt und wird von Kennern der Szene keineswegs in seiner Tragweite verharmlost.

Was aber vor allem zu denken gibt, obschon es den Bereich der Ethik unmittelbar nicht zu berühren scheint, ist die Beobachtung, daß auch staatliche Gesetze kaum noch Achtung abnötigen, sondern dort, wo sie den eigenen, privaten Intentionen und den vermeintlichen gesellschaftlichen Interessen zuwider sind, kurzerhand außer Kraft gesetzt werden, ohne daß der Gesetzgeber die Entschlossenheit aufbrächte, die erforderliche Gesetzestreue zu erzwingen. Schon haben sich auch geschlossene Gruppen von beträchtlicher Faszinationskraft gebildet, welche die permanente und provozierte Mißachtung der gesetzlichen Normen zu ihrem Programm erhoben haben. Wie weit verbreitet diese Gesetzesuntreue tatsächlich ist, zeigen nebst anderen auch diejenigen, welche im Straßenverkehr die bestehenden Vorschriften nur dann einhalten, wenn sie sich von den Ordnungshütern beobachtet bzw. verfolgt glauben.

Man kann demgegenüber nicht einwenden, daß die Ignorierung staatlicher Gesetze noch kein schlüssiges Indiz dafür abgebe, daß in der den äußeren Kontrollorganen nicht zugänglichen Zone des sittlichen Verhaltens die Dinge ebenfalls zum Schlechten bestellt seien. Davon abgesehen, daß die elementaren Grundgesetze gesellschaftlichen Zusammenlebens immer auch den Kodex des sittlichen Minimalverhaltens repräsentieren, muß doch in aller Klarheit erkannt werden: sobald in einer Gesellschaft die tragenden Gesetze, die wirklich nur das für das Zusammenleben unumgänglich Notwendige abzusichern versuchen, keine Gefolgschaft mehr finden, ist nicht damit zu rechnen, daß die mit juristischen Kategorien nicht mehr fixierbaren, eigentlich sittlichen Erfordernisse, vor allem die hochliegenden, noch ungebrochen sich behaupten können, zumal ihnen auszuweichen wesentlich risikoloser ist als den Gesetzesnormen.

Aber auch das sollte nicht übersehen werden: Sobald bestehende sittliche Normen individuellen wie kollektiven Interessen entgegenstehen, ist man schnell mit dem Urteil bei der Hand, daß sie nicht mehr tauglich sind und ihr „Recht" verloren haben. Von daher ist schließlich zu verstehen, weswegen der Streit um die „Grundwerte" der Gesellschaft ein derartiges Ausmaß annehmen konnte und mit einem Minimalkonsens hinsichtlich des sittlich absolut und unbedingt Gebotenen kaum noch zu rechnen ist.

Obwohl der Einfluß wissenschaftlicher Theorien und Diskussionen auf die Praxis des Lebens im allgemeinen nicht überschätzt werden darf, kann man im weiteren nicht daran vorbeisehen, daß die Aufstellungen der neueren Normkritik mehr zur Verwirrung als zu einer verlässigen Neueinweisung und Befestigung des sittlichen Bewußtseins beigetragen haben. Unter dieser Rücksicht ist zunächst einmal auf das umfassende Bestreben zu verweisen, die sittlichen Normen wie die Ethik im Ganzen von der Rückbindung an transzendente oder metaphysische, damit der menschlichen Disponibilität entzogene Instanzen abzukoppeln. Viel Mühe wurde darauf verwandt, um darzutun, daß es weder möglich noch notwendig, noch für den Menschen gut sei, die Sittlichkeit im „Jenseits" zu verankern, sie aus einer anderen Zone als der des unmittelbar Menschlichen zu entwickeln. „Die Ethik läßt sich nicht von einem absoluten Weltgrund her abstützen. Alle Versuche, die in dieser Hinsicht unternommen worden sind, sind gescheitert, und zwar endgültig. Der ethisch Handelnde hat keine Rückendeckung."[3] In diesem Zusammenhang fehlte schließlich auch nicht der Hinweis von der Schädlichkeit einer überweltlich, religiös-transzendenten Moral für eine funktionstüchtige, den humanen Anliegen wirklich Rechnung tragende Sittlichkeit[4]. Daß man dabei mit einem philosophisch wie theologisch höchst unsauberen Transzendenzverständnis operierte, blieb außer Betracht und wurde auch von jenen nicht hinreichend wahrgenommen, welche eine von Gott her begründete Ethik dennoch zu behaupten suchten.

Mit der Liquidierung der transzendent-fremdbestimmten Moral glaubte man den Weg freigelegt zu dem, was dem neuzeitlichen Menschen- und Weltverständnis einzig und allein angemessen erscheint: zu einer absolut autonomen, ausschließlich im Menschen begründeten und ausschließlich vom bzw. vor dem Menschen zu verantwortenden Ethik. Es war auch klar, daß fortan nicht mehr von einer absolut verbindlichen Sittlichkeit die Rede sein konnte. Die der neuen Ethik eigene Verbindlichkeit wurde hergeleitet aus der Verbindlichkeit der Konventionen[5], aus dem gesellschaftlichen Konsens bzw. Interessenkompromiß.

Da jedoch eine derart gestützte Verbindlichkeit nur so lange dauert wie die Wirksamkeit ihrer Begründung, mußte gerade im Blick auf das Normproblem das Thema von der Wandelbarkeit bzw. Veränderbarkeit und der Pluralität der sittlichen Forderungen ein überaus entscheidendes Gewicht erhalten. Konventionen, Übereinkünfte, Interessenausgleiche sind ja ihrer ganzen Natur nach geschichtlich bedingte Größen. Sie sträuben sich dagegen, zu überzeitlichen Maximen fixiert zu werden, verlangen vielmehr nach steter Überholung und Veränderung ihrer selbst. Der von ihnen ausgehende Anspruch ist lediglich einer „auf Zeit".

Es versteht sich, daß bei einer solchen Normbegründung die erste und vorrangige Einstellung gegenüber den Normen nicht die fraglose Anerkennung, sondern nur die permanente, emanzipatorisch-kritische Befragung und Hinterfragung sein kann. Das erscheint denn auch als das maßgebliche Instrument, um die Relativität der sittlichen Forderungen zu behaupten. Man begreift leicht, wie sich das konkret im Ethos auswirken muß: für die meisten entsteht der Eindruck, daß sittliche Normen, weil unter den

Vorbehalt des Relativen gestellt, grundsätzlich aufkündbar und aufhebbar sind, mithin nicht als verlässige Wegweiser, an denen man festen Halt finden kann, betrachtet werden dürfen.

Hintergründe

Wenn sittliche Normen verblassen, „abhanden kommen", von der Gesellschaft nicht mehr als vernünftig-brauchbar, sondern nur noch als anachronistisch-leblos empfunden werden, so pflegen Interpreten dieses Tatbestands gewöhnlich darauf zu verweisen, daß diese Normen deshalb gestorben sind, weil sie entweder überhaupt niemals echte sittliche Normen gewesen seien oder weil die geschichtliche Situation, aus der heraus sie einst entstanden sind, eine andere wurde. In dem einen oder anderen Fall mag eine solche Erklärung durchaus zutreffen. Doch muß auch ernsthaft damit gerechnet werden, daß Normen deswegen als unpopulär und als den vorherrschenden Interessen zuwiderlaufend beurteilt werden, weil der konkrete Lebensstil einer Gruppe oder einer ganzen Gesellschaft von Deviation, vom Sog der Auflösung und Perversion des Menschseins erfaßt ist. Niemand stellt in Abrede, daß es in der vergangenen Menschheitsgeschichte Phasen und Epochen sittlicher Auflösung gab, die nicht selten zum Aussterben ganzer Gemeinschaften und Kulturkreise führten. Wer aber gibt die Sicherheit, daß die gegenwärtige Menschheit gegenüber solchen Gefährdungen immun geworden sei? Immerhin ist angesichts der bereits besprochenen Normunwilligkeit unserer Tage die Frage nicht abzuweisen, ob dafür eben nicht jene aus der Geschichte hinreichend bekannte Phase sittlichen Abdrifts verantwortlich zu machen ist.

Neben diesen mehr das Grundsätzliche betreffenden Hintergründen bieten sich für die Beantwortung der Frage nach dem Woher der gegenwärtigen Normkrise noch andere Gründe an:

1. Die heute zur Gewohnheit, ja zum Programm gewordene *Vermengung der Wahrheitsfrage mit der Tatsachenfrage.* Wenn in unserer Zeit Menschen eine bestimmte Tat vollbringen oder ein bestimmtes Unternehmen planen und dabei in und von der Öffentlichkeit Applaus, Nachahmung und Unterstützung finden, so gilt das als Beweis dafür, daß die „Geschichte" auf ihrer Seite sei, daß es richtig und gut ist, was sie tun möchten oder schon getan haben. Was solchermaßen dominiert, ist die Realität der Fakten. Nach ihr haben sich die Urteile der Menschen zu bilden. Die Wahrheit liegt also in den „vollendeten Tatsachen". Auf der Ebene des Sittlichen wirkt sich ein derartiges Wahrheitsverständnis zwangsläufig dahingehend aus, als sittlich gut eben das anzuerkennen, was „geht", was sich als Tatsache etabliert und Anerkennung gefunden hat. So ist auch die ironische Bemerkung von A. Gehlen zu verstehen, daß unsere Zeit als bedeutende ethische Neuerung „die unbegrenzte Bejahung des schlechthin Vorhandenen" hervorgebracht habe, „so daß nun das Vorhandene schon deswegen als legitimiert gilt" [6].

2. Der *Mythos von der „Veränderung"* bzw. die Ausstattung des Begriffs „Veränderung" mit den Prädikaten des unbedingt Erforderlichen und Gesollten. Wille und Bereitschaft zur Veränderung gelten allein schon deswegen als das Bessere, weil durch sie etwas anders wird. Nach dem „Wie" und „Woraufhin" des Veränderns wird dabei wenig gefragt. Die Veränderung als solche hat stets das Recht auf ihrer Seite. Daher auch kennt sie keinen Stillstand und keine Begrenzung ihres Radius. Nicht nur die Verhältnisse im allgemeinen, sondern auch die sittlichen Normen im besonderen gelten als permanent veränderungsbedürftig. Daß es gerade im Bereich der Ethik ein Kontinuum geben könnte, etwas, das ungeachtet allen Wandels und aller berechtigten Reformbestrebungen bzw. Neubildungen sich durchzuhalten hat, wenn der Mensch er selbst bleiben soll, kommt nicht mehr in den Sinn. Hinter dieser Einstellung, welche sich der Veränderung überantwortet um des bloßen Veränderns willen, steckt nicht nur die Überzeugung, daß das Vergangene, weil untauglich für die Bewältigung des Heute und Morgen, nicht bewahrt werden darf, sondern auch eine von der Erfahrung her kaum zu stützende Ideologisierung des „Fortschritts", derzufolge Veränderung als Ausdruck des entschlossenen Willens zur Zukunft mit dem Attribut einer absoluten Verpflichtung belegt ist.

3. Die *Absolutsetzung des emanzipatorisch-kritischen Bewußtseins.* Streben nach Emanzipation wird allgemein als signifikant für menschenwürdiges Verhalten und Vollzug der Selbstbestimmung propagiert. Es entlädt sich in der Weigerung zur Identifikation mit dem Bestehenden, im Nicht-Mitmachen, im Setzen von Alternativzielen. Seine Position ist die der „Gegensituation" (J. Habermas) schlechthin. Daraus ergibt sich, daß heute keine Normen, Institutionen und vorgegebenen Werte ungefragt und unwidersprochen angenommen werden dürfen. Die ihnen angemessene Haltung ist die der bedingungslosen Kritik. Wie sehr diese Kritik von dem Willen zur Verneinung, Diffamierung und gewaltsamen Zerstörung getragen ist, ist in unseren Tagen genügend zu beobachten. Im letzten geht es dabei um den Haß gegen das Bestehende, der sich an der Voraussetzung entzündet, daß die Welt, die Gesellschaft ein einziges Zuchthaus ist. Naturgemäß ist von dieser emanzipatorischen Kritik die Moral am meisten betroffen. Ihr ist wesentlich zuzuschreiben, daß nicht nur das Traditionsgefüge im allgemeinen eine tiefgreifende Erschütterung erfahren hat, sondern auch die Tabu- und Normschwellen derart abgesenkt wurden, daß jedermann sie mühelos zu überschreiten vermag.

Selbstverständlich sind noch weitere Ursachen, zum Teil recht alltagsbestimmte, mit im Spiel: so die Unfähigkeit und Unlust vieler Menschen von heute, überhaupt – gleich auf welcher Ebene – langfristige Bindungen einzugehen, es bei etwas oder bei jemand auch über Durststrecken hinweg auszuhalten. Oder das Bedürfnis, aus dem Druck gesellschaftlicher Konventionen auszubrechen (z. B. Ferienhektik). Beides wirkt sich, wie die Erfahrung zeigt, auch sehr negativ auf jene „Treuepflicht" aus, welche sittliche Anforderungen nun einmal verlangen.

Analyse der sittlichen Norm: Humanwissenschaft und Ethik

Sittliche Normen sind strukturell von höchst komplexer Natur. Sie lediglich als ideelle Gebilde zu bestimmen, ohne Bezug zum Ganzen des Mensch- und Weltseins, wäre eine unangemessene Verkürzung. Sie „fallen" deshalb auch nicht einfach vom „Himmel" (H. Küng). Ihnen eignet vielmehr durchaus eine phänomenal-empirische Seite. Sie stehen in einer inneren Beziehung zu den sogenannten anthropologischen Dringlichkeiten des Menschen und sind soziologischer Beschreibung zugänglich.

Auf der anderen Seite – darauf muß heute der größere Nachdruck gelegt werden – wäre es verfehlt, im Blick auf die wissenschaftlich zur Genüge erhärtete Tatsache, daß der Mensch von seiner biologischen, psychischen und sozialen Grundbefindlichkeit her Verhaltensnormen unbedingt nötig hat, das Problem der sittlichen Normierung bereits für erledigt bzw. gelöst zu halten. Was immer auch an anthropologischen Dringlichkeiten sich vorweisen läßt, kann nicht schon ohne weiteres den Rang von ethischen Dringlichkeiten beanspruchen, oder umgekehrt: die sittlichen Normen zeigen mehr an als das, was unter streng humanwissenschaftlicher Rücksicht an Verhaltensnormen für den Menschen erforderlich ist.

Es hat den Anschein, daß dieser Tatbestand in der heutigen ethischen Diskussion noch zu wenig beachtet wird. Darauf verweist etwa die Beobachtung, daß gegenwärtig Humanwissenschaftler sich zunehmend die Kompetenz für die Lösung der ethischen Probleme zusprechen. Damit aber entsteht die Gefahr, in jenes alte naturalistische Sittlichkeitskonzept wieder zurückzufallen, das aus Ulpians Diktum „Natürlich ist, was die Natur alle Lebewesen lehrt" („Naturale est, quod natura docet omnia animalia") hervorging und zu einer Maxime wurde, „die das katholische Ethos (besonders auch in der Theologie der Ehe) von einem Gesichtspunkt her geprägt hat, der dem eigentlich Menschlichen des Menschen, seiner ‚Natur' nun gerade nicht gerecht werden kann" [7].

Die Gleichsetzung des Sittlichen (lex moralis) mit den biologischen, physiologischen oder auch psychischen „Naturgesetzen" (leges naturales) ist nicht vollziehbar. Den Humanwissenschaften zuzumuten, von ihren Voraussetzungen her für den Menschen ethische Normen zu entwickeln, hieße sie überfordern. Gewiß bedürfen ethische Normen einer anthropologischen Fundierung; dennoch übersteigen sie das, was die vieldimensionierten Gesetzlichkeiten und Erfordernisse der vorpersonalen Natur des Menschen zum Ausdruck bringen.

Das ist auch nicht schwer einsichtig zu machen. Das Spezifikum ethischer Normen besteht ja gerade darin, daß sie werten, d. h. von bestimmten Sinnkriterien her das eine Verhalten für gut und sittlich geboten, das andere für böse und sittlich verboten erklären. Eine derartige axiologische Funktion aber läßt die Möglichkeiten empirisch-positiver Wissenschaft hinter sich. Wozu die Humanwissenschaften in der Lage sind, besteht in der Auskunft von dem anthropologisch „Richtigen" und „Falschen". Das solchermaßen „Richtige" und „Falsche" repräsentiert aber aus sich heraus noch keines-

wegs das in sittlicher Hinsicht „Gute" und „Böse". So mag es durchaus denkbar sein, daß etwas, was sich humanwissenschaftlich als richtig herausstellt, unter einer bestimmten ethischen Rücksicht sich als nicht geboten, ja als unvertretbar zu erkennen gibt, oder allgemein: nicht jedes Handeln, das den Erfordernissen der biologisch-psychisch-sozialen Grundstruktur zuwiderläuft, muß ethisch verwerflich sein.

Wenn demnach den anthropologischen Dringlichkeiten (im Sinn der Alten: die „leges naturales") nicht schon von sich aus ein sittlicher Sollensanspruch bzw. wertschaffende Funktion zukommt, so liegt das daran, daß die Humanwissenschaften nicht über die Möglichkeit verfügen, auch die axiologische Orientierung, nach der sich menschliche Selbstverwirklichung auszurichten hat, verbindlich mit vorzulegen. Von soliden Vertretern dieser Disziplinen wird das auch unumwunden zugegeben: „Die Wissenschaft kann weder für den einzelnen noch für ein Kollektiv Sinnkriterien entwickeln, die den Charakter wissenschaftlicher Sätze haben" (H. Mohr). Wäre es anders, müßte die ethische Wissenschaft ehrlicherweise sich selber als überflüssig erklären.

Es scheint somit notwendig, dem Gesamt der Natur- und Humanwissenschaften eine metaempirisch fundierte ethische Norm- und Normalwissenschaft an die Seite zu stellen. Also: Was sittliche Norm im eigentlichen ausmacht, kann von den anthropologischen Erkenntnissen her allein nicht beantwortet werden. Schließlich weist ja auch die Gesamtkonstitution des Menschen mehr vor als die Summe dessen, was eine positiv-empirische Analyse als Erfordernisse darzulegen vermag.

Dessenungeachtet darf die Bedeutung der Humanwissenschaften für die ethische Normfindung nicht gering geschätzt werden. Sie ist vor allem darin zu sehen, daß sie wissenschaftlich begründete Einsichten vom Menschen und seinen Lebensbereichen vermitteln, die Bedingtheiten wie Chancen menschlichen Handelns in der jeweiligen Gegenwart aufzeigen, nicht zuletzt kritisch darlegen, inwieweit anthropologische Implikate überkommener sittlicher Normen noch haltbar sind oder nicht, und generell auf falsche Argumentationen aufmerksam machen. Die Ethik muß deshalb bereit sein, die Konfrontation mit den Humanwissenschaften zu suchen. Dies ist um so notwendiger, als die Verhältnisse des modernen Lebens derart komplex geworden sind, daß eine Auslegung der sittlichen Normativitäten nicht mehr von der überlieferten Lebenserfahrung und der theoretischen Spekulation her gewonnen werden kann.

Elemente sittlicher Normierung

Der Mensch ist von seiner empirischen Grundausstattung, seiner bio-psychischen Mitgift her nicht so programmiert und festgestellt, daß er gleich dem Tier unter dem Diktat dieser Vorgegebenheiten stünde und sich ihrer Funktionstüchtigkeit getrost überlassen könnte. So fehlt ihm unter biologischer Rücksicht die Instinktsicherheit. Es ist auch nicht der Fall, daß die ihm eigene biologische Substruktur, sosehr sie in seiner

konkreten sittlichen Lebensführung eine Rolle spielt und auf ein „moralanaloges Verhalten" erkennen läßt (z. B. Arterhaltung, Tötungshemmung, gegenseitige Hilfe), sich ihm zwingend, ohne die Möglichkeit, sich ihr zu entziehen oder ihr gar zuwiderzuhandeln, auferlegen würde. Diese Mechanismen sind bei ihm ja nur rudimentär ausgeprägt, so daß lediglich von einer Art „Vorprogramm" gesprochen werden kann. Nicht anders verhält es sich mit der spezifisch psychischen Ausstattung des Menschen. Auch sie ist von besonderen Merkmalen geprägt: von Unspezialisiertheit und Plastizität der Antriebe, von einem auffallenden Antriebsüberschuß (Affektüberladung), aber auch von der Neigung zur Destruktion (explosiv-ekstatische Grundtendenz), was nach Meinung von D. Wyss auf eine existentielle Gebrochenheit hinzudeuten scheint[8].

Sosehr nun diese Merkmale es rechtfertigen, den Menschen nicht nur als ein Mängelwesen, sondern auch als ein antinomisch-diskrepantes Geschöpf zu betrachten, diese Behinderungen werden dadurch wettgemacht und ausgeglichen, daß der Mensch über die Fähigkeit verfügt, sich zu diesen Vorgegebenheiten so oder so verhalten zu können. Er vermag gezielt in sie einzugreifen, er ist in der Lage, sich mit ihnen zu identifizieren oder auch sich ihnen zu widersetzen. Aber es zeigt sich ebenso, daß der Mensch ihnen gegenüber Stellung beziehen muß. Obwohl sie im gewissen Sinn selbst Normativitäten, also Dringlichkeiten anthropologischer Art darstellen, sind sie ihrerseits normierungsbedürftig. Das aber erfordert, daß sie danach zu prüfen sind, inwieweit sie in den verschiedenen Situationen des Lebens von Nutzen oder von Schaden sind. Dabei spielt die von den Wissenschaften gegebene Auskunft, was generell anthropologisch richtig oder falsch ist, eine wichtige Rolle. Sie darf nicht außer Betracht gelassen werden. Allerdings wäre es höchst kurzschlüssig, das solchermaßen als richtig oder falsch Festgestellte mit dem Rang einer „normativen Kraft des Faktischen" auszustatten, die eine eigene ethische Stellungnahme und Wertung erübrigen würde.

Wie aber ist nun positiv das Verhältnis von anthropologischer und ethischer Normativität zu bestimmen? Unter welcher Voraussetzung erhalten die bio-psychischen Notwendigkeiten den Status von sittlichen Normen?

Was die subjektive Seite des Problems angeht, wird man sagen können: Indem der Mensch in Wahrnehmung seiner Verantwortlichkeit (seines Auftrags, sich zu sich selbst und zu seiner Mitwelt verhalten zu müssen) die anthropologischen Vorgegebenheiten bejaht, sofern sie ihm dringlich das Richtige bedeuten, und verneint, sofern sie ihm Gefahr signalisieren, werden diese ihm zu sittlich bedeutsamen, gleichermaßen internalisierten und individualisierten (bzw. personalisierten) Anforderungen. Mit einer solchen personalen Integration (A. Auer: personale Kulmination) ist es aber noch nicht getan. Wenn nämlich der Mensch sich zur Bejahung und zur Verneinung dieser oder jener seiner anthropologischen Bedingungen entschließt, so tut er das im letzten nicht deswegen, weil für Bios und Psyche das eine hilfreich und das andere schädlich ist, sondern weil er sich bestimmten Sinnwerten seines Daseins verpflichtet weiß.

Wie dringend geboten es für die sittliche Ausrichtung des menschlichen Daseins ist, über die gewiß notwendige und unerläßliche Feststellung der anthropologischen Dring-

lichkeiten hinaus nach Maßstäben zu fragen, welche eben diese Dringlichkeiten als ethisch belangvoll erscheinen lassen, zeigt folgende Überlegung: Hätte der Mensch keine anderen Kriterien für sein Handeln zur Verfügung als die von den Humanwissenschaften aufgezeigten Normativitäten, wer oder was könnte den Menschen hindern, sich über diese Erfordernisse hinwegzusetzen, ihnen zuwiderzuhandeln? Welche Instanz bedeutet ihm, daß es unbedingt geboten und sinnvoll ist, sich den Postulaten seiner Natur zu unterstellen? Von der Basis dieser Wissenschaften her bleiben diese Fragen ohne Antwort.

Wenn demnach anthropologische Dringlichkeiten sich dem Menschen als sittlich verpflichtende Normen auferlegen, dann entscheidend deshalb, weil sie im Licht bestimmter Sinnwerte als sittlich geboten erfahren werden. Diese Sinnwerte erschließen sich ihm nicht schon aus der Betrachtung seiner empirisch vorgegebenen Natur, sie haben ihr Zuhause im Bereich des Ideellen, besser gesagt: in einem teleologisch bestimmten Menschenbild, zu dessen Wahrnehmung keineswegs ausreicht, was die positiven Wissenschaften über das Sollen und Woraufhin des Menschen an Auskünften zu geben vermögen.

Ob zur Vorlage eines derartigen, die maßgeblichen Werte beinhaltenden und umschließenden Menschenbilds die menschliche Vernunft alleine imstande ist, oder ob dafür ein letztlich religiös bestimmter Glaube eingesetzt werden muß, sei hier nicht weiter erörtert. Gegenwärtig freilich halten nicht wenige dafür, daß die „besondere Natur des Menschen" nur von „religiös begründbaren Vorstellungen" zu stützen ist[9]. Auf jeden Fall wird die Meinung zu vertreten sein, daß das eigentlich ethische Element der sittlichen Normen erst unter Voraussetzung einer transempirischen – sei es philosophischen oder theologischen – Anthropologie zu erheben ist.

Das alles bedeutet freilich nicht, daß die sittlichen Normen – wie Gehlen zu Recht bemerkt[10] – als etwas zu betrachten wären, was der Sache erst sekundär und von „außen" her zuwächst. Der erste Anstoß zu ihrer Statuierung erfolgt gewiß durch die vom Eigensinn der Realitäten uns auferlegte Sollensform. Aber ebenso gilt es festzuhalten, daß damit das Spezifische der sittlichen Normen noch keineswegs ausgelotet ist, was sich ja allein schon darin zeigt, daß es Normen gibt, welche die handgreifliche Realität transzendieren, daß sittliche Sollensforderungen, etwas zu tun oder zu unterlassen, keineswegs immer den entsprechenden spontanen Impulsen bio-psychischer Art entsprechen[11].

Diese Zusammenhänge machen es notwendig, das Verhältnis von den die sittlichen Normen konstituierenden Sinnwerten und den für sie ebenso maßgeblichen anthropologischen Dringlichkeiten noch genauer zu bestimmen. Daß zwischen beiden Gegebenheiten ein sachlicher, und zwar qualitativer Unterschied angenommen werden muß, ist nicht zu übersehen. Die Erkenntnis nämlich, daß von den bio-psychischen Bedingungen her diese oder jene Normativität sich auferlegt, sagt streng genommen noch nichts Endgültiges darüber aus, ob es wirklich einen Wert oder Sinn hat, entsprechend solcher „Gesetzlichkeit" zu handeln. So kann durchaus der Fall eintreten, daß die Treue zu

einem Sinnwert vom Menschen fordert, gegen eine bestimmte seiner anthropologischen Dringlichkeiten zu handeln, deren Anspruch gegenüber dem höheren und anderen des entsprechenden Sinnwerts zurückzustellen. So wird man beispielsweise nicht sagen können, daß die Implikate des Gebots der Feindesliebe und der Verzeihung voll auf der Linie dessen liegen, was im anthropologischen Vorprogramm bereits vorgezeichnet ist.

Das wird auch von Humanwissenschaftlern in Rechnung gestellt. Zwar halten sie daran fest, daß die für unser Verhalten grundlegenden sittlichen Normen in die positiv aufweisbare, biologisch und psychisch vorgegebene Verhaltensreaktionsbreite des Menschen fallen sollten, doch halten sie Verstöße gegen die Naturgesetzlichkeiten mitunter für geboten (H. Mohr). Allerdings dürfe das nicht derart überspannt werden, als würde durch die Bindung an die Sinnwerte die anthropologische Norm in jedem Fall außer Verbindlichkeit gesetzt. Wie dem auch sei: in jedem Fall gibt sich die sittliche Norm als die Verpflichtungsseite eines Sinnverhaltens im Humanum zu erkennen, und das bedeutet letztlich: spezifisch sittlich ist eine Norm erst dann, wenn sie von der Frage nach dem humanen Sinnverhalt ausgeht und nicht einfach Daten, Tatbestände und Vorprogrammierungen zum Ausdruck bringt.

Charakteristika der sittlichen Norm

Unter Voraussetzung dieser ihrer Grundstruktur lassen sich nun auch die entscheidenden Merkmale der sittlichen Norm verständlich machen:

1. Die „Tonlage" der sittlichen Norm ist eindeutig *präskriptiv:* sie stellt weder eine bloße, zu nichts verpflichtende Information noch einen einfachen Ratschlag dar, sie schreibt vielmehr ein bestimmtes Verhalten verbindlich vor. Sie gibt Vorschrift über den Verlauf, den eine konkrete Handlung in einer ebenso konkreten Situation zu nehmen hat. Dieser Verbindlichkeitsanspruch steht zu ihrer Wertbestimmtheit in engster Verbindung. Im letzten leitet er sich ab von dem idealtypischen Menschenbild, auf das sie notwendig bezogen ist. Je unbedingter dieses ist, um so ausgeprägter tritt das Element des Präskriptiven an der sittlichen Norm in Erscheinung. Dementgegen reichen die anthropologischen Bedürftigkeiten als solche nicht aus, um jenen der Eigenart der sittlichen Normierung entsprechenden Verbindlichkeitsgrad zu gewährleisten.

2. Mit dem Merkmal des „verbindlichen Vorschreibens" hängt es zusammen, daß die sittlichen Normen, indes sie gebieten, auch *verbieten,* d. h. andere als die von ihnen gewollten Verhaltensweisen ausschließen. Das Verbot erweist sich somit als jene Seite der sittlichen Norm, „die Richtung verwehrt" (Wyss, Beziehung und Gestalt, 219), die dem Handeln Grenze und unter Umständen Widerstand entgegensetzt, ihm die Erfahrung „geschlossener Räume, zugesperrter Türen, Beendigung eines Weges, Scheitern einer Bewegung" vermittelt. Sowenig es eine Moral ohne Normen gibt, so wenig gibt es Normen ohne Verbote. Dies in Erinnerung zu rufen scheint nicht unwichtig. Wenn etwa gesagt wird, daß anstelle einer „durch Verbote gekennzeichneten Moral"

den Menschen aufgezeigt werden müsse, wo ihre „positive Verantwortung" liege (F. Böckle), so läßt eine solche Antithetik auf eine Verkennung dessen schließen, was sittliche Norm und damit Moral insgesamt bedeuten. Von der augenblicklichen Zeitströmung aus gesehen ist freilich eine solche Position begreiflich: ist man doch schnell bereit, eine Moral, die allzu nachdrücklich die Verbote herausstellt, als Tabu-Moral zu diskreditieren.

3. *Dauerhaftigkeit und Wandelbarkeit.* Im Blick auf ihre zeitliche Dimensionierung kommt der sittlichen Norm vorrangig das Element des Dauerhaften zu. Ihr Dasein ist nicht das eines „Wegwerfprodukts", das lediglich für die Kurzfristigkeit des Heute entworfen, morgen bereits überholt und außer Kurswert gesetzt ist. Geschichtlich konkret findet diese Konstanz ihren Ausdruck darin, daß sittliche Normen in traditionellen Meinungen und Verhaltensweisen verankert sind. Das schafft die Voraussetzung für ihre Internalisierung und sichert dem Menschen darüber hinaus sinnvolle Entlastung im Vollzug seiner sittlichen Existenz. Der Umstand, daß sittliche Normen mit „Überkommenem" zu tun und insofern auch „gestern" schon gegolten haben, ist auf keinen Fall ein Indiz für ihre Unbrauchbarkeit zur Bewältigung heutiger und zukünftiger Anliegen. Diese ihre konservative Funktion erhellt insbesondere aus ihrer engen Verflechtung mit den anthropologischen Grundbestimmungen des Menschen, die ja zutiefst konstanter Natur sind, wie mit den bestimmenden Sinnwerten, welche durch ihren Rückbezug auf das sie tragende Menschenbild geschichtlicher Wandelbarkeit und menschlicher Beliebigkeit entrückt sind. Veränderlich im Sinn von abwandlungsfähig bzw. erweiterungsbedürftig sind sittliche Normen demnach nur so weit, als die Veränderbarkeit des Menschen und seiner Umwelt geht. Diese aber ist doch wesentlich eingegrenzter, als die heute bevorzugte Auffassung wahrhaben will. Daran ändert auch nichts der Hinweis auf den sogenannten Erkenntnisfortschritt.

4. *Mangel an hinreichender Evidenz.* Anders als die positiv aufweisbaren Normativitäten des anthropologischen Bereichs sind die eigentlich sittlichen Normen nicht derart evident und schlüssig. Ihnen eignet keine zwingende innere Einsichtigkeit und Gewißheit. Nur durch Aufweis ihrer anthropologischen Grundlagen vermögen sie ein einigermaßen hinreichendes Maß an Plausibilität zu gewinnen. Dieses Defizit rührt unmittelbar davon her, daß sittliche Normen sich wesentlich der Verwirklichung von Sinnwerten verpflichtet sehen, die als solche nicht mit Hilfe empirisch-positiver Methode verifizierbar sind. Naturgemäß kann die „Inevidenz" sittlicher Normen verschiedene Grade und Abstufungen haben. So weiß man, daß sittliche Normen, die im Dienst höherer sittlicher Werte stehen, weitaus schwieriger einsichtig zu machen sind als jene Gruppe von Normen, welche den entscheidenden anthropologischen Dringlichkeiten zu sittlicher Transparenz verhelfen [12].

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. dazu H. Albert, Traktat über die Kritische Vernunft (Tübingen ²1969) 92.
[2] Herder-Korrespondenz 29 (1975) 393 f.
[3] W. Schulz, Philosophie in der veränderten Welt (Pfullingen 1972) 633.
[4] Vgl. G. Szczesny, Das sogenannte Gute (Reinbek 1971) 91.
[5] K. O. Apel, Kein Ende der Tugenden, in: Frankfurter Hefte 29 (1974) 790.
[6] Moral und Hypermoral (Frankfurt 1969) 144; vgl. H. Albert, a. a. O. 134.
[7] J. Ratzinger, Theologie und Ethos, in: Die Verantwortung der Wissenschaft, hrsg. v. K. Ulmer (Bonn 1974) 49 f.
[8] Strukturen der Moral (Göttingen 1970) 135.
[9] W. Hennis, Ende der Politik?, in: Utopie oder Wirklichkeit? (Köln 1971) 72; vgl. auch B. Stoeckle, Grenzen der autonomen Moral (München 1974).
[10] Studien zur Anthropologie und Soziologie (Neuwied 1971) 200.
[11] D. Wyss, Beziehung und Gestalt (Göttingen 1973) 215.
[12] Vgl. dazu W. Stegmüller, Metaphysik, Skepsis, Wissenschaft (Berlin 1969) 200 ff.; B. Stoeckle, Art. Evidenz, in: Wörterbuch christlicher Ethik, Freiburg 1975.

Werner Huth

Abbau von Zwängen im kirchlichen Raum?

Wer sich heutzutage Gedanken über den Abbau von Zwängen im kirchlichen Raum macht, steht zunächst vor einer terminologischen Schwierigkeit: der allgemeine Sprachgebrauch bezeichnet mit dem Begriff „Zwang" keineswegs etwas Einheitliches. Im Rahmen der vorliegenden Überlegungen sollen vor allem zwei Arten von Zwang näher betrachtet werden: äußerer Zwang, d. h. diejenige Situation, bei der ein Mensch auf einen anderen Zwang ausübt, um ihn zu etwas zu veranlassen, was dieser nicht will. Mehr noch geht es aber um den inneren Zwang, der dazu führt, daß jemand nicht mehr ungebrochen die Welt und seine Mitmenschen erlebt und der den Betreffenden außerstande setzt, spontan zu handeln. Es wird dabei gefragt werden, ob sich aus den Einsichten der Psychiatrie und der Tiefenpsychologie in die Dynamik des Zwangsphänomens Konsequenzen für den Abbau von Zwängen im kirchlichen Raum ziehen lassen.

Noch in einer anderen Hinsicht bedarf unser Thema einer Vorüberlegung: In den letzten Jahren ist es immer mehr Mode geworden, vom Abbau von Zwängen zu sprechen. Beinahe jeder, der auf der Höhe seiner Zeit sein will, betont heutzutage, daß er für den Abbau von Zwängen eintritt. Auch die Kirchen halten bei dieser Entwicklung kräftig mit. Alle Welt redet von der Notwendigkeit, Zwänge abzubauen. Wenn aber ein wichtiges Thema – und der Abbau von Zwängen ist wichtig – zum Allerweltsgerede wird, dann besteht immer der Verdacht, daß tatsächlich gar nicht so viel geändert werden soll, sondern daß nur so getan wird „als ob", d. h. also im vorliegenden Fall, daß man Zwänge öfters gar nicht abbauen, sondern lediglich verschleiern oder durch andere Zwänge ersetzen will. Die eigentliche Absicht würde dann nicht mehr in der Veränderung bestimmter – etwa zwanghafter – Strukturen bestehen, sondern im Zerreden der Dinge mit dem heimlichen Ziel der Gewissensberuhigung. Als Fachmann wird man in dieses Spiel nur allzuleicht hineingezogen.

Aus diesem Grund ist es wichtig, die Untertöne zu erfassen, die das Thema „Abbau von Zwängen" mitbestimmen. Sie lauten nur allzu häufig: *Die da* haben uns gezwungen, *die da* sind schuld, daß wir unter Zwängen leiden! Das Fatale an derartigen Sätzen ist ihre Teilwahrheit; denn Zwänge haben tatsächlich sehr viel mit einer schwer faßbaren Anonymität zu tun. Und dennoch schwingt in das Gerede von den Zwängen, die „von den anderen" ausgehen, fast immer ein Projektionsmechanismus mit. Darunter versteht man in der Tiefenpsychologie die Tatsache, daß einem anderen – sei es ein Mensch, sei es ein Umstand – die Schuld für etwas zugeschoben wird, wofür letztlich die Schuld bei einem selber liegt.

Vermutlich spielt ein derartiger Projektionsmechanismus auch eine wichtige Rolle

bei jener tragischen Entwicklung, deren Anfang etwa 200 Jahre zurückliegt. Damals, mit der Aufklärung, wurde jene Bewußtseinswandlung eingeleitet, mit deren popularisierten Auswirkungen wir uns heute alle – gewollt oder nicht – zu beschäftigen haben. Plötzlich wurde den Menschen damals deutlich, wie häufig hinter den bis dahin unbestrittenen Ordnungen Zwänge gestanden hatten. Diese wollte man allerdings nicht einseitig aktivistisch lösen. Mindestens sosehr ging es zugleich um ein geistiges Problem, nämlich um den „Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit", wie Kant es genannt hat. Die Menschen sollten hinfort nicht mehr in der geistigen Abhängigkeit anderer stehen. Vielmehr sollten sie – nach einem anderen Wort Kants – versuchen, sich ihres Verstandes ohne die Leitung eines anderen zu bedienen.

Dieser Versuch ist zumindest teilweise mißglückt. Sollte das nicht eben damit zusammenhängen, daß man die Schuld an den Zwängen und an der Unmündigkeit – und Zwänge und Unmündigkeit hängen eng miteinander zusammen! – nicht dort suchte, wo Kant sie lokalisierte, nämlich bei sich selber, sondern bei den anderen?

Zuviel und zuwenig Zwang

Was nun inzwischen eingetreten ist, hat vielleicht niemand prägnanter ausgedrückt als der marxistische Sozialpsychologe und Psychoanalytiker Erich Fromm, wenn er sagt:

„Unsere Kultur ist vielleicht die erste vollkommen verweltlichte Zivilisationsepoche in der Menschheitsgeschichte. Wir haben das Innewerden der Grundprobleme der menschlichen Existenz und die Besorgnis darum beiseitegeschoben. Wir kümmern uns nicht um den Sinn des Lebens und die Lösungen dafür . . . Die meisten von uns glauben an Gott und nehmen es als selbstverständlich an, daß er existiert. Die übrigen, also die, die nicht an ihn glauben, halten es für ebenso selbstverständlich, daß er nicht existiert. Weder der Glaube noch der Unglaube verursachen schlaflose Nächte oder ernsthafte Beunruhigung. In Wirklichkeit macht es in unsrer Kultur kaum einen Unterschied, weder vom psychologischen noch vom echt religiösen Standpunkt, ob ein Mensch an Gott glaubt oder nicht. Im einen wie im anderen Fall kümmert er sich nicht viel darum, weder um Gott noch um die Antwort auf das Problem der eigenen Existenz. Wie an die Stelle der Bruderliebe die unpersönliche Fairneß getreten ist, so hat man Gott in den fernen Generaldirektor des Universums, A. G., verwandelt. Man weiß, daß er da ist, er leitet das Unternehmen (obwohl es ohne ihn wahrscheinlich auch gehen würde); man sieht ihn nie, aber man anerkennt seine Führerschaft, während man ‚das Seine tut'." [1]

Man kann Fromm nur zustimmen, wenn er meint, daß sich im Vergleich zu früher zwar enorme geistige Umwandlungen vollzogen haben, durchaus aber nicht immer nur zum Positiven hin!

Zwänge gibt es nach wie vor, meist nicht mehr so brutal wie früher, dafür aber um so sinnloser, weil auch der Anschein dessen verschwunden ist, worauf sie bezogen werden könnten. Dazu trat eine allgemeine Unverbindlichkeit und vor allem die Ratlosigkeit, wie es weitergehen soll. Nur Kritiklose scheinen noch einen Ausweg zu sehen, während es die Besonnenen mit Sigmund Freud halten, der gesagt hat: „So sinkt mir der Mut, vor meinen Mitmenschen als Prophet aufzustehen, und ich beuge mich ihrem

Vorwurf, daß ich ihnen keinen Trost zu bringen weiß, denn das verlangen sie im Grunde alle, die wildesten Revolutionäre nicht weniger leidenschaftlich als die bravsten Frommgläubigen."[2]

Betrachtet man die allgemeine Situation speziell unter dem Aspekt des Zwangs, dann hat man den Eindruck, daß es heute – 2000 Jahre nach Christus und 200 Jahre nach Kant – zugleich zu viel und zu wenig davon gibt. Niemals aber und nirgends scheint eine echte Balance existiert zu haben zwischen möglichst viel Freiheit einerseits und jenem Minimum an Zwang andererseits, der den Menschen so viel Halt und Ordnung garantiert, daß sie einigermaßen erfüllt und in Frieden leben können.

Diese Tatsache gilt zweifellos überall auf der Welt, wenngleich dies von manchen mit förmlich missionarischem Eifer bestritten wird. Sie attestieren bestimmten kleinen Eingeborenenstämmen fernab der Zivilisation, etwa den Arapesch, absolute Friedfertigkeit und ein Freisein von Zwängen. Leider dürfte allerdings auch bei derartigen Behauptungen der Wunsch der Vater des Gedankens gewesen sein, wie sich zeigte, als man genauer nachuntersuchte[3]. Offenbar scheint es in unserer Welt weder eine einzelne Oase von Zwangsfreiheit zu geben noch ist es bisher irgendeiner Religion oder Ideologie möglich gewesen, eine Gesellschaft ohne Zwang zu verwirklichen. Ob man die Christen nimmt, die Buddhisten, Mohammedaner, die Aufklärer, Marxisten oder wen sonst: sie alle gleichen sich in ihrer Unfähigkeit, eine Welt ohne Zwänge zu stiften.

Die Christen und der Zwang

Erschreckenderweise schneiden in diesem Konzert die Christen besonders schlecht ab; denn sicherlich haben z. B. Kriege in keinem Kulturkreis eine größere Rolle gespielt als im westlichen, der ja – zumindest seinem Anspruch nach – lange Zeit der schlechthin christliche war. Vermutlich hängt das mit der Tatsache zusammen, daß überall da, wo Menschen umgebracht oder gewaltsam zu etwas gezwungen werden, dies keineswegs nur aus nüchternem Machtstreben heraus erfolgt. Weitaus häufiger geschieht es um sogenannter höherer Ziele, im Namen Gottes, des Vaterlands, einer glücklichen Zukunft oder anderer Werte wegen. Nirgends ist der zerstörerische Drang größer als dort, wo er mit einem derartigen höheren Ziel verbunden werden kann. Der Mensch ist aber durch keine Idee mehr zu höheren Zielen hingewiesen worden, als gerade durch die christliche. Speziell durch diesen Umstand wurde ein Mißbrauch der Lehre Christi besonders gefördert. Hier liegt auch eine der Wurzeln für die Tendenz mancher Theologen, christliche Existenz und christliche Religion streng voneinander zu trennen, ja die Berechtigung einer christlichen Religion sogar in Abrede zu stellen.

Eine nüchterne Bilanz der Geschichte lehrt uns jedenfalls, daß bisher noch kein Glaube und keine Ideologie ausgereicht hat, die negativen Möglichkeiten im Menschen auszuschalten, auch der christliche Glaube nicht. Nichts spricht dafür, daß es eine Standardreligion oder eine Standardideologie geben sollte, nach der sich die anderen

zu ihrem Heil ausrichten müßten. Vermutlich ist eine Vielzahl von Überzeugungen immer noch die relativ beste Gesamtlösung.

Aber versuchen wir von den großen Weltreligionen und den globalen ideologischen Lösungsversuchen wegzukommen hin zur Existenz des Christen im Alltag.

Ich halte es persönlich für noch erschreckender als alle genannten welthistorischen Tatsachen, daß das Bild, das die Zeitgenossen von den Christen haben, weitgehend durch Züge von Unpersönlichkeit und Zwanghaftigkeit charakterisiert ist. Nach einer weitverbreiteten Meinung unterscheiden diese sich von den Leuten ihrer Umgebung, wenn überhaupt, dann eher negativ, obwohl sie dieselben Triebbedürfnisse, Phantasien, Wünsche und Charakterzüge wie die übrigen Menschen haben. Von Gott erfahren sie, wie man überzeugt ist, zwar auch nicht mehr als jeder andere auch. Dennoch leben die meisten von ihnen in ständiger Gewissensangst. Das macht sie leicht verklemmt, insbesondere im Sexuellen. Und weil sie infolge ihrer inneren Verbote so frustriert sind, erweisen sie sich als überdurchschnittlich aggressiv und unduldsam. Diese Züge wiederum dürfen sie eben wegen ihres Gewissens nicht zeigen, was dazu führt, daß sie ihre Aggressionen „hintenherum", nicht selten sogar in heuchlerischer Form, ausleben. Viele bekommen auch Neurosen und Depressionen, oder sie bleiben im Vergleich zu ihren Mitmenschen dumm.

Behauptungen dieser Art werden häufig aus antireligiösem Affekt geäußert. Dennoch enthalten sie bei aller Tendenz zu Intoleranz und Verallgemeinerungen einen Wahrheitskern, der oftmals von den einen übertrieben, von den anderen heruntergespielt wird. Diesen Wahrheitskern kann man mit Hilfe der empirischen Sozialforschung näher eingrenzen, wenngleich es auf diesem Gebiet noch zu wenig gesicherte Untersuchungen gibt und die Bewertung der Befunde äußerst schwierig ist. Immerhin weiß man heute z. B., um willkürlich einige Daten herauszugreifen, daß die Zahl der vor der Hochzeit gezeugten Kinder in Frankfurt unter Katholiken, Evangelischen und Konfessionslosen etwa gleich groß ist[4]. Oder: Katholiken sind am gesellschaftlichen und politischen Leben weniger beteiligt, als statistisch erwartet werden müßte. Besonders auffällig ist ihr relativer Mangel unter den Hochschullehrern.

Christliche Erziehung – Erziehung zu Zwangsverhalten?

Aber was besagen derartige Befunde schon im einzelnen? Wichtiger ist es, hier nach den Ursachen zu suchen. Die Christen würden ja vermutlich nicht so leicht in eine negative Rolle hineinkommen, wenn nicht schon bei der Vermittlung ihres Glaubensguts schwerwiegende Fehler gemacht würden.

Ein Kardinalfehler heutiger christlicher Erziehung dürfte sein, daß dabei die Vermittlung von Glaubenssätzen eine ungleich größere Rolle spielt als die Gewinnung eigener religiöser Erfahrung. Dieser Umstand bewirkt, daß viele Zeitgenossen der kirchlichen Verkündigung wie fremdartigen Inhalten gegenüberstehen, die man ihnen

mehr oder minder gegen ihren Willen aufdrängt. Dieser Prozeß beginnt schon früh im Leben des einzelnen.

Obwohl nur noch relativ wenige Erwachsene am kirchlichen Leben aktiv teilnehmen und manche nur noch die drei großen Ereignisse Geburt, Hochzeit und Tod religiös verbrämen lassen, behält die überwiegende Mehrzahl dieser Leute ihre Kirchenzugehörigkeit bei. Das zwingt ihre Kinder in die Rolle, daß sie in der Regel über ein Jahrzehnt religiöse Unterweisung erhalten, mit einem Ergebnis, das man in den meisten Fällen als schauerlich bezeichnen muß, wenn man nach den Inhalten der Unterweisung fragt. Noch schlimmer ist es mit den Diskrepanzen der Gesinnung, die auf diese Weise befördert werden: das Verhalten der Eltern gegenüber den religiösen Grundwahrheiten läßt sich meist als wohlwollende Gleichgültigkeit oder als unformulierte, gelegentlich auch als formulierte Ablehnung bezeichnen. Das bedeutet im Grund aber ein Querstehen zu dem Anspruch, der von der christlichen Botschaft ausgeht.

Wäre das Kind konsequent, dann müßte es zu einer Ablehnung der Autorität seiner Eltern gelangen oder aber es müßte die religiösen Inhalte ablehnen, um mit seinen Eltern identifiziert bleiben zu können. Statt dessen aber kommt es meist dazu, wie der katholische Psychotherapeut Görres[5] sagt, daß sich das Kind mit der abweisenden Gleichgültigkeit seiner Eltern identifiziert, wodurch der Religionsunterricht zu einem langweiligen Training in der Fähigkeit wird, alles Religiöse von sich abgleiten zu lassen und sich dagegen zu immunisieren. Gerade bei vielen Nachdenklichen führt das allmählich zu einer tiefgreifenden Ambivalenz, bei der man die Religionsgemeinschaften nicht mehr als Weg, sondern als Hindernis zu den Hauptgütern des Menschseins empfindet, also zu Vertrauen, Liebe, einem eigenständigen Gewissen, Gerechtigkeit und Freiheit.

Noch offenkundiger sind Zwangszüge innerhalb jener immer mehr schmelzenden Minderheit zu sehen, die sich noch ungebrochen zu einem kirchlichen Christentum bekennt. Häufig hat sie sich gerade durch ihre abnehmende Zahl in eine apologetisch versteifte Haltung hineinmanövriert, bei der es einseitig auf ein traditionalistisch getöntes Bewahren ankommt, und in der alles Überkommene allein schon deshalb einen Vorsprung gegenüber dem Neuen hat, weil es eben alt ist. Die Treue zur angestammten Sache manifestiert sich bis in die Kleidung, die Sprechweise und andere Erscheinungsformen hinein, die den Stallgeruch ausmachen, an dem man die Zugehörigkeit zum eigenen Lager unschwer erkennt und sich dadurch beruhigt fühlt. Persönliche Schwächen, Unzulänglichkeiten und Sünden werden bei Leuten mit diesem Stallgeruch weniger gesehen als bei Außenstehenden, oder sie werden mit allgemeinen Redewendungen abgedeckt.

Wer hingegen an manchen Zuständen der Kirche Kritik übt, und sei es auch nur maßvoll und berechtigt, gehört zu den Nestbeschmutzern und ewigen Nörglern, auf die man am besten gar nicht hört, oder von denen man überzeugt ist, daß sie mit ihrer Kritik am falschen Ort ansetzen.

Eine zentrale Rolle spielt hier die Struktur des Gewissens[6]. Sätze wie Luthers Ausspruch, daß die Sünde zwar groß, die Gnade aber größer sei, können zwar als Literatur akzeptiert, jedoch nicht in den gelebten Alltag übernommen werden. Dort überwiegt statt dessen das Mißtrauen, vor allem gegen die Liebe, die primär unter dem Aspekt möglicher Sünde beargwöhnt, im übrigen jedoch oftmals gleichzeitig fern jeder menschlichen Realität idealisiert wird. Die Welt in ihrer Buntheit und Vielfalt ist dann nicht mehr in erster Linie ein breites Feld von Möglichkeiten, das zur Selbstentfaltung aufruft, sondern eine Landschaft voller Fußangeln, in die man sich zu verfangen droht, wenn man nicht große Anstrengungen und Verzichte auf sich nimmt. Als besonders gefährlich gelten alle ungebrochenen vitalen Antriebe. Begehrlichkeit ist in dieser Sicht bedrohlicher als Lieblosigkeit, Ressentiments oder Egoismus. Das hängt mit der Überschätzung von Erfüllungsgeboten zusammen, d. h. von Forderungen, die darauf abzielen, normgerecht zu leben. Zielgebote dagegen, z. B. die Aufforderung, eine glaubende, hoffende und liebende Existenz zu sein, werden im Vergleich dazu geringer eingeschätzt, allein schon deshalb, weil man im Zweifelsfall den Spielraum der Freiheit lieber zu eng als zu weit ansetzt.

Gerade dieser dauernde Gewissensdruck bewirkt aber, daß man vielen überzeugten Christen ihre Religiosität schon rein äußerlich ansieht. Sie strahlen dann allerdings nicht mehr in besonderer Weise Glaube, Hoffnung und Liebe aus, sondern eine abwehrende Steifigkeit, eine verminderte Spontaneität und eine erhöhte Neigung zum Klischeedenken.

Funktion und Therapie der Zwänge

Um die hier genannten Erscheinungsformen besser verstehen zu können und Wege zu ihrer Lösung zu suchen, bedarf es einer genaueren Kenntnis des Zwangsphänomens, die nur mit Hilfe einiger psychiatrischer und tiefenpsychologischer Tatsachen zu erwerben ist, die hier jetzt gebracht werden sollen[7].

Unter Zwängen versteht man psychische Vorgänge, gegen die sich die Person wehrt und die sie als grundlos und unverständlich, zumindest aber als relativ unverständlich erlebt. Letztlich soll durch den Zwang immer Angst bewältigt werden, sei es skrupulöse Gewissensangst, sei es die existentielle Angst eines Menschen, der die eigentlichen Probleme seines Daseins ständig von sich weggeschoben hat. Diese Angst geht allerdings nie ganz im Lebensgeschichtlichen auf, sondern hat – genau wie der Zwang selber – auch eine konstitutionelle Seite.

Immer werden dabei als Folge des Kampfes gegen die verpönten Regungen Verhaltensweisen übermäßig in den Vordergrund geschoben, die das genaue Gegenteil zu den abgewehrten Impulsen darstellen. Diese sogenannten Reaktionsbildungen sind möglich aufgrund der für Zwangserscheinungen typischen Ambivalenzen. Dabei handelt es sich um gegenläufige Erscheinungen, die als Folge der Abwehrtätigkeit des

Ichs auftreten und die dazu führen, daß das betreffende Individuum sich ähnlich verhält wie ein Autofahrer, der mit der einen Hand nach links und zugleich mit der anderen nach rechts steuert, der also den einen Impuls durch einen anderen neutralisiert.

Versucht man, Zwänge zu behandeln, dann steht man dreierlei Möglichkeiten gegenüber: Viele Zwangskranke können durch neuzeitliche Behandlungsverfahren gebessert, manche sogar geheilt werden. Bei anderen hingegen prallt jede Form von Therapie wirkungslos ab. Ja, es gibt Fälle, bei denen der Abbau von Zwängen katastrophale Folgen hat und die Betreffenden in psychotische Zustände hineintreibt, aus denen sie unter Umständen nicht mehr herausfinden. Ihre Zwänge dienen für sie als Schutz vor dem Auftreten noch schlimmerer Erkrankungen und stellen noch die relativ günstigste Schicksalsmöglichkeit dar.

Sicherlich wird man die derzeitigen therapeutischen Maßnahmen noch wesentlich verbessern können. Nichts spricht aber dafür, daß sich prinzipiell an der hier geschilderten Reaktion etwas ändern wird, und zwar deshalb nicht, weil sie Ausdruck menschlicher Grundgegebenheiten ist.

Der Christ in einer Welt von Zwängen

Welche Konsequenzen hat der heutige Christ angesichts einer Wirklichkeit voller Zwang zu ziehen? Sicher nicht die, abseits zu stehen und den Umwandlungsprozeß dieser Welt zu beklagen. Sondern er wird beitragen, Zwänge abzubauen, wo sie ihm begegnen: bei sich selber, bei seinem Nächsten und wo er sie sonst auf der Welt antrifft. Er wird dabei aber wissen müssen, daß es aus prinzipiellen Gründen niemals eine absolut zwangsfreie Wirklichkeit geben kann. Hier deckt sich die Aussage Christi: „In der Welt habt ihr Angst!" (Jo 16, 33) mit den Einsichten moderner Tiefenpsychologie. Diese Tatsache wird allerdings für den Christen leichter zu ertragen sein als für alle diejenigen, die den ursprünglich religiösen Gedanken an eine endgültige Erlösung in diese Welt hineinprojizieren und die eine derartige heile Welt mit Hilfe ihrer politischen oder technischen Wahnideen durchpauken wollen.

Weil aber Zwänge unter Umständen sogar Schutzfunktionen für den einzelnen haben, werden wir lernen müssen, die religiösen Ordnungen, Traditionen und Gewohnheiten zu respektieren, in denen Menschen ihren Halt finden, selbst wenn sie uns selber als zwanghaft vorkommen. Ja wir sollten aus der Notwendigkeit des eigenen Suchens heraus sogar noch weitergehen. Hinter Gebräuchen und Ordnungen stehen ja nicht notwendigerweise Zwänge, sondern sie degenerieren dazu meistens erst für denjenigen, dem sie nicht mehr als Zugänge zum eigenen Gefühl und zur eigenen religiösen Erfahrung dienen können. Der Weg zur vermehrten religiösen Erfahrung muß aber wieder neu gesucht werden, wenn der christliche Glaube eine Zukunft haben soll[8]. Letztlich ist diese Erfahrung der Maßstab dafür, ob ein religiöser Inhalt neu verstanden werden kann oder des Abbaus würdig ist.

Noch zu etwas anderem können uns tiefenpsychologische Einsichten verhelfen: nämlich, daß lange verkannte Worte Christi ihren ursprünglichen Sinn zurückgewinnen. Hier denke ich etwa an sein Liebesgebot: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst" (Mt 19, 19), bei dem man lange Zeit verkannte, daß es zwei Seiten hat. Noch immer wagen es viele Christen nicht, sich selber zu lieben, wie ihnen von ihrem Herrn geboten wird. Dadurch geraten sie zwangsläufig in einen Teufelskreis, wie jeder, der sich nicht im letzten zu akzeptieren wagt: nämlich in ein vom schlechten Gewissen inspiriertes Kreisen um sich selber. Sich selbst entfremdet verlieren sie dadurch auch das Gefühl für ihren Nächsten, dem sie zwar unter Umständen masochistisch Opfer bringen, den sie aber letztlich nicht sehen können, sondern ihn häufig durch Abstrakta wie „Pflicht", „Kirche" oder auch „Gesellschaft" ersetzen. Auf diese Weise wird die elementare Balance auf den Kopf gestellt, die da heißt: ich soll *mich* lieben, ich soll *meinen Nächsten* lieben – ich soll die ganze Welt und vorab die *mir im Glauben Verbundenen* lieben. Die Verdrehung dieser bereits im Neuen Testament festgelegten Reihenfolge war in entscheidender Weise mit an der Entstehung jener Zwänge beteiligt, an denen wir Heutigen – Christen und Nichtchristen – so tief leiden.

Man mag sich wundern, daß bis auf den heutigen Tag zentrale Aussagen Christi immer wieder mißdeutet wurden. Dabei sollte aber bedacht werden, daß im Lauf der menschlichen Geschichte gerade die großartigsten und einfachsten Gedanken am allerhäufigsten ins Gegenteil verkehrt wurden. Religiöse Gedanken sind von diesem Prozeß nicht ausgenommen. Das Wunder ist eher, daß sich trotzdem Reste ihrer ursprünglichen Strahlkraft durch die Zeiten erhalten haben.

Hoffnungen

Wenn man zum Schluß nach Konsequenzen für die Zukunft fragen will, dann liegen diese sicher nicht bei jenen militanten Weltverbesserern und Systemeschmieden, die mittels ihrer illusionären Utopien und ohne Einsicht in die negativen Seiten der eigenen Person ihre Mitmenschen mit ihren Patentrezepten einer zwangs- und repressionsfreien Welt beglücken wollen. Sie sind blind für die Tatsache, daß der Abbau der Zwänge genau wie die Erfüllung des Liebesgebots immer bei der eigenen Person beginnen und im Wissen um die menschliche Unzulänglichkeit geschehen muß, wenn es nicht – wie bei jeder mißdeuteten und mißbrauchten Idee auch – zu neuen Zwängen und Repressionen kommen soll.

Eine Hoffnung scheint mir eher dort zu liegen, wo sie unsere offiziellen Heilbringer jeder Couleur am wenigsten suchen: bei jenen jungen Leuten mit ihren teilweise enormen Vorbehalten gegenüber allen Überzeugungen, auch gegenüber den religiösen, die aber ein Stück der Fragwürdigkeit der eigenen Existenz erfahren haben, das heißt, wenn man es theologisch so ausdrücken will, ein Stück menschlicher Erbsünde. Vor allem aber entdeckten sie die verwandelnde Kraft der phantasievollen, der liebenden,

der festlichen und der gemüthaften Seiten im Menschen, also jener Tendenzen, die dem Zwang am allermeisten entgegengesetzt sind[9].

Sollte eine neue Ethik der Freude, der Phantasie und des Wissens um die Notwendigkeit innerer Verwandlung nicht mindestens genausosehr im Sinn Christi sein, dessen Lehre ja eine einzige Paradoxie gegenüber der Endlichkeit, der scheinbaren Unabänderlichkeit und Verlorenheit dieser Welt ist? Sollten die Christen in nächster Zukunft nicht wenigstens ein Stück weit zur Erfahrung jener Paradoxie hinreifen können, die darin besteht, daß man einerseits ganz real das Böse und Unfertige der eigenen Existenz erfährt, sich zugleich aber im Bann der fröhlichen Botschaft weiß? Diese in der Person durchgehaltene Paradoxie ist vermutlich der eigentliche Gegenpol zu den außerhalb der Person sich abspielenden zwanghaften Ambivalenzen.

ANMERKUNGEN

[1] E. Fromm, Der moderne Mensch und seine Zukunft. Eine sozialpsychologische Untersuchung (Frankfurt [3]1969) 158 f.

[2] S. Freud, Das Unbehagen in der Kultur: Ges. Werke XIV (London 1948) 506.

[3] Siehe dazu I. Eibl-Eibesfeldt, Liebe und Haß. Zur Naturgeschichte elementarer Verhaltensweisen (München 1970) 87.

[4] Nach A. Görres, Pathologie des katholischen Christentums, in: Handbuch der Pastoraltheologie II/1 (Freiburg 1966) 287.

[5] Ebd. 284.

[6] R. Egenter – P. Matussek, Ideologie, Glaube und Gewissen. Diskussion an der Grenze zwischen Moraltheologie und Psychotherapie (München, Zürich 1965); W. Huth, Zur Dynamik von Schuldgefühlen, in dieser Zschr. 190 (1972) 315–324.

[7] W. Huth, Der Zwang in schicksalsanalytischer Sicht, in: Zwangssyndrome und Zwangskrankheit, hrsg. v. P. Hahn und H. Stolze (München 1974).

[8] R. Egenter, Erfahrung ist Leben. Über die Rolle der Erfahrung für das sittliche und religiöse Leben des Christen (München 1974).

[9] Wie sehr die genannten Elemente ein unabdingbarer Bestandteil des Christentums sind, zeigte in letzter Zeit insbesondere H. Cox, Das Fest der Narren (Stuttgart [2]1970).

Victor Conzemius

Nochmals: Kirche und Arbeiterschaft

Die Diskussion um die Synodenvorlage „Kirche und Arbeiterschaft" hat auch in dieser Zeitschrift Wellen geschlagen. Unter Berufung auf die „historische Wahrheit" hat W. Brandmüller die Vorlage als der Macht des historischen Klischees erlegen bezeichnet. Sie behaupte nämlich, daß „die Kirche stets auf seiten der Mächtigen und damit des Kapitals gestanden sei und ihr einziger Beitrag zur Linderung des Loses der Arbeiterschaft in Appellen zur Nächstenliebe und – an die Adresse der Arbeiter gerichtet – zum Gehorsam gegen Obrigkeit und Arbeitgeber bestanden habe"[1]. Einige Beispiele aus dem französischen und deutschen Raum, die Brandmüller bringt, und einige methodische Hinweise, die er formuliert, sollten dieses der Vorlage unterstellte Klischee zum Einsturz bringen.

Noch bevor diese Einwände formuliert waren, hatte Oswald v. Nell-Breuning, der Berichterstatter besagter Vorlage für die Synode ist, gleichsam als erweiterte geschichtliche Präambel einen in seiner Prägnanz bestechenden Überblick über die Geschichte des sozialen und politischen Katholizismus in Deutschland gegeben[2]. In der Mainummer dieser Zeitschrift hat Nell-Breuning sich dann mit Brandmüllers Aufsatz auseinandergesetzt, indem er zunächst unterschied, was die Vorlage sagte und was sie nicht sagte, und dann im einzelnen Brandmüllers Einwände unter die Lupe genommen. Den Ausführungen Nell-Breunings ist vom Standpunkt des Historikers nichts Wesentliches hinzuzufügen. Wer etwas mit der Geschichte des Katholizismus und der sozialen Frage im 19. Jahrhundert vertraut ist, wird in dieser Auseinandersetzung jener Beurteilung zustimmen, die die aus Nichtfachhistorikern bestehende Synodenkommission, insbesondere der Berichterstatter dieses Gremiums, fällte. Die Einwände des Kirchenhistorikers, der die „historische Wahrheit" anruft, treffen die Vorlage nicht, und zwar gerade dieser „Wahrheit" wegen.

Die Vorlage hat auf knappem Raum und in klarer Diktion unter dem Titel „ein fortwirkender Skandal" – in Anklang an das bekannte Wort Pius' XI. zu Cardijn – Ursachen der Entfremdung zwischen Kirche und Arbeiterschaft dargelegt, die nicht nur einer katholischen Gewissenserforschung über Versäumnisse der Vergangenheit gut anstehen, sondern historisch gültige, wenn auch keine monokausalen Feststellungen und Erklärungen dieses Sachverhalts darstellen. Es verhält sich nicht so, daß hier mit der moralischen Entrüstung einer späteren Generation über die Fehler einer vorhergehenden zu Gericht gesessen oder daß in der zerknirschten Pose modischer Selbstanklage eine Kollektivneurose schlechten Gewissens ausgetragen wird. „Verengung des Blicks auf kirchliche Probleme", „Versagen der theologischen Wissenschaft" vor den Proble-

men des Industriezeitalters, mühseliges „Ringen um Caritas oder Staatsintervention", „Gegnerschaft zur Selbsthilfe der Arbeiter", „unzulängliche Auseinandersetzung mit Karl Marx und den verschiedenen Varianten des Sozialismus" sind keine willkürlichen Beschuldigungen, sondern spezifische Tatsachen, die neben der allgemeinen soziologischen Ursache der sozialen und religiösen Entwurzelung der Arbeiter für ihre kirchliche Entfremdung haftbar zu machen sind.

Wer immer eine Vorstellung davon hat, welche katastrophale Hypothek die Kirchenstaatsfrage vor und nach 1870 für den gesamten europäischen Katholizismus bildete, indem sie wertvolle Kräfte auf Peripheres blockierte, der wird sich wundern, daß die Kommission nicht noch stärkere Worte gebraucht hat, um dieses Vorbeigehen maßgeblicher kirchlicher Instanzen an den entscheidenden gesellschaftlichen Fragen von Gegenwart und Zukunft zu kennzeichnen. Es ist den Verfassern der Vorlage hoch anzurechnen, daß sie in der Bewertung dieser Vorgänge sich eher Zurückhaltung auferlegten: in ihrer nüchternen Aufzählung der Ursachen der Entfremdung erreichen ihre Feststellungen ihren Zweck, indem sie geschichtliche Perspektiven für heutiges Handeln vermitteln. Diese Perspektiven sind treffend gezeichnet, unbeschadet aller Leistungen des sozialen Katholizismus, dessen Selbstlob weder Aufgabe der Vorlage sein konnte, dessen Verdienste aber auch nicht unqualifiziert „der Kirche" zugesprochen werden können.

Der Vorlage ging es im historischen Teil vor allem um die Aufhellung dessen, wie sich in der Arbeiterschaft das Klischee verfestigen konnte, „die Kirche sei stets auf seiten der Mächtigen und des Kapitals gestanden", sie halte es mit denen „oben". Brandmüller scheint hier an dem von ihm zitierten Roger Aubert vorbeigelesen zu haben, der deutlich diese Einschätzung der Kirche in der Arbeiterwelt hervorhebt. In der Masse noch undeutlich, bei den Arbeitermilitanten jedoch sehr bewußt, sei gegen die Kirche der Vorwurf erhoben worden, „sie behindere den sozialen Aufstieg der Arbeiter, da Priester und Bischöfe, einer in ihren Augen gottgewollten statischen und hierarchischen Gesellschaftskonzeption verhaftet, die Bemühungen um eine Strukturänderung der Gesellschaft, durch die eine Verbesserung der Lage der Arbeiterschaft herbeigeführt werden sollte, als ‚antisoziale Lehren' verurteilten und ihren Predigten ausschließlich den Gedanken zugrunde legten, daß die irdische Mühsal in der anderen Welt ihren Ausgleich finden werde . . . Immer mehr formte sich das Proletariat zu einer eigenen Klasse, die sich soziologisch und psychologisch dem traditionellen katholischen Milieu fremd fühlte und schon bald die Priester als ihren Gegner im Kampf gegen die konservativen Kräfte betrachtete." [3]

Aubert schreibt im Blick auf die französische Situation; Nell-Breuning führt für das deutsche Arbeitermilieu die gleiche Einschätzung an. Es wäre nun ein leichtes, allzu leichtes, auf die Pioniere des sozialen Katholizismus, die massive Kapitalismus- und Liberalismuskritik (auch durch Bischöfe) und auf die im späten 19. Jahrhundert entstehende katholische Soziallehre hinzuweisen und jene Einschätzung angesichts isolierter „Tatsachen" als Fehlurteil oder als historisches Klischee zu entlarven. Aber die

Frage wird sich dann nur noch schärfer stellen: Warum trotz jener „Tatsachen" der katholische Einsatz im Arbeitermilieu relativ unwirksam war und jenes Klischee nicht zerstört werden konnte. Zugegeben, daß das Bild von der Kirche als Klassenfeindin des Arbeiters und Verbündete des Kapitals weitgehend billiger Propagandaslogan sozialistischer Agitatoren war, wird man sich doch fragen müssen, warum dieser Auffassung williger Glauben geschenkt wurde als etwa einer solchen von der Kirche als verständnisvoller Freundin der Arbeiterwelt.

Wer diesen Sachverhalt zu ergründen versucht, wird feststellen, daß der mitunter großartigen Voraussicht der Pioniere die begleitende Aktion fehlte, die Kapitalismuskritik der Hierarchen im Moralisieren steckenblieb, die katholische Soziallehre sich an rückwärtsgewandten Modellen orientierte, daß somit gewisse innere Strukturmängel von Lehre und Praxis die volle und überzeugende Entfaltung des sozialen Katholizismus verhinderten. Es geht also darum, den geschichtlichen Kern des „Klischees" freizulegen: wer hier Böswilligkeit, sozialistische Parteipropaganda oder auch nur schlichte Mißverständnisse oder soziologische Umstände als ausschlaggebende Faktoren postuliert, wird die Antwort darauf verfehlen.

Konkret erhebt sich die Frage nach der Einordnung des sozialen Katholizismus. Brandmüller hat sie aufgeworfen – hierin besteht das Verdienst seines temperamentvollen Angriffs auf die Synodenvorlage –, bietet aber keine Lösung, die für den Historiker akzeptabel ist. Wir wollen uns hier auf einige Hinweise beschränken, in welcher Richtung eine solche Lösung gesucht werden sollte. Diese Lösung muß jenseits jeder Alibifunktion des sozialen Katholizismus für frühere Versäumnisse liegen, jenseits aber auch jeder Erfolgshistorie, die Idee und Initiativen einer früheren Zeit ausschließlich nach dem ideologischen Richtmaß der zum geschichtlichen Durchbruch gekommenen Kräfte mißt.

Zur Terminologie

Hier muß zunächst auf eine terminologische Schwierigkeit aufmerksam gemacht werden. Sie ist grundsätzlicher Natur und keineswegs auf unsere Fragestellung allein beschränkt. Bereits Nell-Breuning hat klärend auf sie hingewiesen (S. 147–149). Man sollte möglichst vermeiden, in einem sozialgeschichtlichen oder historisch-politischen Kontext von „Kirche" zu sprechen. Der theologisch präzise Begriff „Kirche" hat einen Verbindlichkeitscharakter, der aus dem Inhalt der Aussagen über ein bestimmtes Verhalten von Katholiken nicht hervorgeht und solche Aussagen überzieht. Im deutschen Sprachgebrauch scheint überdies die hierarchisch-institutionelle Komponente dieses Begriffs im Vordergrund zu stehen. Obwohl das Zweite Vatikanum diese Einseitigkeit korrigiert hat, hinkt ein unreflexes Kirchenverständnis weit hinter der Auffassung der Kirche als der Gemeinschaft der Gläubigen her. Der antiinstitutionelle Affekt der letzten Jahre (Christus ja, Kirche nein) hat das Problem eher noch verschärft.

Der sprachlichen Klarheit und der geschichtlichen Genauigkeit wegen sollte man eher dort, wo es auszumachen ist, die einzelnen Träger christlicher Verantwortung mit dem Namen nennen: die Laien, die Priester, die Bischöfe, die Kurie, den Vatikan, den Papst. Wo das nicht geht und auf einen allgemeineren Begriff zurückgegriffen werden muß, ist „Katholizismus" eine hilfreichere Bezeichnung als „Kirche". Wegen seiner nicht nur theologischen Unbestimmtheit ist der auch soziologisch unscharfe, doch inhaltlich neutralere Begriff des Katholizismus dazu angetan, innerkirchliche Erscheinungsformen adäquater einzufangen als „Kirche". Die unwillkürliche Blockierung von „Kirche" auf Hierarchie, Institution, Amtsträger, verbindliche Lehre wird im lockeren und umfassenderen Begriff „Katholizismus" vermieden. Hier lassen sich Bewegungen, Strömungen, Ideen einordnen, die zwar im weiträumigen Kulturraum des Katholizismus beheimatet sind, deren kirchlicher Gehalt jedoch schwierig zu bestimmen ist.

Zum Beispiel kann man den kirchlich nicht praktizierenden christlichen Sozialisten Buchez dem französischen Sozialkatholizismus zuordnen; wer ihn für die französische Kirche in Anspruch nimmt, geht über Buchez' Selbstverständnis hinaus[4]. Genauso peinlich wirkt es, wenn Leute im Umkreis von Lamennais mit ihren weitblickenden Einsichten ins Arbeiterproblem schlicht für die Kirche annektiert werden, obwohl sie zum guten Teil wegen ihrer gesellschaftlichen und kirchenpolitischen Auffassungen mit den hierarchischen Vertretern dieser Kirche in ernsthaften Konflikt gerieten. Die historische Redlichkeit verbietet es, soziale Bekenntnisse und Aktivitäten vereinzelter Katholiken ungeschützt der „Kirche" zuzuschreiben, wiesehr auch sie selber sich der Kirche verbunden fühlten und nicht zwischen ihrem Katholizismus und der Kirche unterschieden.

Perspektiven des französischen Sozialkatholizismus

An zweiter Stelle stellt sich die Frage nach der Repräsentativität früher Intuitionen und Einsätze von Katholiken im sozialen Bereich. Wir wollen uns hier dem Beispiel Frankreichs zuwenden, dessen sozialer Katholizismus in Deutschland wenig bekannt ist. Sein Ideenreichtum kann leicht zu einer Überschätzung führen, der Brandmüller verfallen zu sein scheint, die aber von der kritischen französischen Forschung nicht geteilt wird. Die sozialgeschichtliche Forschung, die in den letzten dreißig Jahren auch dem französischen Katholizismus zugute kam, hat einige bemerkenswerte Resultate erzielt. Insbesondere hat der heute an der Sorbonne lehrende *J. B. Duroselle* in seiner Dissertation »Les débuts du catholicisme social en France (1822–1870)« (Paris 1951) eine große Lebendigkeit und Vielseitigkeit sozialer Ideen und sozialkaritativer Initiativen im französischen Katholizismus der ersten Jahrhunderthälfte wiederentdeckt. Er hat auch den Anstoß zu weiteren Forschungen gegeben, von denen wir bloß diejenigen von *Paul Droulers* und *P. Pierrard*[5] erwähnen möchten. Was Duroselle unter sozialem Katholizismus versteht, unterscheidet sich von christlicher Caritas. Es gehört dazu ein dreifaches: 1. Eine neue Sensibilität gegenüber den Problemen des Industriezeitalters,

2. das Ringen um eine theoretische Antwort auf diese Probleme, 3. praktische Bemühungen, um mit dieser Situation fertig zu werden. Diese drei Faktoren sind nicht immer gleichzeitig da, und in den Initiativen ist die Abgrenzung zum Sozialkaritativen nicht sehr leicht zu vollziehen.

Es ist erstaunlich, was in den Jahren 1820–1848 an Einsichten in die soziale Frage und an Initiativen zutage getreten ist. Die Intuitionen zeigen oft eine bestürzende Hellsichtigkeit; die praktischen Initiativen sind dagegen zaghafter. Die ersten Anstöße gingen aus von den legitimistisch-konservativen Kreisen des französischen Katholizismus, insbesondere des Adels. Nach 1830 blieb dieser, sofern er legitimistisch gesinnt war, aus freiwilliger Abstinenz vom direkten politischen Handeln ausgeschaltet; soziales Engagement, so paternalistisch es sich auch gab, sollte die Regierung ärgern. Die Société de St Joseph, die von diesen Kreisen protegiert wurde, war eher ein Büro für Stellenvermittlung für junge Domestiken aus der Provinz zugunsten gutsituierter Familien. Daß sie sich segensreich auswirkte, indem sie für eine rechte Freizeitbeschäftigung sorgte und eine Krankheitsunterstützung vermittelte, läßt sie zwar als Modell für viele spätere Hilfsorganisationen erscheinen; doch der paternalistische Zug, der ihr eignete, belastete viele spätere französische Initiativen dieser Art mit einer schweren Hypothek. Für die jungen Katholiken aus gutem Haus ist der Arme ihrer Zeit, dem sie ihre Mildtätigkeit zuwenden können, der moderne Proletarier. Der Vicomte de Villeneuve-Bargemont, der zu diesem Kreis gehört, veröffentlicht 1834 eine Untersuchung über den Pauperismus in Frankreich unter dem Titel „Economie politique chrétienne", in der er die Staatsintervention in der Arbeiterfrage für begründet ansieht, jedoch vorschlägt, die Verelendeten auf brachliegendem Land anzusiedeln.

Weiterblickend in der Analyse der Ursachen der Verelendung der Industriearbeiter und ihres Zusammenhangs mit dem Industriekapitalismus und in den Lösungsvorschlägen zur Krise war der Kreis um *Lamennais*. Lamennais hat bereits in seiner royalistischen Zeit die Ausbeutung des Industrieproletariats angeprangert; sein späterer religiöser Sozialismus, den er vom utopischen unterschieden haben wollte, geht auf die zwanziger Jahre zurück.

Präziser haben sich seine Mitarbeiter zu diesen Fragen geäußert: der Nationalökonom *de Coux* trat für Gewerkschaften ein, geregelte Arbeitszeit, volles Stimmrecht der Arbeiter. Abbé *Gerbet*, von dem Duroselle meint, daß er sich 1832 den Sozialisten hätte anschließen können, fordert eine durchgreifende Reform der Gesellschaft. Aber diese Ansätze hielten nach der Verurteilung des „Avenir" (1832) nicht stand; de Coux wurde ein recht zahmer Professor der Nationalökonomie in Löwen, Gerbet verlor nach und nach seinen sozialen Elan und wurde 1853 ein regimetreuer, konservativer Bischof. Der einzige Mann, der vielleicht eine führende Rolle hätte übernehmen können und sich mehr und mehr vom Sozialapostel – die Vinzenzkonferenzen sind eindeutig sozial-karitativer Natur – zum Sozialreformer entwickelte, *Frédéric Ozanam*, kam wegen seines frühen Todes (1853) nicht zum Zug.

Eine sozialkritische Richtung schlug auch die 1840 gegründete Gesellschaft des Hl.

Franz Xaver ein, die die 1830 aufgelöste Gesellschaft des Hl. Joseph ablöste und die Arbeiter für die Kirche „zurückgewinnen" sollte. Da ihre Versammlungen in Kirchen sich nicht immer auf religiöse Themen beschränkten, kam sie mit der Polizei in Konflikt. Um 1845 zählte sie in Paris 15 000 Mitglieder. Eines ihrer aktivsten Mitglieder war *August Ledreuille* (1797–1860), ein Arbeitersohn, der 1845 als Arbeiterpriester seine Primiz in Notre-Dame feierte. Wegen des starken sozialkritischen Einschlags seiner Predigten geriet Ledreuille in Konflikt mit dem Pariser Polizeipräfekten, der den Erzbischof zu einem Predigtverbot bewegen wollte. In der vornehmen Kirche von Saint-Roch hatte er unter anderem gesagt: „Wenn ihr nicht aktiv an der gesellschaftlichen Emanzipation der Arbeiter mithelft, genauso wie ihr den Armen helft, so wird der Abgrund des Pauperismus von Tag zu Tag breiter werden. Ihr mögt darin das Kleingeld eurer Wohltätigkeit hineinwerfen und die Goldstücke eurer Caritas, der Abgrund wird immer breiter werden . . . Aber paßt auf, die Arbeiter werden ungeduldig, und das nächste Jahr, ja vielleicht morgen, wird das Volk seine Resignation abschütteln und aus dem Abgrund heraustreten. Es wird sich sammeln, um seine Rechte zu erobern, die ihm so lange vorenthalten wurden, und es wird in euren reichen Wohnungen, in euren schönen Palästen erscheinen" (Duroselle).

Einen eigenen Platz nimmt hier das *„Atelier"* ein, die erste von Arbeitern für Arbeiter redigierte Zeitung. Die Redakteure des „Atelier" schrieben bewußt aus christlicher Inspiration, standen weiter links als ihr Inspirator Buchez und griffen die christliche Caritas, insbesondere die Vinzenzkonferenzen an, die der Selbstachtung des Arbeiters nicht genügend entgegenkämen. Sie wünschten, die Kirche würde die Zinsverbote des Mittelalters wieder erneuern. Keine Philanthropie oder christliche Caritas wollten sie, sondern die elementaren menschlichen Rechte für den Arbeiter. Ein marginaler Katholizismus (Isambert) scheint hier durch, der sich um die lehrmäßigen Fragen des Christentums wenig kümmerte und das Christentum als Vehikel zur Emanzipation der Arbeiterklasse ansah. Nach Auffassung von Duroselle war es der einzige seriöse Versuch dieser Zeit, eine Arbeiterbewegung unter christlichem Vorzeichen zu gründen.

Daß in Paris im Jahr 1848 ein von Arbeitern organisiertes Bankett abgehalten wurde, an dem etwa 33 Priester teilnahmen und auf dem Toasts auf Jesus, den Arbeiter, vorgebracht wurden, geht wohl nicht allein auf das Konto des religiösen Flügels des utopischen Sozialismus. Dieses Ereignis mag wenig repräsentativ für die allgemeine Einstellung des französischen Klerus zur Arbeiterfrage sein; es ist jedenfalls typisch für den eines Teils der Pariser Geistlichkeit. Die Revolution von 1848 wird frei von antiklerikalen Begleiterscheinungen sein: der Klerus genießt sogar ein gewisses Prestige, das auf die guten Beziehungen der Priester zum Volk in der Vorrevolutionszeit zurückgeht. Erzbischof *Affre* von Paris ist nicht nur Nutznießer dieses Wohlwollens; durch seine freundschaftlichen Beziehungen zu Buchez, seine Protektion des Arbeiterpriesters Ledreuille und vor allem durch gelegentliche kritische Äußerungen in seinen Hirtenbriefen zum inhumanen Wirtschaftssystem und zur Not der Arbeiter hat er sich diesen Sympathievorschuß verdient.

Blickverengung der Bischöfe

Aber ein Exponent des sozialen Katholizismus ist Mgr. Affre deswegen noch nicht. Die Feststellung von Duroselle ist eindeutig: „Bis auf zwei oder drei Ausnahmen hatte der französische Episkopat vor 1848 keine Ahnung, daß es ein Arbeiterproblem gab" (S. 236). Die eingehenden Untersuchungen von P. Droulers zu den Stellungnahmen der Bischöfe zur sozialen Frage haben diese Feststellung erhärtet.

Typisch ist die Einstellung von Mgr. *d'Astros,* Erzbischof von Toulouse. Er verwirft den Sozialismus global, wie es in so vielen päpstlichen und bischöflichen Schreiben der Zeit heißt, als eine „törichte Abomination", ganz besonders, wenn dieser „im Namen der Gerechtigkeit sprechen möchte und sich auf das Christentum beruft". Das einzige Heilmittel für ihn ist moralischer und geistiger Natur: die Rückkehr zur Religion. Außerhalb der herkömmlichen Mittel, die Not zu lindern, d. h. des Almosengebens, gibt es für ihn keine Lösung. Der Reiche muß von seinem Reichtum geben, der Arme hat mit seinem Zustand zufrieden zu sein, denn die menschliche Gesellschaft läßt sich nicht ändern. Ausdrücklich möchte der Erzbischof sich aufs religiöse Gebiet zurückziehen; er fördert die religiösen Bruderschaften für Arbeiter, doch den in Frankreich unter der Julimonarchie ziemlich verbreiteten Gesellschaften zur gegenseitigen Unterstützung zeigt er die kalte Schulter. Zwar häufen sich auch bei ihm die Klagen über die Entchristlichung des Volks: ginge man sonntags zur Messe und erfüllte man seine religiösen Pflichten, so würden die sozialen Probleme sich von selber lösen. Die Deutung der Mißachtung der Sonntagsruhe als Ursache der sozialen Unruhe wird zum Topos bischöflicher Lösungsvorschläge für die soziale Frage. Hinter all dem steckt ein vielleicht vom Jansenismus herrührender Hyperspiritualismus, für den die Probleme menschlicher Organisation keine echten Fragen des Christen sind.

Mgr. d'Astros, der im Ruf ungewöhnlicher Frömmigkeit stand und in seiner Diözese einen großen pastoralen Eifer entfaltete, hat sich im Grund nicht für die soziale Frage interessiert; ihre Bedeutung und ihre menschlich-religiösen Auswirkungen sind ihm entgangen (Droulers, 372–395).

Während die Haltung des Erzbischofs von Toulouse als typisch für den französischen Episkopat gelten kann, gab es im Norden des Landes, wo die Textilindustrie die Lebensbedingungen der Arbeiter besonders erschwerte, einige bischöfliche Proteste gegen die Ausbeutung von Menschen durch das kapitalistische Wirtschaftssystem. Der Protest des Erzbischofs *de Croÿ* von Rouen gegen die Kinderarbeit in einem Hirtenbrief des Jahrs 1838 wurde durch eine Intervention Montalemberts in der Pairskammer berühmt – übrigens die einzige bemerkenswerte Stellungnahme des französischen Katholikenführers zur sozialen Frage –; ihre Bedeutung für unsere Fragestellung wird man nicht allzu hoch veranschlagen dürfen, da Kinderarbeit ohnehin Ärgernis erregte und diese Proteste nicht an die falschen Prämissen des Systems heranrührten. Näher in Zusammenhang damit standen die Klagen von Bischof *Belmas* von Cambrai über die Ausbeutung der Arbeiter und das maßlose Gewinnstreben der Reichen. Da sie aber im

Kontext bischöflicher Ermahnungen standen, das Sonntagsgebot einzuhalten, und Belmas als vormals konstitutioneller Bischof ohnehin kein großes Prestige im Episkopat besaß, blieb ihnen jeder Einfluß versagt (Droulers, 392 f.).

Der einzige Bischof, der das Arbeiterproblem annähernd in seinen wirklichen Zusammenhängen sah, wenn auch seine Lösungsvorschläge konventionell wirken, ist der Nachfolger von Belmas, der spätere Kardinal *Giraud* (1791–1850). In seinen Hirtenbriefen von 1845 (Das Gesetz der Arbeit) und 1846 – wohl die ersten bischöflichen Hirtenbriefe zur sozialen Frage – hat er sich eingehend mit den neuen Problemen befaßt. Er spricht von „Christus, dem Arbeiter", den Arbeitsbedingungen, der „Ausbeutung des Menschen durch den Menschen, der mit seinem Nächsten spekuliert wie mit einem Stück Vieh oder einem Agenten und einem reinen Produktionsmittel"; er hat einige Nationalökonomen studiert und befaßt sich mit den Problemen des Verkaufs angesichts der unbeschränkten Produktion. Er behauptet, daß eine Abschaffung der Sonntagsarbeit den Verkaufspreis der Produkte um ein Siebtel anheben würde und dadurch weder die Industriellen noch die Arbeiter Schaden leiden müßten (Droulers, 393). Obwohl der Bischof die Sozialisten als Sekte angriff, die das Christentum mit einer weltlichen Herrschaft Christi verwechsle, und seine Lösungsvorschläge zur sozialen Frage sehr zahm bleiben, fand er dennoch die Zustimmung einiger Sozialisten: „Das ist eine generöse, beredte und kühne Äußerung von einem Erzbischof, hier erscheint soziale Kritik, wie wir sie nun seit fünfzehn Jahren äußern, auf einer christlichen Kanzel. Wir sehen gern über einige unfreundliche Urteile über uns selber hinweg . . ., um der ehrlichen Entrüstung dieser Sprache zu applaudieren" (Duroselle, 240).

Deutliche Konsequenzen ergaben sich aus diesen isolierten bischöflichen Klagen und Protesten nicht, ja ihre Erinnerung verlor sich im französischen Katholizismus, so daß der bekannte Deutschlandkenner Georges Goyau um die Jahrhundertwende im Blick auf Bischof Ketteler schreiben konnte, Deutschland sei vielleicht das einzige Land der Welt, in dem der katholische Klerus von sich aus die sozialen Mißstände kritisierte, ohne den stärker werdenden Druck der sozialistischen Gefahr abzuwarten (Droulers, 392). Ob die Aussage Goyaus für die deutschen Verhältnisse zutrifft, könnte man wohl in Zweifel ziehen; uns genügt die Feststellung, daß sich im französischen Katholizismus keine Erinnerung an ein besonders ausgeprägtes soziales Bewußtsein des französischen Episkopats erhalten hat. Die wenigen schwachen Ansätze, die es gab, sind nach 1848 zerronnen, und die Bischöfe der folgenden Generation fielen hinter die Einsichten ihrer Vorgänger zurück.

Als 1873 bzw. 1874 der Erzbischof von Paris und der Bischof von La Rochelle sich in Hirtenbriefen zur sozialen Frage äußerten, sahen sie zwar den Klassenantagonismus ein, aber die soziale Ungleichheit blieb für sie ein seit der Erbsünde unumstößliches Naturgesetz. Die Lehre des Evangeliums kann diesen Zustand nicht ändern, sondern nur „lindern", indem sie den geistlichen Adel der Armut predigt und den Reichen als den Verwalter seiner Güter dem Armen gegenüberstellt, der die höheren Rechte Gottes vertritt. Doch wurde eingeschärft, daß man nicht dazu ermächtigt sei, den freien Lauf

der Caritas zu fälschen, indem man die Güter des Reichen aus Gründen der Gerechtigkeit einfordere. Der Bischof von Bayeux drückte das 1873 so aus: „Die Reichen nehmen teil an Gottes Vorsehung, deren Verwalter sie sind; die Armen haben Anteil am Erlösungswerk, indem sie in die Teilnahme am Leiden Jesu Christi eintreten." [6]

Die Ursachen dieser religiösen Blickverengung bei den Bischöfen und beim größeren Teil des Klerus sind vielfältigen Ursprungs. Duroselle führt sie vor allem darauf zurück, daß es den kirchlichen Amtsträgern an Kontakten mit dem aufsteigenden Industrieproletariat fehlte, vor allem auf Grund ihrer Herkunft aus den Oberschichten: Adel, intellektuelles Bürgertum und freie Berufe, Bauernstand [7]. Ob diese Erklärung ausreicht, ist sehr zu bezweifeln; die philosophisch-theologische Grundeinstellung des Klerus zum sozialen und gesellschaftlichen Wandel dürfte schwerer wiegen. Sie verkannte dessen Zusammenhänge und Gesetze und reduzierte die Probleme unter Umgehung der Sachfragen auf die religiös-moralische Einstellung.

Programme und Rückschläge

Was im französischen Katholizismus an tieferen gesellschaftspolitischen Einsichten vorhanden war, hätte sich im Sog der Revolution von 1848, die der Kirche nicht feindlich war und zunächst auch die euphorische Zustimmung von Kirchenmännern fand, zu einer christlichen Soziallehre entwickeln können. In der von Ozanam mit Abbé Maret und P. Lacordaire im Revolutionsjahr begründeten *„Ère Nouvelle"* entstand eine Zeitschrift, die nicht nur publizistisch die öffentliche Meinung in diesem Sinn sensibilisierte, sondern ausdrücklich eine christliche Gesellschaftslehre forderte. Besonders Maret, der als Herausgeber dem zurückhaltenden Lacordaire folgte, machte sich zum Anwalt einer vom Sozialismus inspirierten Gesellschaftsreform. Er schrieb:

„Einer der großen Fehler der Katholiken in unserer Zeit ist die Indifferenz, die sie gegenüber den ökonomischen und sozialen Initiativen zeigen, die die zahlreichsten und lebendigsten Schichten unserer Zeit entfalten . . . Mit einer gewissen Besorgnis sehen wir, daß glaubenslose Schriftsteller das Szepter des Sozialismus an sich reißen, während religiöse Schriftsteller anscheinend die ungeheure Bedeutung dieser Fragen in unserer Zeit entweder nicht erfassen oder sich ihr nur in schüchterner Form nähern. Das ist darauf zurückzuführen, daß diese neue Wissenschaft, durchaus christlich in ihrer Zielsetzung, zuerst von Ungläubigen aufgegriffen wurde. Das sollte aber kein Grund sein, sie unseren Feinden zu überlassen, die aus unserer Abwesenheit eine Waffe gegen die katholische Idee schmieden, indem sie vorgeben, die katholische Idee sei dem Interesse der Arbeiter feindlich und entfache bei diesen schädlich-blinden Haß (gegen die Kirche). Deshalb ist es notwendig, daß wir selber eine soziale Schule bilden, denn der Trend unseres Jahrhunderts geht auf den Sozialismus hin. Im Anschluß an die kirchliche Lehrtradition könnten wir eine imposante Soziallehre aufbauen; dadurch würden die Pseudo-Sozialisten um den Einfluß gebracht, den sie auf das Volk und die großmütige Jugend ausüben. Ist es nicht ein trauriges Beispiel, zu sehen, daß die Katholiken immer in der Defensive sind, während sie doch die Initiative aller fortschrittlichen Bewegungen ergreifen sollten? Wie sollen wir die Pseudo-Sozialisten widerlegen? Indem wir uns am besten selber zu Sozialisten machen" (Duroselle, 315).

Diese bemerkenswerten Ausführungen weisen auf eine ungewöhnliche Sensibilität für die eigentlichen Probleme hin. Sie deuten Lösungsversuche an, die diesen angemessen waren. Doch sie fanden im französischen Katholizismus keinen Widerhall. Die Auflagenzahl der „Ère Nouvelle", die am Anfang des Jahres rasch angestiegen war, sank nach den Juli-Aufständen – für die Probleme der Aufständischen hatte die Redaktion Verständnis – rapide. Als Maret im Oktober 1848 einen neuen Werbeprospekt verschickte, antwortete ihm ein Bischof: „Weder für mich noch für meine Brüder, den Klerus, wünsche ich diesen enthusiastischen Bruch mit der Vergangenheit, diese Aspirationen nach einer neuen Gesellschaftsordnung, die nach dem mir vorliegenden Prospekt die Raison d'être dieser Zeitschrift sind" (Duroselle, 316).

Als die Bischöfe ihr Mißfallen am Kurs der Zeitschrift noch drastischer zum Ausdruck brachten, indem sie Priester bestraften, die subskribierten, mußte die Zeitung, deren Bedeutung vom großen konservativen Journalisten Veuillot übrigens anerkannt wurde, verkauft werden. Damit war nicht nur der aussichtsreichste Versuch von katholischer Seite, die Arbeiterfrage anzugehen, zum Erliegen gebracht; von dem Schock, den das bürgerliche Element des französischen Katholizismus infolge der Aufstände und blutigen Unruhen der Revolution vor 1848 erlitt, sollte der Sozialkatholizismus dieses Landes sich erst nach vielen Jahren erholen. Über den Schock der Ausbeutung der Arbeiterschaft und ihrer Verelendung ist man offenbar leichter hinweggekommen. Dabei gilt es zu beachten, daß Maret keineswegs ein schwärmerischer Revolutionär war, sondern ein sehr gebildeter Theologe, der später Professor an der Sorbonne und der letzte Dekan ihrer theologischen Fakultät wurde.

Zwei bekannte Historiker des französischen Katholizismus, André Latreille und René Rémond – keine Linkskatholiken –, ziehen für diese Epoche das Fazit:

„Die Pioniere (des sozialen Katholizismus) hatten eine kleine Gefolgschaft und wurden manchmal heftig bekämpft, sogar von den liberalen Katholiken . . . Die Theologen scheinen nicht gemerkt zu haben, daß der von der französischen Revolution instaurierte Wirtschaftsliberalismus vom Standpunkt der katholischen Moral genauso gefährlich sein konnte wie die anderen modernen Freiheiten. Man könnte dieses Schweigen interpretieren als Konsequenz bewußter Abstinenz in einem Gebiet – demjenigen der Sozialökonomie –, das man außerhalb der Kompetenz der Kirche erachtete: wurde die kirchliche Einschärfung der Sonntagsruhe von liberaler Seite nicht als untragbare Einmischung in das Gebiet der Arbeit gesehen, ja sogar als Eingriff in die Gewissensfreiheit? Aber dieser Abstinenz muß man die Häufigkeit der Verurteilungen entgegenstellen, die das kirchliche Lehramt gegen den Sozialismus erließ. Seit 1849 etwa wird der Sozialismus oder, wie man damals meistens sagte, der Kommunismus, anathematisiert wegen der Gefahr, den er für die Religion, die Familie und das Eigentum darstelle, wobei der Akzent sehr oft auf letzteren Begriff gesetzt wird, als ob das Eigentumsrecht einfach als Eckstein der Gesellschaft verteidigt werden müßte." [8]

Man könnte meinen, diese beiden französischen Historiker hätten die Verfasser der deutschen Synode im historischen Teil beraten, so eng berühren sich ihre Gesichtspunkte und Wertungen.

Der „Todesstoß" (Aubert), der dieser dynamischsten Gruppe im französischen Ka-

tholizismus versetzt wurde, bewirkte, daß die sozialkatholische Idee in Frankreich bis weit in die zweite Republik nur noch von Konservativen repräsentiert wurde. Der Vicomte *Armand de Melun* (1807–1877), ein französischer Philantrop, den man mit Shaftesbury verglichen hat[9] – sehr verdient um die Anfänge der französischen Sozialgesetzgebung –, führte die von ihm bereits vor der Revolution begründeten *„Annales de la charité"* weiter, die sich mit der Armen- und Arbeiterfrage befaßten. Als Adolf Kolping 1853 vor dem Komitee dieses Kreises – fast alles Herren des Adels – von seinen eigenen Erfahrungen berichtete und darauf hinwies, wie wichtig es sei, dem Arbeiter selber die Führung der Arbeiterverbände zu überlassen und den Unternehmer nicht miteinzuschalten, einmal weil die Standesungleichheit, dann die indirekte Kontrolle durch den Arbeitgeber die Arbeiter abstoße, richtete er mit seinen Warnungen nichts aus. Die durchaus wohlgesinnten Herren des Adels und des intellektuellen Bürgertums ließen sich nicht von ihren paternalistischen Grundsätzen abbringen[10].

In dieser Linie und am Rand des eigentlichen aktiven Arbeitermilieus liegt das von *Albert de Mun* (1841–1914) 1871 begründete *„Oeuvre des Cercles catholiques d'ouvriers"*, das 1878 etwa 35 000 (1884: 50 000) Mitglieder umfaßte und trotz seiner paternalistischen Struktur vom Klerus mit Mißtrauen gesehen wurde. Graf de Mun ist später zu realistischeren Erkenntnissen vorgestoßen und von seinen gegenrevolutionären ideologischen Voraussetzungen abgekommen[11]. Zu diesem Kreis royalistischer Gentlemen-Farmers gehört auch der Marquis *René de la Tour du Pin* (1834–1924), auf dessen Initiative hin ein Kreis von Theologen und Soziologen seit etwa 1880 eine katholische Soziallehre ausarbeitete. Trotz korporatistischer Vorstellungen, die das leicht anachronistische Beharren dieser Herren beim Ancien Régime bezeugen, hat die Schule von La Tour du Pin in die Zukunft gezeigt, indem sie das Recht der Staatsintervention im Wirtschafts- und Sozialleben betonte und auch auf die Grenzen des Besitzrechts hinwies. In ihren Forderungen ging sie weit über das hinaus, was von ihrem Programm in die Enzyklika „Rerum Novarum" eingeflossen ist[12].

Wir brechen hier unseren Überblick über die Entwicklung des sozialen Katholizismus in Frankreich ab. Zu erwähnen wären noch die originellen, auf Partizipation des Arbeiters beruhenden Initiativen des Textilindustriellen *Leon Harmel* (1829–1925) in Val-des-Bois bei Reims – ein Versuch der Gründung christlicher Fabriken, der erfolgreicher war als die glücklosen Unternehmungen des Schweizer Kapuziners Theodosius Florentini –, ferner die auf dem Boden des Wirtschaftsliberalismus stehende Schule von Angers, die die Staatsintervention und die korporatistischen Ideen von La Tour du Pin zurückwies. Aber erst über die „abbés démocrates" Naudet, Garnier, Gayraud und Lemire – den Begründer der Schrebergärten im französischen Raum[13] – gewann der französische Katholizismus zu Beginn des 20. Jahrhunderts im „Sillon" von Marc Sangnier eine später zwar von Rom und der französischen Hierarchie verurteilte Bewegung, die ein den Realitäten der Zeit angepaßtes Gesellschafts- und Sozialprogramm vertrat und die katholische Präsenz in der allgemeinen Gewerkschaft oder in den gerade sich bildenden christlichen Gewerkschaften sicherte[14].

Unser Überblick ist weder erschöpfend noch bringt er neue Forschungsergebnisse. Doch zeigt er zur Genüge, daß man nicht undifferenziert von „Aktivitäten" reden kann, „mit denen die Kirche auf die soziale Frage reagiert hat" (Brandmüller, 231). Auch nicht so eindeutig ist die Tatsache, daß das Erste Vatikanische Konzil sich mit der Arbeiterfrage befaßt hat. Als in der vorbereitenden Glaubenskommission ein Bericht von Bischof Gay über den Sozialismus und den Kommunismus zur Sprache kam, stellten die Kommissionsmitglieder sich auf den Standpunkt, es handle sich hier doch wohl um „Abscheulichkeiten und Ungereimtheiten, die der Behandlung auf einem Konzil nicht würdig seien"; einige Konsultoren meinten, man solle höchstens eine Verurteilung ins Auge fassen, „nicht durch Kanones, sondern durch Verabscheuung und Verachtung" [15]. Auch die Eingabe, die 16 Bischöfe, darunter Senestrey von Regensburg und Leonrod von Eichstätt, am 7. März 1870 unter dem Titel „De socialismi erroribus" der Kommission zur Annahme und Prüfung von Vorschlägen übergaben [16], weist auf eine bestimmte Blickrichtung, die man mit Fug und Recht als „Blickverengung" bezeichnen kann.

In der kirchenpolitischen Kommission hatte der Mainzer Domkapitular Christoph Moufang ein Votum zur Sozialen Frage und zur Caritasarbeit sowie zwei entsprechende Dekretentwürfe vorgelegt. Der erste dieser Entwürfe spiegelt den Erkenntnisstand des deutschen Katholizismus bzw. seines Hauptexponenten Ketteler „annähernd" wieder, nach der Auffassung von E. Gatz, der diese Dokumente untersucht hat [17]. Die Kommission hingegen, die beide Entwürfe zu einem zusammenfaßte unter dem bezeichnenden Titel „Decretum de Pauperum operariorumque miseria sublevanda" (Dekret über die Behebung der Not der Armen und der Arbeiter), interpretierte die Soziale Frage wieder als ethisch-moralisches Problem, das nur durch eine vertiefte christliche Gesinnung zu lösen sei. Gatz urteilt darüber: „Sein Aussagegehalt hatte viel verloren, denn die Soziale Frage war nicht mehr als Problematik von eigenem Gewicht anerkannt, und von Strukturänderungen wurde nicht gesprochen. Statt dessen wurde die Problematik rein weltanschaulich und ethisch gedeutet . . . Soviel steht freilich fest, daß es in der Form, die die kirchenpolitische Kommission ihm gegeben hatte, keine auch nur annähernd befriedigende Lösung auf die Soziale Frage bot" (S. 168).

Wenn Brandmüller in diesen sehr unzulänglichen Dokumenten ein Zeugnis sieht, „daß man kirchlicherseits die Bedeutung der Arbeiterfrage erfaßt hatte und um ihre Bewältigung rang" (S. 325), so ist das eine übereilte, zu wohlwollende Interpretation. Angesichts der Einstufung der Arbeiterfrage unter den Pauperismus und der moralisierenden Lösungsvorschläge kann man es als eine glückliche Fügung bezeichnen, daß der vorzeitige Abbruch des Konzils verhinderte, daß der Entwurf vor dem Plenum der Bischöfe besprochen wurde, und so eine weitere Blamage unterblieb.

Auch über die katholische Sozialbewegung in Deutschland wird man sich kaum dem schwungvollen Optimismus der Darstellung Brandmüllers anschließen können, sondern

eher dem nüchternen Urteil Nell-Breunings. Männer wie Adam Müller, Franz v. Baader, Franz Ritter v. Buß, Kolping und Ketteler sind nicht repräsentativ für die Kirche und für die „Aktivitäten, mit denen die Kirche auf die soziale Frage" reagiert hat: „Sie stehen ganz allein auf einsamer Höhe und sind absolute Ausnahmeerscheinungen" (Nell-Breuning, 347). Die Behauptung ferner, Kolping habe die Absicht gehabt, „das Proletariat als eigene Gesellschaftsschicht aufzulösen und die Proletarier gesellschaftlich zu integrieren" (S. 233), widerspricht allen bisherigen Erkenntnissen der Kolpingforschung. Weder in den „Rheinischen Volksblättern" noch in der Gesellenvereinsarbeit stand die „Soziale Frage" vor 1864 im Vordergrund; vielmehr mußte er sich erst kurz vor seinem Tod 1865 zu ihrer ausführlichen Behandlung von seinem Freund Christian Hermann Vosen mahnen lassen [18].

Hinweise zur Forschung

Eingangs wurde darauf hingewiesen, daß einige Mißverständnisse um das Verhältnis von Kirche und Arbeiterschaft vermieden werden könnten, wenn man statt Kirche auf den allgemeineren Begriff „Katholizismus" zurückgreift oder, noch besser, die in Frage kommenden Amtsträger oder Laien direkt benennt. Daneben erscheinen mir noch drei weitere Hinweise notwendig.

1. Die Aktivitäten katholischer Sozialpioniere werden in den meisten Darstellungen unmittelbar, ohne Bezug auf gleichlaufende oder vorausgehende Bemühungen von Vorläufern aus anderen weltanschaulichen Lagern, dargestellt. Viel eingehender müßte ins Auge gefaßt werden, was sich in diesem Bereich anderswo ereignet hat bzw. unterlassen wurde. Dadurch käme man zu einer realistischeren Einschätzung der Initiativen der sozialen Katholiken; die übliche, nahezu nahtlose Aufzählung von Adam Müller bis Hitze, die fast auf ein katholisches Klischee hinausläuft, würde überwunden.

2. Proteste, Programme, Theorien, Intuitionen bedeuten viel und können auf ihren Gehalt hin verschieden beurteilt werden; an der Wirklichkeit vermögen sie nichtsdestoweniger elegant vorbeizugehen. Wenn es wahr ist, wie Emil Ritter behauptet, daß um 1890 Autoren wie Adam Müller und Franz v. Baader nicht einmal dem Namen nach bekannt waren, ja daß die „überreiche" katholisch-soziale Literatur in Bibliotheken und Antiquariaten ein Schlummerdasein führte [19], so wird man doch einmal nach der Wirkungsgeschichte dieser Literatur fragen dürfen, die in katholischen Darstellungen immer so brav wie in einem Linnéschen System aneinandergereiht erscheint.

3. Zumindest ebenso wichtig wäre es, einmal zu erfahren, was sich denn nun konkret auf der Ebene der Pfarreien in einer von der Industrie erfaßten Stadt getan hat. Wir besitzen Untersuchungen zu Persönlichkeiten und Institutionen des sozialen Katholizismus, neuerdings auch zu Ideen [20], aber Forschungen zum konkreten Angehen dieser Probleme auf der Ebene des katholischen Lebens, d. h. der Pfarreien, sind Mangelware, ja fast überhaupt nicht vorhanden. Ob hier aus sozialkaritativen oder

sozialreformerischen Beweggründen gehandelt wurde, spielt weniger eine Rolle, wie es auch den Menschen in ihrer Notsituation wenig darauf ankam, welche Motivation ihre Helfer bewegte. Die theoretische Diskussion um die Reinheit der Ideen dürfte die Forschung nicht überwuchern und einseitig festlegen. Auch mit reinen, in die Zukunft blickenden sozialreformerischen Intentionen kann man, wie im Gleichnis vom Barmherzigen Samariter, an Not und Elend vorbeigehen. Um solche Fragen zu beantworten, müßten im deutschen Sprachraum soziologische Untersuchungen von Pfarreien, auch der religiösen Praxis von Arbeitern, unternommen werden. Weitere Probleme wären: die Einschätzung der Kirche auch auf der Ebene der Pfarrei durch die Sozialisten, die Beteiligung von Katholiken am Industriekapitalismus. Die Diskussion bleibt bisher zu einseitig auf Ideen, Theorien und Persönlichkeiten beschränkt.

Vielleicht wäre es dann möglich, das Verhältnis von „Kirche und Arbeiterschaft" genauer zu bestimmen. Wenn die kleine Kontroverse um die Synodenvorlage solche Anstöße vermitteln könnte, hätte sie sich gelohnt. Sie stellt kein Unikum dar, sondern wurde oder wird in andern Ländern oder Konfessionen aus anderen Anlässen unter ähnlicher Frontenstellung geführt[21]. Dadurch wird offenbar, daß sie einer echten Problematik entspricht.

ANMERKUNGEN

[1] W. Brandmüller, Kirche und Arbeiterschaft im 19. Jahrhundert, in dieser Zschr. 193 (1975) 228–236.

[2] O. v. Nell-Breuning, Sozialer und politischer Katholizismus. Eine Sicht deutscher Kirchen- und Sozialgeschichte, in dieser Zschr. 193 (1975) 147–161.

[3] R. Aubert, in: Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. v. H. Jedin, Bd. VI/1 (Frankfurt 1971) 528.

[4] Über die Enzyklika „Mirari Vos" von 1832, die den „Avenir" verurteilte, äußerte sich Buchez: „Man sucht vergeblich nach einem christlichen Gedanken in diesem eitel-geschwätzigen italienischen Geplapper, das nichts anderes fertigbringt, als die ewigen Tiraden der Reaktionäre über Freiheit, Presse und Revolution zu wiederholen . . . Nicht ein einziges gutes Wort steckt darin, nicht eine Zeile des Mitleids für diejenigen, die Unrecht leiden; alles ist nur Bekümmernis für die Fürsten und Potentaten, als ob Jesus Christus getötet worden wäre, um die Macht der Hohepriester und Patrizier zu rechtfertigen, die ihn verurteilten" (Duroselle, 83).

[5] P. Droulers, Action pastorale et problèmes sociaux sous la monarchie de juillet chez Mgr d'Astros (Paris 1954); ders., L'épiscopat devant la question ouvrière en France sous la monarchie de juillet, in: Revue historique 239 (1963) 335–362; P. Pierrard, La vie ouvrière à Lille sous le second empire (Paris 1965). – Was Brandmüller a. a. O. 236 „mit Bedacht" protestantischer Quelle zuschreibt, beruht auf soliden katholischen Forschungen.

[6] Zit. nach J. Gadille, La pensée et l'action politiques des évêques français au début de la IIIe République. 1870/1883. Bd. 1 (Paris 1967) 321.

[7] J. B. Duroselle in: Revue d'histoire de l'Eglise de France 34 (1948) 54 f.

[8] A. Latreille – R. Rémond, Histoire du catholicisme en France, Bd. 3 (Paris ²1962) 358.

[9] A. R. Vidler, A Century of Social Catholicism 1820–1920 (London 1964) 27.

[10] Duroselle, a. a. O. 497 u. 609; V. Conzemius, Adolf Kolping und Ignaz v. Döllinger, in: Annalen des Historischen Vereins f. d. Niederrhein 164 (1962) 118–191, bes. 127 f.

[11] Vgl. seine Memoiren: Ma vocation sociale (Paris 1911); H. Fontanille, L'oeuvre sociale d'Albert de

Mun (Paris 1926); Marc Sangnier, Albert de Mun (Paris 1932); Ch. Molette, Albert de Mun (Paris 1970); zu letzterem Werk, überhaupt zur Einordnung des sozialen Katholizismus in Frankreich vgl. J. M. Mayeur, Le catholicisme social en France, in: Le mouvement social, Nr. 77 (Okt./Dez. 1971) 113–121; ders., Catholicisme intransigeant, catholicisme social, démocratie chrétienne, in: Annales Economies, Sociétés, Civilisations Nr. 2 (1972) 483–499.

[12] Vgl. R. Talmy, Aux sources du catholicisme social. L'École de la Tour du Pin (Tournai, Paris 1963); ders., La Tour du Pin. Introduction et choix de textes (Paris 1964); vgl. auch R. Aubert, Aux origines de la doctrine sociale catholique, in: Le Dossier de l'Action catholique, April 1966, 1–30, bes. 11–14.

[13] Vgl. über ihn die vorzügliche Biographie von J. M. Mayeur, Un prêtre démocrate: L'abbé Lemire (Paris 1968).

[14] Vgl. E. Coornaert in: S. H. Scholl–G. Mees, Katholische Arbeiterbewegung in Westeuropa (Bonn 1966) 164.

[15] R. Aubert, Vaticanum (Mainz 1965) 71 f.

[16] Mansi, Bd. 53, 569.

[17] E. Gatz, Das erste Vatikanische Konzil und die soziale Frage, in: Annuarium Historiae Conciliorum 3 (1971) 156–173, bes. 166.

[18] Vgl. M. Schmolke, Adolph Kolping als Publizist (Münster 1966) 182; V. Conzemius, Adolf Kolping, in: Propheten und Vorläufer (Zürich, Köln 1972) 103–123, bes. 118.

[19] E. Ritter, Die katholisch-soziale Bewegung Deutschlands und der Volksverein (Köln 1954) 188.

[20] F. J. Stegmann, Der soziale Katholizismus und die Mitbestimmung in Deutschland. Von der Industrialisierung bis zum Jahr 1933 (München 1974).

[21] Im französischen Sprachraum vgl. z. B. M. Rigaux, En Face du Problème social. Est-il vrai que l'Eglise s'en désintéresse? (Paris 1935); dagegen P. H. Simon in: La Vie Intellectuelle, 15. Nov. 1935, 390. – Im protest. Raum vgl. die sehr unterschiedliche Bewertung Wicherns durch G. Brakelmann u. E. Beyreuther in: Reform von Kirche und Gesellschaft. 1848–1973. Johann Hinrich Wicherns Forderungen im Revolutionsjahr 1848 als Fragen an die Gegenwart, hrsg. v. H. Ch. v. Hase u. P. Meinhold (Stuttgart 1973).

Winfried Leinweber

Der Streit um den Zölibat im 19. Jahrhundert

Das Thema „Der Streit um den Zölibat im 19. Jahrhundert“ [1] löst vermutlich verschiedene Reaktionen aus. Der eine wird sich fragen: Kann eine Diskussion, die über 100 Jahre alt, mehr als nur ein museales Interesse befriedigen? Ein anderer mag überrascht sein, daß es das, was das typische Merkmal eines angeblichen heillosen Verfalls der nachkonziliaren Kirche zu sein scheint, bereits in der sogenannten guten alten Zeit gegeben haben soll. Ein dritter wird die Gelegenheit wahrnehmen, ein in der Gegenwart emotional stark besetztes Thema mit Hilfe eines historisch „abgelagerten“ Materials zu erörtern und so dem gegenwärtigen Disput etwas gelassener, distanzierter gegenüberzutreten, und wird dabei seine Fähigkeit zu differenzieren erweitern. Möglicherweise kann diese dritte Gruppe von Interessenten mit dem Folgenden am ehesten etwas anfangen.

Vielleicht helfen die folgenden Ausführungen, im Gespräch mit einer vergangenen Epoche einige Erfahrungen auf unsere Zeit hin flüssig zu machen, die über den historischen Anlaß hinaus bedeutsam sind für die Kirche als Lerngemeinschaft. Beabsichtigt ist, einen Eindruck zu vermitteln von dem, was Theologen des 19. Jahrhunderts über die ehelose Lebensform der Amtsträger als ein für den kirchlichen Selbstvollzug bedeutsames Institut gedacht haben, was sie in Auseinandersetzung mit den kirchlichen, politischen und philosophischen Impulsen ihrer Zeit aufgegriffen und angestoßen haben.

Das 19. Jahrhundert hat eine umfangreiche Literatur zu unserem Thema hervorgebracht. Unter den mehr als 1000 Titeln finden sich so gut wie alle literarischen Gattungen. Für das Jahr 1831, das Jahr der vielleicht heftigsten Auseinandersetzung, ist mit „200 und mehr“ Titeln zu rechnen [2]. Die Autoren tragen allerdings nur in Ausnahmefällen berühmte Namen. Auf prozölibatärer Seite treffen wir J. A. Möhler – von ihm stammt die heute wohl noch am meisten lesenswerte Zölibatsapologie [3] –, ferner M. J. Scheeben und J. J. I. Döllinger, auf antizölibatärer Seite den altkatholischen Kanonisten J. Fr. Schulte. Eine mittlere Linie, die für die Laisierung votiert, hält J. B. Hirscher ein. Zahlreich unter den Autoren sind die vom pädagogischen Elan der Aufklärung inspirierten Praktiker. An der Diskussion beteiligen sich Laien und Priester, Professoren und Bischöfe, Kanoniker und Ordensleute, auf beiden Seiten auch Protestanten.

Der zeitgeschichtliche Hintergrund

Der Kampf gegen die priesterliche Ehelosigkeit im 19. Jahrhundert, wenigstens in seinem ersten Drittel, ist nicht zu verstehen ohne den Antimonachismus des ausgehenden 18. Jahrhunderts. Die antizölibatäre Publizistik stellte den Zölibat der Weltpriester immer wieder als das Mönchsmerkmal am Priester, mitunter als Inbegriff der „Möncherei" in der katholischen Kirche hin.

Die Forderung nach Priesterehe hat außer in der Mönchsfeindlichkeit eine ihrer Wurzeln im Antiromanismus. Darin schwingen einerseits nationalpolitische und landeskirchliche Töne mit, anderseits sind die antizölibatären Autoren einer langen Tradition des Episkopalismus und der Metropolitanverfassung verpflichtet. Sie verfechten daher eine Stärkung der bischöflichen Rechte, wobei als ein leitendes Interesse die Hoffnung auf eine partikularrechtliche Lösung der Zölibatsfrage mitspielte; der römischen Kurie traute man dagegen keine Reformbereitschaft zu. In der Regel sind die Zölibatsgegner zugleich auch Primatsgegner. Eine ehelose Lebensform um der Kirche willen wählt nur, wer die Kirche als ganze, so wie sie ist, bejaht. Und die Kirche uneingeschränkt zu bejahen, wurde den Zölibatsgegnern – so stellen sie es jedenfalls dar – durch die Übergriffe des „Römers" und durch den kurialen Zentralismus erschwert. Dabei wird die Verbindungslinie zwischen Papsttum und Zölibat in folgender Weise gezogen: Der „wahre" Grund für das Gesetz der priesterlichen Ehelosigkeit war, so erklären die Zölibatsgegner, die Absicht der Päpste, über die ganze Welt zu herrschen. Dazu benötigten sie einen blind gehorchenden Klerus, der vor allem frei war von der intensivsten Bindung an Obrigkeit und Vaterland, von der Ehe, denn in den Kindern gibt der Pfarrer dem Staat ja ein Pfand.

Während antipäpstlicher und antimönchischer Affekt eher als kirchenspezifische Aspekte des geschichtlichen Hintergrunds anzusehen sind, gründet die Forderung nach Priesterehe auch noch in einer Entwicklung, die gesamtgesellschaftliches Ausmaß hat. Das neuzeitliche Streben nach Autonomie hatte in der Formulierung der Menschenrechte (1789) seinen vorläufigen Abschluß gefunden. Angesichts des Ideals der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit wurde ein Gesetz, das einen Personenkreis von dem Bürgerrecht auf Ehe ausschloß und ihn „zu einer besonderen Kaste stempelt"[4], als von der Zeit überholt empfunden. Aus der Aufklärung als der Ermutigung, sich des „eigenen Verstandes zu bedienen" (Kant), d. h. selbst zu denken und nicht nur Traditionen zu übernehmen, leiten die Autoren das Recht ab, eine anderthalbjahrtausendalte Zölibatsgesetzgebung auf ihre Grundlagen hin zu befragen. Wenn das tradierte, das gewohnte Zölibatsgesetz in der bisweilen als Verfassungsurkunde verstandenen Hl. Schrift keine Grundlage hat, wenn es zudem noch widernatürlich und staatsschädlich ist, dann hat dieses Gesetz eben zu fallen!

Der Verlauf der Diskussion

Ein wesentliches Kennzeichen der Zölibatsdiskussion des 19. Jahrhunderts ist es, daß sie eng mit politischen Ereignissen verknüpft ist. Das beginnt schon im Ausgang des 18. Jahrhunderts mit der Lockerung der Pressezensur durch Joseph II., die eine Flut antizölibatärer Schriften auf den Markt bringt. In der Französischen Revolution heiraten mehrere tausend Priester. Mit der Säkularisation von 1803 und mit den Konkordatsverhandlungen der Jahre 1801 bis 1821 geht eine umfangreiche antizölibatäre Publizistik einher; dabei werden z. B. Verfassungsentwürfe vorgelegt, in denen das Recht auf Ehe auch für den Priester vorgesehen ist. 1821, 1828, 1830 und 1831 wird das Eheverbot für Priester in den Zweiten Kammern der Landtage von Württemberg, Baden und Hessen-Darmstadt erörtert.

Die Julirevolution von 1830 gab allen Neuerungswilligen in Staat und Kirche einen mächtigen Auftrieb, der sich u. a. umsetzte im Anschwellen der Antizölibatsliteratur und in der Gründung von Vereinen, die die Einführung der Priesterehe zum Ziel hatten. Am bekanntesten wurde der Antizölibatsverein, den 1831 vier Gymnasialprofessoren in Ehingen/Württemberg gründeten. Der politische Aufbruch ermutigte in der Erzdiözese Freiburg auch die Theologiestudenten, Kapläne und Pfarrer zu einer Unterschriftensammlung, mit der sie vom Erzbischof die Zölibatsaufhebung erbaten. In Bayern sammelte die sogenannte „Konstitutionelle Kirchenzeitung" des Pfarrers Lerchenmüller für knappe zwei Jahre die Zölibatsgegner um sich und warb für einen Verein als Träger umfassender Volksaufklärung im Sinn der Priesterehe.

Nach der Revolution von 1848 stellt in der Frankfurter Paulskirche ein österreichischer Abgeordneter den Antrag, mit Rom Verhandlungen zum Zweck der Zölibatsaufhebung einzuleiten. Aber gerade das Jahr 1848 bringt die mit der Säkularisation eingeleitete Entflechtung von Staat und Kirche ein großes Stück weiter und entkräftet den Versuch der Zölibatsgegner, den Staat als Hebel kirchlicher Veränderung einzusetzen. Als 1848 in Deutschland die Zivilehe zunächst als Verfassungsauftrag, dann ab 1875 als Reichsgesetz aufkam, brauchten heiratswillige Priester nicht mehr protestantisch zu werden, um eine zivilrechtlich gültige Ehe schließen zu können.

Nach 1870 fängt die altkatholische Kirche nicht nur die primatsunwilligen, sondern auch die zölibatsunwilligen Priester auf. Anderseits gibt der Kulturkampf mit seinen Priesterverhaftungen und mit der Sperrung von Staatszuschüssen all jenen recht, die das Unverheiratetsein der Priester u. a. mit einer möglichst großen Unabhängigkeit des Klerus vom Staat begründet hatten. Nach dem Kulturkampf hat eine innerkatholische Zölibatsbestreitung keine Aussicht mehr auf Erfolg.

Dieser Durchblick durch den geschichtlichen Verlauf dürfte ausgereicht haben, um zu erkennen, welche Impulse die Diskussion aus den politischen Ereignissen gewinnt und inwieweit der Streit um den Zölibat unter den Gesichtspunkten „individuelle Freiheit des Priesters" und „Freiheit der Kirche" eine Variante der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte darstellt.

Die Argumentation

Sowohl den Zölibatsverteidigern als auch den Zölibatsgegnern stand das gleiche Material für die Argumentation zur Verfügung: die eigene Gliedschaft in der katholischen Kirche, die Hl. Schrift, die Kirchen- und Profangeschichte, die eigene Gegenwart mit dem philosophischen Erbe in ihr. Es ist jedoch bemerkenswert zu sehen, wie jede der beiden Parteien dasselbe Material für ihre jeweils entgegengesetzten Intentionen nutzt. Hier haben offensichtlich verschiedene Methoden, Interessen und Vorverständnisse die Erkenntnis bestimmt.

Es würde hier zu weit führen, aufzuzeigen, von welchen verschiedenen Vorverständnissen her die Interpretation bestimmt war; welches Kirchen- und welches Priesterbild auf beiden Seiten wirksam gewesen ist; welche deterministische Naturnotwendigkeit bisweilen in den Geschlechtstrieb gelegt wurde, und wiesehr anderseits der Zölibat auf die Trümmer der Ehe aufgebaut wurde; eine Aufschlüsselung der drei wesentlichen Bibelstellen, die die Zölibatsschriften auswerten: Mt 19,12, 1 Kor 7 und 1 Tim 3,2 würde zeigen, daß die Diskutanten ein Lehrstück über Maximalisierung und Minimalisierung von Schrifttexten liefern. Die Analyse der exegetischen Abschnitte der Zölibatsschriften würde zeigen, daß das Junktim von Amt und Ehelosigkeit von der Bibel her weder zu begründen noch zu widerlegen ist. Aber all dies muß hier unterbleiben.

In der Sache richtete sich die antizölibatäre Argumentation hauptsächlich gegen drei Momente: gegen den Zwangscharakter des Zölibats, gegen eine Diskriminierung der Ehe und gegen einen kastenmäßigen Sonderstatus des Priesters. Diesen drei Stoßrichtungen liegen drei leitende Wertvorstellungen zugrunde: freie Wahl des Lebensstandes, Wertschätzung der Ehe als eines schöpfergemäßen, „reinen", für Staat und Kirche unersetzbaren Standes, und größtmögliche, im Lebensstil sich bekundende Nähe zu den Adressaten der Seelsorge. Ein Erreichen dieser angestrebten Ziele sieht ein Großteil der Autoren beim Staat besser aufgehoben als bei der Hierarchie, weil dieser als der „verständigere Vater" glaubwürdiger erscheint in der Gewährung und Wahrung der Freiheit als die „unverständige Mutter" Kirche[5].

Ihre Beweise entnimmt die antizölibatäre Argumentation zum einen der als Diskontinuität verstandenen Entwicklung, die die in der Hl. Schrift vorfindliche Empfehlung der Jungfräulichkeit in der nachfolgenden Gesetzgebungsgeschichte genommen hat. Zum anderen stützen die Autoren ihre Argumentation auf das päpstliche bzw. klerikale Streben nach Herrschaft über die Welt, das als evangeliumswidrig und staatsbedrohlich empfunden wird, da es sich mit dem familienlosen Klerus eine mobile Truppe geschaffen habe. Als weiterer Beweis dienen den Zölibatsgegnern – sie sind stärker empirisch orientiert als die Apologeten – die geschichtsnotorischen Unzuchtshandlungen, für die sie die zölibatswidrig lebenden Kleriker nicht voll verantwortlich machen, sondern die sie als eine Art Notwehrmaßnahme gegen ein „widernatürliches", „unmenschliches" Zwangsgesetz deuten.

Die prozölibatäre Position dagegen verteidigt den Freiwilligkeitscharakter des Zöli-

batsentscheids – es wird niemand zur Weihe gezwungen –, den grundsätzlichen Vorrang der Jungfräulichkeit vor der Ehe und die Nähe der Jungfräulichkeit zu einem „Opferpriestertum", das etwas anderes ist als das „Lehreramt" protestantischer Prägung; zudem behindert die Ehe einen Priester in seinem Kampf gegen die Welt, sie „fesselt" ihn an die Welt, gliedert ihn durch Frau und Kinder in den Staat ein, gefährdet oder vernichtet gar dadurch die Freiheit der Kirche. Außerdem ermöglicht dem Priester die Tatsache, daß er selbst keine eigene Familie hat, seine ganze Gemeinde als seine Familie ungeteilt und ungehindert zu lieben, ermöglicht es, „geistiger Weise" – in Verkündigung und Sakramentenspendung – Kinder zu zeugen und sozial tätig zu sein.

Ihre Beweise stützen die Zölibatsverteidiger auf die von Paulus, von den Kirchenvätern und vom Tridentinum (DS 1810) ausgesprochene Höherschätzung der Jungfräulichkeit und sehen in der Kirchengeschichte ein Ideal vom Priester als einem total von Gott beanspruchten Mann sich durchsetzen; von einem Priester, in dem sogenannte „irdische", „fleischliche" Interessen keinen oder nur einen unbedeutenden Platz haben. Ihre Bewertung der Sexualität finden sie zudem in der griechischen Philosophie bestätigt; der Weise lebt enthaltsam. Dagegen liefern für sie auch die vielen Zölibatsvergehen und eine vorübergehende Phase mit legaler Priesterehe keinen Gegenbeweis; sie stellen allenfalls die Ausnahme von der angezielten Höhenlage dar. Während bei den Zölibatsgegnern die Tendenz besteht, im Geschlechtstrieb die Gewalt eines unumgänglichen Naturgesetzes anzunehmen, trauen die Zölibatsapologeten dem Glauben an die Gnade und dem entsprechenden Gebet die Kraft zu, die Forderungen der Natur zu überwinden und so einerseits Freiheit gegenüber dem Trieb zu gewinnen und anderseits ein von der Kirche als wertvoll und unumgänglich erlassenes Disziplinargesetz zu erfüllen.

Schwächen der Argumentation

Vergleicht man die beiden Auffassungen miteinander, dann fällt an den antizölibatären Autoren als ein deutlicher Mangel auf, daß sie den im Zölibat gesetzlich verankerten „evangelischen" Gehalt nicht oder nicht genügend wahrgenommen haben. Ehelosigkeit wollten sie allenfalls in das Belieben des Individuums gestellt sehen, falls Natur und Neigung den Wunsch dazu eingeben. Daß Ehelosigkeit aber positiv „um des Himmelreichs willen" ergriffen wird, daß sie eine für das Ganze der Kirche bedeutsame, also überindividuelle Bedeutung hat, daß Person und Wort Christi und des Apostels Paulus die Ehe – obwohl sie schöpfungsgemäß und Sakrament ist – auf eine anstoßerregende Art und Weise relativiert haben, das zu sehen und gelten zu lassen gestattete die theologische Schwäche der Zölibatsgegner nicht, ähnlich wie ihnen auch die argumentative Kraft fehlte, präzis nach der Legitimität eines Junktims von Amtsbedingungen zu fragen.

Darüber hinaus waren sie bei ihrer Kritik an der prozölibatären Argumentation unfähig, zu trennen zwischen dem Zölibat und den Begründungen, die für ihn beige-

bracht wurden. Die Tatsache allein, daß von manchen Zölibatsbefürwortern zum Teil fragwürdige Argumente (z. B. körperliche und geistige Reinheit, kriegerische Tüchtigkeit, Dualismus von Fleisch und Geist, von Leib und Seele, von Sexualität und Religion) vorgebracht wurden, hielten sie bereits für ausreichend, um den Zölibat global abzulehnen. Dabei haben sie freilich nicht genügend bedacht, daß eine Sache besser sein kann als die für sie angeführten Gründe.

Die prozölibatäre Argumentation ist aufs Ganze gesehen stärker theologisch orientiert und weniger beschwert von einer möglichen oder auch tatsächlichen Diskrepanz zwischen theoretischem Anspruch (zölibatärer Priester) und praktischer Verwirklichung (mißlingender Zölibat, ineffiziente Seelsorge). Dabei bekümmert sie die Spannung zwischen einem Charisma der Ehelosigkeit und seiner gesetzlichen Kopplung an das Priestertum nicht. Die mehr theologisch motivierte Argumentation impliziert allerdings auch offenkundige theologische Schwächen: Sie macht sich zur Stützung des Zölibats den Ausfall einer Ehespiritualität und die im Volk umlaufenden, vielleicht absichtlich genährten Reinheitsvorstellungen zunutze und konzipiert ihr Priesterbild in weitgehender Anlehnung an alttestamentliche und heidnische Opferpriester einschließlich der damit verbundenen Reinheitsvorstellungen.

Zu den Schwächen der prozölibatären Position gehört es auch, daß sie in der zweiten Jahrhunderthälfte nicht die Überlegenheit fand, eine kritisch-ausgewogene Zölibatsmonographie zustande zu bringen, als abzusehen war, daß keine Institution den Zölibat gefährden konnte. Statt dessen bleibt der Zölibat ein Thema der Apologetik, die in der Kritik am Zölibat einen Angriff auf die Kirche insgesamt, auf ihre Unfehlbarkeit, auf das Meßopfer und auf die Marienverehrung sieht; oder aber der Zölibat wird hauptsächlich als Rechtsinstitut verstanden und als solches erörtert.

An beiden Parteien fällt auf, daß sie nicht Wesen und Funktion des Priesters in den Mittelpunkt der Argumentation rücken, um von da aus den Wert und die Angemessenheit der einen oder der anderen Qualifikation, der Ehe oder der Ehelosigkeit, zu begründen. Sie verlegen vielmehr das Gewicht ihrer Argumentation auf den Wert der Ehe bzw. der Ehelosigkeit; die Erörterung dieser Qualifikationen nimmt einen weit größeren Raum ein als die Erörterung der Fragen: Was ist der Priester? Was soll er tun? Welche Qualifikationen helfen ihm dabei am ehesten? Durch diese Gewichtung auf den jeweiligen „Rand" des Streitthemas Priesterzölibat, vermutlich motiviert durch das apologetische Interesse, kam von vornherein eine starke Polarisation in die Diskussion.

Ergebnisse der Diskussion

Hat die Diskussion über den Zölibat ein Ergebnis gezeitigt, das die Situation gegenüber früher verändert hätte? Diese Frage ist zu verneinen, wenn man sie auf die kirchenrechtliche Geltung des Zölibatsgesetzes bezieht. Das Gesetz hat standgehalten, und am Ende des untersuchten Zeitraums steht der Zölibat in Theorie und Praxis weniger

angefochten da als zu Beginn; es gibt deutliche Anzeichen dafür, daß das katholische Volk den zölibatären Priester „trug" (nicht nur „ertrug") und, aufs Ganze gesehen, bejahte.

Die Frage nach einem Ergebnis ist jedoch kaum zu beantworten, denn der zeitweilig massive Protest gegen den Zölibat ist auf argumentativem Weg nicht entschieden worden. Die Gesamtentwicklung des Katholizismus im 19. Jahrhundert, einer Gettoisierung nicht unähnlich, ergab, daß man auf prozölibatärer Seite das Problem auf sich beruhen lassen konnte.

Schon die politischen Implikate bedingten, daß sich die Zölibatsgegnerschaft – angesichts der Tatsache oder zumindest der permanenten Gefahr einer existenzbedrohenden Umklammerung der Kirche durch den Staat – rasch als unkirchlich, weil staatshörig, abtun ließ.

Zudem gehörte in einer auf konfessionelle Abgrenzung bedachten katholischen Kirche der Zölibat zu jenen institutionellen Spezifika, die konfessionelles Profil verleihen. Die dem Priesterbild zugrunde liegende Amtsauffassung war zunächst stark am aufklärerischen „Religionslehrer" und damit auch stärker am protestantischen Prediger orientiert und wurde bewußt von dem „hebräischen" Opferpriester abgehoben. Als später die Ausrichtung an dem „Lehrer"-Priester zurücktrat, finden sich auf antizölibatärer Seite, sei es wegen dogmatischer Dürftigkeit, sei es vor lauter Polemik, noch immer keine fundierten Angaben über ein sakramentales Amtspriestertum. Da aber die Zölibatsgegner durchgängig ein genuin katholisches Verständnis von Amtspriestertum nicht thematisierten bzw. ein Priesterbild zugrunde legten, das leicht als protestantisches oder staatskirchliches Derivat im Sinn eines Wort-Dieners oder eines Erziehers zu wahrer Menschlichkeit zu deuten war, fühlte sich die strengkirchliche Seite wegen dieses offenkundigen dogmatischen Mangels gar nicht ernsthaft theologisch herausgefordert. Das antizölibatäre Priesterbild erschien ihr als durch sich selbst disqualifiziert. Zudem ließ sich die Tatsache, daß etliche Zölibatsgegner protestantisch wurden, um zu heiraten, bequem ausnutzen als „Beweis" für die faktische oder potentielle Randposition, die alle Kritiker des Zölibatsgesetzes, auch die differenzierenden, in der Kirche einnehmen.

Überdies trugen zwei Faktoren dazu bei, dem Zölibatsproblem die von den antizölibatären Autoren behauptete Dringlichkeit zu nehmen: Der Priestermangel hat zwar zeitweilig Sorgen bereitet, nahm aber – auf lange Sicht – keine bedrohlichen Ausmaße an; und die damalige Sozialstruktur sorgte dafür, daß den Priestern für die Führung des Haushalts Dienstboten in ausreichender Zahl zur Verfügung standen. Solange aber in diesen zwei Punkten ein personeller Mangel nicht drängte, stand auch die theoretische Erörterung nicht unter einem Zwang, die für die Priesterehe beigebrachten Gesichtspunkte ernsthaft zu prüfen.

Aus diesen verschiedenen Gründen läßt sich folgern, daß die theologische Herausforderung an die Zölibatsbefürworter nur ungenau und, aufs Ganze der kirchengeschichtlichen Situation des 19. Jahrhunderts gesehen, nur schwach erfolgt war. Eine theologisch

relativ schwache Herausforderung war aber auch nicht geeignet, eine theologisch einwandfreie Zölibatsbegründung zu provozieren. In die Zölibatsbegründung flossen weiterhin (oder wieder) Reinheits- und Schicklichkeitsvorstellungen ein, die einem heidnischen und jüdischen Priesterbild entlehnt waren. Der Ausfall einer Ehespiritualität „gestattete" es ferner, die Ehe als Einfallstor der „Welt" zu sehen und durch sie einen Einbruch der „niederen Sinnlichkeit" in die „reinen", „höheren", weil geistigen Freuden des Priestertums zu befürchten.

Als die Kirche in das 20. Jahrhundert eintrat, stand also die Zölibatsfrage weiterhin unaufgearbeitet an; sie war, wie sich sechzig Jahre später herausstellte, nur vertagt worden.

Vertagt worden waren auch alle jene Reformthemen, deren sich die Zölibatsgegner des 19. Jahrhunderts ebenfalls annahmen. Überzeugt von der grundsätzlichen Reformierbarkeit, ja sogar dauernden Reformpflicht der Kirche, legen sie ein ganzes Reformpaket vor. So fordern sie Diözesansynoden mit Laienstimmrecht, gelegentlich sogar ein Nationalkonzil als kirchliches Gesetzgebungsorgan; sie propagieren eine grundlegende Missale- und Brevierreform, einschließlich der Einführung der Muttersprache, einschließlich auch der Gewährung des Laienkelchs; sie legen revidierte Gesangbücher und Ritualien zur Spendung der Sakramente und Sakramentalien vor und schlagen zur Vorbereitung oder gar als Ersatz für die Einzelbeichte gemeinsame Bußfeiern vor. Durchlaufende Prinzipien sind dabei Konzentration auf das Wesentliche und eine tätige, verstehbare Teilnahme des Volks. Nicht weniger eifrig befassen sich die Zölibatsgegner des ersten Jahrhundertdrittels, noch vom pädagogischen Schwung der Aufklärung herkommend, mit der Katechismusrevision. Schon bei der Forderung nach der Priesterehe werfen sie Seitenblicke auf die verheirateten protestantischen Pfarrer und versprechen sich von der Zölibatsaufhebung einen Beitrag zur Wiedervereinigung. Auch bei den übrigen Reformvorstellungen machen sie im ersten Drittel des Jahrhunderts ganz offen Anleihen bei den Protestanten. Soweit sich die antizölibatären Autoren zum Mischehenstreit äußern, votieren sie für eine Anerkennung auch der protestantisch geschlossenen Mischehen.

Diese verschiedenen Reformvorstellungen waren zwar bisweilen recht oberflächlich begründet worden, aber ein Vergleich mit der vom Zweiten Vatikanischen Konzil eingeleiteten Erneuerung zeigt, daß das Zweite Vatikanum die damaligen Desiderate weitgehend erfüllt hat – in der Zölibatsfrage allerdings ist es nicht weiter gegangen, als es die gemäßigten Reformer des vorigen Jahrhunderts (z. B. Hirscher) verlangten, wenn sie das Zölibatsgesetz nicht mehr absolut gelten lassen, sondern heiratswilligen Priestern die Ehe gestattet wissen wollten bei gleichzeitiger Laisierung.

Ehe und Ehelosigkeit in unserer Zeit

Da die Situation heute sich gegenüber dem 19. Jahrhundert erheblich verändert hat, lassen sich die damaligen Argumente pro und kontra nicht mechanisch auf die heutige Diskussion übertragen. Aber an der sehr verflochtenen Diskussion des 19. Jahrhunderts kann deutlich werden, wie viele verschiedene Momente beachtet sein wollen, wenn man für die Zukunft zu einer soliden Lösung kommen will.

Auf dem Hintergrund der Zölibatsdiskussion des vorigen Jahrhunderts sollen nun noch einige Überlegungen angedeutet werden, die in der Gegenwart helfen könnten, das Zölibatsgesetz von Mißverständnissen zu befreien. Vermutlich ist heute nicht sosehr der Zölibat selbst umstritten, sondern vielmehr die Weise, wie ein Priester zu seinem Zölibat kommt. Daß sich in der Kirche im Lauf der Zeit das Amt der Verkündigung mit einer Lebensform verknüpft hat, die zu der plausiblen, üblichen Lebensform Ehe quersteht, kritisch und unangepaßt dasteht, dürfte nicht von vornherein schon als unevangelisch gelten. Die Frage ist nur, wie der Zölibat gelingt.

Der Widerstand gegen das Zölibatsgesetz entzündete sich im 19. Jahrhundert zum einen an dem „Zwang" zur Ehelosigkeit bzw. an einer mißverständlichen Begründung des Junktims; anscheinend überkreuzten sich zwei Argumentationsketten, von denen die eine besagt: Wer Priester werden will, muß Zölibatär werden; und die andere: Wer Zölibatär ist, kann Priester werden. Den anderen Streitpunkt stellte die aus dem Eheverbot gefolgerte Diskriminierung der Ehe dar. Diese zwei Streitpunkte lassen sich auch in der gegenwärtigen Diskussion nachweisen; hier begegnen sie meist unter den Stichworten „Eingriff in ein Menschenrecht" und „Sexualfeindlichkeit der Kirche".

Zunächst einige Überlegungen zum Problem „Diskriminierung der Ehe". Auf dem Hintergrund einer vom Zweiten Vatikanischen Konzil geforderten Bejahung der „irdischen Wirklichkeiten" steht seit Jahren die Entfaltung einer Laien- und Ehespiritualität an, eine Aufgabe, die noch lange nicht als gelöst betrachtet werden kann. Dazu wird es u. a. nötig sein, zu präzisieren und gegebenenfalls zu ergänzen, in welcher Weise jener tridentinische Kanon zu verstehen ist, der der Ehelosigkeit einen generellen Vorrang vor der Ehe zuspricht.

Der in der katholischen Kirche zur festen Institution gewordene Zölibat hält das Bewußtsein fest, wie relativ die Sexualität des Menschen und wie relativ die Ehe als Institution durch Christus geworden sind. Ein Verständnis von Ehe, für das wegen der Abrahamsabstammung und der Messiaserwartung die Zeugung von Nachkommen konstitutiv ist, ist durch den angekommenen Messias, durch seine eigene Ehelosigkeit und durch seine Verkündigung auf eine „anstößige" Weise überboten worden. Darum hat sich in der Kirche zu Recht gegen die Tendenz zur Verabsolutierung der Ehe ein Institut – in den Orden und im Priesterzölibat – gebildet, das diese Verabsolutierung durchkreuzt und die Vorläufigkeit und Relativität von Sexualität und Ehe präsent hält. Nur fiel es der Kirche im Lauf ihrer Geschichte schwer, in der Abwehr der Überbewertung die Ehe und alle Dimensionen der Sexualität wertschätzen zu lernen und zu be-

jahen, nicht nur deren Zeugungsfunktion und sakramentale „Veredlung", wie es die Zölibatsapologeten des vorigen Jahrhunderts ausdrückten. Wo die Zölibatsgegner für ein Geltenlassen von Lust, Geschlechtlichkeit und Ehe votierten, da witterten strengkirchliche Autoren bereits Übertreibung und Unordnung und sprachen von „Fleischesemanzipation".

Für eine kirchliche Wertschätzung von Ehe und Priesterzölibat in der Gegenwart hat diese Überlegung ihre Folgen. Gegen eine auf die Zeugungsfunktion fixierte Eheauffassung war noch relativ leicht einzuwenden, daß der Priester geistigerweise Vater ist und also höher steht; es war auch leicht einzuwenden, daß die Ehe, indem sie immer wieder neue Menschen schafft, das Kommen des Reiches Gottes behindert. Aber diese Auffassung von der Ehe als einer Institution zur Regeneration von Bevölkerung ist heute, wenigstens in der westlichen Welt, weitgehend relativiert zugunsten einer personalen Beziehung, die zu beglücken und zu beseligen vermag. Das, was das Tridentinum der Ehelosigkeit an größerer „Seligkeit" zugesprochen hat, insofern die Ehelosigkeit den Glauben an das verheißene ewige Leben („Sein wie die Engel im Himmel") leibhaftig verkündigt, kann in anderer Weise auch der vom Glauben getragenen Ehe zugesprochen werden, insofern sie durch ihre personale, die ganze Existenz erfüllende Beziehung in einer anderen Art die „Seligkeit" des Himmels „abbildet", jenen Zustand also prophetisch bezeugt und antizipiert, da Gott den Menschen in einer die menschliche Liebe überbietenden Intensität personal ausfüllt.

Beide, Ehelosigkeit und Ehe, leben also eine je eigene Spielart der Beziehung Gottes zu den Menschen und ergänzen sich so in ihrer Verkündigung eschatologischer Wirklichkeit. Die im Priester- oder Ordenszölibat institutionalisierte Ehelosigkeit leistet diesen Dienst freilich in einer kirchenspezifischen Weise; denn als die außer-gewöhnliche Lebensform fordert der Zölibat deutlicher zu der Frage heraus, aus welchen Motiven ein Mensch so und nicht anders lebt, und weist dadurch – sein Gelingen vorausgesetzt – stärker über sich hinaus auf das Reich Gottes, von dem die Kirche nur erst der zeichenhafte Anfang ist.

Von der kirchenspezifischen Form her, die Nähe Gottes zur Menschheit in einer bestimmten Lebensform zu verkündigen, ist es verständlich, daß der Zölibat sich „im Priesterstand fixierte" [6]; daß die Kirche im Lauf der Geschichte den Zölibat an die Personen band, die sie mit der Verkündigung von Amts wegen betraute. Diese Entwicklung hin zu einem im priesterlichen Amt „fixierten" Zölibat ist geschichtlich verständlich aus einer starken Betonung des Klerus und des Amtspriestertums heraus, ist aber, da sie theologisch nicht zwingend, sondern allenfalls angemessen ist, auch offen für weitere Entwicklungen. Dies gilt vor allem dann, wenn sich herausstellt, daß die „Fixierung" des Zölibats im Amtspriester sich in der praktischen Realisierung längst nicht immer als Gewinn für das Amt und für die mit dem Zölibatsgesetz intendierte Sache erweist.

In der Zölibatsbegründung weiterhin mit einem Vorrang der Jungfräulichkeit vor der Ehe zu argumentieren, ist vielen Mißverständnissen ausgesetzt; eine derartige Be-

gründung müßte sehr präzis – und vor allem für breite Schichten einleuchtend! – gefaßt werden, will man nicht die Verheirateten zu Christen zweiter Wahl stempeln. Darum ist zu überlegen, ob man nicht besser eine Über- und Unterordnung von Jungfräulichkeit und Ehe – ohnehin eher einleuchtend in einer vergangenen, ständisch gegliederten Gesellschaft – aufgeben sollte, wenn man nicht die Entwicklung einer der priesterlichen Spiritualität gleichwertigen, aber andersartigen Laienspiritualität behindern will.

Charisma der Ehelosigkeit

Die andere Triebfeder der Zölibatskritik des vorigen Jahrhunderts bildete der im Eheverbot wahrgenommene Zwang zur Ehelosigkeit. Wenn die lateinische Kirche den Zölibat nicht aus dem Wesen des Priestertums begründen, sondern die Verknüpfung zwischen Priestertum und Zölibat allenfalls als angemessen aufzeigen kann, und wenn sie sich dem Vorwurf, sie greife durch ein positives Gesetz in ein fundamentales Menschenrecht ein, nicht weiterhin aussetzen will, wenn sie aber anderseits ausschließlich an einem zölibatären Priestertum festhalten will, so muß sie für den Zölibat „am" Priesterberuf eine vor-gängige Berufung voraussetzen, die als Charisma aus sich heraus „um des Himmelreichs willen eheunfähig" macht. Das Vorhandensein dieses Charismas bildet dann die Auswahlbedingung dafür, daß die Bischöfe das Vorliegen einer Berufung zum priesterlichen Amt anerkennen.

Methodisch zeichnet sich damit für die Priesterausbildung der folgende Weg ab: Die Kirche wirbt um Zölibatäre und sucht sich, gleichsam in einem zweiten Angang, aus diesen Zölibatären ihre Priester. Problematisch dabei ist, daß die zölibatäre Lebensform zwar, legt man Mt 19, 12 und 1 Kor 7 zugrunde, in hohem Maß dem Evangelium entspricht, aber weniger plastisch und konkret ist als das Berufsbild des Priesters. Darum hat das Berufsbild des Priesters wohl häufig die Tendenz, mit seiner Anziehungskraft die Motivation zu beherrschen und auch die Motivation zum Zölibat mehr oder weniger zu überlagern, weshalb der Zölibat nicht selten um des dominanten Motivs (Priester) willen lediglich in Kauf genommen wird. Damit aber stellt sich wieder die Gefahr von Täuschung und mangelnder Freiheit bezüglich des Zölibatsentscheids ein – ein kaum vermeidbares Dilemma angesichts eines Junktims von zwei real verschiedenen, wenn auch zueinander passenden Berufungen.

Denkbar sind zur Entlastung des Zölibatsproblems auch noch verschiedene andere Wege, die nicht in jedem Fall disjunktiv gemeint sind.

1. Die Kirche entscheidet sich für eine gestufte und aufgefächerte Übertragung des Amts und behält den Zölibat nur einer bestimmten Amtsform mit bestimmten Funktionen vor. In dem Maß, in dem der konziliare Bewußtseinswandel die Laien dazu bringt, ihre Aufgaben in der Kirche zu übernehmen, kann sich die Kirche mit einer kleineren Zahl von Priestern begnügen. Für die Amtsträger, die sich für die zölibatäre Lebensform entscheiden, sollte zwischen einer ersten Übertragung pastoraler Dienste

und der Übernahme des Zölibats ein jahrelanger Zwischenraum liegen, der – zusammen mit anderen Mitteln und Wegen – zur Klärung und Festigung der Motivation beitragen kann. Damit ergibt sich von selbst eine Anhebung des Weihealters. Wenn man dann nach dem längeren Zeitraum der schrittweisen Erprobung im Amt von einer doppelten Berufung (zum Priestertum und zur Ehelosigkeit) überzeugt sein kann, so kann (und sollte auch) der Zölibat durch ein Gelübde übernommen werden.

2. Die Kirche nimmt den Zölibat als Charisma voll und ganz ernst und verzichtet deshalb darauf, bei einem zum Priestertum Berufenen den Zölibat durch ein Gesetz zusätzlich anzukoppeln; verzichtet darauf, sich selbst durch diese Kopplung zu garantieren, daß jeder einzelne ihrer Amtsträger das zölibatäre Priestertum verkörpert. (Ein Verzicht auf „Garantien" sollte bei einer Kirche aus Glaubenden nichts Ungewöhnliches sein!) Statt dessen vertraut sie darauf, daß es in der Kirche immer Priester geben werde, die in der Weise von Gott beansprucht sind, daß sie um des Priesterberufs willen ehelos leben und daß sie dadurch jenen evangelischen Wert in die Kirche einbringen und in ihr hochhalten, den die Kirche bisher meinte, durch ein Gesetz sichern zu müssen. Das Vertrauen in das Durchsetzungsvermögen des Charismas schließt freilich die Aufgabe ein, Motive und Weisen eines gelingenden Zölibats einleuchtend und nachvollziehbar aufzuzeigen. Zölibatäre zu wünschen und zu fördern, ist eines, ihr Werden an das priesterliche Amt zu binden, ist ein anderes, ja es ist sogar zu „bequem", das, was „an sich wünschenswert und preiswürdig ist, statt es auf dem Wege der Erziehung zu erlangen, durch ein Gesetz zu dekretieren" [7].

3. Die Kirche traut der Typenvielfalt von verheirateten und ehelosen Priestern eine Bereicherung (und nicht eine Verarmung) für die Pastoral und für die Glaubwürdigkeit ihrer selbst zu und setzt darauf, daß das zur Katholizität der Kirche gehörende Element – die Ehelosigkeit um des Himmelreichs willen – in ausreichendem Maß unter den Laien und/oder unter dem Säkularklerus und/oder dem Ordensklerus sich durchsetzt.

4. Die Kirche wird insgesamt „zölibatärer", was heißen will: Ein Bewußtseinswandel, eine Metanoia befähigt die Christen insgesamt zu einer eschatologisch motivierten Distanz zu Besitz, Geschlechtlichkeit und Macht – statt sich damit zu begnügen, aus dieser Trias die eschatologische Differenz bezüglich des Geschlechtlichen „dingfest", institutionalisiert zu haben im priesterlichen Amt. Denn das „Haben als hätte man nicht" (vgl. 1 Kor 7, 29–32) ist die jedem Christen zugetraute Haltung. Insofern hat jede Ehe eine zölibatäre Komponente. Daß sich aber die zölibatäre Komponente der Ehe im Zölibat verselbständigt, zu einem eigenen Stand wird, birgt die Gefahr einer Desintegration, einer theologischen Auszehrung der Ehe in sich, insofern die zölibatäre Komponente der Ehe gleichsam auswandert in den Stand der „Spezialisten", die das „in Reinkultur" leben (sollen), was eigentlich in allen Ehen wirksam sein sollte. Die Folge davon wäre eine Aufspaltung, die die Zölibatsapologeten des 19. Jahrhunderts, stark vereinfacht, auf die Formel brachten: Den Eheleuten das Fleisch, den Priestern den Geist!

Wenn es der Kirche gelingt, in den Ehen ihrer Glieder das paulinische „Haben als hätte man nicht" heimisch zu machen, wird sie sich auch das Klima dafür schaffen, daß der Zölibat als eine sinnvolle Lebensform erfahren wird und daß einige ihrer Glieder, auf eine entsprechende Berufung hin, das, was in allen Ehen als eine Komponente wirksam ist, zur Lebensform ihres Berufs machen.

ANMERKUNGEN

[1] Der Beitrag ist die im Text unveränderte, nur durch Anmerkungen und Literaturangaben ergänzte Fassung eines Vortrags, der im Sommersemester 1974 bei der Promotionsfeier des Fachbereichs Katholische Theologie der Universität Münster gehalten wurde und dem eine pastoralgeschichtliche, noch ungedruckte Dissertation zugrunde liegt, die unter Anleitung von Prof. A. Exeler (Münster) erstellt wurde.
[2] A. v. Roskovany, Coelibatus et Breviarium. Duo gravissima clericorum officia, e monumentis omnium seculorum demonstrata. Accessit completa literatura. 13 Bde. (Pest bzw. Nitra 1861–1888); hier IV 442.
[3] J. A. Möhler, Beleuchtung der an die Ständeversammlung in Carlsruhe eingereichten Denkschrift für die Aufhebung des den katholischen Geistlichen vorgeschriebenen Cölibates, in: Dr. J. A. Möhlers gesammelte Schriften und Aufsätze, hrsg. v. J. J. I. Döllinger, Bd. I (Regensburg 1839).
[4] So der Mainzer Kanonikus G. L. C. Kopp im Jahr 1811.
[5] Diese Auffassung vertritt z. B. im Jahr 1832 Fr. W. Carové, einer der erbittertsten Zölibats- und Primatsgegner. Für ihn führt das „widernatürliche" Zölibatsgesetz, das vom Katholiken als vom Hl. Geist gewirkt anzuerkennen sei, die Unfehlbarkeit des „katholischen Systems" ad absurdum.
[6] Möhler, Beleuchtung 252 f.
[7] J. B. Hirscher in Theol. Quartalschr. 13 (1831) 383. Hirscher hat in den Jahren 1820 und 1831 in der Tübinger Quartalschrift in ungezeichneten Rezensionen abwägend sich zur Zölibatskontroverse geäußert. Seine persönliche Auffassung wandelt sich im Lauf der Zeit: Schlug er 1820 noch die Ehe für amtierende Priester vor, so von 1831 an lediglich die Laisierung für heiratswillige Priester.

Gerd Haeffner SJ

Jenseits des Todes

Überlegungen zur Struktur der christlichen Hoffnung

Die Hoffnung auf ein Leben jenseits des Todes, ja selbst die Frage nach der Möglichkeit eines solchen Jenseits, ist seit langem für das öffentliche Bewußtsein in den Bereich des Vorgestrigen, ja des Unanständigen gerückt; daß man jedenfalls im Ernst nicht mit so etwas zu rechnen habe, ist schon so sehr Gegenstand stillschweigender Übereinstimmung geworden, daß man sich der Pflicht, diese Meinung zu rechtfertigen, kaum mehr bewußt wird. Anderseits bekennen die Christen in den sonntäglichen Räumen ihrer Kirchen noch immer ihren Glauben „an die Auferstehung der Toten und an das ewige Leben". Wie viele finden noch die Kraft, dieses Bekenntnis ihres Mundes mit der Leidenschaft ihres Herzens in Einklang zu bringen? Einige haben gefunden, daß ein moderner Christ dieses Stück des Credo so nicht mehr akzeptieren, sondern nur als Aufforderung und Zusicherung zu geglückter irdischer Gesellschaftsgestaltung interpretieren könne. Andere, dem Wortsinn treuer, aber nicht mutiger, verdrängen diese fromme Formel aus dem Umkreis der Größen, mit denen man für das reale Leben zu rechnen hat. Eine dritte Gruppe schließlich weiß oder ahnt, daß die Verheißung des ewigen Lebens (und die Androhung ewigen Todes) in den Kern des Christentums gehört, und findet doch in ihrem Inneren keine unerschütterliche Hoffnung, sondern nur die Hoffnung auf eine solche Hoffnung vor. Zu viel ist in den letzten Jahren unsicher geworden – von den gewissermaßen zeitlosen Ursprüngen des Schwankens in diesen Dingen einmal abgesehen –, als daß sie noch recht wüßten, worin denn nun die christliche Hoffnung angesichts des Todes besteht und wie die wichtigsten Schwierigkeiten zu lösen sind, die sie dem Denken, das glauben will, stellen.

Zur Lösung dieser und jener Schwierigkeit wollen die folgenden Seiten beitragen. Das Feld, das wir – immer noch fragmentarisch genug – bearbeiten wollen, ist durch zwei Grenzpfähle bezeichnet. Den einen – nämlich die einfache Voraussetzung, daß es ein Gericht, Himmel und Hölle, kurz: ein Jenseits „gibt" – *wollen* wir hier nicht überschreiten, obwohl es an sich nicht ganz unmöglich wäre, auch vom Standpunkt der Vernunft aus einige Gründe für die Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit von dergleichen anzuführen. Den anderen Grenzpfahl *können* wir gar nicht überschreiten: mögen einem die folgenden Gedanken noch so schön einleuchten, so werden sie doch nicht die Kraft haben, irgendein Menschenherz im Ewigen zu verankern; dieses Werk ist einem Anderen vorbehalten. Was geschehen kann, ist eine gewisse Klärung dessen, was der christliche Jenseitsglaube meint und was er nicht meint.

Der Weg, den wir dazu wählen, geht von der prekären Situation dessen aus, der sich diesen Glauben zu eigen machen möchte: hin und her gerissen zwischen einer kraftvoll konkreten Vorstellung des Jenseits und einem vom Mythos gereinigten „reinen" Glauben, zwischen der traditionellen, aber in Verruf geratenen Idee einer unsterblichen Seele und der biblischen, aber nach Science-fiction riechenden Vorstellung von der Auferstehung, zwischen der Sehnsucht nach dem Glück des Himmels und der Liebe und der realistischen Treue zur Erde. Zwischen diesen Argumenten und Gewalten, die auf jeder Seite gleich gewichtig und mächtig drücken, muß jeder zerrieben werden, der nicht die Mitte findet, in der sie sich die Waage halten. Eine solche Mitte ist allerdings nur dann möglich, wenn die Gewichte auf den beiden Seiten jeweils nicht im Sinn des Gegensatzes – woraus sich ergäbe, daß das eine voll die Funktion des anderen übernehmen könnte –, sondern im Sinn einer polaren Spannung zusammengehören, so daß die Negation des einen Pols auch die Kraft und Wahrheit des anderen in Mitleidenschaft ziehen müßte. Daß dies so ist, wollen wir nun im Hinblick auf die drei angedeuteten Fragekreise zu zeigen versuchen.

Das ausgemalte Jenseits und die blind vertrauende Hoffnung

Wenn wir heute die Darstellung des Jüngsten Gerichts auf den Tympana der mittelalterlichen Kathedralen oder die hinter Glas gemalten „armen Seelen" der Volkskunst anschauen, wenn wir die kenntnisreichen Darlegungen der Letzten Dinge in den vor nicht allzu langer Zeit noch benützten Dogmatiken lesen, dann sind wir wahrscheinlich etwas peinlich berührt von der Massivität, ja dem „Materialismus", mit dem unsere Vorfahren „das, was in keines Menschen Herz gedrungen ist", sich vorzustellen wagten. Wir sind empfindlicher für die Unsagbarkeit dieser „ganz anderen Dimension" des Seins. Mehr als das ausgebreitete Wissen vom Jenseits spricht uns die verhaltene, irgendwie reinere Gestalt der Hoffnung an, die aus den Worten des Psalmisten spricht:

„Ich aber bleibe stets bei dir,
du hältst mich an meiner Rechten.
Du leitest mich nach deinem Ratschluß,
und nimmst mich am Ende auf in Herrlichkeit.
Was hab ich im Himmel außer dir?
Neben dir erfreut mich nichts mehr auf Erden.
Mögen auch Fleisch und Herz mir verschmachten,
Fels meines Herzens und Anteil bleibt Gott mir auf ewig." [1]

Die Frage ist jedoch, ob sich die Hoffnung damit begnügen kann, allein vertrauend auf Gott selbst zu blicken und, auf jegliche gedankliche wie bildliche Vorstellung des künftigen Seins verzichtend, alles ihm zu überlassen.

Vieles läßt sich dafür ins Feld führen. An erster Stelle ist die Struktur der christlichen Hoffnung selbst zu nennen, die nicht unmittelbar auf die zu erreichenden Güter

des Heils, sondern in gerader Richtung und ohne „Schielen" auf Gott selbst geht, der mir, wirklicher als alles Wirkliche und beseligender als alles Besitzbare, fordernd und verheißend entgegentritt: als der Einzige und als das Alles, als der, vor dem alle ausdenkbaren Schätze zu nichts werden, weil er sie im Übermaß selbst enthält. So singt denn das alte Lied: „Was Gott tut, das ist wohl getan; er wird mich nicht betrügen." Nur dies, daß alles aus Gottes Hand kommt und daß Gott gut ist, brauche ich zu wissen, um grenzenlos hoffen zu können; mag es im Jenseits aussehen wie immer, ja, mag es überhaupt kein Jenseits geben: mir genügt, mich in Gottes Hand zu wissen und seinen Willen zu tun. Wer mehr zu wissen begehrt, der steht in Gefahr, aus dem reinen, personalen Glauben herauszufallen in die Plattheit weltanschaulichen Für-wahr-Haltens.

Damit aber – dies ist das zweite, nicht weniger gewichtige Argument – ist so einer schon dabei, die Wahrheit des Jenseitigen zu verfälschen. Denn wenn das eschatologische Sein zuinnerst von der Selbstmitteilung Gottes her zu bestimmen ist und wenn doch Gott anderseits als das unbegreifliche Geheimnis geradezu definiert werden kann, wie soll es da möglich sein, sich diesseits der großen Schwelle schon eine Vorstellung von jenem Sein in der Vollendung zu machen? Versucht man es dennoch und läßt seiner Phantasie freien Lauf, so sieht man sich bald einem Gemisch und bunten Widereinander von Bildern gegenüber, die sich nicht in ein zusammenhängendes Gesamt-Tableau einordnen lassen; und so wird man doch wieder, der Mahnung Pauli an die wissensdurstigen Korinther folgend (1 Kor 15, 35 ff.), zur Notwendigkeit zurückgeführt, auf ein „Bild" vom Jenseits zu verzichten, sei dies nun mit der ganzen Farbigkeit barocker Sinnlichkeit oder in strenger scholastischer Concept-Art ausgeführt. Denn der Gegensatz, um den es uns hier geht, ist nicht derjenige, der zwischen der sinnlichen und geistigen Vorstellung besteht, sondern der zwischen einer objektiven Bestimmtheit erhoffter Güter und einem auf seine eigenen Bedürfnisse nicht primär reflektierenden Blick auf den Grund jeder „letzten" Hoffnung, Gott.

Freilich – und damit kommen wir schon zu den Gegenargumenten – bliebe solch ein reiner, vertrauender Blick von schweifender Richtungslosigkeit, wenn sich Gott, zu dem der Gläubige aufblickt, nicht schon als ein bestimmter Gott, nämlich als ein Heil verheißender und damit Hoffnung erweckender, geoffenbart hätte. Alle Glaubensforderung beginnt so. „Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus Ägypten herausgeführt hat, aus dem Sklavenhaus. Du sollst neben mir keine andere Götter haben" (Ex 20, 2–3). Nur weil Gott Jesus (den mit uns Schuldigen Solidarischen) von den Toten auferweckt hat, können wir uns ihm mit gutem Grund absolut, d. h. auch da, wo es um Leben und Tod geht, anvertrauen. Damit ist das transzendente Absolute, ungeachtet seiner Transzendenz und bleibenden Geheimnishaftigkeit, durch seine Beziehung zu einer bestimmten, von ihm in der Vergangenheit gewirkten Heilswirklichkeit (für uns) „konkret" geworden, und deshalb gehört die Erinnerung an diese konstitutiv in jede hoffende Vorwegnahme künftigen Heils aus der Hand Gottes hinein. Die Konkretheit des schon gegebenen Heils springt auf die Vorstellung des erhofften Heils

gewissermaßen über, so daß dieses als „ein neuer Auszug aus der Knechtschaft" oder als „eine neue Schöpfung" sich darstellen kann. Beide Heilstaten sind freilich nicht durch eine innere Notwendigkeit, sondern nur durch die Selbigkeit Gottes, der treu zu seiner Verheißung steht, miteinander verbunden. Und so bleibt es dann doch auch wieder wahr, daß nicht das Wissen, daß es – wie der „Fall" Jesus gezeigt hat – überhaupt eine Auferstehung gebe, etwas nützt, sondern nur die reservelose Hinwendung zu Jenem, der uns retten will, wie er Jesus gerettet hat.

Nach dieser grundsätzlichen Überlegung, die gezeigt hat, daß der „reine" Glaube eine geschichtlich qualifizierte Vorstellung von Gott voraussetzt, können nun auch noch andere Argumente dafür geltend gemacht werden, daß die bildliche Verdichtung der eschatologischen Hoffnung nicht prinzipiell unerlaubt ist. An erster Stelle ist hier der konstante Brauch der Kirche zu nennen, angefangen bei den prophetischen Ausmalungen des Heils über die Aussagen des Neuen Testaments bis zu den zahllosen Darstellungen des Unsichtbaren in der christlichen Kunst. Dieser Brauch kannte seine Krisen (etwa im Bilderstreit, auf andere Weise gewiß auch heute), er hat manchmal wohl auch gewisse Grenzen überschritten. Aufs Ganze gesehen ist er die legitime Konsequenz des Inkarnations-Gedankens, dem zufolge das Endliche durch die Begegnung, ja die Einung mit Gott nicht zerstört, sondern zugleich geheilt und über seine eignen Maße hinaus gehoben wird – wenn auch wie durch ein Feuer hindurch.

Der theologischen Begründung gesellt sich eine anthropologische Überlegung zu. In der Tiefe seiner Seele – so belehrt uns etwa C. G. Jung – trägt jeder Mensch ein Bild seines wahren, versöhnten Selbst, das ihm freilich nur auf verschlungenen Umwegen und in verhüllter Indirektheit bewußt wird. Ist es nicht gesund und im Sinn einer wirksamen psychodynamischen Orientierung gerade notwendig, daß man sich dieses Selbst, das ich durch Gottes Gnade werden soll (bzw. das ich durch eigene Schuld verfehlen kann), immer wieder kräftig vor Augen hält?

Dazu kommt schließlich noch etwas anderes: Solange es nur um mein persönliches Heil geht, mag ich auf jegliche Vorstellung davon verzichten und einfach blind vertrauen. Sobald sie mir jedoch die Frage nach dem Los jener Menschen stellt, die ich liebe und die mir „vorangegangen" sind, dann werde ich die „objektive" Aussage, daß sie in Gottes Hand sind, wagen müssen, eine Aussage, die wie von selbst in die andere übergeht, daß „es ein Wiedersehen geben" wird. Damit aber ist, wenn auch nur einen Spalt weit, die Tür geöffnet, durch die die gesamte endliche Wirklichkeit, soweit sie nicht vom Widerstand gegen ihre Bestimmung gezeichnet geblieben ist, in die rettende Ewigkeit Gottes – und damit auch in den Vorrat eschatologischer Symbole – eingehen kann. Existenziale und symbolisch-ontologische Sprache ergänzen und erhellen sich dann gegenseitig.

Freilich: Ein eigentliches *Wissen* vom eschatologischen Sein erreichen wir nie, und folglich lassen sich die verschiedenen symbolischen Repräsentationen auch nicht zu einem kohärenten Ganzen zusammenfügen. Auch die begrifflich arbeitende Theologie muß letzten Endes zu widersprüchlich klingenden, unverrechenbar sich nur in der an-

gezielten „Sache" selbst treffenden Aussagepaaren Zuflucht nehmen, deren Funktion es ist, das sperrige Gefüge der im einzelnen wohl begründeten, ja notwendigen Vorstellungen vom anderen Äon vor dem Rasiermesser eines gar zu scharfen Verstands zu retten. In jedem Fall fehlt den theologischen Begriffen in disem Bereich eine angebbare Zuordnung zu einer jetzt schon verfügbaren Empirie, und eine eindeutige, Bild und Sache scheidende, begriffliche Interpretation für die überlieferten Bilder gibt es auch nicht. Über analoge Aussagen, deren Adäquationsgrad wiederum nicht genau festgelegt werden kann, kommt man hier nicht hinaus. Das ist durchaus sachgemäß; wäre es anders, handelte es sich nicht um echte Ewigkeit, sondern nur um eine gott-lose Verlängerung des Irdischen, wo es am eindeutigsten, und das heißt: am plattesten ist.

Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung der Toten

Das heißt nun freilich nicht, daß zwischen dem irdischen und dem himmlischen Leben überhaupt kein Zusammenhang bestünde; denn wir, die wir hier auf unsere Erlösung hoffen, und wir, die wir sie dort einmal geschenkt bekommen, sind ja dieselben – – wenn auch jeweils in anderer Seinsweise. Wie aber soll diese Selbigkeit gefaßt werden?

Sicher ist, daß jede Überzeugung von einer möglichen Zukunft des Menschen über seinen Tod hinaus nicht ohne die Annahme eines Kerns im menschlichen Sein auskommt, der der leiblichen Verwüstung des Menschen durch den Tod entzogen ist. Wer im Ernst meint, im Tod werde der Mensch in dem Sinn „ganz" zerstört, daß er schlechthin aufhöre zu sein, der kann dann auch nicht mehr von einer „Auferweckung", sondern nur noch von der Erschaffung eines anderen Menschen an der Stelle des ersten sprechen, mag dieser neue dem alten noch so ähnlich sein. Manche protestantische Theologen in der Nachfolge von Paul Althaus schienen dieser These nahezukommen, wenn sie, sich auf das paulinische Wort von der „Neuschöpfung" (2 Kor 5, 17; Gal 6, 15) berufend, darauf bestanden, daß der menschliche Tod ein „Ganztod" sei: Wenn der Tod an den Menschen herantritt, „so stirbt" nicht nur „das Sterbliche an ihm, während das Unsterbliche und Unvergängliche wohlbehalten abzieht, dem Tod aus dem Wege" (Platon, Phaidon 106 e), sondern dann stirbt der *ganze* Mensch, der folglich Gottes totenerweckende Macht nicht nur in den äußeren Provinzen seines leiblichen Daseins, sondern auch für dessen Zentrum, wo das Ich selbst residiert, nötig hat, um zu einem unsterblichen Leben zu gelangen.

In der Tat – das ist mit Althaus gegen einen überlieferten Sprachgebrauch zu sagen – stirbt nicht der Leib eines Menschen, sondern dieser selbst, und wiederum nicht nur ein Stück weit, sondern „ganz". Aber dies, daß sich im Tod der Mensch ganz genommen wird, heißt doch nicht, daß er damit auch aufhören müßte zu sein. Es ist – jedenfalls für den Juden und den Christen – kein Widerspruch zu sagen, der ganze Mensch sei sterblich, und: der Mensch könne auch durch den Tod nicht schlechthin vernichtet werden. Das Subjekt beider Aussagen ist dabei der eine und ganze Mensch.

Es ist nicht erlaubt, die Sterblichkeit und die Unsterblichkeit auf zwei verschiedene Subjekte aufzuteilen: das eine für den Leib, das andere für die Seele; denn so zerfällt die Einheit des Menschen. Es ist aber ein und derselbe Mensch, der in leiblich-körperlicher Weise wirklich da ist und zu sein hat – von Gott her, und dessen Existenz sich weder intensiv (ihrem Sinngehalt nach) noch extensiv (ihrer „Dauer" nach) auf die irdischen Lebensumstände beschränken kann und darf – von Gott her. So ist der Satz, der Mensch sei selbst durch den Tod nicht ganz zu zerstören, nicht Ausdruck einer Gleichrangigkeit seines Seins mit dem des ewigen Gottes, sondern im Gegenteil Ausdruck der unaufhebbaren Hinordnung dieses Erdgebildes auf die Eingliederung in den verherrlichten Leib des Sohnes, des vollkommenen „Bildes und Gleichnisses" des Vaters (vgl. Gen 2, 7; 1, 26), einer Bestimmung, der ihn kein Mörder, auch nicht die eigene Hand, zu entreißen vermag und die selbst dann noch, wenn der Mensch sich ihr verweigert, sich durchhält als die Basis für jene ewige Krankheit zum Tod, die die Erlösung des Erlöschens nicht kennt[2].

Diese Bestimmung ist nichts bloß Zukünftiges, was eines Tages (im Tod) an den Menschen heranträte. Vielmehr gehört sie zutiefst fundierend in das Sein des Menschen auch schon in seiner jetzigen Gestalt hinein. Der Mensch ist nicht zuerst bis zu seinem Tod ein rein irdisch verstehbares Wesen, um erst dann eine höhere Bestimmung zu empfangen. Er ist als jener, dem Gottes Unmittelbarkeit verheißen ist, sterblich und als jener, der sterblich ist, über das irdische Dasein hinaus berufen. Sein Leben ist in jedem Fall eine Einheit von Ewigkeit und Zeitlichkeit, von „Leben und Tod"[3], auch dann, wenn er diese Einheit als Widerspruch will und deshalb so lebt und versteht. Weil der Mensch von allem Anfang an auf die Teilnahme am Leben Gottes ausgerichtet ist, so sehr, daß diese Ausrichtung sein eigentliches Sein ausmacht, kann er das „Wesen der Selbsttranszendenz" (K. Rahner) genannt werden und kann Pascal von ihm sagen, daß „der Mensch den Menschen unendlich übersteige" (Pensées 434). Aus diesem „Sein" heraus ist die Selbigkeit zu denken, die zwischen uns „hier" und uns „dort" waltet.

Die Unsterblichkeit des Menschen und sein bleibendes Angewiesensein auf ein Auferwecktwerden durch Gott sind also, richtig – und d. h.: christlich – verstanden keine einander ausschließende, sondern ergänzende Begriffe. Ein Gegensatz findet nur dann statt, wenn man der christlichen Rede von „Unsterblichkeit" ein (nicht selten außerdem noch karikierendes) platonisches Verständnis unterschiebt, für das der Tod schon eo ipso die Erlösung des (tugendhaften) Menschen bedeutet, der von sich her ein rein geistiges Wesen ist, und das die Konstitution der Unsterblichkeit der menschlichen Seele durch ein dialogisches Gegenüber zu Gott nur andeutungsweise sieht, und wenn man, auf der anderen Seite, die christliche Rede von der „Auferweckung" nach rückwärts auf die spätjüdische Anthropologie hin interpretiert, die mythologisch den aufzuerweckenden Menschen, den in der Unterwelt dahinvegetierenden Schatten, mit dem im Grab liegenden Leichnam identifizierte[4], der dort auf die Auferweckung zum Gericht am Ende der Tage wartete.

Damit aber fällt man sowohl hinter die im Neuen Testament vollzogene wesentliche Umschmelzung der verschiedenen jüdischen Auferstehungsvorstellungen[5] wie hinter die Leistung der Kirchenväter zurück, die, indem sie hebräische Vorstellungen denkend hellenisierten und griechische Gedanken unter das Gericht des in der Bibel sich bezeugenden Wortes Gottes stellten, beide zugleich verchristlichten und damit etwas Neues schufen, das weder auf den einen noch auf den anderen Ursprung reduziert werden kann. Gewiß können wir heute vieles davon, insbesondere ihre Redeweise, daß der Mensch ein etwas sei, was sich aus Seele und Leib (oder Geist, Seele und Leib) zusammensetzt, nicht mehr oder nicht mehr ohne weiteres uns zu eigen machen. Wenn wir aber durch das Gesamtgefüge der im einzelnen fragwürdigen Begriffe und Schemata hindurch auf die Sache schauen, die die Väter im Auge hatten, als sie zugleich von einer Unsterblichkeit der Seele und einer Auferstehung des Fleisches sprachen, dann müssen wir die Treffsicherheit ihrer Synthese, zwischen so vielen Klippen und mit so heterogenen Begriffen, bewundern und erkennen, daß auch wir nicht um die Annahme einer ähnlich gelagerten Doppelaussage herumkommen. Nur wenn der Gestorbene (*als Toter*, nicht als aus sich heraus lebenerfüllte, durch die Trennung vom Leib befreite Seele) noch *ist*, und zwar individuelle Person, nicht nur Verwesungsrest, kann er auferweckt werden, in dem doppelten Sinn, daß nur dann die Identität der Person gewahrt ist und daß ein so Totseiender nur durch jemand Anderen, den Schöpfer, neues Leben erhalten kann. Mag dies Tot-Sein auch nur den Augenblick eines Übergangs ausfüllen, so bleibt doch seine Annahme um nichts weniger unausweichlich. So möchten wir folgende Zuordnung von „Unsterblichkeit" und „Auferweckung" – immer bezogen auf dasselbe Subjekt: den Menschen – vorschlagen:

„Unsterblichkeit" ist ein *Wesensbegriff*. Er meint zunächst, philosophisch gesehen, daß die geistige Freiheit des Menschen, d. h. seine Fähigkeit zur Erkenntnis der Wahrheit und zur eigenständigen Bejahung des Guten, nicht prinzipiell auf die Erhaltung, Steigerung und Fortpflanzung jener Lebendigkeit, die er mit den Tieren gemeinsam hat, funktionalisiert werden kann, und daß somit die Hoffnung, der Tod bedeute nicht sein absolutes Ende, nicht mit dem Hinweis auf den Augenschein oder auf naturphilosophische Argumente widerlegt werden kann. (Das scheint uns der festzuhaltende harte Kern der Argumente Platons für das „schöne Wagnis" einer Hoffnung auf Unsterblichkeit: Phaidon 114 d). Diesem philosophischen, eher negativ strukturierten Unsterblichkeitsbegriff tritt der positive, theologische, zur Seite. Dieser sagt, daß der Mensch ein Seiendes ist, das in seinem Sein von der Zukunft konstituiert ist, die auf ihn zukommt: der Selbstgabe Gottes.

Wesen ist das, was dem Selbstvollzug unverfügbar und ermöglichend vorausliegt. Es ist – wir sprechen immer vom Wesen des Menschen – identisch mit der Freiheit selbst, insofern sich diese nicht selbst frei gesetzt hat, sondern sich als jeweils schon gesetzte in jeder ihrer Setzungen annehmen muß. So liegt das Wesen immer zwischen zwei Arten von Setzungen oder Ereignissen: den freien Handlungen, in denen der Mensch, von seinem Wesen getragen, sein Wesen konkret auslebt, einerseits, und dem transzendenten

Geschehen, in dem ein Mensch jeweils und je-jetzt in sein Wesen hineinverfügt wird: der Schöpfung, anderseits.

Auch „*Auferweckung*" ist ein *Geschehensbegriff*. Er meint die vollendende Rettung des in der Kraft des Geschaffenseins sich selbst frei zum Guten entschieden habenden Menschen vor der Macht des Nichts, durch die umsonst geschenkte Teilnahme am göttlichen Leben des Sohnes im Medium des Geistes im schenkend-empfangenden Gegenüber zum Vater.

So bezeichnen die Begriffe „Unsterblichkeit" und „Auferweckung" komplementäre Aspekte, insofern dieser das eschatologische Geschick, jener aber das eschatologisch ausgerichtete Wesen des Menschen ins Wort faßt.

Wenn es aber so ist, daß das Sein des Menschen zuinnerst durch die ihm zugesagte Ewigkeit (in Heil oder Verdammnis) bestimmt ist, dann kann es nicht ausgeschlossen sein, daß auch die philosophische Analyse auf ihre Weise einen Begriff davon gewinnt, daß der Mensch nicht auf den irdisch-empirischen Bereich des Seins eingeschränkt ist, sondern daß er irgendwie ins „Metaphysische" reicht. Mit anderen Worten, die alten „Beweise der Unsterblichkeit der Seele" können und müssen in irgendeiner Form verwandelt wieder auferstehen, wenn die Botschaft von der Auferstehung das Ohr der Sterblichen, die denken, erreichen soll[6]. Viel mehr als dies etwas vage „Ins-Metaphysische-Reichen" braucht die philosophische Analyse nicht zu erbringen; die klare Erkenntnis der eschatologischen Ausrichtung des menschlichen Daseins, wie sie sich aus dem Begriff der Teilnahme am dreifaltigen Leben Gottes ergibt, wird von ihr natürlich nicht gefordert; das ist Aufgabe der Theologen.

Die über die Erfahrung hinausreichende Existenz, die die Philosophie, damit ihre Grenzen schon berührend, ins Auge fassen kann und muß, verhält sich zu jener, von der die Theologie spricht, wohl ähnlich, wie sich der „natürliche Glaube" (d. h. jenes Seinsvertrauen, ohne das keiner gesund leben kann) zum „übernatürlichen" Glauben an Gottes Selbst-Gabe in Jesus Christus und im Heiligen Geist verhält: Von unten her, d. h. existentiell gesehen, gibt es keinen bruchlosen Übergang, sondern den Bruch der Bekehrung und der freien Annahme der größeren Gabe; von oben her, d. h. von der vollendeten Gestalt, wie Gott sie sich gedacht hatte, gesehen, herrscht Kontinuität. Der personale, übernatürliche Glaube erfüllt die innerste Tendenz des dem Menschen natürlichen Seinsglaubens, indem er diesen zugleich übersteigt; die Ablehnung der personalen Offenbarung Gottes (durch jemanden, der „gesehen" hat), wird auch den vorher naiv-unmittelbaren Seinsglauben, in dem Gottes Güte irgendwie „unthematisch", „gewußt" und „bejaht" war, zerstören.

Die theologische Anthropologie lebt also nicht davon, daß sie dem philosophischen Bemühen um den Begriff eines ins Transzendente reichenden menschlichen Seins von vornherein jede Erfolgsmöglichkeit abspricht. Das wäre nicht nur unedel, sondern auch ein Schnitt ins Fleisch der eigenen Wahrheit, die so zugleich etwas bloß Positives, halt unvermittelt „zu Glaubendes" wird und, ihrer philosophischen Basis beraubt, auf eben deren Niveau herabsinkt. Echte Theologie setzt das philosophische Bemühen

vielmehr frei und nährt sich davon, ohne sich selbst als solches zu verstehen. Gerade so kann das Überströmende und doch nicht bloß „Aufgesetzte" der Zukunft, von der sie spricht, recht zum Strahlen kommen.

Die Liebe zur Erde und die Sehnsucht nach dem Unendlichen

Damit ist allerdings ein Anspruch erhoben, das Natürliche und das Übernatürliche, die Liebe zur sinnlich wahrnehmbaren Wirklichkeit und zum wahrhaft Unsichtbaren, miteinander zu versöhnen, der von den Vertretern beider Seiten nicht selten als unmöglich abgelehnt wird. Beide Seiten scheinen sich, weit davon entfernt, zueinander zu gehören, jeweils durch den Ausschluß der Gegenseite zu konstituieren: „Lehre mich, das Irdische geringzuachten, das Himmlische aber zu lieben" [7], betet oder betete der Gläubige; während diejenigen, die den „Trug der Hinterwelten" durchschaut haben, werben: „Brüder, bleibt der Erde treu und glaubt denen nicht, die euch von überirdischen Hoffnungen reden. Giftmischer sind sie, ob sie es wissen oder nicht." [8] Heute hören auch viele Christen lieber die Sprache der „Weltfrömmigkeit" als die Worte vom „Bürgerrecht im Himmel" (Phil 3, 20) oder gar vom „Tränental" (Antiphon „Salve Regina"). Sie lassen sich dabei sogar von jenen Schriftstellern inspirieren, die sich selbst als entschiedene Gegner des Christentums verstanden haben. Die früher so klaren Gegensätze sind verwischt – ein sehr gefährlicher Zustand, der nach Klärung ruft, wenigstens in groben Umrissen.

Was uns heute für die „Weltlichkeit" Feuerbachs und Nietzsches so empfänglich macht, ist gewiß nicht zuletzt die Erfahrung mit einer Art von Jenseitsglauben, der weniger christlich als vielmehr gnostisch ist, wenn er vielleicht auch hie und da seine Spuren in der Praxis der Christen hinterlassen hat. Dieser Glaube geht davon aus, daß die Welt von Grund auf schlecht ist und daß der Mensch, als ein seiner Natur nach rein geistiges Wesen, sich über diese Welt und ihre Schönheit erhaben fühlen muß und darf. Seine Heimat ist anderswo, nicht auf der Erde, sondern im Reich des Geistes, des Himmels. Seine Grundhaltung kann deshalb niemals die Liebe zum irdischen Nächsten, sondern nur das Verlangen nach einer engelgleichen Existenz für seine gefangene Seele sein. Die Basis dieser Jenseitsvorstellung ist anthropologisch, d. h. sie ist in einer bestimmten Vorstellung vom Wesen des Menschen begründet. Das negative Verhältnis zum Diesseitigen ist ihr Prinzip.

Die Basis des jüdischen und dann auch christlichen Gedankens vom Himmel aber ist ganz und gar theologisch; dieser Gedanke ist auf die Forderung gegründet, daß Gottes „Name" – nämlich „der Gerechte" – geheiligt werde, was an sich auch auf dieser Erde möglich wäre, wenn die Menschen nur wollten. Sein Prinzip ist also gerade ein positives Verhältnis zum Diesseits, um dessentwillen es auch die ausgleichende Gerechtigkeit im Jenseits geben muß. Gerade damit der Mensch angesichts der Welt, wie sie ist, nicht zynisch alle Forderungen des Rechts und des Guten für eine betrügerische Erfin-

dung der Mächtigen, die sich selbst nicht darunterstellen, halten und damit an Gottes Macht oder Gerechtigkeit verzweifeln muß, ist der Gedanke eines Ausgleichs jenseits des Todes notwendig. Damit ist freilich noch nicht die Tiefe des spezifisch christlichen Gedankens vom Himmel erreicht, der ja nicht nur die Funktion eines Ausgleichs für irdische Ungerechtigkeit hat, sondern darüber hinaus die völlig ungeschuldete Berufung zur Teilnahme am Leben Gottes selbst meint.

Diese Lehre aber ist noch ausgeprägter theologisch fundiert als diejenige, die wir Christen mit den Juden gemeinsam haben; denn für diese Berufung läßt sich kein Mangel des irdischen Menschen oder des gesamten Diesseits ausfindig machen, von dem aus sie sich nach dem Schema Bedürfnis-Befriedigung erschließen ließe. Die Gnade der Selbstmitteilung Gottes setzt ja die irdische Natur voraus, und zwar als „gute, ja sehr gute" (Gen 1, 31); sie zerstört sie nicht, sondern erhebt sie. Die Gnade ist nicht negativ gegen das Natürliche definiert; sie ist durch sich selbst definiert wie Gott selbst. Wenn sich also das Irdische im Hinblick auf das Himmlische als bloß vorläufig enthüllt, dann liegt darin keine Abwertung; das ganze volle Gewicht irdischer Herrlichkeit wird ungeschmälert dem noch Größeren, weil nicht Vergleichbaren entgegengetragen.

Weil sich jedoch der „gnostische" Jenseitsglaube von der Negation der irdischen Condition humaine her – und damit von der Verweigerung menschlicher Selbstannahme her – aufbaut, ist seine Substanz Sünde und Unglaube, er mag für viele Ohren noch so fromm klingen. Diese Sünde ist zugleich Krankheit. Denn die Bejahung der Erde mitsamt ihren Grenzen ist ja dem gesunden Menschen natürlich; zunächst einmal ist sie es, die ihm Heimat ist und damit der Ort seiner Befriedigungen und somit auch seines spontanen Vertrauens und Dankens. Und diese Krankheit kann aus ihrem Prinzip keine Heilung finden, weil es auch dem radikalsten Gnostiker nie gelingen wird, seine Endlichkeit abzustreifen; liegt sie doch all seinen derartigen Versuchen ermöglichend – und damit deren Erfolg verunmöglichend – voraus.

Im Grund dasselbe ist nun aber auch von der Bemühung Nietzsches und Feuerbachs zu sagen. Die Weise nämlich, in der sie – lobenswert in ihrer Kritik gnostisierender Tendenzen – die Legitimität der sinnlichen Unmittelbarkeit der Welt vertraten, ist innerlich widersprüchlich. Denn „normalerweise" ist die Bejahung der Welt eine naive, unreflektierte Bewegung, schlichte unvermittelte Position und somit „offen". Diese Philosophen aber rufen zu jener Bejahung aufgrund einer Reflexion auf, so daß letztere immer das Element der ersteren bleiben wird und somit nie zu einer gelösten, sondern immer nur zu einer verkrampften Intellektuellen-Sinnlichkeit führen kann. Vor allem aber ist für sie die Bejahung der Positivität des Endlichen wesentlich durch die Negation eines Anderen, des Himmels und Gottes selbst, vermittelt. Damit aber werden Erwartungen an die Erde herangetragen, die diese niemals erfüllen kann. Das, was sich die vom Glauben beflügelte oder mystisch erhobene Phantasie als himmlische Seligkeit ausmalte, ist das irdische Leben völlig unfähig zu geben. Und selbst wenn man die Erwartungen herabschraubt und sich – was noch immer sehr viel ist – wenigstens erträumt, daß eines Tages ein harmonisches Verhältnis zwischen den verschiedenen Völ-

kern und Rassen und Individuen herrschen wird, dann bleibt, wenn es nicht dahin kommt, die alte Frage nach dem gerechten Ausgleich stehen, und zwar nun nicht nur vorläufig ungelöst, sondern schlechthin unlösbar. Wenn es aber doch dahin kommen sollte, bleiben die ungerecht behandelten Menschen früherer Zeiten, die doch auch zu uns gehören, für immer unerlöst[9].

So ist es unausweichlich, daß eine derart durch die Negation des Himmels zustande gekommene Liebe zur Erde und zum Menschen angesichts der enttäuschten Erwartungen entweder in zynische Welt- und Menschenverachtung oder in die Resignation jeglicher Sinnerwartung, die diesen Namen verdient, umschlagen muß. Jede Bejahung also, sei es die des Himmels oder sei es die der Erde, die auf der Negation der jeweils anderen Wirklichkeit basiert, zerstört unweigerlich auch sich selbst.

Diese Erfahrung könnte uns lehren, daß es in Wahrheit nur ein einziges, rein positives Ja gibt, das beide Seiten umfängt. Deshalb ist die naive, natürliche Bejahung der Erde innerlich, ihr selbst unbewußt, offen auf den Gott des ewigen Lebens; und wenn dieser als solcher hervortritt, dann gibt es nur entweder das ungeteilte Ja zum irdisch-sterblichen *und* unsterblich-himmlischen Leben oder das Nein zu jenem Gott, der über eine nur innerweltliche Zukunft hinausruft, das – gewollt oder nicht – auch ein Nein dieser einschließt. Denn die Wirklichkeit ist *eine*. Der Brennpunkt ihrer Einheit, „in dem" und „auf den hin" (Kol 1, 16. 20) alles geschaffen ist, ist Christus: denn in ihm ist die Menschheit, in voller irdischer Selbständigkeit bleibend und befestigt, untrennbar mit Gott selbst verbunden. Er ist so Gericht über jene, die sich dem göttlichen Anruf gegenüber ins bloß Irdische verschanzen wollen oder von sich aus versuchen, das Göttliche an sich zu reißen, statt es sich im Sterben geben zu lassen; für alle anderen aber Hoffnung.

Für das öffentliche Bewußtsein ist die Frage nach einem Leben jenseits des Todes obsolet oder tabu geworden. Um so lauter erhebt sich an allen Enden, angesichts der fortschreitenden Ver-Wüstung der Welt, die Frage nach einem möglichen Sinn des Lebens *vor* dem Tod. Eine Generation, die ihre Erfahrungen zu Ende denkt und die sich lange genug von Ersatzlösungen aller Art hat narren lassen, wird – bevor es zu spät ist – vielleicht erkennen, daß beide Fragen zusammengehören und daß somit diejenige, die heute allein öffentliches Recht hat, nur dann auf den Boden einer möglichen Antwort kommt, wenn sie ihre verschollene Schwester wieder findet und aufnimmt.

ANMERKUNGEN

[1] Ps 73, 23–26. Vgl. G. v. Rad, „Gerechtigkeit" und „Leben" in der Kultsprache der Psalmen, in: Ges. Studien zum AT (München 1958) 225–247.

[2] S. Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode I A c (Hegnerausgabe S. 37).

[3] Vgl. F. Ulrich, Leben in der Einheit von Leben und Tod (Frankfurt 1973).

[4] Deswegen war es den alten Juden (und ist ihnen z. T. bis heute) so wichtig, daß der Leichnam nicht ganz vergeht, damit noch ein individuell geprägter Rest da sei, an dem die wiederherstellende Macht Gottes ansetzen kann. Man nahm deshalb an, daß es im Leib einen Knochen (am Kreuzbein) gebe, der weder von der Gewalt des Feuers noch eines Schlages zerstört werden könne.

[5] Zu nennen ist vor allem die alle vorherige Erwartung sowohl erfüllende wie korrigierende Erfahrung des Auferstandenen und seines Geistes; Hoffnung auf (selige) Auferstehung auch für Sünder (für die Christus gestorben ist), nicht nur für Gerechte, auch für Heiden, nicht nur für Juden; eindeutige Parteinahme für diejenige jüdische Gruppe, für die das Reich Gottes nicht in Essen und Trinken, sondern in Liebe und Freude im Glanz der Gegenwart Gottes besteht und Überhöhung dieser Idee; Erwartung individueller Vollendung gleich nach dem Tod (Phil 1, 21–24; Lk 23, 43).

[6] Wir denken hier z. B. an die Analyse des Konflikts, der zwischen der absoluten Forderung des Sittengesetzes oder der Liebe und dem Recht auf Leben entstehen kann: etwa in der Alternative, entweder die Kameraden zu verraten oder getötet zu werden. Wählt man bewußt das erstere, so wahrt man, scheint es, die Basis aller Werte, das Leben, zerstört aber dessen Würde. Wählt man das letztere, so achtet man den Wert des Lebens, verliert aber sein eigenes – was nur dann nicht absurd ist, wenn man sich in diesem Verlieren doch irgendwie wieder gewinnt; denn an sich ist das Leben der anderen nicht wertvoller als meines. Vgl. dazu auch meinen Versuch: Leben angesichts des Todes. Philosophische Vorüberlegungen, in: Internat. kath. Zschr. 1975, H. 6.

[7] „Terrena despicere et amare caelestia": das Schlußgebet vom zweiten Adventssonntag in der bis 1970 gültigen Fassung. Die jetzige Fassung ist gemildert: „Lehre uns . . . die Welt im Licht deiner Weisheit zu sehen und das Unvergängliche mehr zu lieben als das Vergängliche."

[8] F. Nietzsche, Also sprach Zarathustra, I, Vorrede, Nr. 3.

[9] Vgl. M. Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen (Hamburg 1970) 69: „Die Sehnsucht nach vollendeter Gerechtigkeit . . . kann in der säkularen Geschichte niemals verwirklicht werden; denn selbst wenn eine bessere Gesellschaft die gegenwärtige soziale Unordnung ablösen würde, wird das vergangene Elend nicht gutgemacht und die Not in der ungebundenen Natur nicht aufgehoben."

UMSCHAU

Entscheidung für den Sozialismus?

Der Sozialismus in Deutschland hat zwei Stammväter, Lassalle und Marx. Bis 1875 war er überwiegend von Lassalle geprägt; seit 1875 setzte Marx sich mehr und mehr durch; erst in jüngster Zeit setzt mit der Abkehr vom Marxismus eine Rückbesinnung auf Lassalle ein.

Mit Lassalle hat *Ketteler* († 1877) nicht nur Verbindung gesucht, sondern von ihm sogar sein „ehernes Lohngesetz" übernommen und es in seinem vor der Fuldaer Bischofskonferenz 1869 gehaltenen Referat seinen bischöflichen Amtsbrüdern als das „eherne ökonomische Gesetz" vorgetragen, dem die Arbeiterschaft unterliege. Kein vernünftiger Mensch wird darin eine „Entscheidung für den Sozialismus" erblicken und Ketteler deswegen als Sozialisten Lassallescher Observanz abstempeln. Mit Marx sich zu beschäftigen hat Ketteler wohl nie die Zeit gefunden, obwohl er sich Marxens „Kapital" (d. i. den damals allein vorliegenden ersten Band) beschafft hatte und es sogar in seinem Reisegepäck zum Vatikanischen Konzil mitgeführt haben soll.

Eingehend und ernstlich sich mit Marx beschäftigt, ja ihm sein ganzes Interesse zugewandt hat der Priester *Wilhelm Hohoff* (1848 bis 1923). Demzufolge stand im Mittelpunkt seines Interesses nicht das Lassallesche, von Marx als irrig erkannte und bekämpfte „eherne Lohngesetz", sondern die Marxsche Arbeitswertlehre – so wie er sie verstand, d. i. als vermeintlich mit derjenigen des hl. Thomas übereinstimmend. Jahrzehntelang hat Hohoff sich für die so von ihm verstandene Marxsche Arbeitswertlehre eingesetzt und sich deswegen ausdrücklich – auch seiner bischöflichen Behörde gegenüber – als Sozialist bezeichnet. Der Buchtitel „Entscheidung für den Sozialismus"[1] gibt daher Hohoffs Überzeugung und Haltung durchaus zutreffend wieder.

Heute wird wohl kaum noch jemand die Marxsche Arbeitswertlehre mit derjenigen des hl. Thomas gleichsetzen; sie sind inkommensurabel. Das war allerdings zu einer Zeit, als Kautsky der offizielle Interpret der Marxschen Lehre war, bei weitem nicht so klar wie heute. Der sich selbst als orthodox marxistisch verstehende Sozialismus des Erfurter Programms von 1891 und unser heutiges Marx-Verständnis liegen weit auseinander. Daß Hohoff Marx in einem uns heute befremdlich erscheinenden Sinn verstand und Marxsche Begriffe scholastisch-metaphysisch umdeutete, ist darum nicht so unverständlich, wie es uns heute erscheint.

An dieser Stelle kommt es nicht darauf an, die Marxsche Arbeitswertlehre nach heutigem Marx-Verständnis, das ja auch alles andere als einheitlich ist, zu interpretieren. Wie immer man sie interpretiert, sie mag juridisch und ethisch weittragende Implikationen haben, sie selbst hat mit Weltanschauung nichts zu tun; sie befaßt sich mit der reinen Tatsachenfrage: Wie kommt das zustande, was die einen reich macht, während die anderen arm bleiben? Mit Rücksicht auf die – zu Recht oder zu Unrecht – daraus abgeleiteten Folgerungen kann man an dieser Frage im höchsten Grad interessiert sein und dringend wünschen, daß diese oder jene Antwort darauf die wahre sei und sich als wahr erweisen lasse; weltanschaulichen Gehalt hat die Frage nicht.

Hohoff versteht Wert (auch in seiner Auslegung der Marxschen Arbeitswertlehre) rein ökonomisch; ihn interessiert allein die Frage, woher es kommt, daß die „Kapitalisten" reich und reicher werden, die „Proleten" aber arm bleiben. Welches ist die Ursache, die das bewirkt und die man nur zu beseitigen braucht, um – das ist das praktische Interesse! – diesem unerfreulichen Zustand abzuhelfen?

In Leos XIII. Enzyklika „Rerum novarum" findet sich eine Äußerung über den Ursprung

des Reichtums der Völker (der Anklang an Adam Smith' „wealth of nations" ist unüberhörbar); der Papst führt ihn zurück auf die Arbeit der Werktätigen. Offenbar ist dies eine Aussage über einen im weltlichen Raum liegenden Sachverhalt, der als solcher kein lehramtlicher Charakter zukommt; jedermann steht es frei, sie auf ihre Richtigkeit zu überprüfen und sie gegebenenfalls als irrig zu erweisen. Hohoff war einer der wenigen, die sich die Mühe nehmen, Dokumente im Urtext, eine Enzyklika also im allein authentischen lateinischen Wortlaut zu lesen; dabei entdeckte er, daß die deutsche Übersetzung fehlerhaft war; mit Recht schlug er Alarm. Was hätte näher gelegen, als den Übersetzungsfehler zu berichtigen, wodurch man geradezu genötigt gewesen wäre, sorgfältig zu ermitteln, wie diese Textstelle zu verstehen sei bzw. verstanden sein wolle, um diesen Sinn in der Übersetzung möglichst genau zu treffen. Statt dessen veranstaltete man einen regelrechten Glaubenskrieg, ob der Papst gelehrt habe und der Katholik daher verpflichtet sei, zu „glauben", daß einzig und allein die Arbeit Reichtum schaffe. Vierzig Jahre später hat Pius XI. auf diese Stelle in „Rerum novarum" zurückgegriffen und sie dahin ergänzt, daß die Fruchtbarkeit der Arbeit in hohem Grad abhängt von den ihr zu Gebot stehenden Arbeitsmitteln (Quadragesimo anno 53). Auch das ist keine Kirchenlehre, sondern eine Tatsachenfeststellung, die in diesem Fall wohl niemand bestreitet, die aber zugleich offenlegt, daß der Papst nicht vom „Wert" der Arbeit im Sinn von Marx redet, denn dieser steigt *nicht* mit der erhöhten Produktivität, sondern *verteilt* sich, weil eine größere Gütermenge mit der gleichen „gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit" hergestellt wird, auf eine größere Stückzahl von Gütern; das einzelne hergestellte Stück ist um ebensoviel weniger „wert".

Ob Leo XIII. an Marx und nicht vielmehr an die Arbeitswertlehre der klassischen Nationalökonomie gedacht hat, wird sich mit Sicherheit nicht ausmachen lassen. *Wenn* er sich zur Marxschen Arbeitswertlehre äußern wollte, *dann* hat er sie – ähnlich wie Hohoff selbst – so, wie sie heute noch in den Köpfen sehr vieler Arbeiter fortlebt, im vulgärmarxistischen Sinn *miß*verstanden. (In diesem Fall hätte Pius XI. in QA 53 ihn nicht ergänzt, sondern berichtigt.)

Hohoff wollte den Wahrheitsgehalt der Marxschen Lehre anerkennen; das gereicht seinem wissenschaftlichen Ethos zur Ehre. Sein Irrtum bestand darin, daß er Marx etwas zuschrieb, was gar nicht dessen wirkliche Meinung war, und daß er über diesem einen, worin er mit Marx einig zu sein glaubte, alles andere übersah oder als irrelevant ansah, worin er tatsächlich und im tiefsten mit ihm uneins war. Nur so ist es erklärlich, daß er sich als Sozialist bezeichnete, seine „Entscheidung für den Sozialismus" traf.

Ungemein zu bedauern ist, daß man damals Hohoff als Sonderling, sozusagen als „hoffnungslosen Fall", allein gelassen und sich selbst überlassen hat, anstatt seine Marx-Interpretation durch eine besser fundierte zu überwinden. Daß es ein mühsames Geschäft ist, sich mit Marx einzulassen, das wissen dessen eigene Anhänger am besten. Auf katholischer Seite aber hielt man es für von vornherein verschwendete Mühe, da zufolge seiner atheistischen Grundposition alle seine Ableitungen von vornherein falsch seien und keiner Widerlegung ex visceribus causae mehr bedürften. Diese Haltung ist ja auch heute noch nicht ganz überwunden. Immer noch trifft man die Meinung an, alles bei Marx hänge derart wie Pech und Schwefel miteinander zusammen, daß es unmöglich sei, Wahres und Falsches zu scheiden. Das ist sehr zu beklagen, denn um die Irrtümer eines Systems oder einer Doktrin zu Fall zu bringen, gibt es kein besseres Mittel, als seinen Wahrheitsgehalt aus ihm herauszulösen; nach restlosem Entzug seines Wahrheitsgehalts stürzt es haltlos zusammen. Jedes Minimum an Wahrheitsgehalt, dem wir die Anerkennung versagen, belassen wir dem Gegner als Bastion, von der aus er sein Lehrgebäude als Ganzes gegen uns verteidigt. Jeder Irrtum zieht seine Kraft aus dem, was er an Wahrheit enthält; jede Widerlegung, die diesen Wahrheitsgehalt nicht gelten läßt, beweist zuviel und damit gar nichts, stärkt nur den Gegner.

Stärker im Schwange ist heute eine Unart, die leider auch für dieses Buch kennzeichnend ist. Jede Argumentation steht unter Ideologieverdacht oder wird von vornherein als „ideologisch" abgetan; allenfalls wird die eigene Position oder diejenige des „Helden", den man feiert, von diesem Ideologieverdacht ausgenommen. Noch mehr: allzuleicht wird Bösgläubigkeit unterstellt.

Ein Beispiel: „Als Zeichen offizieller Verunsicherung kann . . . die von Hohoff im Jahre 1891 aufgedeckte ‚Fälschung' der päpstlichen Enzyklika ‚Rerum novarum' in der deutschen Übersetzung betrachtet werden" (70). Wie bereits erwähnt, ist die fragliche Stelle der Enzyklika in der sogenannten „autorisierten" deutschen Übersetzung des Verlags Herder falsch wiedergegeben. Daß dieser Fehler, nachdem Hohoff darauf hingewiesen hatte, nicht sofort berichtigt und in allen Neudrucken ein einwandfreier Wortlaut geboten wurde, ist gewiß zu mißbilligen. Eine solche fehlerhafte Übersetzung ist aber noch keine „Fälschung", zum mindesten nicht im moralisch verwerflichen Sinn bewußter Fälschung, und noch viel unberechtigter ist es, in dieser „Fälschung" ein „Zeichen offizieller Verunsicherung" zu erblicken, was doch nichts anderes heißt, als in „offiziellen" katholischen Kreisen habe man gewußt, im Unrecht zu sein oder jedenfalls eine unhaltbare These zu vertreten, und aus dieser „Verunsicherung" heraus habe man bewußt irreführend übersetzt.

Dies ist wohl die einzige Stelle des Buchs, an der sich eine solche Beschuldigung in dürren Worten ausgesprochen findet. Immer wieder aber finden sich Wendungen des Verfassers, die man nicht anders verstehen kann, als nichts von dem, was die Leute reden, schreiben oder tun, sei ehrlich gemeint; alles sei, anstatt von der Wahrhaftigkeit, unbewußt oder bewußt von persönlichem, vom Gruppen- oder Partei-Interesse bestimmt.

Ein ungewöhnliches Maß von Voreingenommenheit offenbart der folgende Satz: „Durch Hohoffs Marx-Rezeption sah sich der ‚politische Katholizismus' in Deutschland in seinem Interpretationsprivileg sozialer Abhängigkeiten und Interessen und damit auch in seinem Herrschaftsanspruch über Menschen unmittelbar bedroht" (87). „Interpretationsprivileg sozialer Abhängigkeiten und Interessen": woher hätte der „politische Katholizismus", den es als Sammelbegriff zweifellos gab, der aber nicht als physisches Subjekt existierte, das irgendwelcher Rechte oder gar Vorrechte fähig gewesen wäre, ein Privileg, gar ein „Interpretationsprivileg" hergenommen? Und *wie* soll er kraft dieses angeblichen Privilegs die „sozialen Abhängigkeiten und Interessen" interpretiert haben? „Herrschaftsanspruch über Menschen": *wer* erhob den Anspruch, über *wen* zu herrschen? Und wieso fühlte sich dieser „politische Katholizismus" in diesem angeblichen „Herrschaftsanspruch" „bedroht"? Durch solche Wendungen beeinträchtigt der Verfasser nur seinen eigenen wissenschaftlichen Kredit.

Nicht bestreiten läßt sich, daß man vor allem auf kirchlicher Seite, aber auch in Kreisen des politischen und des vom Verfasser überhaupt nicht genannten sozialen Katholizismus auf Hohoff nicht nur ungeschickt, sondern manchmal auch unschön reagiert hat. Zweifellos wäre die Kirche besser gefahren, wenn sie sich nicht erschrocken abwehrend verhalten, sondern sich einer offenen Auseinandersetzung gestellt hätte. Der Verfasser scheint sich dieses Verhalten aus schlechtem Gewissen zu erklären; er sollte auch einmal darüber nachdenken, über wie viele oder wie wenig wissenschaftlich qualifizierte Kräfte die Kirche damals verfügte.

Für die gleiche Voreingenommenheit bezeichnend ist auch die Redeweise des Verfassers von der „sozialen Widersprüchlichkeit einer vorgeblich ideologisch-kirchliche Interessen vereinigenden Partei" (122). Gemeint ist die Deutsche Zentrumspartei der Weimarer Zeit. Genau wie die beiden großen Volksparteien heute rekrutierte sie sich aus Kreisen mit sehr verschiedenen, in manchen Stücken gegensätzlichen Interessen; das mag man, wenn es beliebt, „soziale Widersprüchlichkeit" nennen. Aber was soll man sich unter „ideologisch-kirchlichen Interessen" denken? Und wie soll die Partei diese „vereinigen"? Wohin das „vorgeblich" zu beziehen ist (zu den Interessen oder zu der Partei), ist sprachlich-gram-

matikalisch unklar; in beiden Beziehungen ist es *moralisch disqualifizierend*. – Manchmal verrät ein einziges Wort den Affekt des Verfassers; so, wenn er vom Volksverein für das katholische Deutschland schreibt, daß er „die Bekämpfung der Irrtümer und Umsturzbewegung auf sozialem Gebiet und die Verteidigung der christlichen Ordnung und Gesellschaft" (§ 1 der Satzung) „in seinen Statuten *garantiert*" (89).

Gleichviel, ob man die manchmal recht geschickt versetzten Hiebe des Verfassers belustigt oder ein wenig verdrossen liest, sie halten das Interesse des Lesers wach. So trägt die ständige Aggressivität des Verfassers zur Lesbarkeit des Buchs ganz entschieden bei. Im gleichen Maß beeinträchtigt sie allerdings trotz der unverkennbar gründlichen Arbeit, die der Verfasser in sein Werk hineingesteckt hat, dessen wissenschaftliches Gewicht. Nichtsdestoweniger ist das Werk nicht nur lesbar, sondern wirklich lesenwert.

Oswald v. Nell-Breuning SJ

[1] Klaus Kreppel, Entscheidung für den Sozialismus. Die politische Biographie Pastor Wilhelm Hohoffs 1848–1923. Mit einem Vorwort von Walter Dirks. Bonn–Bad Godesberg: Verlag Neue Gesellschaft 1974. VII, 196 S. (Schriftenreihe des Forschungsinstituts der Friedrich-Ebert-Stiftung. Bd. 114.)

BESPRECHUNGEN

Moraltheologie

ROTTER, Hans: *Grundlagen der Moral.* Überlegungen zu einer moraltheologischen Hermeneutik. Zürich: Benziger 1975. 184 S. Kart. 29,80.

Mit der Erörterung moraltheologischer Grundsatzfragen war es – von rühmlichen Ausnahmen abgesehen – in der letzten Zeit nicht zum besten bestellt. Zu sehr haben aktuelle Probleme und Details das Feld beherrscht. Um so mehr ist es zu würdigen, daß Rotter den Mut aufbrachte, ein thematisch weitgespanntes sowie im echten Sinn originelles Kompendium einer „Allgemeinen Moraltheologie" vorzulegen. Im ersten Hauptteil, der es mit dem humanen Aspekt des Sittlichen zu tun hat, kommen zunächst die entscheidenden Grundbegriffe der Ethik zur Sprache. Sie werden von einer Anthropologie her entwickelt, die den Menschen als welt- und zukunftsoffenes Wesen, vor allem jedoch als dialogische und letztlich zur Transzendenz bestimmte Existenz begreift. Besonders wertvoll erscheinen in diesem Kontext die Ausführungen über die zeithafte Struktur des menschlichen Daseins. Dabei ist allerdings nicht zu verkennen, daß der Verfasser in etwas zu betonter Weise die Dimension der Zukunft herausstellt. Das entspricht zwar einem augenblicklich noch vorherrschenden Trend, indes wäre es um der nötigen Ausgewogenheit willen sicher angezeigt gewesen, auch die Vergangenheitszeit (memoria!) in ihrer Bedeutung für die sittliche Verwirklichung sichtbar zu machen. Ohne die Herkunftsgeschichte ist weder Gegenwart noch Zukünftigkeit des Menschen zu meistern. Eine Orientierung z. B. an Gadamer hätte dafür gute Hilfe leisten können.

In einem zweiten Gedankenkreis zum Thema der allgemein sittlichen Grundlegung wird in ausführlicher Weise das Wertproblem diskutiert. Das ist insofern zu begrüßen, als mit der Verabschiedung der Wertphilosophie und dem Vordringen funktional-soziologischer Betrachtungsweise die Frage nach der Existenz wie der Bedeutung von ethisch belangvollen Werten in der jüngsten Moraltheologie weitgehend vernachlässigt und demzufolge unbetreut blieb. Die Auffassung Rotters, daß die Werte nicht als „eigenständige Wirklichkeiten", vielmehr durch ihre Beziehung zu einem strebenden Wesen und durch ihre Wirkfähigkeit zu bestimmen seien (99), wird man im grundsätzlichen bejahen. Doch hätte man bei diesen insgesamt überzeugenden (wenngleich allzu thetisch vorgetragenen) Darlegungen eine differenziertere Reflexion über das Verhältnis von personalen und sittlichen Werten erwartet. Auch kommt nicht deutlich genug zum Vorschein, daß das, was unter anthropologischer Rücksicht richtig bzw. falsch ist, sich nicht ohne weiteres mit dem sittlich Guten bzw. Bösen deckt. Den Abschluß des ersten Hauptteils bildet ein gelungener Exkurs über den Anspruch des sittlichen Aktes, die Grenzen seiner Verbindlichkeit und die Möglichkeit seiner Verneinung (Sünde).

Der zweite Hauptteil ist den Anliegen der speziell theologischen Ethik gewidmet. Nachdrücklich wird darin auf den herausragenden Stellenwert verwiesen, den die christliche Eschatologie für die sittliche Einweisung des gläubigen Menschen einnimmt. Zu knapp geraten sind dementgegen die Gedanken über die Rolle der christlichen Tradition, was angesichts des schon besprochenen anthropologischen Ansatzes nicht verwundert. Auf jeden Fall kann und darf theologische Ethik bei aller Betonung des Eschaton auf eine Integration der Protologie nicht verzichten. Im Schlußabschnitt, der mit „Kirchliches Lehramt und Ethik" überschrieben ist, gelangen in der Hauptsache Themen zur Behandlung, die mit dem Titel in einem teils nur recht lockeren Zusammenhang stehen, aber doch in einer moraltheologischen Grundlegung nicht fehlen sollen: so der naturhafte, geschichtliche und

transzendente Aspekt der sittlichen Verpflichtung, die Bedeutung der Offenbarung für die ethischen Grundbegriffe und konkreten Handlungsnormen. Was Rotter gerade zu dem letztgenannten Komplex zu bedenken gibt, enthält eine gute Kritik an der von manchen katholischen Moraltheologen propagierten Fassung einer „Autonomen Moral".

Zusammenfassend kann gesagt werden: wer immer sich über die maßgeblichen Grundfragen humaner und theologischer Ethik informieren will, wird von diesem Band gewiß nicht enttäuscht sein; er darf wertvolle Aufschlüsse erwarten. Gleichwohl bleiben neben den bereits vorgebrachten kritischen Anmerkungen einige Wünsche offen: leider ist eine umfassende, auch die soziologischen Implikationen berücksichtigende Auseinandersetzung mit den neueren Normtheorien nicht geboten (dies trotz der guten Bemerkungen 166 ff.). Ebenso bleibt die doch wichtige Frage der sittlichen Evidenz (Gewißheit) außer Betracht. Schließlich mag man sich fragen, ob die im ersten Teil herangezogenen humanwissenschaftlichen Erkenntnisse nicht eine doch zu schmale Basis abgeben. Eine wirklich befriedigend anthropologische Grundlegung des Sittlichen wird sich nicht allein und schon gar nicht in erster Linie auf Scheler, Plessner und Hengstenberg stützen können. Ungeachtet dieser Beanstandungen ist dem Verfasser für das im Ganzen gediegene und ansprechende Werk zu danken. *B. Stoeckle*

Hoffmann, Paul – Eid, Volker: *Jesus von Nazareth und die christliche Moral.* Sittliche Perspektiven der Verkündigung Jesu. Freiburg: Herder 1975. 260 S. (Quaestiones disputatae. 66.) Kart. 35,–.

Die angesehene Reihe der Quaestiones disputatae hat bisher nur sehr wenige moraltheologische Beiträge gebracht. Wenn nun ein weiterer Band dieser Fachrichtung erscheint, wird man ihm von vornherein eine besondere Beachtung schenken. Das um so mehr, als es sich hier um einen Dialog zwischen Exegese und Moraltheologie handelt und somit um einen Versuch, von der modernen Exegese her einen neuen Impuls in die Moraltheologie einzubringen. Der Band ist so aufgebaut, daß jeweils ein zentraler Begriff zunächst exegetisch ausführlich untersucht wird; dann wird er von moraltheologischer Seite aufgenommen, in knapper Darstellung auf die heutige Situation bezogen und natürlich auch inhaltlich von dieser mitbestimmt.

Die Autoren behandeln die Basileia-Verkündigung Jesu, die Antithesen der Bergpredigt und ihr Ethos befreiter Verantwortlichkeit, die Probleme der Ehescheidung, der Feindesliebe und des Herrschaftsverzichts. Besonders in den moraltheologischen Ausführungen zeigt sich ein gesellschafts- und gesetzeskritischer Ansatz und das Bemühen um eine „offene Sittlichkeit" (98). Gelegentlich finden sich auch ausführliche Begriffsanalysen (besonders über Feindschaft: 171–178), die Unklarheiten und Vorurteile der alltäglichen Sprache überwinden und durch die genauere Diagnose des Phänomens auch ein sachgerechteres Aufarbeiten von Problemen möglich machen sollen.

Das Buch geht auf interdisziplinäre Veranstaltungen eines Kontaktstudiums für Seelsorgsgeistliche, Pastoralassistenten und Religionslehrer zurück. Es dokumentiert in seiner Methode nicht nur eine moderne Form weiterbildender Lehrveranstaltungen, sondern auch eine Form des interdisziplinären Dialogs, der gerade für die Moraltheologie lebenswichtig und von außerordentlicher Fruchtbarkeit ist. *H. Rotter SJ*

Philosophie

Scheit, Herbert: *Geist und Gemeinde.* Zum Verhältnis von Religion und Politik bei Hegel. München, Salzburg: Pustet 1973. 276 S. (Epimeleia. 21.) Kart. 32,–.

Der Begriff „Gemeinde" ist der Brennspiegel, in dem der Verfasser die Entwicklung der religiös-theologischen und ineins damit der volks- und staatspolitischen Gedankenwelt

des jungen Hegel, bis Jena 1805/06, verfolgt (11–140), um dann die Religionsphilosophie des späteren, „reifen" Hegel im Zusammenhang seines spekulativen Systems, zumal seiner Auffassung von „Geist" und dessen notwendiger Manifestation, darzustellen (141 bis 268).

Es ist hier weniger nützlich, den *einzelnen Phasen* Tübingen–Bern–Frankfurt nachzugehen, in denen Hegel in recht verschiedener Weise das von ihm gesuchte Ideal menschlichen Zusammenlebens in der Einheit von Göttlichem und Menschlichem faßte als Religion des Volkes, der Vernunft, der Liebe. Einigermaßen durchgehalten haben sich dabei seine Vorwürfe an die christliche Gemeinde, wie sie faktisch geworden sei: sie habe sich auf die individuelle Gestalt Jesu fixiert und sich weltflüchtig zurückgezogen in den Binnenraum reiner Liebe. Schon ab 1801 ist für Hegel grundsätzlich die Religion nicht mehr die höchste, sondern nur die vorletzte Stufe der Ausbildung des menschlichen Geistes, der Geist-Gemeinschaft Menschheit.

Von allgemeinerem Interesse ist, wie im *philosophischen System* Hegels das Verhältnis von Religion und Philosophie, schließlich von Kirche und Staat zu beurteilen ist. Man meint zu wissen: Hegel hat die Religion in die Philosophie aufgehoben. Tatsächlich liegt bei ihm das Gewicht nicht auf dem „Reich des Sohnes", dem Christusereignis – würden wir heute sagen – in seiner geschichtlichen Einmaligkeit. Wichtig ist vielmehr das „Reich des Geistes", das dadurch eröffnet wird, daß Jesus durch Tod und Auferstehung seine Einzelheit in ihrer Bindung an eine bestimmte Zeit und einen bestimmten Ort aufgibt in die Universalität des Geistes, der zu allen Zeiten und an allen Orten die Gemeinde beseelt, als „der Geist der Gemeinde", von dem Hegel immer wieder spricht: „so daß der eine ‚Mittler' zur dauernden ‚Vermittlung' wird" (180). Heißt es nicht in 2 Kor 3, 17: „Der Herr ist der Geist"? Diese allgemeine Wirklichkeit von Geist und Gemeinde – beides sind so gut wie korrelative Begriffe – nähert sich für Hegel sehr stark seiner spekulativen Zentralidee der konkreten Allgemeinheit des Selbstbewußtseins, in dem alle Menschen unbeschränkt und selbständig miteinander geeint sind und sich zu Hause wissen in der Welt als ganzer. Ja die Gemeinde und ihr heiliger Geist scheinen nur der bildhaftere Ausdruck zu sein für diese „absolute Subjektivität". Andererseits will Hegel nicht einfach die Religion durch Religionsphilosophie, als die „wahre" Religion, ersetzen. Das erweist die von ihm durchaus festgehaltene Notwendigkeit von – theoretisch – Lehre und – praktisch – Kult des Christentums. Gegen „die Schlaffheit unserer Zeiten", betont Hegel, es müsse eine „an feste Ausdrücke geknüpfte" *Lehre* geben, und sie sei – erstaunlich für den Lutheraner, der Hegel sein will – nicht unmittelbar an die Bibel, sondern an das Lehramt der Kirche gebunden (vgl. 195[270], 187). Weit entfernt, die Gemeinde zu zerstören, vollende sie das – philosophische – Wissen von dem Geglaubten. Für den obersten Kreis der Gemeindemitglieder, die Vernünftig-Gebildeten – nicht die bloß verständig-aufklärerisch Gebildeten, für die der Zweifel das letzte Wort ist –, aber auch nur für sie, ist, nach Hegel, „das Zeugnis des Geistes in seiner höchsten Weise" (vgl. 201) die – Philosophie. Der *Kult* ist notwendig, weil in ihm der böse gewordene Mensch die an sich schon vollbrachte Versöhnung sich aneignen, ihr für sich Wirklichkeit einräumen muß; von Selbsterlösung oder Hybris des Menschen könne nicht die Rede sein. Der wahrhafte Kult allerdings ist die Sittlichkeit.

Zum *Verhältnis Staat–Kirche:* Die Versöhnung Gottes mit der Welt muß sich in der *Welt* entfalten. Politische Freiheit ist erst durch das Christentum möglich geworden. „Der Mensch als Gegenstand und Zweck der Liebe Gottes hat das letzte Prinzip der Entscheidung in sich selbst" (234). „Für Hegel gilt also nicht die Alternative: entweder politische Freiheit und Selbstbestimmung des Menschen oder religiöser Glaube und damit entfremdetes Leben" (236). Die Religion ist als die Grundlage der Sittlichkeit indirekt auch die Basis des Staats (den Hegel als die Wirklichkeit der sittlichen Idee verstehen möchte!). Es gibt für Hegel keinen „Atheismus der sittlichen Welt". Der Versuch, ein

Himmelreich auf Erden zu etablieren, muß dennoch fehlschlagen. Tritt nämlich die religiöse Idee in die äußere Existenz, dann muß sie sich deren Gesetz anpassen, und das ist, sozusagen definitionsgemäß, das Gesetz des – Staats. Die Religion wird, wenn auch sublim, zur Regierungsstütze. Und wenn Hegel gegen Übergriffe absichern will, dann vor allem gegen solche von seiten der Religion und der (katholischen) Kirche. Ein Kritiker (G. Schmidt; 259[587]) kann, wohl *zu* kritisch, gar sagen: „Der Protestantismus ist für Hegel die Patentlösung eines unchristlichen Christentums." Sein *Staat* jedoch mit Monarchie und Beamtenhierarchie sei – so Scheit (261) mit M. Theunissen – eher ein „Surrogat für eine autoritative Kirche nach der Art der katholischen"; die Katholizität allerdings fehlt ihm gerade . . . –

Diese Münchner Dissertation ist eine vorzügliche, ebenso gründliche wie knappe Darstellung des Hegelschen Grundanliegens, die dessen christlich-theologische Bedeutungsaspekte umsichtig und ausgewogen herausheb t. Einige Anstrengung, die die Lektüre fordert, wird durch reiche Anregung belohnt.

W. Kern SJ

ZU DIESEM HEFT

Normen als bindende sittliche Verhaltensregeln sind heute wachsender Kritik ausgesetzt. Oft steht hinter solchen Bestrebungen die Forderung nach Emanzipation von der Moral überhaupt. Bernhard Stoeckle, Professor der Moraltheologie an der Universität Freiburg, untersucht das Normenproblem, auch auf dem Hintergrund der Ergebnisse der Humanwissenschaften, und begründet die Notwendigkeit von Verhaltensnormen vom Wesen des Menschen her.

Auf der Vollversammlung der Synode im November wird die Vorlage „Kirche und Arbeiterschaft" in zweiter, abschließender Lesung beraten. Nach den Beiträgen Oswald von Nell-Breunings (März und Mai 1975) und Walter Brandmüllers (April 1975) greift Victor Conzemius, Professor für Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät Luzern, nochmals das Thema auf. Er zeigt die Entwicklung der katholischen Sozialbewegung mit ihren Stärken und Schwächen am Beispiel des sozialen Katholizismus in Frankreich.

Psychiatrie und Tiefenpsychologie haben die Dynamik des Zwangsphänomens in vieler Hinsicht erhellt. Werner Huth, Psychiater und Psychotherapeut in München, geht von diesen Einsichten aus und zieht Konsequenzen für den Abbau von Zwängen im kirchlichen Raum: Jeder Abbau von Zwängen müsse bei der eigenen Person beginnen und immer im Wissen um die menschliche Unzulänglichkeit geschehen.

In den Debatten der Synode über die Zulassung verheirateter Männer zum Priestertum spielte das seit dem Konzil vielerörterte Problem des Zölibats der Priester die zentrale Rolle. Winfried Leinweber stellt dar, wie dieses Thema schon im 19. Jahrhundert die Gemüter bewegte und welche Argumente Befürworter und Gegner vorbrachten. Auf dem Hintergrund dieser Erfahrungen erarbeitet er einen Vorschlag, wie man das Zölibatsgesetz von Mißverständnissen befreien und dem Charisma der Ehelosigkeit Raum schaffen kann.

Die christliche Hoffnung auf ein Leben jenseits des Todes hat heute bei vielen an Kraft verloren. Dieses Thema kann aber nicht ausgeklammert werden, wenn man nach dem Sinn des Lebens fragt. Gerd Haeffner macht deutlich, daß beide Problemkreise zusammengehören und wie man heute die christliche Tradition von der Unsterblichkeit der Seele und der Auferstehung der Toten verstehen kann.

Zehn Jahre nach dem Konzil

Vor zehn Jahren, am 8. Dezember 1965, wurde das Zweite Vatikanische Konzil abgeschlossen. Am 25. Januar 1959 hatte es Papst Johannes XXIII. angekündigt, am 11. Oktober 1962 war es eröffnet worden. Ankündigung, Beginn und Abschluß des Konzils waren damals von einer Woge der Zustimmung, ja Begeisterung begleitet. Man erwartete einen neuen Anfang, eine Reform veralteter Strukturen und erstarrter Haltungen, einen Aufbruch des Geistes, eine fruchtbare Begegnung mit der modernen Welt. Für alle, die unter der engen Atmosphäre der Vorkonzilszeit gelitten hatten, bedeutete das Zweite Vatikanum eine befreiende Erfahrung.

Die Zustimmung zum Konzil und seinen Ergebnissen ist heute einer verbreiteten Skepsis gewichen. Die schwierige Situation der Kirche läßt viele fragen, ob und wieweit das Konzil Schuld an dieser Entwicklung trägt. Manche meinen, die notwendigen Reformen wären nicht konsequent genug in Angriff genommen und durchgeführt worden. Die Kirche wäre mit ihrem Erneuerungswerk auf halbem Weg stehengeblieben und hätte dadurch die Probleme eher verschärft. Sie verstehen das Konzil nicht sosehr als abgeschlossenes Ganzes, sondern als Prozeß, als dynamisches Geschehen, das weitergeführt werden muß. Andere bejahen das Konzil und seine Beschlüsse, halten es aber für verhängnisvoll, darüber hinausgehen zu wollen. Die heutige Krise legen sie zwar nicht direkt dem Konzil zur Last, wohl aber solchen, die sich auf den „Geist des Konzils" beriefen und aus diesem undefinierbaren „Geist" die Legitimation zu Experimenten nähmen, die in ihrem Ergebnis mit dem Konzil nicht mehr zu vereinbaren seien. Eine dritte Gruppe verwirft das Zweite Vatikanum im Prinzip und will nur das Konzil von Trient gelten lassen – als ob es vor und nach dem Konzil von Trient keine Entwicklung gegeben hätte und als ob man einen Punkt aus der Kirchengeschichte herausgreifen und zum Maßstab aller anderen Epochen machen könnte.

Ob und in welchem Ausmaß das Konzil mit seinen – wie auch immer bewerteten – Folgen zu den Krisenerscheinungen in der Kirche beigetragen hat, ist eine unnütze, weil nicht beantwortbare Frage. Wäre es anders gekommen, wenn man weniger – oder radikaler – reformiert hätte? Niemand weiß es. Die tiefgreifenden Veränderungen, die während der letzten 20 Jahre im Welt- und Menschenverständnis und in den Verhaltensweisen Platz gegriffen haben, machen vor den Toren der Kirche nicht halt. Wenn sich die Bindung vieler an die Kirche gelockert hat, der Gottesdienstbesuch zurückgegangen ist, dann ist dies eine Folge des Säkularisierungsprozesses der Neuzeit, der erst in unseren Jahrzehnten die breiteren Schichten der Bevölkerung erfaßt hat. Niemand kann sagen, ob das Konzil diese Entwicklung beschleunigt oder aufgehalten hat – oder ob es machtlos dagegen war. Und es bleibt stets die Frage, ob die kirchliche Bindung in den alten, „guten" Zeiten wirklich so fest, so im Leben des einzelnen verwurzelt war,

wie es manchen scheinen mag, ob Urteile über diese Vergangenheit nicht Züge einer romantisch verklärten Rückschau angenommen haben.

Gewiß ist die Bilanz des Konzils nicht in allen Punkten positiv. Der Optimismus des Glaubens, den die Eröffnungsrede Johannes' XXIII. programmatisch bezeugte, war in manchen Konzilsreden und Konzilstexten kaum mehr zu unterscheiden von einem weltlichen Fortschrittsoptimismus. Bei den Überlegungen über das Verhältnis von Kirche und Welt hat man wohl zu naiv auf die Konvergenz von Christentum und Welt gesetzt, so daß das „Aggiornamento" gelegentlich zu einer bloß äußeren Anpassung an die Zeit wurde, ohne daß man zu einer wirklichen Auseinandersetzung vorgedrungen wäre. Zu oft begnügte man sich mit praktischen Reformen und versäumte, die Tragweite und die theoretischen Hintergründe zu durchdenken. Die Gefahren einer Rationalisierung und Verbalisierung der Liturgie, einer willkürlichen Subjektivität in der Gestaltung des Gottesdienstes können nicht übersehen werden.

Dennoch überwiegen die positiven Seiten. Das Bild der Kirche als Volk Gottes und das Verständnis der Liturgie als gemeinsame Feier aller brachten fruchtbare Einsichten in zentrale Wirklichkeiten des christlichen Glaubens. Die erneuerte Liturgie mit der Volkssprache und mit der aktiven Teilnahme der Gläubigen ermöglichte vielerorts einen lebendigeren Vollzug. Institutionelle Reformen wie die verstärkte Eigenständigkeit der Regionen, die Bischofssynode, die Mitwirkungsgremien der Laien waren sinnvolle Antworten auf die Herausforderungen unserer Zeit.

Grundlegendes hat das Konzil für das Verhältnis zu den anderen Christen und zur modernen Welt geleistet. Die Hindernisse auf dem Weg zu einem gemeinsamen Handeln der Christen wurden im Ökumenismusdekret zu einem guten Teil abgebaut. Die im Glaubensverständnis selbst liegenden Unterschiede können nicht durch einen Federstrich beseitigt werden. Aber die Voraussetzungen für ein verständnisvolles Miteinander wurden durch das Konzil geschaffen.

Nicht weniger bedeutungsvoll ist die als letztes Konzilsdokument verabschiedete Erklärung über die Religionsfreiheit. Hier, und nicht in der Pastoralkonstitution „Kirche und Welt", wurden die Grundlagen für ein unverkrampftes, an den Menschenrechten orientiertes Verhältnis zur modernen Welt gelegt. Die Anerkennung des Rechts eines jeden auf religiöse Freiheit stieß damals auf erhebliche Schwierigkeiten. Daß sich das Konzil entgegen einer jahrhundertelang herrschenden, einseitig verkürzten Lehre zur Anerkennung dieses Grundrechts durchgerungen hat, ist eine seiner großen Leistungen, ja eine historische Tat. Dieser Ansatz wurde in der Nachkonzilszeit kaum weiterentwickelt: ein Symptom für die einseitige Fixierung der letzten zehn Jahre auf innerkirchliche Probleme oder auf politische Aktionen. *Wolfgang Seibel SJ*

Karl Rahner SJ

Maria und das christliche Bild der Frau

Die Kirche hat von Anfang an Maria nicht bloß als eine Person betrachtet, die wie viele andere unvermeidlich in der Biographie Jesu auftritt. Maria eignet vielmehr eine einmalige Funktion in der Heilsgeschichte als solcher und entsprechend zollt die Kirche in Liturgie und Frömmigkeit der Heiligen Jungfrau, die sie als Gottesmutter bekennt, eine besondere Verehrung. Die Kirche erblickt in Maria ihr eigenes Bild in reiner Vollendung, das Bild des Christen in seinem reinen und vollen Wesen und darum auch das vollendete Bild der Frau.

Dieses Bild der Frau darf heute nicht verlorengehen. Durch dieses Bild hat die Kirche, vielleicht ohne selbst darauf genau zu reflektieren, in den vergangenen Jahrhunderten die Gesellschaft, mit der sie sich oft genug zu unkritisch solidarisierte, davor bewahrt, eine reine Männerherrschaft aufzurichten. Mußte die Kirche auch selbst langsam und mühselig in Abhängigkeit vom Wandel der profanen Gesellschaft lernen, der Frau zu geben, was ihr nach Wesen und Recht zusteht, so ist dieser geschichtliche Prozeß doch noch längst nicht abgeschlossen. Aber die Kirche hat in ihrem Glaubensverständnis einen eigenen Ausgangspunkt und eine eigene Dynamik für diesen Prozeß. Dieses Eigene ist eben in ihrem Bild von Maria archetypisch gegeben.

Selbstverständlich hat das Bild Marias in der Kirche eine Geschichte, wie der christliche Glaube überhaupt. Darum besitzt auch das Bild der Frau, wie es für die Kirche in Maria gegeben ist, seine Geschichte, die nicht schon einfach damit erzählt und verdeutlicht ist, daß man die Geschichte der marianischen Dogmen vom Konzil von Ephesus (431) bis zu Pius XII., bis ins 8. Kapitel der Konstitution „Lumen gentium" des Zweiten Vatikanums oder bis zur Adhortatio Apostolica Pauls VI. über die Marienverehrung (1974) darstellt. Dies ist darum vor allem richtig, weil erst auf dem Zweiten Vatikanum und bei Paul VI. ausdrücklich begonnen wird, im Bild Marias das Bild der Frau überhaupt zu sehen, wenn natürlich auch die Christenheit zu allen Zeiten – vielleicht manchmal wenig diskret – ihr Wissen um die Frau in das Bild Marias eingezeichnet hat. Das Bild der Frau im Bild Marias hat eine Geschichte, die auch heute weitergeht und all die Eigentümlichkeiten des Unvollendeten, Unabgeschlossenen und Unvorhersehbaren hat, die der Geschichte eignen.

Wandel im Bild Mariens

Wenn von Änderungen im Bild der Heiligen Jungfrau als Bild der Frau gesprochen wird, dann darf nicht übersehen werden, daß es in diesem Bild ein Bleibendes gibt. Maria wird auch für den Glauben der Kirche der Zukunft die Glaubende bleiben, die für die ganze Menschheit mit und in ihrer Existenz – glaubend und leibhaftig – das ewige Wort des Vaters als unwiderrufliche Zusage Gottes an die Welt empfangen hat, Jesus, die gebenedeite Frucht ihres Leibes. Sie wird immer als die anerkannt werden, deren Existenz von Anfang an trotz der Sünde der Welt, die sie mitausleiden mußte, umfangen war von der siegreichen Gnade Gottes, die sie und ihre Freiheit in milder Macht bewahrte als die „Unbefleckte". Die Kirche wird immer bekennen, daß Maria mit ihrer ganzen Existenz („mit Leib und Seele") die Vollendung „schon" gefunden hat, gleichgültig, ob man darin ein auch „zeitliches" Privileg für sie allein erkennen mag oder nicht. Die Kirche wird in Maria immer die sehen, die eine einmalige Funktion in der Heilsgeschichte hatte, die in Jesus Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, an ihr eschatologisches Ziel gelangt ist, wie immer diese einmalige Funktion Marias genauer in ihren verschiedenen Aspekten gekennzeichnet werden mag („Ersterlöste", „Miterlöserin", „Mittlerin der Gnade"). Sie wird dabei weder das Wesen und die heilsmittlerische Funktion Jesu verdunkeln noch einer pseudodemokratischen Mißgunst nachgeben, die nicht ertragen kann, daß in der Geschichte nicht jeder dieselbe Aufgabe hat. Sie wird bekennen, daß der Mensch von anderen empfängt und die ganze Fülle des Menschseins (aus Natur und Gnade) nur dadurch selber hat, daß er sie als in allen anderen zusammen gegeben selbstlos liebend anerkennt.

Wenn wir nach möglichen und denkbaren Veränderungen fragen, die das Bild der heiligen Jungfrau heute oder in Zukunft erfährt, dann sind zuerst einige Grundüberlegungen anzustellen. Zunächst: Auch das christliche Dogma hat seine Geschichte. Seine Wahrheit ist immer nur in geschichtlicher Gestalt gegeben und gerade dort ganz besonders, wo wir auf eine solche geschichtliche Gestalt der Wahrheit nicht reflektieren. Vielleicht können wir es nicht adäquat, weil diese Gestalt die unserer eigenen Zeit ist und darum die Distanz fehlt, aus der wir in historischer Reflexion andere Gestalten der Wahrheit bedenken, die nicht unsere eigenen sind. Das gilt auch für das marianische Dogma. Es hat sich geschichtlich so entwickelt, daß bis zur Definition der Aufnahme Marias in ihre Vollendung mit Leib und Seele (1950) einzelne marianische Dogmen (Gottesmutterschaft, Unbefleckte Empfängnis, Aufnahme in den Himmel) in einer gewissen additiven Weise zu der Mariologie zusammenkamen, die wir heute als Teil unseres Glaubens bekennen. Diese einzelnen marianischen Dogmen sind aus einem einzigen mariologischen Grundprinzip herausgewachsen.

Ich glaube nun nicht, daß sich die Mariologie in dieser (vorsichtig verstanden) „quantitativen" Weise weiterentwickelt, wie es noch vor 20 Jahren nicht wenige Mariologen hofften, daß es also z. B. in absehbarer Zeit zur Definition der „Miterlöserschaft" oder „Mittlerschaft der Gnaden" kommt. So etwas scheint mir angesichts der Vorgänge auf

dem Zweiten Vatikanischen Konzil um die kontroverse Formulierung der Mariologie unwahrscheinlich. Damit ist nicht gesagt, daß katholische Mariologie in Zukunft keine weitere Geschichte mehr hat. Diese wird aber vermutlich nicht in einer (grob gesagt) „quantitativen" Mehrung des marianischen Dogmas bestehen. Man wird vielmehr das alte marianische Dogma unter neuen Aspekten, unter neuen Verstehenshorizonten, die früher so ausdrücklich nicht gegeben waren, neu bedenken sowie theologisch und spirituell assimilieren. Darüber soll im folgenden etwas nachgedacht werden.

Eine zweite Überlegung: Wenn wir legitimerweise von sublimen Spekulationen über die Würde Marias von ihrer Gottesmutterschaft her absehen, die unmittelbar in die Unbegreiflichkeit des unendlichen Gottes hineinweist, sprechen mariologische Aussagen über einen bestimmten einzelnen, geschichtlichen und endlichen Menschen, der im Ganzen der Menschheit und ihrer Geschichte seinen bestimmten (wenn auch einmaligen) Platz hat. Diesem Menschen darf darum nicht wegen seiner einmaligen Funktion in der Geschichte in einem letztlich falschen Platonismus allein die ganze Fülle menschlicher Wirklichkeit zugeschrieben werden, die nur in der ganzen Menschheit und in ihrer ganzen Geschichte realisiert werden kann.

Eigentlich ist das selbstverständlich. Aber mir will scheinen, daß in der Vergangenheit die Mariologie „subkutan" diese Selbstverständlichkeit nicht immer genügend ernst genommen hat und der Gefahr ausgesetzt war, Maria auch als einzelnem Menschen alle jene Vorzüge (wenigstens „eminenter") zuzuschreiben, die überhaupt in einem Menschen denkbar, aber eben nur in der ganzen Menschheit zusammen realisierbar sind. So mußte dann der einzelne Christ sich nur als eine defiziente Wiederholung dessen empfinden, was in Maria als einzelner Person schon vollkommen realisiert ist. Das aber ist nicht richtig. So wie (um mit Augustinus zu sprechen) der ganze Christus erst in Haupt und Leib (der Kirche) zusammen gegeben ist und der Leib der Kirche auch seinem Haupt zu seiner ganzen Fülle verhilft, so ist es in analoger Weise bei Maria. Erst die ganze Kirche verwirklicht Maria und gibt in liebender Einheit dieser einzelnen Person ihre ganze Fülle, die sie nicht hat, solange sie für sich allein betrachtet wird. Das gilt besonders, wenn wir Maria als die vollendete Frau in ihrem Verhältnis zu allen Frauen der Menschheit betrachten: Erst das Ganze ist mit Maria – Maria.

Neue Sicht auf Jesus Christus

Eine erste Änderung der Verstehenshorizonte für die Mariologie ergibt sich aus dem Wandel in der heutigen Christologie. Die traditionelle Christologie war (trotz des Traktats „De legato divino" in der Fundamentaltheologie) eine reine Deszendenzchristologie, eine Christologie von oben, eine Lehre vom Abstieg des präexistenten göttlichen Logos in das Fleisch, in die Geschichte. Die Fundamentaltheologie der Begegnung mit dem historischen konkreten Jesus war zwar immer gegeben, aber als bloß fundamentaltheologische Fragestellung und als Voraussetzung der Dogmatik blieb sie außer-

halb der dogmatischen Christologie, wie sie schon bei Paulus im Philipper- und Kolosserbrief und erst recht im Prolog des Johannesevangeliums einsetzte.

Heute muß eine dogmatische Christologie (unbeschadet der Rechte einer eigenen Fundamentaltheologie) selber beim geschichtlichen Jesus ansetzen und zeigen, daß das Selbstverständnis des geschichtlichen Jesus (mindestens wenn seine Auferstehung mitbedacht wird) diese Deszendenzchristologie rechtfertigt, die, wie gesagt, schon im Neuen Testament gegeben ist, aber einer eigenen Rechtfertigung bedarf. Die fundamentaltheologische und dogmatische Christologie müssen eine deutlichere innere Einheit finden. Das wird auch in den neuesten Christologien versucht, die dogmatische Christologien sind und doch die fundamentaltheologischen Fragen einbeziehen. Man denke z. B. an die Werke von Walter Kasper, Edward Schillebeeckx und, wenn auch mit Vorsicht und Kritik zu lesen, von Hans Küng. Sie alle treiben „Aszendenzchristologie", eine Christologie „von unten", nicht um die alte Christologie zu verdrängen, sondern um sie einzuholen und vor dem geschichtlichen Gewissen des Menschen von heute zu legitimieren.

Etwas Ähnliches ist heute in der Mariologie fällig. Auch hier muß es zu so etwas wie einer „Aszendenzmariologie", einer Mariologie von „unten" kommen. Das bedeutet zunächst, daß die Fragestellungen, die Methoden der Fragebeantwortung, die Antworten, die sich auf Maria beziehen und in der modernen, historisch arbeitenden Exegese üblich sind, von der dogmatischen Mariologie zur Kenntnis genommen werden. So ist z. B. zu fragen, welches genaue literarische Genus in den auf Maria bezogenen Erzählungen bei Matthäus, Lukas und Johannes wirklich gegeben ist; andere Sätze der Schrift, die Marias Rolle im Leben Jesu begrenzt erscheinen lassen, sind unbefangener zu würdigen, als es in der Mariologie bisher meist der Fall war. Wenn man das eigentlich „Historische" in solchen Marienerzählungen in vorsichtiger Kritik geringer einschätzt als bisher, dann braucht dies nicht notwendig zum Schaden einer dogmatischen Mariologie auszuschlagen. Solche Erzählungen sind nicht nur Bericht, sondern auch schon Theologie, die als inspirierte Schriftaussage für uns verbindlich ist und die Aufgabe stellt, zu zeigen, wie solche Aussagen aus der Erfahrung entspringen, die die erste Christenheit von Maria im Zusammenhang mit Jesus gemacht hat.

Unter diesen Voraussetzungen der heutigen Exegese läßt sich eine Mariologie von unten entwickeln, die natürlich die klassische Mariologie einholen muß, sie aber unter neuen Aspekten sieht und von frommen Übertreibungen reinigen kann. Die mit der Lehre von der „Jungfrauengeburt" gegebenen Fragen müssen neu durchdacht werden. Maria muß auch als die Frau aus dem Volk erscheinen, die Arme, die Lernende, die aus der geschichtlichen, sozialen, religiösen Situation ihrer Zeit und ihres Volks heraus lebt. Sie ist nicht als himmlisches Wesen zu sehen, sondern als Mensch, der aus der Gewöhnlichkeit seiner Situation und in ihr seine heilsgeschichtliche Funktion für sich und die anderen tätig und leidend, in vielen Unsicherheiten lernend, in Glaube, Hoffnung und Liebe annahm und gerade so Vorbild und Mutter der Glaubenden ist.

Maria als Bild der Frau

Noch von einer anderen Seite her kann die Mariologie heute in Bewegung kommen. Maria soll für den Christen das reine Bild der Frau sein und bleiben, nicht nur vorbildlicher Fall für den glaubenden Menschen im allgemeinen. Eine orthodoxe Christologie ist auch nicht subkutan monophysitisch oder monotheletisch, sondern nimmt die wahre und ungeschmälerte Wirklichkeit Jesu als des in kreatürlicher Freiheit Gott Gegenüberstehenden radikal ernst. Bedenkt man dabei, daß er ein Mann war, dann ließe sich wohl unbeschadet der einmaligen Bedeutung Jesu für beide Geschlechter sagen, daß Maria in gleicher Weise das reine Bild der Frau in ihrem Verhältnis zu Gott darstellt, wie es Jesus als Mann für den Mann als solchen ist.

Wenn wir fragen, was das für Maria in ihrer Exemplarität für die Frau genauer bedeutet, ergeben sich große, noch nicht genügend gesehene Probleme. Die verschiedensten anthropologischen Wissenschaften von heute sagen (bei aller grundsätzlichen Gleichwertigkeit, in der die Theorie und die Praxis der Kirche zu lernen haben) Vieles und Bedeutendes über den Unterschied der Geschlechter und damit auch über die Eigenart der Frau, die alle Dimensionen ihrer Existenz mitbestimmt. Grundsätzlich kann daher kein Zweifel bestehen, daß die Frau auch in ihrem gnadenhaften Verhältnis zu Gott Frau und nicht geschlechtsloses Wesen ist. Aber wenn man anfängt, anthropologisch und theologisch (aus menschlicher Erfahrung, aus dem Alten und Neuen Testament) die religiöse Eigenart der Frau konkret zu beschreiben, gerät man, will man nicht zu hymnisch reden, in große Verlegenheiten.

Solche konkreteren Beschreibungen der religiösen Existenz der Frau arbeiten oft und schnell mit Bestimmungen, die im Grund genommen nicht das ewige, eigentliche Wesen der Frau meinen, sondern geschichtlich, kulturell und gesellschaftlich bedingt sind. Vielleicht stoßen sie heute sogar auf den Vorwurf, sie sperrten sich unter dem Schein eines theologisch garantierten Wesensverständnisses gegen die Emanzipation der Frau. Es ist dann die Gefahr gegeben, daß auch das Bild Marias mit Hilfe eines solchen geschichtlich und kulturell bedingten Bilds der Frau gezeichnet wird, um wieder dazu verwendet zu werden, dieses alte, heute in vielem fragwürdige Bild theologisch zu sanktionieren und zu verewigen.

Andererseits zeigt sich beim genaueren Zusehen, daß viele Züge (an sich legitimer Art), die in das Bild Marias als Frau in ihrem Verhältnis zu Gott eingetragen werden, gar nicht spezifisch und exklusiv fraulich sind. Gilt nicht auch für den Mann vor Gott, daß er schweigen können muß, daß er hinnehmend empfängt, sich anvertraut, daß er demütig und glaubend hört, daß er dient und nicht herrscht? In der Beschreibung der religiösen Existenz der Frau greift man nur zu leicht und oft zu Bestimmungen, die eigentlich gemeinmenschlich sind und von beiden Geschlechtern ausgesagt werden können und müssen.

Fügt man hinzu, solche Bestimmungen der Frau seien in spezifisch weiblicher und nicht männlicher Weise gegeben, dann stellt sich die Frage, was das genau und konkret

heißt. Man hat nicht den Eindruck, daß darauf eine klare Antwort sehr leicht zu geben ist, wenn man diese spezifisch weibliche Weise religiöser Existenz nicht doch wieder mit Modalitäten charakterisieren will, die gesellschaftlich und kulturell bedingt sind und nicht einfach immer und überall zum Wesen der Frau gehören.

Die Mariologie hat heute und in Zukunft noch viel zu tun, wenn sie das Bild Marias so zeichnen will, daß es für die religiöse Existenz der Frau wirklich gültig sein soll. Vielleicht kann dieses Bild nur von Frauen, von Theologinnen authentisch gezeichnet werden. Aber damit ist die Mariologie bei all ihrer dogmatischen Eigenständigkeit in jene geistige und geistliche Geschichte hineingegeben, in der die Frau auch heute ihr immer gegebenes und doch immer neu aufgegebenes Wesen sucht. Die Mariologie ist nicht zu Ende. Sie hat auch heute eine Geschichte in eine Zukunft hinein, die erst noch gefunden werden muß. In dieser Geschichte sucht die Kirche das Wesen der Frau, Marias und auch ihrer selbst.

Heribert Mühlen

Die katholisch-charismatische Gemeinde-Erneuerung*

Die charismatische Erneuerung in der katholischen Kirche brach um das Jahr 1966 in den USA in einem Kreis von engagierten Laien auf. Die etwa seit 1968 einsetzende weltweite Verbreitung dieser Erneuerung in der katholischen Kirche ist weitgehend nordamerikanischen Laienführern zu verdanken. Für die europäische Situation ergeben sich jedoch einige Schwierigkeiten daraus, daß die Anfangserfahrung und die ihr entsprechenden Ausdrucksformen nur ganz anfänglich theologisch reflektiert werden konnten.

In der Bundesrepublik Deutschland ist die Situation aus zwei Gründen anders. 1. Der Aufbruch setzte hier etwa 6 Jahre später ein, so daß bestimmte Einseitigkeiten der Anfangsphase vermieden werden konnten. 2. Die Leitung der Stammgruppen lag von Anfang an fast ausschließlich in den Händen von Priestern, die um klare theologische, pastorale und ökumenische Orientierung bemüht waren. Der folgende Bericht gibt in der Hauptsache die Situation der Erneuerung in Deutschland wieder[1].

Erneuerung in der katholischen Kirche heute

Zum geschichtlichen Wesen der Kirche gehört die „ständige Erneuerung". Für sie offen zu sein ist Pflicht der ganzen Kirche und jedes einzelnen Christen (Vatikanum II, Ökumenismusdekret, Art. 6, 1). Wie die Vorlage „Die pastoralen Dienste in der Gemeinde" für die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland ausführt, sind eines der wichtigsten Ziele der kirchlichen Reformbemühungen „lebendige Gemeinden, in denen vielfältige Geistgaben zusammenwirken" (1.1.1).

In diese Richtung zielt die Dynamik der katholischen charismatischen Erneuerung, von der nach den letzten Erhebungen auf Weltebene etwa 400 000 Katholiken in etwa 3500 Gebetsgruppen erfaßt sind. Einige Bischofskonferenzen haben in Gutachten und pastoralen Orientierungen zum Ausdruck gebracht, daß sie in ihr ein spirituelles Ereignis erblicken, das für die Zukunft der Kirche von großer Bedeutung sein kann. Auch Beobachter, die der charismatischen Erneuerung persönlich nicht nahestehen, sind der Auffassung, daß sie nicht nur ein vorübergehendes Phänomen ist, sondern das Leben der katholischen Kirche bleibend bereichern könnte.

Am Pfingstfest 1975 fand in Rom der dritte internationale Kongreß der katholischen charismatischen Erneuerung statt, an dem 10 000 Menschen aus etwa 63 Ländern teilnahmen. Nach der am Pfingstmontag von Kardinal Suenens am Papstaltar zusammen

mit 750 Priestern und Bischöfen gefeierten Eucharistie (dem ersten charismatischen Gottesdienst in der Geschichte des Petersdoms) bezeichnete Papst Paul VI. diese Erneuerung als „Chance für die Kirche", als „authentische Erneuerung, katholische Erneuerung, Erneuerung im Heiligen Geist", und betonte ausdrücklich: „Die mehr und mehr säkularisierte Welt braucht nichts nötiger als das Zeugnis dieser ‚geistlichen Erneuerung'" (L'Osservatore Romano, 19./20. Mai 1975)[2]. Gleichzeitig ermahnte er zu einer theologischen Reflexion dieses Aufbruchs und zu einer Integration in die sakramentale Struktur der Kirche.

Die theologischen und pastoralen Grundlagen der Erneuerung wurden von einem internationalen Theologenteam auf Einladung von Kardinal Suenens im Mai 1974 in Mecheln, Belgien, erarbeitet. In ihm heißt es ausdrücklich, daß die nordamerikanische Erfahrung und Mentalität nicht normativ sein kann für die ganze Welt[3].

Das Koordinationsteam für den deutschen Sprachraum hat im Januar 1975 ein Informationsblatt „Erneuerung der Kirche" herausgegeben. Es wurde im Februar 1975 vom Geistlichen Rat der Erzdiözese Paderborn geprüft und mit einem Begleitschreiben an alle Priester der Erzdiözese versandt (vgl. „Gottesdienst" 8/75). Im folgenden ist in der Hauptsache auf dieses Informationsblatt Bezug genommen.

Zur Situation in der Bundesrepublik Deutschland

Im Lauf des Jahres 1972 entstanden im deutschen Sprachraum fast gleichzeitig mehrere Gebetsgruppen: In Berlin, Bonn-Siegburg, Braunschweig, Düsseldorf, Frankfurt, Hochheim a. M., München, Paderborn, Regensburg, Würzburg. Aus diesen Stammgruppen haben sich bisher etwa 150 weitere Gruppen gebildet, an denen wöchentlich und regelmäßig etwa 6000 Personen teilnehmen. Hinzu kommen etwa 20 Gruppen in Österreich (die Stammgruppen waren in Innsbruck und Wien), 26 Gruppen in der Schweiz (dort besteht ein eigenes Koordinationsteam) und 30 Gruppen im deutschsprachigen Elsaß. Genaue Zahlen lassen sich jedoch nicht angeben, da die Erneuerung von ihrem innersten Ansatz her missionarischen Charakter und Signalwirkung hat, so daß im Augenblick überall neue charismatische Gebetsgruppen entstehen, die dem Kommunikationsdienst in Hochheim noch nicht bekannt sind.

Es ist hervorzuheben, daß die Leiter der Stammgruppen – im Unterschied zu der Entwicklung in den USA und anderen europäischen Ländern – von Anfang an fast ausschließlich Priester und theologisch durchgebildete Laien sind. Aus ihnen wurde im Februar 1974 ein Koordinationsteam für den deutschen Sprachraum gebildet.

Das Koordinationsteam sieht seine Aufgabe darin, die aus den Gruppen kommenden spirituellen Impulse theologisch zu reflektieren und den Gruppen theologische, pastorale und ökumenische Orientierung zu geben. Außerdem hat es sich als notwendig erwiesen, für eine gute und fundierte Information Sorge zu tragen, da eine aus den USA kommende freikirchlich-fundamentalistische Mentalität in Deutschland auf emo-

tionale Ablehnung stößt. (Die öffentliche Meinung ist in den USA weit mehr von den Freikirchen bestimmt als in Europa.)

Das deutsche Informationsblatt spricht deshalb im Unterschied zu anderen – auch europäischen – Ländern ausdrücklich von katholisch-charismatischer *Gemeinde*-Erneuerung. Man darf sagen, daß die Gemeinde-Seelsorger in der Bundesrepublik der Erneuerung – wenn sie mit ihr in Berührung kommen – wohlwollend und offen gegenüberstehen. Die Gottesdienste in den Stammgruppen werden häufig von den Gemeindeseelsorgern mit ihren jeweiligen Pfarrgemeinderäten, Jugendgruppen usw. besucht und daraus entstehen dann Gebetsgruppen auf Pfarrebene. So besteht die begründete Hoffnung, daß die Erneuerung wirklich in den Gemeinden Fuß faßt.

Als pastoraler Grundsatz muß gelten: Die innere Dynamik der Erneuerung zielt nicht auf eine neue charismatische Kirche (Geistkirche), sondern auf eine charismatisch erneuerte Kirche. Obwohl die katholische charismatische Erneuerung in ihren Anfängen in den USA dankbar spirituelle Impulse von den freien Pfingstkirchen rezipiert hat, ist ein aus der freikirchlichen Mentalität kommendes Vokabular irreführend und unter allen Umständen zu vermeiden. Dies gilt vor allem für die Bezeichnung „katholische Pfingstbewegung", die auch in den USA schon seit 1968 aufgegeben worden ist.

Der Kern der Erneuerung

Die charismatische Gemeinde-Erneuerung ist eine Form der Evangelisation, in der die Christen aufgrund ihres gemeinsamen Priestertums einander durch persönliches Glaubenszeugnis zu einer unmittelbaren Begegnung mit Christus selbst hinführen. Ihr Kern sind die für die Taufe vorausgesetzte Umkehr, missionarische Liturgie und Firmerneuerung. Sie führt aufgrund der sozial vermittelten Glaubenserfahrung den einzelnen über Kindertaufe und christliche Erziehung hinaus zu einer die ganze Person bis in ihre emotionalen Tiefen hinein erfassenden Glaubensbindung. Daraus folgt bei vielen eine neue Liebe zur Heiligen Schrift, zum Gebet, zur Kirche und ihren Sakramenten, sowie eine neue Motivation zu politischem und sozialem Engagement. Häufig wird auch eine Heilung der in der persönlichen Lebensgeschichte begründeten Widerstände gegen Gott geschenkt sowie der persönlichen Beziehungen in Familie und Arbeitswelt.

Diese Hinführung geschieht meistens in einem siebenwöchigen Einführungsseminar: Der Seminarleiter hält einen etwa 30minütigen Einführungsvortrag und dann besprechen „Helfer", die schon seit längerer Zeit von der Erneuerung erfaßt sind, in kleinen Gruppen mit je 5–7 Personen das Vorgetragene, vor allem auch persönliche Erfahrungen im Gebetsleben und im Gottesdienst. Für jeden Tag der Woche werden Schrifttexte zur Meditation und zum Gebet mitgegeben. Am Ende des Seminars bzw. in der fünften Woche ist die „Firmerneuerung" angeboten (s. u.). Mehrtägige Weiterführungskurse dienen der Vertiefung.

Die zentrale Umkehrerfahrung

Am Beginn der Seminare, wie sie im Augenblick ausgearbeitet werden, steht eine Besinnung auf den Sinn des Lebens sowie der Anruf zur Annahme der christlichen Kreuzessituation und des je eigenen Todes. Damit vollzieht sich in den einzelnen häufig eine ähnliche Lebenswende wie bei den Jüngern zwischen dem Kreuzesgeschehen und den Pfingstereignissen: Bei der Gefangennahme Jesu waren sie geflohen. Nachdem sie jedoch nach dem Urbild der Taufe Jesu mit Heiligem Geist getauft worden waren (vgl. Apg 1, 5; 11, 16 mit Lk 3, 16.21 f.), wurden sie befähigt, von Tod und Auferstehung Jesu Zeugnis zu geben. Vor dem Pfingstereignis hatten die Jünger offenbar weder zu ihrem eigenen Tod noch zum Tod Jesu als dem Heilstod ein existentielles Verhältnis, während sie danach angesichts der Todesdrohung der jüdischen Behörden bekennen: „Wir können unmöglich schweigen über das, was wir gesehen und gehört haben" (Apg 4, 20). Die Annahme des eigenen Todes ist die Voraussetzung für eine existentiell gedeckte Verkündigung von Tod und Auferstehung Jesu. Diese für die Taufe vorausgesetzte und im Taufgeschehen vollzogene Umkehr (Röm 6) wird in der spirituellen Tradition auch als „zweite Bekehrung" bezeichnet. Die damit geschenkte Relativierung der eigenen Person befähigt dazu, daß wir „nicht uns selbst, sondern Christus Jesus als den Herrn" verkündigen (2 Kor 4, 5). Gemeinsame Bußfeier der Seminarteilnehmer mit Gelegenheit zur Einzelbeichte sind deshalb integraler Bestandteil der Seminare.

Wenn Beobachter bei charismatischen Gottesdiensten manchmal den Eindruck haben, die Ausdrucksformen seien „enthusiastisch", dann ist zu bedenken, daß die aufbrechende Freude in dieser Umkehrerfahrung gründet und nicht mit oberflächlicher Emotionalität verwechselt werden darf.

Missionarische Liturgie

Umkehr und eine neue Freude an Gott öffnen für alle Gaben des Heiligen Geistes, die der Herr der Kirche jedem einzelnen verheißen hat zum Dienst in und an der Kirche und der Welt. In einer neuen missionarischen Situation der Kirche, auch in den Stammländern des Christentums, erweckt der Herr auf geschichtlich neue Weise auch fast vergessene Wortcharismen: Prophetischer Beitrag im Gottesdienst, für den jeder sich persönlich offenhalten soll (1 Kor 14, 1), persönliches (situationsgerechtes!) Glaubenszeugnis im Gottesdienst und in der Arbeitswelt (schlichter Bericht über das, was Gott im Leben des einzelnen gewirkt hat: „Laienpredigt"), Sprachengebet als Intensivierung des privaten Betens und Befreiung des Sprechvermögens zum persönlichen Glaubenszeugnis.

Die Ausübung dieser Charismen in den Gebetsgruppen erfordert weitere, komplementäre Gaben: der Unterscheidung, der Lehre, der Weisheit usw.

In den meist mehrstündigen Gebetsgottesdiensten (die häufig mit der Eucharistie-

feier abschließen) ist entsprechend 1 Kor 14, 26 jeder eingeladen, gemäß der ihm verliehenen Geistesgabe etwas beizutragen. Der laut und persönlich Betende richtet sich mit seiner ganzen Person im Geist durch Christus zum Vater hin. Die Anwesenheit der anderen bleibt sekundär, denn nur der Geist Gottes selbst kann den Beitrag zu einem Glaubenszeugnis für andere machen. Es handelt sich hier also keineswegs lediglich um themenzentrierte Gruppendynamik, erst recht nicht um gruppendynamisch vermittelte Selbsterfahrung (wiewohl solche Elemente als naturhafte Folie impliziert sind), denn die geistgewirkte Wir-Erfahrung geht weit über sonstige menschliche Gemeinsamkeit hinaus.

Neues soziales und politisches Engagement

„Charismatische" Erneuerung besagt keineswegs, daß einzelne Charismen isoliert oder in übertriebener Weise erstrebt oder aktualisiert werden sollen. Paulus nennt in seinen Briefen etwa 20 Charismen, aber ihre Zahl ist weitaus größer, da die Ausübung der Charismen immer auch eine Intensivierung und Läuterung der jedem einzelnen verliehenen natürlichen (von Geburt an mitgegebenen) Fähigkeiten ist. Die Tatcharismen (tätige, unter Umständen auch wortlose, Nächstenliebe) werden durch die charismatische Erneuerung nicht weniger geweckt als die der Glaubensvermittlung dienenden Wortcharismen.

Die in einer missionarischen Liturgie geschenkte soziale Gotteserfahrung drängt von sich selbst her auch zu einem verstärkten *sozialen und politischen Engagement*. Allerdings verleitet die intensive Erfahrung der machtvollen Anwesenheit Gottes im Gottesdienst einige zu der Auffassung, daß sie nunmehr aus ihren sozialen und politischen Verpflichtungen entlassen seien. Diese Gefahr einer subjektiven Überbewertung der „vertikalen" Sinnrichtung der Gotteserfahrung aufgrund der neu entdeckten Dimension der Anbetung muß durchaus gesehen werden. Sie ist jedoch objektiv nicht gegeben, da wir den Heiligen Geist als den „Beistand" und „Helfer" in unserem Verhältnis zu Gott nicht erfahren, ohne zugleich auch anderen bis zum äußersten Einsatz zu helfen und beizustehen.

Außerdem ist folgendes zu bedenken: Schon die bewußte Annahme des eigenen Todes ist ein Befreiungsprozeß, der eine Distanz zu allen politischen und gesellschaftlichen Mächten und so zugleich eine ideologiekritische Mitarbeit an der Befreiung der Welt ermöglicht. Auch die neu erfahrene Dimension der Anbetung ist in sich selbst von erheblicher gesellschaftskritischer Relevanz gegenüber der verwalteten Nutzwelt in Ost und West, die den Menschen lediglich nach seiner Nutzleistung für den Fortschritt und die Gesellschaft beurteilt. Die Änderung der Menschen ist ebenso wichtig wie die Änderung der Strukturen. Man muß beides gleichzeitig versuchen.

In anderen Ländern hat die soziale Gotteserfahrung auch bereits die Bildung von sehr engen Lebensgemeinschaften zur Folge gehabt (mit erheblichen Beschränkungen

der Verfügung über das private Eigentum, erheblichem Konsumverzicht usw.), und diese gelebte Sozialisation hat eine nicht zu übersehende Signalwirkung. Die Entprivatisierung des Glaubens im Gebetsgottesdienst macht sensibel für die Unchristlichkeit des in der Wohlstandsgesellschaft vorherrschenden, geheimnislosen Prinzips des privaten Nutzens. Ein aus dieser Gebetserfahrung kommendes politisches Handeln ist ursprünglich christlich. Wer die Normen seines Handelns nur bestimmten Ideologien entnimmt, lebt auch politisch aus zweiter Hand.

Firmerneuerung

Der eigentliche Durchbruch zu einer Offenheit für alle Gaben des Heiligen Geistes wird sehr oft bei der Reaktualisierung des empfangenen Firmsakraments geschenkt: Sakramentale Zeichen sind ein in ihrem Vollzug selbst wirksames, unfehlbares Angebot Gottes, das nur in dem Maß wirksam wird, als der Empfänger des Sakraments es personal annimmt.

In einer neuen missionarischen Situation der Kirche kommt der Annahme der im Firmsakrament verheißenen Gaben erhöhte Bedeutung zu. Als konsekratorisches Sakrament ordnet es, ähnlich wie das Weihesakrament, auf den Dienst am Glauben anderer hin, während in anderen Sakramenten der Empfang der heiligmachenden Gnade im Vordergrund steht, kraft deren uns Gott auf sich selbst hinordnet (Taufe, Buße, Krankensalbung). In den neueren lehramtlichen Texten ist nun mehrfach auf die besondere Beziehung zwischen der pfingstlichen Anfangserfahrung der Kirche und dem Firmsakrament hingewiesen. Bei der Erneuerung der Spendeformel in seiner apostolischen Konstitution vom 15. August 1971 sagt Papst Paul VI.: Die in der Apostelgeschichte (8, 15–17 und 19, 5 f.) erwähnte Handauflegung wurde in der katholischen Überlieferung als „Anfang des Firmsakraments" betrachtet, „das die Pfingstgnade in der Kirche auf eine gewisse Weise fortdauern läßt". Deshalb hat der Papst die neue Spendeformel vorgeschrieben, „in der die Gabe des Heiligen Geistes ausgedrückt wird und die an die Sendung des Geistes am Pfingstfest erinnert". So fragt denn ja auch der Bischof im neuen Firmritus die Firmlinge bei der Erfragung des Taufbekenntnisses: „Glaubt ihr an den Heiligen Geist, der Herr ist und lebendig macht, der wie einst den Aposteln am Pfingstfest, so heute euch durch das Sakrament der Firmung in einzigartiger Weise geschenkt wird?" [4]

Wenn das Pfingstfest „ein Getauftwerden mit Heiligem Geist" (Apg 1, 5; 11, 15 f.) ist, dann kann das Firmsakrament als „sakramentale Geisttaufe" bzw. „charismatisches Sakrament" bezeichnet werden. In ähnlicher Weise, wie die Urgemeinde in einer krisenhaften Situation das Pfingstereignis betend vergegenwärtigt und reaktualisiert hat (Apg 4, 31), ist auch die Erneuerung des einmal empfangenen Firmsakraments Ausdruck seiner inneren Dynamik selbst.

Im englischen Sprachraum wird dieser Vorgang auch als „baptism in the Holy

Spirit", im französischen Sprachraum als „l'éffusion de l'Esprit" bezeichnet und jeweils als Erneuerung der christlichen Initiationssakramente verstanden.

Nach einer persönlichen und intensiven Vorbereitung tritt der einzelne vor, spricht ein meistens frei formuliertes, persönliches Gebet der Übereignung an Christus. Die unter Gebeten der Fürbitte und des Dankes geschehende Handauflegung der Anwesenden ist Ausdruck der Solidarität aller im Glauben, Ausübung des gemeinsamen Priestertums, also keineswegs lediglich Soziodramatik. Diese Handauflegung symbolisiert analog zur bischöflichen Handauflegung bei der Firmung die geschichtliche Kontinuität der Geisterfahrung mit der Anfangserfahrung der Kirche, so daß bei den katholischen Gebetsgruppen einseitige Tendenzen zu einer geschichtslosen, gänzlich unvermittelten Unmittelbarkeit zu Gott (häufig Ansatz zu sektenhafter Abspaltung) nicht bestehen.

Die Handauflegung bei der Firmerneuerung ist derjenigen bei der Priesterweihe vergleichbar: Diese ist nicht eine Ergänzung der bischöflichen Handauflegung, sondern Ausdruck priesterlicher Solidarität in dem einen Presbyterium der Diözese. In ähnlicher Weise ist die Handauflegung bei der Firmerneuerung nicht Ergänzung der bischöflichen Handauflegung bei der Firmung (erst recht nicht deren Ersatz), sondern Hilfe zur Reaktualisierung und personalen Annahme des im sakramentalen Zeichen der Firmung sich ereignenden Gnadenangebots Gottes.

Ordenschristen verstehen die Handauflegung häufig als Erneuerung der Ordensgelübde, Diakone, Priester und Bischöfe als Erneuerung des Weihesakraments, die eine Erneuerung der Firmung einschließt.

Viele Amtsträger erfahren dabei zu ihrer eigenen Überraschung, daß sie auf neue Weise ihr Amt als ein für die anderen Charismen geschenktes Charisma verstehen und leben, als geistlichen Dienst an den anderen geistlichen Diensten. Der so vom Herrn der Kirche geschenkte Abbau geschichtlich bedingter Strukturen und kritische Impulse bleiben also eingebunden in die geistliche Dynamik, die immer neu aus der pfingstlichen Anfangserfahrung der Kirche entspringt. Die in der Firmerneuerung geschenkte Freude hat in sich selbst eine befreiende und läuternde, amtskritische Kraft, durch welche dem Amtsträger auch eine geistliche Distanz zu sich selber geschenkt wird.

Pastorale Aspekte

Charismatische Gemeinde-Erneuerung ist nicht ein ungeschichtlicher Rücksprung in eine idealisierte, „charismatische" Urkirche, sondern die geschichtlich notwendige Antwort auf den Atheismus des Herzens und des Verstands, der die Entwicklung der letzten Jahrhunderte bestimmt hat.

Mit „Atheismus des Herzens" ist eine Tabuisierung der Glaubensemotion gemeint, die zurückgeht auf eine einseitige Rationalisierung des Verhältnisses zu Gott. Demgegenüber müssen die Aussagen des zweiten Konzils von Orange (529) in Erinnerung

gerufen werden: Der Anfang des Glaubens (initium fidei), ja, selbst der Glaubensaffekt (credulitatis affectus), wodurch wir an Gott glauben und zur Wiedergeburt der Taufe gelangen, ist nicht auf natürliche Weise in uns, sondern kraft der Eingebung des Heiligen Geistes (DS 375). In den Gebetsgruppen ist eine neue Bereitschaft des einzelnen zu beobachten, sich durch den Geist Gottes zu diesem anfänglichen, die ganze Person und damit auch die Emotionen erfassenden Urvertrauen erwecken zu lassen. Pastorale Strategien und Planungen, die „Einführung" von Reformen und Strukturen, bleiben „semipelagianisch" im Sinn des erwähnten Konzils, wenn sie nicht von dieser personalen Anfangserfahrung getragen sind.

Die sich in dem Glaubenszeugnis voreinander vollziehende gegenseitige Erweckung zu der anfänglichen Glaubensbereitschaft signalisiert zugleich die geschichtliche Wende von einer betont individualistischen zu einer sozialen, durch den einen Heiligen Geist vermittelten Gotteserfahrung. Schon das Zweite Vatikanum hatte festgestellt, daß die sich in der modernen Kultur vollziehende Sozialisation auch Auswirkungen auf das religiöse Leben habe und zu einer lebendigeren Gotteserfahrung (Dei sensum) führe (Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, Art. 6 f.).

Die charismatische Grunderfahrung ist also *sehr persönlich* und zugleich *sehr sozial*. Sie ist deshalb der Übergang von einem Christentum, das häufig ohne personale Entscheidung nur in Kindertaufe und christlicher Erziehung gründet, zur Gemeindekirche der überzeugten Christen, die sich aufgrund ihrer eigenen Glaubenserfahrung gegenseitig im Glauben bestärken und so auch in einer indifferenten oder dem Christentum feindlichen Umwelt zur persönlichen Evangelisation befähigen. In diesem Sinn sagte Papst Paul VI. in seiner Ansprache vom Pfingstmontag dieses Jahres, dem freien, persönlichen Beten in den Gebetsgruppen liege „eine persönliche Überzeugung zugrunde, die nicht nur der Glaubensunterweisung, sondern auch einer gewissen Erfahrung entspringt".

Die Erneuerung kann von diesem Befund her als eine zeitgemäße Form der traditionellen *Volksmission* angesehen werden. In ihr ging es – wie ältere Texte sagen – um eine „Wiedererweckung des christlichen Glaubenslebens", um eine „Erweckung des Bußgeistes"[5]. Wie der Pastoraltheologe V. Schurr in diesem Zusammenhang sagt, ist die erneuerte Volksmission im Sinn des Zweiten Vatikanums ekklesial ausgerichtet: Der Bischof ist der Missionar seines Bistums, der Pfarrer der Missionar seiner Gemeinde und die ganze Gemeinde Träger der Erneuerung. Die missionarische Hoffnung der Kirche sei „der Heilige Geist in einer kleinen Gruppe" und eine „missionarische Liturgie gemäß 1 Kor 14, 23 ff."[6].

Die traditionelle Pastoral setzt die gläubige Gemeinde voraus, erweckt aber nicht ursprünglich den einzelnen zur Annahme der ihm jeweils verliehenen Geistesgaben. Man kann die Ausübung von Geistesgaben andererseits nicht einfach „einführen", wie Liturgiereformen oder Seelsorgsmethoden, man muß sie in der Gemeinschaft der Glaubenden von Gott persönlich erbitten. Er beruft heute auf vielerlei Weise Menschen zum Zeugnis. Die Erfahrung zeigt aber, daß in der Regel jeder einzelne Gläubige, jeder

Priester und jeder Bischof zunächst selbst vor anderen und mit ihrer Hilfe den Empfang des Firmsakraments (der Voraussetzung für das Weihesakrament ist) und die in ihm verheißenen Geistesgaben personal angenommen haben muß, bevor er zum Zeugen und missionarischen Mittler charismatischer Erneuerung wird.

Keine neue „Bewegung", keine neue Spiritualität

Die charismatische Gemeinde-Erneuerung ist aus mehreren Gründen keine „Bewegung" im kirchensoziologischen Sinn, wenn man mit diesem Begriff die Vorstellung verbindet, daß einzelne oder Gruppen sich selbst bestimmte Reformziele setzen. Sie hat keinen „Gründer", kein geistliches Zentrum, keine besondere Theologie (es sei denn, daß sie Einseitigkeiten der traditionellen Theologie erkennt), sie ist auch nicht primär Reaktion gegen Bestehendes (sondern Aktion auf Zukunft hin). Es gibt keine Mitgliedschaft und keine Beiträge, keine Aktionsprogramme und nur eine ganz schwache organisatorische Hilfsstruktur.

Die Erneuerung ist ein diffuser Aufbruch, den man in diesem Ausmaß und in dieser Intensität nicht planen, organisieren, anzielen, ja, den man nicht einmal erwarten konnte. Es läßt sich auch kaum ein bestimmtes „Ziel" angeben, sondern man kann nur auf die ihr innewohnende Dynamik auf eine *Erneuerung der ganzen Kirche in allen ihren Lebensäußerungen* hinweisen.

Gebetsgruppen haben sich bisher innerhalb der verschiedensten Ordensgemeinschaften und Priestergruppen mit jeweils geprägter Spiritualität gebildet. Die Erneuerung ist in ihrem Ansatz so offen, daß sie auch die traditionellen Ausformungen der christlichen Spiritualität erneuert und intensiviert. Sie kann sich überall dort ereignen, wo „zwei oder drei" im Namen Jesu versammelt sind, gleichgültig, welcher Gruppierung sie sonst noch angehören. Firmerneuerung ist ein Vorgang, den jeder Katholik irgendwann in seinem Leben an sich geschehen lassen sollte, und jedem Christen sind bestimmte Geistesgaben verliehen zum Dienst in und an der Kirche und der Welt.

Persönliches und zeugnishaftes Gebet miteinander und voreinander ist im Pfarrgemeinderat und den übrigen Gremien nicht weniger möglich als in der Familie, im Konveniat von Priestern nicht weniger als in der Zusammenkunft von Jugendgruppen, der Frauengemeinschaft oder der KAB. Sie ist der Aufbruch zu einer *spirituellen Kommunikation*, aber in sich selbst keine neue Spiritualität.

Dies schließt nicht aus, sondern ein, daß die Erneuerung zunächst nur in kleinen Gruppen wachsen kann und daß deren Signalwirkung bis zu einer breiteren Rezeption noch eine Zeitlang erhalten werden muß. Jede Form elitärer Absonderung wäre jedoch eine Fehlentwicklung und ein verhängnisvoller Verlust der missionarischen Dynamik.

Ökumenische Aspekte

Die ersten katholischen Gebetsgruppen sind 1966/67 in den USA entstanden. Wenn dabei geistliche Erfahrungen rezipiert wurden, die in den aus baptistischen und methodistischen Traditionen erwachsenen freien Pfingstkirchen aufgebrochen waren, so ist dies durchaus legitim, denn „was von der Gnade des Heiligen Geistes in den Herzen der getrennten Brüder gewirkt wird, kann auch zu unserer eigenen Auferbauung beitragen" (Vatikanum II, Ökumenismusdekret, Art. 4, 10). Es ist verständlich, daß in der Anfangsphase auch gewisse Übertreibungen mitübernommen wurden, so etwa die Überbetonung der Geistesgabe des Sprachengebets (das nach Paulus allerdings auch nicht unterdrückt werden soll: 1 Kor 14, 39).

Außerdem ist das aus den USA kommende, in über 65 000 Exemplaren verbreitete Handbuch für die Einführungsseminare von theologisch nicht durchgebildeten Laien für „Christen aller Konfessionen" verfaßt und will nur eine „christliche Basis-Botschaft" vermitteln. Dogmatische und theologische Fragen werden bewußt umgangen (S. 6 f.), und von den Sakramenten ist nur beiläufig die Rede. Hier ist die fundamentalistische Utopie wirksam, man könne in einem ungeschichtlichen Rücksprung zu der allen christlichen Traditionen gemeinsamen Anfangserfahrung zurückkehren.

Dies ist mit ein Grund dafür, daß in den USA viele katholische Gemeindeseelsorger der Erneuerung reserviert gegenüberstehen (obwohl etwa 10 amtierende amerikanische Bischöfe mit persönlichem Engagement Mitglieder von Gebetsgruppen sind).

Auf der dritten europäischen charismatischen Führerkonferenz vom 23.–28. Juni 1975 in Schloß Craheim, an der Vertreter aus allen beteiligten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften in Europa teilnahmen, wurde das Dokument verabschiedet: „Charismatische Erneuerung und die Einheit der Kirchen". In ihm wird deutlich, daß die jeweilige spirituelle Tradition, insofern sie auf authentische Geisterfahrung zurückgeht, mit eingebracht werden muß in eine erhoffte, wiederversöhnte Christenheit. Die in allen Großkirchen lebendige charismatische Erneuerung muß deshalb katholisch, lutherisch, orthodox usw. sein, bevor sie wahrhaft ökumenisch werden kann.

Die charismatische Erneuerung hat in sich die Kraft, geschichtlich bedingte Verfestigungen und Verabsolutierungen abzubauen und so die spirituellen Traditionen füreinander zu öffnen. Der sich dabei vollziehende multilaterale Rezeptionsprozeß mindert die Verschiedenheiten nicht, sondern setzt die Treue zur jeweiligen Berufung voraus.

Dies schließt den gleichzeitigen Beginn einer gemeinsamen Tradition nicht aus: Das persönliche Glaubenszeugnis voreinander in den Gebetsgottesdiensten schenkt die Erfahrung einer tiefen Gemeinsamkeit in dem einen Heiligen Geist. Deshalb haben konfessionell gemischte Gebetsgruppen auch in sich selbst die Kraft, die noch bestehende Getrenntheit in der Abendmahlsgemeinschaft geistlich zu ertragen. Es wäre jedoch zu überlegen, ob die Bischofskonferenzen für diese Gebetsgruppen nicht antizipatorische Ausnahmeregelungen zulassen könnten.

Der Dienst der Priester und Bischöfe

Eine der entscheidenden Früchte der charismatischen Gemeinde-Erneuerung ist die vielfach bezeugte Tatsache, daß Priester aufgrund des sehr persönlichen Glaubenszeugnisses anderer aus schweren Amtskrisen befreit wurden und neu zu ihrem Beruf zurückgefunden haben. Ursache vieler Amtskrisen ist nicht zuletzt auch eine bedrückende menschliche und geistliche Isolierung. Im Schreiben der deutschen Bischöfe über das priesterliche Amt heißt es: „Die dogmatische Theologie der Neuzeit hat wohl zu wenig berücksichtigt, daß das ‚Wesen' des Priestertums tief in einem vielfältig bestimmten Lebensprozeß der Kirche wurzelt und von den faktisch gelebten Überzeugungen des konkreten Glaubens in der Kirche mitgetragen wird." [7]

Für viele Priester ist es eine Befreiung aus der geschichtlich gewachsenen „sazerdotalen Engführung" [8], wenn sie sich darauf freuen, jede Woche an einem Gebetsgottesdienst teilzunehmen, in welchem sie menschlich und geistlich getragen und in ihrem eigenen Glauben gestärkt werden. Die manchmal zu beobachtende Angst von Priestern vor einer solchen Entprivatisierung ihres persönlichen Glaubensvollzugs ist objektiv nicht begründet: Ihr geistlicher Leitungsdienst wird durch ihr persönliches Engagement in den Gebetsgruppen keineswegs gemindert, sondern kommt hier erst zur vollen charismatischen Entfaltung [9].

Auch Zusammenkünfte von Priestern erhalten durch einen von allen mitgetragenen Gebetsgottesdienst oft eine ungeahnte Dichte. Die spirituelle Kommunikation untereinander weckt die Bereitschaft, in einem persönlichen Ausdruck des Glaubens und unter Handauflegung der Anwesenden das Weihesakrament zu erneuern. Dieser Vorgang kann sich durchaus auch unter Mitwirkung von Laien ereignen und ist dann häufig der Beginn einer Gebetsgruppe in der Gemeinde, die dann wiederum auf das Gemeindeleben ausstrahlt.

Die damit geschenkte pneumatische Sensibilisierung ändert oft das Verhältnis von Priester und Gemeinde, Priester und Bischof. Mit der Einrichtung von Räten und anderen Gremien ist unter Umständen nur die soziologische Ebene erreicht, aber noch nicht die pneumatische. Wenn z. B. der Pfarrgemeinderat oder andere Gremien ihre Diskussionen durch freies, persönliches Gebet unterbrechen und dabei um Weisheit und Einsicht bitten, ändern sich oft die Argumentationsreihen und wächst die Bereitschaft, aufeinander zu hören.

Viele Gebetsgruppen in der Bundesrepublik hoffen, daß noch mehr Priester und Seelsorger den Dienst der Leitung wahrnehmen. Es wäre geradezu ein Signal zum Aufbruch auch in der Bundesrepublik, wenn Bischöfe und Priester in einer persönlichen, zeugnishaften Weise das empfangene Weihesakrament erneuerten, gemäß 2 Tim 1, 6–8: „Entfache die Gnade Gottes wieder, die in dir ist, seit ich dir die Hände aufgelegt habe. Denn Gott hat uns nicht einen Geist der Verzagtheit gegeben, sondern den Geist der Kraft, der Güte und der Besonnenheit. Schäme dich also nicht, dich zu unserem Herrn zu bekennen." [10]

Die Bischöfe tragen die letzte Verantwortung für die charismatische Gemeinde-Erneuerung. Von den Charismen in der Kirche sagt das Zweite Vatikanum: „Das Urteil über ihre Echtheit und über ihren geordneten Gebrauch steht bei jenen, die in der Kirche die Leitung haben und denen es in besonderer Weise zukommt, den Geist nicht auszulöschen, sondern alles zu prüfen und das Gute zu behalten (vgl. 1 Thess 5, 12 u. 19–21)" (Kirchenkonstitution, Art. 12, 2).

Die Katholizität der charismatischen Erneuerung zeigt sich nicht zuletzt auch darin, daß der einzelne oder einzelne Gruppen bereit sind, ihre geistlichen Erfahrungen dem Urteil der ganzen Kirche zu unterwerfen. Schwärmerische Tendenzen zum Ausbruch aus der Kirche oder zu sektenhafter Abspaltung sind in den katholischen Gebetsgruppen auch nicht im Ansatz zu beobachten. Man darf bei ihnen eine geistliche Sensibilität voraussetzen: für Ordnung, Kritik und Weisung ebenso wie für die immer neue, geschichtsmächtige Neuheit Gottes.

ANMERKUNGEN

* Leicht gekürzter und ergänzter Text des Berichts, der für die Deutsche Bischofskonferenz im Hinblick auf die Herbstvollversammlung in Fulda (22.–25. 9. 1975) angefertigt wurde, wo die Bischöfe dann auch einen charismatischen Wortgottesdienst feierten *(Anm. der Redaktion)*.

[1] *Literatur:* Kardinal L.-J. Suenens, Hoffen im Geist (Salzburg 1974); H. Mühlen, Die Erneuerung des christlichen Glaubens. Charisma – Geist – Befreiung (München 1974); ders., Morgen wird Einheit sein. Das kommende Konzil aller Christen: Hoffnung der getrennten Kirchen (zum ökumenischen Aspekt der Erneuerung) (Paderborn 1974); ders., Gemeinsame Glaubenserfahrung. 4 Einführungsvorträge (je etwa 1 Std.) auf Tonbandkassetten (zus. 38,–) mit den Themen: 1. Der Beginn einer neuen Epoche der Geschichte des Glaubens. 2. Faszination und religiöse Erfahrung. 3. Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens. 4. Einführung in erneuerte Formen des Betens. Dazu 5 Dompredigten auf 2 Kassetten (zus. 20,–). In Vorbereitung: Einübung in die christliche Grunderfahrung (Mainz: Mathias-Grünewald). Die Tonbandkassetten und weitere Informationen über den Kommunikationsdienst der katholisch-charismatischen Gemeinde-Erneuerung, 6203 Hochheim a. M., Marzelstraße 30.

[2] Die deutsche Übersetzung in der Ausgabe vom 27. Juni 1975 enthält leider nur den französischen Teil der Papstansprache. Die Zitate stammen z. T. aus dem englischen Teil.

[3] Das Dokument umfaßt 71 Seiten. Die Verfasser und Konsultoren (unter ihnen aus Deutschland J. Ratzinger und W. Kasper, sowie Y. Congar und R. Laurentin) sind auf S. VI aufgeführt. Zu beziehen durch: The Communication Center, P. O. Drawer A, Notre Dame, Indiana 46 556, USA.

[4] Weitere Texte und dogmatische Überlegungen vgl. bei H. Mühlen, Die Erneuerung des christlichen Glaubens, 231 f.

[5] Wetzer und Welte's Kirchenlexikon, Bd. 8 (Freiburg [2]1893) 1639. Sie ist nach dem CIC, c. 1349 wenigstens alle 10 Jahre in allen Gemeinden vorgeschrieben.

[6] Lexikon f. Theol. u. Kirche, Bd. 10, 859.

[7] Sonderdruck, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Trier 1969) 40 f.

[8] Ebd. 48.

[9] Vgl. die Sammlung der Selbstzeugnisse von Priestern und eines Bischofs in: The Lord is my shepherd, hrsg. v. G. W. Kosicki, Charismatic Renewal Services, Inc. P. O. Box 102, Ann Arbor, Michigan 48107.

[10] Vgl. dazu L.-J. Suenens, Hoffen im Geist, 209 f.

Maria Norberta Hoffmann

Rilke als Dichter der Transzendenz

Zum 100. Geburtstag des Dichters am 4. Dezember 1975

„Erleider seiner Zeit" nannte Julius Schwietering einmal das Phänomen Rilke. „Deuter des Daseins" sagt Guardini von ihm. Als Künder seiner Zeit bezeichnet ihn der Rilke-Forscher Eudo C. Mason, der sich mehr als dreißig Jahre lang in über vierzig Veröffentlichungen der Rilke-Dichtung sowohl einfühlend wie kritisch zu nähern suchte und damit den Grund zur Rilke-Forschung legte. Vom schwärmerischen Rilke-Kult der zwanziger Jahre über kalte Verächtlichmachung (Lukács) bis zu völliger Tabuisierung geht die Skala der Wertungen.

Existentieller Dichter war er gewiß und das in mehrfacher Hinsicht. Zunächst im Goetheschen Sinn, der jedes lyrische Gedicht als biographisch betrachtet. Der in der eigenen Existenz bereitliegende Stoff drängte Rilke zur Gestaltung. Das Gestaltete aber löste sich oft ab bis zur Verfremdung, ja Verleugnung. Daher die empfindlichen Reaktionen auf Inanspruchnahme ähnlicher Erlebnisse anderer, überhaupt sein Erschrecken über die von seiner Dichtung ausgelöste Wirkung.

Als Dichter der Existenz kann er aber auch in dem Sinn betrachtet werden, als er, der mit den empfindlichsten Antennen für die geistigen Bewegungen seiner Zeit ausgestattet war, Existenzerfahrungen in dichterische Aussagen faßte, die erst später durch Heidegger und Sartre philosophisch formuliert wurden.

Daß trotz der sorgfältigen Betreuung des dichterischen Werks durch den Insel-Verlag, dessen Spitzenreiter er seinerzeit war, und trotz einer fast unübersehbaren Rilke-Literatur bis heute noch keine maßgebliche Rilke-Biographie vorliegt, gründet zum Teil in der Unstete dieses Lebens.

Ein anderer Grund, der eine abschließende Sicht verhindert, liegt auch – abgesehen von der Fülle des noch nicht erschlossenen Materials – in den nicht aufhellbaren Widersprüchen der Dichtung, dem unaufhörlichen Wandel der Auffassungen des Dichters. Kein Bild oder Gleichnis hat innerhalb des Werks bleibende Bedeutung. Nach Musils Meinung gibt es kein objektives Urteil über Rilke, sondern nur ein lebendiges.

Doch läßt sich ein verborgenes Weiterwirken Rilkes nicht leugnen. Eine langsame Rezeption seiner Dichtung ist im angelsächsischen Kulturkreis zu beobachten. Man schätzt den leisen Ton, die mit Schönheit geladenen Sätze, die reine Vision. „Schönheit" ist allerdings für die meisten der heutigen Schreiber in Deutschland kein gültiges Kriterium mehr für Dichtung. Aber es stellt sich doch die Frage, ob nicht vielleicht diese Dichtung sich für unsere Zeit noch gar nicht ausgesagt hat.

Zu Neuausgaben des Suhrkamp-Verlags (Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge, Der Brief des jungen Arbeiters, Bibliothek Suhrkamp 343 und 372, 1973 und 1974) schreibt Peter Demetz: „Nichts Zukunftträchtigeres, glaube ich, als die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge, in welchen der Lyriker eine neue Epoche der präzisen deutschen Prosa beginnt und in der radikalen Frage nach der Realität seinen Zeitgenossen vorangeht." Er glaubt sogar, daß die genannten Texte geeignet seien, eine neue Rilke-Rezeption einzuleiten, „weil sie ein Bewußtsein dokumentieren, das aufgeklärt genug ist, um kritisch und illusionslos über gesellschaftliche Realität zu urteilen. Sie beweisen, daß Rilke mehr Zukunft als Vergangenheit haben wird."

In den folgenden Überlegungen soll jedoch eine andere zukunftweisende, noch nicht ausgedeutete Linie in Rilkes Werk verfolgt werden. Als 1966 die Berliner Akademie der Künste ein Kritiker-Kolloquium veranstaltete „In Sachen Rainer Maria Rilke (und Thomas Mann)", vertrat Peter Demetz die Auffassung, Rilke habe in seiner Sensibilität mehr Zukunft als Vergangenheit.

Gelegentlich der Erstausgabe der Briefe Rilkes an Sidonie Nádherný von Borutin (Insel-Verlag 1973) äußert sich ähnlich Rudolf Hartung. Er glaubt, es herrsche Einverständnis darüber, „daß die einst grassierende philosophische Interpretation der Duineser Elegien und der Sonette an Orpheus genug an Einsichten und Irrtümern erbracht habe und ebensowenig fruchtbar fortzusetzen wäre wie das weihevolle Geschäft, zumal von Rilke-Verehrerinnen, die über den Dichter schrieben, als seien sie mit ihm identisch . . . Bliebe als Hoffnung für Rilke die seit einigen Jahren propagierte Heraufkunft einer neuen Sensibilität . . . Denkbar (wäre), daß auf diese Weise der verkarstete Boden etwas gelockert, die fast abgestorbene Fähigkeit des Fühlens wieder aktiviert würde. Verbürgter indes wäre die Hoffnung, daß der fast verschollene Rilke heutigen Lesern wieder etwas bedeutete und sie ihre eigene Sensibilität an der des Übersensiblen messen könnten, wenn sein Werk – seine Gedichte wie seine Prosa und seine Briefe – wieder gelesen würde . . . Rilke wäre vielleicht wieder im Kommen, wenn er wieder gelesen würde" (FAZ, 23. 2. 1974).

In unserer Zeit, da wir uns aufmachen, über den Umweg des Fernen Ostens eigene verschüttete Quellen aufzuspüren, darf wieder von „Wesen" und „Sein", sogar von „Fühlung" geredet werden, dieser vielleicht am meisten verpönten Rilke-Vokabel. Wenn – vorläufig auch erst in kleinem Maßstab – in manchen Kreisen sich eine Öffnung zu neuer Seinserfahrung beobachten läßt, ist zumindest für die Bemühten eine Neuentdeckung Rilkes in ähnlicher Weise zu erwarten wie die von Hermann Hesse.

Transzendenz bei Rilke?

Im „Toskanischen Tagebuch", auch Florenzer Tagebuch genannt, unternimmt Rilke eine leidenschaftliche Ausmerzung aller transzendentalen Begriffe überlieferten Glaubens. Der konventionelle Kinderglaube erfuhr bereits in der Militärschule nach einem

„Höhepunkt katholisch-betonter Ergriffenheit" (Brief an Zweig) eine schwere Erschütterung. Zwar spricht Rilke in der Rückschau von der religiösen Geborgenheit des Kindes: „Und der Kinder katholische Antriebe geben ihnen Tage voll Tiefe, Sehnsucht und Seligkeit" (Brief an Friedrich Huch).

Aber die Abwendung in der seelischen Krise im Alter von 13–14 Jahren war fundamental: „nach langen, bangen Kämpfen gab ich meine heftige katholische Kinderfrömmigkeit preis, machte mich von ihr frei, um noch mehr, noch trostloser allein zu sein . . ." (Brief an Lou Andreas-Salomé). 1913 schrieb er aus Spanien: „Ich bin seit Cordoba von einer beinah rabiaten Antichristlichkeit" (an Fürstin Marie Taxis). 1920 berichtet er von seiner „zunehmenden Schwierigkeit, am christlichen Erlebnis unmittelbar beteiligt zu sein" (an Frau Wunderly-Volkart), und im November 1925 an Hulewicz, daß er sich „vom christlichen Sinn immer leidenschaftlicher entferne". Sein ein Jahr vor dem Tod niedergeschriebenes Testament bestätigt die ausdrückliche Absage an das Christentum.

Vom toskanischen Frühling 1898 an begegnen wir aber in der Dichtung Rilkes einer ihm eigenen Gottesvorstellung, oder vorsichtiger gesagt, der Verwendung des Namens Gottes in einer Innigkeit, die darauf verweist, daß nach dem Zusammenbruch traditioneller Gottesvorstellungen ein Durchbruch erfolgt sein muß in die Transzendenz übergegenständlicher Erfahrungen. Der Begriff „Transzendenz" soll in den folgenden Ausführungen einfachhin als Einfühlung in die nicht sinnenhafte Wirklichkeit und ihre künstlerische Sprachgestaltung gebraucht werden.

Rilkes Vorstellungen vom werdenden, künftigen Gott nehmen manche Erfahrungen heutiger Gottsucher voraus. Er sieht ihn als das „Leben", „das geheimnisvoll Ganze aller Dinge". Seine Distanz vom Gott der Bibel und Tradition brachte es mit sich, daß man ihn dem Pantheismus zugehörig betrachten wollte. Er selbst aber distanzierte sich ausdrücklich von einer solchen Einordnung. In der umgearbeiteten Ausgabe des 1898 erschienenen Gedichtbands „Mir zur Feier" von 1909 strich er deshalb den pantheistisch mißverständlichen Untertitel „Im All-Einen". Die Dichtung klingt in den Versen aus: „da mußt du wissen, daß dich Gott durchweht seit Anbeginn / und wenn dein Herz Ihn heimlich dir verrät, / dann schafft Er drin."

In den frühen Dichtungen faszinierte die Ablehnung des fernen, überragenden Vaterbilds und Autoritätsträgers Gott, mit seiner „veralteten Gebärde", seinem „verblichenen Haar", wie andererseits die Vorstellung vom werdenden, kommenden Gott. In einem Brief an Kappus spricht Rilke diese Auffassung deutlich aus: „was berechtigt Sie . . . (Gott) wie einen Vergangenen zu vermissen und zu suchen, als ob er verloren wäre? Warum denken Sie nicht, daß er der Kommende ist, der von Ewigkeit her bevorsteht, der Zukünftige, die endliche Frucht eines Baumes, dessen Blätter wir sind?"

Gott ist das große Dunkel, vor dem sich der Mensch als die kleine Helle findet; der Schwerpunkt, zu dem es uns hinabzieht. Er ist Wachsen, Reifen, Einheit allen Lebens. Das Gebet zu diesem „Gott" ist „eine Ausstrahlung unseres plötzlich entzündeten Wesens, es ist eine unendliche Richtung ohne Ziel, es ist ein glühender Parallelismus

unserer Sehnsüchte, die das Weltall durchziehen, ohne irgendwo anzukommen. O wie fern fühle ich mich an diesem Morgen von jenen Geizigen, die vor dem Beten fragen, ob Gott existiert" (Brief an Mimi Romanelli).

In Rilkes Dichtung lassen sich ebenso viele Metaphern für Gottesverwirklichung wie für Entfremdung, für Immanenz wie für Transzendenz finden. Mächte und Kräfte werden stets als zeichenhafte Phänomene dargestellt. Manche Kritiker glauben, daß in den Duineser Elegien der „Engel", wie in den Sonetten an Orpheus der Sänger, an die Stelle Gottes getreten sei. Beda Allemann ist der Meinung, daß „Gott" nur eine Vokabel für ein Gegenüber sei, das deshalb umfassend konzipiert werden müsse.

Vielfältig sind die Variationen des Rilkeschen Gottesbilds: Sturmwind oder Kathedrale, fliegender Ball oder aus dem Nest gefallener Vogel, die Wandlungen von Raum und Zeit. Jedenfalls fehlen diesen Gottesbildern die personalen Züge, was sich aus der grundsätzlich antichristlichen Haltung Rilkes versteht. Am deutlichsten geht dies aus dem fiktiven Brief des jungen Arbeiters hervor, den er selbst nicht veröffentlicht hat.

Von umwandelnder Kraft erwiesen sich für Rilkes Transzendenzerlebnisse die wiederholten Rußlandreisen 1899 und 1900. Während seine Frühzeit gekennzeichnet ist von einer bewußten Abkehr von allem Gemeinschaftlichen, ja der Menschheit überhaupt in der auserwählten Einsamkeit des Künstlertums, erfährt er nun eine ungeahnte Seinserweiterung im Erlebnis des konkreten Einbezogenseins in die Ganzheit des Menschseins. „Rußland hat mich zu dem gemacht, was ich bin", schreibt er an Leopold von Schlözer. Und noch im Frühjahr 1926, seinem letzten Lebensjahr, bekannte er Leonid Pasternak: „Das alte Rußland ist für immer eingelassen in die Grundmauern meines Lebens."

Was ihn zutiefst veränderte, waren nicht die Begegnungen mit Dichtern und Künstlern – obwohl ihm persönliche Begegnungen wie die mit Leo Tolstoi unvergeßlich blieben –, sondern das Bauerntum in seiner kindlichen Einfalt und Demut, in seiner tiefen, wie er es nennt, fast animalischen Frömmigkeit, das Erlebnis der Moskauer Osternacht und der Höhlenklöster von Kiew.

1923 schreibt Rilke an Ilse Jahr in der Rückschau auf die Wandlungen seiner Transzendenz-Erlebnisse: „Rußland . . . schenkte mir die Brüderlichkeit und das Dunkel Gottes, in dem allein Gemeinschaft ist. So nannte ich ihn, den über mich hereingebrochenen Gott und lebte lange im Vorraum seines Namens, auf den Knien . . . Jetzt . . . ist eine unbeschreibliche Diskretion zwischen uns . . . wo Nähe war und Durchdringung, da spannen sich neue Fernen . . . statt des Besitzes erlernt man den Bezug und es entsteht eine Namenlosigkeit, die wieder bei Gott beginnen muß . . . die Eigenschaften werden Gott, dem nicht mehr Sagbaren, abgenommen, fallen zurück an die Schöpfung, an Liebe und Tod." Oder an Lotte Hepner: „Könnte man die Geschichte Gottes nicht behandeln als einen gleichsam nie angetretenen Teil des menschlichen Gemütes, einen immer aufgeschobenen, aufgesparten, schließlich versäumten . . . der nach und nach zu einer Spannung anwuchs, gegen die der Antrieb des einzelnen, immer wieder zerstreuten und kleinlich verwundeten Herzens kaum noch in Frage kommt."

Ein Niederschlag gewandelten Seins sind die nach der Rückkehr entstandenen Dichtungen: das „Stundenbuch", dessen erster Teil „Vom mönchischen Leben" 1899 in Berlin entstand, „Von der Pilgerschaft" 1901 in Westerwede, „Von der Armut und vom Tode" 1903 in Viareggio.

Die besondere Prägung russischer Erfahrung – neu für Rilkes stolzes Bewußtsein künstlerischer Auserwähltheit – ist die Einfalt, die der russischen Seele abgelauscht ist, die Demut und schlichte Ergebung des russischen Bauern. Das Bild der Dunkelheit bleibt mit dem russischen Gottesbild verbunden im Gegensatz zu Lichtvorstellungen, die romanischen Gestaltungen, etwa der italienischen Renaissance oder der französischen Kunst zugehören.

Man kann wohl sagen, daß die „Schatten und Bilder" der Wirklichkeit Gottes Rilke sein ganzes Leben hindurch bedrängten. Bei aller Ablehnung überlieferter christlicher Formen blieb ihm Gott Geheimnis, Fülle, tragender Grund. Die so oft beschworenen „Räume" waren ihm keine Leere; alle Dinge waren Offenbarungen letzten Seins, Schmerz und Leid die „Hohlformen" für Glück und Seligkeit.

Armut

Die neue Seinserfahrung öffnete ein neues Verständnis des armen und leidenden Menschen, das so tief in seinem Bewußtsein gründete, daß er es nie mehr verlor. Es wäre interessant, im Gesamtwerk Rilkes – nicht nur des „Malte" oder des „Buchs von der Armut" – dieser Linie nachzuspüren. Dabei würde sich erweisen, daß der oft verspottete Vers „Armut ist ein großer Glanz von Innen" aus einem „inständlichen" (Dürckheim) Bewußtsein aufgestiegen ist, das sich in Rußland bildete.

Diese Erkenntnis vom Los der Armen und Erniedrigten führte ihn nicht zu der Forderung, die Ursache der Armut, das Unrecht zu beseitigen; der Arme ist vielmehr einer der Aristokraten in Rilkes Welt der Innerlichkeit. Diese Auffassung hängt zusammen mit seiner Meinung, daß bestehende Ungerechtigkeiten nicht aufgehoben werden können durch sozialistische Revolutionen oder liberale Reformen, sondern allein durch die reine Macht der Innerlichkeit, wie sie sich in der langmütigen russischen Seele offenbart. Diese Kraft der Innerlichkeit ist nach dem Dichter nur dem vom Besitz Losgelösten möglich, der damit eine neue Form der schöpferischen Freiheit erlangt.

An Wendepunkten kultureller Entwicklungen tauchen immer wieder solche Rufe zu freiwilliger Entäußerung auf: Die Anachoreten verlassen die städtische römische Luxusgesellschaft, um ein entsagungsreiches Leben in der Wüste zu führen. Inmitten der blühenden italienischen Stadtkultur des ausgehenden Mittelalters und der beginnenden Neuzeit treten die Bettelorden auf. Franziskus ist für Rilke „der Armut großer Abendstern". Die schwärmerische Verehrung Rilkes für Franziskus und die Verherrlichung der Armut steht aber trotz vermeintlicher Nähe außerhalb des christlichen Bezugrahmens.

Tod

Das gilt auch für Rilkes Auffassung vom Tod, ein Hauptthema in seinem Werk. Er betrachtet Leben und Tod als Einheit, den Tod als die „uns abgekehrte, unbeschienene Seite des Lebens". Der von Jacobsen entlehnte Gedanke vom „Sterben des eigenen Todes" beschäftigte ihn viel. Wenn wir nicht unseren Tod sterben, ist das Sterben fremd und schwer.

In der Erfahrung der Ungeschiedenheit des Seins sind die Toten dem Dichter gegenwärtig wie die Lebenden: „Ich bin nicht bang / die Toten anzuschauen. Wenn sie kommen / so haben sie ein Recht, in unserem Blick / sich aufzuhalten wie die anderen Dinge." Ihrem Schicksal gegenüber bleiben wir jedoch Unwissende: „Ganz wie ein Blinder rings ein Ding begreift / fühle ich dein Los und weiß ihm keinen Namen" (Requiem für eine Freundin). Wir können aber vertraut werden mit dem Tod. Erkennen tieferer Wirklichkeit kann uns geschenkt werden: „dein von uns entferntes Dasein kann / uns manchmal überkommen, wie ein Wissen / von jener Wirklichkeit sich niedersenkend."

Eine besondere Verbundenheit zeigt Rilke mit den „Frühentrückten". Ihr Tod bewirkt in der Erschütterung der Überlebenden, daß ihr Dasein nicht flach und seelenlos bleibe. Sie sollen darum wissen, daß die „jungen Toten" in eine Verwandlung, „die reine Bewegung" eingetreten sind. Aus ihrer Stille kommt ununterbrochen Nachricht: „es rauscht von jenen jungen Toten zu dir." Sie brauchen das Irdische nicht mehr, „aber wir, die so große Geheimnisse brauchen / denen aus Trauer so oft / seliger Fortschritt entspringt –: könnten wir sein ohne sie?" Wenn unsere Leere „in ihre Schwingung gerät, wird uns Tröstung und Hilfe" (1. Duineser Elegie). Freilich bleibt zuletzt der Tod Geheimnis: „Was im Tod uns entfernt, ist nicht entschleiert." Die Toten nehmen „lauter Unsägliches" mit hinüber: „die Schmerzen", „das Schwersein", „der Liebe lange Erfahrung" (9. Duineser Elegie).

Wir haben in unserem Dasein dem Tod nicht genügend Raum gegeben: „Daß die Menschen in diesem Sinne feig waren, hat dem Leben unendlichen Schaden getan; die Erlebnisse, die man Erscheinungen nennt, die ganze sogenannte Geisterwelt, der Tod, alle diese uns so anverwandten Dinge, sind durch die tägliche Abwehr aus dem Leben so sehr hinausgedrängt worden, daß die Sinne, mit denen wir sie fassen könnten, verkümmert sind. Von Gott gar nicht zu reden" (Über Dichtung und Kunst, Bibl. Suhrkamp 409, 31).

. . . aber der Engel?

Die Gestalt des Engels, die für das gesamte dichterische Schaffen Rilkes so bezeichnend ist, hat am meisten dazu beigetragen, eine christliche Transzendenz anzunehmen. So verständlich diese Annahme für die Verehrer Rilkescher Dichtung ist, so einheitlich ist die Ablehnung dieser Auffassung in der Rilke-Kritik.

Verwirrend sind allerdings die der frühchristlichen Engellehre entlehnten Formalelemente wie die Ordnungen oder Stufungen der Engel. Die erste Duineser Elegie beginnt: „Wer, wenn ich schriee, hörte mich aus der Engel Ordnungen." Auch der christlichen Vorstellung von der den Menschen vorausgegangenen Engelerschaffung begegnen wir: „Frühe Geglückte, ihr Verwöhnten der Schöpfung, / Höhenzüge, morgenrötliche Grate aller Erschaffung." Die Mächtigkeit dieser Wesen wird überall fühlbar. Sie sind von unerreichbarer Größe.

Der größere Zusammenhang erst zeigt, daß es um aus der christlichen Bildwelt entliehene, aber anders gefüllte Vorstellungen geht. Das zeigt etwas das Bild vom Spiegel: „Pollen der blühenden Gottheit / Gelenke des Lichtes, Gänge, Treppen, Throne / Räume aus Wesen, Schilde aus Wonne, Tumulte / stürmisch entzückten Gefühls und plötzlich, einzeln / Spiegel: die die entströmte eigene Schönheit wiederschöpfen zurück in das eigene Antlitz." „Räume aus Wesen" könnte für die Wesenhaftigkeit jenseits der Materie stehen, „Gelenke, Gänge, Treppen" die Verbindung zwischen der materiellen und der immateriellen Schöpfung andeuten, während „Throne" auf die Würde, „Wonne" und das „stürmisch entzückte Gefühl" auf die Seligkeit hinweisen.

Das Bild des Spiegels hat auch in der christlichen Engellehre eine Stelle, aber in völlig anderer Bedeutung. Ihm liegt die Auffassung zugrunde, daß jede der Ordnungen in der Hierarchie der Geister die nächstgeordnete Stufe gleichsam erleuchtet. Spiegel gibt Widerschein von Erkenntnis, Spiegelung ist Anteilnahme und Weiterschenken. Gerade an dieser Stelle wird die für Rilke charakteristische Selbst-Verschlossenheit deutlich: Entströmte eigene Schönheit wird nicht etwa verschenkt, sondern „in das eigene Antlitz" zurückgenommen. Es wären dazu die Spiegel-Gedichte und viele Spiegel-Andeutungen im Gesamtwerk zu vergleichen, um zu zeigen, daß die wesentlichste christliche Aussage, nämlich der Kreislauf der Liebe, fehlt.

Nirgends wird die dem christlichen Denken geläufige Vorstellung von der helfenden oder gar dienenden Funktion des Engels fühlbar. Dort, wo ein biblischer Bezug erscheint, wird die Beziehung sofort distanziert: „Wohin sind die Tage Tobiae . . ."; ja, man könnte eher von Perversionen christlicher Engelsauffassungen reden, wenn etwa der Engel der Verkündigung seine Botschaft vergessen hat.

Wenn also für den „Engel" keine christliche Deutung beansprucht werden kann, sondern nur der Formalbegriff bleibt, was bedeutet er dann?

Ohne Zweifel hat er eine bevorzugte Stelle im Gesamtwerk Rilkes und fand dementsprechend die unterschiedlichsten Deutungen. Eduard Lachmann betrachtete ihn als zeichenhafte Gestalt für alles Bedrohliche oder Bedrängende. Andere sahen in ihm die Verkörperung ästhetischer oder philosophischer Ideen. Am häufigsten ist die Auffassung zu finden, es handle sich um eine symbolische oder mythologische Figur, die als solche neben Orpheus erscheine. Auch ein Anti-Ich des Dichters selbst wird er genannt. Oder man nimmt die Übernahme der Engelsgestalten aus dem Koran an, mit dem sich Rilke während seiner Spanienreise vertraut gemacht hatte.

Eine eingehende Untersuchung würde erweisen, daß sich die Gestalt des Engels wäh-

rend Rilkes Dichterschaffen gewandelt hat: Der Engel der frühen Gefühlslyrik und des Marienlebens ist ein völlig anderer als der der späteren Gedichte und der Elegien. Die genaue Befragung der Texte der Duineser Elegien scheint die Auffassung von Else Buddeberg zu bestätigen, die in dem Engel eine Gestalt der Transzendenz sehen möchte.

Rilke besaß eine ungewöhnliche Fühligkeit für das Numinose, wie es jegliche Weltwirklichkeit durchdringt. Wie Leben und Tod ihm Einheit bedeutete, so war ihm auch Hiersein und Dortsein zusammen erst Dasein. „Es gibt weder ein Diesseits noch ein Jenseits, sondern die große Einheit, in der die uns übertreffenden Wesen, die Engel zu Hause sind . . . Wir, die Hiesigen und Heutigen, sind nicht einen Augenblick in der Zeitwelt befriedigt, noch in sie gebunden" (Brief an Hulewicz).

Sein und Dasein

Die Ungeschiedenheit des Seins ist charakteristisch für Rilkes Erlebnisweise. Vielleicht liegt darin auch eine der Ursachen für das nie Abgeschlossene seiner Dichtung. Anfang und Schluß der Gedichte bleiben offen, sind uneigentlich. Bezeichnend ist, daß siebzig Gedichte mit „und" beginnen. Das Aufhören wird als Zeichen des Weiterströmens oft mit Punkten versehen.

Wohl unterscheidet der Dichter Grade der Intensität des Seins. Da ist der Bezug der Tiere, Pflanzen, Dinge zum menschlichen Bewußtsein, zum Sein überhaupt. Andererseits faszinieren die Erfahrungen transzendenten Seins. Seins-Erfahrung ist bei Rilke immer auch Seins-Fühlung. Es ist ein Vorgang der Diskretion, wenn er die Aussagen darüber dem „Engel" in den Mund legt. Er ist der an den Rand der Existenz – also des menschlich Erfahrbaren und Erlebbaren – Gestellte: „starker, stiller an den Rand gestellter Leuchter".

Der Mensch, der zum Amt der Verwesentlichung bestellt ist, leistet seinen Auftrag nicht. Es bleibt der beständige Ruf des Seins. Das Herz soll es aufnehmen und aufnehmend verwandeln: „Aber das Wehende höre / die ununterbrochene Nachricht, die aus Stille sich bildet."

Trotz der Einheit des Seins lebt Rilkes Dichtung aus den Spannungen des Seins: dem Oben und Unten, Außen und Innen, Licht und Dunkel, Tag und Nacht. Es geht dabei nicht nur um kosmische Spannungen, die Gegensatz-Einheiten bilden. Ebenso finden sich Entsprechungen, die Widersprüche darstellen: das Gute und Böse, Reine und Schuldige, Ordnung und Empörung werden als Einheit gesehen. Hier finden dualistische Elemente der Gnosis Raum und werden die Unterscheidungen des Christlichen spürbar.

Das Seins-Verständnis ist wie vieles in Rilkes Dichtung nicht eindeutig. Als durchgehende Tendenz ist aber wohl das Offene des Seins zu betrachten, die Angespanntheit, daß Sein zur reinen Wirklichkeit werde. Das erfordert ständiges Loslassen, „wie der Pfeil die Sehne besteht, um gesammelt im Absprung / mehr zu sein als er selbst".

Wir bedürfen der „großen Geheimnisse" des Seins, können ihrer aber nur teilhaft

werden „in einer reinen Bewegung harmonischen Seins". An anderen Stellen wird sie die reine Bewegung der Geister genannt, die durch nichts gehindert ist, lautere Seelenbewegung im „reinen Raum" (1. Duineser Elegie). Uns bleibt die Sehnsucht: „Ich möchte aus meinem Herzen hinaus / unter den großen Himmel treten. / Ich möchte beten" (Klage).

Gestalten, bei denen das reine Sein ins individuelle Dasein getreten ist, sind bei Rilke meist Empfangende, nicht Handelnde. Es sind Gestalten des sich dem Sein Hinhaltens: das Kind, der Bettler, der betende Mönch, der entrückte Heilige, der Blinde, die Witwe, die Waise, der Aussätzige, der Lesende, der Schauende. Oder es geht um Gestalten, deren Dasein von einem fremden Willen bewegt wird wie die Marionetten oder die Seiltänzer, die Fahrenden.

Als Gestalt der beständigen Mitte reinen Seins wählt Rilke „Buddha in der Glorie". Mit dieser Dichtung schließt er die Gruppe der „Neuen Gedichte" ab, in denen aus Antike, dem Alten und Neuen Testament, dem Mittelalter, dem Bereich der Pflanzen und Tiere gleichsam eine Schau des Daseins in seinen vielfältigen Erscheinungsformen dargestellt wird. „Mitte aller Mitten, Kern der Kerne / Mandel, die sich einschließt und versüßt – dieses Alles bis an alle Sterne . . . im Unendlichen ist deine Schale . . . in dir ist schon begonnen, was die Sonnen übersteht."

Dinge

In der Begegnung mit Stefan George fiel Rilke die stärkere Kontur der Gedichte Georges im Vergleich zu seinen eigenen mehr fließenden Rhythmen auf. Er war sich der Musikalität seiner Verse bewußt.

Mehr noch als diese Erkenntnis wirkte auf Rilke der Pariser Aufenthalt und sein Zusammensein mit Rodin, um nicht nur seine Dichtung stärker zu konturieren, sondern überhaupt die Dinge als Phänomene der Kunst zu betrachten. Man spricht von dieser Epoche als der Dingdichtung Rilkes. Die Dinge sind im präzisen Sehen und Wortgestalten ein neuer Weg zur Transzendenz der Kunst. An ihnen leuchten Erscheinungen der Welt und des Sinnganzen auf.

Im Gegensatz zum Verströmen der früheren Dichtung ist von jetzt an eine stärkere Konzentration zu beobachten. Die Kunst scheint nun für Rilke jene Macht zu sein, die Materie in Geist zu verwandeln hat. Der Gedanke der „Verwandlung ins Unsichtbare" hat ihn nicht mehr verlassen. Das Außen – die Dinge – muß durch das Innen gewandelt werden, das Innen muß den Weltraum fühlig machen. Schon früh beschäftigten Rilke diese Bezüge von innen und außen im Sein. Später taucht dafür der Begriff „Weltinnenraum" auf.

Während in der frühen Dichtung Bilder für die eigenen Verwandlungen gesucht wurden, geht es in der Ding-Dichtung um die objektiv zu leistende Wandlung der äußeren Dinge in Innerlichkeit. Die Plastik, besonders Rodins Plastik, scheint ihm

nun das Ideal eines Kunstwerks, wie er es in der Dichtung erreichen möchte. Er dankt Rodin, daß er ihm seine „lyrische Oberflächlichkeit ... überwinden half ... das erste Ergebnis dieser strengen guten Schulung war das Gedicht Der Panther im Jardin des Plantes in Paris, dem man diese Herkunft ansehen mag" (Brief vom 17. 3. 1926). Den umgekehrten Vorgang, mittels der Kunst die Innerlichkeit in Äußeres zu verwandeln, nennt er die „Dingwerdung der Sehnsüchte und Ängste". „Die Kelter des Herzens" ist dazu berufen, diese Verwandlung zu leisten.

In den Neuen Gedichten arbeitet nun Rilke wirklich vor der Natur wie ein Maler oder Bildhauer. Gestalten oder Landschaften, Vorgänge, Tiere oder Pflanzen, Skulpturen oder Bauwerke werden stark sinnenhaft und zugleich ihr Dasein übersteigend als Verinnerlichung des geschauten Äußeren beschrieben.

Die Aufgabe der Gestalt-Verwirklichung bedarf einer immer dichteren Wirklichkeit des Erlebens, Fühlens, größerer Intensität des Erleidens und der Einsamkeit. Er weiß, daß „alles, was über ein schönes, in seinem Wesen fortschrittloses Mittelmaß hinausreicht, doch völlig allein von einem unendlich Einzelnen (fast Einzigen) wird empfangen, ertragen und bewältigt sein müssen" (Brief an Elisabeth Freiin Schenk zu Schweinsberg).

Das Äußerste an Verwandlung geschieht wohl da, wo die Dinge selbst als Sehende und Fordernde gestaltet werden. Am bekanntesten wurde als „Fordernder" der Archäische Torso Apollos, der noch glüht „wie ein Kandelaber", weil sein Schauen in ihm sich „hält und glänzt"; er blendet und lächelt, und aus all seinen Rändern bricht er aus wie ein Stern: „Denn da ist keine Stelle / die dich nicht sieht. Du mußt dein Leben ändern."

An der Transzendenz der Dinge möchte der Dichter innigeren Anteil haben. Aus Ronda schreibt er an Lou, daß es ihn verlange „nach einer weiteren Beteiligung am endgültig Daseienden". Bisweilen glaubte er sich in Spanien „völlig eingelassen in die Natur", der anderen Seite der Natur zugehörig. In der Spanischen Trilogie ist seine Bitte, aus der Landschaft, aus Stern, Fluß und Bergwinden „das Ding zu machen, Herr Herr Herr, das Ding das welthaft irdisch wie ein Meteor / in seiner Schwere nur die Summe Flugs zusammennimmt: nichts wiegend als die Ankunft."

Mason macht darauf aufmerksam, daß für Rilke das „Ding" ein quasi-mystischer Begriff war. Längst vor der Epoche der Ding-Dichtung redet er im Stundenbuch Gott an als „Du Ding der Dinge".

Zu Zeiten innerer Ungewißheit, seelischer und körperlicher Krisen, da er unter der Vergänglichkeit des Daseins und dem Entsetzen vor dem Tod litt, sah er die Kunst als überflüssig und gegen die Natur gerichtet an. „Kann Kunst Wunden heilen, kann sie dem Tod die Bitterkeit nehmen? Sie stillt nicht die Verzweiflung, sie nährt nicht die Hungrigen, sie kleidet nicht die Frierenden" (Brief an Katharina Kippenberg).

So wechselte bei dem Dichter Leiden und schmerzliches Verstummen vor den Dingen mit einer plötzlichen Macht kunstschöpferischer Gestaltung der Dinge. Aber: „Das Leben ist schwerer / als die Schwere von allen Dingen" (Der Nachbar).

In den sich durchdringenden künstlerischen Vorgängen der Ding-Dichtung vom Innen nach Außen, vom Außen nach Innen, vom Oben nach Unten, vom Unten nach Oben könnte man von einer Ding-Realisation und gegenläufig von einer Sinn-Realisation sprechen. Aber auch hier ist – wie bei der Engel-Auffassung – eine „Unterscheidung des Christlichen" anzumerken. In jedem Element der Weltwirklichkeit vermag sich das Religiöse zu vergegenwärtigen und damit das Welthafte zu intensivieren, immer aber bleibt im Christlichen die Unterscheidung der Dinge und des Religiösen, während Rilkes Haltung den Dingen gegenüber zu vollkommener Einheit tendiert, allerdings durch Verwandlung.

Die Liebenden

Als Gestalten, die am meisten der Transzendenz fähig sind, müssen die Liebenden betrachtet werden. Rilke selbst war zur Liebe, wie ihm schmerzlich bewußt war, nicht fähig. Seine fragwürdige Ehe und die unaufhörlich wechselnden Liebesbeziehungen, die schnell mehr zum Entzug als Bezug wurden, zeugen dafür.

Sein Anspruch an die ihm entgegengebrachte Liebe ist ungeheuer groß. Er bedurfte der Frauen. Fürstin Marie Taxis schreibt in den Erinnerungen: „Er kann nicht sein, ohne um sich die Atmosphäre einer Frau zu spüren – ja, ich bin oft betroffen über die ungewöhnliche Anziehungskraft, die Frauen auf ihn ausüben . . . Aber dann kommt der Augenblick der Flucht, der Augenblick, da er sich jeder Bindung entzieht . . . und dann wieder der alte Schmerz, das gleiche Leid!" Die Frauen befruchteten sein Werk, wurden dann aber ebenso abgestoßen, wie er sie vorher angezogen hatte. Sein Erstaunen war groß, wenn er von den Folgen erfuhr, etwa einem Selbstmordversuch. Aufs höchste gereizt reagierte er auf die nach seiner Meinung nicht geleistete Liebe in ihrer Hochform, nämlich des persönlichen Verzichts bei objektivem Weiterlieben.

Das alles schließt nicht aus, daß er das künstlerische Instrumentarium besaß, die differenziertesten Formen der Liebe darzustellen: „singe die Liebenden; lange / noch nicht unsterblich genug ist ihr berühmtes Gefühl / jene, du neidest sie fast, Verlassenen, die du / so viel liebender fandst als die Gestillten" (1. Duineser Elegie).

Nicht der Dialog, nicht der Kreislauf der Liebe, der die Goethesche oder romantische oder auch noch die realistische Liebesdichtung kennzeichnet, hat hier eine Stelle. Von vornherein ist mit keiner Erfüllung zu rechnen: die Liebenden „verdecken sich nur miteinander ihr Los". „Wir müssen einander jeden Augenblick aufgeben und weiterlassen und nicht zurückhalten." Liebe, die das „Weiterlassen" nicht gewähren will, sondern besitzhaft liebt, macht sich schuldig.

In ihrer Arbeit ahnen die Künstler manchmal, daß sie verwandeln müssen, wo sie lieben. Aber die Liebe gelingt dem Dichter nicht. Auch die gelungene Ding-Dichtung der besten Pariser Zeit täuscht ihn nicht darüber hinweg, daß er sich der letzten Wirklichkeit noch nicht freigegeben hat: „es beriet in der Luft und richtete über sein

Herz: . . . daß es der Liebe nicht habe / denn des Anschauens, siehe, ist eine Grenze / Und die geschautere Welt / will in der Liebe gedeihn / Werk des Gesichts ist getan / tue nun Herz – Werk."

Eine Art Liebeslehre wird im Malte entwickelt mit Rilkes eigentümlicher Auffassung, daß der echten Entfaltung der Liebe nichts schädlicher sei, als daß sie erwidert werde: „Mit der Vereinigung kann nichts gemeint sein als Zuwachs an Einsamkeit" (Malte). Die reine unendliche Liebe ist für ihn die, die keine Erwiderung, keinen Besitz, nicht einmal einen bestimmten Gegenstand braucht. Deshalb finden sich als die bedeutendsten Gestalten der Liebe jene Frauen, die er als die einzigen, wirklichen, großen Liebenden betrachtet, die ihr eigenes Verlangen nach Erfüllung transzendiert haben, aber in völliger Vereinsamung Weiterliebende geblieben sind. Ihre Vorbilder findet er in Sappho, Heloïse, Marianne Alcoforado, deren wahrscheinlich erfundene portugiesische Briefe er aus dem Französischen übersetzte. Er war enttäuscht, wenn er die ihn Liebenden nicht in erhabene, besitzlos liebende „Eloisen" verwandeln konnte, da sie nicht „dieselbe Kraft im Loslassen, wie im Halten" besaßen (an Fürstin Marie Taxis).

Wie selbstverständlich, ja als seine persönliche Leistung er diesen Verzicht betrachtete, zeigen seine Abschiedsformeln. An Baladine Klossowska schreibt er: „Ich rühme mich vor Gott, daß ich Dir den restlosen Besitz Deines wunderbaren Herzens zurückgegeben habe." Und an Mimi Romanelli: „Ich trage deine Seele fort und werde sie Gott und den Engeln zeigen. Sie wird im Weltall sein. Die Blumen werden sie erstaunt betrachten und die Vögel werden kommen, um aus ihr zu trinken. Sie wird glücklich sein." In solchem rein künstlerischen Transzendieren von Liebe erblickte Rilke einen höheren Auftrag.

Die eigentliche Aufgabe der Liebe ist Verwandlung: „Wir sind diese Verwandler der Erde, unser ganzes Dasein, die Flüge und Stürze unserer Liebe, alles befähigt uns zu dieser Aufgabe, neben der keine andere, wesentlich, besteht" (Brief an Hulewicz). Besonders in den Gedichtzyklen der Duineser Elegien und der Sonette an Orpheus finden sich diese immer wiederkehrenden Bezüge, die ein auf ewige Verwandlung zielendes Leben meinen. Diese Verwandlungen geschehen in tiefem Leid der Liebe, in den Qualen der Zeit, des Vergehens, aber auch der Verinnerlichung und Verherrlichung auf den Wegen vom Außen nach dem Innenraum, vom Innen bis zu den Grenzen des Unsichtbaren, wohin die Aussagen des Engels oder des Gottes Orpheus – des vergöttlichten Dichters – reichen.

Gänzliche Entrückung der Liebenden ist gefordert: das Herz – also der Liebende – soll sich „gewöhnen an sein Fernstes. Besser es lebt im Schrecken seiner Sterne, als zum Schein beschützt, von einer Näh beschwichtigt." Die Liebe braucht den Geliebten nur, „damit er ihr den äußersten Schwung gäbe für ihren weiteren Kreislauf zwischen den Sternen" (an Sidonie Nádherný von Borutin).

Rilke heute

Infolge unseres einseitigen naturwissenschaftlich-technischen Denkens ist für viele Menschen heute der Zugang zur gegenständlich nicht faßbaren Tiefe des eigenen Lebens – auch zu seinen Schmerzerfahrungen – verlorengegangen. Rilkes Dichtung kündet davon, daß Leid und Schmerz zur Einheit und Ganzheit des Lebens gehören. Aber nicht nur des eigenen Lebens: er sieht im Dasein Anteil am Sinnganzen. Über allen trennenden Gegensätzen des konkreten Lebens sieht er eine Verbundenheit in der Seinstiefe, die Raum und Zeit überschreitet, also eine echte Bewußtseinserweiterung schafft.

Langeweile, Lebensüberdruß, Sinnleere, wie sie viele Menschen heute erfahren, rührt doch wohl auch von der Flachheit, der Monotonie des Alltags, wenn er nur an der Oberfläche erlebt wird. Sie würden die Freude und Überraschung der Entdecker erfahren, wenn sie sich auf die Suche nach der eigenen Tiefe begeben wollten. Erst von da aus wäre die verloren geglaubte Kommunikation mit dem Sinnganzen zu finden, die aus der Isoliertheit herausführt. Wachsende Erkenntnis fordert Entscheidungen, die ein ständiges Weiterschreiten nötig machen und damit jene Dynamik auslösen, die ein Leben beschwingt und erfüllt macht in ständiger Richtung auf Zukunft hin. Diese Vorgänge sind für Rilke im Begriff der „Wandlungen" enthalten.

Immer aber sind dabei Leiderfahrungen, vor allem als Grenzerfahrung des eigenen und des anderen Daseins, als notwendiger Weg in die Tiefe des Seins eingeschlossen und bejaht. Denn sie sind es, die den Menschen fühliger machen für die Lebenserfahrungen überhaupt, für sein Gestalten und Lieben. Das vor allem könnte die Beschäftigung mit Rilkes Dichtung heute erschließen.

Der Kritiker wird einwenden, daß ein so vollendeter Individualist, wie es Rilke war, uns heute nichts bedeuten könne. Nun enthält jedes Dichterleben und Werk seine persönlichen Schwächen, Zeitgebundenes, Milieubedingtes, aber auch – wenn seine Wirkungsgeschichte es als bedeutsam erweist – Aussagen, die in die Zukunft weisen. Sicher sind dazu die Erkenntnisse in Rilkes Werk, besonders in und nach der Pariser Zeit seit Rodin zu rechnen, in denen er darum ringt, sagbar zu machen, wie die Dinge zu vergeistigen sind, der Geist zu versinnlichen ist.

Was das stille Weiterwirken der Dichtung Rilkes in unserer Zeit betrifft, sei nur auf ein Beispiel hingewiesen. Dieter Hasselblatt fragte Stanislaw Lem, ob es ein durchgehendes Thema seiner Science-fiction-Literatur sei, ins All hinauszufahren, um Begegnung, Kommunikation, Abenteuer zu erfahren, sich mit aberwitzigen Ausgeburten konfrontiert zu sehen, ebenso wie mit überperfekten Apparaten – und dennoch immer wieder zurückgeworfen zu werden auf uns selbst, auf die Erde, auf das, was hier zu bestehen sei. Stanislaw Lem antwortete zur Überraschung des Fragestellers mit dem Hinweis auf Rilke: „Denn Wachstum ist, der Tiefbesiegte von immer Größerem zu sein" (FAZ, 3. 5. 1975).

Hier wird deutlich, daß es heute nicht um Übernahme formaler Elemente Rilke-

scher Dichtung geht, daß es aber wohl eine innere Anverwandlung von Impulsen gibt, die aus der Rilke-Dichtung aufgenommen wurden und nun bewegend werden für das eigene, völlig anders gerichtete Schaffen.

Eine besonders vorwurfsvolle Kritik richtet sich heute gegen den apolitischen Rilke. Nun hat die Gedenk-Ausstellung für Rilke in Marbach einige Korrekturen gebracht an dem Bild, das seine Biographin Katharina Kippenberg von ihm entwarf, wenn sie ihn das „politische Kind" nannte. Bisher unbekannte Briefe zeigen Beziehungen des Dichters zu Rathenau und zu linken und linksradikalen Politikern nach dem Ersten Weltkrieg. Seine anfängliche Bejahung von Revolutionen wurde durch die Münchner Revolte gründlich revidiert. Man könnte annehmen, daß der Ästhet, der Verletzliche, sich zurückzog. Denn seine Freundschaft mit Toller, Wolfenstein, Oscar Maria Graf brachte ihm Verhaftung und nächtliche Haussuchung. Nach dem Tod von Kurt Eisner ging er 1919 in die Schweiz. Einer der ausgestellten Briefe belehrt uns jedoch über eine tiefere Motivation der Abwendung als die ästhetische: „Allem Unrecht meiner Kindheit nach müßte ich Revolutionär sein, wenn nicht der Schwerpunkt Gottes in ihren unverhältnismäßigen Gewichten (sic) sich so früh geltend gemacht hätte."

Sollte nicht mancher von der Studenten-Revolte, von Terror-Unternehmungen Enttäuschte aufhorchen, weil er eigentlich Revolutionär sein müßte – wollte –, aber ein anderes sich geltend macht, das er vielleicht noch nicht wie Rilke benennt, das aber doch „mit unverhältnismäßigen Gewichten" sein Leben zu beschweren beginnt, damit er sich auf die Suche mache nach diesem Schwerpunkt? Vom „Schwerpunkt Gottes" blieb der in Rußland so tief in der geheimen Mitte seines Lebens Getroffene immer angezogen. Gegen tradierte christliche Vorstellungen, von Autoritätsträgern vermittelt, blieb er nach wie vor empfindlich. Aber er redet auf seine Weise von der Erfahrung Gottes. Wie fremd mußte diese Rede, etwa in den „Geschichten vom lieben Gott", im Verständnis seiner Zeit wirken!

Aber ist da nicht ein Vorgang unserer Zeit vorausgenommen, nämlich die Bewußtseinsverschiebung von Gott aus dem Jenseits ins Diesseits? Wird nicht in den Gestalten der „Geschichten" Gott als der unmittelbar Anwesende in der Welt, in den Kindern, den Armen, den Bettlern erfahren? Nie mehr verlor Rilke das Bewußtsein, daß der Unbegreifliche, mit dem er so oft in seiner Dichtung ringt, doch zugleich der ist, der im Herzen aller Dinge wohnt, auch der Kunstdinge, zumeist aber im Armen, der eine Gestalt des leidenden Gottes ist. Freilich sah Rilke diesen Armen nicht gesellschaftspolitisch, wie man es heute erwarten würde, sondern – man könnte sagen – in der Relation zur Mystik.

ANMERKUNGEN

Die Rilke-Zitate sind folgenden Ausgaben entnommen: Sämtliche Werke, 6 Bde. (Insel-Verlag 1955–1966); Briefe, 2 Bde. (Insel-Verlag 1950); Rainer Maria Rilke. Marie von Thurn und Taxis, Briefwechsel, 2 Bde. (Zürich 1951); Rainer Maria Rilke. Katharina Kippenberg, Briefwechsel (Insel-Verlag 1954); Briefe an Sidonie Nádherný von Borutin (Insel-Verlag 1973).

Gerd-Klaus Kaltenbrunner

Die Aktualität Jakob Böhmes (1575—1624)

Soll man Jakob Böhmes überhaupt noch gedenken? Der äußere Anlaß ist gegeben: Am 16. November 1974, so belehren uns die Lexika, hat sich zum dreihundertfünfzigsten Mal der Tag gejährt, an dem der Mystiker und Theosoph in Görlitz gestorben ist; und 1975 – das genaue Datum ist unbekannt – sind vier Jahrhunderte seit Böhmes Geburt vergangen.

Dem Werk Jakob Böhmes ist im Lauf der Zeiten ein merkwürdiges Schicksal widerfahren. In Deutschland verdrängt, vergessen und verschüttet, hat es auf Umwegen – über England, Frankreich, die Niederlande und später auch Rußland – wieder auf das deutsche Geistesleben zurückgewirkt. Böhme hat diese Entwicklung vorhergesehen: „Was mein Vaterland wegwirft, das werden fremde Völker mit Freuden aufheben" (Theosoph. Sendbriefe 50, 10).

Obwohl seit Jahren ein elfbändiger Faksimile-Neudruck der Edition von Böhmes Sämtlichen Schriften aus dem Jahr 1730 vorliegt, Werner Buddecke im Auftrag der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen eine zweibändige Böhme-Ausgabe aufgrund der erst in unserem Jahrhundert wiederentdeckten Urschriften herausgebracht hat und Ernst Benz, Heinrich Bornkamm, Werner Elert, Hans Grunsky, Paul Hankamer, Kurt Leese, Walter Nigg, Will-Erich Peuckert, Gerhard Wehr sowie andere Philosophen, Theologen und Geistesgeschichtler sich um die Erforschung von Leben und Werk des Mystikers verdient gemacht haben, ist die Gegenwart Jakob Böhmes im deutschen Sprachraum heute schwer faßbar. Böhme gehört zu den großen Unbekannten. Es wäre allerdings voreilig, aus der Unbekanntheit auf die Unlebendigkeit, Nichtwirksamkeit und Abgetanheit von Böhme schließen zu wollen. Die Verborgenheit, die unterirdisch-apokryphe Wirkung seines Werks beweist nichts gegen die mögliche Aktualität dieses Mannes, über den Friedrich Wilhelm Schelling gesagt hat: „Man kann nicht umhin, von Jakob Böhme zu sagen, er sei eine Wundererscheinung in der Geschichte der Menschheit und besonders in der Geschichte des deutschen Geistes." [1]

Schuster und Philosoph dazu

Der Mann, dem dieses überschwengliche Urteil gilt, wurde 1575, vor vierhundert Jahren, als viertes Kind von Bauersleuten in Altseidenberg bei Görlitz geboren. Altseidenberg liegt dicht an der böhmischen Grenze, und auch der Name der Familie deutet darauf hin, daß sie aus Böhmen stammt; ob sie neben deutschen auch slawische Vorfah-

ren hat, läßt sich freilich kaum noch zweifelsfrei erweisen. Die Landschaft zwischen der Elbe und Schlesien, in der Jakob Böhme zeitlebens beheimatet war, heißt die Lausitz. In ihr waren im frühen Mittelalter verschiedene slawische Stämme zu Hause, bedrängt sowohl von den Deutschen als auch den Polen und Tschechen. Später vermischten sie sich mit Siedlern aus Ostfranken und Thüringen. Die Lausitz gehört mit dem benachbarten Schlesien zu den religiös-mystisch fruchtbarsten Landschaften Mitteleuropas. Hier erhoben sich im Lauf der Jahrhunderte immer wieder neue Wellen religiösen Sonderwesens; um einzelne Schwärmer und Sektierer, wie Kaspar von Schwenckfeld und Valentin Weigel, kristallisierten sich Gemeinden außerhalb der dogmatisch erstarrten Großkirchen. In diese Welt wurde Jakob Böhme hineingeboren.

Der zart gebaute und grüblerisch veranlagte Knabe besuchte die Dorfschule und war dann eine Zeitlang Hirt. Als er einmal um die Mittagsstunde seine Herde hütete, habe er, wie Abraham von Franckenberg, der erste Böhme-Biograph, berichtet, in einer Höhle zwischen rotem Gestein eine Bütte mit Gold gefunden, „worüber ihn ein Grausen angekommen, darum er nichts davon genommen, sondern also ledig und eilfertig wieder herausgegangen". Als er nach einiger Zeit mit anderen Hütejungen wiederkam, war die Höhle verschlossen[2].

So liegt bereits auf den Anfängen dieses Mystikerlebens der magische Glanz der Legende. Schon der Knabe war von inneren Gesichten erfüllt. Man denkt an einen anderen Hirten, den alttestamentlichen Propheten Amos, der ebenfalls seine erste Vision hatte, als er das Vieh auf der Weide hütete. Und so wie der Patriarch Henoch, von dem die Chassidim viel Wunderbares zu berichten wissen, hat auch Böhme das Schusterhandwerk erlernt und ausgeübt. Über die Wanderjahre ist uns fast nichts bekannt, und deshalb können wir auch nur raten, welchen Einflüssen er während dieser Zeit in Herbergen, Werkstätten und Wirtshäusern, im Umgang mit Meistern und Gesellen, fahrenden Schülern, Alchimisten und Ärzten ausgesetzt gewesen sein mag.

1599, mit vierundzwanzig Jahren, erwarb Böhme das Bürgerrecht in Görlitz, eröffnete eine „Schuhbank" auf dem Untermarkt und heiratete die Tochter eines Metzgers. In Geschäften kam er nach Prag, wo sich Kaiser Rudolf II. auf dem Hradschin der Astrologie und Magie ergeben hatte, in den engen Gäßchen um den Daliborkaturm Alchimisten nach dem Stein der Weisen suchten und in den Hofgärten Tycho de Brahe und Johannes Kepler die Bahnen der Gestirne beobachteten.

Durchbruch des Geistes

Das große, sein ganzes Dasein verwandelnde Erlebnis widerfuhr ihm im Jahr 1600, als sein Blick auf ein im Sonnenlicht schimmerndes Zinngefäß fiel. Böhme fühlte sich entrückt: es tat sich ihm die Innenansicht aller Dinge auf, so daß er „den Kreaturen ins Herz" und hinter ihnen die große Mitte der Welt, den göttlichen Urgrund, zu schauen vermochte. Als er sich einigermaßen gefaßt hatte, stürzte Böhme aus seiner

Schusterwerkstatt ins Freie hinaus, doch auch dort verblieb er im gnadenhaften Zustand mystischer Schau. Es war ihm zumute, als ob er durch eine plötzlich geöffnete Pforte gegangen sei, und er meinte später in einem Brief: „daß ich in einer Viertelstunde mehr gesehen und gewußt habe, als wenn ich wäre viele Jahre auf hohen Schulen gewesen, dessen ich mich hoch verwunderte, wußte nicht, wie mir geschah, und darüber mein Herz ins Lob Gottes wendete" (Theosoph. Sendbriefe 12, 6).

Obwohl ihn diese Erfahrung überwältigte und er fortan Gott in allen Dingen, auch in Tier, Kraut und Stein, schauen konnte, bewahrte Böhme jahrelanges Schweigen darüber. Erst nach „mancherlei Angst und Anfechtung" wagte er, das Geschaute in Worte zu fassen. Als er sich daranmachte, überfielen ihn Eingebungen „wie ein Platzregen": „Denn so ich schreibe, diktiert mir's der Geist in großer wunderlicher Erkenntnis, daß ich oft nicht weiß, ob ich nach meinem Geist in dieser Welt bin, und mich des hoch erfreue." So entstand sein erstes Buch „Aurora oder Morgenröte im Aufgang" (1612). Bald zirkulierte das Werk in verschiedenen Abschriften unter allerlei Gottsuchern und Grüblern im Land.

Böhme, der Protestant, wurde von Gregorius Richter, dem engherzig unduldsamen Görlitzer Hauptpastor, öffentlich der Ketzerei bezichtigt und konnte der Verbannung oder noch Ärgerem nur durch das Versprechen entgehen, nichts mehr zu schreiben. Sechs Jahre lang hielt sich der fromme Schuster an diese Zusage. Er wurde darüber ganz melancholisch, denn er fühlte, daß ihm „das Gnadenlicht eine ziemliche Zeit entzogen ward, und glomm in mir als ein verborgenes Feuer, daß also nichts denn Angst in mir war, von außen Spott, von innen ein feuriger Trieb".

Er verkaufte die Schuhmacherei, um sich, gemeinsam mit seiner Frau, dem Garnhandel zu widmen, war geschäftlich viel unterwegs, kam bis nach Prag und Dresden, verkehrte zunehmend mit Adeligen, Ärzten und Alchimisten, die seinen theosophischen Ideen aufgeschlossen waren und ihn drängten, seine schriftlichen Aufzeichnungen fortzusetzen. In rascher Folge entstand so in den letzten sechs Lebensjahren ein Werk nach dem andern: „Von den drei Prinzipien", „Vom dreifachen Leben des Menschen", „Von der Menschwerdung Jesu Christi", „De signatura rerum", „Von der Gnadenwahl", „Mysterium magnum", daneben apologetische Arbeiten und zahlreiche Sendbriefe, die in biographischer Hinsicht wertvoll sind. „Mysterium magnum" ist Böhmes tiefste, aber auch schwierigste Schrift, „Von der Gnadenwahl" enthält die klarste Darstellung seiner religiösen Spekulationen.

Alle diese Werke sind zu Lebzeiten Böhmes nicht in Buchform erschienen, sondern gingen nur in von Freunden angefertigten Kopien von Hand zu Hand. Als ein adeliger Verehrer drei Böhme-Schriften, darunter auch die „Von der wahren Gelassenheit", zu Beginn des Jahres 1624 in einem Band mit dem Titel „Der Weg zu Christo" herausgab, nahm Pastor Richter diese erste Buchveröffentlichung zum Anlaß, den Schuster-Philosophen erneut auf bösartige Weise anzugreifen. Er verfaßte eine Schmähschrift gegen den angeblichen Ketzer, Schwärmer und Halunken: „So viel Zeilen sind, so viel sind Gotteslästerungen in des Schusters Büchern zu finden; welche nach nichts als nach

Schusterpech und nach garstiger Schuhschwärze stinken: Pfuy, pfuy, dieser greuliche Gestank sei ferne von uns."

Böhme droht hierauf die Ausweisung aus der Stadt; er nimmt eine Einladung an den Hof des sächsischen Kurfürsten nach Dresden an; ruft angesichts der Wirren des beginnenden Dreißigjährigen Krieges zur Umkehr auf; weissagt die „Zerbrechung vieler Städte, Schlösser und mächtiger Länder" und träumt zugleich von einer „neuen Reformation", die allen Zank und Hader überwinden und eine freudenreiche „Lilienzeit" einläuten solle. Verstanden wurden seine Befürchtungen und Hoffnungen wohl nur von wenigen, der Besuch beim Dresdner Hof verlief allem Anschein nach enttäuschend, und der Gegensatz zum dogmatischen Luthertum ließ sich immer weniger verheimlichen. Kaum fünfzigjährig, jedoch früh gealtert und geschwächt durch zahlreiche Reisen, berufliche Sorgen und gehässige Angriffe von kirchlicher Seite, erkrankt Böhme im Herbst 1624, kehrt nach Görlitz zurück und stirbt in der Nacht vom 16. zum 17. November in seinem Haus an der Neißebrücke mit den Worten: „Nun fahre ich hin ins Paradies!"

Böhmes doppelte Nachwirkung

Der Haß der lutherischen Kleriker verfolgte Böhme noch über den Tod hinaus, der aufgewiegelte Mob schändete sein Grab, und „Böhmist" wurde für lange Zeit in Deutschland zu einem Schimpfwort. Doch all dies vermochte nicht zu hindern, daß dieser Mann aus dem Volk von jeher auf das Volk gewirkt hat – zwar nicht auf breite Massen, sondern auf grüblerisch Veranlagte aus Bauerntum und Handwerkskreisen, auf allerlei Sinnierer und Stille im Lande, die in seinen dunkel-verschnörkelten, aber auch von ekstatischen Blitzen erhellten Schriften sowohl Kunde über das, was die Welt im Innersten zusammenhält, als auch Trost, Erbauung und fromme Wegweisung suchten und fanden.

Dies ist freilich nur die eine Seite der Nachwirkung des Philosophus teutonicus, wie er schon zu Lebzeiten von Freunden genannt wurde. Auf der anderen reicht sein Einfluß in die Gipfelregionen metaphysischen Denkens. Die größten spekulativen Denker des 19. Jahrhunderts – Schelling und Baader, Hegel und Schopenhauer – fühlten sich zu diesem seltsamen Jean Paul der Mystik hingezogen. Auch noch Feuerbach, Marx und Engels waren in die Schriften Böhmes eingeweiht. „Er ist eine dunkle, aber eine tiefe Seele", schreibt Engels an einen Jugendfreund und fügt hinzu: „Das meiste aber muß entsetzlich studiert werden, wenn man etwas davon kapieren will."[3] In dem von Marx und Engels gemeinsam verfaßten Buch „Die heilige Familie" (1845) findet sich folgender Hinweis auf den Mystiker aus der Lausitz: „Unter den der Materie eingeborenen Eigenschaften ist die Bewegung die erste und vorzüglichste, nicht nur als mechanische und mathematische Bewegung, sondern mehr noch als Trieb, Lebensgeist, Spannkraft, als Qual – um den Ausdruck Jakob Böhmes zu gebrauchen – der Materie."[4]

Nicht nur im Hinblick auf seine weit über Deutschland hinausreichenden Nachwir-

kungen verdient Böhme zumindest unser historisches Interesse. Er ist darüber hinaus ein Meister der Sprache, dessen Wiederentdeckung wir vor allem der Romantik verdanken. Friedrich Schlegel nannte Böhmes Stil „biblisch und magisch": „Er hat die Poesie erfunden." [5] Und Schlegels Freund Novalis, der den Schuster-Philosophen durch Ludwig Tieck kennengelernt hatte, schreibt am 23. Februar 1800 in einem Brief: „Jakob Böhme lese ich jetzt im Zusammenhange und fange ihn an zu verstehn, wie er verstanden werden muß. Man sieht durchaus in ihm den gewaltigen Frühling mit seinen quellenden, treibenden, bildenden und mischenden Kräften, die von innen heraus die Welt gebären – ein echtes Chaos voll dunkler Begier und wunderbarem Leben – einen wahren, auseinandergehenden Mikrokosmos." [6]

Rehabilitierung der Natur

Selber wie ein Stück Natur wirkend, über deren Tiefendimension er so viel nachdachte, spricht aus Böhme, wie schon Lavater gesagt hat, „Natursinn, Naturgefühl, Sinn für die Natursprache aller Wesen". Während Plotin und Meister Eckhart Intellektualisten sind, bricht in Böhme ein in der Mystik vor ihm unbekanntes Naturgefühl durch, ein Sinn für die religiöse Bedeutung des Kosmos und für die kosmische Bedeutung des Christentums. Licht, Feuer, Sonne, Baum, Blume, Stern, Herz, Quelle, Liebe, Zorn, Qual und Geburt sind die immer wiederkehrenden Zentralworte seiner Theosophie, die zugleich eine christliche Kosmo- und Anthroposophie ist. Als solche ist sie auch eine Lehre von der heilsgeschichtlichen Rolle der Natur. Gott strahlt in ihr vor „Weltlichkeit".

Böhme verwirft die Lehre vom naturlosen Gott, er spricht geradezu vom „Leib Gottes", der freilich, wie gegenüber pantheistischen Mißdeutungen betont werden muß, nicht mit der materiellen Natur, der cartesianischen „res extensa", gleichzusetzen ist. „Du wirst kein Buch finden, da du die göttliche Weisheit könntest mehr inne finden zu forschen, als wenn du auf eine grüne und blühende Wiese gehst. Da wirst du die wunderliche Kraft Gottes sehen, riechen und schmecken, wiewohl es nur ein Gleichnis ist", sagt Böhme (Theosoph. Sendbriefe 8, 12).

Aussagen wie diese haben nichts mit sentimentaler Naturschwärmerei zu tun. Sie stehen keineswegs für einen billigen, sich um die Dissonanzen der Welt betrügenden Hurra-Pantheismus. Böhmes spekulatives Anliegen war vielmehr, die Vision einer von Gott durchwalteten, von seinem überschwenglichen Leben durchpulsten Natur in Einklang zu bringen mit der Idee eines transzendenten Gottes, der kein Gefangener der Schöpfung ist – unter Vermeidung sowohl eines die Gegensätze heillos radikalisierenden Dualismus nach manichäischem Vorbild als auch eines die ontologischen Hierarchien konfundierenden Pantheismus.

Mystiker, Gnostiker und Kabbalist

Böhmes Sprache ist voll von Symbolen, durchsetzt von Begriffen, Bildern und Gleichnissen aus Bibel, Magie und Alchimie. Dieser Schuster ist nicht nur ein visionärer Schau fähiger Mystiker, sondern auch ein Gnostiker und Kabbalist, der mit grüblerischem Tiefsinn eine umfassende Daseinssicht und Daseinsdeutung entwirft und dabei an uralte, in mythische Tiefen zurückreichende Überlieferungen anknüpft. Böhmes Lehre ist aus den Umständen seines Lebens und den verschiedenen Einflüssen seines Zeitalters allein nicht zu erklären. Sie ist nicht das Ergebnis einer kritischen Auseinandersetzung mit anderen Lehren – Böhme kannte kaum eines der großen philosophischen Systeme –, sondern die in Bildern spekulierende Auslegung einer ihm zuteil gewordenen Vision, einer grundlegenden mystischen Erfahrung. Eine ursprüngliche Intuition trägt seine gesamte Lehre, die er nach langem inneren Ringen, im Kampf gegen äußere Hindernisse, aber auch gegen innere Zweifel und Anfechtungen, auf mehr als dreieinhalbtausend Seiten niederschreibt. Diese Seiten gehören zu den schwierigsten Texten der philosophischen und religiösen Weltliteratur, und manche davon werden wohl niemals völlig zu entschlüsseln sein.

Die Schwierigkeiten, Böhme zu verstehen, sind allerdings auch deshalb so groß, weil dieser Meister der Sprache von einer bisweilen ärgerlichen Unbeständigkeit bei der Wahl seiner Begriffe ist. Diese träumerisch lallende Quecksilbrigkeit rügt denn auch Hegel, wenn er in seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie sagt, Böhme besitze „keine Methode und Ordnung", seine Tiefe sei „roh und barbarisch", weil sie sich weniger im Medium des Begriffs denn in der „Form der Anschauung und des Gefühls" zu artikulieren strebe[7]. Selten wird deshalb der sich in Böhme Einlassende eine gewisse Zwiespältigkeit der Gefühle zwischen Bewunderung und Widerwillen, Faszination und Verdutztheit, Ergriffensein und Befremdung loswerden. Sein Werk insgesamt zu durchdringen, ist eine Lebensaufgabe für Liebhaber spekulativer Mystik, die in der Praxis mystischer Meditation erfahren sind. Dennoch sei versucht, wenigstens einige der Grundgedanken und durchgängigen Themen der Böhmeschen „Pansophie" wiederzugeben, die, unverjährt und unabgegolten, dazu anregen könnten, sich in die Schriften des Görlitzers zu versenken.

Gott als ewige, stille Freiheit

Ausgangspunkt von Böhmes Theosophie bildet die absolut jenseitige, in ewiger Einheit wesende Gottheit, der göttliche „Ungrund", der „ohne alle Neiglichkeit und Eigenschaften" ist:

„Gott ist die ewige Einheit als das unermeßliche, einige Gut, das nichts hinter noch vor sich hat, das ihm möge etwas geben oder eintragen oder das ihn möge bewegen; ohne alle Neiglichkeiten und Eigenschaften, welches ohne Ursprung der Zeit in sich selber nur Eines ist, als eine

eitel Lauterkeit, ohne Berührung, welches nirgends keinen Ort noch Stelle hat noch bedarf zu seiner Wohnung, sondern ist zugleich außer der Welt und in der Welt und ist tiefer, als sich ein Gedanke schwingen mag ... Alles, was kann gezählet und gemessen werden, das ist natürlich und bildlich; aber die Einheit Gottes kann nicht ausgesprochen werden, denn sie ist durch alles zugleich ..." (Theosoph. Fragen 1, 1 f.).

Nach Art aller Mystiker versucht Böhme diese geheimnisvolle Einheit des göttlichen „Ungrunds" mit den altbekannten Mitteln der Via negationis zu umschreiben. Der dafür angemessenste Begriff ist seit den Neuplatonikern und Meister Eckhart der des Nichts. Während Thomas von Aquin und die Scholastiker Gott als „ens realissimum", als das Sein selbst bestimmen, sagt Jakob Böhme von ihm, daß er „gleich als ein Nichts" sei (Mysterium Magnum 26, 39). Dieses Nichts nennt er auch „Ungrund". Sein Wesen ist „ewige, stille Freiheit". Er ist „in sich selber nichts als die lichte Ewigkeit" (De triplici vita hominis 4, 64 f.).

Von diesem Ungrund, der gleichsam die Gottheit selbst in Gott ist, unterscheidet Böhme die *Natur in Gott*. In ihr gelangt der unbegreiflich-unvordenkliche Ungrund zur stufenweise fortschreitenden Selbst-Offenbarung. Natur in Gott bedeutet Selbstentfaltung, Differenzierung und Selbstgebärung Gottes. Ferment dieser Theogonie ist der Wille, den Böhme von „Wallen" herleitet, genauer: ein drängend suchender „Naturwille":

„Das Nichts hungert nach dem Etwas, und der Hunger ist die Begierde als das erste Verbum Fiat oder Machen" (Mysterium magnum 3, 5). – „Das Nichts ist eine Sucht nach Etwas ... So denn nun also eine Sucht im Nichts ist, so machet sie ihr selber den Willen zu etwas, und derselbe Wille ist ein Geist, als ein Gedanke, der geht aus der Sucht und ist der Sucht Sucher" (Mysterium pansophicum 1, 1 f.).

Das Nichts ist hier keine logische Kategorie, nicht bloß ein Korrelat zum Etwas, sondern gleichsam ein hungernder und dürstender Abgrund, eine unendlich drängende Sehnsucht und Begierde im göttlichen Ungrund. Sie führt zu einer Selbstunterscheidung des Absoluten, so daß dieses gleichsam kein Kreis mit einer Mitte, sondern eine Ellipse aus zwei Brennpunkten ist: Ungrund und Natur.

Böhme lehrt also, daß es in Gott eine *Natur* gibt, eine Natur freilich, wie nicht genug betont werden kann, die eine innergöttliche Welt darstellt, also nicht mit der materiellen Natur verwechselt werden darf. Natur kommt von „nasci", geboren werden, und deshalb sagt Thomas von Aquin, daß man eigentlich „nascitura" sagen müßte: Natur als Reich der Geburt.

Die ewige Natur in Gott ist gleichsam das esoterische Modell der erst später, in der Zeit entstandenen greifbaren, materiellen Welt. Die göttliche Natur ist das Reich der Selbstgebärung Gottes. Sie vollzieht sich nach Jakob Böhme in sieben Etappen, Naturgestalten und „Qualitäten", wobei der Görlitzer Theosoph das Wort Qualität mit Quellen, Aufquellen, Herausquellen in Zusammenhang bringt, und deshalb auch von „Quellgeistern" spricht. Diese Quellgeister, in denen sich die Natur in Gott konkretisiert, entsprechen den Sefiroth der jüdischen Kabbala. In ihnen geschieht ein „Sich-Fassen" und „Sich-Aussprechen" des unvordenklichen göttlichen Ungrunds.

Böhme unterscheidet folgende Gestalten und Qualitäten: 1. Herbe oder Begierde, 2. Bitter, Ziehen oder Stachel der Empfindlichkeit, 3. Angst oder Gemüt, 4. Feuer oder Geist, 5. Licht oder Liebe, 6. Schall, Hall, Wort oder Verstand, 7. Leib, Wesen, Gehäuse oder Natur im eigentlichen Sinn.

Diese Lehre von den sieben Qualitäten gehört zu den schwierigsten und dunkelsten Böhmes, sie bildet eine kaum ganz auflösbare Crux auch für die geduldigsten Interpreten. Ihre Funktion ist jedoch einigermaßen klar. Sie bringt in die Gottheit ein dynamisch-dramatisches Element, eine in mythischen Bildern sich ausdrückende Dialektik, und gibt zugleich auch Aufschluß über die theogonischen Bedingungen der Möglichkeit von Welt überhaupt[8]. Die ewige Natur in Gott ist gleichsam der ätherische Stoff, der der Weltschöpfung zugrunde liegt. Sie bildet als „Leib Gottes" die Brücke zwischen dem Ungrund und dem geschaffenen Universum, in dem sich die Menschwerdung vollzieht. Das dialektische Ineinander der sieben Naturgestalten und Quellgeister, von denen die beiden ersten sich zueinander wie Kontraktion und Expansion, Systole und Diastole verhalten, wird von Böhme auch als „Liebesspiel des Lebens" beschrieben:

> „Du mußt allhie wissen, daß die Gottheit nicht stille stehet, sondern ohne Unterlaß wirket und aufsteiget als ein liebliches Ringen, Bewegen und Kämpfen, gleichwie zwei Kreaturen, die in großer Liebe miteinander spielen und sich miteinander hälsen oder würgen, bald liegt eines oben, bald das andere, und so eins überwunden hat, so gibt's nach und lässet das andere wieder auf die Füße" (Morgenröte im Aufgang 11, 49).

Der Mensch als Bild Gottes und Mikrokosmos

Welche Rolle spielt der Mensch in diesem theogonisch-kosmogonischen Prozeß? Böhme knüpft in seiner Anthroposophie sowohl an die biblische Lehre vom Menschen als *„Bild Gottes"* an als auch an die im orientalischen Mythos, in der Gnosis und in der Renaissancephilosophie verbreitete Vorstellung vom *„homo microcosmus"*. Der Mensch ist ein kleiner Kosmos, ein Abbild, Spiegel, Symbol und archetypischer Auszug des großen Kosmos. Diese beiden Motive verbindet der Mystiker mit einem dritten, ebenfalls in mythische Vergangenheit zurückweisenden Gedanken, der sich bei asiatischen, afrikanischen, australischen und amerikanischen Völkern und Stämmen, aber auch bei Platon und in der Kabbala, der mystischen Überlieferung der Juden, findet: der Idee der *Androgyne*, der ursprünglichen Doppelgeschlechtlichkeit des Menschen[9].

Der Urmensch ist nach Jakob Böhme androgyner, mann-weiblicher Natur. Androgyne meint hier nicht Hermaphrodismus und Zwittertum, sondern die paradiesische Ganzheit, Vollkommenheit und Schönheit des Menschen vor dem Sündenfall, seine Funktion als Bild der (ebenfalls androgyn gedachten) Gottheit und als Schlußgeschöpf des Universums. Der androgyne Urmensch konnte sich, so lehrt Böhme, auf magische Weise ernähren und fortpflanzen. Er hatte keine Verdauungsorgane. Er aß und trank

nur die ätherische Essenz der Dinge. Zeugung und Geburt waren keine physiologischen Prozesse, sondern gleichsam ideale Spiegelungen, durch divinatorische Schau erfolgende Abbildungen göttlicher Urbilder[10].

Zugegeben, Böhmes auf mythischen und heterodoxen Überlieferungen beruhende Sexualmetaphysik mag den meisten von uns fremdartig anmuten, so wie sie schon zu Lebzeiten ihres Schöpfers der offiziellen Theologie anstößig war. Wer freilich einen Sinn hat für die Sprache der Mystik, dem mag es auch bei Böhmes Androgynen-Lehre so ergehen wie William James, dem amerikanischen Philosophen des Pragmatismus, der bekennt, zwar niemals durch mystische Zustände hindurchgegangen zu sein; aber, so fügt er hinzu, wenn er Menschen davon aus eigener Erfahrung reden hörte, so riefen sie in ihm wenigstens ein Echo hervor. Noch in unserem Jahrhundert haben Tiefenpsychologen wie Carl Gustav Jung und Norman O. Brown, Ethnologen wie Joseph Winthuis und Hermann Baumann Böhmes Gedanken über den androgynen Charakter des vollendeten Menschen produktiv aufgegriffen. Der russische Revolutionär und Philosoph Nikolaj Berdjajew, der in seinen Gebeten Jakob Böhme neben Dostojewskij zu gedenken pflegte, hat sogar die Behauptung gewagt: „Der Mythus vom Androgynen ist der einzige große anthropologische Mythus, auf dem die anthropologische Metaphysik aufgebaut werden kann“[11].

Fall und Erlösung

Mythen oder glaubliche Erfindungen, die, historisch aufgefaßt, nicht wahr sind und dennoch eine eigene Wahrheit haben, weil sie in uns ein andernfalls stumm Bleibendes anklingen lassen und ihm zur einzig angemessenen Sprache verhelfen, hat bereits Platon für philosophisch erlaubt gehalten. Und so mag auch die hermetische Geschichte vom androgynen Adam als ein solcher anthropologischer Mythos aufgefaßt werden, dessen volle Bedeutung sich erst im Hinblick auf Böhmes Lehre vom Bösen erschließt.

Der Mensch geht seiner androgynen Einheit verlustig durch seinen Fall. Dieser Fall beginnt bei Böhme nicht erst mit dem Genuß der verbotenen Frucht vom Baum der Erkenntnis, sondern schon früher, in einer subtilen Abwendung von Gott. Adam, der androgyne Urmensch, vergafft sich gleichsam in die ihn magische blendende Vielheit der Dinge. Er will die Fülle des Seins nicht mehr durch Teilhabe am göttlichen Bewußtsein empfangen, sondern unmittelbar verkosten. Erst in diesem Stadium beginnt der im Paradies lebende Mensch sich einsam zu fühlen, da er der Freundschaft Gottes müde geworden ist. Böhme bringt dieses Überwältigtwerden Adams von den Dingen dieser Welt in Zusammenhang mit dem Bericht des zweiten Kapitels des ersten Buchs Mose über den tiefen Schlaf, in den der erste Mensch sank (Gen 2, 21).

Die Trennung der Geschlechter ist eine Folge des Verlusts der ursprünglichen Einheit des androgynen Adam mit Gott. Mann und Weib sind die Rückstände der uranfänglichen androgynen Harmonie. Die biblische Geschichte mit dem „Apfelbiß“ ist also

nicht der Beginn, sondern nur der Schlußpunkt eines Falls, in dem der Mensch seine Freiheit mißbraucht und die Harmonie seiner selbst und der Schöpfung zerstört.

In dem Maß freilich, in dem der Mensch sich wieder dem göttlichen Ursprung zuwendet, lehrt Böhme, würde er auch wieder seine geschlechtliche Entzweiung überwinden und seines verlorengegangenen androgynen Wesens teilhaftig werden. Christus sei, in einem geistigen Sinn, als zweiter Adam das Vorbild solcher Vollendung. Böhmes Christologie ist nicht bloß eine Auslegung des Glaubenssatzes von der Inkarnation Gottes in Jesus von Nazareth. Sie ist vielmehr eine Lehre von der Erlösung und Verklärung des Menschen überhaupt. Der Mensch ist, wie Böhme sagt, „versehen in Christo Jesu vor der Welt Grunde“ [12]. Adam wird bei seinem Fall von Gott im Namen Jesu gesichtet und wahrgenommen. Die Menschwerdung Christi ist eingebettet in den Gesamtprozeß der Menschwerdung des Menschen, in die gesamte Menschheitsgeschichte und darüber hinaus in die Evolution des Kosmos: ein Gedanke, der Jakob Böhme als barocken Vorläufer Teilhard de Chardins ausweist.

Eine Theorie des Bösen

Diese Lehre vom gnadenhaften „Versehensein“ des Menschen in Christus Jesus muß allerdings vor dem dunklen Grund von Böhmes Theorie des Bösen entziffert werden. Böhme wußte tief Bescheid um das Dämonische in Mensch und Natur. Er hat Tod und Teufel ins Antlitz geschaut. Unter den deutschen Denkern ist er, neben Schelling, der ihm viel verdankt, wohl der einzige, der der Frage nach dem „Ort“ und der Ursache des Bösen einigermaßen standhält. Bei ihm finden sich die stärksten Seiten über Schrekken und Grimm des Bösen. Das Böse ist ihm keine bloß moralische Kategorie, sondern eine kosmologische:

„Wenn alle Bäume Schreiber wären und alle Äste Schreibfedern und alle Berge Bücher und alle Wasser Tinten, so könnten sie den Jammer und das Elend nicht genugsam beschreiben, die Luzifer mit seinen Engeln in seinen Zustand gebracht hat. Denn er hat aus dem Hause des Lichts ein Haus der Finsternis gemacht und aus dem Hause des Friedens ein ewiges Pochen, Donnern und Blitzen, ein ewiges Jammer- und Heulhaus . . .“ (Morgenröte im Aufgang 16, 26 f.).

Böhme hält zwar nichts von der manichäischen Lehre, der zufolge das satanische Prinzip gleichursprünglich mit dem guten sei. Doch erscheint ihm das Böse tiefer in der Welt verwurzelt, als innerhalb christlichen Denkens gemeinhin angenommen wird. Es beginnt nicht mit dem Urfrevel des ersten Menschenpaars, sondern bereits mit der Rebellion Luzifers vor der Erschaffung Adams. Das Böse entspringt primär nicht kreatürlicher Schwäche, Nachgiebigkeit oder Neugier, sondern dem hochmütig empörerischen Abfall der Ausgezeichneten und Starken von Gott. Der Gegensatz von Gut und Böse ist nicht erst durch den verführbaren Menschen entstanden, sondern wurzelt in einer der Erschaffung Adams seinsmäßig vorausgehenden Katastrophe, die schließ-

lich infolge der freien Abwendung des Menschen von Gott – Böhme ist ein Gegner der Prädestinationslehre! – auch die gesamte Schöpfung in Mitleidenschaft zieht (vgl. Von der Gnadenwahl 5, 20). Luzifers „Grimm" offenbart sich im Menschen als der auch zum Nein gegen Natur und Gnade fähige Eigenwille. Der Eigenwille ist nicht an sich böse, sondern nur dann, wenn er das, was er einzig in freiwilliger Übereinstimmung mit dem göttlichen Gesamtwillen erlangen kann, als einzelner, abgesonderter und entarteter Wille zu erreichen strebt. Wenngleich kein mit der Gottheit von Anfang an koexistierendes Prinzip, ist das Böse somit ontologisch mehr als Mangel, Minderung und Unvollkommenheit, nämlich eine aktive Verkehrtheit, eine den Kosmos verderbende Perversion.

Wem Zeit ist wie Ewigkeit

Wer wollte leugnen, daß der an den Teufel glaubende Schuster hellsichtiger war als so manche Aufklärer, die ihm nur im Museum menschlicher Narrheit eine Nische zubilligen wollten? Böhme wußte um die fundamentale „Fehlbarkeit des Menschen" (Paul Ricoeur), die zugleich Gebrechlichkeit und Schwäche wie tätige Entschlossenheit zum Bösen bedeutet[13]. Er hätte niemals dem Glauben gehuldigt, daß noch so gewaltige Fortschritte in Forschung, Technik und sozialer Daseinssicherung zu einem allmählichen Abbau des Bösen in der Welt führen würden. Wäre demnach Resignation und Quietismus sein letztes Wort? Auf die Frage nach einer Therapie gegen das Böse würde Böhme heute wahrscheinlich antworten, daß es nur Aufstände gegen Teilerscheinungen, nicht aber eine totale Revolution gegen das Übel an sich geben könne. Im übrigen hätte er an das Herrenwort erinnert: „Was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, aber dabei seine Seele verliert?" (Mt 16, 26).

So spricht Christusgeist aus dem als Ketzer, Schwärmer und Narren gescholtenen Schuster, in dem zugleich etwas von dem Urwissen aufbrach, das bis weit in die Neuzeit hinein sämtlichen Religionen, wenn auch in verschiedener Ausprägung und Reinheit, gemeinsam war. In Böhmes Mystik spricht sich eine Transzendenz- und Welterfahrung aus, die seither in tiefere Schichten abgesunken, doch, wie wir hoffen dürfen, nicht völlig unzugänglich geworden ist. Es gibt Anzeichen, daß sich in Westeuropa, Nordamerika und in Rußland immer mehr Menschen jener Tiefendimensionen zuzuwenden beginnen. Man spricht sogar von einer neuen Mystik.

Nun, auch hierin liegt möglicherweise ein weiterer Grund, weshalb wir Jakob Böhmes gedenken sollten. Mit seinem Licht und Dunkel läßt sich's denkend leben. Seine Aktualität besteht nicht in seiner Unanfechtbarkeit, sondern darin, daß man das, was ihn bewegte, zwar verdrängen, aber kaum loswerden kann. Böhme ist eine Wiedergeburt des mythischen Patriarchen Henoch, der nach alter Überlieferung von Gott entrückt und in den Engel Metatron verwandelt wurde[14]. Henoch, so heißt es, war ein Schuster, der bei jedem Stich der Ahle nicht nur das Oberleder mit dem Unter-

leder, sondern alles Obere mit allem Unteren zu verbinden vermochte. Indem bei ihm Handwerk in rituelle Handlung und Meditation in Transmutation überging, bewährte sich an ihm die Wahrheit eines Spruchs, den Jakob Böhme in die Stammbücher seiner Freunde zu schreiben pflegte:

Wem Zeit ist wie Ewigkeit
Und Ewigkeit wie Zeit,
Der ist befreit
Von allem Streit.

ANMERKUNGEN

[1] F. W. Schelling, Sämtliche Werke (Stuttgart 1856–1861) Bd. 3, 123.
[2] Vgl. G. Wehr, Jakob Böhme in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten (Reinbek 1971) 18 ff.
[3] Zit. bei F. Mehring, Karl Marx. Geschichte seines Lebens (Zürich 1945) 115.
[4] K. Marx – F. Engels, Werke, Bd. 2 (Berlin [Ost] 1958) 135.
[5] F. Schlegel, Schriften und Fragmente, hrsg. v. E. Behler (Stuttgart 1956) 176, 181.
[6] Novalis, Werke und Briefe, hrsg. v. A. Kellstat (München 1962) 684 f. Vgl. auch Novalis' Gedicht „An Tieck", das mit den Versen schließt: „Du wirst das letzte Reich verkünden, / Das tausend Jahre soll bestehn; / Wirst überschwenglich Wesen finden, / Und Jakob Böhmen wiedersehn" (ebd. 34–36).
[7] Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. 3 (Leipzig 1971) 219 ff.
[8] Vgl. Mysterium magnum 6,21 und die dort gegebene „Offenbarung der sieben Geister Gottes oder Kräfte der Natur", abgedruckt auch in: K. Schilling, Geschichte der Philosophie, Bd. 2 (München [2]1953) 220.
[9] Vgl. die (allerdings sehr umstrittenen) Arbeiten von J. Winthuis, Das Zweigeschlechterwesen bei den Zentralaustraliern und anderen Völkern (Leipzig 1928); Die Wahrheit über das Zweigeschlechterwesen (Leipzig 1930).
[10] Vgl. dazu E. Benz, Adam. Der Mythus vom Urmenschen (München 1955), bes. 16 ff., 51 ff., 54 ff. (mit den einschlägigen Texten von Böhme).
[11] Zit. bei E. Benz, Adam, 7. Vgl. N. Berdjajew, Selbsterkenntnis (Darmstadt 1953) 200.
[12] Vgl. dazu L. Ziegler, Menschwerdung, 2 Bde. (Olten 1948).
[13] Vgl. dazu I. Tönnies, Vom Ursprung des Bösen. Zum 400. Geburtstag Jakob Böhmes, in: Tagesspiegel (Berlin) 24. April 1975.
[14] Vgl. G. Scholem, Zur Kabbala und ihrer Symbolik (Frankfurt 1973) 177.

Michael Seybold

Versöhnung in der Kirche

Das Apostolische Schreiben Papst Pauls VI. zum Heiligen Jahr 1975[1]

Anders als frühere Konzilien hat das Zweite Vatikanum keine Verurteilungen ausgesprochen, sondern sich begnügt, das Verständnis der katholischen Kirche von sich selber, von ihrem Verhältnis zu den anderen Kirchen, zu den nichtchristlichen Religionen, zu den Nichtglaubenden, und schließlich zur Welt überhaupt darzulegen.

Dies geschah in einem Grundton der aufrichtigen Öffnung und Dialogwilligkeit. In der nachkonziliaren Verwirklichung dieses Impulses erlebten wir vielfältiges praktisches Engagement der Zusammenarbeit in all diesen Dimensionen, handfeste Politik – auch revolutionärer Art – nicht ausgenommen, wenn wir etwa an die Befreiungsbewegungen in Lateinamerika denken oder die etwas kurzlebigere Barrikadeneuphorie der späten sechziger Jahre in West- und Mitteleuropa. Diese neue und intensive Kontaktaufnahme der Kirche mit den vielschichtigen außerkirchlichen Gegebenheiten hatte und hat zwangsläufig eine Rückwirkung auf das innerkirchliche Gefüge, das in seiner Geschlossenheit aufgebrochen wurde, in eine Vielfalt von Meinungen und Richtungen sich ausfaltete, die sehr rasch je ihre eigenen Theologien zimmerten, die fast nur noch darin übereinstimmen, daß sie jeweils eine „Theologie mit Anliegen" sind, wobei nicht immer auszumachen ist, ob die Theologie oder das Anliegen die Oberhand behält.

Während die einen diesen Pluralismus in der Kirche als genuine Frucht des Konzils begrüßen und eher sein langsames Vorankommen bedauern, befürchten andere, daß er zu einer völligen Preisgabe der Einheit der Kirche führt und fordern mehr oder weniger den Rückgriff auf die vorkonziliare geschlossene Einheitlichkeit der Kirche. Sie halten dafür, daß das Experiment der Freiheit in der Kirche, welches das Zweite Vatikanum hat anlaufen lassen, gescheitert sei. Zwar noch vereinzelt, aber unüberhörbar, melden sich Stimmen, die um der Glaubwürdigkeit der Kirche selber willen die Grenzen wieder deutlicher markiert wissen wollen und dafür auch die Wiederhandhabung von Anathem, Exkommunikation und Kirchenbann für geboten halten. So droht der Pluralismus immer mehr in Polarisierungen auszuarten, die sich unversöhnlich gegenüberstehen.

In diese innerkirchliche Situation hinein fällt 10 Jahre nach dem Konzil das Heilige Jahr 1975 mit dem Anliegen des Ausgleichs und der Versöhnung gerade innerhalb der Kirche. Papst Paul VI. hat zu Beginn des Heiligen Jahrs ein Schreiben an die Bischöfe und alle Gläubigen in der Welt gerichtet mit eben diesem Thema: „Über die Versöhnung innerhalb der Kirche".

Dieses Apostolische Schreiben des Papstes hat weniger Beachtung gefunden als es verdient. Das mag nicht sosehr daran liegen, daß es – wie der Papst selbst sagt – ein Mahnschreiben ist, das „manchem streng erscheinen mag", sondern vielmehr daran, daß es eben auch ein „Schreiben mit Anliegen" ist und also kritischer Interpretation bedarf, soll es nicht kurzschlüssig von den einen als glatte Selbstbestätigung vereinnahmt und von den anderen als für sie nichtassimilierbar abgelehnt werden.

Das Schreiben des Papstes ist – wie das Anliegen des Heiligen Jahres selbst – mit dem Ende der äußeren Feiern und dem kalendermäßigen Abschluß dieses Jahres nicht erledigt, wie sich ja auch die Probleme selbst dadurch nicht einfach erledigt haben. So ist es auch und gerade am Ende dieses Heiligen Jahres geboten, seine innere Sinnrichtung, wie sie im Schreiben des Papstes skizziert wird, in Erinnerung zu rufen, weniger als Bilanz nach rückwärts, denn vielmehr als fortwirkenden Appell und bleibende Aufgabe.

Um den zentralen Gedanken vorwegzunehmen: Anliegen des Apostolischen Schreibens ist es, angesichts des überhandnehmenden Pluralismus die bedrohte Einheit in der Kirche zu schützen und dafür als unerläßliches Moment die Bedeutung des kirchlichen Lehramts herauszustellen, also jener Aufgabe der Oberhirten der Kirche, der Bischöfe und des Papstes, in Fragen des Glaubens und kirchlichen Lebens für alle verbindliche Weisungen oder auch endgültige Entscheidungen zu treffen.

Vielgestaltigkeit als Konsequenz von Offenbarung und Glauben

Dieses Anliegen wird aber nun keineswegs einlinig entfaltet. Ausdrücklich bestätigt das Schreiben einen legitimen Pluralismus in der Kirche sowohl im Verständnis des Glaubens wie in der Gestaltung des kirchlichen Lebens. Es gibt zwei Gründe an:

1. Die je anderen geschichtlichen, kulturellen und anthropologischen Voraussetzungen und Bedingtheiten der Menschen, die glaubend auf das Wort Gottes antworten und danach ihr Leben gestalten. Gottes Wort, die Offenbarung, liegt uns nirgendwo im Reinzustand vor, nicht einmal in der Heiligen Schrift, sondern kommt uns immer zu in menschlicher Vermittlung, geprägt von der Art und Weise des Denkens und Fühlens derer, die es uns durch die Generationen hindurch bezeugt und überliefert haben, und es amalgiert sich noch einmal mit unserem ganz persönlichen Denk- und Lebensstil, wenn wir es uns je persönlich als Norm und Weisung unseres Lebens zu eigen machen.

Angesichts der heute gleichzeitig existierenden unterschiedlichen Denkhorizonte und Lebensgewohnheiten der Menschen ist auch eine gleichzeitige unterschiedliche Gestaltwerdung der christlichen Botschaft unausweichlich. Ja, manche scharfsinnige Beobachter unserer Zeit sind der Ansicht, daß dieser Pluralismus heute ein qualitativ anderer sei als der früherer Epochen, da er nicht bloß – wie früher – unterschiedliche Gestaltwerdungen innerhalb eines einheitlich für alle gültigen Denkhorizonts meine, sondern die nicht aufeinander rückführbaren Denkhorizonte selbst betreffe, so daß eine gemeinsame Artikulationsbasis kaum noch gegeben sei.

Aber auch wenn man diese These nicht gänzlich sich zu eigen macht, bleibt wahr, daß der in den anthropologischen Voraussetzungen bedingte Pluralismus der Glaubensgestalt nicht abschaffbar ist, wenn anders Glauben menschlicher Vollzug bleiben soll. Darum ist legitimerweise – so sagt auch der Papst – die Zustimmung des einzelnen zur Botschaft des Glaubens und seine Verwirklichung im Leben niemals frei von persönlichen Besonderheiten (S. 19). Was von den einzelnen gilt, gilt auch für größere oder kleinere Gruppen, für Völker und Nationen oder Kontinente und Rassen.

2. Diese anthropologische Bedingtheit des Glaubens ist aber nicht der einzige und schon gar nicht der letzte Grund für die Legitimität, ja Unausweichlichkeit eines Pluralismus in der Kirche. „Wir geben sogar zu", heißt es im Schreiben des Papstes, „daß ein ausgewogener theologischer Pluralismus im Geheimnis Christi selbst sein Fundament hat, dessen unergründliche Reichtümer (vgl. Eph. 3, 8) die Ausdrucksfähigkeiten aller Epochen und aller Kulturen übersteigen" (S. 19).

Damit ist der positive Grund benannt für die Legitimität und Unausweichlichkeit einer theologischen und praktischen Vielgestaltigkeit des Glaubens: die Unausschöpfbarkeit der Offenbarungswirklichkeit, die sozusagen einfach zu groß ist, als daß sie in *einer* Gestalt erschöpfend gesagt und gelebt werden könnte. Das wird begreiflich, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß es sich bei der Offenbarungswirklichkeit um nichts Geringeres handelt als um den sich selbst uns mitteilenden unendlichen Gott selber, um das, mit gleich welchen Worten, niemals gänzlich einholbare Geheimnis schlechthin. Gewiß ist uns dieses absolute Geheimnis unüberholbar ansichtig geworden in Jesus, den wir das fleischgewordene Wort Gottes glauben; aber auch er konnte zu uns nur in menschlicher Fragmentierung sprechen, für unterschiedliches Verstandenwerden offen, ja Mißverständnis und Unverständnis ausgesetzt, damals wie heute.

Wenn also feststeht, daß Vielgestaltigkeit eine innere Konsequenz der Struktur von Offenbarung und Glauben selber ist, die innergeschichtlich gar nicht aufhebbar scheint, so braucht dies gar nicht als notwendiges Übel bloß ertragen zu werden, sondern im Gegenteil: gerade angesichts der Unausschöpfbarkeit der Offenbarungswirklichkeit bedeutet die Vielgestaltigkeit des darauf sich einlassenden Glaubenslebens einen Reichtum in den sich gegenseitig ergänzenden Formen, der geradezu „die Katholizität der ungeteilten Kirche in besonders hellem Licht aufzeigt", wie die Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils sagt (Nr. 23).

Grenzen des Pluralismus

In aller Vielgestaltigkeit, in allem Pluralismus ist aber die Einheit zu wahren, weil die Kirche gottgesetztes Zeichen, Sakrament, der Einheit für die Welt ist. Hier liegt die Grenze eines legitimen innerkirchlichen Pluralismus. Auf diese Grenze eindringlich aufmerksam zu machen, ist das zentrale Anliegen des päpstlichen Schreibens.

Ein nicht mehr legitimer Pluralismus liegt nach den Worten des Papstes immer dann

vor, wenn er in Polarisierung umschlägt, d. h. wenn einzelne oder Gruppen sich gegenseitig kein gemeinsames objektives kirchliches Fundament mehr zuerkennen und sich so zu ausschließlich konkurrierenden, sektenhaften Gebilden deformieren. Am Grund solcher Haltung steht ein letztlich akirchlicher Subjektivismus, der die kirchliche Vermitteltheit von Offenbarung und Heil mißachtet, ja vielleicht noch prinzipieller nicht wahrhaben will, daß es in der Dimension des Heils unverfügbare Vorgegebenheiten gibt, die der Beliebigkeit und Machbarkeit durch Gruppeninteressen entzogen sind, weil eben das in Offenbarung und Glauben zugesagte Heil eine radikal nichtmachbare Realität ist, die man sich letztlich nur schenken lassen kann, wobei dieses „Sich-schenken-Lassen" selbst noch einmal geschenkt ist. Aus diesem Grund gilt in der Kirche die Vorordnung des Ganzen vor den Gruppen, die Vorordnung des Wir vor dem Ich, die Vorordnung der Gemeinschaft vor der Subjektivität des einzelnen.

Deswegen warnt der Papst davor, „die kirchliche Gemeinschaft nach dem auf Gruppenebene unterteilten Modell verändern und verbessern zu wollen" (S. 20). Die in diesen Worten enthaltene Mahnung bezüglich der innerkirchlichen Synodal- und Rätestrukturen ist wohl unüberhörbar. Es wäre aber im ganzen Kontext des Schreibens eine unzutreffende Ausdeutung, wollte man sie als Absage des Papstes an diesen nachkonziliaren Prozeß ausgeben. Unter das Verdikt des Papstes würden jedoch Tendenzen fallen, welche darauf abzielen wollten, die kirchliche Wirklichkeit schlechterdings zu reduzieren auf ein Rätesystem und damit auf totale dialektische Machbarkeit ohne eine gemeinsame vorgegebene strukturale und vitale Wirklichkeit, die für alle innerkirchliche Gruppierung und dialektische Veränderung Grenze, Norm und einheitsstiftender Grund ist.

Noch abwegiger wäre es, dem Papst ein Mißverhältnis zur bürgerlichen Gesellschaft anlasten zu wollen, weil er deren Aufsplitterung in einander entgegengesetzte Gruppen als „pathologischen Zustand" beklagt, den die Kirche nicht übernehmen dürfe. In Wirklichkeit wird als pathologischer Zustand der bürgerlichen Gesellschaft ihre nahezu totale Auflösung in rivalisierende Gruppen bezeichnet; mit anderen Worten, nicht bloß für die Kirche, sondern auch schon für die bürgerliche Gesellschaft wäre die Absage an jedwede vorgegebene, unbeliebige und für alle Gruppen verbindliche Gemeinsamkeiten ein pathologischer Befund, der die Auflösung der Gesellschaft selber zur Folge hätte. Eine totale Demokratisierung im Sinn der Verfügung über alles und jedes und also die Ablehnung irgendwelcher wie immer gearteter, vorgegebener und nicht erst auf Grund demokratischer Festlegung verbindlicher Werte führt eben zur totalen Rivalität der diversen Gruppeninteressen. Eine totale Demokratie ist in diesem Sinn schon im vorkirchlichen Raum ein hölzernes Eisen, weil der Mensch eben gar nicht ein sich rundherum selbstsetzendes Wesen ist, sondern vor und in aller Selbstsetzung ein Vorgefundener, ein Sich-Vorfindender, ein Verdankter und Sich-Verdankender.

Im kirchlichen Raum erhält diese Vorfindlichkeit des einzelnen eine neue Qualität und wird bewußt als Sündersein und Angewiesensein auf Vergebung und Gnade, als spezifisches Verdanktsein an Jesus und seinen Geist, als dessen konkrete Gestalt wir die

von Jesus gewollte kirchliche Gemeinschaft mit den von Jesus gewollten Strukturelementen glauben. Die demokratischen Machbarkeiten im innerkirchlichen Raum sind deshalb von vornherein von eben diesen Vorgegebenheiten begrenzt und nur sehr analog aus der bürgerlichen Gesellschaftsordnung ablesbar. Die vorgegebene und verpflichtende Einbergungsbasis für die unterschiedlichen Gruppen und Interessen in der Kirche ist quantitativ und qualitativ eine andere als die von Gruppen in der bürgerlichen Gesellschaft.

Bedeutung des Lehramts

Der Papst gibt nun in seinem Schreiben als Ort der Einbergungspflicht für alle Pluralismen in der Kirche sehr akzentuiert das Lehramt an, das den mit dem Papst verbundenen Bischöfen von Christus selbst her übertragen und mit einer Autorität ausgestattet ist, die alle Glieder der Kirche zu Gehorsam verpflichtet. „Diese Autorität", so heißt es in dem Schreiben, „ist verpflichtend nicht durch die Annahme von seiten der Menschen, sondern durch die Beauftragung von seiten Christi. Da also derjenige, der sie hört oder sie verachtet, Christus hört oder verachtet und den, der ihn gesandt hat, ist der von den Gläubigen der Autorität der Hirten geschuldete Gehorsam eine ontologische Forderung, die sich aus ihrem Christsein ergibt" (S. 23).

Diese und ähnliche Worte im päpstlichen Schreiben sind geeignet, insofern Anstoß zu erregen, als der Eindruck entstehen kann, als setze sich das Lehramt selber absolut. In der Tat spiegeln diese Sätze die im Ersten Vatikanischen Konzil vorherrschende formalrechtlichen Betrachtung des kirchlichen Amts wider. In dieser abstrakt-juridischen Dimension ist es tatsächlich so, daß das Lehramt der Kirche nicht begriffen werden darf als von der formalrechtlichen Zustimmung der Glaubensgemeinschaft abhängige Größe, so als ob es nur in Delegation und im Auftrag dieser Gemeinschaft bestünde und nur nach Art eines imperativen Mandats rechtswirksam und verbindlich handeln könnte. Existenz und Vollmacht des kirchlichen Amts gründen vielmehr im Willen Christi.

Würde diese Betrachtungsweise aber allein gelassen, so wäre in der Tat nicht bloß die Gefahr einer Selbstverabsolutierung des Lehramts gegeben, sondern auch ein legitimer Pluralismus in der Kirche nur noch schwerlich denkbar, wie es ja die vornehmlich von dieser Betrachtungsweise geprägten Etappen der Kirchengeschichte bestätigen, die uns ein nahezu ausschließlich von oben nach unten gebautes Kirchenbild vorzeigen mit ziemlich uniformierter Theologie und einheitlich geschlossenem Kirchenleben, mit der traurigen Konsequenz, daß sich die legitime Dimension der Vielfalt dann vorwiegend außerhalb der zu eng gewordenen kirchlichen Einheitsgestalt angesiedelt hat.

Doch hat es schon zur Zeit des Ersten Vatikanums und verstärkt in unserem Jahrhundert an Bemühungen nicht gefehlt, diese formalrechtliche Betrachtungsweise zu ergänzen durch die vital-pneumatische Anfüllung und so die nackten Rechtsstrukturen

erfüllt und umgriffen zu denken vom geistgewirkten Leben der ganzen Kirche. Das Zweite Vatikanum hat diese Bemühungen aufgenommen und zu einem gewissen Abschluß gebracht. Den markantesten Ausdruck für diese neue umfassendere Sicht bedeutet die Aussage des Konzils, daß die Kirche als Ganzes „Sakrament" sei, Zeitwerdung und Gestaltwerdung des Geistes Jesu. Die gesellschaftliche Außenseite der Kirche, ihr Strukturgefüge – und also auch das Lehramt – verhält sich zu ihrem innersten Lebensprinzip, welches der lebenspendende Geist Jesu ist, in ähnlicher Weise unvermischt und ungetrennt wie das Menschsein Jesu zum ewigen Wort des Vaters. Das kirchliche Amt erhält damit Verweischarakter, Dienstcharakter und ist aller Selbstherrlichkeit enthoben. Es hat zu dienen dem Einigungs- und Heiligungswerk des einen Geistes, der in allen Gliedern der Kirche vielfältig wirkt.

Die Aussage von der Sakramentalität der Kirche sagt aber eben auch, daß sich dieses Einigungs- und Heiligungswerk des Geistes Jesu nicht an den Strukturen der Kirche vorbei vollzieht, sondern durch sie und mit ihrer Hilfe. Amt und Recht und Gesetz in der Kirche, die ganze „compago socialis", das gesellschaftliche Gefüge der Kirche, ist weder überspringbar noch ablösbar von ihrer pneumatischen Lebensmitte, sondern übt für sie eine ähnlich unerläßliche Funktion aus wie der Leib des Menschen für seine geistige personale Mitte. Diese Rückeinbindung und Dienstverwiesenheit des Amts an den einen die ganze Kirche belebenden Geist kommt im Zweiten Vatikanum noch einmal deutlich in der Darstellung dieses Amts selbst zum Ausdruck, wenn das Konzil alle kirchliche Gewalt als „heilige Gewalt" beschreibt, die im Sakrament der Weihe ihre Wurzel hat, also aus demselben einen Geist hervorgeht. Das gesellschaftliche Gefüge der Kirche, ihre Ämter und das dafür notwendige Recht und Gesetz in der Kirche, das alles hat deshalb eine wesentlich andere Qualität als Amt, Recht und Gesetz im außerkirchlichen Bereich, es sind in der Kirche heilsrelevante Gegebenheiten. Würde das Lehramt in der Kirche begriffen oder sich selbst begreifen als bloßes Instrument der äußeren Kirchenorganisation, würde es mißverstanden. Es ist vielmehr Ausdruck für den objektiven Geist der Glaubensgemeinschaft und deshalb für die einzelnen und die Gruppen der konkrete Einbergungsort in die Gemeinschaft dieses Geistes, in die umfassende Wirhaftigkeit der ganzen Gemeinschaft der Glaubenden, in welcher sich die Wirhaftigkeit Jesu mit dem Vater darlebt.

Diese Grundlinien des Zweiten Vatikanischen Konzils nimmt das Schreiben des Papstes ausdrücklich auf. Es hat ein eigenes Kapitel über die Sakramentalität der Kirche. In einem weiteren Kapitel handelt es von der Verdunkelung dieser Sakramentalität, welche vor allem aufgedeckt wird als der Versuch, das äußere Gefüge der Kirche von ihrer inneren Wirklichkeit abzutrennen und die hierarchische Autorität als bloßen kirchlichen Apparat dem Willen und Geist Christi entgegenzusetzen. Am Grund dieser für jeden Kundigen gar nicht so neuen Anwürfe sieht das Schreiben zu Recht die konkupiszente Verabsolutierungstendenz je eigener subjektiver Individual- und Gruppenegoismen und mahnt, ja bittet geradezu eindringlich, den subjektiven Verzicht zu wagen und im Lehramt jene Instanz zu erblicken, welche es sozusagen ermöglicht, in der

jeweiligen Selbstenteignung nicht wieder bloß in einer Partikularität zu enden, sondern das Ganze anzutreffen, die Lebensmitte der „communio caritatis", der Gemeinschaft der Liebe.

Dieser Appell setzt natürlich voraus, daß auch das Lehramt selbst sich von dieser Tiefendimension her leiten läßt und nicht in bloß formalem Autoritätsanspruch den Blick auf jene Einheit des Geistes eher verstellt, aus der es selber wesentlich lebt und in einem überrechtlichen Sinn erst in der Kirche legitim ist.

Dienst für die Versöhnung

In der Tat weist das Apostolische Schreiben das Lehramt des öfteren von der vordergründigen formalen Autorität zurück auf die materiale Basis, „auf das, was überliefert ist", und damit im Prinzip auf den Glauben der ganzen Kirche, gestern und heute, so daß – auch wenn dies nicht so ausdrücklich gesagt wird – das Lehramt seine Autorität nur geltend machen kann, sofern es sich selber eingeborgen weiß im Glaubensbewußtsein der ganzen Gemeinschaft der Glaubenden, und dahinter in dem diese tragenden einen Geist, und sich dessen je neu, selber glaubend, vergewissert. Dies darf gesagt werden unbeschadet des dem Lehramt zugesicherten Beistands des Geistes, da dieser Beistand kein Automatismus ist, sondern die je persönliche Selbstenteignung der Träger des Lehramts auf dieses Ganze hin mitmeint.

Dies ist mit anderen Worten im Schreiben des Papstes sehr eindringlich angesprochen, wenn die Träger des Lehramts ermahnt werden, ihre Aufgabe als Dienst für die Versöhnung zu begreifen und handzuhaben. Angesichts des legitimen Pluralismus wird solche Handhabung eher darauf verzichten, die eine theologische Konzeption gegen die andere auf derselben Ebene bloß der Theologien abzuurteilen, und dieses Streitgeschäft lieber zunächst den Theologen selbst überlassen; vielmehr wird das Lehramt seine Aufgabe verstehen und vollziehen als Einladung und Appell zur Einbergung der jeweiligen Artikulationen in das gemeinsame Glaubensbewußtsein und den gemeinsamen Lebensgrund. Dafür wird man die vom Zweiten Vatikanum signalisierte „Hierarchie der Wahrheiten" mit in Anschlag bringen müssen und der unabdingbaren Gemeinsamkeit des Glaubensbekenntnisses und des sakramentalen Lebens eine gewisse Plastizität belassen dürfen mit einer inneren Konvergenz hin auf die zentralen Heilswahrheiten in einer Art Kurzformel des Glaubens.

Es läßt sich aber auch dann noch wegen der allgemeinen Konkupiszenzhaftigkeit – die eben auch die Erkenntnis betrifft – nicht ausschließen, daß vom einzelnen oder von Gruppen Artikulationen und Theologien hervorgebracht werden, in welchen sich das Glaubensbewußtsein der Kirche nicht wiederzuerkennen vermag bzw. die, sich selbst verabsolutierend, eine Einbergungsmöglichkeit ins Ganze nicht mehr erkennen lassen oder gar nicht mehr suchen. In diesem Fall ist das Lehramt der Kirche auch zu negativer Abgrenzung gezwungen.

Es ist jedoch eine andere Frage, ob diese Abgrenzung notwendigerweise in der Form der ausdrücklichen Exkommunikation der Betroffenen geschehen müsse, wie heute verschiedentlich gefordert wird. Auch wenn man diese Möglichkeit nicht grundsätzlich ausschließen will, wird man zugeben müssen, daß Zwangsmittel im religiösen Bereich wenig geeignet sind, für heutiges Bewußtsein Glaubwürdigkeit zu erbringen, zumal wenn man bedenkt, daß Auswirkungen im gesellschaftlichen Raum praktisch nicht mehr gegeben sind. Das Zweite Vatikanische Konzil, das nicht müde wird, von Communio und Gemeinschaft zu sprechen, kennt die Worte Exkommunikation und Kirchenbann nicht. Ebensowenig kommen sie im Apostolischen Schreiben des Papstes zum Heiligen Jahr vor. Dabei ist in beiden Fällen aber die entsprechende Problematik durchaus präsent. Das päpstliche Schreiben beklagt ausdrücklich, daß manche ihre Rechte in der Kirche mißbrauchen, um gegen die Einheit der Kirche vorzugehen. Es antwortet darauf aber nicht mit Exkommunikation, sondern mit dem Appell an alle anderen, sich nicht beeindrucken oder irreleiten zu lassen. Das Schreiben ist, wie der Papst sagt, ein Mahnschreiben, jedoch keine Strafandrohung. Dem entspricht auch die nachkonziliare Praxis des Lehramts. Gerade im Heiligen Jahr hat das höchste Lehramt zu einer neuen Verfahrensweise gefunden gegenüber Theologen, die gewagte und auch irrige Ansichten verbreiten. Es hat nicht mit Anathem und Exkommunikation geantwortet, sondern mit eindringlicher Ermahnung.

Man sollte solche Mahnung nicht einfach als nichtssagend und unwirksam abtun. Sie scheint geeigneter als die Bannschleuder, den Weg zur Versöhnung offen zu halten. Solche Haltung wächst hervor aus dem Vertrauen, daß die innerste Wirkkraft im Leben der Kirche der Heilige Geist selbst ist, der, mag er auch von manchen niedergehalten werden, dennoch aufs Ganze gesehen sich durchsetzen und die Kirche gestalten wird auf seine Art: als Einheit in Vielheit, oder, wie der Papst mit Augustinus sagt, als „mundus reconciliatus", als versöhnte und so auch versöhnende Welt.

ANMERKUNGEN

[1] Kurzfassung eines Referats im Rahmen der Fortbildung für Kapläne der Diözese Eichstätt. Der Originaltext des Apostolischen Schreibens findet sich in AAS 67 (1975) 5–23; in diesem Beitrag wird die amtliche deutsche Übersetzung benützt, wie sie abgedruckt ist im Pastoralblatt des Bistums Eichstätt 122 (1975) 13–26. Auf diesen Abdruck beziehen sich die Zitationsverweise. Inzwischen ist der Text auch erschienen in: Papst Paul VI. Wort und Weisung im Jahr 1974 (Vatikanstadt 1975) 512–528.

UMSCHAU

Der sozialkritische Imperativ der Kirche

Zu dem Buch „Kirche und Öffentlichkeit" von Wolfgang Huber [1]

Daß die Kirche einen ihr von ihrem Stifter Jesus Christus übertragenen Öffentlichkeitsauftrag besitzt, aus dem sich ihr Öffentlichkeitsanspruch herleitet; daß die Kirche sich nicht mit einem konkreten Staat, einer Staatsform oder mit partikularen gesellschaftlichen Interessen und Gruppen identifizieren darf und daher jedem konkreten Staat und jeder gesellschaftlichen Gruppe mit Distanz und „kritischer Solidarität" gegenüberstehen muß und daß die Kirche dem Staat nicht in der Form gleichgeordneter Partnerschaft begegnen darf, sondern nach modernem Verständnis als „gesellschaftlicher Verband" unter anderen gesellschaftlichen Verbänden zu begreifen ist, sind die drei Hauptthesen des umfangreichen Bandes „Kirche und Öffentlichkeit" von Wolfgang Huber. Die Arbeit ist eine Heidelberger theologische Habilitationsschrift aus dem Jahr 1972. Der gemeinhin mit den Begriffspaaren „Kirche und Welt", „Kirche und Staat", „Kirche und Politik", „Politische Theologie", „Theologie der Revolution" umschriebene Problemhorizont wird hier auf hohem Niveau in durchaus eigenwilliger Weise von diversen „Theorieansätzen" (550) her angegangen. Das Verdienst dieser gelehrten Untersuchung besteht vor allem darin, daß die innerevangelische theologische Diskussion der sechziger Jahre zur „Politischen Theologie" hier in pointierter Weise dargestellt wird.

Im einleitenden Abschnitt (49–132) untersucht Huber die Aussagen der evangelischen Ekklesiologie zum Verhältnis „Kirche und Öffentlichkeit". Er verfolgt diesen Gegenstand von Luther über den Neuprotestantismus des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart und konstatiert zusammenfassend, daß die protestantische Ekklesiologie „in ihren Aussagen über das Verhältnis von Kirche und Öffentlichkeit über einen gewissen Grad der Allgemeinheit nicht hinausgekommen" ist (131). Huber unternimmt es daher, den Gegenstand „Kirche und Öffentlichkeit" pragmatisch und ohne eine systematische theologische Grundlage in *vier zeitgeschichtlichen Fallstudien* („case-studies") zu behandeln.

In der *ersten* Fallstudie untersucht er das *Verhalten der evangelischen Theologie und Kirche beim Ausbruch des Ersten Weltkriegs* (135–219). Wie der Verfasser dabei feststellt, war der deutsche Protestantismus im Zeitalter des landesherrlichen Kirchenregiments so sehr zu einer „staatserhaltenden Kraft" geworden, daß er „alle Distanz zu diesem Staat verloren hatte" (167). Am Beispiel der extremen nationalistischen Kriegstheologie, wie sie insbesondere bei den Vertretern des „Kulturprotestantismus" in dem blasphemischen Begriff vom „deutschen Gott" (141, 201) ihren prägnantesten Ausdruck gefunden hat, zeigt Huber, daß die evangelische Kirche damals die Kraft verloren hatte, „der Öffentlichkeit gegenüber eine kritische Instanz zu sein und nationalen Ideologien kritisch gegenüberzutreten" (167). Für die Vertreter des orthodoxen Luthertums habe der Gedanke im Vordergrund gestanden, „daß der Krieg Ausdruck der Strafe Gottes und ein Aufruf zur Buße sei" (155). Der Gedanke des Gehorsams gegenüber der Obrigkeit wie vor allem die Erbsündenlehre habe die orthodoxen Lutheraner daran gehindert, sich nachdrücklich für die Humanisierung der Kriegführung einzusetzen oder sich gar mit dem Gedanken einer „Abschaffung des Krieges" zu beschäftigen (155). Die „Identifikation der Kirche mit dem nationalen Denken und den nationalen Interessen" sei allerorten zutage getreten. In der „überwiegenden Mehrzahl ihrer Vertreter"

habe die Kirche eine Agentur der „politischen Religion" (217) gebildet.

Spätestens am Schluß der ersten Fallstudie wird dem an zahllosen Stellen des Buchs zu „kritischer Solidarität" aufgerufenen Leser evident, daß der Verfasser mit seiner Darstellung eine durchaus konkrete zeitgenössische Tendenz verfolgt. Abrupt und ohne erkennbaren inneren Zusammenhang mit seinen Ausführungen zu der kurzschlüssigen Kriegstheologie des deutschen Protestantismus beim Ausbruch und während des Ersten Weltkriegs stellt er nämlich abschließend fest: „Ähnliche Argumentationsfiguren wie während des Ersten Weltkriegs begegnen nach 1945 in den Kontroversen über die Remilitarisierung der Bundesrepublik, über die atomare Rüstung der Bundeswehr und über die Wiedereinrichtung einer Militärseelsorge" (219).

Die *zweite* Fallstudie trägt denn auch die Überschrift *„Die Struktur der evangelischen Militärseelsorge"* (220–294). Im theologisch-politischen Weltbild des Verfassers ist offensichtlich kein legitimer Platz für die Existenz militärischer Streitkräfte. Leider läßt Huber in dieser für seine Arbeit zentralen Frage eine letzte Klarheit in seinen Ausführungen vermissen. Immerhin spricht er S. 225 von der „der Friedenssicherung durch Abschreckung so deutlich widersprechenden biblischen Botschaft vom Frieden". Auch der gerechte Verteidigungskrieg gegen einen ungerechten Angreifer erscheint ihm als theologisch unerlaubt und daher unsittlich. Die bestehende Struktur der evangelischen Militärseelsorge widerspricht nach der Meinung des Verfassers wegen ihres hierarchischen Aufbaus „evangelischen Kirchenverfassungsprinzipien" (243, 259, 287). Daran ändert auch die Tatsache nichts, daß die Synode der EKD dem Evangelischen Militärseelsorgevertrag mit einer Zweidrittelmehrheit zugestimmt hat (258).

Huber argumentiert gelegentlich auch verfassungsrechtlich und behauptet mit dem Argument, daß aus dem in das Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland (Art. 140 GG) übernommenen Art. 141 der Weimarer Reichsverfassung die Zulässigkeit einer institutionellen Verbindung von Staat und Kirche im Bereich der Militärseelsorge nicht zu entnehmen sei, sogar die Verfassungswidrigkeit des Artikels 27 des Reichskonkordats vom 20. Juli 1933, der die Errichtung einer exemten katholischen Militärseelsorge vorsieht (268). Dabei argumentiert der Verfasser offensichtlich nach dem falschen verfassungsrechtlichen Axiom: „Alles, was die Verfassung auf dem Gebiet des Religionsrechts nicht ausdrücklich zuläßt, ist verboten." Daß er damit in seiner Verfassungsinterpretation den Bereich der Religion und die Tätigkeit der Kirchen einer diskriminierenden Ausnahmenorm unterstellt, ist ihm offenbar nicht bewußt.

Unter irrtümlicher Berufung auf ein mißverstandenes Zitat von *A. Hollerbach*, der zu Recht dem Grundgesetz ein „Verbot einer institutionellen Verbindung von Staat und Kirche im inneren Verfassungsrechtskreis" entnimmt, bezeichnet Huber auch die bestehende Organisation der evangelischen Militärseelsorge für verfassungswidrig (264, 271, 288, 544, 567, 615, 640, 649). Huber hat hierbei übersehen, daß Hollerbach an derselben Stelle im folgenden Satz ausdrücklich betont, daß das Grundgesetz das „Verbot der Staatskirche" nicht im Sinn einer „puristischen Trennung" versteht, sondern durchaus eine „funktionelle Zusammenarbeit" zwischen Staat und Kirche zuläßt.

Gerade diese notwendige funktionelle Zusammenarbeit ist bei der bestehenden Organisation der Militärseelsorge in der Bundesrepublik im Interesse der Sicherung und Ermöglichung der freien Religionsausübung der Soldaten – und dies auch und gerade im Ernstfall, an den der Verfasser überhaupt nicht zu denken scheint – gegeben. In der Bundeswehr unterliegt der Militärpfarrer keinem dienstlichen Weisungsrecht von Offizieren. Der Staat übt lediglich eine Dienstaufsicht aus, die den geringsten Grad beim Militärpfarrer erreicht. Für die Militärpfarrer ist der (ev.) Militärgeneraldekan bzw. der (kath.) Militärgeneralvikar sowohl der kirchliche als auch der staatliche unmittelbare Dienstvorgesetzte. Dies gewährleistet auch im staatlichen Bereich „eine den Besonderheiten der Militärseelsorge angepaßte Dienstaufsicht" (Vgl. Rudolf Seiler,

Seelsorge in Bundeswehr und Bundesgrenzschutz, in: Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland, Bd. 2, Berlin 1975, 692). Im Gegensatz zu dem pastoralen und religiösen Anliegen der Begründer der bestehenden Militärseelsorge in der Bundesrepublik meint Huber, daß „die Instrumentalisierung der Religion zu militärischen Zwecken, die für die Geschichte der Militärseelsorge weithin kennzeichnend" sei, „auch in der Bundeswehr noch kein Ende gefunden" habe (262 f.).

Die *dritte* Fallstudie der Untersuchung trägt die Überschrift: *„Der öffentliche Status der theologischen Fakultäten"* (295–379). Hier entwickelt Huber viel Bedeutsames über die notwendige Funktion theologischer Fakultäten im Gesamt einer Universität. Der Öffentlichkeitsauftrag der Kirche und ihr notwendiges Interesse an öffentlicher Wirksamkeit erfordere den öffentlichen Status der theologischen Fakultäten. Den evangelischen Kirchenleitungen konzediert Huber bei der Berufung theologischer Lehrstuhlinhaber jedoch nur ein konsultatives, nicht aber ein dezisives Mitspracherecht. Gegenteilige Tendenzen im evangelischen kirchlichen Raum bezeichnet er als „katholisierendes Mißverständnis" (344, 373, 376), eine Feststellung, mit der für ihn die theologische Unrichtigkeit dieser Auffassungen bereits abschließend dargetan ist. Mit Nachdruck verwahrt er sich gegen „jede Subordination der Fakultät unter die Kirchenbehörde" (349, 374).

Ganz im Gegensatz zu seinen Ausführungen zur Militärseelsorge, deren bestehende Struktur er wegen ihrer angeblich unzulässigen institutionellen Verbindung zwischen Staat und Kirche für verfassungswidrig hält, trägt Huber keine Bedenken, bei der Berufung theologischer Lehrstuhlinhaber im Streitfall zwischen Fakultät und Kirchenleitung die Letztentscheidung über die theologische und sittliche Qualifikation eines Lehrstuhlbewerbers dem Kultusministerium des zu religiöser Neutralität verpflichteten Staats vorzubehalten (375). Mit anderen Worten: Lehrer der Theologie, deren primäre Aufgabe in der theologischen Ausbildung des Pfarrernachwuchses besteht, sollen auch gegen den erklärten Willen der zuständigen Kirchenleitungen berufen werden können. Die Erfahrungen aus der Zeit des Nationalsozialismus schrecken den Verfasser hier nicht. Auch die Feststellung, daß sich „in den Augen der Bekennenden Kirche" der Status der theologischen Fakultäten an den Universitäten in der Kampfsituation nicht bewährt hat (320), kann Huber, der sich sonst so gern auf die Barmer Theologische Erklärung vom 31. 5. 1934 beruft, nicht dazu bewegen, den Kirchenleitungen einen größeren Einfluß auf die Besetzung theologischer Lehrstühle zuzubilligen als bisher. Der Tatsache, daß die Zukunft der theologischen Universitätsfakultäten beider Kirchen von der Sicherung der „Kirchlichkeit" der Universitätstheologie abhängt, ist er sich offensichtlich nicht hinreichend bewußt. Hier gesteht Huber dem Staat einen Einfluß zu wie in einer älteren Zeit, in der landesherrliches Kirchenregiment und landesherrlicher Summepiskopat die „Reinheit der Lehre" verbürgten. Unter der Herrschaft des Grundgesetzes – und erst recht in einem Staatswesen wie der DDR – kann und darf dies nicht mehr legitime Aufgabe des Staats sein.

In seiner *vierten* und letzten Fallanalyse behandelt Huber die Thematik *„Die Vertriebenendenkschrift von 1965 und das Verhältnis von Kirche und Öffentlichkeit"* (380 bis 432). In der „breiten Resonanz, auf die die Ostpolitik der Bundesregierung seit 1969 in der deutschen Bevölkerung gestoßen ist" (419), erblickt der Verfasser den Beweis dafür, daß diese Denkschrift einen Beitrag zur Friedensbereitschaft der Deutschen geleistet hat. Nach der Meinung des Verfassers ist diese Denkschrift nicht nur ein Dokument kirchlicher Friedensethik, sondern zugleich ein Beispiel kirchlicher Friedenspraxis (419). Ungeklärt bleibt allerdings in diesem Zusammenhang die Frage nach der grundsätzlichen Legitimation der Kirche zu kirchenamtlichen Stellungnahmen zu konkreten politischen Fragen und Ereignissen. Insbesondere gilt dies von dem Problem, ob die Kirche diesbezügliche amtliche, halbamtliche, offizielle oder offiziöse Stellungnahmen aus theologischen (d. h.

nur im Glauben erfahrbaren) Erkenntnisquellen oder aus rein menschlichem Wissen schöpft. Die bemerkenswert unkritischen Aussagen des Verfassers zu den Denkschriften erwecken die Besorgnis, daß auf dieser Argumentationsbasis allzuleicht politisch erwünschte Zielvorstellungen als theologisch und durch das Evangelium geboten hingestellt werden können.

Die Gefahr einer totalen Politisierung der Kirche tut sich dabei auf. Leider hat der Verfasser es unterlassen, die ungleich vorsichtigeren und zurückhaltenderen Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils zu diesem Gegenstand gewissermaßen als „Gegenposition" darzustellen, wie überhaupt das ökumenische Defizit ein hervorstechendes Merkmal dieser Arbeit bildet.

Es verwundert, daß der Verfasser nicht allgemeine Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts erarbeitet, deren Beobachtung in Staat und Gesellschaft die Voraussetzung für ein geordnetes Zusammenleben ist. In diesem Sinn hebt er rühmend die Denkschrift der Zweiten vorläufigen Leitung der Deutschen Evangelischen Kirche vom 28. Mai 1936 hervor. Diese Denkschrift wendet sich gegen die Ausschaltung der Kirche aus dem öffentlichen Leben durch staatliche Maßnahmen der Entchristlichung, durch die irreführende Formel vom „positiven Christentum" sowie durch die staatliche Kirchenpolitik. Sie richtet sich gegen die „religiöse Überhöhung des staatlichen Lebens, vor allem durch den Führerkult und durch die nationalsozialistische Weltanschauung, gegen die Zerstörung von Sittlichkeit und Recht und gegen das Unrecht des Antisemitismus und der Konzentrationslager" (555).

Um so mehr überrascht es, daß Huber die von sechs bekannten evangelischen und katholischen Verfassern ausgearbeitete Denkschrift *„Das Gesetz des Staates und die sittliche Ordnung"* (1971), die durch den Vorsitzenden des Rats der EKD und den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz mit einem gemeinsamen Vorwort versehen und herausgegeben worden war und sich mit der aktuellen Diskussion über die rechtlichen Probleme von Ehescheidung, Pornographie und Schwangerschaftsabbruch befaßt, als Mißbrauch des Öffentlichkeitsauftrags der Kirche ansieht (585). Er rügt, daß der Veröffentlichung in der äußeren Gestalt einer Denkschrift „kein entsprechender Beschluß des Rats der EKD" vorausgegangen sei und bei der Ausarbeitung die zuständigen Kommissionen der EKD nicht zu Rat gezogen worden seien. Diese kirchliche Veröffentlichung, deren Grundhaltung und Ergebnis der Verfasser offensichtlich mißbilligt, stellt seiner Auffassung nach keinen Beitrag zur „Versachlichung der Diskussion" dar, sondern „den Versuch der Durchsetzung partikularer kirchlicher Interessen". Huber stellt dazu fest: „Man muß in ihm eine Konfessionalisierungsbestrebung am Werk sehen, zu der sich führende Vertreter der beiden großen Konfessionen zusammengetan haben; der Öffentlichkeitsauftrag der Kirche wird in einer solchen Bestrebung mißbraucht" (585). Die Erkenntnis, daß auch der demokratisch legitimierte Gesetzgeber der Bundesrepublik mit den von den Kirchen vertretenen Grundsätzen der Sittlichkeit und des Rechts in schwerwiegender Weise in Konflikt geraten kann, scheint in der Untersuchung von Huber an keiner Stelle auf. Gerade hier wäre die vom Verfasser allenthalben geforderte „kritische Solidarität" am Platz.

An zahlreichen Stellen seines Buchs erklärt der Verfasser die z. B. der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts zugrunde liegende Unterscheidung zwischen „Staat und Gesellschaft" und ebenso zwischen „Kirche und Gesellschaft" für überholt. Leider unterläßt er es auszuführen, ob er für eine „Identität" von Staat, Kirche und Gesellschaft eintritt. Die grundlegende Tatsache, daß die Unterscheidung zwischen „Staat" und „Gesellschaft" die Voraussetzung für die Ermöglichung einer freiheitlichen Demokratie ist, hat der Verfasser offensichtlich nicht erkannt. Die einzige mögliche Alternative zu dieser Unterscheidung bildet der Totalitarismus. (Vgl. dazu die bedeutsame Untersuchung von Ernst-Wolfgang Böckenförde, Die verfassungstheoretische Unterscheidung von Staat und Gesellschaft als Bedingung der individuellen Freiheit, Opla-

den 1973; ferner Konrad Hesse, Bemerkungen zur heutigen Problematik und Tragweite der Unterscheidung von Staat und Gesellschaft, in: Die öffentliche Verwaltung 28, 1975, 437 ff.).

An dieser Unklarheit krankt auch die den Schlußteil des Buchs bestimmende These des Verfassers, daß die Kirche in ihrer öffentlichen Wirksamkeit „nicht als dem Staat zugeordnete Macht, sondern als gesellschaftlicher Verband" zu begreifen sei (650). So richtig und zutreffend diese Aussage unter soziologischer Betrachtung ist, so sehr verkennt sie, daß die Kirche nicht nur Gegenstand der Verbandssoziologie, sondern auch eine rechtliche Institution ist. In der Bundesrepublik Deutschland ist die Kirche nicht irgendein beliebiger Verband, sondern kraft der Verfassung Körperschaft des öffentlichen Rechts und dies, wie *Ernst Friesenhahn* überzeugend dargelegt hat, aus Gründen, die mit der modernen Staatstheorie und der freiheitlichen staatsrechtlichen Ordnung der Bundesrepublik voll im Einklang stehen. (Vgl. E. Friesenhahn, Die Kirchen und Religionsgemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts, in: Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland, Bd. 1, Berlin 1974, 545 ff.). Im übrigen nennt der Verfasser selbst im Gegensatz zu seinen Ausführungen im vorliegenden Buch, in denen der Rechtscharakter der Kirche weitgehend verkannt wird, an anderer Stelle den Staat und die Kirche die beiden „großen Daseinsmächte"[2], die einander in vielen Bereichen berühren und deren Verhältnis zueinander darum rechtlicher Ordnung bedarf.

Zusammenfassend bleibt festzustellen, daß diese überaus informative Untersuchung, deren einzelne Abschnitte allerdings ohne innere systematische Einheit unverbunden nebeneinanderstehen, dem Leser zwar zahlreiche wertvolle Einblicke in die innerevangelische Diskussion zur Problematik „Kirche und Öffentlichkeit" bzw. „Politische Theologie" aus der zweiten Hälfte der sechziger Jahre vermittelt; daß aber der Verfasser keine allgemeingültigen Grundsätze und Kategorien der Sittlichkeit und des Rechts für das Wirken und die Stellungnahmen der Kirche in der Öffentlichkeit und im politischen Raum entwickelt. Insofern kommt der Untersuchung im Ergebnis nur ein bedingter und wegen der Wahl der Themenstellung auch nur ein zeitbedingter Wert zu. Daß der Verfasser als evangelischer Theologe das gemeinsame Bemühen bekannter evangelischer und katholischer Persönlichkeiten, bei der rechtlichen Regelung des Ehescheidungsrechts, der Gesetzgebung zur Pornographie, zum Jugendschutz und zum Schwangerschaftsabbruch „den sittlichen Wertvorstellungen von allgemeiner Gültigkeit Gehör zu verschaffen und damit einer Selbstzerstörung von Staat und Gesellschaft zu wehren, die unvermeidlich aus dem Verzicht auf einen Grundbestand an sittlichen Überzeugungen als verbindlicher Norm für die Gesellschaft und für die Gesetzgebung des Staates folgen würde" (Vorwort von Bischof D. Dietzfelbinger und Julius Kardinal Döpfner zu der Denkschrift „Das Gesetz des Staates und die sittliche Ordnung"), als Mißbrauch des Öffentlichkeitsauftrags der Kirche, als verwerfliche Konfessionalisierungsbestrebung und als „Mißgriff" (585 f.) ansieht, kann wohl nur aus der persönlichen politischen Festlegung des Verfassers erklärt werden. Das Buch wird der Tatsache nicht gerecht, daß der Öffentlichkeitsauftrag der Kirche immer im Dienst ihres Heilsauftrags und ihrer geistlichen Sendung stehen muß. Die Untersuchung von Huber trägt die Gefahr in sich, das Evangelium Jesu Christi in erster Linie als politische Doktrin und die Kirche als Instanz zur Verwirklichung eines je aus dem Augenblick zu vollziehenden sozialkritischen Imperativs zu verstehen.

Joseph Listl SJ

[1] Wolfgang Huber, Kirche und Öffentlichkeit. Stuttgart: Klett 1974. 736 S. (Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft. 28.) Lw. 40,–.

[2] Vgl. Ernst Rudolf Huber – Wolfgang Huber, Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts, Bd. 1 (Berlin 1973) VI (Vorwort). Vgl. dazu diese Zschr. 191 (1973) 862 f.

Gustav Gundlach

Ein Wegbereiter der katholischen Soziallehre

Bereits zwölf Jahre nach seinem Tod (23. 6. 1963) liegt eine Würdigung der Lebensleistung *Gustav Gundlachs* vor, die seiner würdig ist[1]. Im ersten Teil des Werks wird über seinen „Lebensweg, Werdegang und öffentliche Wirksamkeit" berichtet (15–198); der zweite Teil bietet die sehr viel mehr Raum beanspruchende „Darstellung und Systematisierung (seines) Werkes" (199–624). – Gundlachs maßgeblicher Einfluß auf den „Königswinterer Kreis" und sein überragender geistiger Anteil an der Enzyklika „Quadragesimo anno" (36–43), obwohl er unmittelbar an ihr nicht beteiligt war, sind gebührend gewürdigt. – Spannend geschildert sind die Vorgänge um die zu so großer Berühmtheit gelangte, von Gundlach stammende Sendung des Vatikansenders vom 1. 4. 1938, die in ungewöhnlich scharfer Form Stellung nahm gegen die Kundgebung, mit der die österreichischen Bischöfe unter Führung von Kardinal Innitzer den Einmarsch Hitlers begrüßt, um nicht zu sagen bejubelt hatten (59–72); für die Dauer der Nazizeit hatte Gundlach sich damit die Rückkehr nach Deutschland verschlossen. – Allzuviel Mühe hat der Verfasser darauf verwendet, zu klären, welche Verkettung von Umständen und menschlichem Versagen dazu geführt hat, daß die von Pius XI. nicht lange vor seinem Tod in Auftrag gegebene Enzyklika gegen den Rassenwahn nicht zustande gekommen ist (72–105); wie auch immer bedeutete es für Gundlach nur viel vergebliche Arbeit und zuletzt eine schmerzliche Enttäuschung. – Viel Interessantes erfährt man aus den Schilderungen der „Jahre im Dienst Pius' XII." (105–148); selbst mir, der ich jahrzehntelang in enger Fühlung mit Gundlach stand, war der volle Umfang seines Anteils an den Verlautbarungen Pius' XII. bisher nicht bekannt; über den von Gundlach ausgeübten kirchenpolitischen Einfluß werden die Quellen – soweit solche überhaupt vorhanden sind – sich vorab wohl noch nicht erschließen. – Ein eigenes Kapitel (159–186) handelt von den berühmtesten Reden Gundlachs in der Nachkriegszeit, insbesondere der Essener Rede 1953 zur Frage der Mitbestimmung, der Münchener Rede 1958 über Kirche und Sozialismus und der Würzburger Rede 1959 über die Atombewaffnung und von der durch diese Reden ausgelösten Diskussion. Ihrer Thematik nach hätten diese Reden sehr wohl im zweiten Teil („Darstellung und Systematisierung") abgehandelt werden können; tatsächlich kehren die Themen dort wieder, so namentlich das Thema „Kirche und Sozialismus" im Zusammenhang mit der Gundlachschen Sozialismuskritik. – Ein kurzes letztes Kapitel des ersten Teils (187–198) schildert Gundlachs Scheiden oder richtiger Abgang von Rom als Folge des Pontifikatswechsels sowie sein letztes Wirken in der Heimat.

Den zweiten Teil „Darstellung und Systematisierung" eröffnet Kap. 6 unter der Überschrift „Begründung der kirchlichen Sozialverkündigungspflicht" (199–245), das sich vor allem mit der von Gundlach geprägten, von Pius XII. übernommenen Formel „Kirche als Lebensprinzip der Gesellschaft" befaßt; abschließend wird diese Formel mit der „politischen Theologie" im Sinn von J. B. Metz konfrontiert. – Von wesentlicher Bedeutung sind Kap. 7 und 8 „Grundlegung der katholischen Soziallehre" (246–283) und „Erkenntnislehre und Methode Gundlachs" (284–338). – Auf der *einen* Seite definiert Gundlach die katholische Soziallehre als „einheitliche Zusammenfassung aller auf Grund christlicher Heilsordnung möglichen Erkenntnisse von den Ordnungsstrukturen der diesseitigen menschlichen Gesellschaft im Ganzen und in ihren Einzelbereichen als Norm der dem innerlich gesellschaftlichen Menschen dauernd und im Wandel der Geschichte erwachsenden Ordnungsaufgabe" (251), womit die katholische Soziallehre doch offenbar als *theo*logische Disziplin gekennzeichnet ist. Auf der *anderen* Seite argumentiert Gundlach (und ganz in Übereinstimmung mit ihm auch der von ihm beratene Papst) fast ausschließlich naturrechtlich, also mit reinen Vernunfterkenntnissen,

und bezeichnet aus diesem Grund die von der Kirche vorgetragenen Erkenntnisse (abgesehen von denjenigen, die sich auf die Kirche selbst als göttliche Stiftung und auf deren Weltaufgabe beziehen) als „allen Menschen zugänglich und annehmbar, auch wenn sie den christlichen Glauben nicht besitzen" (250 f.).

Ja, noch darüber hinausgehend hat Gundlach immer entschieden vertreten, diese Erkenntnisse seien für jedermann, auch für den Ungläubigen, einsichtig, und darum sei auch die aus ihnen entwickelte Ordnung der menschlichen Gesellschaft für alle Menschen annehmbar, es sei denn, daß sie sich der rechten Einsicht verschließen; demzufolge bedeute auch unser Bemühen, eine solche Ordnung zu verwirklichen, keineswegs, anderen Menschen (Nichtchristen, Atheisten) eine politische, soziale oder ökonomische Ordnung aufzuzwingen, die sie nicht ganz ebenso wie wir bejahen, in der sie sich nicht ganz ebenso zu Hause fühlen könnten wie wir. Dem entspricht es, wenn Gundlach auf der *einen* Seite nicht müde wird zu betonen, daß es nur eine einzige Ordnung, nämlich die nur durch die göttliche Offenbarung erschlossene *Heils*ordnung gibt, zugleich aber auf der *anderen* Seite größten Nachdruck legt auf die in allen Phasen der Heilsgeschichte „durchhaltende" „Fähigkeit, das Wesen des Menschen *aus der konkreten Realität erkennend herauszuheben*", und darauf eine Soziallehre (Sozialontologie, Sozialethik) rein *philosophischer* Art gründet. Wie sowohl in den Verlautbarungen des kirchlichen Lehramts als auch bei den Theologen allgemein üblich hält auch Gundlach die verschiedenen Ebenen der Argumentation nicht scharf auseinander, so daß nicht immer deutlich zu erkennen ist, in welcher Ebene, der theologischen oder der philosophischen, er sich jeweils bewegt[2].

Am meisten macht diese Schwierigkeit sich geltend bei dem für Gundlach an zentraler Stelle stehenden Begriff der menschlichen *Person*. Immer wieder betont er deren Gottebenbildlichkeit; sie ist für ihn schlechterdings entscheidend; eine Fülle von Belegstellen wird dafür beigebracht. Sehe ich aber recht, so kommt an keiner dieser Belegstellen unzweideutig zum Ausdruck, ob Gundlach darunter lediglich das versteht, was die Gottebenbildlichkeit *ausmacht* oder worin sie *besteht*, nämlich das aus der Erfahrung, „aus der konkreten Realität erkennend heraushebbare" Erkenntnis- und Selbstbestimmungsvermögen des Menschen, oder ob für Gundlach dazu gehört, was nicht mehr „aus der konkreten Realität erkennend herausgehoben", sondern nur entweder durch schlußfolgerndes Denken erschlossen oder aus der göttlichen Offenbarung entnommen werden kann, nämlich *daß* diese Eigenschaften des Menschen die Gottebenbildlichkeit des Menschen ausmachen, *daß* der Mensch durch diese seine Eigenschaften Ebenbild Gottes *ist*, mit anderen Worten, Erkenntnis und Anerkenntnis der Gottebenbildlichkeit *als solcher*. In anderer Sprache ausgedrückt: genügt es nach Gundlach für den Entwurf einer dem Menschen und seiner personalen Würde gerecht werdenden Ordnung, das zu erkennen und anzuerkennen, was die transzendente Dimension des Menschenbilds *konstituiert*, oder bedarf es dazu der klaren Erkenntnis und ausdrücklichen Bejahung dieser transzendenten Dimension *als solcher*? – Daß die absolute Verbindlichkeit aller Sollenssätze sich nur aus der Bejahung des letzten Grundes allen Seins und allen Sollens, also nur von Gott herleiten läßt, versteht sich von selbst. Offen ist nur die Frage, ob es zum Entscheid über alle oder doch über die wesentlichen Fragen gesellschaftlicher Ordnung dieser ausdrücklichen Zurückführung auf Gott *bedarf*. Der Verfasser führt kein Beispiel an, und mir ist auch weder aus Gundlachs Schriften noch aus kirchenlehramtlichen Dokumenten ein Beispiel dafür bekannt, daß es sich, um irgendeine Sachfrage dieser Art zu klären, als notwendig erwiesen hätte, auf die transzendente Dimension des Menschenbilds zurückzugreifen. Wenn es beispielsweise darum geht, das Verhältnis von allgemeiner Nutzung der Erdengüter durch *den* (d. i. jeden) Menschen (usus communis) und Sonderverfügung des einzelnen kraft seines Eigentumsrechts (administratio et dispensatio particularis) zu klären und den unbedingten Vorrang der ersteren darzutun,

dann bedienen wir uns zwar gern der sprachlichen Ausdrucksweise, der „Schöpfer" habe die Sachgüter der vernunftlosen „Schöpfung" nicht bestimmten einzelnen Menschen, sondern *dem* Menschen schlechthin gewidmet und diese Widmung werde durch die Institution des Eigentums nicht rückgängig gemacht. Zur Schlüssigkeit des Arguments bedarf es dessen jedoch nicht; unsere Erkenntnis geht vielmehr genau den entgegengesetzten Weg. Woher wissen wir denn überhaupt von dieser göttlichen „Widmung"? Die unserer Erfahrung unmittelbar einsichtige seinsmäßige Überlegenheit *des* vernunftbegabten Wesens über *die* vernunftlose Sachenwelt macht uns ohne weiteres den Vorrang des „usus communis" ebenso einsichtig; nur so entspricht es der rechten Vernunft. Von da aus weiterschließend erkennen wir: eben darum kann auch Gott in seiner Weisheit es nicht anders wollen und ist dies sein heiliger Wille. Das und nicht anderes ist mit der ihm zugeschriebenen „Widmung" der Erdengüter gemeint[3].

Brennend aktuell wird diese in Kap. 7 und 8 aufscheinende Frage in Kap. 9: „Kernbegriffe und Hauptprobleme des Gundlachschen Systems der katholischen Soziallehre" (339 bis 584), namentlich bei Gundlachs Auseinandersetzung mit anderen Systemen, insbesondere mit dem Sozialismus und hier noch einmal eigens in bezug auf das Godesberger Grundsatzprogramm. Unbestreitbar bekennt letzteres sich nicht zur Theozentrik; es enthält keine Aussage über die transzendente Dimension des Menschenbilds, sondern begnügt sich damit, den christlichen Glauben als einen Weg unter mehreren zu bezeichnen, auf denen man zum Sozialismus, wie es ihn versteht, kommen könne. Das ist Gundlach *zu wenig;* er verlangt *mehr. Muß* er von seiner grundsätzlichen Position aus dieses „Mehr" verlangen? *Trägt* seine grundsätzliche Position überhaupt diese Mehrforderung? Das und nichts anderes ist die Frage, um die es geht. Daß „für den Christen seine transzendente Orientierung, seine Theozentrik das bestimmende Motiv (sic!) seines Weltgestaltungswillens auch in einer ‚pluralistischen Welt' zu sein hat", versteht sich für jeden Christen von selbst. Der Streit geht um etwas ganz anderes, nämlich ob eine *politische Partei* in der pluralistischen Gesellschaft, um ihr gesellschaftliches Ordnungsbild entwerfen zu können, notwendig auf die Theozentrik und die transzendente Dimension des Menschenbilds zurückgreifen und sich zu ihr bekennen muß, oder ob es für sie ausreicht, „aus der konkreten Realität" die Erkenntnis dessen zu erheben, was im Verständnis des Theisten und namentlich des Christen die Gottebenbildlichkeit des Menschen ausmacht.

„Auf die Dimension, um die es hier geht", so meint der Verfasser, werfe das Schlagwort „mein Bauch gehört mir" ein „erhellendes Licht" (445). Im geraden Gegenteil dazu bin ich der Meinung, die in Art. 1 GG proklamierte Unantastbarkeit der Menschenwürde und die sich daraus ergebende Unverletzlichkeit jedes, also auch des keimenden menschlichen Lebens folge unmittelbar schlüssig aus der Vernunftbegabtheit und Selbstbestimmungsfähigkeit des Menschen, *ohne* daß dazu zuvor die transzendente Dimension des Menschenbilds erkannt und anerkannt sein müßte; für mich leuchtet sie dadurch nur noch strahlender auf, wird noch überzeugender (Steigerungsgrad!) begründet und zugleich *letzt*endlich verankert. Einsicht in ethische, auch sozialethische Werte und Normen und sittliche, insbesondere auch soziale Verantwortung erschließen sich dem Menschen nicht erst mit der Gotteserkenntnis oder dem Gottesglauben; viel eher erschließt umgekehrt die Erkenntnis sittlicher Werte und das Bewußtsein sittlicher Verantwortung einen Weg, auf dem der Mensch zur Gotteserkenntnis oder zum Gottesglauben gelangt oder jedenfalls gelangen kann. Und soll es in der weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft den gerade von Gundlach so oft als unerläßlich geforderten *consensus* über einen Mindestbestand ethischer, insbesondere sozialethischer Werte und Normen geben, dann setzt das zwingend voraus, daß diese Werte und Normen nicht nur für Christen oder Theisten, sondern für alle sich nicht böswillig der besseren Erkenntnis verschließenden Menschen zugänglich und einsichtig sind.

Nach dem Verfasser wäre die Gundlachsche Sozialismuskritik so lange nicht widerlegt, als „die Diskussion über das Verhältnis *des Christen* (Hervorhebung von mir) zum Sozialismus nicht zu der bei Gundlach vorliegenden Grundsätzlichkeit des Fragens gelangt" (445); meines Erachtens geht es in diesem Zusammenhang überhaupt nicht um das Verhältnis des Christen zum Sozialismus, sondern darum, das Grundsatzprogramm einer *politischen Partei* am Maßstab der katholischen Soziallehre oder des katholischen Glaubens zu messen, mit anderen Worten um die Frage: muß das Grundsatzprogramm einer in der weltanschaulich pluralistischen Welt wirkenden politischen Partei sich förmlich zum theistischen Weltbild bekennen, oder genügt es, daß die ihm zugrunde liegenden Wertungen und Normen mit dem theistischen Weltbild in Einklang stehen, weder selbst noch in ihren schlüssigen Folgerungen dem theistischen Weltbild und der transzendenten Dimension unseres Menschenbilds widersprechen? Soweit ich sehe, fehlt bei Gundlach eine explizite Auseinandersetzung mit dieser in meinen Augen entscheidenden Frage. Dagegen erscheint mir seine Stellungnahme zum freiheitlich-demokratischen Sozialismus, wie dieser sich im Godesberger Grundsatzprogramm vorstellt, unvereinbar mit anderen gewichtigen, ja systembildenden und gerade für Gundlach charakteristischen Aussagen.

Auf einem ganz anderen Feld liegt die Frage, inwieweit die Vorstellung, die Gundlach sich vom „Sozialismus" überhaupt macht, den Tatsachen entspricht. Was es alles an Sozialismus oder Sozialismen gibt, was alles unter dem Namen „Sozialismus" umläuft, läßt sich nicht begrifflich deduzieren, sondern nur der Erfahrung entnehmen. Ich selbst habe lange Zeit geglaubt, Gundlachs berühmter Begriffsbestimmung des Sozialismus (hier S. 42 und S. 245 oben) sei es gelungen, das allen sozialistischen Richtungen Gemeinsame und Eigentümliche zusammenzufassen und so „den" Sozialismus in den Griff zu bekommen. Meine Erfahrungen, die persönliche Bekanntschaft mit Männern, die sich selbst zum freiheitlich-demokratischen Sozialismus bekannten und in Kreisen dieses Sozialismus als führend anerkannt waren, die jedoch einen Sozialismus im Sinn der Gundlachschen Begriffsbestimmung weit, ja mit Abscheu von sich wiesen, hat mich genötigt, auf einen alles, was unter dem Namen „Sozialismus" auftritt, zusammenfassenden Einheitsbegriff „Sozialismus" und eben damit auch auf ein Globalurteil über *den* Sozialismus zu verzichten und nur noch differenzierend zu urteilen. In bezug hierauf macht der Verfasser 440 ff. einige nicht ganz zutreffende Angaben, die aber hier nichts zur Sache tun; nur seine Angabe, daß ich im Godesberger Grundsatzprogramm „nicht mehr und nicht weniger (finde) als ein kurzgefaßtes Repetitorium der katholischen Soziallehre" (440, Anm. 312), muß ich dahin berichtigen, daß diese meine Aussage sich eindeutig *nicht* auf das Godesberger Grundsatzprogramm, sondern – wie es gar nicht anders sein kann – ausschließlich auf dessen „gesellschaftspolitischen Teil" bezieht. Daß eine politische Partei den gesellschaftspolitischen Teil ihres Programms vollständig aus Lehrstücken der katholischen Soziallehre aufbauen konnte (und aufgebaut hat), scheint mir für die katholische Soziallehre ebenso ehrenvoll und habe ich als für sie ebenso ehrenvoll herausgestellt, wie Pius XI. in „Quadragesimo anno" rühmt, die Satzung der Internationalen Arbeitsorganisation sei geradezu eine Zusammenfassung der Lehre Leos XIII. in „Rerum novarum" [4].

In den Ausführungen über Gundlachs Auseinandersetzung mit dem Kommunismus findet sich über das Dekret des Sanctum Officium vom 29. 6. 1949 die irrige Angabe, daß es „alle Katholiken, die sich zum Kommunismus bekennen oder ihn aktiv unterstützen, exkommuniziere" (456). So ist es in der Tat in der Presse vielfach wiedergegeben worden; in Wirklichkeit stuft das Dekret sehr sorgfältig ab und beschränkt die Exkommunikation auf das einen Abfall vom christlichen Glauben bedeutende Bekenntnis zur kommunistischen *Lehre* und deren Verteidigung im Sinn von can. 2314 CJC.

Zu den „Kernbegriffen" gehören weiter: VII. „Der Gemeinwohlbegriff" (verhältnis-

mäßig kurz, nicht ganz seiner Bedeutung gemäß behandelt, 464–474), VIII. „Der Staatsbegriff" (474–494), IX. „Die berufsständische Idee" (494–527), X. „Der Demokratiebegriff" (527–543), schließlich XI. „Die Ordnung der Wirtschaft: Eigentum – Mitbestimmung – Gewerkschaften" (543–585). – In dem letztgenannten Abschnitt bezieht der Verfasser mehrfach eine kritische Haltung zu Gundlachs Gedanken. Aufmerksamkeit verdient sein Hinweis auf einen Meinungswandel oder mindestens eine Schwerpunktverlagerung in der Eigentumsfrage zwischen dem jungen und dem älteren Gundlach (574 ff.). Das ist zweifellos richtig beobachtet. Nicht als ob Gundlachs grundsätzliche Position sich jemals gewandelt hätte; einen Wandel ähnlich dem vom jungen zum alten Marx gibt es bei Gundlach nicht; Gundlach stand immer fest in sich gegründet und ist sich selber stets treu geblieben. Nichtsdestoweniger hat die erzwungene langjährige Abwesenheit von Berlin, wo er sich in den Jahren der Weimarer Republik so ungemein wohl gefühlt hatte, und das ständige Einatmen der so ganz andersartigen römischen Luft ihn nicht ganz unberührt gelassen.

Im 10. Kapitel versucht der Verfasser eine „abschließende Würdigung, Kritik und Ausblick" (585–624). Einen Mann von der Größe Gundlachs zu würdigen, ist an sich schon kein geringes Unterfangen; obendrein hat der Verfasser sich diese Aufgabe nicht für das Ende seiner wissenschaftlichen Laufbahn aufgespart, sondern sich gleich zu deren Beginn daran gewagt. Man muß ihm bescheinigen, daß er sich damit *nicht übernommen* hat; in wirklich ausgewogener Weise ist er seinem „Helden" gerecht geworden. Er sieht genau und stellt gebührend ins Licht, worin Gundlachs Größe lag, sieht aber nicht minder scharfsichtig, woran es – allerdings nicht bei Gundlach allein, sondern mehr oder weniger bei uns allen gefehlt hat, die wir als seine Zeit- und Altersgenossen die katholische Soziallehre vertreten haben und verantwortlich für sie zeichneten. Als Gundlach *eigentümlich* stellt der Verfasser fest, in welchem Grad er zeitlebens auf den Neukantianismus fixiert war mit der unvermeidlichen Folge, daß er anderen Richtungen und Strömungen nicht die unbedingt notwendige Beachtung schenkte, ja in einer Art von „gnoseologischem Optimismus" (601) sie mit völliger Nichtachtung strafte. Zu ergänzen wäre, daß Gundlach (wie wir, seine Altersgenossen, alle) die Vielzahl der überhaupt erst nach unserer Studienzeit aufgekommenen human- und sozialwissenschaftlichen Disziplinen nicht mehr zu verkraften vermochte; da dies leider auch noch bei manchen, die an Jahren jünger sind, zutrifft, ist da ein gewaltiger Nachholbedarf aufzuarbeiten. Auch ein Gundlach, so groß er war, hatte seine Grenzen. Gundlachs überragende Größe überzeugend herausgestellt und zugleich seine zum guten Teil zeitbedingten Grenzen deutlich gemacht zu haben, ist das Verdienst dieses höchst achtbaren Werks. Mich, der ich das Werk, um es zu besprechen, ein zweites Mal gelesen habe, hat es meinen Mitbruder Gundlach – zwölf Jahre nach seinem Tod – *so* wiedererleben lassen, *wie* ich ihn in Jahrzehnten gemeinsamer Lebensarbeit im Dienst der Kirche gekannt habe.

Oswald von Nell-Breuning SJ

[1] Johannes Schwarte, Gustav Gundlach SJ (1892 bis 1963). Maßgeblicher Repräsentant der katholischen Soziallehre während der Pontifikate Pius' XI. und Pius' XII. München: Schöningh 1975. 663 S. (Abhandlungen zur Sozialethik. 9.) Kart. 64,–.

[2] Leider ist Gundlach infolge seiner ständigen Inanspruchnahme durch Pius XII. nicht dazu gekommen, *selbst* seine Lehre „darzustellen und zu systematisieren"; andernfalls hätte er zweifellos auch klargestellt, wie die (scheinbaren) Widersprüche in *seinem* Sinn sich lösen.

[3] Man vergleiche einmal, wie Pius XII. in seiner Pfingstansprache 1941 in dieser Sache argumentiert, sowie Gundlachs Kommentar dazu!

[4] Fundstelle: O. v. Nell-Breuning, Wie sozial ist die Kirche? (Düsseldorf 1972) 94 f.

Jean Daniélou im Blick seiner Freunde

Im Mai 1975 wäre der ein Jahr zuvor plötzlich verstorbene französische Jesuitenkardinal J. Daniélou 70 Jahre alt geworden. Das gleiche Alter erreichten etwas früher K. Rahner und Y. Congar sowie einige Monate später der Studienfreund Daniélous von Lyon-Fourvière, H. Urs von Balthasar. Altersmäßig gehören also diese vier bekannten katholischen Theologen eng zusammen; gemeinsam hat ihr Werk die katholische Theologie in Europa seit dem letzten Weltkrieg geprägt. Und doch verkörpert Person und Arbeit eines jeden von ihnen unverkennbar ein eigenständiges, unverwechselbares theologisches Anliegen, einen je besonderen Ansatz und unterschiedliche Arbeitsmethoden. So bestehen zwischen ihnen Verbindungen und Gegensätze, Kontroversen und Freundschaften, wie es sich bei jahrelanger gemeinsamer Anstrengung auf dem gleichen Arbeitsfeld ergibt.

Der Kardinal und Académicien Daniélou ist ohne Zweifel die schillerndste Figur dieses Kreises. Allein schon als Mitglied des römischen Senats der Kirche und auf dem Sessel eines französischen „Unsterblichen" stand er in den letzten Jahren in einer breiteren Öffentlichkeit als seine genannten Kollegen. Sein streitbares und umstrittenes Temperament hinderte ihn gleichzeitig, in diesen Stellungen zum Würdenträger klassischen Zuschnitts zu werden, und ließ ihn immer wieder unerwartet Stellung beziehen. Eine kaum überschaubare Fülle unterschiedlicher Interessen und anscheinend gegensätzlicher Aufgaben charakterisierte seit je sein Leben und Wirken. Der theologische Spezialist für das Judenchristentum, der er anerkanntermaßen war, hatte sich deshalb immer bescheiden neben dem Journalisten und dem Intellektuellen französischen Stils, neben dem Studentenseelsorger im Quartier Latin und dem Gründer und Motor kleiner Zirkel von Suchenden und Fragenden zurechtzufinden. Er war das alles, abgesehen von seinen dauernden und gelegentlichen Ämtern als Professor, als Fakultätsdekan, als Publizist oder Redner. Auf das eindeutige und ausschließliche Bild des theologischen Gelehrten läßt er sich jedenfalls nicht fixieren. Überhaupt mußte auch der Eindruck, den er hinterließ, bei der angedeuteten Breite seiner Existenz und seines Tuns vielfältig bunt, ja häufig gegensätzlich bleiben, eben das, was man schillernd nennt. Daniélou selbst hat an dieser Buntheit und an diesem Reichtum seinen Spaß gefunden, besonders wenn er sich damit dem einordnenden Zugriff durch die Klischees seiner Zeitgenossen entziehen konnte.

Mit prononcierten und provokatorischen Äußerungen und Gesten eckte er bewußt an. Und schon früh nahmen andere Anstoß an ihm und seinen Stellungnahmen. Hier war er zu offen und modern, dort galt er als eng und rückständig, ja als reaktionär. Durch sein Leben zieht eine markante Spur von Auseinandersetzungen, gewollten und ungewollten, die selbst nach seinem Tod am 20. Mai 1974 nicht aufhörten. Seine Freunde waren wohl von der Plötzlichkeit seines Ablebens betroffen, im übrigen aber nur wenig überrascht. Wer nämlich den verstorbenen Kardinal, seine Persönlichkeit, sein Werk und seine Motive etwas näher hatte kennenlernen können, der mußte Diskussion und Streitrede als Wesenszüge dieses Mannes verstehen. Auf ihnen beruhte das Bedeutsamste, das er geben konnte.

Um das auch der größeren Öffentlichkeit verständlicher werden zu lassen, fanden sich jene, die seinem vielfältigen Wirken weiteren Einfluß wünschten, inzwischen unter der Präsidentschaft von H. I. Marrou, Professor der Pariser Sorbonne, zur „Société des Amis du Cardinal Daniélou" zusammen (24, Boulevard Victor Hugo, F-92200 Neuilly-sur-Seine). International bekannte Freunde und Gelehrte schlossen sich der Gesellschaft an, so unter anderen die Kardinäle Garrone und Pignedoli, der Präsident des Senegal, L. S. Senghor, und Maurice Schumann von der Académie Française; der frühere Erzbischof von Canterbury, Lord Ramsey, namhafte protestantische und katholische Theologen wie Prof. O. Cullmann, H. U. von Balthasar und H. de Lubac SJ. Die Breite dieses Freundeskreises gibt etwas vom Reichtum der Persönlich-

keit Daniélous selbst wieder. Die Gesellschaft zählte im Juli 1975 über 800 Mitglieder und veröffentlicht seit September 1975 ein „Bulletin des Amis du Cardinal Daniélou".

Der Mensch Daniélou entstammte einer typisch französischen Intellektuellen- und Journalistenfamilie. Durch diese Herkunft war ihm sein Lebenslauf weithin vorgebahnt. Unter den Vorzeichen des geistigen und sozialen Neuaufbruchs der französischen Katholiken in den zwanziger Jahren begann er eine brillante Karriere an der Universität der französischen Hauptstadt. Dieses Milieu formte ihn zum „homme de lettres"; in ihm blieb er zeitlebens verwurzelt. Allerdings fand er hier, so paradox das klingen mag, auch seinen Beruf zum Priester und zum Jesuiten, genauer den des geistlich-seelsorgerlichen Helfers im Streit gegensätzlicher Geistesströmungen um den Menschen. Seine priesterliche Pflicht zu solchem Dienst, vor allem am Menschen in unmittelbarer geistiger Not, hat er nie vergessen, selbst wenn andere wichtige Aufgaben darunter zu leiden hatten. Diese Pflicht ließ ihn nach Abschluß der philosophischen und theologischen Ausbildung im Orden als Studentenseelsorger nach Paris zurückkehren. Sie machte ihn erfinderisch und beweglich bei der Gründung und Betreuung von Gruppen aller Art, in denen sich hauptsächlich junge Menschen trafen. Hier wurde der Kontakt mit Leuten jeder Herkunft, jeder Rasse, jeder Religion und Überzeugung, das Gespräch und die Auseinandersetzung mit ihnen zur Grundlage seines Arbeitens. Das hat er selbst als Kardinal und Mitglied der Académie nicht verleugnet.

Doch dieser geistige Hilfsdienst im Universitätsmilieu ließ sich auf die Dauer nicht leisten ohne eine persönliche Mitarbeit und anerkannte Position in den Wissenschaften. Jean Daniélou war gleichzeitig Professor, Journalist, Schriftsteller. Schon sein Arbeitspensum ist erstaunlich. Seit 1943 gehört er zum Redaktionsteam der von den französischen Jesuiten herausgegebenen Zeitschrift „Etudes" und versieht den Lehrstuhl für frühe Kirchengeschichte am Institut Catholique de Paris. Angesichts der Notwendigkeit eines geistigen Neuaufbaus nach Kriegsende steigert sich sein Einsatz. Vor allem arbeitet er nun regelmäßig an der Zeitschrift „Dieu vivant" mit, aber auch bei den „Recherches de Science Religieuse", ohne seine schon genannten Aufgaben nennenswert einzuschränken. In seinen Äußerungen ist er offen und kompromißlos; daraus erwächst manche schwierige Situation, wo er mit ungeschützt vorgetragenen Anregungen und Berichten Reformen und Änderungen vorantreiben möchte. Sein wacher Geist begnügt sich im wissenschaftlichen Bereich keineswegs nur mit einer überlegten Weitergabe erworbenen Wissens und sicherer Ergebnisse. Er sucht überall nach Neuansätzen, diskutiert sie auf breiterer Ebene und hält so ein Gespräch in Gang, das vielen zum ersten Mal eine Ahnung von der Lebendigkeit christlicher Glaubensreflexion vermittelt. Mit seinem Bericht „Les orientations présentes de la pensée religieuse" in den „Etudes" von 1946 gerät er mehr zufällig in den Strudel um die „Théologie nouvelle", ja er löst ihn ungewollt durch seine Darlegungen aus.

In den Jahren bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil veröffentlicht Jean Daniélou Jahr für Jahr ein Buch nach dem anderen; 19 Werke vornehmlich über die Grundlagen christlicher Theologie machen ihn auch über Frankreich hinaus bekannt. Angeregt durch die Schriftfunde vom Qumran am Toten Meer wendet er sich mehr und mehr dem Judentum und dem Judenchristentum zu. In diesen Fragen hat er die Forschung vorangetrieben, wie allgemein anerkannt ist. Die Fachleute dankten ihm 1972 mit einer eigenen Festschrift „Judéo-Christianisme". Dort findet sich auch eine spezielle Bibliographie der Beiträge Daniélous zum Problem des Judenchristentums. Ähnlich ehrte man seinen Beitrag zur Patristik mit einer noch umfänglicheren Festschrift „Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou" (Paris 1972, ebenfalls mit entsprechender Bibliographie; hrsg. v. J. Fontaine u. Ch. Kannengiesser).

In einem Gedächtnisband „Jean Daniélou 1905–1974" (Paris: du Cerf 1975, ursprünglich Sonderheft der Zeitschrift „Axes" VII/1–2, 1974/75) bemühten sich neuestens seine

Freunde, in zahlreichen Zeugnissen die vielen Seiten seiner Persönlichkeit und seines Wirkens zu verlebendigen. Gedacht wird vor allem des Menschen und des Priesters Daniélou, und entsprechend wird das spirituelle Gewicht seiner Theologie sowie deren praktisch gelebte Seite betont. Auch als Wissenschaftler war er ja weniger spekulativ-theoretischer Systematiker als ein Mann großer Eindrücke und Anregungen, die spontan erfaßt und ebenso spontan weitergegeben wurden. Nicht selten überließ er sich der unmittelbaren Kraft einer Vision, ohne noch viel nach Opportunität oder nach sorgsam auf Hörer und Leser abgestimmten Formulierungen zu fragen.

Nur mit dem Ideal des Professors als Typ eines Forschers und Gelehrten vor Augen wird man deshalb der Gestalt Daniélous fremd und hilflos gegenüberstehen. Nimmt man ihn dagegen als Intellektuellen und Priester, der von seiner Aufgabe fasziniert ist, wie sie sich ihm im französischen Kontext stellt, als Mann, der andere in die Welt der geistlichen Erfahrung, der Entdeckung des Reichtums christlicher Tradition hineinziehen will, dann wird seine vitale und auch leidenschaftliche Ungeduld durchsichtig. Für ihn sind die Wunder Gottes unmittelbar lebendig, an ihnen nimmt er selbst teil, sie möchte er weitergeben. Das hat er aus der Gedankenwelt der Kirchenväter entnommen und zum geistigen Fundament seines eigenen Lebens gemacht.

Als Jesuit ging er aber auch durch die Schule der Exzerzitien des Ignatius von Loyola; dort hat er die methodischen Elemente für eine geistliche Pädagogik gefunden, die ganz natürlich in die Wertschätzung des Rätebzw. Ordensstands einmündet. Der Stil solch exklusiv christlichen Lebens kann zu Einschränkung und Verengung führen; Jean Daniélou sah es anders. Ihm war hier die grundsätzliche Freiheit für die Welt aufgegangen und angeboten, die sich gleichsam kontrapunktisch dazu in seinem Interesse an den nichtchristlichen Religionen und ihrem Wert äußerte. In diese Seite der Geistigkeit des Jesuitenkardinals führt M. Sales im erwähnten Gedächtnisband umfassend ein. Zugleich wird damit der Zugang geöffnet zu dem weiten, für Daniélou wichtigen Thema der Begegnung von Religionen und Kulturen in einer immer stärker zusammenwachsenden Welt. Juden, Mohammedaner, Buddhisten, aber auch Atheisten und Marxisten finden hier neben den verschiedenen Gestalten des Christlichen ihren Platz. Daniélou interessierte sich für den anderen und das andere, ohne darüber eine ausgeprägte missionarische Sorge zu vernachlässigen. Darum gab er nie das Bemühen um eine der heutigen Welt entsprechende Hinführung zum Glauben auf.

Das ihm gemäße Wirkungsfeld war sein Leben lang die Universität, die Wissenschaft, die Kultur der französischen Metropole. Typisch Französisches, ja Pariserisches leuchtet in H. I. Marrous und X. Tilliettes Berichten von Daniélous Verhältnis zur wissenschaftlichen und kulturellen Welt auf. Daß auch diese Beziehungen letztlich vom Glauben und von einem deutlichen Bewußtsein um die priesterliche Pflicht bestimmt waren, machen einige Texte Daniélous selbst deutlich, die im Gedächtnisband von seiner eigenen Seite her bestätigen, was die Freunde zu sagen wußten. Diese Texte und Briefe lenken von den verschiedenen Einzeleindrücken seiner Arbeit schließlich den Blick wieder auf ihn selbst zurück.

Wie er persönlich in längerem Zusammenleben oder bei einer flüchtigen Begegnung auf andere wirkte, versuchen 18 recht verschiedene Erinnerungen an ihn zu verdeutlichen, die den Schluß des Gedächtnisbands bilden. H. de Lubac, M. de Gandillac, O. Cullmann, P. Emmanuel u. a. lassen dort den Jesuitenkardinal in wechselndem Licht sehen, in dem jeder von ihnen je nach den Umständen des Zusammentreffens diesen Mann kennenlernte. Gehen diese verschiedenen Eindrücke wirklich auf den gleichen Menschen zurück, wenn er sich auch in diesem Kaleidoskop unschwer an bestimmten, wiederkehrenden Grundzügen zu erkennen gibt? Man darf Jean Daniélou, wie es Y. Congar an anderer Stelle tat, wirklich „l'homme orchestre" (Einmannorchester) nennen, der – nebenbei bemerkt – den Dominikaner Congar 1963 mit einer Postkarte nach

Rom bat und diesem seinen Platz in der Theologischen Kommmission des Zweiten Vatikanischen Konzils überließ, die gerade die dogmatische Konstitution über die Kirche vorbereitete.

Nicht nur als „homme de lettres", auch als Mensch und Christ spiegelt Daniélou in der Vielfalt von Interessen und Gegensätzen angesichts all der Probleme einer modernen Welt ziemlich genau die Situation des katholischen Christentums im heutigen Frankreich wider. Die kirchliche Entwicklung Frankreichs seit dem letzten Weltkrieg wird ähnlich durch Person und Leben Daniélous illustriert. Er kann deshalb die Erscheinung des modernen französischen Katholizismus verständlicher machen. In der Parallele zwischen dem Schicksal der „ältesten Tochter der Kirche" in unserer Welt und dem ihres hervorragenden Sohnes liegt nicht die geringste Bedeutung dessen, was der Jesuitenkardinal durch sein Leben und Tun bezeugt hat.

Karl H. Neufeld SJ

BESPRECHUNGEN

Kirche und Staat

MIKAT, Paul: *Religionsrechtliche Schriften.* Abhandlungen zum Staatskirchenrecht und Eherecht. Hrsg. v. Joseph Listl. Berlin: Duncker & Humblot 1974. 2 Bände. 1166 S. (Staatskirchenrechtliche Abhandlungen. 5.) Lw. 198,–.

Es hat in den letzten Jahren nur wenige Veröffentlichungen gegeben, die der an den Fragen des Verhältnisses von Staat und Kirche interessierte Leser mit soviel Gewinn immer wieder in die Hand nimmt, wie die „Religionsrechtlichen Schriften" von Paul Mikat. Der zweibändige Sammelband, der von Joseph Listl mit der ihm eigenen Gründlichkeit und seinem vorzüglich entwickelten Gespür für die richtige Auswahl betreut worden ist, enthält insgesamt 39 bisher verstreut veröffentlichte und teilweise schwer greifbare Arbeiten Mikats aus den letzten 20 Jahren. Ein umfangreiches Sachwortregister erschließt dem Benutzer zudem mühelos die Fülle des in diesen beiden Bänden enthaltenen Stoffs.

In einem *ersten* Abschnitt sind neunzehn Arbeiten aus dem *eigentlichen Bereich des deutschen Staatskirchenrechts* zusammengefaßt. Er beginnt mit der ebenso umfangreichen wie grundlegenden Abhandlung „Kirchen und Religionsgemeinschaften" aus dem von *Hans Karl Nipperdey, August Bettermann* und *Ulrich Scheuner* herausgegebenen Handbuch „Die Grundrechte" (1960). Hier bietet Mikat einen groß angelegten Wurf des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik und zeigt dessen Verwurzelung im kirchenpolitischen System der Weimarer Reichsverfassung. Diese Abhandlung hat auch auf die Rechtsprechung zu staatskirchenrechtlichen Fragen einen prägenden Einfluß ausgeübt. Weitere Beiträge behandeln Grundsatzprobleme aufwerfende Einzelfragen, wie den Kirchenaustritt oder die Kirchensteuer. Den Versuch einer neuen Ortsbestimmung und Aufgabenstellung des Staatskirchenrechts in der Bundesrepublik unternimmt Mikat in den Abhandlungen „Zur rechtlichen Bedeutung religiöser Interessen" (1973) und „Das Verhältnis von Staat und Kirche nach der Lehre der katholischen Kirche" (1974). Ein *zweiter* Abschnitt stellt neun *rechtstheologische und rechtshistorische* Abhandlungen zusammen, von denen hier als Beispiel nur etwa der Beitrag Mikats zur Festschrift für Ulrich Scheuner „Zur Fürbitte der Kirchen für Kaiser und Reich im Gebet des ersten Clemens-Briefes" (1973) erwähnt sei. Im *letzten* Abschnitt werden schließlich neun Arbeiten Mikats zum *Eherecht* präsentiert, wobei der Gesamtbereich sowohl unter rechtlichen wie unter rechtsgeschichtlichen und rechtspolitischen Aspekten behandelt wird. Der Bogen reicht von der Abhandlung „Die Inzest-Verbote des Konzils von Epaon" (1970) über grundlegende Arbeiten zur Thematik „Rechtsgeschichtliche und rechtspolitische Erwägungen zum Zerrüttungsprinzip" (1962/1963) bis zu einer bemerkenswerten Bundestagsrede, die Mikat im Jahr 1971 zum Regierungsentwurf des neuen Ehe- und Familienrechts gehalten hat.

Den Leser besticht in all diesen Abhandlungen die außergewöhnliche theologische, historische und juristische Sachkenntnis, der über 20 Jahre völlig ungebrochene Einfallsreichtum, die Überzeugungskraft der Sprache und – last but not least – das Augenmaß, die Vernunft des Verfassers, die man gerade im Bereich des Staatskirchenrechts bei manchen Autoren schmerzlich vermißt, da häufig Sachverstand durch Emotion ersetzt wird. Nichts von diesen falschen, der guten Sache abträglichen Tönen bei Mikat. Und trotzdem – oder gerade deshalb – entwerfen seine hier zusammengestellten Beiträge nicht nur ein geradezu spannendes Bild der Entwicklung des Staatskirchenrechts in den ersten 25 Jahren

der Bundesrepublik und vieler anderer, das Verhältnis von Staat und Kirche bestimmender Probleme. Sie legen auch ein beredtes Zeugnis ab für die Fruchtbarkeit der Gedanken und der Arbeit eines Grenzgängers, der es wie der Wissenschaftler und Politiker Paul Mikat versteht, Theorie und Praxis seines Interessen- und Arbeitsgebiets zu einer kraftvollen Symbiose zu verbinden, deren Ausstrahlung sich niemand entziehen kann, der mit den gleichen Fragen täglich konfrontiert ist. *W. A. Kewenig*

Ziegler, Adolf Wilhelm: *Das Verhältnis von Kirche und Staat in Amerika.* München: Manz 1974. 320 S. (Handbuch „Religion, Kirche und Staat in Geschichte und Gegenwart". 3.) Lw. 56,–.

Mit dem vorliegenden Band beschließt der Verfasser sein imposantes, von ihm in alleiniger Autorschaft verfaßtes Handbuch und Nachschlagewerk „Religion, Kirche und Staat in Geschichte und Gegenwart". Bd. 1 (1969) trägt die Überschrift „Geschichte Vorgeschichte Altertum Mittelalter Neuzeit", Bd. 2 (1972) behandelt „Das Verhältnis von Kirche und Staat in Europa" (vgl. diese Zschr. 191 [1973] 355 f.). Ebenso wie die beiden Vorgänger zeichnet sich auch Bd. 3 durch einen hohen Informationswert aus. Er gewährt einen vorzüglichen Überblick über die Beziehungen zwischen Kirche und Staat in den insgesamt 23 hinsichtlich ihrer Größe, Verfassung und Geschichte voneinander sehr unterschiedlichen Staatswesen Nord-, Mittel- und Südamerikas. Neben Kanada und den Vereinigten Staaten werden die religiösen Verhältnisse z. B. in Mexiko, Guatemala, El Salvador, Honduras, Panama, Kuba, den Westindischen Inseln, den sämtlichen übrigen Insel-Territorien, Chile, Argentinien und Brasilien dargestellt. Verständlicherweise legt der Verfasser als renommierter Kirchenhistoriker bei jedem einzelnen Staat besonderen Nachdruck auf die Darstellung der jeweiligen besonderen historischen Grundlagen der Entwicklung von Staat und Kirche.

Für die deutschen Leser von besonderem Interesse sind die Darlegungen über das Religionsrecht und die Staat-Kirche-Beziehungen in den USA. Die innere geistige Zerrissenheit, durch die das Staatswesen der Vereinigten Staaten während der letzten Jahrzehnte in steigendem Maß gekennzeichnet ist, äußert sich auch in der Kirchen-, Schul- und Religionspolitik. Mangels einer gesetzgeberischen Bundeskompetenz in Religionsfragen wird dieser Bereich in der Staatspraxis überwiegend durch die Rechtsprechung des US-Supreme Court fortgebildet. Ziegler gibt eine anschauliche Übersicht über die wichtigsten religionsrechtlichen Entscheidungen des obersten amerikanischen Gerichtshofs. Ganz im Gegensatz zu der im 19. Jahrhundert in den USA vorherrschenden öffentlichen Meinung hat der Supreme Court das Religionsrecht der USA in den letzten Jahrzehnten immer mehr im Sinn einer totalen Säkularisierung des öffentlichen Lebens interpretiert. Dies zeigte sich vor allem in den Gerichtsentscheidungen über die Unzulässigkeit jeglicher Art von Schulgebet an öffentlichen Schulen und in dem Verbot staatlicher Unterstützung kirchlicher Privatschulen. In Übereinstimmung mit einer weitverbreiteten Meinung in den USA vertritt Ziegler hierzu die Auffassung, daß der US-Supreme Court mit dem ablehnenden Urteil über das Schulgebet „ob gewollt oder nicht, eine der geistigen Grundlagen der Verfassung angetastet" hat (53).

Über jeden Staat Amerikas findet sich in diesem Band eine knappe, souveräne, ungeschminkte und in dieser Form sonst nirgendwo auffindbare Übersicht über die verfassungsrechtlichen Grundlagen, das geistige Klima und die tatsächlichen Verhältnisse der Beziehungen von Staat und Kirche, die religiösen Zustände, das Schul- und Bildungswesen mit Einschluß des Familien- und Eherechts. Verhältnismäßig ausführliche bibliographische Angaben mit zahlreichen weiterführenden Nachweisen sind beigegeben. Besondere Schwierigkeiten bereiteten dem Verfasser verständlicherweise, wie er im Vorwort hervorhebt, die raschen sozialen Wandlungen und revolutionären Veränderungen, die für die jungen Staaten des südamerikanischen Sub-

kontinents in der Gegenwart kennzeichnend sind. Der vorliegende Band belegt auch eindrucksvoll die Richtigkeit der These, daß die Gewähr voller Religions- und Kirchenfreiheit eine schlechthinnige Voraussetzung für die Existenz eines freiheitlichen und menschenwürdigen Staatswesens darstellt. Durch sein Verhältnis zur Religion und zu den Kirchen determiniert der moderne Staat in entscheidender Weise seine geistigen Grundlagen.

Der Verfasser hat mit diesem, auch mit detaillierten Registern ausgestatteten Handbuch eine großartige wissenschaftliche und persönliche Leistung vollbracht. Er hat damit in jahrelanger Arbeit ein zeitgeschichtliches Dokumentarwerk von hohem Rang geschaffen, auf das Wissenschaft und Praxis gleichermaßen auf lange Zeit angewiesen sein werden.

J. Listl SJ

Bruhin, Josef: *Die beiden Vatikanischen Konzile und das Staatskirchenrecht der Schweizerischen Bundesverfassung.* Theologische Überlegungen zum Verhältnis von Kirche und Staat. Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1975. 464 S. (Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat. 17.) Kart. sfr. 64,–.

Die Bestimmungen über das Verhältnis von Staat und Kirche in einer Verfassung sind stets in besonders starkem Maß Ausdruck des jeweiligen Zeitgeistes. Das zeigen mit eindrucksvoller Anschaulichkeit die religiösen Ausnahmeartikel der Schweizerischen Bundesverfassung, die ihre jetzige Gestalt größtenteils während der Kulturkampfzeit im Zug der Verfassungsrevision des Jahres 1874 gefunden hat. Auch nachdem am 20. 5. 1973 die ominösen Bestimmungen des Jesuiten- und Klosterartikels (Art. 51 und 52) durch Volksentscheid beseitigt worden sind (vgl. dazu Josef Bruhin, Gegenwärtige Vergangenheit. Zur Lösung der Jesuiten- und Klosterfrage in der Schweiz, in dieser Zschr. 191 [1973] 595 ff.), trägt diese Verfassung an anderen Stellen immer noch deutliche Züge des von der radikalliberalen Partei geführten Kirchenkampfes: Nichtwählbarkeit von Geistlichen, Schächtverbot, staatliche Eingriffsrechte und -vorbehalte bei der Bildung oder Trennung von Religionsgenossenschaften, Bistumsartikel (= staatliche Genehmigungspflicht für die Errichtung von Bistümern auf schweizerischem Gebiet).

In seiner anregend und klar geschriebenen Untersuchung analysiert Bruhin einleitend die geistesgeschichtlichen und weltanschaulichen Grundlagen der Schweizerischen Bundesverfassung. Das besondere Verdienst der Arbeit besteht in der detaillierten Konfrontation der religionsrechtlichen Grundanschauungen dieser Verfassung mit den theologischen Auffassungen über das Verhältnis von Kirche und Staat, wie sie um das Jahr 1870 in der katholischen Kirche von den Kanonisten und der Hierarchie vertreten wurden und insbesondere in dem nicht mehr zur Verabschiedung gelangten „Schema über die Kirche" des Ersten Vatikanischen Konzils Ausdruck gefunden haben. Der Verfasser zeigt dabei im einzelnen, daß im Jahr 1874 das Staatskirchenrecht der Schweizerischen Bundesverfassung in direkter Auseinandersetzung mit den damals von der katholischen Kirche – tatsächlich oder vermeintlich – vertretenen Positionen geschaffen wurde (87).

Seit dem Jahr 1874 sind, nicht zuletzt auch durch den ökumenischen Klimaumschwung, den das Zweite Vatikanische Konzil und vor allem die „Erklärung über die Religionsfreiheit" dieses Konzils eingeleitet haben, auch auf dem Gebiet von Staat und Kirche die Frontstellungen des 19. Jahrhunderts weitgehend abgebaut worden. Für die Praxis des schweizerischen Staatskirchenrechts konstatiert Bruhin, daß der Graben zwischen Staat und Kirche auch dadurch verringert wurde, „daß die Behörden diese Normen nicht nur restriktiv interpretierten, sondern auch sehr freiheitlich handhabten. Das endgültige Zuschütten des Grabens kommt daher eher einer formal-, denn einer materiellrechtlichen Differenzbereinigung gleich" (245).

Für die anstehende schweizerische Verfassungsreform äußert Bruhin auf der Grundlage der Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils über das Verhältnis von Staat und Kirche konkrete „Begehren und Wünsche an

den Verfassungsgeber" (245 ff.; 319 ff.; 411 ff.). Auf der Grundlage der Autonomie des Politischen und der Gewährleistung voller individueller und korporativer Religionsfreiheit, d. h. auch der Kirchenfreiheit, die bisher verfassungsrechtlich nicht garantiert ist, plädiert der Verfasser für eine freiheitliche Kooperation von Staat und Kirche, die aber im Gegensatz zu den bisherigen Verfassungsbestimmungen eine Unterordnung der Kirche unter den Staat in ihrem Eigenbereich ausschließt (344). Damit bekennt sich Bruhin zu Recht der Sache nach dennoch zu der von ihm verbal abgelehnten Formel von der Kirche als einer „vollkommenen Gesellschaft" (societas perfecta). Diese staatsphilosophische Kurzformel, die nicht nur dem Staat, sondern auch der Kirche den rechtlichen Charakter einer „societas perfecta" zuschreibt, will ihrem Wesensgehalt nach nichts anderes zum Ausdruck bringen als die Tatsache, daß der Kirche gegenüber dem Staat eine „originäre Eigenrechtsmacht" und demgemäß auch Unabhängigkeit vom Staat in ihrem Eigenbereich zukommt. Der Mißbrauch, der mit dem Begriff „societas perfecta", gelegentlich auch von höchsten kirchlichen Repräsentanten, getrieben wurde, liegt darin, daß damit irrtümlich das Wesen der Kirche erschöpfend zum Ausdruck gebracht und nicht nur ihre Eigenrechtsmacht und Unabhängigkeit vom Staat bezeichnet werden sollte.

Die Arbeit von Bruhin bildet einen wertvollen Beitrag zum modernen Staats- und Staatskirchenrecht. In seiner sorgfältigen Untersuchung behandelt der Verfasser nicht nur die Grundelemente einer freiheitlichen staatskirchenrechtlichen Ordnung für die anstehende Verfassungsrevision in der Schweiz, sondern für jede denkbare freiheitliche Zuordnung von Staat und Kirche. *J. Listl SJ*

ZU DIESEM HEFT

Bei der diesjährigen Herbstvollversammlung in Fulda hat die Deutsche Bischofskonferenz auch einen charismatischen Wortgottesdienst gefeiert, um die katholisch-charismatische Gemeinde-Erneuerung kennenzulernen. Wir veröffentlichen den Bericht, den Heribert Mühlen für diese Sitzung der Bischofskonferenz verfaßt hat.

Am 4. Dezember jährt sich zum 100. Mal der Geburtstag Rainer Maria Rilkes. Es mehren sich die Stimmen, die von einer neuen Rilke-Rezeption sprechen und meinen, Rilke habe mehr Zukunft als Vergangenheit. Maria Norberta Hoffmann fragt im Blick auf die großen Themen des Gesamtwerks des Dichters, wieweit man Rilke einen Dichter der Transzendenz nennen kann.

Im Jahr 1975 sind vier Jahrhunderte seit der Geburt des Mystikers Jakob Böhme vergangen. Obwohl sein Werk in neuen Ausgaben vorliegt und eingehend erforscht wurde, gehört er zu den großen Unbekannten. Gerd-Klaus Kaltenbrunner zeigt, wie weit verzweigt seine Wirkung und damit seine Aktualität in der Gegenwart ist.

Das von Papst Paul VI. ausgerufene Heilige Jahr wird am Jahresende abgeschlossen. In seinem Apostolischen Schreiben hat Paul VI. programmatisch dargelegt, welche Dimensionen das Thema Versöhnung in Kirche und Welt hat. Michael Seybold befaßt sich mit den Grundaussagen und der Bedeutung dieses wichtigen Dokuments.

14. JULI 1976
12. 1. 77
JULI 1977
27. 2. 78
8. DEZ. 1978
1. SEP. 1978
13. MRZ. 1979
8. MAI 1979
31. MAI 1979
10. AUG. 1981
16. JUNI 1982
21. JULI 1982
16. 08. 82
7. 09. 82

23.65