N12<522832673 021
ubTÜBINGEN

E. Schaffhauser
Buchbinderei
795 Biberach/R.
Krummer Weg 3

M 65 18 EX

STIMMEN DER ZEIT

Heft 1
Januar 1976

R. Bleistein
Kinderfeindliche Gesellschaft?
L. Volk
Pater Rupert Mayer vor der NS-Justiz
Ph. Harnoncourt
Das neue Einheitsgesangbuch
W. de Vries
Arabische Christen im Nahost-Konflikt
H. J. Baden
Institution und Innerlichkeit

Verlag Herder Freiburg

INHALT

Roman Bleistein SJ	Kinderfeindliche Gesellschaft?	1
Ludwig Volk SJ	Pater Rupert Mayer vor der NS-Justiz. Zum 100. Geburtstag des Münchner Männerseelsorgers am 23. Januar 1976	3
Philipp Harnoncourt	Das neue Einheitsgesangbuch „Gotteslob". Grundsätzliche und kritische Überlegungen	24
Wilhelm de Vries SJ	Die arabischen Christen im Nahost-Konflikt	45
Hans Jürgen Baden	Institution und Innerlichkeit. Eine Betrachtung über Gerhard Wehr „Esoterisches Christentum"	53
	UMSCHAU	
Karl H. Neufeld SJ	Ökumene auf der Suche nach sich selbst	65
	BESPRECHUNGEN	
	Naturwissenschaft	68
	ZU DIESEM HEFT	72

DIE MITARBEITER DES HEFTS

Prof. Dr. Philipp Harnoncourt, Burgring 6, A-8010 Graz – Prof. Dr. Wilhelm de Vries, Piazza S. Maria Maggiore, 7, I-00185 Roma – Prof. Dr. Hans Jürgen Baden, 31 Celle-Osterloh, Osterloher Landstraße 14 – Dr. Ludwig Volk, 8 München 19, Zuccalistraße 16.

STIMMEN DER ZEIT · 194. BAND · 101. JAHRGANG · HEFT 1

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. 14 – Versandort: Freiburg – Druck: Presse-Druck Augsburg. Die Stimmen der Zeit erscheinen jährlich in 12 Heften. Preis: Einzelheft 7,80 DM; im Abonnement: 6,90 DM, halbjährlich 41,40 DM, zuzüglich Zustellgebühr; Studentenabonnement: Einzelheft 6,20 DM. Dreimonatiges Probeabonnement 15,– DM. Die Zeitschrift kann im In- und Ausland auch durch den Postzeitungsdienst bezogen werden. Bestell-Nr. 000 22

STIMMEN DER ZEIT

STIMMEN DER ZEIT

194. BAND

1976

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. 14 – Versandort: Freiburg – Druck: Presse-Druck Augsburg. Die Stimmen der Zeit erscheinen jährlich in 12 Heften. Preis: Einzelheft 7,80 DM; im Abonnement: 6,90 DM, halbjährlich 41,40 DM, zuzüglich Zustellgebühr; Studentenabonnement: Einzelheft 6,20 DM. Dreimonatiges Probeabonnement 15,– DM. Die Zeitschrift kann im In- und Ausland auch durch den Postzeitungsdienst bezogen werden.
Bestell-Nr. 000 22

Zs 2449

INHALT DES 194. BANDS

Asendorf, Ulrich: Katholizität und Amt bei Luther. Perspektiven heutiger ökumenischer Theologie 196

Baden, Hans Jürgen: Historiker und Europäer. Zum Lebensbericht von Jean Rudolf von Salis* 569

– Institution und Innerlichkeit. Eine Betrachtung über Gerhard Wehr „Esoterisches Christentum“ 53

– Moralismus und Moral 445

– Das Vermächtnis der Indianer* 712

Balogh, Elemér: Bischofsernennungen in Ungarn* 423

– Die Kirche im ungarischen Volksaufstand von 1956* 786

Biser, Eugen: Kafka als Modellfall des Menschseins. Zu Bert Nagels Kafka-Studie* . 635

– Der Weg ins Geheimnis. Mensch und Heil nach Gertrud von le Fort. Zum 100. Geburtstag der Dichterin 651

Bleistein, Roman: Das Glück und die Würde 577

– Kinderfeindliche Gesellschaft? 1

– Kirche und Freizeit 333

– Kirchliche Autorität im Widerspruch 145

– Moral der Jugend 361

– Weltrevolution der Jugend* 710

– Zur Situation der Lehrlinge* 128

Boehncke, Helmut: Humanität und Naturwissenschaft. Kretische Impressionen . . . 507

Bossle, Lothar: Praxeologischer Obskurantismus. Mangelnder Praxisbezug in der „Theologie der Befreiung“ 473

Brockard, Hans: Kōan – die Textmeditation im Zen-Buddhismus. Zur Übersetzung des Mumonkan durch H. Dumoulin* 275

Brugger, Walter: Metaphysik und christlicher Glaube 604

Brunner, August: Die Krise des Gottesglaubens 750

Everschor, Franz: Kaufserien im Fernsehen* 420

– Neubeginn im deutschen Film 94

Feld, Helmut: Ethische Grundwerte im Staat. Zur Hamburger Grundsatzrede des Bundeskanzlers* 561

Forster, Karl: Synodale Mitverantwortung in der Bewährung. Rückblick auf die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland 75

Friedmann, F. G.: Kontinuität und Wandel. Die Vereinigten Staaten im 200. Jahr der Unabhängigkeitserklärung 435

– Renaissance des Populismus in den USA. Geistig-religiöse Hintergründe der Präsidentschaftswahlen 757

Fries, Heinrich: Aufbruch des religiösen Geistes 183

Galen, Clemens August Graf von: Schweigen oder Bekennen? Eingeleitet und kommentiert von Ludwig Volk SJ 219

Grom, Bernhard: Weihnachten feiern. Zwischen kritischem Engagement und neuem „Ja zum Feiern“ 847

Günther, Henning: Gibt es eine christliche Rechtfertigung der Gruppendynamik? . . 305

Umschaubeiträge sind durch * gekennzeichnet

Haeffner, Gerd: Denken im Ende der Metaphysik. Ein Rückblick auf das Werk Martin Heideggers 517
Harnoncourt, Philipp: Das neue Einheitsgesangbuch „Gotteslob". Grundsätzliche und kritische Überlegungen 24
Helbling, Hanno: Vom Mythos der Armut. Zum 750. Todestag des heiligen Franziskus 723
Hodgson, P. E.: Grenzen der Naturwissenschaft 487
Kaltenbrunner, Gerd Klaus: Joseph Görres 291
Kehrbach, Karl Theodor: Die Kollegstufe am Gymnasium in Bayern. Eine Chance für den christlichen Dialog mit der Jugend* 130
Keller, Albert: Sterbehilfe und Freiheit 253
Kerber, Walter: Vermögensbildung. Eine bleibende Forderung der katholischen Soziallehre 530
Kern, Walter: Sind Christen konservativ? 159
Kewenig, Wilhelm A.: Staat und Kirche in der Bundesrepublik. Bemerkungen zum Erscheinen des „Handbuchs des Staatskirchenrechts"* 348
Koch, Traugott: Selbstregulation des Politischen? Von der Notwendigkeit kollektiver Handlungsziele 105
Krause-Lang, Martha: Familientherapie* 706
Kreybig, Thomas von: Wert und Unwert des Lebens. Überlegungen eines Mißbildungsforschers 147
Krzywon, Ernst Josef: Heimkehr zum Mythos oder Glauben?* 279
– Versuche über die literarische Form des Essays* 565
– Zwischen Anpassung und Selbständigkeit. Die Literatur der Volksrepublik Polen . 591
Lermen, Birgit H.: Moderne politische Lyrik. Ein Vergleich von Texten aus der Bundesrepublik und der DDR 457
Listl, Joseph: Dokumentation des deutschen Staatskirchenrechts. Zur Quellensammlung „Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert"* 856
Lohfink, Norbert: Die Sabbatruhe und die Freizeit 395
Löw, Konrad: Auf den Schultern von Karl Marx? 609
Meinhold, Peter: Kirchenlehrer oder Konfessionslehrer? Die ökumenische Bedeutung des Thomas von Aquin 668
Mikat, Paul: Die Ehe im staatlichen Recht. Grundsätzliche Überlegungen zur Reform des Ehe- und Familienrechts 225
Millendorfer, Johann: Konturen einer dritten industriellen Revolution 408
Nell-Breuning, Oswald von: Auseinandersetzung mit dem Sozialismus. Anmerkungen zu einer Kontroverse um das Synodendokument „Kirche und Arbeiterschaft" . . 261
– Auseinandersetzung mit Marx und seiner Lehre. Anmerkungen zu einer Kontroverse um das Synodendokument „Kirche und Arbeiterschaft" 173
– Christentum und Sozialismus. Zum Memorandum des Bensberger Kreises* . . . 344
– Heinrich Pesch heute* 281
– Menschenwürde, Menschenbild und Gewissen* 703
– „Wir alle stehen auf den Schultern von Karl Marx" 616
Neufeld, Karl H.: Die Kirche in ihrer Geschichte. Zu einem evangelischen Handbuch* . 639
– Leben aus dem Wort. Zum Werk Hans Urs von Balthasars* 209
– Ökumene auf der Suche nach sich selbst* 65
– Spuren von Jesus? E. Schillebeeckx' „Geschichte von einem Lebenden" 689
– Theologie durch Kritik. Zum Tod Rudolf Bultmanns 773
Neuner, Peter: Auf dem Weg zu einer Anerkennung der Ämter* 134
Niedermayer, Franz: Eine deutsche Geschichte für das Volk* 496

Osner, Karl: Misereor – Zeichen der Hoffnung. Der Beitrag von Misereor zur kirchlichen Entwicklungsarbeit 731
Rahner, Karl: Besessenheit und Exorzismus 721
Remmert, Günter: Schöpfungsauftrag und Umweltkrise 117
Ricken, Friedo: Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse* 783
Rivinius, Karl Josef: Soziale Frage. Lösungsversuche im 19. Jahrhundert 623
Rosa, Giuseppe de: Die Kommunistische Partei Italiens 363
Roth, Paul: Gelenkte Massenkommunikation. Die Disziplinierung der Öffentlichkeit in der Sowjetunion nach Chruschtschows Sturz 831
Rother, Siegfried: Der „neue sozialistische Mensch" in der Literatur der DDR . . . 675
– Der „neue sozialistische Mensch" in der Philosophie der DDR 579
Ruthenberg, Hans: Das Welternährungsproblem. Erfolge, Schwierigkeiten und Aufgaben 237
Seibel, Wolfgang: Grenzen kirchlichen Handelns 505
– Institutionen im Wandel 793
– Kirchliche Erklärungen im Wahljahr 433
– Kirchliche Verwaltungsreform 73
– Primat der Politik? 649
– Primat der Praxis? 217
– Verkehrte Fronten 289
Schade, Herbert: Deutungsdenken und technisches Sehen. Zum Schicksal der Bildvorstellungen im modernen Kirchenbau 545
– Religiöse Profile romanischer Kunst* 424
Scherf, Walter: Trends in der Jugendliteratur. Ein Spiegel der Gesellschaft 766
Schneider, Burkhart: Kardinal Faulhaber in Dokumenten* 273
Schorb, Alfons: Ende der Bildungsreform? Bestandsaufnahme und Bilanz der bildungspolitischen Entwicklung 377
Volk, Ludwig: Der Heilige Stuhl und Deutschland 1945–1949 795
– Pater Rupert Mayer vor der NS-Justiz. Zum 100. Geburtstag des Münchner Männerseelsorgers am 23. Januar 1976 3
Vries, Wilhelm de: Die arabischen Christen im Nahost-Konflikt 45
– Religionskrieg im Libanon?* 853
Weger, Karl Heinz: Das „anonyme" Christentum in der heutigen Theologie . . . 319
Wunderli, Jürg: Gibt es eine persönliche Gotteserfahrung? 824

ÜBERSICHT

I. KIRCHE

Roman Bleistein: Kirche und Freizeit 333
– Kirchliche Autorität im Widerspruch 145
Bernhard Grom: Weihnachten feiern. Zwischen kritischem Engagement und neuem „Ja zum Feiern" 847
Philipp Harnoncourt: Das neue Einheitsgesangbuch „Gotteslob". Grundsätzliche und kritische Überlegungen 24
Karl Osner: Misereor – Zeichen der Hoffnung. Der Beitrag von Misereor zur kirchlichen Entwicklungsarbeit 731
Wolfgang Seibel: Grenzen kirchlichen Handelns 505
– Kirchliche Erklärungen im Wahljahr 433
– Kirchliche Verwaltungsreform 73
– Primat der Praxis? 217
– Verkehrte Fronten 289

II. SYNODE

Karl Forster: Synodale Mitverantwortung in der Bewährung. Rückblick auf die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland 75
Oswald von Nell-Breuning: Auseinandersetzung mit dem Sozialismus. Anmerkungen zu einer Kontroverse um das Synodendokument „Kirche und Arbeiterschaft" . . . 261
– Auseinandersetzung mit Marx und seiner Lehre. Anmerkungen zu einer Kontroverse um das Synodendokument „Kirche und Arbeiterschaft" 173

III. THEOLOGIE

Lothar Bossle: Praxeologischer Obskurantismus. Mangelnder Praxisbezug in der „Theologie der Befreiung" 473
Hans Brockard: Kōan – die Textmeditation im Zen-Buddhismus. Zur Übersetzung des Mumonkan durch H. Dumoulin* 275
August Brunner: Die Krise des Gottesglaubens 750
Heinrich Fries: Aufbruch des religiösen Geistes 183
Walter Kern: Sind Christen konservativ? 159
Norbert Lohfink: Die Sabbatruhe und die Freizeit 395
Karl H. Neufeld: Leben aus dem Wort. Zum Werk Hans Urs von Balthasars* . . . 209
– Spuren von Jesus? E. Schillebeeckx' „Geschichte von einem Lebenden" 689
– Theologie durch Kritik. Zum Tod Rudolf Bultmanns 773
Karl Rahner: Besessenheit und Exorzismus 721
Günter Remmert: Schöpfungsauftrag und Umweltkrise 117
Karl Heinz Weger: Das „anonyme" Christentum in der heutigen Theologie 319
Jürg Wunderli: Gibt es eine persönliche Gotteserfahrung? 824

IV. ÖKUMENE

Ulrich Asendorf: Katholizität und Amt bei Luther. Perspektiven heutiger ökumenischer Theologie 196
Hans Jürgen Baden: Institution und Innerlichkeit. Eine Betrachtung über Gerhard Wehr „Esoterisches Christentum" 53
Peter Meinhold: Kirchenlehrer oder Konfessionslehrer? Die ökumenische Bedeutung des Thomas von Aquin 668
Karl H. Neufeld: Ökumene auf der Suche nach sich selbst* 65
Peter Neuner: Auf dem Weg zu einer Anerkennung der Ämter* 134

V. PHILOSOPHIE UND PSYCHOLOGIE

Walter Brugger: Metaphysik und christlicher Glaube 604
Henning Günther: Gibt es eine christliche Rechtfertigung der Gruppendynamik? . . 305
Gerd Haeffner: Denken im Ende der Metaphysik. Ein Rückblick auf das Werk Martin Heideggers 517
Albert Keller: Sterbehilfe und Freiheit 253
Martha Krause-Lang: Familientherapie* 706

VI. GESELLSCHAFT, STAAT UND POLITIK

Walter Brugger: Metaphysik und christlicher Glaube 604
Roman Bleistein: Das Glück und die Würde 577
– Kinderfeindliche Gesellschaft? 1
Helmut Feld: Ethische Grundwerte im Staat. Zur Hamburger Grundsatzrede des Bundeskanzlers* 561
Wilhelm A. Kewenig: Staat und Kirche in der Bundesrepublik. Bemerkungen zum Erscheinen des „Handbuchs des Staatskirchenrechts"* 348
Traugott Koch: Selbstregulation des Politischen? Von der Notwendigkeit kollektiver Handlungsziele 105
Joseph Listl: Dokumentation des deutschen Staatskirchenrechts. Zur Quellensammlung „Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert"* 856
Paul Mikat. Die Ehe im staatlichen Recht. Grundsätzliche Überlegungen zur Reform des Ehe- und Familienrechts 225
Johann Millendorfer: Konturen einer dritten industriellen Revolution 408
Oswald von Nell-Breuning: Menschenwürde, Menschenbild und Gewissen* . . . 703
Friedo Ricken: Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse* 783
Hans Ruthenberg: Das Welternährungsproblem. Erfolge, Schwierigkeiten und Aufgaben 237
Wolfgang Seibel: Institutionen im Wandel 793
– Primat der Politik? 649

VII. SOZIALE FRAGE

Walter Kerber: Vermögensbildung. Eine bleibende Forderung der katholischen Soziallehre 530

Konrad Löw: Auf den Schultern von Karl Marx? 609
Oswald von Nell-Breuning: Heinrich Pesch heute* 281
– „Wir alle stehen auf den Schultern von Karl Marx“ 616
Karl Josef Rivinius: Soziale Frage. Lösungsversuche im 19. Jahrhundert 623

VIII. SOZIALISMUS

Oswald von Nell-Breuning: Christentum und Sozialismus. Zum Memorandum des Bensberger Kreises* 344
Siegfried Rother: Der „neue sozialistische Mensch“ in der Literatur der DDR . . . 675
– Der „neue sozialistische Mensch“ in der Philosophie der DDR 579

IX. MEDIEN

Franz Everschor: Kaufserien im Fernsehen* 420
– Neubeginn im deutschen Film 94
Paul Roth: Gelenkte Massenkommunikation. Die Disziplinierung der Öffentlichkeit in der Sowjetunion nach Chruschtschows Sturz 831

X. JUGEND UND BILDUNGSPOLITIK

Roman Bleistein: Moral der Jugend 361
– Weltrevolution der Jugend* 710
– Zur Situation der Lehrlinge* 128
Karl Theodor Kehrbach: Die Kollegstufe am Gymnasium in Bayern. Eine Chance für den christlichen Dialog mit der Jugend* 130
Walter Scherf: Trends in der Jugendliteratur. Ein Spiegel der Gesellschaft 766
Alfons Schorb: Ende der Bildungsreform? Bestandsaufnahme und Bilanz der bildungspolitischen Entwicklung 377

XI. GESCHICHTE UND ZEITGESCHICHTE

Hans Jürgen Baden: Historiker und Europäer. Zum Lebensbericht von Jean Rudolf von Salis* 569
– Das Vermächtnis der Indianer* 712
Elemér Balogh: Bischofsernennungen in Ungarn* 423
– Die Kirche im ungarischen Volksaufstand von 1956* 786
F. G. Friedmann: Kontinuität und Wandel. Die Vereinigten Staaten im 200. Jahr der Unabhängigkeitserklärung 435
– Renaissance des Populismus in den USA. Geistig-religiöse Hintergründe der Präsidentschaftswahlen 757
Clemens August Graf von Galen: Schweigen oder Bekennen? Eingeleitet und kommentiert von Ludwig Volk SJ 219
Hanno Helbling: Vom Mythos der Armut. Zum 750. Todestag des heiligen Franziskus . 723
Gerd Klaus Kaltenbrunner: Joseph Görres 291

Karl H. Neufeld: Die Kirche in ihrer Geschichte. Zu einem evangelischen Handbuch* . 639
Franz Niedermayer: Eine deutsche Geschichte für das Volk* 496
Giuseppe de Rosa: Die Kommunistische Partei Italiens 363
Burkhardt Schneider: Kardinal Faulhaber in Dokumenten* 273
Ludwig Volk: Der Heilige Stuhl und Deutschland 1945–1949 795
– Pater Rupert Mayer vor der NS-Justiz. Zum 100. Geburtstag des Münchner Männerseelsorgers am 23. Januar 1976 3
Wilhelm de Vries: Die arabischen Christen im Nahost-Konflikt 45
– Religionskrieg im Libanon?* 853

XII. KUNST UND LITERATUR

Eugen Biser: Kafka als Modellfall des Menschseins. Zu Bert Nagels Kafka-Studie* . . 635
– Der Weg ins Geheimnis. Mensch und Heil nach Gertrud von le Fort. Zum 100. Geburtstag der Dichterin 651
Ernst Josef Krzywon: Heimkehr zum Mythos oder Glauben?* 279
– Versuche über die literarische Form des Essays* 565
– Zwischen Anpassung und Selbständigkeit. Die Literatur der Volksrepublik Polen . . 591
Birgit H. Lermen: Moderne politische Lyrik. Ein Vergleich von Texten aus der Bundesrepublik und der DDR 457
Herbert Schade: Deutungsdenken und technisches Sehen. Zum Schicksal der Bildvorstellungen im modernen Kirchenbau 545
– Religiöse Profile romanischer Kunst* 424

XIII. NATURWISSENSCHAFT

Helmut Boehncke: Humanität und Naturwissenschaft. Kretische Impressionen . . . 507
P. E. Hodgson: Grenzen der Naturwissenschaft 487
Thomas von Kreybig: Wert und Unwert des Lebens. Überlegungen eines Mißbildungsforschers 147

BUCHBESPRECHUNGSGRUPPEN

Biologie 573
Ehe und Familie 717
Geschichte 353
Handbücher und Sammelwerke 212
Jugend 428
Jugendpastoral 572
Medizin 215
Naturwissenschaft 68, 501, 859
Ökumene 716
Pädagogik 646, 861
Philosophie 430
Psychologie 284, 860
Spiritualität 139
Theologie 141, 359, 500, 642, 789
Wirtschaft und Gesellschaft 356

ZU DIESEM HEFT

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

VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN SCHRIFTEN

Altmann, Walter: Der Begriff der Tradition bei Karl Rahner 645

Die Antwort leben. Hrsg. v. Klaus Konstroffer 572

Asimov, Isaac – McCall, Robert: Unsere Welt im All 69

Aumiller, Jochen – Keil, Till, Uwe: Terror der Viren 859

Ausubel, David P. – Sullivan, Edmund V.: Das Kindesalter 428

Baden, Hans Jürgen: Der Glaube des Dichters 279

Balthasar, Hans Urs von: Aspekte des Mysteriums 209

Balthasar, Hans Urs von: Bibliographie 1925–1975 209

Barinbaum, Lea: Psychologie in der Jugendarbeit 430

Baumann, Peter – Uhlig, Helmut: Kein Platz für „wilde Menschen" 859

Beurlen, Karl: Geologie 70

Bireley, Robert: Maximilian von Bayern, Adam Contzen SJ und die Gegenreformation in Deutschland 1624–1635 353

Bis hierher und nicht weiter. Hrsg. v. Alexander Mitscherlich 286

Botting, Douglas: Alexander von Humboldt 354

Brehms Neue Tierenzyklopädie. Band 6 71

Brehms Neue Tierenzyklopädie. Band 7 503

Bruckmann, Gerhart – Swoboda, Helmut: Auswege in die Zukunft 502

Brunnhuber, Paul – Pöpel, Helmut: Erziehungsziele konkret 863

Bümlein, Klaus: Mündige und schuldige Welt 644

Casper, Bernhard: Wesen und Grenzen der Religionskritik 431

Cousteau, Jacques Yves – Diolé, Philippe: Robben, Seehunde, Walrosse 574

Danesch, Edeltraud u. Othmar: Natur im Nahbereich 502

Dantscher, Ralf: Arbeitsmaterial für Gruppenarbeit 429

Deutsches Jugendinstitut München. Band 1–5 128

Dorsch, Friedrich: Psychologisches Wörterbuch 860

Ebeling, Gerhard: Studium der Theologie 71

Eisenkopf, Paul: Leibniz und die Einigung der Christenheit 717

Ellenberger, Henry F.: Die Entdeckung des Unbewußten. Band 1–2 284

Europa aus dem All. Hrsg. v. Holger Heuseler 69

Das Evangelische Schrifttum. Hrsg. v. d. Vereinigung Ev. Buchhändler e.V. 214

Familien- und Lebensberatung. Hrsg. v. Siegfried Keil 213

Finsterhölzl, Johann: Die Kirche in der Theologie Ignaz Döllingers bis zum Ersten Vatikanum 143

Flückiger, Felix – Anz, Wilhelm: Die Protestantische Theologie des 19. Jahrhunderts 639

Frankemölle, Hubert: Jesus von Nazareth 789

Franzel, Emil: Geschichte des deutschen Volks 499

Für eine neue kirchliche Eheordnung. Hrsg. v. P. J. M. Huizing 718

Geschichte der Ökumenischen Bewegung 1948 bis 1968 65

Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch 24

Grohmann, Gerbert: Die Pflanze. 2 Bände 575

Groß, Engelbert: Akzente moderner Jugendpastoral 572

Grundfragen der Christologie heute. Hrsg. v. Leo Scheffczyk 359

Höffe, Otfried: Strategien der Humanität 786

Hengel, Martin: Juden, Griechen und Barbaren 789

Höffe, Dietmar: Problemorientierter Religionsunterricht und Systematik 646

Hay, H. R.: Das Abenteuer Biologie 573

Hiller, Horst B.: Die modernen Naturwissenschaften 501

Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland. 2 Bände. Hrsg. v. Ernst Friesenhahn und Ulrich Scheuner in Verbindung mit Joseph Listl 348

Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik. 20. Jahr 358

Holz, Harald: Philosophie humane Praxis in Gesellschaft, Religion und Politik 430

Hemmerle, Klaus: Theologie als Nachfolge 142
Huber, Ernst Rudolf und Wolfgang: Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert 858
Jaspert, Bernd: Die Regula Benedicti-Regula-Magistri-Kontroverse 791
Jugendpastoral – Aufgabe der gesamten Kirche. Hrsg. v. Josef Wiener und Helmut Erharter 863
Das katholische Schrifttum. Hrsg. v. Verband katholischer Verleger und Buchhändler e. V. 214
Die Kirche in ihrer Geschichte. Bd. 4, Lfg. P. 639
König, René: Materialien zur Soziologie der Familie 719
Konopatzki, Ilse-Lore: Eugenio Pacelli, Pius XII. 353
Kreybig, Thomas von: Entstehung von Mißbildungen aus inneren und äußeren Ursachen 215
Lambert, Heinz: Die Wirtschafts- und Sozialordnung der BRD 358
Lehrerfort- und -Weiterbildung 647
Lexikon der Psychologie. Hrsg. v. Wilhelm Arnold, Hans Jürgen Eysenck, Richard Meili. Taschenbuchausgabe 861
Mehnert, Klaus: Jugend im Zeitbruch 710
Mennig, Hans – Stoll Gottfried – Ueberschär, Ingrid: Verkündigung in der Jugendarbeit 573
Mitterstieler, Elmar: Christlicher Glaube als Bestätigung des Menschen 643
Möller, Joseph: Die Chance des Menschen – Gott genannt 642
Müller, Werner: Indianische Welterfahrung 712
Mumonkan. Aus dem Chinesischen übersetzt und erläutert von Heinrich Dumoulin 275
Nagel, Bert: Franz Kafka 639
Nell-Breuning, Oswald von: Grundsätzliches zur Politik 356
Nell-Breuning, Oswald von: Der Mensch in der heutigen Wirtschaftsgesellschaft 356
Ordo. Band 26 357
Papst Paul VI. Wort und Weisung im Jahr 1974 212
Der Petrus der Bibel. Hrsg. v. Raymond E. Brown, Karl P. Donfried und John Reumann 716
Pöll, Wilhelm: Das Religiöse Erlebnis und seine Strukturen 287
PSI und Psyche. Hrsg. v. Eberhard Bauer 285
Rahner, Karl: Glaube als Mut 500
Rehabilitierung der praktischen Philosophie. Band 1–2. Hrsg. v. Manfred Riedel 786
Revers, Wilhelm Josef – Fürst, Carl Gerold: Ehe als Stand und als Prozeß 717
Ruf, Ambrosius Karl: Konfliktfeld Autorität 790
Ruprecht, Bernhard: Romanische Skulptur in Frankreich 427
Salis, Jean Rudolf von: Grenzüberschreitungen 571
Satir, Virginia: Familienbehandlung 709
Scheele, Paul-Werner: Nairobi, Genf, Rom 716
Schillebeeckx, Edward: Jesus 703
Schipperges, Heinrich: Paracelsus 355
Schneider, Jan Heiner: Schule – Kirche – Seelsorge 861
Schulz, Siegfried: Die Mitte der Schrift 790
Schürmann, Heinz: Jesu ureigener Tod 141
Schütte, Heinz: Amt, Ordination 134
Schwager, Raymund: Glaube, der die Welt verwandelt 642
Selbstwert und Kommunikation. Familientherapie für Berater und zur Selbsthilfe 709
Spölgen, Johannes: Jugend ohne Kirche? 428
Sölle, Dorothee: Die Hinreise 139
Stökl, Andreas: Taizé 140
Tilmann, Klemens: Leben aus der Tiefe 140
Trillhaas, Wolfgang: Perspektiven und Gestalten des neuzeitlichen Christentums 500
Urban, Peter: Parapsychologie 285
Vassalli, Giovanni: Religion – glaubwürdig 862
Vogel, Christian: Biologie in Stichworten. 5. Humanbiologie 574
Volk, Ludwig: Akten Kardinal Michael von Faulhabers 273
Wehr, Gerhard: Esoterisches Christentum 53
Wilhelm, Theodor: Jenseits der Emanzipation 647
Wörterbuch christlicher Ethik. Hrsg. v. Bernhard Stoeckle 212
Wunderlich, Hans Georg: Das neue Bild der Erde 501
Zuk, Gerald H.: Familientherapie 709
Zink, Jörg: Erfahrung mit Gott 139

NAMEN- UND SACHVERZEICHNIS

Ägypten 48
Amery, Carl 121
Amt 134, 196
Anonymes Christentum 319
Arafat, Yasser 47
Arbeiterbewegung 625
Armut 723
Arzneimittel 149

Baden, Hans Jürgen 279
Balthasar, Hans Urs von 209
Bensberger Kreis 344
Besessenheit 721
Bevölkerungswachstum 245
Biermann, Wolf 467
Bildungspolitik 377
Bonhoeffer, Dietrich 183
Breschnew, Leonid 832
Buhr, Manfred 581
Bultmann, Rudolf 773

Capucci, Hilarion 46
Carter, Jimmy 757
Charismatische Gruppen 194
Christen, arabische 45
Christologie 689

Degenhardt, Franz-Josef 461
Deutsche Bischofskonferenz 73
DDR-Literatur 457, 675
DDR-Philosophie 579
Dritte Welt 731
Ehe- und Familienrecht 225

Eichhorn, Wolfgang 585
Eigentum 531
Einheitsgesangbuch 24
Engels, Friedrich 583
Entwicklungshilfe 731
Entwicklungsländer 237
Ernährungsproblem 237
Erweckungsbewegungen 757
Essay 565
Eucharistiegemeinschaft 134
Euthanasie 253
Exorzismus 721

Familientherapie 706
Faulhaber, Michael 273, 810
Fernsehen 420
Film 94
Focolarini 193
Forster, Karl 175, 262
Fortschritt 409
Franz von Assisi 723
Freiheit 253
Freizeit 333, 395
Fried, Erich 460
Frings, Joseph 738, 810
Frühsozialismus 625

Galen, Clemens August Graf von 219
Gewissen 703
Glück 577
Gnosis 58
Görres, Joseph 291
Gotteserfahrung 824
Gottesglaube 750
„Gotteslob" 24
Grass, Günter 458
Grundwerte 561
Gruppendynamik 305
Gundlach, Gustav 264

Harder, Georg 586
Havemann, Robert 588
Heidegger, Martin 517
Heiliger Stuhl 795
Humanität 507

Indianer 712
Industrialisierung 623
Industrielle Revolution 408
Innerlichkeit 53
Irak 52
Islam 45, 853

Italien, Komm. Partei 363
Jesus-People 192
Johannes XXIII. 266
John, Eberhard 580

Jugend 361, 710
Jugendarbeitslosigkeit 128
Jugendliteratur 766

Kafka, Franz 635
Kahlau, Heinz 675
Katholische Soziallehre 530
Ketteler, Wilhelm Emmanuel von 630
Kinderfeindlichkeit 1
Kinderliteratur 766
„Kirche und Arbeiterschaft" 173, 261
Kirchenbau 545
Kirchengesang 24
Kirchengeschichte 639
Kirchenmalerei 553
Kleine Brüder 194
Kōan 275
Kollegstufe 130
Kommunistische Partei Italiens 363
Konservativismus 159
Kosnig, Klaus 581
Kunze, Reiner 465

Landwirtschaft 237
le Fort, Gertrud von 651
Lehrlinge 128
Lékai, Laszlo 423
Leo XIII. 345
Libanon 47, 853
Liberalismus 760
Liturgie 24
Liturgiereform 289
Luhmann, Niklas 105
Luther, Martin 196
Lyrik 457

Maroniten 853
Marx Karl 173, 261, 579, 609, 616, 677
Marxismus 483
„Mater et magistra" 266
Mayer, Rupert 3
Mead, Magret 124
Meadows, Dennis L. 121

Meditation 827
Medwedjew, Roy 835
Menschenwürde 703
Metaphysik 517, 604
Mißbildungsforschung 147
Misereor 731
Moral 445
Moralismus 445
Muench, Aloisius J. 798
Müller, Werner 583
Mystik 60, 829

Nahost-Konflikt 45
Nationalismus 219
Nationalsozialismus 3
Naturwissenschaft 487, 507
Nell-Breuning, Oswald von 609

Ökumene 65, 134, 196, 668

Palästinenser 853
Paul VI. 267
Pesch, Heinrich 281
Pius XI. 265, 345
Pius XII. 795
Politik 649
Politische Lyrik 457
Polnische Literatur 591
Populismus 757

„Quadragesimo anno" 265, 345

Rahner, Karl 319
Reformation 197
Reichskonkordat 795
Religionsunterricht 130
„Rerum novarum" 345
Romanik 424
Ruhle, Otto 580

Sabbatruhe 395
Sacharow, Michail 833
Sakramente 671
Salis, Jean Rudolf von 569
Samisdat 831
Schillebeeckx, Eduard 689
Schmidt, Helmut 561
Schöpfung 117
Sexualmoral 145
Solschenizyn, Alexander 192
Sowjetunion 831
Soziale Frage 623
Sozialismus 261, 344, 367, 579, 675
Sozialistischer Realismus 594
Soziallehre, kath. 176
Staat und Kirche 348, 856
Sterbehilfe 253
Steußloff, Hans 587
Stranka, Walter 463
Synode 75, 173, 261, 671
Syrien 52

Taizé 193
Theologie der Befreiung 473
Thomas von Aquin 668

Umweltkrise 117
Ungarn 423, 786
USA 435, 757

Vatikanmission Kronberg 795
Vereinigte Staaten 435
Vermögensbildung 530
Verwaltungsreform, kirchl. 73

Wehr, Gerhard 53
Weihnachten 848
White, Lynn 120
Wohnungsbau 541
Wolf, Christa 680
Würde 577

Zeiger, Ivo 796
Zen-Buddhismus 275

Kinderfeindliche Gesellschaft?

Die Zahlen für die Bundesrepublik Deutschland sind erschreckend: Jährlich werden etwa 100 Kinder totgeschlagen, erleiden weit über 3000 bei Mißhandlungen schwere Verletzungen, werden etwa 2000 auf der Straße getötet und über 70 000 meist durch eigenes Verschulden schwer verletzt, begehen etwa 80 Kinder und Jugendliche unter 15 Jahren Selbstmord. Diese Zahlen zwingen die Frage auf: Ist Deutschland kein Kinderland? Ist es ein Kinderkriegsschauplatz?

Die in den Zahlen angesprochenen Vorfälle mögen die unterschiedlichsten Ursachen haben. Gemeinsam ist ihnen allen eine nicht zu übersehende Entfremdung zwischen Kind und Erwachsenem, die in der Fachsprache „Kinderfeindlichkeit" genannt wird.

Diese Entfremdung zwischen Kindern und Erwachsenen ist erst das Ergebnis der letzten 200 Jahre. Nachdem zuvor das Kind in der Erwachsenenwelt ohne viel Aufhebens mitgelebt hatte, wurde das Kind in der Romantik „entdeckt". Victor Hugo konnte sagen: „Kolumbus hat Amerika entdeckt, ich dagegen das Kind." Er war es gewiß nicht allein. Er wird sich dieses Verdienst mit J. J. Rousseau teilen müssen. Seitdem hat die Erwachsenheit der Erwachsenen noch mehr zugenommen, so daß das Kind kindlich sein muß. Nicht ohne Grund entwickelte sich eine Kinderpsychologie, entstand die Eigenwelt des Kindes von Kinderkleidung bis Kinderspielplatz: Reservate für „Kleine" in der Welt der „Großen"? Dem Kind wurden Rechte in den Verfassungen der meisten Länder zugesprochen. Es gibt sogar Kinderschutzgesetze.

Ist es nicht paradox, daß das Kind, das so deutlich die Zuwendung aller empfängt, plötzlich geschützt werden muß? Ist es ein solcher Störfaktor in einer Erwachsenenwelt, daß es Aggressionen weckt und Martyrien zu erleiden hat? Sind die Menschen einer Wohlstands- und Leistungsgesellschaft so rücksichtslos, daß sie die Zukunft, der sie sich auf vielfältige Weise „versichern", in ihren Kindern – sofern sie überhaupt welche haben – einfach zerstören?

An Erklärungsversuchen für dieses Verhalten fehlt es nicht. Linksorientierte Sozialpolitiker lasten die Situation schlechthin der kapitalistischen Gesellschaftsordnung an. Liberale Erzieher entdecken die Ursache in dem Teufelskreis von Autorität, Frustration und Aggression. Pädagogische Romantiker greifen die Werbung an, den Konsum, die Industrie, die die „zarten Kinderseelen beschmutzen". Frauenverbände attackieren die um sich greifende Berufstätigkeit der Mütter, übersehen aber, daß Kinder heute finanziell eher arm als reich machen und von daher die Mütter in einen Beruf zwingen. Man muß feststellen: Die Ursache der Kinderfeindlichkeit ist ein Syndrom aus allen genannten Vorgängen. Zwei unterschwellige Einzelzüge seien herausgehoben.

Früher war das Kind für die Eltern der Garant ihrer eigenen Alterssicherung. Konnten sie nicht mehr arbeiten, erbrachten die Kinder den Lebensunterhalt. So war es von

Generation zu Generation. Durch Lebensversicherung und Rente sind heute die Eltern in ihrem Alter nicht mehr auf ihre Kinder angewiesen. Sie wünschen sich also schon eine Gratifikation für ihre Erziehungsleistung in der Kindheit und Jugendzeit. Daraus entsteht das kurzgeschlossene Verlangen nach guten, braven und gescheiten Kindern, die man zur Erhöhung des Prestiges vorzeigen kann. Geraten Kinder nicht gut, dann sind sie – nach dem rüden Jargon einer deutschen Boulevardzeitung – „Fehlinvestitionen", schärfer noch „unnütze Fresser". Im Hintergrund einer solchen Einstellung wird die Welt einer einklagbaren Leistung sichtbar, in der Kinder Fremdlinge sind. An der Inhumanität ihrer Prinzipien scheitern zuerst die Kinder: es wird rücksichtslos dahingelebt, geschlagen, getötet . . .

Eine weitere Ursache scheint darin zu liegen, daß das Wort vom „Wunschkind" Suggestionen mit sich bringt, die über die Familienplanung hinaus die Einstellung zum Kind überhaupt prägen (dabei ist die „Pille" Wirkung und Ursache zugleich). Ein Wunschkind ist ein Kind, das in Aussehen, Begabung, Verhalten allen Wünschen seiner Eltern zu entsprechen hat. Wie aber kann es gemäß dieser Vorstellung je „Wunschkinder" geben? Kinder sind und bleiben Geschenk und Geschick. Wo das eine erfreut, wird das andere zu tragen sein. Nur in der Balance beider ist es möglich, das Kind in seiner Einmaligkeit zu akzeptieren und es nicht zum Statthalter der elterlichen Wünsche zu ernennen, dem dort aggressiv oder resigniert begegnet wird, wo die Lebenswünsche sich nicht erfüllen. Angesichts der steigenden Glückserwartung wird es auch in diesem Bereich immer schwerer werden, den auferlegten Verzicht – Kinder bringen Verzichte in jedem Fall mit sich – ohne jede Vorleistung von seiten des Kindes zu ertragen.

Bedenklich ist, daß 95 Prozent aller Deutschen in einer kinderfeindlichen Gesellschaft dem Staat die Schuld geben und von ihm Abhilfe erwarten: mehr Kindergärten, genauere Kinderschutzgesetze, schärfere Strafen. Der Staat soll nicht aus seiner Pflicht entlassen werden. Er investiert nur ein Prozent seiner öffentlichen Ausgaben für Maßnahmen der Jugendhilfe. Aber seine Aktivitäten greifen nur, wenn sich die Mentalität der Bürger ändert, wenn die Kinder weder Fremdlinge in unserer Gesellschaft noch die einzigen Bürgen des großen Glücks sind. Es wäre zu überlegen, ob es statt der Ausgliederung von kindereigenen Plätzen (Spielplätze) und Zeiten (Kinderfernsehen) nicht besser wäre, die Welt der Erwachsenen wieder mehr an das Kind heranzurücken – im Spiel, in der Besinnlichkeit, in der Unbefangenheit, in der ganzen (verantworteten) Lebenseinstellung.

Die Gefahr unserer heutigen Gesellschaft besteht darin, daß sich um eine Kerngruppe von Leistungsfähigen (solche, die leisten, und solche, die sich etwas leisten können) „Reservate" gruppieren: Kinderheime, Kindergärten, Kinderspielplätze, Siedlungen für Kinderreiche, Altenheime, Sonderschulen, Jugendgefängnisse. Das utopische und teuere Paradies einer „sozialen" Glücksgesellschaft wird erkauft durch den Verlust jener humanisierenden Erfahrungen, die im Zusammenleben mit Kindern und Alten, Behinderten und Gefährdeten zu gewinnen wären.

Roman Bleistein SJ

Ludwig Volk SJ

Pater Rupert Mayer vor der NS-Justiz

Zum 100. Geburtstag des Münchener Männerseelsorgers am 23. Januar 1976

Wenige Wochen vor dem Sondergerichtsprozeß, in dem P. Rupert Mayer SJ des Kanzelmißbrauchs angeklagt wurde, deutete Kardinal Faulhaber im Juli 1937 die Verhaftung des weithin bekannten Männerapostels als ein Flammenzeichen, das im „Kulturkampf zur Vernichtung der katholischen Kirche in Deutschland" den Beginn einer neuen Phase markiere. Wenn der Münchener Erzbischof damit auf die überpersönliche Bedeutung des Falles Rupert Mayer abhob, so beleuchtete er einen Aspekt in dem Dauerkonflikt zwischen NS-Staat und katholischer Kirche, der aus der historischen Distanz von fast vier Jahrzehnten noch wesentlich schärfer erfaßt werden kann als im Augenblick des Geschehens. Denn die Aktion der Staatspolizei gegen den ob seines Freimuts berühmten Prediger erhellte blitzartig nicht nur die kirchenpolitische Szenerie und die Position der plurizentrisch gegen die Kirche operierenden Staatsorgane, sondern enthüllte auch, was im totalitären Alltag hinter Schleiern verborgen lag: Das Elend einer regimehörigen Justiz, das Hegemonialstreben von Himmlers Gestapo, die Aschenbrödelrolle des Reichskirchenministeriums und die Begrenztheit der kirchlichen Abwehrmöglichkeiten.

Der Weg nach München

1876 in Stuttgart geboren und in einer Kaufmannsfamilie großgeworden, war Rupert Mayer nach kurzer Vikarszeit in der Heimatdiözese Rottenburg im Jahr 1900 in den Jesuitenorden eingetreten[1]. Auf ergänzende theologische Studien folgte eine mehrjährige Tätigkeit als Volksmissionar. Als er im Januar 1912 nach München berufen wurde, um die Seelsorge für den Strom von jährlich 23 000 Zuwanderern zu organisieren, betrat er das Wirkensfeld seines Lebens. Wo einen anderen das Überdimensionale der Großstadtprobleme entmutigt hätte, weckte es in P. Mayer scheinbar unerschöpfliche Energien. Ganz für alle Hilfesuchenden dazusein, war für ihn oberste Priesterpflicht. Ihr verschrieb er sich mit einem unbändigen Aktivismus. Es war der Seelsorger in ihm, den es im August 1914 dorthin zog, wo an der Front täglich tausendfach gestorben wurde. Zuerst Lazaretthelfer, dann Militärpfarrer, war er der erste deutsche Feldgeistliche, der Ende 1915 mit dem EK I ausgezeichnet wurde. Keiner Gefahr ausweichend, wurde er im Dezember 1916 in Rumänien so schwer verwundet,

daß ihm das linke Bein amputiert werden mußte. Mit eisernem Willen suchte er die Behinderung zu meistern.

Ohne Schonung seiner selbst stellte er sich in der politisch hochexplosiven Atmosphäre der bayerischen Landeshauptstadt der Auseinandersetzung mit verwirrenden Nachkriegsströmungen. Entweder selbst am Referententisch oder als Diskussionsredner suchte er den katholischen Standpunkt zur Geltung zu bringen, wobei er in den Werbeveranstaltungen von Adventisten ebenso selbstverständlich das Wort ergriff wie in den Versammlungen der Kommunisten, einmal auch als Vorredner des noch unentdeckten Gefreiten Adolf Hitler. Seiner Tatkraft verdankte die Münchener Männerkongregation, der er seit 1921 als Präses vorstand, einen kontinuierlichen Aufschwung. Auf eine Initiative P. Mayers ging die Einrichtung regelmäßiger Bahnhofsgottesdienste für Sonntagsausflügler zurück, an denen er sich jahrelang durch Übernahme der beiden frühesten Messen nach 3.00 Uhr beteiligte. Untertags drängten sich vor seinem Sprechzimmer in St. Michael die Bittsteller. Auf Regimentsfeiern bekundeten Soldaten wie Offiziere dem Divisionspfarrer Mayer ihre Verehrung und Anhänglichkeit. Es entsprach dem zeitgenössischen Bewußtseinsstand, das Gemeinwohl primär national zu definieren, und auch der einstige Feldseelsorger konnte sich dem nicht entziehen. Aber er bekämpfte jede Überspannung zum Chauvinismus, indem er auf den Kameradschaftstreffen den Kriegsteilnehmern als höchste Bürgerpflicht das Gebot solidarischen Zusammenstehens einschärfte. Bekennermut, Mannhaftigkeit und ein verzehrender Eifer für die Werke der Caritas machten ihn zu dem wohl populärsten Seelsorger von München.

Standortbestimmungen

Nicht lange vor Hitlers abenteuerlichem Putschversuch im November 1923 hatten führende Nationalsozialisten P. Mayer Ende Juni dazu ausersehen, sich von ihm, dem Mann der Kirche und Sprecher der Frontgeneration, die weltanschauliche Unbedenklichkeit der NS-Bewegung attestieren zu lassen. Von Jubel zum Podium geleitet, entfachte der vermeintliche Sympathisant einen Sturm der Entrüstung, als er das gerade Gegenteil von dem sagte, was das Parteivolk hören wollte. Zwei Tendenzen, so erklärte P. Mayer, machten den Nationalsozialismus für den katholischen Christen unannehmbar: Die Verwerfung des Alten Testaments und die Aufpeitschung des Hasses gegen Andersdenkende. Damit war eine Abgrenzung vorweggenommen, die Jahre später in den Warnungen der deutschen Bischöfe vor dem Nationalsozialismus kirchenamtlich bekräftigt wurde[2].

An dem klaren Trennungsstrich zur radikalen Rechten vermochte auch ein Gratulationsschreiben nichts zu ändern, mit dem Parteiführer Hitler aus der Festungshaft in Landsberg P. Mayer zum 25jährigen Priesterjubiläum beglückwünschte. Seine Witterung für das Unheil, das Anfang der dreißiger Jahre mit dem Anschwellen der

NSDAP zur Massenbewegung heraufzog, drängte ihn wenige Tage vor der „Katastrophenwahl" vom 14. September 1930, Kardinal Faulhaber seine Befürchtungen vorzutragen[3]. Nachdem Hitler 1933 die Regierungsmacht erobert hatte, reagierte P. Mayer, obwohl doch für Marschmusik und Flaggenparaden keineswegs unempfänglich, auf die glanzvolle Selbstdarstellung des „Dritten Reiches", das mit gigantischen Parteifesten, Millionenaufmärschen und Schaueffekten weiteste Volkskreise zu Beifallsstürmen hinriß, mit eisiger Nichtbeachtung. Aber noch in der Rolle des stummen Beobachters war er den Parteileuten unheimlich. Als er in einer Werbeveranstaltung für die nationalsozialistische Gemeinschaftsschule am Mitschreiben gehindert, aus dem Saal gewiesen und in einem Nebenraum festgehalten wurde, beschwerte er sich am 21. Februar 1935 beim stellvertretenden Polizeipräsidenten von München persönlich über diese Behandlung[4].

Unverblümt stellte er fest, „das Verhalten der Nationalsozialisten sei schlimmer als das Verhalten der Kommunisten und Freidenker in früheren Zeiten. Diese hätten ihn wenigstens nicht persönlich bedroht. Aber das mache ihm gar nichts aus, er habe schon öfters seinen Kopf hingehalten und werde ihn auch weiter hinhalten, und es freue ihn nichts mehr, als wenn er für seine Religion leiden dürfe." Sein Gegenüber täuschte sich nicht, wenn er aus der Unterredung das Fazit zog: „Pater Mayer hat sich als offensichtlicher Gegner des 3. Reiches bekannt, was sowohl aus dem Inhalt seines Vorbringens als auch aus der Form zu erkennen war. Vom Führer redete er als von ‚Herrn Hitler' . . . Pater Mayer möchte offensichtlich gerne Märtyrer werden und sündigt in geradezu frivoler Weise auf seine Kriegsbeschädigung."

Zwei Monate später, als die letzte Caritas-Straßensammlung in München von randalierenden Studentengruppen planmäßig gestört und daraufhin von Innenminister Wagner[5] in Diktatormanier kurzweg verboten wurde, genoß auch P. Mayer, trotz Beinprothese mit der Sammelbüchse unterwegs, keinerlei Immunität. Dazu führte Generalvikar Buchwieser in seinem Protest[6] an die Staatsregierung aus: „Studenten waren es dann insbesondere, welche in unerhörtester Weise den Schwerkriegsbeschädigten Jesuitenpater Rupert Mayer viertelstundenlang beschimpften."

Unter den Gegenwartsereignissen, die P. Mayer in seinen Predigten und Vorträgen kritisch streifte, nahm die NS-Schulpolitik, wie sie in München ebenso zielstrebig wie rücksichtslos praktiziert wurde, vom Frühjahr 1935 ab einen immer breiteren Raum ein. Einer Regierungsverordnung aus dem Jahr 1919 zufolge war in München wie in drei weiteren bayerischen Städten das Zahlenverhältnis von Konfessions- und Gemeinschaftsschulen durch das Votum der Eltern alljährlich neu festzulegen. Während die Bekenntnisschulen in München über Jahre hinweg einen festen Anteil von rund 80 Prozent behauptet hatten, brachten es die getarnt operierenden, aber von Partei und Staat massiv unterstützten Befürworter der „Deutschen Gemeinschaftsschule" in einer von Mal zu Mal gesteigerten Kampagne innerhalb von drei Jahren zuwege, die Abstimmungsquoten umzukehren und die Anhänger der Konfessionsschule auf bedeutungslose 4 Prozent zu reduzieren. Zu dieser sprunghaften und schon deshalb ver-

dächtigen Umlenkung des Wählerwillens verfügten sie nicht nur monopolartig über Rundfunk und Presse, während jede kirchliche Werbetätigkeit durch Polizeimaßnahmen zuerst schikanös erschwert und schließlich fast ganz unterbunden wurde, sondern scheuten auch vor erpresserischem Druck nicht zurück, um widerstrebende Eltern gefügig zu machen.

Im Visier der Gestapo

Spätestens nachdem er im Februar 1935 im Polizeipräsidium seinen kritischen Standpunkt unmißverständlich klargelegt hatte, konnte P. Mayer der erhöhten Aufmerksamkeit der Gestapo sicher sein. Trotzdem fiel das Belastungsmaterial, das beauftragte „Zuhorcher", wie Kardinal Faulhaber solche Predigtbesucher titulierte, zusammentrugen, zunächst kärglich aus. Das erlaubte der Münchener Justizbehörde, immerhin soviel Unabhängigkeit zu beweisen, daß sie einen zu Jahresanfang 1936 gestarteten Versuch der Gestapo, P. Mayer ein Strafverfahren anzuhängen, durchfallen ließ. Moniert wurden von den Antragstellern Äußerungen, die P. Mayer am 1. Dezember 1935 in einer Predigt in St. Michael und am 22. Dezember 1935 in einem Männervortrag in Waldtrudering getan hatte. Gegen die kleinliche Überinterpretation der Spitzel räumte die Staatsanwaltschaft dem Prediger doch das Recht ein, unsachliche Presseangriffe auf Kirche und Klerus zurückzuweisen[7].

Die unvoreingenommenere Haltung der Münchener Unterbehörde teilte allerdings das Reichsjustizministerium nur unter Vorbehalt, insofern es den Vorschlag auf Ablehnung eines Anklageverfahrens „trotz Bedenken" zwar guthieß, damit aber die Auflage verband, den Beschuldigten zu verwarnen[8]. Das grenzte den Ermessensspielraum der örtlichen Staatsanwaltschaft für künftige Entscheidungen merklich ein, was vor allem die Aussichten verringerte, einen sicher zu erwartenden zweiten Vorstoß der Gestapo abermals zurückzuweisen. Bei der von Berlin aus befohlenen Verwarnung stand P. Mayer am 7. Mai 1936 dem gleichen Staatsanwalt Grosser gegenüber, der ein Jahr später im Sondergerichtsprozeß gegen ihn die Anklage zu vertreten hatte. Ohne sich durch die Androhung gerichtlicher Schritte einschüchtern zu lassen, gab P. Mayer zu verstehen, daß es für ihn über den kirchlichen Verkündigungsauftrag keinerlei Diskussion geben könne.

Nach diesem Warnsignal blieb er fast ein volles Jahr unbehelligt. Dennoch stand es für ihn außer Zweifel, daß ihn die Späher der Gestapo bei seiner weitgespannten Predigttätigkeit zwischen Eichstätt und Lenggries ständig belauerten. Während eben dieser Monate intensivierte das Regime seine Einschnürungspolitik gegenüber der katholischen Kirche, bis sich der Überdruck im März 1937 in der Papstenzyklika „Mit brennender Sorge" in einem Gegenschlag entlud, der die NS-Führung völlig überraschte. Hitlers Repressalien ließen nicht lange auf sich warten. Forciert wurde eine neue Serie von Sittlichkeitsprozessen gegen Ordensangehörige aufgelegt, um nach

innen die Glaubwürdigkeit der Kirche zu zerstören und nach außen die Bloßstellung vor der Weltöffentlichkeit vergessen zu machen. Je weniger die Kirche, nur noch im Besitz staatlich kontrollierter Sonntagsblätter, der Propagandaoffensive publizistisch entgegenzustellen hatte, desto mehr wuchs die Bedeutung der Predigtkanzel als eines letzten Stützpunkts innerkirchlicher Wahrheitsverkündung. Gewohnt, in der vordersten Linie zu fechten, fühlte sich P. Mayer in diesem Kampf mit ungleichen Mitteln verpflichtet, den Diffamierungsfeldzug des Propagandaministeriums zu entlarven.

Was er darüber hinaus an empörenden Machenschaften aus dem Münchener Schulkampf ans Licht zog, waren Tatsachen, wie sie in gleicher Eindeutigkeit nur in den Protesteingaben des Ordinariats, die ihm nicht unbekannt waren, beim Namen genannt wurden. Das hieß allerdings nicht, daß er als Prediger elementare Klugheitsregeln einfach mißachtet hätte, wie er auch nicht auf den Kunstgriff verzichtete, auf der Folie programmatischer Hitlerworte die Tatsache der Kirchenbedrückung als unbegreifliche Fehlentwicklung zu beklagen.

Noch war Himmlers Polizeiapparat im Frühjahr 1937 nicht quasi-autonom wie 1939 nach Kriegsbeginn, noch war Rücksicht auf die Volksstimmung zu nehmen und auf die Zuständigkeiten der ordentlichen Justiz, noch war es nicht ratsam, eine populäre Persönlichkeit wie den Münchener Männerseelsorger in der Versenkung einer unbefristeten „Schutzhaft" verschwinden zu lassen. Andererseits aber waren einflußreiche Parteikreise offensichtlich in dem Bestreben einig, mit der gerichtlichen Aburteilung eines Geistlichen mit den „vaterländischen Verdiensten" eines P. Rupert Mayer weithin sichtbar ein Tabu zu brechen und ein abschreckendes Exempel zu statuieren.

Predigtverbot

Das schloß nicht aus, daß die Gestapo zunächst ein unauffälligeres Verfahren bevorzugt und den „Hetzpater" lieber auf dem Verordnungsweg zum Schweigen gebracht hätte. Es wäre ihr dann auch die Kooperation mit einer Justizbehörde erspart geblieben, die sie ohnehin als schlapp und skrupelhaft verachtete. Am 7. April 1937, nur einen Tag nach Hitlers Befehl zur Wiederankurbelung der Sittlichkeitsprozesse, erließ das Geheime Staatspolizeiamt (Gestapo) Berlin die Verfügung[9]: „Über Mayer ist wegen seiner staatsschädigenden Reden Redeverbot für das gesamte Reichsgebiet verhängt." Die enge Aufeinanderfolge der beiden Entscheidungen war gewiß kein Zufall, legt vielmehr die Vermutung nahe, daß der Entschluß, gegen P. Mayer aktiv zu werden, als Konseqenz des verschärften Repressionskurses gegenüber der Kirche insgesamt zu deuten ist.

Ob die Gestapozentrale von vornherein ein stufenweises Vorgehen geplant hatte, ist nicht mit Sicherheit auszumachen. Faktisch ergab sich ein solches jedenfalls dadurch, daß die Ausführungsorgane vor der Frage standen, ob für einen Geistlichen das „Rede-

verbot" auch im Kirchenraum Geltung haben sollte. Im Fall P. Mayers wurde die Auslegungsfrage schon vier Tage nach dem Erscheinen der Verfügung akut, von der Stapoleitstelle München aber dahingehend beantwortet, daß sich das Redeverbot nur auf außerkirchliche Räume erstrecke[10]. Zu welchem Zeitpunkt der Betroffene selbst von der Polizeiauflage unterrichtet wurde, ob Ende April oder gar erst am 16. Mai[11], ist ebenfalls ungeklärt. Da ein außerkirchliches Redeverbot seinen Aktionsradius nicht wesentlich berührte, erübrigte sich zunächst eine Auseinandersetzung damit, so wenig das Warnzeichen zu übersehen war.

Die Situation änderte sich jedoch grundlegend, als die Gestapo P. Mayer am 28. Mai 1937 eröffnete, daß er seine Kanzeltätigkeit auf St. Michael zu beschränken habe und im übrigen mit einem Predigtverbot belegt sei. Dieser Anschlag der Staatspolizei auf die innerkirchliche Verkündigungsfreiheit versetzte sowohl die Ordensobern von P. Mayer wie die Münchener Diözesanbehörden in höchste Alarmbereitschaft. In einem rasch zusammengerufenen Beratergremium[12] erörterte P. Rösch, Provinzial der Oberdeutschen Ordensprovinz, wie auf die Herausforderung der Gestapo angemessen zu erwidern sei. In der Ablehnung des Nationalsozialismus eines Sinnes mit P. Mayer, wenngleich in der Kampfesführung flexibler, war P. Rösch[13] der Mann am rechten Ort, durch Weitblick, Urteil und Festigkeit befähigt, sich einer kritischen Entscheidung zu stellen. Mit der Bitte um verbindliche Weisungen entwickelte der Provinzial dem Münchener Kardinal, was die Hinnahme oder Ignorierung des Predigtverbots für die kirchliche Gesamtlage an Auswirkungen nach sich ziehen könne[14]. Indem er seine und P. Mayers Bereitschaft anbot, die Anmaßung der Gestapo zurückzuweisen, zog P. Rösch aus seiner Situationsanalyse die Schlußfolgerung: „Bei der Entwicklung der Verhältnisse scheint es – salvo meliore iudicio –, daß die Zeit grundsätzlicher Entscheidungen bezüglich Predigtverbot und anderer Fragen in nächste Nähe rückt."

Das veranlaßte Kardinal Faulhaber, das Reichsministerium für die kirchlichen Angelegenheiten[15] eindringlich zu ersuchen, „unter Berufung auf das Reichskonkordat das in keiner Weise begründete über P. Rupert Mayer verhängte Redeverbot umgehend wieder aufzuheben". Dabei ließ er warnend einfließen, daß die Münchener Männerwelt, die „mit beispielloser Verehrung diesem Veteranen des Weltkriegs zugetan" sei, „das Polizeiverbot nicht stillschweigend hinnehmen" werde[16]. Ungewöhnlich rasch reagierend, erteilte Staatssekretär Muhs dem Münchener Erzbischof in strengem Verweiston eine Lektion über die Grenzen der von Faulhaber angerufenen Bestimmungen des Reichskonkordats. Auf den Wink mit den unkontrollierbaren Protestäußerungen des Kirchenvolks auf jede Maßregelung P. Mayers erwiderte das Ministerium drohend, im Fall von Unruhen werde „der nationalsozialistische Staat sich durchzusetzen wissen"[17].

Festnahme und Untersuchungshaft

Wer sich jedoch tatsächlich durchsetzte, war die Gestapo, wie das beiläufige Eingeständnis des für die Kirchenpolitik zuständigen Reichsressorts verriet, von der gegen P. Mayer verhängten Maßnahme erst durch Faulhabers Protest erfahren, also keineswegs im Einvernehmen mit der Gestapo gehandelt zu haben, wie diese vorgab[18]. Noch hatte sich Kerrl von dem versteckten Affront des Kanzelverbots nicht erholt, als ihn sein kirchenpolitischer Rivale Himmler bereits durch einen zweiten Alleingang brüskierte. Allerdings stand die Münchener Gestapo nach den von ihr gesetzten Prämissen selbst unter einem gewissen Zugzwang. Ohne die Übertretung des Predigtverbots erst lange abzuwarten, griff sie am 5. Juni 1937 zu, als P. Mayer auf Befragen unumwunden erklärte, am nächsten Tag außerhalb Münchens auf die Kanzel zu steigen. Mit der Verhaftung des Männerseelsorgers an der Michaelskirche war der bis dahin intern ausgetragene Konflikt mit einem Schlag öffentlich geworden.

Noch am gleichen Samstagnachmittag durchlief die Nachricht von der Gestapoaktion die halbe Stadt. Wer es noch nicht wußte, erfuhr es am Sonntag in einer Kanzelverkündigung[19] des Ordinariats, die lakonisch kurz die Festnahme „des bekannten und verehrten Männerapostels Münchens" mitteilte und zum Gebet für ihn aufforderte. In St. Michael erhob sich daraufhin „ein sehr lautes, mehrfach wiederholtes Pfuirufen, dem der Prediger erst nach einiger Zeit Einhalt gebieten konnte . . . Nach dem Gottesdienst sammelten sich vor der Michaelskirche . . . etwa 400 Personen an, die laut und erregt die Verhaftung des Paters besprachen und lebhaft für ihn Partei ergriffen." Vor dem Gestapohauptquartier, dem Wittelsbacher Palais in der Brienner Straße, wo P. Mayer zunächst gefangen gehalten wurde, kam es „zu erregten Einzelauftritten", die sich am Abend nach einer Betstunde für den Verhafteten wiederholten[20].

Zwischen dem 5. und 10. Juni, wo sich der Häftling im Gewahrsam der Gestapo im Wittelsbacher Palais befand, wurde staatlicherseits über die Weiterverfolgung des Falls Rupert Mayer entschieden, den der Chef der Münchener Gestapo, Oberregierungsrat Walter Stepp, persönlich in die Hand genommen hatte. Der Entwurf eines Operationsplans barg um so weniger Risiken, als die Unbeugsamkeit P. Mayers als feste Größe ins Kalkül eingehen konnte. Das bestätigte sich wieder am 7. Juni, als Stepp im Beisein von P. Rösch, der wegen der Verhaftung des Paters vorstellig geworden war, die Möglichkeit sondierte, P. Mayer für eine Beschränkung seiner Predigttätigkeit auf St. Michael oder die Stadt München zu gewinnen, nach wie vor aber auf ein klares Nein stieß. So bedurfte es denn auch am 9. Juni gewiß keiner weiteren Anstrengung, von P. Mayer die schriftliche Erklärung[21] zu erlangen, daß er in der bisher geübten Weise weiterzupredigen gedenke. Erst mit diesem Schriftstück besaß die Gestapo die Handhabe, einen richterlichen Haftbefehl wegen Wiederholungsgefahr zu erwirken. Formell ausgelöst wurde der Haftantrag durch die von einem Kriminalinspektor der Stapoleitstelle München erstattete Strafanzeige[22]. Ihr war zur Begrün-

dung ein zehnseitiger Bericht mit Predigtauszügen beigefügt, die nach Auffassung der Gestapo den Tatbestand des „Kanzelmißbrauchs" erfüllten. Dabei handelte es sich um insgesamt 12 Predigten, die P. Mayer zwischen dem 27. Mai 1936 und dem 23. Mai 1937 teils in München, teils im weiteren Umland gehalten hatte[23].

Erst nach Erlaß des Haftbefehls wurde der Pater der ordentlichen Justiz überstellt und am 10. Juni zur Untersuchungshaft ins Gefängnis Stadelheim eingeliefert, wo er bis kurz vor Prozeßbeginn am 22. Juli 1937 verblieb. In Justizrat Dr. Joseph Warmuth[24] wurde die Verteidigung einem gewiegten Juristen übertragen, der während der ganzen NS-Zeit als Anwalt des Bayerischen Klerusverbands mit Mut, Geschick und beachtlichen Erfolgen für zahllose Geistliche gefochten hat, die vom Regime wegen politischer Vergehen vor das Gericht oder Sondergericht gezogen wurden. Ihm assistierte Rechtsanwalt Dr. Robert Bandorf, ein Kriegskamerad P. Mayers, der sich aus eigenem Antrieb zur Verfügung gestellt hatte. Schon am 12. Juni, einen Tag nach seiner Bestellung, hat Warmuth Aufhebung des Haftbefehls beantragt und mit der Begründung „religiöse Notwehr" auch bereits den Tenor seines Verteidigungsplädoyers angeschlagen. Das Sondergericht München jedoch, bei dem der Fall anhängig war, verwarf am 21. Juni 1937 die Haftbeschwerde, weil Mayer „die Freiheit zu neuen gleichartigen Verfehlungen mißbrauchen würde"[25]. Inzwischen hatte auch das Reichsjustizministerium die für jede Strafverfolgung aufgrund des Heimtückegesetzes vom 20. Dezember 1934 erforderliche Anordnung erlassen und zugleich gemahnt, „der Strafsache gegen den Jesuitenpater Rupert Mayer in München . . . mit Beschleunigung Fortgang zu geben"[26].

Aus dem von der Gestapo gelieferten Belastungsmaterial hatte die Staatsanwaltschaft eine Auswahl getroffen, indem sie von den ursprünglich 12 Predigten nur noch 9 und aus diesen wiederum insgesamt 10 Textstellen zur Anklageerhebung heranzog[27]. Schon die Ablehnung der Haftbeschwerde war auf die genannten Äußerungen gestützt, „derentwegen nach der Ansicht des Gerichts mit einer Verurteilung gerechnet werden kann"[28]. Zu den „ergänzenden Erhebungen", von denen das gleiche Schreiben des Oberstaatsanwalts sprach, zählte offenbar auch eine Aktion der Münchener Gestapo, die am 18. Juni 1937 die Jesuitenniederlassung bei St. Michael, wo P. Mayer stationiert war, einer vierstündigen Hausdurchsuchung unterzog[29].

Ordinariatsproteste und Kardinalspredigt

Während der Justizapparat auf Hochtouren lief, um den Fall Mayer „unter Zurückstellung anderer Verfahren" schnellstens vor Gericht zu bringen[30], war man kirchlicherseits nicht untätig geblieben. Wenige Tage nach der Verhaftung hatte Generalvikar Buchwieser am 9. Juni 1937 gegen Predigtverbot und Festnahme P. Mayers beim Reichsinnenminister Protest eingelegt[31]. Eine derartige Maßnahme sei „nicht nur ein Unrecht gegen den betreffenden Geistlichen, sondern bildet auch einen Eingriff

in die durch die Konkordate gewährleistete Zuständigkeit der Kirche und würde letzten Endes zu einer völligen Lahmlegung der Seelsorge führen, von der das Predigtamt einen wesentlichen Teil bildet".

Neben anderen Vertretern der Bayerischen Staatsregierung erhielt auch Reichsstatthalter von Epp[32] eine Abschrift der Ordinariatsbeschwerde. Das verdankte er nicht nur dem höchsten Staatsamt in Bayern, sondern auch dem Nimbus, der sich um den Truppenführer, Freikorpskommandeur und Befreier Münchens von der Räteherrschaft rankte und ihn zur Symbolfigur des Weltkriegssoldaten schlechthin gestempelt hatte. Den ranghöchsten Frontkämpfer Bayerns erinnerte deshalb der Generalvikar in einem Begleitschreiben[33] ausdrücklich, „wie weiteste katholische Kreise ganz Bayerns, ganz besonders aber die ehemaligen Frontsoldaten, die das einzigartige Wirken des ehemaligen Feldgeistlichen kennen und nie vergessen werden, der Erwartung leben, daß gerade Euere Exzellenz sich mit aller Kraft und Entschiedenheit für ihn verwenden und ihn wiederum seiner unermüdlichen, für Kirche und Vaterland segensreichen Tätigkeit freigeben helfen".

Einem nicht auszuschließenden Konflikt in der Seele Epps zwischen dem Frontkameraden und dem Parteigenossen hatte indessen die Gestapo beizeiten vorzubeugen gesucht. Schon am 8. Juni 1937 war Stepp in Person beim Staatssekretär des Reichsstatthalters erschienen, um durch eine beschwichtigende Berichterstattung die offene Flanke der Gestapooperation abzudecken[34]. Ob solche Vorsorge geboten war, ist indes fraglich. Denn der in seinen Einflußmöglichkeiten weit überschätzte höchste Repräsentant der Staatsgewalt in Bayern hatte ohnehin schon alle Mühe, sich gegenüber dem selbstherrlichen Duumvirat von Innenminister Wagner und Ministerpräsident Siebert auch nur einigermaßen zu behaupten. Epp verhielt sich zur Verhaftung und zum Sondergerichtsverfahren gegen den ehemaligen bayerischen Feldgeistlichen so passiv, wie die Gestapo es nur wünschen konnte. Weder der Appell Buchwiesers noch eine Bittschrift des Obersten Herold, der mit Epp die Bänke der Kriegsschule gedrückt hatte, vermochten ihn zu einer Intervention zu bewegen.

So wenig die spontanen Unmutsbekundungen unmittelbar nach P. Mayers Verhaftung den Regierungsstellen ins Konzept paßten, so unzulänglich waren sie andererseits als Gradmesser der Empörung, die tatsächlich unter den Münchener Katholiken herrschte. Sie konnten darum auch nicht die machtvolle Gegendemonstration ersetzen, wie sie von vielen Stimmen im kirchlichen Lager gefordert wurde und wie sie ja auch Kardinal Faulhaber als legitime Reaktion schon auf das Predigtverbot hin als unvermeidbar hingestellt hatte. Wenn man also anfangs durchaus mit dem Gedanken gespielt hatte, der Protestbewegung im Kirchenvolk freien Lauf zu lassen, so hatten sich die Kirchenbehörden nach dem Eintreten des Ernstfalls doch bald eines anderen besonnen und von öffentlichen Mißfallensäußerungen dringend abgeraten. Offensichtlich glaubte man durch einen nachweislichen Beitrag zur Wahrung von Ruhe und Ordnung der Sache des Angeklagten mehr zu nutzen, als wenn man sie zum Anlaß einer Kraftprobe mit allen Risiken für die Demonstrationsteilnehmer gemacht hätte.

Die angestaute Entrüstung zu zügeln, war allerdings nur dann moralisch vertretbar, wenn sich die Kircheninstanzen selbst zum Sprachrohr jenes Protestes machten, den öffentlich kundzutun den Gläubigen insgesamt versagt war. Am 13. Juni 1937, dem zweiten Sonntag nach P. Mayers Verhaftung, wandte sich das Erzbischöfliche Ordinariat in einer zweiten, wahrscheinlich vom Kardinal selbst stilisierten Erklärung[35] an die Münchener Gottesdienstbesucher. Sie berichtete über das Befinden des Verhafteten und die Beschwerdeschritte des Ordinariats, unterstrich die Unannehmbarkeit polizeilicher Einmischung in den Predigtauftrag des Bischofs, brachte das Bedauern des Kardinals zum Ausdruck, wegen der „Nachwehen einer schweren Bronchitis" nicht selbst in St. Michael zu den Vorgängen Stellung beziehen zu können, und schloß mit der Mahnung, volle Ruhe zu bewahren und „unter allen Umständen von jeglicher Demonstration auf der Straße" abzusehen.

Aus dem Antwortcharakter der Verlautbarung war unschwer auf die Natur der Rückfragen aus dem Kirchenvolk zu schließen, die sie ausgelöst hatten. In der Absicht vorzutragen, „was die Katholiken Münchens bewegt", hatte der Schriftleiter der „Münchener Katholischen Kirchenzeitung", Michael Höck, augenscheinlich noch in Unkenntnis der zitierten Kanzelverkündigung, am 12. Juni 1937 Kardinal Faulhaber berichtet, „besonders die Männer-Sodalen erwarteten einen flammenden Protest gegen die Verhaftung von P. Mayer, deren Ungerechtigkeit in keiner Weise zur Diskussion steht und auch keiner Untersuchung bedarf". Zugleich gab er die Bitte weiter, daß er „ein Wort des Protestes und des Trostes zum Fall P. Rupert Mayer sprechen" möge[36].

Dies war zweifellos nicht die einzige Stimme, die dem Kardinal bedeuten wollte, daß es zumindest diesmal nicht mit papierenen und im Endeffekt wirkungslosen Eingaben und auch nicht mit der Versicherung getan sein könne, die kirchlichen Stellen hätten intern ihr Möglichstes getan. Ehe der Münchener Erzbischof am 4. Juli 1937 schließlich die Kanzel von St. Michael bestieg, waren seit der Verhaftung genau vier Wochen verstrichen. Wenn Faulhaber sein Eingreifen trotz mancher Kritik aus den eigenen Reihen relativ lange hinausschob, so deshalb, weil er abwarten wollte, bis sich einmal die erste Erregung gelegt und zum anderen die Anklage ihre Karten aufgedeckt hätte. Die letzte Vorbedingung war am 21. Juni erfüllt, als das Sondergericht mit der Verwerfung der Haftbeschwerde den Katalog jener Predigtstellen vorlegte, mit denen es die Anklage zu bestreiten gedachte.

Schließlich machte eine mit aggressiven Ausfällen gegen die Kirche gespickte Kampfrede Innenminister Adolf Wagners am 27. Juni in Fürstenfeldbruck allem Zuwarten ein Ende. Darin hatte der starke Mann der Bayerischen Staatsregierung die Kirche als die einzig noch verbliebene Macht attackiert, „die sich störend in unserem völkischen Leben bemerkbar macht". Damit war die Ankündigung verbunden, daß die an die katholische Kirche in Bayern gesetzlich zu leistenden Staatsbeiträge in Zukunft drastisch gekürzt und dann eingestellt würden, da es nicht Sache des Staates sei, „eine Organisation finanziell zu unterhalten, die nichts anderes kennt als den Kampf gegen den Staat"[37].

Einmal gefaßt, wurde der Entschluß zu öffentlichem Einspruch mit Faulhaberschem Nachdruck in die Tat umgesetzt. In der „Flammenzeichen"-Predigt[38] hat der Münchener Kardinal sich nicht nur schützend vor einen verfolgten Geistlichen gestellt, sondern mit seiner vollen Bischofsautorität jene Auslegung des Verkündigungsauftrags gestützt, die den Präses der Männerkongregation vor die Schranken des Sondergerichts gebracht hatte. Kein anderer Oberhirte hat während der NS-Zeit öffentlich ein Solidaritätsbekenntnis von solcher Dezidiertheit für einen seiner Priester abgelegt, wobei gewiß nicht zu verkennen ist, daß die konkreten Begleitumstände des Münchener Falles dem Erzbischof zu einer selten günstigen Ausgangsposition verholfen hatten. Das machte Faulhabers Parteinahme zu einem Meilenstein im Kirchenkampf, so daß selbst ein so bischofskritisches Organ wie die Luzerner „Deutschen Briefe" Waldemar Gurians diese Ansprache als „bewundernswert tapfere Predigt" klassifizierten[39].

Mit dem alttestamentarischen Vorspruch „Es gibt eine Zeit zu schweigen und eine Zeit zu reden" war ein kontrapunktisches Leitmotiv angeschlagen, das es Faulhaber gestattete, einerseits für den Diözesanbischof das Recht auf öffentlichen Widerspruch zu reklamieren, andererseits aber den Zuhörern etwaige Demonstrationspläne auszureden. Nichts wäre, so der Kardinal, der Gestapo willkommener, als wenn ihr durch Kundgebungen ein Anlaß geboten würde, „mit Gummiknütteln und Verhaftungen, mit Ausstellungen und Entlassungen vorzugehen gegen die verhaßten Katholiken, die heute mehr gehaßt und verfolgt werden als die Bolschewiken".

Prozeßvorbereitungen

In St. Michael schilderte der Kardinal außerdem, wie er P. Mayer bei einem Besuch im Gefängnis Stadelheim in guter Verfassung angetroffen hatte. Unbeschränkten Zugang hatte Justizrat Warmuth, der seinen Mandanten fast jeden zweiten Tag aufsuchte. Obwohl er keine Mühe scheute, den Wahrheitsgehalt der angegriffenen Predigtäußerungen von P. Mayer durch eine Fülle dokumentarischen Materials zu erhärten, bereitete er diesen doch darauf vor, daß er mit einer Haftstrafe bis zu zwei Jahren rechnen müsse.

An der Entschlossenheit der Gegenseite, das Verfahren unter allen Umständen mit einer Verurteilung zu beenden, ließen die Indizien keinen Zweifel mehr. Infolgedessen mußte die Strategie der Verteidigung, wie immer das Strafmaß ausfiel, auf eine Rücknahme des Haftbefehls gerichtet sein. Dem stand als größtes Hindernis jene Erklärung vom 9. Juni 1937 im Weg, worin P. Mayer die Absicht zu Protokoll gegeben hatte, im bisherigen Sinn weiterzupredigen, aus der Sicht der Anklagebehörde also rückfällig zu werden. Es ist nicht ausgeschlossen, ja sogar ziemlich wahrscheinlich, daß das Gericht verhüllt die Geneigtheit erkennen ließ, die Frage der Haftfortdauer erneut zu prüfen, falls es der Verteidigung gelänge, den Angeklagten wenigstens zu einer Teilrevision seines kategorischen Standpunkts zu bewegen.

Zu diesem Zweck konzipierten Warmuth und Bandorf im Einvernehmen, wenn nicht unter Mitwirkung von P. Rösch den Text einer neuen Willenserklärung[40]. Darin wurde einmal der Anspruch P. Mayers, die Kirche gegen alle Angriffe zu verteidigen, aufrechterhalten, zugleich aber von der Versicherung umfangen, dabei die staatlichen Gesetze zu beobachten. Das Ja zu der rettenden Kompromißformel P. Mayer Wort für Wort abzuringen, konnten die drei Verschworenen kaum riskieren. Um ihn also vor der eigenen Unbeugsamkeit in Schutz zu nehmen, wurde ihm der fertige Text erst im Gerichtsgebäude und nur wenige Minuten vor Verhandlungsbeginn zur Unterschrift vorgelegt. Er selbst erlebte den Vorgang so: „In dem Zimmer angekommen, stürzten sich meine zwei Rechtsanwälte auf mich und legten mir eine Erklärung vor, die ich unterschreiben könne und solle, ohne mir etwas zu vergeben. Mein Mißtrauen gegen die Unterzeichnung überwand nur die Erklärung der Rechtsanwälte, daß P. Provinzial die Unterzeichnung durchaus billige.“ [41]

Wenn P. Mayer sein Selbstverständnis der Strategie der Verteidigung einzuordnen hatte und dazu gleichsam überlistet werden mußte, so konnte ihn mit dem, was er als Überrumpelungsmanöver empfand, immerhin der Gedanke versöhnen, daß ihm der für sein Geschick verantwortliche Obere die letzte Entscheidung abgenommen hatte. Für P. Provinzial Rösch aber hatte das Nahziel, den Verhafteten zunächst einmal auf freien Fuß zu setzen, Vorrang vor anderen Überlegungen.

Die Sondergerichtsverhandlung

Hunderte hatten vor dem Sitzungssaal angestanden, aber nur etwa 30 Personen tatsächlich Einlaß gefunden, als am 22. Juli 1937 der Prozeß gegen P. Rupert Mayer SJ vor dem Sondergericht München eröffnet wurde. Auf die Verlesung der Anklageschrift[42], die Vernehmung des Angeklagten und die Befragung einer Reihe von Zeugen folgte in der von 9.00 bis 14.00 dauernden Vormittagssitzung schließlich das Plädoyer des Staatsanwalts[43]. In der Nachmittagssitzung von 17.00 bis 19.00 kamen nacheinander die beiden Verteidiger zu Wort[44]. Die Vormittagsstunden des 23. Juli waren der Beratung des Urteils durch das dreiköpfige Richtergremium vorbehalten. Es wurde kurz nach 13.00 vom Vorsitzenden in öffentlicher Sitzung verkündet[45].

Mit der unheimlichen Gewitterschwüle in den Verhandlungen des späteren Volksgerichtshofs, wo die Haßtiraden eines Freisler die Angeklagten schon vor dem Schuldspruch zu entwürdigen, ja moralisch zu vernichten suchten, hatte das Klima in dem Sondergerichtsverfahren gegen P. Mayer nichts gemein. Weder der Staatsanwalt noch der Vorsitzende waren in der Wolle gefärbte Nationalsozialisten, sondern dem Heer politisch unauffälliger Justizbeamter zuzuzählen, die wie die Mitläufer anderer Berufsgruppen erledigten, was ihnen der staatliche Dienstherr nach 1933 als Beamtenpflicht vorschrieb. Schärfer als anderswo taten sich allerdings in der Justiz vor dem nicht gänzlich Charakterlosen die Konflikte auf, je unverfrorener Gesetzgebung und

Rechtsprechung den Herrschaftsansprüchen der neuen Machthaber dienstbar gemacht wurden. Von Wahrern des Rechts zu Erfüllungsgehilfen des NS-Staats degradiert, konnten sie, soweit in den politischen Sektor der Rechtspflege verschlagen, je nach der Formbarkeit ihrer Gewissensüberzeugung zwischen den nicht sehr zahlreichen Alternativen wählen, die vom oppurtunistischen Mitmachen bis zur tödlichen Verweigerung reichten.

Rupert Mayer hatte den Vorzug, im Gerichtssaal nicht an Fanatiker zu geraten, aber das war in dieser mittleren Phase der Umerziehung des Justizpersonals wohl noch ebensooft die Regel wie die Ausnahme, so daß die Figuren in der Richterschaft und Anklagevertretung mehr oder minder typisch und damit auswechselbar sind, weshalb Namen wenig zur Sache tun[46]. Der Vorsitzende zumal konnte oder wollte nicht verbergen, wie es ihn Mühe kostete, nicht gänzlich überwundene persönliche Rechtsvorstellungen mit den vom Regime verordneten Unfreiheiten, deren Opfer P. Mayer werden sollte, zur Deckung zu bringen[47]. „Ihm war unschwer anzumerken, wie peinlich es ihm war, Pilatus spielen zu müssen", bezeugt ein kritischer Prozeßbeobachter. Infolgedessen suchte er sowohl sich wie dem Angeklagten die Situation dadurch zu erleichtern, daß er den Verhandlungsablauf in eine Atmosphäre versöhnlicher Jovialität tauchte. Das sprach um so mehr für ihn, als er keineswegs als Meister der Dialektik brillierte und dem Angeklagten gegenüber bisweilen eher hilflos wirkte, vor allem wenn er der offensiven Selbstverteidigung P. Mayers nur das wenig variable Breitband-Stereotyp entgegenzusetzen hatte: „Man soll es halt nicht machen, gegen Gesetze verstoßen."[48]

Alles Bemühen um eine humane Prozedur änderte freilich nicht das Geringste an der Grundtatsache, daß es sich um einen durch und durch politischen Prozeß handelte, abgewickelt von einem zu politischen Zwecken konstituierten Sondergericht[49], dem die Aufgabe oblag, mit Hilfe politischer Ausnahmegesetze einen Schuldspruch zu fällen, der seinerseits nicht anders als politisch sein konnte. Zur Inkriminierung der P. Mayer vorgehaltenen Predigtäußerungen diente einmal der sogenannte Kanzelparagraph (§ 130a RStGB), ein universell verwendbares Disziplinierungsinstrument aus der Kulturkampfepoche unter Bismarck, sowie das auf die spezifischen Bedürfnisse der NS-Diktatur abgestellte Heimtückegesetz vom 20. Dezember 1934, das auf die Bestrafung und Einschüchterung von Regimekritikern abzielte.

An der Eile, mit welcher der Vorsitzende die noch tintenfeuchte Loyalitätserklärung P. Mayers als neue Gegebenheit in den Verhandlungsablauf einführte, war bereits abzulesen, daß diesem Dokument für die anstehenden Entschließungen des Gerichts eine tragende Funktion zugedacht war. Hellhörig gegen jede extensive Auslegung seiner Goodwillversicherung, schaltet sich aber P. Mayer sogleich mit der Präzisierung ein, die zugesagte Zurückhaltung gelte nur, soweit er sie mit seinem Gewissen vereinbaren könne. Im übrigen brannte er darauf, dem Gericht und der Öffentlichkeit seine Deutung des gegen ihn angestrengten Verfahrens vorzutragen, was ihm auch in aller Breite gestattet wurde.

Die Schwerpunkte seines Priesterlebens, so bekannte er, seien Vaterland und Religion gewesen. Das allein genüge, den Versuch, ihn zum Staatsfeind zu stempeln, als absurd zu erweisen. Zur Rechtfertigung der ihm zur Last gelegten Offenheit berief er sich auf das Führerwort „Deutsch sein heißt wahr sein". Abgesehen von solcher Spruchweisheit, auf dem Prozeßhintergrund der Ironie nicht unverdächtig, gab es offensichtlich kaum Verbindendes zum „Führer und Reichskanzler". Nicht ungefährliches Gelände betrat der Angeklagte, sobald er seine Haft als konsequente, ja intensivierte Fortsetzung seiner Aufklärungsarbeit interpretierte. „Das Gefängnis ist für mich besser als tausend Vorträge. Da heißt es, wir machen keine Märtyrer, und jetzt sitze ich da. Das hat dem Kulturkampf das Genick gebrochen und das wird auch der Behandlung, die man jetzt der Kirche zuteil werden läßt, das Genick brechen . . ." [50]

Da P. Mayer die Richtigkeit der in die Anklageschrift aufgenommenen Predigtäußerungen bis auf eine Ausnahme gar nicht bestritt, konnte die Zeugenvernehmung neue Momente zwar nicht erbringen, ließ dafür aber den Beobachtungsaufwand erahnen, den die Gestapo auf der Jagd nach Belastungsmaterial getrieben hatte. Von den nicht gerade erdrückenden Beweisstücken wollte der Staatsanwalt denn auch kein Jota ablassen [51]. Die Kleinlichkeit, mit der dabei das Gericht im Zweifelsfall gegen den Angeklagten entschied, ließ den Drang erkennen, auf alle Fälle mit einem Schuldspruch abzuschließen. Ebenso nachteilig, weil deliktbildend mußte sich für den Angeklagten die Methode auswirken, der juristischen Bewertung seiner Predigtaussagen nicht Mitteilungsintention und Wortsinn, sondern so subjektive Größen wie Fassungskraft und Einstimmung der Zuhörer zugrunde zu legen.

In den Plädoyers von Staatsanwalt und Verteidigung trat die Polarität der Beurteilungskriterien und Sehweisen nochmals in aller Schärfe hervor. Wenn Justizrat Warmuth für seinen Mandanten ein Verteidigungsrecht reklamierte, kraft dessen ein Mann der Kirche wie P. Mayer gegen die Verletzung der Konkordate im Münchener Schulkampf, gegen die Pauschalverleumdung der katholischen Orden und die christentumsfeindliche Agitation einer gelenkten Presse ebenso öffentlich protestieren dürfe, so stieß solche Argumentation bei den Staatsvertretern auf taube Ohren. Wollte das Richtergremium seinem Sonderauftrag entsprechen, so mußte es an der Rechtswidrigkeit der von P. Mayer kritisierten Staats- und Parteiübergriffe entweder vorbeisehen oder die fraglichen Tatbestände zu belanglosen Einzelfällen abschwächen. Was für die Richterbank alle anderen Gesichtspunkte überwog und letztlich allein zählte, war der „Stimmungseinbruch", den P. Mayer mit der Aufdeckung und Bloßstellung kirchenfeindlicher Maßnahmen vor allem auf dem flachen Land bewirkt hatte. Um solche Aktivität als strafbar zu erweisen, genügte es, wenn der Ankläger und in seinem Gefolge das Gericht den Totalitätsanspruch des NS-Staats vertraten, der, als oberste und inappellable Rechtsquelle sich selbst legitimierend, fraglose Unterordnung zum Grundgesetz machen durfte. Vom Gipfel einer sich dergestalt selbst verabsolutierenden staatlichen Rechtsautonomie verschwand für eine systemimmanente Betrachtungsweise die von den Verteidigern angerufene Gegeninstanz der „religiösen Notwehr" im Nebel der

Unerheblichkeit. „Gegen den ihm bekannten Willen des Staates verstoßen" zu haben[52], war für den Angeklagten in den Augen des Gerichts Vergehen genug.

Nach dem Urteil

Optimisten unter den auf die Urteilsverkündung Wartenden rechneten fest mit einem Freispruch. Die Richter beschlossen jedoch anders: 6 Monate Gefängnis unter Anrechnung von 6 Wochen Untersuchungshaft. Von letzterer hatte der Staatsanwalt nur 4 Wochen berücksichtigen wollen, ansonsten aber deckte sich der Richterspruch ganz mit seinem Strafantrag. Vermutlich hatte das Gericht in der Strafzumessung eine gewisse Härte zeigen wollen, um seine Konzessionsbereitschaft, die sich in der Aufhebung des Haftbefehls konkretisierte, gegen die Urteilsschelte von Parteiseite besser abzuschirmen. Mündliche wie schriftliche Urteilsbegründung[53] konnten sich nicht genugtun zu unterstreichen, wie selbstkritisch die Richter gerade diesen Fragepunkt geprüft hätten.

Den Intentionen der Gestapo entsprach dieser vom Gericht verfügte Kompromiß ganz und gar nicht. Der Freilassung des Verurteilten nichts mehr in den Weg zu legen, konnte sie sich nämlich erst nach einem zermürbend aufregenden Nachspiel entschließen. Nur dem hartnäckigen Insistieren von P. Rösch war es zu verdanken[54], daß die Gestapo nach stundenlangen Diskussionen das Argument zurückstellte, mit dem Gerichtsentscheid sei „ihr" Haftbefehl noch keineswegs aufgehoben – ein für die Autorität der ordentlichen Justiz im NS-Staat höchst erhellender Befund. Voraussetzung für das Einlenken war die Zusage einer siebenwöchigen Predigtpause, zu der sich P. Mayer, auf der Fahrt von einem Gestapobeamten begleitet, zunächst ins Exerzitienhaus Rottmannshöhe am Starnberger See zurückziehen sollte. Von der Einleitung des Strafvollzugs sahen die Justizbehörden vorerst ab. In Parteikreisen registrierte man den Prozeßausgang mit Selbstgefühl, was sich im Monatsbericht der Polizeidirektion München in der Feststellung niederschlug: „Das energische Vorgehen gegen den Hetzer hat zweifelsohne reinigend gewirkt, so daß mit einer gewissen Entspannung im Verhältnis zwischen Staat und katholischer Kirche gerechnet werden kann."

Daß die Gestapo ihrerseits keineswegs an Entspannung dachte, wurde klar, als sie am 20. September 1937 P. Rösch die Fortdauer des Predigtverbots für P. Mayer anzeigte, von Verhandlungen aber nichts wissen wollte. Wegen der Rücknahme dieser Verfügung möge man sich an das Kirchenministerium wenden. Das war nur scheinbar eine betonte Respektierung der Befugnisse des Kirchenressorts, tatsächlich aber daraufhin angelegt, die mit der Gestapo in einem Dauerzwist liegende Ministerialbehörde in Verlegenheit zu bringen. Wie häufig so auch im Fall Mayer auf eine bloße Zuschauerrolle beschränkt, mußte Kerrl die ihm gnädig eingeräumte Kompetenz, eine Gestapomaßnahme aufzuheben, als Hohn empfinden, da er es sich schwerlich leisten konnte, eine weichere Linie zu vertreten als seine kirchenpolitischen Gegenspieler Himmler und Heydrich.

Kirchlicherseits geriet man durch die Einschärfung des Redeverbots in ein Dilemma. Beugte man sich dem Gestapo-Eingriff in den innerkirchlichen Rechtsbereich, so hatte die Staatspolizei ihr ursprüngliches Ziel dennoch erreicht. Billigten aber Erzbischof und Provinzial P. Mayers Absicht, das Kanzelverbot zu ignorieren, so drohte als Gegenschlag unverzüglich die Aufforderung zum Antritt der Gefängnishaft.

Bei der unbezweifelbaren Rechtslage hielt Kardinal Faulhaber „ein bittliches Verhandeln mit dem Reichskirchenministerium für unmöglich. Es würde ja eine Anerkennung des staatlichen Predigtverbotes bedeuten und über kurz oder lang zu weiteren staatlichen Predigtverboten führen." [55] Infolgedessen wandte sich der Münchener Erzbischof, indem er das Grundsätzliche am Fall Rupert Mayer herausstellte, am 5. Oktober 1937 an den Hl. Stuhl, um „eine eindrucksvolle Vorstellung bei der Reichsregierung in dieser Frage um die Freiheit des Wortes Gottes und der Kirche" zu erbitten. Dem entsprach Kardinalstaatssekretär Pacelli am 16. November 1937 in einer eigenen Note[56], die auf weite Strecken die Darlegungen Faulhabers im Wortlaut übernahm und die Widerrechtlichkeit von Predigtverboten am Vorgehen der Staatsmacht gegen Rupert Mayer exemplifizierte. Eine Erwiderung[57] wurde im Auswärtigen Amt in Berlin zwar entworfen, aber nicht abgesandt. Ihr Kernsatz lautete, „ein uneingeschränktes Recht zur Verkündigung der katholischen Glaubens- und Sittengrundsätze auch in den Fällen, wo diese sich mit den staatlichen Geboten und Anordnungen im Widerspruch befinden", hätten „die Konkordate den katholischen Geistlichen nicht eingeräumt".

Während der Wochen, wo ihm der Weg auf die Kanzel versperrt blieb, verfiel P. Mayer keineswegs in Passivität. So verschaffte er sich am 6. Oktober 1937 eine längere Aussprache beim Staatssekretär des Reichsstatthalters[58]. Von der, wie sich erwiesen hatte, nicht sehr tragfähigen Frontkameradschaft war zwischen dem Oberst a. D. und dem ehemaligen Feldgeistlichen nicht die Rede. Statt dessen führte der Besucher „bewegliche Klage darüber, daß auf der ganzen Linie die christliche Weltanschauung angegriffen und in die einzelnen Familien und das ganze Volk ein großer Zwiespalt hineingetragen würde". Der Kritik P. Mayers an der nationalsozialistischen Entkirchlichungspolitik hatte Epps engster Vertrauter wenig Stichhaltiges entgegenzusetzen. „Gewisse Entgleisungen" wollte Hoffmann zwar nicht leugnen, doch seien diese „weder vom Staat noch von der Partei legitimiert. Man könne höchstens den Vorwurf erheben, daß hier ein gewisser Laisser-aller gegeben sei." Dagegen anzugehen, fehle ihm die Zuständigkeit. Mit der Flucht in beschwichtigende Redensarten entzog er sich einer Stellungnahme zu den von P. Mayer vorgebrachten Tatsachen.

Seit Mitte September 1937 wieder in München, entfaltete P. Mayer zwar weiterhin eine rege Seelsorgs- und Caritastätigkeit, trug aber dennoch schwer an dem Kanzelverbot. Im Einvernehmen mit dem Kardinal hatte auch P. Rösch zunächst noch weiter Zurückhaltung geboten, dann aber Mitte Dezember 1937 den Bedenken P. Mayers nicht länger widerstanden, daß die Gläubigen an ihm irre werden müßten, wenn er sich von der Gestapo das Predigen verbieten lasse. „Die Leute würden sich sagen, er macht es eben wie die anderen. Wenn es ernst wird, wenn man ihm droht und mit dem

Polizeistock winkt, dann hört auch er auf mit der Verkündigung des Evangeliums."[59] Den Bogen überspannte dann schließlich Gauleiter Wagner mit dem prahlerischen Ausspruch, „daß Gefängnisstrafen offenbar genügten, den Mut zu dämpfen und die Geistlichen verstummen zu machen"[60]. Ohne sich Illusionen über die Folgen hinzugeben, stand P. Mayer am zweiten Weihnachtsfeiertag 1937 mit Billigung seiner Oberen erstmals wieder auf der Kanzel. Die leise Hoffnung, daß bei Beschränkung des Predigers auf eine rein religiöse Thematik und den Kirchenraum von St. Michael die Gestapo aus dem Spiel bleiben werde, erfüllte sich jedoch nicht. Nach einer zweiten Predigt am Neujahrstag konfrontierten ihn schon am 5. Januar 1938 zwei Gestapoleute mit der wohlbekannten Frage, ob er seine Kanzeltätigkeit fortzusetzen gedenke. Die Frage war überflüssig, und der weitere Ablauf ergab sich beinahe automatisch. Zuerst das Wittelsbacher Palais, dann Stadelheim und schließlich am 17. Januar der Beginn der Strafverbüßung in Landsberg. Als er am 5. Mai 1938 dank einer allgemeinen Amnestie um einige Wochen vor der Frist entlassen wurde, ließ der Häftling Rupert Mayer seine stolzeste Kriegsauszeichnung, das EK I, demonstrativ auf dem Tisch der Gefängniszelle zurück.

Damit endeten die Begegnungen des nun zum Schweigen verurteilten Münchener Männerseelsorgers mit der regulären Justiz des Hitlerstaats, nicht aber die Nachstellungen der politischen Polizei. Nach Kriegsbeginn 1939 im Reichssicherheitshauptamt zusammengefaßt, wurde Himmlers Unterdrückungsmaschinerie so autark, daß sie auf die Assistenz eines in SS-Augen ohnehin unzuverlässigen und gehemmten Justizapparats nicht länger angewiesen war.

So wurde P. Mayer, weil er im Gestapo-Verhör auf dem Recht seelsorgerlicher Verschwiegenheit beharrte, am 3. November 1939 erneut verhaftet und am 23. Dezember ins Konzentrationslager Sachsenhausen-Oranienburg eingeliefert. Nach wenigen Monaten war seine Gesundheit so geschwächt, daß es die Machthaber plötzlich eilig hatten, ihm am 8. August 1940 das Benediktinerkloster Ettal als Zwangsaufenthalt zuzuweisen. Trotz der Gastlichkeit des Ordenshauses fühlte er sich, von der Außenwelt bis auf dünne Fäden abgeschnitten, wie ein Zugvogel im Käfig. Sobald im Mai 1945 die Stunde der Befreiung geschlagen hatte, führten ihn seine Männer im Triumph nach München zurück. Ihn selbst erfüllte dabei die Gelassenheit des in harter Prüfung Gereiften: „Ein alter einbeiniger Jesuit lebt, wenn es Gottes Wille ist, länger als eine tausendjährige gottlose Diktatur."[61] Mit der Energie von einst stemmte er sich gegen den Strom der Nachkriegsnot, aber die Kräfte waren erschöpft. Am Allerheiligentag 1945 hörte das Herz des Unermüdlichen auf zu schlagen.

Drei Jahrzehnte nach seinem Tod ist Rupert Mayer nicht nur in München unvergessen. Für die Tausende, die Tag für Tag in pausenloser Folge seine Grabstätte in der Unterkirche des Bürgersaals aufsuchen, ist er in einem Maß gegenwärtig, das, rational nicht auflösbar, wie ein Wunder an Lebendigkeit anmutet, angerufen als stummer Tröster und bewährt in den Bedrängnissen dieser Zeit. Während die Institution Kirche im Ringen um ihre nachkonziliare Gestalt Ältere befremdet und Jüngere schwer zu

erwärmen vermag, ist der Gemeinde um P. Mayer ohne Organisation und ohne Sensation eine neue Generation zugewachsen, finden sich die Lebensalter im Aufblick zu ihm in einer selten gewordenen Solidarität. Denen, die ihn kannten, und denen, die ihn entdecken, ist er nicht nur vertrauenswürdiger Helfer, sondern beispielhafte Verwirklichung des Evangeliums in unserer Zeit, die Verkörperung des bis zur Lebenshingabe unbeugsamen einzelnen im Widerspruch gegen die Zwangsherrschaft innerweltlich totalitärer Ersatzreligionen.

ANMERKUNGEN

[1] Aus der biographischen Literatur über P. Rupert Mayer SJ seien in der Reihenfolge des Erscheinens folgende Titel genannt: F. Boesmiller, P. Rupert Mayer SJ. Dokumente, Selbstzeugnisse, Erinnerungen (München 1946); A. Koerbling SJ, Pater Rupert Mayer. Ein Priester und Bekenner unserer Tage (München [8]1954), neubearbeitet in einer Taschenbuchkurzfassung von P. Riesterer SJ (München 1975); K. Morgenschweis, Strafgefangener Nr. 9469 Pater Rupert Mayer SJ (München 1968); W. Suttner, Pater Rupert Mayer SJ, in: Bavaria Sancta. Zeugen christlichen Lebens in Bayern, hrsg. von Georg Schwaiger, Band II (Regensburg 1971) 439–455; E. J. Görlich, Pater Rupert Mayer, Münchens Männerapostel (Aschaffenburg 1972). – Zu dem Spezialthema des Sondergerichtsverfahrens vgl. unten Anm. 22.

[2] Vgl. den Bericht im „Bayerischen Kurier" vom 22. Juni 1923.

[3] Vgl. Mayer an Faulhaber, 9. September 1930 (Druck: L. Volk, Akten Kardinal Michael von Faulhabers, Band I: 1917–1934, Mainz 1975, Nr. 207): „Die völkischen Hetzereien können wir uns nicht groß genug vorstellen. So herrscht in unserem katholischen Volk eine beispiellose Verwirrung. Unbegreiflich, aber wahr ist es, daß der Hitlerschwindel wieder die weitesten, auch katholischen Volkskreise erfaßt hat. Und nicht bloß in der Stadt, sondern besonders auf dem Land hat die Bewegung gewaltig an Boden gewonnen."

[4] Vgl. Protokoll Oelhafens, 21. Februar 1935. GStA (= Geheimes Staatsarchiv) München. MA 107 256.

[5] Adolf Wagner (1890–1944), Bergwerksdirektor, 1929 Gauleiter des Gaues Groß-München, 1930 des Gaues München-Oberbayern, 1933 bayerischer Innenminister, 1936 zusätzlich Kultusminister, 1939 Reichsverteidigungskommissar, ab 1942 dienstunfähig.

[6] Vgl. Buchwieser an Wagner, 27. Mai 1935. HStA (= Hauptstaatsarchiv) München. M Inn 72 911.

[7] Vgl. Resch an das Reichsjustizministerium, 28. Februar 1936. HStA München. MK 38 150.

[8] Crohne an das Bayerische Kultusministerium, 22. April 1936. HStA München. MK 38 150.

[9] Zitiert in einem Rundschreiben der Gestapoleitstelle Darmstadt, 12. April 1937. Document Center Berlin.

[10] Vgl. Monatsbericht der Regierung, 7. Mai 1937 (Druck: H. Witetschek, Die kirchliche Lage in Bayern nach den Regierungspräsidentenberichten 1933–1943, Band III: Regierungsbezirk Schwaben, Mainz 1971, Nr. 92).

[11] In den kirchlichen Quellen finden sich beide Angaben, jedoch ohne zuverlässigen Beleg.

[12] Vgl. Aussage Rösch, 22. Februar 1951. Nachlaß Faulhaber. Es handelte sich dabei um P. Josef Knünz, Assistent des Provinzials, P. Josef Kreitmaier, Mitarbeiter der „Stimmen der Zeit", und P. Georg Waldmann, Superior von St. Michael.

[13] Augustinus Rösch SJ (1893–1961), 1912 Eintritt in den Jesuitenorden, 1918 Leutnant und Kompanieführer, 1925 Priesterweihe, anschließend Studentenseelsorger in Zürich, Generalpräfekt und Rektor des Kollegs „Stella Matutina" in Feldkirch, 1935–1944 Provinzial der Oberdeutschen Ordensprovinz, 1945 Gestapohaft, 1948 Landescaritasdirektor für Bayern und Mitglied des Bayerischen Senats. – Auch von der Gestapo nicht einzuschüchtern, berief sich Rösch bei seinen häufigen Vorsprachen, die sich zuletzt auf über hundert beliefen, regelmäßig und nachdrücklich auf seinen Rang als „alter Offizier". Seine maßgebliche Rolle im „Ausschuß für Ordensangelegenheiten", wo er von 1941 ab den deutschen Episko-

pat zu einer energischeren Abwehrhaltung zu bewegen suchte, bedürfte eingehender Würdigung. Vom Herbst des gleichen Jahres ab stand er zusammen mit P. Delp in Kontakt mit dem Kreisauer Kreis um den Grafen Helmut von Moltke. Als Delp wenige Tage nach dem Scheitern des Putsches vom 20. Juli 1944 verhaftet wurde, wagte sein Provinzial auch diesmal den Gang zur Münchener Gestapo, von der Furcht begleitet, daß ihn das gleiche Schicksal treffen könne. Kaum drei Wochen später war er selbst ein Gejagter, konnte aber zunächst untertauchen, bevor er Anfang Januar 1945 aufgespürt und nach Berlin gebracht wurde. Der sicheren Verurteilung in einem Prozeß vor dem Volksgerichtshof entging er nur durch den Zusammenbruch des Hitlerreichs.

[14] Vgl. Rösch an Faulhaber, ca. 29. Mai 1937. Nachlaß Faulhaber.

[15] An der Spitze des im Juli 1935 gebildeten Reichskirchenministeriums stand Hanns Kerrl (1887–1941).

[16] Vgl. Faulhaber an Kerrl, 31. Mai 1937. Nachlaß Faulhaber.

[17] Vgl. Muhs an Faulhaber, 5. Juni 1937. Nachlaß Faulhaber.

[18] Zur Stimmungslage bei SD und Gestapo berichtet ein ehemaliger SD-Beamter rückblickend (14. Januar 1951 an Koerbling): „Mir ist aus jener Zeit lebhaft als Gesamteindruck in der Erinnerung, daß P. Mayers Bekennermut in Berlin sowohl wie in München beim SD viel Verwirrung anrichtete. Man wußte, daß man durch Maßnahmen gegen ihn der eigenen Sache mehr schadete als nützte."

[19] Druck der Kanzelverkündigung: F. Boesmiller 58.

[20] Vgl. Monatsbericht der Polizeidirektion München, 7. August 1937 (Druck: H. Witetschek, Die kirchliche Lage in Bayern nach den Regierungspräsidentenberichten 1933–1943, Band I: Regierungsbezirk Oberbayern, Mainz 1966, Nr. 102).

[21] Vgl. Erklärung Mayers, 9. Juni 1937 (faksimiliert in A. Koerbling vor 369): „Ich erkläre, daß ich im Falle meiner Freilassung trotz des gegen mich verhängten Redeverbotes nach wie vor, sowohl in den Kirchen Münchens als auch im übrigen Bayern, aus grundsätzlichen Erwägungen heraus, predigen werde.

Ich erkläre insbesondere, daß ich auch in Zukunft von der Kanzel herab in der bisherigen Form die Kirche gegen etwaige Angriffe mit aller Entschiedenheit und Offenheit und Schärfe, aber ohne persönlichen Angriff verteidigen werde.

Ich werde auch weiterhin in der von mir bisher geübten Art und Weise predigen, selbst dann, wenn die staatlichen Behörden, die Polizei und die Gerichte, meine Kanzelreden als strafbare Handlungen und als Kanzelmißbrauch bewerten sollten."

[22] Der Erschließung und Auswertung der Gerichtsakten zum Fall Rupert Mayer unter historischen und juristischen Aspekten hat sich Rechtsanwalt O. Gritschneder besonders angenommen; vgl. O. Gritschneder, Pater Rupert Mayer vor dem Sondergericht. Dokumente der Verhandlung vor dem Sondergericht in München am 22. und 23. Juli 1937 (München, Salzburg 1965) (zitiert: O. Gritschneder I); außerdem O. Gritschneder, Die Akten des Sondergerichts über Pater Rupert Mayer SJ, in: Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte 28 (1974) 159–218 (zitiert: O. Grischneder II).

[23] Vgl. die Aufstellung in O. Gritschneder II 165.

[24] Joseph Warmuth (1881–1957), seit 1910 Rechtsanwalt in München. Zur Klientenschaft Warmuths zählten der bekannte Bauernführer Georg Heim und Kardinal Faulhaber.

[25] Vgl. O. Gritschneder II 167.

[26] Vgl. Crohne an Resch, 17. Juni 1937. O. Gritschneder II 167.

[27] Während des gesamten Prozeßverlaufs sprach der Gerichtsvorsitzende irrtümlich von 10 Predigten, ein Versehen, das erst in der schriftlichen Urteilsbegründung korrigiert wurde.

[28] Vgl. Resch an das Reichsjustizministerium, 23. Juni 1937. GStA München. Reichsstatthalter 812.

[29] Vgl. Hauschronik von St. Michael. Archiv der Oberdeutschen Provinz SJ, München.

[30] Vgl. Resch an das Reichsjustizministerium, 12. Juli 1937. GStA München. Reichsstatthalter 812.

[31] Vgl. Buchwieser an Frick, 9. Juni 1937. Nachlaß Faulhaber.

[32] Franz Ritter von Epp (1868–1947), Generalleutnant, 1928–1945 MdR (NSDAP), 1933–1945 Reichsstatthalter in Bayern.

[33] Buchwieser an Epp, 9. Juni 1937. GStA München. Reichsstatthalter 812.

[34] Vgl. Aufzeichnung Schachingers, 10. Juni 1937. GStA München. Reichsstatthalter 812.

[35] Druck der Kanzelverkündigung: F. Boesmiller 58–61.

[36] Vgl. Höck an Faulhaber, 12. Juni 1937. Nachlaß Faulhaber.

[37] Vgl. „Völkischer Beobachter". Süddeutsche Ausgabe. Nr. 182 vom 1. Juli 1937.

[38] Druck: F. Boesmiller 63–78; A. Koerbling 394–403.

[39] Vgl. „Deutsche Briefe" Nr. 146 vom 9. Juli 1937 (Druck: H. Hürten, Deutsche Briefe. Ein Blatt der katholischen Emigration, Band II: 1936–1938, Mainz 1969, 769).

[40] Vgl. Erklärung Mayers, 22. Juli 1937 (Druck: O. Gritschneder II 175): „Ich werde künftig wie bisher die katholische Kirche, ihre Glaubens- und Sittenlehre gegen alle Angriffe und Anfeindungen und Verleumdungen verteidigen. Das halte ich für mein Recht und für meine Pflicht als katholischer Priester. Ich werde dabei die staatlichen Gesetze achten und auch wie bisher meine Zuhörer zur Treue zum Staate auffordern. Ich werde mich trotz meines Temperaments als Volksprediger bemühen, auch in der Form den gesetzlichen Vorschriften gerecht zu werden."

[41] Vgl. R. Mayer, Der Nationalsozialismus und meine Wenigkeit. Ungedruckte Niederschrift. Archiv der Oberdeutschen Provinz SJ, München.

[42] Vgl. Anklageschrift, 7. Juli 1937 (Druck: O. Gritschneder I 15–34).

[43] Druck: O. Gritschneder I 73–94.

[44] Vgl. O. Gritschneder I 95–108.

[45] Für eine Würdigung des Prozeßverlaufs bietet das Gerichtsprotokoll wegen seiner Kürze keine geeignete Grundlage (vgl. dazu O. Gritschneder II 174). Um so bedeutungsvoller sind daher zwei private Mitschriften von unterschiedlicher Länge. Die ausführlichere mit einem Umfang von 60 Schreibmaschinenseiten stammt von Domvikar Josef Thalhamer, Sekretär des Erzbischöflichen Ordinariats, der als offizieller Beobachter der Kirchenbehörde zugelassen und auch zum Mitschreiben ermächtigt war, was die Gestapo den übrigen Sitzungsteilnehmern zu verwehren suchte. Unter solchen Behinderungen entstand die zweite, kürzere Mitschrift von O. Gritschneder, auszugsweise wiedergegeben in O. Gritschneder I. Weitere Verbreitung als das umfangreiche Skript Thalhamers, das im Klerus zirkulierte, fand ein ebenfalls hektographierter siebenseitiger Kurzbericht über den Prozeßablauf, der „vom Erzbischöflichen Ordinariat München und Freising dem Diözesanklerus zur persönlichen Information übergeben" wurde. Beide Fassungen im Nachlaß Faulhaber.

[46] Zur personellen Besetzung des Richtergremiums und der Staatsanwaltschaft vgl. O. Gritschneder II 170 Anm. 11 und 174 Anm. 15. Dort auch Einzelheiten zu der ungebrochen erfolgreichen Fortsetzung verschiedener Laufbahnen nach 1945.

[47] Vgl. O. Gritschneder I 37 Anm. 32.

[48] Vgl. Mitschrift Thalhamer 11.

[49] Die Einrichtung basierte auf der Verordnung der Reichsregierung über die Bildung von Sondergerichten vom 21. März 1933 (RGBl 1933 I 136–138). Aufgrund der dort getroffenen Bestimmungen waren die Rechte des Angeklagten, verglichen mit einem normalen Verfahren, erheblich beschnitten.

[50] Vgl. O. Gritschneder II 178.

[51] Nur durch ein Machtwort konnte das Gericht den bei der Zeugenvernehmung aufsteigenden Verdacht beiseiteschieben, daß eine Reihe von Mitschriften derselben Predigt in einem entscheidenden Punkt differierten. Der Übereifer mancher Unterorgane bei der Überwachung von P. Mayers Predigten erwies sich so für die Anklage als höchst problematisch. Aufschlußreich dafür ist der Bericht der Gendarmeriestation Weißenhorn, 12. April 1937 (Gerichtsakten): „Während der Feier waren der Angestellte H. vom Bezirksamte, die Hauptwachtmeister B. und W., zum Mitstenographieren der gehaltenen Reden aufgestellt. Ebenso haben Parteistellen kurzschriftkundige Kräfte entsandt."

[52] Vgl. O. Gritschneder II 189.

[53] Vgl. O. Gritschneder I 120–153.

[54] Die Sorge des Provinzials vor einer „Freilassung ohne Freiheit" wurzelte zweifellos in der Erinnerung an die Behandlung, die ein Kölner Jesuitenpater seitens der Gestapo erfahren hatte. Ebenso wie P. Mayer Männerseelsorger, hatte P. Josef Spieker SJ (1893–1968), teils in Berlin, teils in Köln tätig, starken Zuspruch geweckt und die antichristlichen Tendenzen im Nationalsozialismus genauso entschieden abgelehnt wie vorher den Kommunismus. Anfang März 1935 vom Sondergericht in Köln wegen Kanzelmißbrauchs angeklagt, aber aus Mangel an Beweisen freigesprochen, wurde er von der Gestapo weiter in Haft gehalten und, da er sich weigerte, das Predigen aufzugeben, als erster katholischer Geistlicher in das Konzentrationslager Börgermoor verbracht. Ohne in der Zwischenzeit die Freiheit wiedererlangt zu haben, wurde er im Januar 1936 zum zweiten Mal vor Gericht gestellt und in einem gründlicher abgedichteten Verfahren von der 4. Großen Strafkammer des Landesgerichts Köln, also keinem Sondergericht, zu 15 Monaten Gefängnis verurteilt, die er ohne Anrechnung der KZ-Haft

zu verbüßen hatte. Zu Einzelheiten vgl. J. Spieker, Mein Kampf gegen Unrecht in Staat und Gesellschaft. Erinnerungen eines Kölner Jesuiten (Köln 1971).

[55] Vgl. Faulhaber an Pacelli, 5. Oktober 1937. Nachlaß Faulhaber.

[56] Vgl. Pacelli an Bergen, 16. November 1937 (Druck: D. Albrecht, Der Notenwechsel zwischen dem Hl. Stuhl und der Deutschen Reichsregierung, Band II: 1937–1945, Mainz 1969, Nr. 17).

[57] Vgl. D. Albrecht 63 Anm. 4.

[58] Vgl. Aufzeichnung Hoffmanns, 7. Oktober 1937. GStA München. Reichsstatthalter 812.

[59] Vgl. R. Mayer, Der Nationalsozialismus und meine Wenigkeit.

[60] Vgl. H. Hürten 1046. Das Diktum ist nicht wörtlich überliefert; vgl. die variierte Fassung bei A. Koerbling 231.

[61] Vgl. A. Koerbling 233.

Philipp Harnoncourt

Das neue Einheitsgesangbuch „Gotteslob"

Grundsätzliche und kritische Überlegungen

Am 17. März 1975 wurde bei einer Pressekonferenz in München die *Stammausgabe* des neuen Einheitsgesangbuchs (EGB) „Gotteslob" der Öffentlichkeit übergeben, und seit Mai dieses Jahres erscheinen nach und nach die einzelnen *Diözesanausgaben.* In manchen Bistümern ist der Schritt vom bisherigen Diözesangesangbuch zum Gotteslob bereits offiziell vollzogen – das heißt amtlich angeordnet –, in einzelnen Diözesen wartet man noch ab, um die Erfahrungen anderswo zu beobachten.

Erste Reaktionen in der Öffentlichkeit sind zwiespältig; neben begeisterter Zustimmung[1] sind skeptische Zurückhaltung[2] und massive, ablehnende Kritik[3] zu registrieren. Dabei ist aber nicht zu übersehen, daß die Rezensenten sehr subjektiv argumentieren und das neue Gesangbuch von ihrem persönlichen Standpunkt aus beurteilen. Da wie dort ist die Absicht zu registrieren, die öffentliche Meinung für oder gegen das Buch zu beeinflussen, noch ehe es in den Gemeinden aufliegt.

Grundlegende und umfassende Überlegungen sind kaum zu finden, die objektive Information fehlt weitgehend. Da außerdem den Verantwortlichen für Liturgie und Kirchenmusik auf Regional-, Diözesan- oder Pfarrebene die volle Tragweite der von den Bischöfen getroffenen Gesangbuchentscheidung noch keineswegs bewußt zu sein scheint, soll hier versucht werden, diesen Mängeln abzuhelfen, soweit das im Rahmen eines Beitrags in einer Zeitschrift möglich ist[4].

1. Der Zusammenhang zwischen Liturgie und Kirchengesang

Bis heute ist die Ansicht bzw. Vorstellung noch immer weit verbreitet, daß der Kirchengesang nicht ein notwendiges Element der Liturgiefeier[5] selbst darstellt, sondern die Liturgie, die letztlich vom Zelebranten allein gefeiert wird, lediglich begleitet: im *Chorgesang* sieht man eine mehr oder weniger festliche Umrahmung des auch ohne ihn vollständigen Gottesdienstes; im *Gemeindegesang* sieht man eine Beschäftigung der Gottesdienstbesucher zur Liturgiefeier, eine gesungene Meßandacht. Der Chorgesang soll die Anwesenden andächtig stimmen, sie über den Alltag hinaus zu Gott erheben und der sonst einförmigen Feier das Gepräge abgestufter Festlichkeit geben; der Volksgesang soll die Gläubigen verbinden und ihnen eine aktive Teilnahme ermöglichen, um die eintönige, kaum zumutbare Sonntagspflicht erträglich zu machen.

Im Hinblick auf die Zuordnung zur Liturgie hat der Chorgesang dem Volksgesang aber etwas voraus: der Chor kann die liturgischen Texte singen, und er kann es in lateinischer Sprache tun. Er kann „die Messe singen", das Volk kann höchstens zur Messe singen.

Dieser Vorstellung entsprach auch bis zum Zweiten Vatikanum das liturgische Recht: Liturgie kann nur von dazu beauftragten Personen vollzogen werden (das heißt von den Zelebranten und gegebenenfalls noch von einem Kleriker-Chor). Und Liturgie ist nur das, was in den amtlichen liturgischen Büchern enthalten ist. Der Zelebrant ist gehalten, nur das und alles das zu tun und zu lesen, was die liturgischen Bücher enthalten. Der Chor ist zwar durch die liturgischen Texte mehr oder weniger gebunden, aber die Wahl der Vertonung dieser Texte ist frei. Das Volk kann singen, was zu singen ihm bzw. dem Pfarrer beliebt.

Wenn Bistümer offizielle Diözesangesangbücher herausgegeben haben, dann vor allem, um die Reinheit des Glaubens sicherzustellen und um den Gemeindegesang zu fördern und in geordnete Bahnen zu lenken, nicht aber, weil man in diesen Büchern Liturgiebücher gesehen hätte.

Die Theologen, die aufgeschlossenen Seelsorger und viele bewußt mit der Kirche lebende Christen wissen heute, daß diese Vorstellung falsch ist; wir kommen aber nicht umhin festzustellen, daß die zahlenmäßige Mehrheit noch immer so denkt und daß auch die Praxis noch weitgehend dieser Grundhaltung entspricht.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat diese Auffassung endlich offiziell korrigiert, nachdem schon seit fünf Jahrzehnten die Erkenntnisse der Liturgiegeschichte und die Liturgische Bewegung auf eine Revision hingewirkt hatten. Aber es dauert oft lange, bis Gedanken, die zu Papier gebracht sind, mögen sie auch noch so offiziell und formell promulgiert sein, allgemein akzeptiert sind und die öffentliche Meinung bestimmen.

1.1 Gesang als Element des Gottesdienstes

Das Zweite Vatikanum ist zur urchristlichen Konzeption zurückgekehrt: Liturgie ist als Feier der Versammlung gemeinschaftlich geprägt. Alle versammelten Gläubigen sind Träger der Feier, und zwar in einer bestimmten „Rollenverteilung": Der *Vorsteher* spricht namens der Versammlung die Präsidialgebete und im Regelfall die Homilie, *Diakon* und *Lektor* tragen die Perikopen vor, ein *Kantor* den Gradualpsalm. Die *Gläubigen* bestätigen die Präsidialgebete mit „Amen", bringen ihre Gaben und empfangen die Eucharistie; sie singen Akklamationen, einfache Kehrverse und Hymnen mit Texten, die sie auswendig kennen. Steht ein *Sängerchor* zur Verfügung, so begleitet dieser die Prozessionen (Einzug, Gabenbereitung und Kommuniongang) mit Kunstgesang.

Der Gesang ist ein integrierendes Element des Gottesdienstes; Gemeindegesang ist die wichtigste Form der tätigen Teilnahme der Versammelten an der Gottesdienstfeier, er ist ihre „Rolle". Die Wiederbelebung dieser ursprünglichen Auffassung und

Praxis kommt in der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums unmißverständlich zum Ausdruck: „Bei den liturgischen Feiern soll jeder, sei er Liturge oder Gläubiger, in der Ausübung seiner Aufgabe *nur das* und *all das* tun, was ihm aus der Natur der Sache und gemäß den liturgischen Regeln zukommt" (Art. 28). Damit ist deutlich und eindeutig gesagt, daß der Kirchengesang, sei er Chor- oder Gemeindegesang, nicht ein letztlich überflüssiges Begleitgeschehen zur Liturgie, sondern liturgisches Geschehen im eigentlichen Sinn ist. Er stellt „einen notwendigen und integrierenden Bestandteil der feierlichen Liturgie" (pars necessaria vel integralis liturgiae solemnis) dar, wird in Art. 112 der Liturgiekonstitution festgestellt.

1.2 Die Bedeutung des Gesangs im Gottesdienst

Über diese Feststellung hinaus wäre zu fragen: Was bedeutet der Gesang für die Kirche?, oder: Was fehlt einem Gottesdienst, wenn nicht gesungen wird? Im Gesang gewinnt die Sprache eine zusätzliche Dimension des Ausdrucks, die die rationale Verbalbedeutung in den emotionalen Bereich hinein überschreitet:

– Im Gesang manifestiert sich vor allem, daß Vorgänge des Glaubens immer das Rationale, das verbal Formulierbare transzendieren; wir haben es mit letztlich Unaussprechlichem, ja mit dem Unaussprechlichen selbst zu tun.

– Im Gesang vermögen wir unsere Betroffenheit über das Geschenk des Heils, unsere Freude und unseren Dank auszudrücken und mitzuteilen; die Erfahrung von Versöhnung und neuem Leben, die Zuversicht und Hoffnung auf Vergebung, die Be-Geisterung der Kinder Gottes wollen und müssen sich mitteilen. Der Gesang vermag auszudrücken, wofür Worte versagen.

– Gesang *teilt mit*, das heißt, er schenkt anderen Anteil an dem, was zum Ausdruck gebracht wird. Gesang schafft Übereinstimmung unter den Singenden und zwischen Singenden und Hörenden. So ist er wirksames und starkes Zeichen der Gemeinschaft und der Einheit der Kirche, zugleich aber auch eschatologisches Zeichen der vollendeten Gemeinschaft mit den Engeln und Heiligen.

Was hier knapp skizziert ist, entspricht durchaus dem Befund der Heiligen Schrift, die sowohl das Volk des Alten Bundes als ein singendes Volk bezeugt und auch die Christengemeinden auffordert, ihren Glauben in Psalmen, Hymnen und geistgewirkten Liedern kundzutun. Überdies ist das Neue Testament reich an poetischen Stücken, in denen die Bibelwissenschaft urchristliche Gemeindelieder erkennt.

Im christlichen Gottesdienst hatte der Gesang von Anfang an seinen notwendigen Platz. Ihn wiederhergestellt zu haben – zumindest als anzustrebendes Ziel der nachkonziliaren Liturgiereform –, ist ein Verdienst der Väter des Zweiten Vatikanums.

1.3 Das neue Gesangbuch ist Liturgiebuch der Gemeinde

Der kirchliche Gemeindegesang ist von einer erbaulichen Beschäftigung *während* der Messe zur unmittelbaren Teilnahme *an* der Feier selbst und zur Ausübung der der Gemeinde zustehenden Rolle aufgewertet. Es ist konsequent, daß diese Aufwertung in

einem nachkonziliaren neuen Gesangbuch, das nun das liturgische Rollenbuch der Gemeinde sein wird, ihren Niederschlag findet. Diese Aufwertung setzt für die Erstellung und die Beurteilung eines Gesangbuchs neue Maßstäbe.

2. Meßbuch und Gesangbuch. Parallelen und Unterschiede

Für die Liturgiefeier waren, seit es schriftliche Unterlagen gibt, zuerst verschiedene *Rollenbücher* notwendig: Aus dem *Lektionar* verkündeten der Diakon das Evangelium und der Lektor die anderen Schriftlesungen (reiche Kirchen besaßen *Evangeliar, Epistolar* und *Lektionar* als besondere Bücher). Im *Sakramentar* fand der Zelebrant seine Gebete. *Graduale, Kyriale, Anthiphonale, Responsoriale* waren die liturgischen Gesangbücher für die Schola Cantorum; die Gemeinde sang auswendig.

Auch im Mittelalter, als die verschiedenen Rollenbücher zum *Plenar-Missale* und zum *Plenar-Brevier* zusammengefügt wurden, gab es weiterhin *Gradualien* und *Antiphonalien* für den Chorgebrauch, die freilich nach der Trienter Liturgiereform nicht denselben Verpflichtungscharakter besaßen wie das römische Meßbuch und Brevier, weil sich die liturgische Gesetzgebung nur über Riten und Texte, nicht aber über Singweisen erstreckte. Kirchenamtliche Choralbücher gibt es erst seit Pius X.

2.1 Die Feier der Liturgie hat den Vorrang vor dem Buch

Wir müssen uns vor Augen halten, daß die tatsächliche Liturgiefeier älter ist als die liturgischen Bücher. Die Praxis ging der schriftlichen Fixierung voraus: Die Verkündigung der Heilsbotschaft steht vor der Schaffung der neutestamentlichen Schriften, das Beten des Vorstehers steht vor der Schaffung von Sakramentaren, das Singen von Kantor und Schola war üblich, ehe es Gradualien oder Antiphonalien gab[6]. Der Gemeindegesang ist auf Bücher überhaupt nicht angewiesen und wurde darum am spätesten, ja in vielen Teilkirchen überhaupt nie schriftlich fixiert.

Mit den Anordnungen, die Liturgie gemäß den amtlichen Liturgiebüchern zu feiern, tritt ein Wandel im Verhältnis zwischen Buch und Feier ein, den wir zu beachten haben und der im Hinblick auf den Kirchengesang schwerwiegende Probleme aufwirft. Während in der frühesten Phase die Praxis der schriftlichen Aufzeichnung vorangeht (das Buch ist von der Praxis bestimmt), hat spätestens seit dem Trienter Konzil die Feier der Liturgie sich ausschließlich nach den liturgischen Büchern zu richten (die Praxis ist vom Buch bestimmt). Diesen Übergang im einzelnen nachzuzeichnen, würde uns hier zu weit führen. Wir müssen aber festhalten, daß im Hinblick auf den Gesang dieser Übergang bisher nie vollzogen werden konnte. – Das hat mehrere Gründe.

2.2 Die Gemeinde kann nicht nach Noten singen

Geschriebenes lesen zu können ist seit langem die Voraussetzung für die Übernahme liturgischer Ämter. Erst unter dieser Voraussetzung wird die Vorschrift möglich, Li-

turgie nur gemäß den offiziellen Liturgiebüchern zu feiern. Es ist zwar richtig, daß Texte besser vorgetragen werden, wenn sie schon vorher bekannt sind; aber ein verständnisvolles „prima vista"-Lesen ist heute für Zelebranten und Lektoren selbstverständlich. Auch eine Gemeinde kann in der Regel in einem Gottesdienst neue Gebete gemeinsam laut lesen, mag auch im Vollzug vielleicht ein Unterschied bestehen, ob ein Gebet auswendig gesprochen oder gelesen wird.

Während das Sprechen an Hand von Texten in unseren Breiten eine Selbstverständlichkeit ist, kann mit dem Singen an Hand von Noten nicht gerechnet werden, das heißt genauer gesagt, ganz selten beim einzelnen, kaum jemals bei einem Chor, nie bei der Gemeinde. Ein Vom-Blatt-Singen oder -Musizieren kommt im Gottesdienst nicht vor. Gesungen oder musiziert wird immer und nur das, was vorher schon bekannt ist. Das Kennenlernen von Melodien geschieht in der Regel durch Erfahrung und Hören, das heißt durch Teilnahme am Gottesdienst in einer singenden Gemeinde, selten durch planmäßiges Proben nach Noten. Die tägliche Erfahrung heute bestätigt das: Die verbreitete Kenntnis der gängigen Schlager beruht auf dem regelmäßigen Hören derselben durch Radio, Fernsehen oder Kassetten-Recorder; Noten spielen dabei keine Rolle. Auch in Chorproben werden neue Stücke zuerst vorgesungen oder vorgespielt – früher auf dem Klavier, heute mit Schallplatten – und so durch Hören gelernt. Das Notenbild wird zur Gedächtnisstütze.

Es trifft zwar zu, daß das Gesangbuch der Gemeinde ein Liturgiebuch im eigentlichen Sinn ist, diese Tatsache wird sogar gegenwärtig durch das gleichzeitige Erscheinen und die gleichzeitige Einführung des neuen Meßbuchs und des neuen Gesangbuchs stark unterstrichen; aber es ist wichtig, einige grundlegende Unterschiede zu beachten:

– Aus dem Meßbuch hat immer nur einer – der Zelebrant – vorzutragen, während die ganze Gemeinde still zuhört; aus dem Gesangbuch aber soll die ganze Gemeinde singen; hier ist die *actuosa participatio fidelium*, die tätige Teilnahme der Gläubigen an der Liturgie, unmittelbar berührt.

– Für den Gebrauch des Meßbuchs gibt es nur eine einzige Voraussetzung, das Lesenkönnen, und diese trifft für Priester immer zu; hingegen ist eine Gemeinde im Regelfall nicht in der Lage, ein unbekanntes oder ein melodisch geändertes Lied vom Blatt nach dem Notenbild zu singen.

– Das neue Meßbuch könnte daher lauter neue oder umformulierte Texte enthalten; ein neues Gesangbuch muß einen starken Anteil von bekannten Stücken enthalten.

– Das Lesen aus dem Meßbuch ist relativ unabhängig von der Stimmung des Zelebranten, denn im Fall vollständiger Ablehnung kann er Texte umformulieren oder andere Bücher verwenden; die Gemeinde aber singt nur, wenn sie Freude am Singen hat, wenn sie das zu Singende kennt und wenn es ihr gefällt. Individuelle Korrekturen sind nicht möglich, und das Ausweichen auf andere Bücher würde ein Hauptziel der Gesangbuchreform vereiteln.

– Neue Orationen kann man erproben, dafür waren die Studienausgaben bestimmt, und sogar definitiv formulierte Texte des neuen Meßbuchs lassen sich noch korrigieren.

Hinsichtlich des Gemeindegesangs sind Experimenten enge Grenzen gesetzt, und an den Liedfassungen des neuen Gesangbuchs sind in absehbarer Zeit keine Korrekturen möglich.

– Mit der Einführung des neuen Meßbuchs ist die textliche und gegebenenfalls die rituelle Revision durchgeführt; mit der Einführung des neuen Gesangbuchs ist den Gemeinden ein Programm aufgegeben, dessen Durchführung erst bevorsteht.

Die Feststellung, daß unsere Gemeinden nur Lieder singen, deren Melodien sie mehr oder weniger auswendig können, steht nicht im Widerspruch zur Erfahrung, daß heute ganz allgemein Gesangbücher mit Noten verlangt bzw. bevorzugt werden. Die Noten bieten auch denen, die sie nicht lesen können, eine willkommene Hilfe: Sie deuten den melodischen und rhythmischen Verlauf der Melodie an und geben so das Gefühl der Sicherheit.

2.3 Gemeindegesang ist ein Lebensvollzug der Kirche

Singen ist primär eine Lebensäußerung des Menschen und erst sekundär der Vortrag bestimmter Stücke. Gemeindegesang im Gottesdienst ist daher primär eine Lebensäußerung der Ortskirche und erst sekundär der Vortrag bestimmter Stücke aus dem Gesangbuch. Neue Lieder und Gesänge müssen erst in den sicheren Besitzstand der Gemeinde (den üblichen Ausdruck „Repertoire" möchte ich nicht gebrauchen) kommen, damit diese darin sich selbst und ihren Glauben äußern kann. Es ist ein Unterschied, der nicht übersehen werden darf, ob eine Gemeinde auswendig singt oder ob immer zuerst Bücher aufgeschlagen werden müssen. Wer etwa kroatische Landgemeinden singen gehört hat, weiß, was gemeint ist.

Ein Kirchenlied ist noch nicht vorhanden, wenn ein beschriebenes oder bedrucktes Blatt Papier vorliegt. Und der neue einheitliche Kirchengesang für alle Katholiken deutscher Sprache ist noch nicht Wirklichkeit, wenn wir das neue Einheitsgesangbuch „Gotteslob" in die Hand bekommen. Erst wenn unsere Gemeinden gut und gern – das heißt mit derselben oder mit größerer Begeisterung und Freude als bisher – das singen, was im neuen Gesangbuch steht, hat die Arbeit an diesem Gesangbuch ihr Ziel erreicht.

2.4 Das Risiko eines neuen Gesangbuchs

Die Herstellung eines Gesangbuchs ist eine theoretische Beschäftigung, seine Einführung ist ein Wagnis mit Risiken, seine Verwendung im Gottesdienst ist die Prüfung seiner Brauchbarkeit als Grundlage für einen Lebensprozeß.

Schon bei der Herstellung müssen sich die Verantwortlichen darüber im klaren sein, daß ihre Arbeit auf einen subtilen Lebensprozeß hingeordnet ist; Ziel dieser Arbeit ist ja nicht das perfekte Buch, sondern der Gemeindegesang im Gottesdienst. Dies gilt um so mehr für ein offizielles Gesangbuch, dessen Verwendung nicht dem Belieben der Gemeinde überlassen ist. Bei neuen Gesangbüchern privater Herkunft ist das Risiko gering, weil auf sie jederzeit auch verzichtet werden kann.

Der Inhalt jedes neuen Gesangbuchs kann in drei Gruppen eingeteilt werden:

– die erste Gruppe umfaßt Stücke, die schon vorher in Übung waren und unverändert geblieben sind;

– die zweite Gruppe umfaßt Stücke, die ebenfalls schon vorher in Übung waren, aber an denen Änderungen vorgenommen worden sind;

– die dritte Gruppe umfaßt Stücke, die – wenigstens für die konkrete Gemeinde – unbekannt und neu sind.

Die erste Gruppe – sie ist in der Stammausgabe des EGB klein, in den Diözesananhängen aber sehr stark – macht den Übergang vom bisher verwendeten zum neuen Gesangbuch möglich. Die dritte Gruppe ist einem Reservoir vergleichbar, aus dem jeder schöpfen kann, was und soviel ihm gefällt; sie kann und soll den Gemeindegesang bereichern, sie kann ihn aber weder stören noch zerstören. Die zweite Gruppe, die geänderten Lieder, ist im EGB sehr groß – das ist aber eine logische Konsequenz aus der gestellten Aufgabe – und enthält die kritischen Teile des ganzen Buchs.

2.5 Eingriff in einen Lebensprozeß

Lieder ändern, die im Gemeindegebrauch stehen, heißt in einen Lebensprozeß eingreifen. Solche Eingriffe sind immer riskant und mit Verantwortung verbunden. Sie setzen voraus, daß Leben vorhanden und irgendwie beeinträchtigt ist, daß es aber stark genug ist, den Eingriff zu überleben, ja, daß es durch diesen verbessert und gestärkt wird. Diese Überlegung kann auf jedes einzelne Lied angewendet werden; sie ist aber auch auf das bekannte und lebendige Liedgut einer Gemeinde insgesamt und schließlich auf den Gemeindegesang im deutschen Sprachgebiet als Ganzes anzuwenden. Es ist nämlich in der Regel jede einzelne Änderung – mag sie auch als schmerzhaft empfunden werden – eine ungefährliche Kleinigkeit, aber eine Summe von Kleinigkeiten kann auch unversehens die Grenze des Gefährlichen erreichen und überschreiten. Das je größere Risiko muß aufgewogen werden durch je größere Notwendigkeit oder je größere Erfolgsaussicht.

Ebenso wie an größeren Operationen ein großes Team von Experten zusammenwirkt, so sind viele mit der Erneuerung des Gemeindegesangs beschäftigt. Die Aussicht auf Erfolg hängt ganz wesentlich davon ab, ob die Verantwortlichen ihre Aufgabe gut beherrschen – das heißt ob Kirchenmusiker und Seelsorger mit den Gemeinden und ihrer Bereitschaft zu singen richtig umgehen können –, ob sie richtig zusammenwirken und ob sie selbst den Eingriff für notwendig und richtig halten. Wie soll etwa ein Seelsorger oder Kirchenmusiker eine Gemeinde für das Umlernen begeistern, wenn er selbst die Neufassung eines Lieds oder das ganze neue Gesangbuch ablehnt?

Dem Operationsteam – in unserem Fall den verantwortlichen Mitarbeitern am neuen Gesangbuch und den Verantwortlichen für den Gesang in den einzelnen Gemeinden – muß mehr daran gelegen sein, dem Leben des Patienten – dem Gemeindegesang – zu dienen, als seine eigene Kunstfertigkeit in einer perfekten Operation zu demonstrieren. Das bekannte Sprichwort „Operation gelungen – Patient gestorben" könnte sich auch hier bewahrheiten: „Gesangbuch perfekt – Gesang verstummt".

Das Gesangbuch ist abgeschlossen und publiziert; der Operationsplan liegt vor. Seine Einführung ist beschlossen und hat begonnen; die Entscheidung, den Eingriff zu beginnen, ist unwiderruflich gefallen. Jetzt geht es darum, alle Kräfte aufzubieten, um mit dem neuen Gesangbuch auch tatsächlich einen erneuerten, verbesserten Gesang im Gottesdienst zu erzielen.

3. Vorgeschichte und Entstehen des neuen Gesangbuchs[7]

Mit einem kurzen Überblick über die Vorgeschichte und über das Entstehen des neuen Gesangbuchs soll ein zweifacher Dienst geleistet werden: erstens wird die *objektive Beurteilung* erleichtert, wenn die geschichtlichen Zusammenhänge bekannt sind; zweitens bedürfen jene, denen die Einführung des neuen Gesangbuchs anvertraut ist, einer möglichst umfassenden *Information* (die bisher weitgehend fehlt!), und auch alle, die das Gesangbuch künftig im Gottesdienst als ihr Rollenbuch gebrauchen sollen, haben ein Recht, auf ihre Fragen Antwort zu bekommen. Wo klare Transparenz gegeben ist, werden Gerüchte keine Mißstimmung oder Verwirrung stiften.

3.1 Bemühungen um Einheits-Lieder vor dem Zweiten Vatikanum

Im katholischen Bereich ist die Lage auf dem Kirchenliedsektor von jeher durch große Vielfalt gekennzeichnet. Die meisten Lieder sind von nur lokaler Verbreitung; jene aber, die im ganzen Sprachgebiet oder in weiten Teilen desselben bekannt sind, weisen eine große Zahl von Varianten auf. Dazu ist zu sagen, daß es in Volkskunde und Volksmusikforschung als sicheres Zeichen von Beliebtheit und lebendiger Tradition gilt, wenn einzelne Lieder oder Bräuche zahlreiche Varianten aufweisen.

Im evangelischen Bereich war die Situation etwas anders, vielleicht günstiger. Die planmäßige Förderung des volkssprachlichen Liedgesangs in der Gemeinde und seiner Verwendung im Gottesdienst durch Martin Luther hatte bis 1550 einen Stamm von etwa 80 Kernliedern der Reformation geschaffen, der fast in alle landeskirchlichen Gesangbücher Aufnahme gefunden hat. Erst die Strömungen des Pietismus und des Rationalismus und die Zerstörung der alten Gottesdienstordnungen in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts führten zum Verlust eines einheitlichen deutschen Gemeindelieds. Die Restauration konnte aber den alten Bestand in etwa wiederherstellen, nachdem die Romantik mit Eifer die alten Liederschätze ans Licht gehoben hatte.

Wir wenden unsere Aufmerksamkeit dem katholischen Raum zu, in welchem der Liedgebrauch in der Liturgie zwar weit verbreitet war, doch das Kirchenlied eine offizielle Anerkennung als liturgischer Gesang nicht besaß, so daß es sich teilkirchlich selbständig und frei entwickeln konnte.

Zwei Wege, die zu „Einheits-Liedern" in größeren Gebieten führen, zeigen sich schon sehr früh: Der eine wird durch private Initiative eröffnet, der andere planmäßig durch staatliche oder kirchliche Autorität beschritten. Es gibt Autoren von einzelnen

Liedern oder ganzen Gesangbüchern, deren Schöpfungen von so starker Qualität sind, daß sie sich in kurzer Zeit und ohne ändernde Eingriffe weit verbreiten. Das galt etwa für Friedrich Spee († 1635), für Johannes Scheffler (= Angelus Silesius, † 1677), für Martin von Cochem († 1712), um nur einige zu nennen. Lieder dieser Autoren tragen aber mit dem starken Gepräge ihres Autors auch ein starkes Gepräge ihrer Entstehungszeit und kamen daher in der Regel bald wieder außer Gebrauch. Und es gibt Gesangbücher, die kraft kirchlicher oder weltlicher Autorität in großen Bereichen vorgeschrieben wurden, wie etwa das berühmte „Landshuter Gesangbuch" aus dem Jahr 1777 von Franz Seraph Kohlbrenner, das Approbationen aller süddeutschen Bistümer aufwies, oder das österreichische „Normalgesangbuch", dessen Einführung in den Habsburgischen Erblanden von Kaiser Joseph II. verlangt worden ist.

3.1.1 Bemühungen im 19. Jahrhundert

Seit Anfang des 19. Jahrhunderts wird der Wunsch nach Einheitsliedern immer wieder laut, und zwar in auffallender zeitlicher Parallele zu Wellen des großdeutschen Nationalismus.

1819 forderte Ernst Moritz v. Arndt ein „christlich teutsches Gesangbuch für alle Christen ohne Unterschied des besonderen Bekenntnisses". In diesem Wunsch dokumentieren sich das Nationalbewußtsein der nachnapoleonischen Zeit und die konfessionelle Toleranz der späten Aufklärung. Verwirklicht wurde der Vorschlag nicht.

1847 brachte Heinrich Bone (Mainz) sein Gesangbuch „Cantate" heraus, mit dem er einen Grundstock zu einem einheitlichen katholischen Liederschatz legen wollte. Er schreibt im Vorwort: „. . . Wer wünscht nicht, daß dieselben deutschen Lieder bei denselben Gelegenheiten ertönen, wo deutsche Zunge redet." Ein Jahr später fand in Würzburg die erste deutsche Bischofskonferenz statt, bei welcher der Antrag eingebracht wurde, ein „Nationalkonzil" müsse einheitliche Kirchenlieder für ganz Deutschland beschließen. Es kam aber kein Beschluß zustande. Bezeichnend ist, daß in eben dieser Zeit die Frankfurter Nationalversammlung eine einheitliche deutsche Reichsverfassung verwirklichen wollte.

Seit 1860 bemühten sich die katholischen Kirchenliedforscher K. S. Meister, G. M. Dreves und W. Bäumker um die Herausgabe eines „Allgemeinen deutschen Gesang- und Choralbuchs". Man erhoffte einen Beschluß der Fuldaer Bischofskonferenz und wollte die Arbeit dem 1867 gegründeten ACV (Allgemeiner Caecilienverein) übertragen. Bäumker schreibt 1883: „Eine Auswahl von 150 bis 200 Liedern . . . mit einem Proprium, das für jede Diözese die besonderen und neueren Lieder enthielte, das dürfte wohl eine Art und Weise sein, den genannten Plan zur Ausführung zu bringen." Dreves klagt 1885: „In welches deutsche Lied könnten wir etwa bei einer allgemeinen deutschen Katholikenversammlung einstimmen, ohne daß es ein Babel-Konzert würde?"

Der Verwirklichung des Vorschlags standen Hindernisse im Weg. Die Bischöfe hatten wegen des Kulturkampfs andere Sorgen; der ACV bekämpfte mit allen zu Gebot stehenden Mitteln den deutschen Gemeindegesang im Hochamt; die Experten, welche

die Idee der Einheitslieder verwirklichen wollten, waren in zwei Lager gespalten: Die einen wollten ein umfangreiches Einheits-Gesangbuch mit kleinen Diözesan-Anhängen, die anderen aber wollten einen kleinen Kanon von Einheitsliedern, der in alle Diözesangesangbücher aufzunehmen wäre.

3.1.2 Bemühungen im 20. Jahrhundert

1909 beschloß die 19. Generalversammlung des ACV „die Schaffung einer kleinen Sammlung von vielleicht 25 deutschen Kirchenliedern, die überall in demselben Texte und nach derselben Melodie gesungen werden konnten". Bei der Verwirklichung des Beschlusses kam es jedoch wieder zu erbittertem Streit, diesmal zwischen Vertretern einer pastoralen und Vertretern einer kritisch hymnologischen Richtung. Die damals vorgebrachten Argumente sind bis heute aktuell: „Es ist leicht, einer Gemeinde ein neues und gesäubertes Gesangbuch vorzuschreiben, aber viel schwerer ist es, die Gemeinde zum Singen der neuen Lieder zu bewegen. Viel leichter ist es, sie verstummen zu machen" (Hugo Löbmann, Leipzig). „Nichts Mittelmäßiges, sondern nur Mustergültiges soll aufgenommen werden. Läßt man das Volk bei den Fleischtöpfen Ägyptens oder gar bei der Leibkost des verlorenen Sohnes, so kann man unmöglich erwarten, daß sich bei ihm der Geschmack an der gesunden Kost herausbilden werde . . . Es scheint richtig, lieber etwas zu streng, als zu nachgiebig zu sein!" (Jakob Quadflieg, Elberfeld).

1914, nach Ausbruch des Ersten Weltkriegs, wurden Einheitslieder mit großem Nachdruck verlangt. A. K. (ein Divisionspfarrer) schrieb damals: „Der Krieg hat gezeigt, daß wir nicht ein einziges Kirchenlied besitzen, welches . . . von allen katholischen Soldaten gemeinsam gesungen werden kann . . . Was ist da zu machen? . . . Die Bischofskonferenz in Fulda bestimmt einfach, und die Sache ist erledigt. Ein wohlgemeinter Rat sei noch ausgesprochen: Für die Auswahl der Texte und Sangesweisen wähle man ja keine ‚Kommission'. Auch keine Musiker vom Fach möge man zu Rate ziehen. Sondern man nehme drei Personen: zuerst einen biederen deutschen Soldaten, dann einen Feldgeistlichen, der den Jammer miterlebt hat, und zuletzt einen Musiker. Diese drei bestimmen die Texte und Melodien, und die Behörde dekretiert. Fertig! Wenn man sich auf musikästhetische Erwägungen einläßt, haben wir beim nächsten Weltkrieg oder nach 100 Jahren immer noch keinen Gesang." Dieser Ruf wurde gehört.

1915 erhielt der ACV von fünf Bischöfen den Auftrag, „eine Sammlung von etwa 20 Einheitsliedern" innerhalb von sechs Monaten herzustellen. Nun wurde rasch gehandelt. Schon 1916 hat die Fuldaer Bischofskonferenz eine Reihe von 23 Texten mit 20 Melodien als „Einheitslieder" für alle Bistümer, die damals zur Bischofskonferenz gehörten, beschlossen. Zugleich wurde angeordnet, diese Lieder zunächst allen Diözesangesangbüchern als Anhang beizugeben, aber bei Neuauflagen sie in dieser Form vollständig aufzunehmen. Der Beschluß ist aber nur mangelhaft oder gar nicht ausgeführt worden. In den letzten Kriegs- und Nachkriegsjahren hatte man andere Sorgen.

1938 erschien im Jugendhaus Düsseldorf aus privater Initiative das Gesangbuch „Kirchenlied", von dem die Herausgeber im Nachwort schreiben: „Diese Auslese geist-

licher Lieder verwirklicht den Wunsch nach einem Liedgut, das einem einigen Lobsingen, Danken und Bitten junger Christen im ganzen deutschen Lande den Weg bereiten soll." Der Abwehrkampf gegen den Nationalsozialismus und der Zweite Weltkrieg verband die Katholiken aller deutschen Diözesen und brachte eine starke Annäherung zwischen den christlichen Kirchen. Das zeigte sich auch in der Auswahl des Liedguts. Viele der in dieser Ausgabe enthaltenen Lieder wurden nun tatsächlich zu Einheitsliedern, weil sie wegen ihrer guten Qualitäten in Text und Melodie überall gern gesungen worden sind. In zahlreiche Diözesangesangbücher haben sie Aufnahme gefunden, einen kirchenamtlichen Beschluß gab es aber keinen.

1947 erschien nach mehrjähriger Arbeit die offizielle Ausgabe „Einheitslieder der deutschen Bistümer" mit den 74 sogenannten *E-Liedern*, von denen nicht weniger als 48 dem „Kirchenlied" entnommen waren. 1949 wurden als Ergänzung zum E-Lieder-Kanon die sogenannten *e-Lieder* veröffentlicht. Die Diözesen sollten verpflichtet werden, in ihre künftigen Gesangbücher alle *E-Lieder* (Pflichtlieder) aufzunehmen, die *e-Lieder* (Wahllieder) aber, sofern man sie aufnehmen wollte, nur in der Einheits-Fassung zu veröffentlichen. 1950 erschien in Salzburg die Ausgabe „Einheitslieder der österreichischen Bistümer", die ebenfalls einen Pflichtkanon (E) und einen Wahlkanon (e) umfaßte. Die Text- und Melodiefassungen gemeinsamer Lieder stimmten aber in Deutschland und Österreich häufig nicht überein. Die Aufnahme der E-Lieder in die Diözesangesangbücher war für die meisten Diözesen problemlos, weil es sich weniger um geänderte Fassungen zu bekannten Liedern handelte als um die Wiedereinführung alter Lieder, die außer Gebrauch gekommen waren.

Trotzdem blieb dieser gut geplanten und auch gut realisierten Aktion ein durchgreifender Erfolg versagt, und zwar aus zwei Gründen: Erstens hatten die meisten Bistümer nach dem Krieg keine brauchbaren Gesangbücher mehr und konnten oder wollten die Fertigstellung der Einheitslieder nicht abwarten. Zweitens fehlte damals der Bischofskonferenz die rechtliche Befugnis, den einzelnen Diözesen verpflichtend etwas vorzuschreiben. Weder in Deutschland noch in Österreich sind die offiziell beschlossenen Einheitslieder in alle Diözesangesangbücher aufgenommen worden.

3.1.3 Die Situation vor dem Zweiten Vatikanum

Die Vergeblichkeit aller Bemühungen, zu einem einheitlichen gemeinsamen Singen zu kommen, war um so bedauerlicher, als zu dem einen seit Jahrzehnten schon angeführten Grund, es müsse einige Lieder geben, die alle Christen deutscher Sprache gemeinsam singen könnten, im Lauf der Zeit eine ganze Reihe weiterer und gewichtiger Gründe hinzugekommen waren, die es nahelegten, auf die Verschiedenartigkeit und Vielfalt der Diözesangesangbücher zu verzichten:

– Die *Wanderungen von Bistum zu Bistum:* Die riesigen Flüchtlingsströme nach dem Zweiten Weltkrieg; die zwischen Wohnort und Einsatzstätte pendelnden Arbeiter, Studenten, Schüler und Soldaten; die seit dem großen Wirtschaftsaufschwung zunehmenden Massen von Touristen an den Wochenenden, im Sommer und im Winter. In

nicht wenigen Pfarren sind Sonntag für Sonntag mehr Gäste als Einheimische im Gottesdienst. Die willkürlichen Diözesangrenzen, die nicht selten einheitliche Siedlungsgebiete durchschneiden, verschärfen die Situation.

– Das allgemein zunehmende *Unbehagen mit dem vorhandenen Liedgut:* Man vermißte neben der fast ausschließlich verbreiteten Liedform die Vielfalt anderer Formen für den Gemeindegesang. Man vermißte Texte, die am Geist und an der Sprache der Heiligen Schrift orientiert waren, und außerdem fehlten wichtige Themen fast vollständig. Man vermißte Texte und Melodien, die das Gepräge der Gegenwart besaßen. Man empfand in zunehmendem Maß die Unzumutbarkeit vieler Texte, sei es, daß sie nicht mehr recht verständlich waren, sei es, daß sie als übertrieben und unwahrhaftig empfunden wurden (z. B. allzu laute Treueschwüre), sei es, daß ihr theologisches Fundament schwach oder falsch war.

– Der *Wunsch nach liturgiegerechtem Gesangsgut,* der später durch die Beschlüsse des Zweiten Vatikanums zum strengen Gebot werden sollte, war von der Liturgischen Bewegung immer wieder vorgebracht worden.

– Die *Sehnsucht nach Ökumene* weckte ein zunehmendes Verlangen nach Liedern, die gemeinsam mit nichtkatholischen Christen gesungen werden könnten.

3.2 Die Arbeit am neuen Einheitsgesangbuch (EGB)

3.2.1 Liturgiereform und Gesangbuchreform

Das Zweite Vatikanum hat eine umfassende Liturgiereform beschlossen und in der Liturgiekonstitution einige Reformprinzipien festgelegt, die im Hinblick auf die Gesangbucharbeit eine neue Situation herbeiführten:

– Die Liturgie soll an die Eigenart der Völker und Kulturen, ja auch einzelner Gruppen angepaßt werden; das heißt, Brauchtum und Überlieferungen der Völker und Kulturbereiche sind zu untersuchen und nach Tunlichkeit in die Liturgie aufzunehmen (Art. 37–40). Damit war die Möglichkeit eröffnet, dem im ganzen Sprachgebiet gebräuchlichen deutschen Kirchenlied volle liturgische Anerkennung zuteil werden zu lassen. (Das ist schließlich durch die Musikinstruktion von 1967 auch geschehen.)

– Der Anteil des Volks an der Liturgiefeier soll in die liturgischen Bücher aufgenommen werden (Art. 31).

– Die Bischofskonferenzen sind für die Ordnung der Liturgie innerhalb festgelegter Grenzen in ihren Regionen zuständig (Art. 22,2). Mit dieser Regelung war ein Haupthindernis der bisherigen Bestrebungen beseitigt, denn ein Beschluß der Bischofskonferenz in liturgischen Belangen war künftig verbindliches Gesetz.

– Benachbarte Bischofskonferenzen im gleichen Sprachgebiet sollen zusammenarbeiten (Art. 36,3). Auf derselben Linie liegt ein Wunsch, der in einem Schreiben des Vorsitzenden der Gottesdienstkongregation, Kardinal Lercaro, vom 16. Oktober 1964 an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen von Ländern gleicher Sprache (Notitiae 1/195 f.) enthalten ist: Die liturgischen Texte sollen in den Sprachgebieten einheitlich sein, um den Gläubigen die Mitfeier zu erleichtern.

Es war vorauszusehen, daß im Zug der Liturgiereform für alle Diözesen gleichzeitig neue, möglichst einheitliche Gebet- und Gesangbücher geschaffen werden müßten. Der Zeitpunkt war also gekommen, das Projekt, das seit Jahrzehnten immer wieder gescheitert war, endlich zum Erfolg zu bringen.

Im August 1963 faßte die in Rom versammelte deutsche Bischofskonferenz den einstimmigen Beschluß, ein einheitliches Gebet- und Gesangbuch für alle Bistümer Deutschlands (West und Ost) herauszugeben, und setzte sofort zwei Kommissionen ein: eine unter der Leitung von Bischof Hermann Volk (Mainz) für den Gebetsteil, die andere unter der Leitung von Bischof Wilhelm Kempf (Limburg) für den Gesangsteil. Vorgesehen war ein einheitliches Buch, dem jede Diözese ihr spezielles „Proprium" als Anhang hinzufügen sollte. Die Öffentlichkeit wurde durch die Presse informiert, das Echo war allgemein zustimmend [8].

Die Arbeit wurde unverzüglich in Angriff genommen; Bischof Kempf meinte, sie könnte in ein bis zwei Jahren abgeschlossen werden. Tatsächlich sollte es aber mehr als zehn Jahre dauern, bis ein beschlußreifes Manuskript vorlag.

3.2.2 Die Konzeption der EGB-Arbeit

Im Zug der Arbeiten kristallisierte sich nach und nach eine allgemein akzeptierte Konzeption heraus, von der die wichtigsten Zielsetzungen angeführt werden sollen:

Gemeinsames Singen im gesamten Sprachgebiet. Sofort nach der Bestellung der beiden Kommissionen wurde mit den zuständigen Stellen in Österreich und in der Schweiz Kontakt aufgenommen, um die Möglichkeiten zu prüfen, ein gemeinsames Gesangbuch für das ganze Sprachgebiet zu erstellen. Das war naheliegend, weil ja auch die neuen liturgischen Bücher in deutscher Sprache gemeinsam für das ganze Sprachgebiet erstellt werden sollten.

Schon seit den ersten Arbeitssitzungen haben Experten aus *Österreich* als Gäste teilgenommen. Im Jahr 1966 hat die österreichische Bischofskonferenz beschlossen, am EGB mitzuarbeiten und dieses Buch auch in den österreichischen Diözesen verpflichtend einzuführen. Dieselben Gründe, die für die deutschen Bischöfe maßgebend waren, galten schließlich auch in Österreich. Vor allem der Sommer- und Wintertourismus macht an der Grenze nicht halt. Ständige Binnenwanderungen sind allerdings in Österreich weniger spürbar, weil hier die Diözesangrenzen mit den Grenzen der Bundesländer fast vollständig übereinstimmen und in der Regel natürliche Grenzen sind (Gebirgszüge). Zur Erhaltung der österreichischen Liedtradition sollte ein „Österreich-Anhang" zum EGB erstellt werden.

Die Lage in der *Schweiz* war aber anders, weil man dort schon seit 1958 an einem neuen Gesangbuch für die deutschsprachigen Diözesen arbeitete und dieses Buch kurz vor seiner Vollendung stand. Trotzdem kamen auch aus der Schweiz fast regelmäßig Gäste zu den Arbeitssitzungen, denn man wollte – ohne die eigene Arbeit hinauszuzögern – weitgehende Übereinstimmung mit dem künftigen EGB erreichen. Durch diesen guten Kontakt kamen die in der Schweiz gewonnenen Erfahrungen auch der EGB-

Arbeit zugute. Schon im Jahr 1967 ist das „Katholische Kirchengesangbuch" der Schweiz (KGB) erschienen. Gegenwärtig wird auch dort überlegt, wie die Ergebnisse der EGB-Arbeit für die Schweiz nutzbar gemacht werden können.

Um die Mitarbeit der Kommissionsmitglieder aus der DDR zu erleichtern, haben die meisten und wichtigsten Konferenzen in Österreich oder in der Schweiz stattgefunden.

Ökumenische Zusammenarbeit. Wenn schon manche Liedfassungen geändert werden mußten, um gemeinsames Singen in allen katholischen Bistümern möglich zu machen, dann war es auch geboten, gemeinsame Liedfassungen mit den nichtkatholischen Christen zu suchen, wo immer es möglich schien. Das galt ganz besonders für alle Lieder, die schon bisher in katholischen und evangelischen Gesangbüchern standen. Dieser Intention kam es entgegen, daß in manchen evangelischen Kreisen eine Revision vieler Lieder aus dem EKG (Evangelisches Kirchengesangbuch) längst für notwendig erachtet wurde.

Nach der Aufnahme informeller Kontakte wurde 1969 die *Arbeitsgemeinschaft ökumenisches Liedgut* offiziell eingerichtet, die bereits 1973 als erstes Ergebnis ihrer Arbeit das ökumenische Gesangbuch „Gemeinsame Kirchenlieder – Gesänge der deutschsprachigen Christenheit" mit 102 Gesängen herausgebracht hat. Die meisten dieser Lieder sind ins EGB aufgenommen worden. Den evangelischen Landeskirchen wurde empfohlen, diese Liedfassungen in ihre Gesangbücher aufzunehmen.

Um ökumenische Gemeinsamkeit im Gesang zu ermöglichen, war es freilich nicht selten nötig, Änderungen an bisherigen E- oder e-Liedern vorzunehmen.

Berücksichtigung von Tradition und Gegenwart. Das EGB sollte nicht nur aus dem Schatz der alten Lieder schöpfen, sondern auch Gesänge (und Gebete) von heute und für heute enthalten. Die Auswahl aus dem unübersehbar reichen Angebot neuer Veröffentlichungen war schwierig, zumal bei vielen Stücken die Erfahrungen durch den Gebrauch noch fehlten. Ein spezieller *Arbeitskreis für neues Liedgut,* der 1970 eingerichtet worden war, erhielt den Auftrag, eine größere Auswahl von neuen Gesängen in einem Liederheft herauszugeben, aber nur eine streng getroffene Auswahl in das EGB aufzunehmen. Das Liederheft „EGB 10 – Gib mir ein Lied" (Berlin, Wien 1974) enthält 108 Gesänge aus unserer Zeit. 36 davon kamen in die Stammausgabe des EGB.

Theologische Vertretbarkeit und zumutbare Sprache. An die alten und neuen Gesänge sollten strenge Maßstäbe angelegt werden, denn das Unbehagen mit der theologischen Fundierung und mit dem Sprachstil vieler Lieder war groß. Es zeigte sich, daß jüngere und der Kirche fernerstehende Leute hier ein viel kritischeres Urteil besaßen als jene, die seit eh und je alles im Gottesdienst zu singen gewohnt waren. Es trifft zwar sicher zu, daß Liedtexte als poetische Aussagen nicht mit demselben Maßstab gemessen werden dürfen wie Sätze aus einem Katechismus, aber es muß jedenfalls theologische Korrektheit verlangt werden. Begreiflicherweise gehen hier ebenso wie im Hinblick auf poetische Qualität der Sprache und auf ihre Angemessenheit für den Menschen von heute die Meinungen oft sehr weit auseinander.

Wiederherstellung authentischer Liedfassungen. Bei allen Liedern, die lange in Gebrauch standen und öfters geändert worden sind, war die erreichbare Urgestalt ebenso zu berücksichtigen wie die zuletzt übliche Fassung. Bei bisherigen E-Liedern sollte die E-Fassung nur aus zwingenden theologischen, pastoralen oder ökumenischen Gründen geändert werden. Bei Werken namhafter Autoren sollte grundsätzlich die Urfassung in Text und Weise Vorrang haben und nur aus schwerwiegenden Gründen abgeändert werden. Auch in diesem Bereich erwies es sich als schwierig, pastorale und ästhetische Kriterien aufeinander abzustimmen. Kunstwert und Gebrauchswert lassen sich nicht immer leicht auf einen Nenner bringen.

Vielfalt der musikalischen Formen. In den bisher gebrauchten Diözesangesangbüchern ist das strophisch gebaute Gemeinde-Lied fast die einzige, jedenfalls die weitaus am häufigsten gebrauchte musikalische Form. Im Hinblick auf die differenzierte liturgische Funktion der Gesänge und im Hinblick auf eine wünschenswerte Vielfalt der Formen sollten in das EGB auch andere Gesänge aufgenommen werden: *Litaneien, Rufe, Psalmen* und *neutestamentliche Cantica,* vertonte *Prosatexte mit Refrain,* um nur einige Gruppen anzuführen.

EGB – Liturgiebuch der Gemeinde und Gebetbuch der Christen. Als Liturgiebuch für die Gemeinde sollte das EGB nicht nur das für die Meßfeier Notwendige enthalten, sondern auch alles, was für die nicht-eucharistischen Gemeindegottesdienste – Feier der Sakramente, Wortgottesdienste und Andachten, Begräbnisliturgie – gebraucht wird. Als katholisches Gesangbuch sollte es die Weltweite der Kirche durch die Aufnahme nicht weniger lateinischer Gesänge zum Ausdruck bringen. Überdies sollte den Christen wieder ein richtiges Gebetbuch für den Privatgebrauch in die Hand gegeben werden, das vom Geist der Kirche nach dem Zweiten Vatikanum geprägt ist.

3.2.3 Die Organisation der EGB-Arbeit

Wer hat das EGB gemacht, von wem und wie sind die Entscheidungen getroffen worden?

Die Errichtung von zwei voneinander unabhängigen Kommissionen erwies sich für die EGB-Arbeit von Anfang an als ungünstig. Mit dem offiziellen Eintreten Österreichs erfolgte eine grundlegende Neukonzeption der Arbeitsweise: Seit dem Frühjahr 1967 gab es eine entscheidungsberechtigte *Hauptkommission,* eine Reihe von weisungsgebundenen *Subkommissionen* für bestimmte Teilbereiche, die ihre Arbeitsergebnisse der Hauptkommission vorzulegen hatten, und das *Sekretariat* für die büromäßige Erledigung aller Arbeiten.

Die stimmberechtigten Mitglieder der *Hauptkommission* wurden von den Liturgischen Kommissionen bestellt: 12 für Deutschland (BRD und DDR), 5 für Österreich. Mitglieder ohne Stimmrecht waren Vertreter der Schweiz und anderer Diözesen, in denen deutsch gesprochen wird, sowie die Leiter der Subkommissionen. Der 1. Vorsitzende wurde von der Deutschen, der 2. Vorsitzende von der Österreichischen Bischofskonferenz ernannt.

Für folgende Arbeitsgebiete waren *Subkommissionen* bestellt: I. Lieder und Gesänge (IA: Lieder, IB: Nichtliedmäßige Gesänge), II. Psalmodie und Stundengebet, III. Wortgottesdienste (besonders für priesterlose Gemeinden), IV. Andachten, V. Litaneien, VI. Sakramente und Sakramentalien, VII. Buße und Beichte, VIII. Gebete für den einzelnen und für die Familie, IX. Spezialfragen für Kinder, X. Aufbau des EGB. Die Leiter der einzelnen Subkommissionen bildeten die *Referentenkonferenz*, ein Kontakt- und Koordinierungsgremium ohne Entscheidungsbefugnisse.

Wegen der vielfältigen Aufgaben, die in der Subkommission I zu bewältigen waren, erfolgte eine Teilung in zwei Sektionen (A und B) und schließlich noch die Bestellung besonderer Arbeitsgruppen (Textredaktion, ökumenisches Liedgut, neues Liedgut der Jugend, Feststellung der Lücken). In den Subkommissionen und Arbeitsgruppen haben insgesamt über 140 Personen aus dem ganzen deutschen Sprachgebiet mitgearbeitet.

Das *Sekretariat* erhielt seinen Sitz am Liturgischen Institut in Trier, wurde aber erst 1969 hauptamtlich besetzt. Der Sekretär (Pfr. Josef Seuffert, Mainz) hatte in den verschiedenen Kommissionen kein Stimmrecht.

In der Endphase der EGB-Arbeit richtete die Hauptkommission noch sieben *Spezialkommissionen* ein, denen folgende Aufgaben gestellt waren: die Gesamtredaktion, Rechtsfragen und Verträge, drucktechnische Textgestaltung und Orthographie, Notationsgrundsätze, Orgelbuch, Vorsängerbuch, Scholabuch.

Neben der Arbeit am EGB war auch die Kontaktnahme mit den *Gesangbuchreferenten der einzelnen Bistümer* – sofern sie nicht ohnehin Mitglieder in der einen oder anderen Kommission waren – von größter Wichtigkeit, denn das neue Gesangbuch sollte ja die verschiedenen Diözesangesangbücher ablösen, und die Diözesananhänge waren vorzubereiten. Die Diözesanreferenten wurden in fünf Konferenzen über den Stand der Arbeiten informiert und um kritische Stellungnahmen und Vorschläge gebeten. Es ist nicht zu verwundern, daß es gerade hier immer wieder zu Spannungen kam, weil jeder Referent die Interessen seines Bistums und die dort üblichen Gesangstraditionen zu vertreten bzw. durchzusetzen suchte.

In Österreich wurde 1969 eine *Arbeitsgemeinschaft EGB-Ö* konstituiert, die den Österreich-Anhang ausarbeiten sollte.

3.2.4 Die Fertigstellung der Arbeit

Die *Beschlüsse* in der Hauptkommission, in den Subkommissionen und in allen übrigen Gremien kamen durch Abstimmung zustande. Dabei wurde streng darauf geachtet, daß sich Autoren der Stimme enthielten, wenn über ihre Vorlagen abgestimmt wurde. Es war nicht zu übersehen, daß sich einzelne Kommissionsmitglieder, wenn ihre Vorschläge bei den Abstimmungen wiederholt keine Mehrheit fanden, von der Mitarbeit am EGB zurückzogen. Das führte einerseits zum Verlust einer notwendigen Meinungsvielfalt, andererseits nahm die Zahl derer zu, die der EGB-Arbeit kritisch oder ganz ablehnend gegenüberstanden.

Die Hauptkommission hat schon in ihrer ersten Konferenz (1968) beschlossen,

Probepublikationen „ad experimentum" herauszugeben, um erste Arbeitsergebnisse bekanntzugeben und im Gottesdienst erproben zu lassen und um aus der Erfahrung gewonnene Verbesserungsvorschläge bei der Endredaktion berücksichtigen zu können. Zugleich sollten auch verschiedene Verlage auf ihre Leistungsfähigkeit getestet werden. Von 1969 bis 1974 sind zehn Probepublikationen erschienen. Das Echo aus den Gemeinden war mäßig, weil nur wenige geänderte Liedfassungen „ad experimentum" einführten. Stellungnahmen kamen hauptsächlich vom Schreibtisch.

Im Sommer 1972 erschienen die „Gesänge zur Meßfeier" als *Vorauspublikation* zum EGB. Jetzt ging es nicht mehr um Erprobung, sondern es lag ein Übergangsbehelf zum neuen Gesangbuch vor. Mit dieser Veröffentlichung wurde eine erste starke Welle kritischer Stimmen ausgelöst. Dabei war ein auffallendes Umschwenken der Meinungen festzustellen: Hatte man am Beginn der EGB-Arbeit eine möglichst umfassende Korrektur des ganzen Liedbestands verlangt, so wollte man jetzt das allgemein eingesungene Liedgut weitgehend unverändert beibehalten. Zur Vorauspublikation erschien mit leichter Verspätung ein Vorsängerheft und mit merkbarer Verspätung ein Orgelbuch. Ohne dieses war aber das Gemeindeheft fast nirgends brauchbar.

Zwischen 1971 und 1973 haben fast alle Subkommissionen ihre Aufgaben abgeschlossen und sich wieder aufgelöst. Manche Verzögerung hatte ihren Grund darin, daß die Vorbereitung der liturgischen Bücher auf römischer Ebene (Ordo der Buße und der Krankensalbung) und im Sprachgebiet (Feier der Trauung, Stundengebet) unerwartet viel Zeit in Anspruch nahm.

Ende 1972 erhielten alle Bischöfe und die Gesangbuchreferenten sämtlicher Diözesen ein vorläufiges *Rohmanuskript* zur Information, zur Stellungnahme und zur Vorbereitung der endgültigen Beschlußfassung. Daraufhin langten im EGB-Sekretariat noch mehr als 3000 Änderungsvorschläge ein, die noch durchzuarbeiten waren.

Im Juli 1973 traf die Hauptkommission ihre letzten Beschlüsse und löste sich auf[9]. Im August erhielten die Bischöfe das *definitive Manuskript*, und schon Ende September wurde die sofortige Herausgabe der Stammausgabe des EGB von den Bischofskonferenzen Deutschlands und Österreichs beschlossen, denn das neue Gesangbuch sollte zugleich mit dem neuen deutschen Meßbuch in Gebrauch genommen werden. Auch die Bischöfe von Bozen/Brixen und von Lüttich haben sich für die Einführung des neuen Gesangbuchs in den deutschsprachigen Gemeinden entschieden.

Die *Drucklegung* konnte in staunenswert kurzer Zeit und in hervorragender Qualität erfolgen. Nach einer Umfrage wurde beschlossen, das Buch „Gotteslob" zu nennen. Im Dezember 1974 schrieben die Vorsitzenden der Hauptkommission, Weihbischof Paul Nordhues (Paderborn) und Weihbischof Alois Wagner (Linz), das Vorwort zur Stammausgabe. Im Februar 1975 begann die Auslieferung.

Die Einführung des neuen Gesangbuchs in den Gemeindegebrauch setzt natürlich das Erscheinen der *Diözesanausgaben* voraus. Wo die Vorbereitungen dafür rechtzeitig abgeschlossen waren, konnte das neue Gesangbuch tatsächlich gleichzeitig mit dem neuen Meßbuch im Herbst 1975 in Gebrauch genommen werden. Leider bringt aber die Ver-

zögerung bei der Erstellung und Herausgabe des *Orgelbuchs* – man rechnet mit Januar 1976 für die Stammausgabe – gewisse Einführungsprobleme mit sich. Die Vielfalt der Gesangsformen im Gotteslob wird sich erst zeigen, wenn *Vorsänger-* und *Scholabuch* zur Verfügung stehen.

4. Das Ergebnis der langjährigen Bemühungen

Das „Gotteslob" liegt nun vor. Das Buch entspricht den Intentionen der Auftraggeber weitgehend, und es scheint auch die Erwartungen derer, die es gebrauchen sollen, zu erfüllen.

4.1 Was enthält das neue Gesangbuch?

Das Buch enthält alles, was verschiedenartige Gemeinden für die Mitfeier jeder Art von Gottesdienst benötigen – eher zuviel als zuwenig.

Die Anordnung des Inhalts ist praktisch – darum steht die Meßfeier, der Teil, der am häufigsten gebraucht wird, in der Mitte, wo das Buch am leichtesten aufzuschlagen ist – und folgt einer klaren theologischen Einteilung: I. Persönliche Gebete, II. Christliches Leben aus den Sakramenten, III. Das Leben der Gemeinde im Kirchenjahr, *hier eingefügt:* Die Feier der heiligen Messe, IV. Gemeinschaft der Heiligen, V. Wortgottesdienst, Stundengebet, Andacht. Nicht recht einleuchtend ist die Einordnung der Abschnitte „Lob und Dank", „Vertrauen und Bitte" in das Kirchenjahr, „Fronleichnam" und „Jesus Christus" zur Feier der Messe, „Kirche" und „Tod und Vollendung" zur Gemeinschaft der Heiligen; „Wiederkunft" ist dem Abschnitt „Jesus Christus" zugeordnet, man würde dieses Thema im Kirchenjahr erwarten. Am Ende jedes Hauptkapitels sind einige Nummern freigelassen, so daß bei Neuauflagen neue Stücke an der richtigen Stelle eingefügt werden können, ohne die Numerierung ändern zu müssen.

Man findet informative Erläuterungen zu allen Einzelabschnitten – ganz vorzüglich im Abschnitt „Buße und Beichte". Leider fehlen diese im „Österreichteil" und in vielen Diözesananhängen. Eine beispielhafte Einführung besitzen die Diözesananhänge für München und Freising und für Münster.

Man findet im Gotteslob viele Einzelstücke, die man nach eigener Wahl als Bausteine für verschiedene Gottesdienste zusammenfügen kann (in diesem Fall muß viel geblättert werden), aber auch vorprogrammierte Feiern wie Meßreihen, Andachten, Vespern usw.

Man ist überrascht, daß von etwa 250 Liedern des Stammteils (die Zahl ist schwer exakt zu bestimmen, weil die Abgrenzung zu anderen Gesängen nicht eindeutig festzulegen ist) mehr als ein Drittel in unserem Jahrhundert und davon mehr als die Hälfte nach 1963 verfaßt ist. Es können allerdings nicht alle neuen Stücke als gegenwartsbezogen in Sprache und Weise bezeichnet werden.

Man findet einen sehr umfangreichen Teil „Persönliche Gebete", und auch in anderen

Abschnitten (z. B. „Leben aus den Sakramenten", „Wortgottesdienste", „Andachten") stehen sehr gut ausgewählte Gebetstexte. Diese und die reiche Auswahl von 78 Psalmen und 15 neutestamentlichen Gesängen werden dem neuen Gesangbuch viele Freunde gewinnen und ihm Eingang in viele Familien öffnen.

Man findet im Gotteslob erfreulich viele lateinische Gesänge, in denen die Verbundenheit der Ortskirchen in unserem Sprachgebiet mit der weltweiten römischen Kirche deutlich zum Ausdruck kommt[10]. Die starke ökumenische Ausrichtung kommt in der Zahl von 62 Gesängen zur Geltung, für die gemeinsame Text- und Melodiefassungen mit den evangelischen Gesangbuch-Experten vereinbart worden sind.

An einer Stelle allerdings ist etwas zu finden, was den Grundsätzen der EGB-Arbeit vollständig widerspricht: Für das Lied „Wer nur den lieben Gott läßt walten" sind zwei Fassungen derselben Melodie (295 und 296 ö), nicht etwa zwei verschiedene Melodien, angegeben. Der Grund dafür liegt darin, daß die ökumenische Fassung erst beschlossen worden ist, nachdem das Lied im Österreich-Anhang der Vorauspublikation erschienen war und daher nicht mehr korrigiert werden durfte. Dieses eine Beispiel sollte keinesfalls zum Vorwand genommen werden, auch für andere Lieder aus dem Stammteil abweichende Fassungen in den Diözesananhängen beizubehalten[11]; es ist ein unerwünschter Lapsus, der die Situation illustriert, aus der uns das neue Gesangbuch herausführen soll.

4.2 Bemerkungen zur Kritik am neuen Gesangbuch

Kritische Bemerkungen zum Gotteslob und zu seiner Verwendbarkeit sind notwendig, aber sie sind mit großer Verantwortung verbunden. Mit einer Verantwortung, die zunimmt oder abnimmt, je nachdem, wann und wo die kritischen Äußerungen abgegeben werden und welche Grundhaltung aus ihnen spricht. Stellungnahmen in Tageszeitungen, im Hörfunk oder im Fernsehen beeinflussen die öffentliche Meinung stark, weil die Öffentlichkeit das Buch noch kaum kennt und so keine eigene Meinung darüber haben kann. Außerdem wird so eine individuelle Äußerung – eine von vielen – vervielfältigt und vermag den Eindruck allgemeiner Gültigkeit zu erwecken.

Ein Kirchengesangbuch ist kein Druckwerk, das seinen Wert in sich selbst hätte wie ein literarisches Opus. Es ist ein Behelf für die Gottesdienstfeier, vor allem Grundlage für den Gemeindegesang im Gottesdienst. Zu beurteilen ist also nicht das Buch, sondern seine Verwendbarkeit im Gottesdienst und sein Einfluß auf die Gesangstradition (im dynamischen Sinn des Wortes!) der Gemeinden.

Eine kritische *Gesamtbeurteilung*, die dieser Eigenart eines Gesangbuchs gerecht wird, ist für das Gotteslob gegenwärtig noch gar nicht möglich. Daher gehen auch die bisher veröffentlichten Rezensionen, seien sie nun positiv oder negativ, mehr oder weniger weit am Kern der Sache vorbei. Zwei Gründe sind dafür anzuführen: Das Fehlen der meisten Diözesanausgaben und das Fehlen von ersten Erfahrungen mit dem Gebrauch des neuen Buchs in Durchschnittsgemeinden verschiedener Diözesen.

Die Stammausgabe allein ist nur ein Teil des Gesangbuchs. Zur Beurteilung muß

aber das Ganze kommen, und dazu gehört immer auch ein Diözesananhang[12]. Erst die Diözesanausgaben lassen genaue Untersuchungen zu, wieviel Gesangstradition unverändert geblieben und wieviel verändert worden ist[13], in welchem Verhältnis altes zu neuem Liedgut steht und welchen Umfang das lokal differenzierte gegenüber dem einheitlich geregelten Gesangsgut aufweist.

Erste Erfahrungen mit dem Gebrauch des neuen Buchs können frühestens in einem Jahr vorliegen. Dabei wird auch zu berücksichtigen sein, welche Bedeutung weiterhin kleinere, aus privater Initiative entstehende Publikationen haben. Diese werden neben dem Gotteslob immer notwendig sein, damit das Neuschaffen nicht erstirbt und damit ein Feld der Bewährung besteht, aus dem Neues aufgenommen werden kann.

Im gegenwärtigen Zeitpunkt sind nur einzelne kritische Untersuchungen möglich. So können die Konzeption des Buchs, die Arbeitsweise der Kommissionen und Einzelergebnisse kritisch durchleuchtet werden. Genau das hatte aber schon im Zug der Arbeiten zu geschehen – und es ist auch geschehen (vielleicht nicht im wünschenswerten Umfang) –, in einer Phase, in der kritische Stellungnahmen und Vorschläge noch in die Kommissionsarbeit einbezogen werden konnten. Der Zug ist langsam gefahren und hat in vielen Stationen lange gewartet, jetzt aber ist er abgefahren.

Ich selbst habe meine persönlichen kritischen Bemerkungen und Vorschläge damals geäußert; manche wurden akzeptiert, manche fanden keine Zustimmung. Ich verschweige auch heute meine persönliche Meinung nicht, daß mir manche Einzelergebnisse nicht gefallen: der Umfang des Stammteils, die Auswahl von Kehrversen, neue Texte (die nicht „neu" sind), die Neufassung mancher alter Texte. Zu oft sind banale Lehrhaftigkeit und platte Reimerei an die Stelle von tiefer Innerlichkeit oder naivem Überschwang getreten. Aber die entscheidenden Gremien haben mit großem Ernst gearbeitet und korrekt abgestimmt. Ich nehme daher ihre Entscheidungen zur Kenntnis, ohne deshalb meine persönliche Meinung ändern zu müssen. Manche Stücke aus dem Gotteslob – es sind nicht viele – werde ich wohl nicht ohne Ärger singen können, vielleicht auch gar nicht. Aber wer kann schon alles singen?

Ich bin froh, daß gerade zum jetzigen Zeitpunkt ein aufs ganze gesehen hervorragendes gemeinsames neues Gesangbuch für alle Bistümer im deutschen Sprachgebiet erschienen ist, und ich werde alle Mühe aufwenden, an seiner Einführung mitzuwirken.

Es zeigt sich, daß das Gotteslob sogleich nach seinem Erscheinen entgegen vielen Vorhersagen bei den Seelsorgern und beim Volk eine freundliche und einhellige Zustimmung gefunden hat. Nichts deutet darauf hin, daß diese Zustimmung einer Ernüchterung oder Enttäuschung Platz macht. So ist die wichtigste Voraussetzung für eine erfolgreiche Annahme gegeben. Jetzt wird es vor allem darauf ankommen, durch ein wohlüberlegtes und planmäßiges Vorgehen das neue Buch Schritt für Schritt ohne Beeinträchtigung dieses Klimas in Gebrauch zu nehmen.

Die Arbeit am Buch ist abgeschlossen. Die Arbeit mit dem Buch hat eben erst begonnen.

ANMERKUNGEN

[1] Markus Jenny, Ein Markstein in der Geschichte des Kirchengesangs, in: Musik und Gottesdienst 29 (1975) 49–53. Pia Maria Plechl, Zu Nutz und Frommen – wörtlich. Das neue katholische Gebet- und Gesangbuch näher betrachtet, in: Die Presse vom 24. 3. 1975.

[2] Hans Maier (Kultusminister in München), Zuviel – zuwenig Einheit?, in: Rheinischer Merkur vom 11. 4. 1975.

[3] Cordelia Spaemann, Mit dem Rotstift die Einheit verordnet, in: FAZ vom 13. 5. 1975; dieselbe, Die zweite Aufklärung im Kirchenlied, in: Internationale kath. Zschr. 4 (1975) 339–353; Wilhelm Schepping, Das Einheitsgesangbuch – Gewinn oder Verlust?, in: Informationen der Werkgemeinschaft Lied und Musik, Heft 7/1975, 17–19.

[4] Ausführliche Darlegungen enthält Ph. Harnoncourt, Gesamtkirchliche und teilkirchliche Liturgie (Freiburg 1974), II. Studie, Kap. D: Bemühungen um ein Einheitsgesangbuch im deutschen Sprachgebiet (S. 367–447).

[5] Liturgie umfaßt viele Arten von Gottesdienstfeiern (Eucharistie, andere Sakramente, Wortgottesdienste, Stundengebet, Andachten); häufig wird der Begriff auf die Meßfeier allein angewendet.

[6] Diese Bücher enthalten zunächst nur Texte; seit dem frühen Mittelalter wurden linienlose Neumen hinzugefügt als Gedächtnisstütze für Sänger, die die Singweisen schon kennen mußten, um die Neumen lesen zu können. Erst die Mensuralnotation auf Linien macht es möglich, Melodien und Rhythmen annähernd genau schriftlich festzuhalten und Melodien, die man noch nicht kennt, nach Noten zu singen.

[7] Eine sehr genaue Darstellung enthält mein in Anm. 4 genanntes Buch.

[8] Vgl. Theodor Schnitzler, Niederlagen und Vorwärtsdrängen des deutschen Einheitsgebetbuches, in: Liturgisches Jahrbuch 13 (1963) 193–202.

[9] Diese Auflösung war sicher etwas voreilig; denn nachdem einmal ein Einheitsgesangbuch beschlossen worden ist, muß auch ständig daran weitergearbeitet werden. Für diese Weiterarbeit muß ein verantwortliches Gremium von den Bischofskonferenzen bestellt werden.

[10] Die Chance, über die Sprachgrenzen hinweg gemeinsames Singen zu ermöglichen durch Aufnahme anderssprachiger Texte zu einigen deutschen Liedern, wurde nicht wahrgenommen. Die „Weltkirche" wäre dann berücksichtigt, wenn einige charakteristische Hymnen der Ostkirche mit deutschem Text in das EGB Aufnahme gefunden hätten.

[11] Wie man hört, sollen auch einzelne Diözesananhänge entgegen den vereinbarten Richtlinien Zweitfassungen von Liedern des Stammteils enthalten. Bei der Erstellung der Diözesananhänge haben informierende Querverbindungen nicht im wünschenswerten Maß funktioniert, so daß auch hier gleiche Lieder (darunter auch bisherige E- und e-Lieder) in verschiedenen Fassungen zu finden sein werden. Das wäre vermeidbar gewesen.

[12] Die Stammausgabe allein wird nur in über- oder außerdiözesanen Institutionen, in Studentengemeinden, bei Kongressen, bei großen Wallfahrten, in der Bundeswehr, bei deutschen Gemeinden im Ausland usw. in Gebrauch genommen werden.

[13] Für die Diözese Graz-Seckau liegt bereits eine statistische Untersuchung vor, deren Ergebnis viele (auch mich) angenehm überrascht hat. Das bisher gebrauchte Diözesangesangbuch „Lobgesang" enthielt in seiner letzten Auflage 179 Lieder (L), 26 andere Gesänge (G) und 40 Kehrverse (KV). Davon sind 35 L und 20 KV in der Diözesanausgabe des „Gotteslob" nicht mehr enthalten. Hier handelt es sich fast ausnahmslos um Stücke, die auch bisher kaum gesungen worden sind.

Von den im „Gotteslob" vorhandenen	144 L	26 G	20 KV sind:
I. in Melodie und Text unverändert	64 L	17 G	16 KV
II. in der Melodie unverändert bei geändertem Text	47 L	2 G	2 KV
III. in der Melodie nur wenig geändert	20 L	3 G	–
IV. in der Melodie stark geändert	13 L	4 G	2 KV.

In den Gruppen III und IV kommen unveränderte und geänderte Texte vor. Die Stücke aus den Gruppen I und II können ohne Schwierigkeiten aus dem neuen Gesangbuch gesungen werden.

Wilhelm de Vries SJ

Die arabischen Christen im Nahost-Konflikt

Über die arabischen Christen herrschen im allgemeinen vage oder gar falsche Vorstellungen. Die Frage ist zunächst: Wie kommen diese Christen in den vorwiegend islamischen Raum, der jetzt in den Nahost-Konflikt verwickelt ist? Bei dem Kampf zwischen Israelis und Arabern sind Ägypten, Jordanien, Syrien, Irak und der Libanon unmittelbar beteiligt. Nur im Libanon halten sich Christen und Moslems ungefähr die Waage. Die anderen Länder sind überwiegend islamisch.

Die arabischen Christen sind die Nachkommen der christlichen Bewohner dieser Länder zur Zeit der arabischen Invasion, die um 634 begann. Abgesehen von einem Teil Jordaniens, der arabisch, und des Iraks, der persisch war, bildeten die Christen in diesen Ländern damals die überwiegende Mehrheit der Bevölkerung. Sie sprachen griechisch, syrisch, aramäisch oder koptisch. Im Lauf der Zeit nahmen sie die Sprache der arabischen Eroberer an, betrachteten mehr und mehr deren Kulturgüter auch als ihre eigenen und begannen sich als Araber zu fühlen. Infolge der 1300 Jahre währenden Bedrückung durch die Moslems sind sie heute eine – immerhin respektable – Minderheit. Von den rund 50 Millionen Einwohnern dieser Gebiete sind etwas mehr als 10 Prozent Christen. (Wegen der Ungenauigkeit der Religionsstatistiken im Nahen Osten lassen sich immer nur ungefähre Größenordnungen angeben.)

Es scheint nicht selbstverständlich, daß es noch heute Nachkommen der Christen gibt, die zur Zeit der Araber-Invasion lebten, und daß sie nicht alle von den Eroberern ausgerottet wurden. Das „Sekretariat für die nichtchristlichen Religionen" gab 1969 „Richtlinien für den Dialog zwischen Christen und Moslems" heraus. Hier wird als Voraussetzung eines Dialogs verlangt, daß sich die Christen von den gängigen Vorurteilen gegenüber den Moslems befreien, so auch von dem Vorurteil des „Fanatismus" des Islams, der sich darin gezeigt haben soll, daß die Moslems den eroberten Gebieten ihre Religion mit den Waffen aufzwangen und jeden mit dem Schwert umbrachten, der ihrer Aufforderung: „Glaub oder stirb!" widerstand. Demgegenüber betont die Instruktion die Toleranz des Islams und seinen Respekt für den Glauben der „Leute des Buchs", zu denen auch Christen und Juden gehören, weil sie nach der Überzeugung der Moslems von Gott geoffenbarte Bücher besitzen. Der Steuerdruck und der mindere soziale Status der Christen in den eroberten Ländern ließ freilich ihre Zahl mit der Zeit zurückgehen. Dennoch leben noch heute zum Beispiel in Ägypten mindestens vier Millionen koptische Christen (nach ihren eigenen Angaben sechs oder sieben Millionen).

Der Nahost-Konflikt hat für das Verhältnis zwischen Christen und Moslems eine

neue Lage geschaffen. Beide betrachten die Sache der arabischen Palästinenser, die meist Moslems, zu einem kleinen Teil aber auch Christen sind, als ihre eigene nationale Sache. Es ist erstaunlich, daß nun aus den arabischen Eroberern und den unterworfenen, „beschützten" Christen eine einzige Nation geworden zu sein scheint.

Gemeinsames nationales Bewußtsein

Das gemeinsame nationale Bewußtsein wird durch viele Beispiele belegt. So befand sich unter den Teilnehmern des islamischen Kongresses in Lahore (Pakistan) im Februar 1974 unter anderen Christen auch der griechisch-orthodoxe Patriarch von Antiochien, Elias IV. Er hielt eine feurige Rede für die Sache der Palästinenser, in der er unter anderem sagte: „Wir sind zu euch gekommen von unseren Kirchen des Ostens, um die sehr enge Freundschaft, die uns verbindet, zu stärken. Wir sind uns unserer Pflicht bewußt, an die ganze Christenheit einen flammenden Appell zugunsten Palästinas zu richten." Der Patriarch setzte sich ganz besonders für die Heilige Stadt Jerusalem ein, die unter jüdischer Besetzung in Gefahr sei, ihren für Christen wie für Moslems heiligen Charakter zu verlieren.

Der koptische Patriarch Amba Schenuda III., unter dem die koptische Kirche einen ungeahnten Aufschwung nahm, sprach beim zwanzigjährigen Jahrestag der ägyptischen Revolution am 23. Juli 1972 von der „Einheit der beiden Elemente unserer Nation, der Moslems und der Christen". Der Groß-Imam Dr. Mohammed Al- Fatham, Scheich der islamischen Universität Al-Azhar von Kairo, äußerte sich im gleichen Sinn. Die Einheit der Ägypter stütze sich auf die gemeinsame Nationalität und die gemeinsame Gefahr, die vom zionistischen Feind drohe. Die christliche Religion betrachtet der Scheich als eine von Gott geoffenbarte Religion, die er aus diesem Grund, und nicht allein aus Erwägungen politischer Natur, respektiert.

Der Fall Capucci

Wie sehr die Christen die Sache der aus Palästina vertriebenen oder geflüchteten Araber zu ihrer eigenen machen, beweist der für westliche Christen schwer verständliche Fall Capucci. Hilarion Capucci, griechisch-katholischer Bischof von Jerusalem, wurde am 9. Dezember 1974 von den Israelis verurteilt, weil er bei den Reisen, die ihm die israelische Regierung zur Ausübung seines geistlichen Amts erlaubt hatte, in seinem Wagen Waffen für die palästinensischen Freiheitskämpfer geschmuggelt hatte. Am Tag nach der Verurteilung gab der Vatikan eine Erklärung heraus, die ein Meisterstück der Diplomatie ist. Der Vatikan leugnet nicht die dem Bischof zur Last gelegten Taten, verurteilt sie jedoch auch nicht eindeutig. Die Erklärung bedauert lediglich, daß das Urteil gegen Capucci Spannungen zwischen Israel und den Arabern weiter ver-

stärke, und betont den Willen der vatikanischen Stellen, den Fall weiterzuverfolgen und eine Lösung zu suchen, die der Versöhnung im Heiligen Land dienen könne.

Man muß bei der Beurteilung eines solchen Falls beachten, daß religiöse Autoritäten in islamischen Ländern immer gewohnt waren, sich für alle Interessen ihrer Gläubigen einzusetzen. Daß ein katholischer Bischof unter persönlichem Risiko zugunsten der Araber handelte, beweist besser als vieles andere, wie sehr die Christen die arabische Sache als ihre eigene betrachten. Der Patriarch, Maximos V. Hakim, stellte sich vorbehaltlos hinter seinen Bischof und Stellvertreter in Jerusalem. In einer Botschaft an seine Gläubigen vom 12. Januar 1975 äußerte er die Hoffnung, der Fall Capucci werde die Israelis zur Einsicht bringen, daß sie die Sache der Palästinenser früher oder später berücksichtigen müßten. Bei einer Zusammenkunft von Christen und Moslems am 16. Januar 1975 in Kairo sagte der Patriarch: „Wir wußten von vornherein, daß das israelische Gericht Msgr. Capucci verurteilen werde. Er hatte sich als Araber bekannt und Jerusalem als arabische Stadt proklamiert . . . Die Treue zum Vaterland war für ihn Teil seines Glaubens, und es galt ihm als religiöse Pflicht, sein Vaterland mit allen nur möglichen Mitteln zu verteidigen." Maximos wies darauf hin, daß sich der französische Klerus im letzten Weltkrieg beim Widerstand gegen die deutschen Besatzungstruppen ähnlich verhalten habe.

Die arabische Presse reagierte auf das Tun des Bischofs und die Rede des Patriarchen naturgemäß außerordentlich positiv. Yasser Arafat, der Führer der palästinensischen Befreiungsbewegung, nannte Bischof Capucci „ein Symbol des militanten Widerstands".

Die israelische Presse zeigte sich empört, daß ein hoher kirchlicher Amtsträger das Vertrauen der Regierung mißbrauchte, die ihm die Ausübung seines Amts erleichtern wollte. Trotzdem sucht der politische Kommentator des „Journal d'Israel" Capucci zu begreifen: Der griechische Klerus habe sich während der Türkenherrschaft immer auch für die nationalen Belange eingesetzt. Erzbischof Damaskinos von Athen sei im Widerstand gegen die Deutschen führend gewesen. Er wies auch auf das Beispiel des Erzbischofs Makarios von Zypern hin.

Christen und Moslems im Libanon

Im Libanon liegen die Verhältnisse erheblich anders als in den übrigen arabischen Ländern. Für den christlichen Libanesen ist der Libanon sein Staat und seine Nation, für den Moslem dagegen steht die arabische Gesamtnation vor dem Libanon. Für die Christen ist es eine unerträgliche Situation, daß sie im eigenen Land die fremde Armee der Palästinenser dulden müssen, die zahlreicher ist und eine bessere Bewaffnung besitzt als die libanesischen Truppen. Die Folge ist, daß sich die Bürger mehr und mehr selbst bewaffnen. Welche Zerstörungen die Kämpfe in den letzten Monaten anrichteten und wie viele Opfer sie kosteten, ist wenigstens in den Umrissen bekannt. Trotzdem fehlt

es auch im Libanon nicht an Bekenntnissen zur gemeinsamen arabischen Sache in Palästina.

In der Nacht vom 9. zum 10. April 1973 tötete ein israelisches Kommando in einem Beiruter Hotel mehrere führende Männer der arabischen Freiheitsbewegung, darunter einen Christen. Die Israelis kamen unbehelligt davon. Bei einem Besuch in Beirut im Juli 1973 zeigte man mir dieses Hotel. Ringsherum liegen Kasernen, voll von libanesischem Militär. Niemand hatte einen Finger gerührt, um die palästinensischen Führer zu schützen oder etwas gegen die Israelis zu unternehmen. Beim Begräbnis der Opfer am 12. April jedoch nahmen etwa 250 000 Personen teil, darunter 20 000 Bewaffnete – eine Massenkundgebung zugunsten der palästinensischen Freiheitsbewegung. Von der Regierung ließ sich niemand dabei sehen.

Die christlich-arabische Presse, auch in Libanon, setzt sich lautstark für die arabische Sache ein. Auch die christlichen Phalangen unter Führung von Pierre Gemayil haben nie für die Hinnahme eines israelischen Staats plädiert. Bei einem Treffen von Altschülern der Jesuiten im November 1969 im Kolleg von Jamhour bei Beirut sprach auch der Mufti der libanesischen Republik, Scheich Hassan Khaled: Christen und Moslems seien Glieder desselben Volks; der Libanon gehöre weder den Moslems noch den Christen allein. Dennoch sind die religiösen Unterschiede in diesem „einen" Volk der tiefste Grund der blutigen Kämpfe im Libanon.

Prinzipielle Rechtsgleichheit aller

Die führenden Männer der arabischen Welt werden nicht müde, die Einheit, Gleichheit und Brüderlichkeit von Moslems und Christen hervorzuheben. Man täte ihnen unrecht, wollte man ihren Worten keinen Glauben schenken. Freilich ist die von oben gepredigte Gesinnung noch lange nicht bis in die unteren Ränge der islamischen Bevölkerung gedrungen. Dort herrscht nach wie vor das Überlegenheitsgefühl der Eroberer den unterworfenen Christen gegenüber.

Auch in der Gesetzgebung der arabischen Staaten muß man einen Widerspruch feststellen zwischen den Versicherungen der vollen Gleichberechtigung aller Bürger vor dem Gesetz ohne Unterschied der Religion und den Überresten der alten islamischen Vorstellung, daß der Islam die herrschende Religion ist und daß das von Gott geoffenbarte Gesetz der Saria die Hauptgrundlage auch der heutigen staatlichen Gesetzgebung darstellt.

In den Reden der führenden Männer wird die Gleichheit aller Bürger hervorgehoben. Bei der Grundsteinlegung der neuen koptischen Kathedrale in Kairo am 24. Juli 1965 hielt der damalige Präsident Nasser eine programmatische Rede über die Brüderlichkeit zwischen Christen und Moslems, die zusammen das ägyptische Volk bilden. Die Regierung hatte zum Bau der Kathedrale die nicht unerhebliche Summe von 150 000 ägyptischen Pfund beigesteuert. Es war zum ersten Mal seit der Revolution

von 1952, daß der Präsident an einer nichtmohammedanischen religiösen Feier teilnahm. Nasser sagte unter anderem: „Unsere Revolution ist wesentlich begründet auf der Brüderlichkeit, auf keinen Fall auf dem Haß oder dem Fanatismus. Die Revolution ist für Ägypten und für alle Araber unternommen worden. Sie hat zum Ziel die Gleichheit der Erfolgsaussichten für jeden und die Brüderlichkeit aller . . . Nur durch die Brüderlichkeit und die Gleichheit können wir eine gesunde Gemeinschaft aufbauen." Etwas zu summarisch behandelte Nasser die Geschichte der Beziehungen zwischen Moslems und Kopten von der Zeit der arabischen Eroberung bis heute. Die Moslems hätten niemals mit Gewalt jemanden zu ihrer Religion bekehrt; sie hätten in den Christen immer Brüder gesehen – eine in den Grundzügen richtige Aussage, die jedoch die Verfolgungsperioden unter dem Fatimidischen Kalifen al-Hakim (996–1021) oder zur Zeit der mamelukischen Herrschaft in Ägypten (1250–1517) ignoriert. Von dem ständig wachsenden Steuerdruck, der die Kopten bisweilen zum Aufstand gegen ihre islamischen Herren getrieben hat, und von der sozialen Ungleichheit schwieg Nasser völlig. Von der Gegenwart sagte er: „Auf der Grundlage der Brüderlichkeit und der Chancengleichheit sind wir imstande, ein mächtiges Vaterland aufzubauen."

Nicht anders redet Präsident Sadat. Bei dem Kongreß der „Sozialistischen arabischen Union", der ägyptischen Einheitspartei, im Juli 1972 sagte er: „Die Feinde unserer Nation haben an der nationalen Einheit zwischen Moslems und Christen Zweifel erwecken wollen. Aber sie mögen tun, was sie wollen, sie werden ihr Ziel nicht erreichen." Bei der Abschlußsitzung des Kongresses waren Patriarch Schenuda und der Groß-Imam Al-Fatham anwesend. Sie gaben eine gemeinsame Erklärung ab, in der sie die feste Haltung des Präsidenten zugunsten der nationalen Einheit begrüßten. In einer Rede vor dem Parlament erklärte Sadat am 28. Dezember 1972: „Ich werde niemals eine konfessionalistische Stimme dulden, von welcher Person oder von welcher Seite sie auch kommen mag . . . Der Staat ist imstande, die volle Gleichheit aller Bürger sicherzustellen." Auch die palästinensische Freiheitsbewegung versprach auf einem Kongreß im April 1972 in Kairo Gleichheit der Rechte für alle und verurteilte jede Intoleranz wegen Rasse oder Religion.

Die Gleichheit aller vor dem Gesetz ohne Rücksicht auf die Religion ist auch in den Verfassungen der meisten arabischen Länder verankert. Gleichzeitig wird jedoch der Islam als Staatsreligion und das „geoffenbarte" Gesetz der Saria als Hauptgrundlage der Gesetzgebung erklärt.

Der Islam als Staatsreligion

Nach Artikel 2 der Verfassung der „Arabischen Republik Ägypten" ist der Islam die Religion des Staats, und die Grundsätze der Saria sind die Hauptquelle der Gesetzgebung. Das heißt konkret, daß das ganze öffentliche Leben vom Islam geprägt ist, daß Moscheen – im Gegensatz zu Kirchen – ohne besondere Formalitäten gebaut wer-

den können, daß der Staat zahlreiche islamische Schulen mit Steuergeldern auch der christlichen Ägypter unterhält, daß die Universität Al-Azhar auf Staatskosten zahlreiche islamische Missionare für Afrika ausbildet. Wenn die Gesetzgebung auf der Saria fußt, sind dann die Christen immer noch bloße „Beschützte", Beisassen des eigentlichen Kernvolks des islamischen Staatswesens, für das nach dem Koran und der gesamten islamischen Tradition das von Gott durch den Propheten offenbarte Gesetz die Grundlage seiner Existenz ist?

Im Koran (Sure 3, Vers 110) redet der Prophet sein Volk so an: „Ihr seid das beste Volk (Umma) unter den Menschen. Fördert die Gerechtigkeit und verhindert die Ungerechtigkeit und glaubt an Gott! Wenn die Angehörigen des Volks des Buchs (Christen und Juden) auch glaubten, wäre es besser für sie. Es gibt unter ihnen auch Gläubige; aber die meisten sind Gottlose." Zu dieser Umma, dem auserwählten Volk Gottes, kann keiner gehören, der nicht die durch Mohammed, das „Siegel der Propheten", endgültig ergangene Offenbarung Gottes annimmt.

Das Problem, wie man die Christen, die im Sinn Mohammeds „Ungläubige" sind, mit den gläubigen Moslems in ein einziges Volk integrieren kann, ist bis heute ungelöst. Die Saria des Propheten läßt sich mit einer wahren Gleichheit, wie sie heute führende Männer der arabischen Welt predigen, nicht vereinen. Die „Umma" des Propheten, die sich vom offenbarten Gesetz Gottes leiten läßt, ist in dieser Sicht das auserwählte Volk. Alle anderen Einwohner eines Staats, der den Islam als Staatsreligion und die Saria als Hauptquelle der Gesetzgebung anerkennt, können dann unmöglich auf gleicher Stufe stehen mit den Gliedern des auserwählten Volkes Gottes, die zur islamischen Gemeinde gehören.

Schwierigkeiten in der Praxis: Eherecht und Kirchenbau

Darüber hinaus wurden im Lauf der Zeit den Nichtmuslimen eine Reihe von Rechten entzogen, die sie unter islamischer Herrschaft noch Jahrhunderte besaßen. Dazu gehört das Recht, die Ehe- und Familienangelegenheiten in eigenen Gerichtshöfen durch Angehörige ihrer eigenen Religion zu entscheiden. Diese Gerichtshöfe der christlichen Kommunitäten wurden in Ägypten durch ein Dekret vom 21. Dezember 1955 als mit einem modernen Staat unvereinbar kurzerhand abgeschafft. Formell galt dies auch für die islamischen Gerichte. Aber sie blieben einfach als staatliche Behörden bestehen.

Gerade in der Ehe- und Familiengesetzgebung haben Islam und Christentum grundverschiedene Auffassungen. Im Islam ist die Polygamie zulässig, im Christentum gibt es nur die Monogamie. Im Islam ist die Ehescheidung außerordentlich leicht, bei den Katholiken dagegen ausgeschlossen und bei den nichtkatholischen Christen nur in bestimmten Ausnahmefällen möglich. Auch die ägyptische Revolution von 1952 ließ das Eherecht gemäß der Saria bestehen. Die Säkularisierung der konfessionellen Gerichte

oder, genauer gesagt, ihre Ersetzung durch bürgerliche Gerichte würde eine Säkularisierung des Eherechts voraussetzen. Das bedeutete letztlich die volle religiöse Neutralität des Staats, und diese gibt es in einem islamischen Staat wie Ägypten nicht. In den allein noch vorhandenen staatlichen Gerichten, die in Wirklichkeit islamischen Charakter haben, müssen nun moslemische Richter in Eheangelegenheiten von Christen nach christlichem Recht, das sie herzlich schlecht kennen, entscheiden. Daß dies zu schweren Unzuträglichkeiten führen muß, liegt auf der Hand. Moslems und Christen können nur dann Gleichberechtigung erlangen, wenn der Staat aufhört, ein islamischer Staat zu sein.

Die ägyptischen Christen haben noch andere Beschwerden vorzubringen, und das trotz ihrer absoluten Loyalität und ihrem Einsatz für ihr Vaterland in den Kriegen von 1967 und 1973. Für den Bau einer christlichen Kirche braucht es immer noch die ausdrückliche Erlaubnis durch ein Dekret des Präsidenten der Republik, auf das man oft jahrelang warten muß, weil untergeordnete Stellen das Gesuch nicht weitergeben. Das alte islamische Recht verbietet überhaupt den Bau neuer christlicher Kirchen. Daß dies jetzt mit Erlaubnis des Präsidenten möglich ist, bedeutet bereits einen Fortschritt, der aber von fanatischen Moslems sabotiert wird. Die Christen helfen sich, indem sie Gebäude errichten, die angeblich profanen Zwecken dienen, aber dann in Kirchen umgewandelt werden. Die Moslems reagieren bisweilen heftig. So besetzten sie in Mandara bei Alexandrien eine im Bau befindliche Kirche und machten aus ihr eine Moschee. In Sanhour, einer Ortschaft im Nil-Delta, steckten Moslems eine ohne Erlaubnis gebaute Kirche in Brand, als gerade der Bischof, Msgr. Beheira, zur Visitation in der Kirche anwesend war. Der Bürgermeister forderte den Bischof auf, die Kirche zu verlassen, da seine Gegenwart die Moslems beleidige. Der Bischof weigerte sich, und es kam zu einem Handgemenge. Die Polizei tat nichts, um die Zerstörung der Kirche zu verhindern. Die Beschwerde der Kopten beim Präsidenten Sadat hatte allerdings Erfolg. Er schickte einen eigenen Beauftragten zum Patriarchen, der ihm sein Bedauern über das Geschehene ausdrücken sollte, und erteilte die Erlaubnis zum Bau der Kirche. Der Patriarch verzichtete auf gerichtliche Verfolgung der Schuldigen.

Zu Beginn des Ramadan, des islamischen Fastenmonats, versammelten sich im November 1972 etwa 500 Moslems vor einem Gebäude in Khankan bei Kairo, das die Christen als Kirche benutzten. Sie legten Feuer an, ohne daß die Polizei sich rührte. Am folgenden Sonntag kamen Scharen von Kopten aus Kairo, um in den Ruinen der Kirche Gottesdienst zu halten. Der Priester, der den Gottesdienst leitete, sagte dazu: „Die diese Kirche verbrannt haben, sind keine echten Moslems. Unsere moslemischen Freunde haben diese verbrecherische Aktion verurteilt. Christen und Moslems haben jahrhundertelang als Brüder zusammengelebt." Er forderte die Gläubigen auf, ihre Treue zu Präsident Sadat zu bekräftigen. Man formulierte eine Beschwerde an ihn. Sadat setzte sofort eine parlamentarische Untersuchungskommission ein und drohte strenge Maßnahmen gegen alle Urheber religiöser Unruhen an. Ein verleumderisches Flugblatt gegen den Patriarchen wurde verboten. Aber die Hauptforderung, die Frei-

gabe des Baus christlicher Kirchen, erreichten die Christen nicht. Jetzt ist es im ganzen ruhiger geworden.

Diese und ähnliche Vorkommnisse beweisen, daß die bürgerliche Gleichberechtigung in einem verfassungsrechtlich islamischen Staat ein Grundproblem darstellt. Die leitenden Männer möchten aus Moslems und Christen eine Nation machen. Aber es gelingt ihnen nicht, bei den unteren Schichten die tief eingewurzelten Vorurteile gegen die Christen als die Unterworfenen, als Bürger zweiter Klasse zu überwinden. Ein Christ kommt nur selten in ein hohes Staatsamt oder in die höheren Ränge der Armee. Nach den Angaben Nassers bei der Grundsteinlegung der koptischen Kathedrale in Kairo hänge die Zulassung zur Universität ausschließlich von der Punktezahl beim Vorbereitungsexamen ab, und zwischen 30 und 50 Prozent der Universitätsstudenten seien Christen. Auch bei der Besetzung der Ämter spiele die Religion keine Rolle. Nasser gab allerdings zu, daß es Ausnahmefälle gebe – die freilich verhältnismäßig zahlreich zu sein scheinen.

Die in der Verfassung garantierte volle Religionsfreiheit gilt auch für die Moslems dann nicht mehr in vollem Umfang, wenn sie Christen werden wollen. Manche haben keine Schwierigkeiten, bei anderen kommt es zu schweren Auseinandersetzungen zum Beispiel mit der Familie. Ein Moslem, der Christ werden will, muß jedenfalls wirtschaftlich selbständig sein, was heute für die wenigsten zutrifft. Studenten, die zur koptischen Kirche übergetreten waren, mußten sich vor einigen Jahren heftige Proteste anhören. Beim Festgottesdienst in der Moschee drohte man diesen „Abtrünnigen" sogar den Tod an.

Syrien und Irak

In Syrien enthält die Verfassung von 1973, wie schon die von 1950, kein Wort über den Islam als Staatsreligion. Vor dem Volksentscheid über die neue Verfassung kam es zu Unruhen. Viele verlangten die Abschaffung des Artikels, der allen volle Religionsfreiheit zusicherte. Um die Opposition zu beruhigen, ergänzte man die Verfassung um einen Artikel, der vom Staatsoberhaupt Zugehörigkeit zum Islam verlangt. Nach dieser Verfassung ist das islamische Recht eine – vorher: die – Hauptquelle der Gesetzgebung. Den Christen gelang es nicht, in die Verfassung Garantien für ihre traditionelle Sondergesetzgebung in Ehe- und Familienangelegenheiten hineinzubringen. Immerhin erreichten sie die Rückgabe der 1967 verstaatlichten Schulen.

Im Irak, wo nach Artikel 4 der Verfassung vom Jahr 1970 der Islam Staatsreligion ist, wird allen Bürgern unabhängig von ihrer Religionszugehörigkeit Gleichheit vor dem Gesetz zugesichert. Die Christen sind jedoch nur eine sehr kleine Minderheit.

Die Probleme, die seit 13 Jahrhunderten das Verhältnis von Moslems und Christen belasteten, wurden auch durch das Zusammenstehen im Nahost-Konflikt nicht mit einem Schlag aus der Welt geschafft. Die leitenden Männer haben zweifellos guten Willen. Aber es braucht Zeit, bis tiefverwurzelte Vorurteile überwunden sind.

Hans Jürgen Baden

Institution und Innerlichkeit

Eine Betrachtung über Gerhard Wehr „Esoterisches Christentum"

Die „Innerlichkeit" hat einen schweren Stand, sie ist das rote Tuch, die permanente Herausforderung für Aktivisten, Weltveränderer, Umstürzler jeder Schattierung. Alle argwöhnen, daß man unter dem Vorwand der Innerlichkeit sich der Verantwortung zu entziehen, die Forderungen des Tages zu verleugnen gedenke. Die Vertreter der Innerlichkeit stehen im Abseits: sie haben die Bühne der Öffentlichkeit verlassen und sind mit ihren narzißtischen Spielereien vollauf beschäftigt. Sie zählen zu den berüchtigten Bewohnern des Elfenbeinturms. Sie lassen sich (oft ohne es zu wollen) von den Mächtigen mißbrauchen – ein Vorwurf, der nach 1945 gegen viele Vertreter der „inneren Emigration" lautstark erhoben wurde.

Häufig dient die Innerlichkeit als Vorwand, um hinter ihren zarten, dezenten Vorhängen gewalttätige Auftritte vorzubereiten und sich dabei ein gutes Gewissen zu bewahren. Es sei daran erinnert, daß eine maßgebliche Kulturzeitschrift des Nationalsozialismus die Innerlichkeit im Wappen führte, sie durch ihren Titel „Das innere Reich" unausgesetzt assoziierte – ein sorgfältig aufgemachtes Blatt übrigens mit hoher Auflage, das auf raffinierte Weise den Verdacht zu widerlegen schien, das Dritte Reich sei die Feindin der Künste, des Geistes. Die Innerlichkeit, mit der diese Zeitschrift lockte, während ringsum die Vergasungsöfen rauchten, diente lediglich zum Alibi für Verbrechen, die ihresgleichen suchten.

So ließe sich eine Geschichte der Innerlichkeit schreiben, die ein erschreckendes Bild ihres Mißbrauchs, ihrer fortgesetzten Perversion entwürfe. Vielleicht ist es deshalb verständlich, daß die Innerlichkeit nie so gründlich in Verruf geriet wie in unserer Epoche – fast ein Reizwort, Gelächter und Zynismus auslösend.

Eine ähnlich zwielichtige Rolle wie im öffentlichen Leben spielt die Innerlichkeit im religiösen Bereich. Auch hier gilt die Berufung auf sie für suspekt, man meidet sie nach Kräften, entschuldigt sich, wenn ihre Zitierung unerläßlich ist. Dies bleibt ein beunruhigender Widerspruch: die ganze abendländische Geschichte hindurch vertrat man die Auffassung, daß Religion, Christentum, Glaube eine Domäne der Innerlichkeit seien – und muß sich nun just vom Gegenteil belehren lassen. Die Theologie beispielsweise, eine Wissenschaft, die neuerdings häufig mit anderen Wissenschaften an Rationalität und Methode wetteifert: sie quittiert Hinweise auf Innerlichkeit im allgemeinen mit Achselzucken. Der Theologe, soweit er auf das Prädikat des Wissenschaftlichen besonderen Anspruch erhebt, zeichnet sich durch subtile Intellektualität und ein ent-

sprechendes (für den normalen Leser oft unverständliches) Vokabular aus; hier bleibt kein Raum für „Innerlichkeit" und deren Bekundung.

Besonders schwierig wird das Verhältnis zur Innerlichkeit im Raum des verfaßten Christentums. Zusammenstoßend mit (notwendigen) Lehrsätzen, Überlieferungen, Rechten, Privilegien bleibt die Innerlichkeit ein Fremdkörper, entpuppt sich als Widersacher. Immer wieder sprengt sie die traditionellen Hülsen und Vorschriften, überflutet gleich einer Lava die herkömmliche religiöse Landschaft. Alle vertrauten, geheiligten Stätten – freilich nicht durch Transzendenz, sondern durch Gewohnheit geheiligt – können im Handumdrehen von ihrer Glut erfaßt, ihrem Feuer eingeschmolzen werden. Um solchen bedrohlichen Überfällen zu entgehen, muß die Institution ständig auf der Hut sein. Hier zeichnet sich eine Spannung zwischen Innerlichkeit und Institution ab, welche nicht abreißt, sondern ständig von neuem die Leidenschaft entfacht, der sich eine bemerkenswerte Intoleranz verbündet.

Widerspruch von Institution und Innerlichkeit

Der Konflikt von Institution und Innerlichkeit endet meistens damit, daß einer der beiden Partner absolut gesetzt und gegen den anderen ausgespielt wird. Die Verabsolutierung der Institution begegnet häufig; der Buchstabe triumphiert über den Geist, das Gesetz über Freiheit und Gnade. Die spiritualistische Leidenschaft wird vom Boden dürrer Gesetzlichkeit und Konvention aufgesogen. So verbleibt eine reglementierte Frömmigkeit, deren Schematismus ermüdet und die sich dem Sturm des Geistes hartnäckig verschließt. Hier herrscht ein unausrottbares Mißtrauen gegen alle Formen des Rausches, der Ekstase, des religiösen Eros, der Gnosis; in jeder dieser Formen tritt gleichsam der häretische Versucher hinter dem Vorhang hervor und entfaltet eine zugleich faszinierende wie lästerliche Anziehungskraft. So gewahren wir das offizielle Christentum, seit seinen Anfängen, immer wieder in Abwehrstellung gegen solche Entartungen; ein bedeutender gesetzlich-protokollarischer Aufwand wird betrieben, um die Innerlichkeit in Schranken zu halten, den spiritualistischen Wildwuchs zu beschneiden. Bis zu welchen Übergriffen diese Abriegelung gegenüber Innerlichkeit und Spiritualität führt, hat die Inquisition dokumentiert.

Auf der anderen Seite ist es ebenso möglich, daß die Innerlichkeit sich gegen die Institution, das verfaßte Christentum empört und die eigene Position verabsolutiert. Die Innerlichkeit zettelt unaufhörliche Aufstände an und nimmt keinerlei Rücksicht auf Gesetz und Überlieferung. Die Institution wird in aller Form der Feindschaft gegen jede lebendige, ursprüngliche Frömmigkeit bezichtigt; wer solcher Frömmigkeit nachstrebt, muß sich von der Institution abwenden, ihre Formen zerschlagen, ihre Satzungen liquidieren. Der Ketzer erfährt, unter solchem Aspekt, nicht nur Duldung, sondern stürmische Verehrung; wo immer er auf den Plan tritt, Abweichendes behauptet, verficht, dort ist der Geist der Wahrheit eingekehrt. Der Rang des Ketzers führt sich zu-

rück auf eine Unbedingtheit, die kein Opfer scheut. Diese Auffassung hat sich immer mehr durchgesetzt und zu der (fragwürdigen) Identifikation des Ketzers mit dem Wahrheitszeugen, dem Märtyrer, geführt. Selten stand der Ketzer so hoch im Kurs; selten auch wurden die Vertreter der offiziellen Frömmigkeit so abgewertet, fühlten sich dem Mißtrauen der Allgemeinheit ähnlich ausgeliefert wie in der Gegenwart.

Immer von neuem wurde – latent oder offen – die These von Gottfried Arnold (1666–1714) wieder aufgenommen, variiert, daß die Geschichte der wahren Frömmigkeit durch die Außenseiter, die Widersetzlichen und Rebellen bestimmt werde; der Strom des Geistes und der Innerlichkeit lasse sich niemals regulieren, sondern er breche sich selbst die Bahn, fernab jeder kirchenamtlichen Vorschrift.

Während also derart bald die Institution, bald die Innerlichkeit auf den Schild gehoben wurde, schien das Problem gelöst – wie alle Probleme, die sich auf ein handfestes Entweder-Oder reduzieren lassen. Die großen Vereinfacher, deren abschätzige Verurteilung durch Burckhardt man nicht vergessen sollte, feierten ihre Triumphe. Die Alternativen-Falle, man hörte sie deutlich ins Schloß fallen und fühlte sich geborgen. Es kam nur darauf an, welche der beiden Parteien man künftig als schwarz oder weiß anzuerkennen gewillt war . . .

An dieser Stelle stoßen wir auf das Werk von Gerhard Wehr, das ausschließlich um solche und ähnliche Fragen kreist. Wehr hat sich durch eine Reihe von Büchern als Grenzgänger im religiösen Bereich ausgewiesen (C. G. Jung und Rudolf Steiner, 1972; Thomas Müntzer in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, 1972; Th. Müntzer, Schriften und Briefe, 1973; Christusimpuls und Menschenbild, 1974; Wege zur religiösen Erfahrung, 1974; Jakob Böhme, Christosophia, herausgegeben und erläutert, 1975). Wehrs jetzt erschienenes „Esoterisches Christentum" (Aspekte – Impulse – Konsequenzen, 314 S., Stuttgart: Klett 1975) ist ein Kompendium unserer Probleme, zeugt von bedeutender Kenntnis der einschlägigen Literatur und – wichtiger als alle Belesenheit – einer Spiritualität, welche noch die sprödesten Stoffe einschmilzt und durchsichtig macht.

Wir erfahren, daß Frömmigkeit und Lehre selten übereinstimmen, vielmehr die Frömmigkeit immer wieder auf ihren Entdeckungszügen über die Lehre hinaus vorstößt, erstaunliche Einsichten gewinnend, sammelnd. Die Dynamik der christlichen Wahrheit zeigt sich besonders dort, wo wir uns ihren Grenzbereichen nähern und zu unserer Überraschung erleben, wie sich hier Perspektiven erschließen, von denen wir nichts ahnten. Der Wahrheitssucher betritt zwar einen geistigen Raum, der ihm seit langem vertraut (oft: allzu vertraut) ist. Aber das Licht der Innerlichkeit, mit dem er diesen Raum ausleuchtet, die spirituelle Rücksichtslosigkeit, mit der er immer weiter in seine Höhlen und Kavernen eindringt – dies erweitert die herkömmliche Erkenntnis der Wahrheit um ein Entscheidendes. Der Christ bricht auf, um jene Randbezirke auszukundschaften, in der sich eine neue, völlig überraschende Dimension der Wahrheit auftut.

Der Kern der Wahrheit Christi bleibt unangetastet, aber die Wahrheit wird gleichsam an den Rändern flüssig und taucht ins Unbekannte ein. So wächst der spirituelle

Reichtum unablässig – wir werden auf Jakob Böhme verwiesen, desgleichen, in der Neuzeit, auf Rudolf Steiner, Carl Gustav Jung, Teilhard de Chardin, mit denen sich der Autor wohlvertraut zeigt.

Dort also, wo sich die Wächter der Rechtgläubigkeit, der dogmatischen Konvention seit alters postiert haben, um die Grenzgänger einer strengen Kontrolle zu unterwerfen und ihr geistliches Gepäck unerbittlich zu prüfen: dort tauchen jene außerordentlichen Geister auf, welche kühn und leichtfüßig diese Grenzen ohne jede Rücksicht passieren. Man würde fehlgehen, wenn man sie bezichtigte, der Wahrheit Christi abtrünnig geworden zu sein. Auch solche Begriffspaare wie konservativ und liberal, fortschrittlich und rückständig sind hier fehl am Platz. Die Wahrheit Christi wird lediglich, auf Grund innerer Erfahrungen, erweitert, ohne an Substanz zu verlieren. Wie ein Magnet zieht die Wahrheit immer neue unbekannte Wahrheitssplitter aus dem Dunkel hervor, die sie mit ihrer Kraft durchdringt, dem Ganzen einfügt. Das ist ein aufregender Vorgang für alle, die Augen haben zu sehen und Ohren zu hören – die also über ein entsprechendes Sensorium für die geistliche Wirklichkeit verfügen.

In diesem Zusammenhang hat Gerhard Wehr den Begriff des „Esoterischen" eingeführt (der übrigens auch bei Ernst Benz begegnet, dem unser Autor geistig verbunden ist) – kein glücklicher Begriff übrigens, der nur dem Eingeweihten etwas verrät, den Laien jedoch, der ebenfalls ein Recht auf Aufklärung im eigentlichen Sinn des Wortes besitzt, im Stich läßt. Auch die grammatikalische Erläuterung durchlichtet nicht die ursprüngliche Dunkelheit des Begriffs; ständig verwendet, taucht er immer wieder im Text als die große Unbekannte auf. „Von christlicher Esoterik kann überall dort gesprochen werden, wo die Fülle der christlichen Botschaft dem Verständnis vieler entzogen, als eine inspirierende, die Erkenntnis vertiefende, das Leben verwandelnde Kraft erfahren wird." In diesem Zitat sind die Punkte aufgezählt, die uns, unter Verzicht auf „Esoterik", erkennen lassen, worauf es wesentlich ankommt: Inspiration, Vertiefung der Erkenntnis, geistlich-verwandelnde Kraft.

Wo dergleichen abstirbt oder nicht mehr empfunden wird, da bleibt die Institution ohne ihr Gegengewicht; die Innerlichkeit kann sich nicht länger gegen den institutionellen Druck behaupten, das Verhältnis zwischen Institution und Innerlichkeit gerät aus dem Gleichgewicht. Die Innerlichkeit erschlafft, verdorrt. Sie reduziert ihre Erkenntnisgänge, beschränkt sich schließlich auf das überlieferte Arsenal von Sätzen und Formeln. Man wird an die Feststellung C. G. Jungs erinnert: „Das Christentum ist eingeschlafen und hat es versäumt, im Lauf der Jahrhunderte seinen Mythus weiterzubauen. Es hat jenen, die den dunklen Wachstumsregungen der mythischen Vorstellungen Ausdruck gaben, das Gehör versagt." Zweifellos meint Jung nicht, daß der Mythus von Christus mit anderen Mythen vermischt und damit in der Substanz verfälscht werden soll; die christliche Wahrheit liegt von Anfang an fest; aber ihre Kapazität hat sich keineswegs erschöpft; im Grenzbereich empfinden wir, welche spirituellen Möglichkeiten noch offenstehen und was für ein charismatisches Glück dem Suchenden winkt.

Geist und Buchstabe

Indem Gerhard Wehr den Widerspruch von Institution und Innerlichkeit in verschiedenen Phasen der Kirchengeschichte verfolgt, zeigt er, wie diese Antinomie unverändert bleibt, obwohl sie durch immer neue Namen von einzelnen oder Gruppen variiert wird. Die Institution, ständig in der Gefahr, sich zu verengen und zu verhärten, hält immer wieder den Geist nieder, zähmt den Enthusiasmus, wehrt die Erkenntnis. Im Gegensatz von Geist und Buchstabe, den Paulus entfaltet, ist der Konflikt in der Nuß enthalten. Aus Sorge, man könne ins Abseits der Wahrheit geraten, hat man sich immer wieder auf den Buchstaben berufen, auf das „Es steht geschrieben", an dem nichts zu rütteln ist. Paulus selbst, auf dem Ausgleich von Geist und Buchstabe bestehend, konnte nicht ahnen, wie seine Schüler und Adepten durch die Jahrhunderte hindurch, um ihrer Sicherheit willen, dem Buchstaben den Vorrang vor dem Geist erteilten, sich im Ernstfall an den Buchstaben geradezu klammerten. Die sogenannte paulinische Theologie ist häufig ein Musterbeispiel des Versuchs, die Aussagen des Apostels zu systematisieren und dessen eigentliche charismatische Erfahrungen auszuschließen. Hier wurde ein bestimmter Aspekt dieser Theologie, der Rechtfertigungs-Komplex, isoliert und stellvertretend für das Ganze gesetzt: eine Einseitigkeit, welche das Denken der Reformatoren geprägt, es zugleich immun gemacht hat für kosmische und mystische Perspektiven. „Die Exegese der Reformatoren" – so heißt es schon bei Albert Schweitzer (1911) – „legte ihre Ideen in Paulus hinein, um sie mit apostolischer Autorität ausgestattet zurück zu empfangen."

Wehr sagt mit Recht, daß der „Rechtfertigungstheologe Paulus" vom Protestantismus seit Jahrhunderten traktiert worden ist – eine eingleisige Entwicklung, die sich in der „reformatorischen Renaissance" im ersten Drittel dieses Jahrhunderts ständig verfolgen läßt. Die paulinische Theologie ist keineswegs allein auf den Menschen bezogen; sie rückt ihn in den Kosmos und gewinnt erst dadurch ihre universale Weite.

Diesem Vorstoß ins Kosmische entspricht der Einstieg nach innen; hier werden Aspekte einer vor allem mystischen Anthropologie sichtbar, die man immer wieder geflissentlich unterschlagen hat, weil sie nicht ins Konzept einer intellektualistischen Theologie hineinpaßten (das gilt übrigens für beide Konfessionen). Wir haben das Recht, von einer Christus-Mystik des Paulus zu sprechen; „Christus in mir" ist keine Formel, sondern der Niederschlag innerer Erfahrungen, die ständig erneuert wurden, dem Glauben überhaupt erst seine Spannkraft, Leidenschaft, Impulse verliehen. Die Rechtfertigung ist nicht ein juristisches Rechenexempel, sondern in ihrer Mitte steht die mystische Tatsache der Gnade, welcher sich der Mensch öffnen muß, um von ihrer Kraft getragen, ihrem Licht illuminiert zu werden.

An dieser Stelle wird die Grenze der Theologie als Wissenschaft (nach Art der sonstigen Wissenschaften) erkennbar. Die Reflexion kann niemals ersetzen, was dem Menschen aufgrund göttlicher Erleuchtung geschieht; erst der Erfahrung erschließt sich die innere Dimension.

Hier stoßen wir auf das entscheidende Problem, das von Wehr ständig abgehandelt, modifiziert wird. Ihm ist deutlich: die Erleuchtung kann glaubwürdig nur bezeugen, wer sie selbst gemacht hat. Die innere Erfahrung berührt, wie mit einem Zauberstab, die alten Urkunden und erweckt sie zu neuem Leben, läßt sie transparent werden. Das Wort als solches, mag es noch so ehrwürdig sein, besagt nichts, bewirkt nichts, wenn es nicht das Herz des Hörers oder Lesers bewegt. Daß es zu dieser „Bewegung" kommt, bleibt ein Geheimnis, welches keine Institution vermitteln, keine noch so wendige Intelligenz ergründen kann; dies Geheimnis wurzelt allein in der Innerlichkeit.

Es bleibt die ständige Versuchung des Christen im allgemeinen, des Theologen im besonderen, dieser Innerlichkeit habhaft zu werden, sie rational zu begreifen – was stets auf Kosten des Mysteriums hinausläuft. Die innere Erfahrung besitzt den unbedingten Primat, was im Damaskus-Erlebnis des Paulus zum Ausdruck kommt: „Seit dem Damaskus-Erlebnis lebt in und mit seinem Ich das Ich-bin des Christus."

Die mystischen Erfahrungen, welche Paulus an vielen Stellen seiner Briefe niedergelegt hat, zählen zu den zentralen Aussagen des Neuen Testaments. Freilich genügt es nicht, dergleichen zu lesen, wissenschaftlich einzukreisen und zu kommentieren. Der innere Bezug muß hergestellt werden; dies aber geschieht nicht durch das philologische, sondern durch das spiritualistische Verständnis der Texte. Leser und Hörer müssen eintauchen in die Tiefe des Gesagten; hier, am Grund des Wortes, wartet auf sie die Fülle des Logos, um sich ihnen zu eigen zu geben und mit ihnen zu kommunizieren. Der Mensch, mit diesen inneren Erfahrungen befrachtet, ist nun wirklich ein Gläubiger im Sinn des Wortes – ein Gnostiker im Gegensatz zum „Pistiten".

Der Gnostiker – Wächter der Innerlichkeit

Damit stoßen wir auf ein weiteres zentrales Problem, das übrigens so neu nicht ist (ich habe in meinem Buch „Gott ist im Detail", 1962, eine entsprechende Verteidigung der Gnosis versucht), in diesem Zusammenhang jedoch mit einer bemerkenswerten Frische herausgearbeitet wird. Die Gnosis ist, fälschlicherweise, seit frühchristlicher Zeit in Verruf gekommen; sie gilt als Inbegriff des Ketzerischen und wird flugs mit Häresie gleichgesetzt. Indessen liegt hier eine Verwechslung von Gnosis und Gnostizismus vor. Die Gnosis ist ursprünglich im Christentum heimisch; Paulus spricht ohne jeden Vorbehalt von einer Gnosis Jesu Christi, wobei man Gnosis zutreffend als Erkenntnis zu übertragen hat. Freilich vollzieht sich diese Erkenntnis – und das ist entscheidend – auf einer anderen Ebene als die historisch-rationale Erkenntnis. Die Gnosis Jesu Christi kann nicht mehr jener verglichen werden, welche die Wissenschaftler betreiben, wenn sie aus den Schuttmassen der Überlieferung die Reste der tatsächlichen Geschichte Jesu zu bergen trachten. Wir kennen dieses Geplänkel um jedes Wort oder Gleichnis, wobei der detektivische Scharfsinn erstaunlich ist, mit dem man bald ein derartiges Fragment als echt, bald als Mythologem zu erweisen sich müht. Kürzlich hat

ein Wissenschaftler, verhaltenen Triumphes, erklärt, die Daten des Lebens Jesu gingen auf eine Postkarte – als ob damit für die Gnosis Jesu Christi im eigentlichen Sinn auch nur das Mindeste erreicht wäre!

Der wahre Gnostiker entwächst solchen Streitigkeiten; sie werfen für seinen Glauben nichts ab, müssen als Neuauflage jener Probleme erkannt werden, die das tägliche Brot der historischen Wissenschaften sind. Welche Unsumme an Zeit und Scharfsinn wurde, in der Nachfolge Bultmanns und anderer, in die Frage nach der Echtheit, Authentizität dieser oder jener Aussagen Jesu investiert. Der Gnostiker – Wehr würde sagen: der Esoteriker – löst sich mit einer geradezu befremdlichen Leichtigkeit von dieser Ebene der empirischen Forschung. Der Gnostiker vollzieht den endgültigen Aufbruch, er kennt Christus nicht mehr „nach dem Fleisch", wie sich der Apostel Paulus ausgedrückt hat; er weilt mit seinem Herrn auf dem Berg der Verklärung, wo die historische Verkleidung fällt, die göttliche Herrlichkeit (Doxa) sich unmittelbar enthüllt.

Auf dieser Ebene der Erkenntnis, der gnostischen Schau ist der wahre Glaube zu Hause. Die Wahrheit des Sohnes offenbart sich ihm in jedem Wort, in Taten und Gleichnissen, so daß er mit dem Evangelisten bekennen kann: „Wir sahen seine Herrlichkeit . . ."

In solcher Glaubenserfahrung feiert die Innerlichkeit ihren Triumph. Sie ist eingebrochen in den eigentlichen Raum der Erkenntnis, wo historische Argumente, Zweifel, Einwände unwesentlich werden. Der Gläubige ist „in Christus", in ihn hineinversetzt wie in ein leuchtendes unerschöpfliches Medium, und zugleich ist Christus ihm zur Lebensmitte geworden. Wesentliche Aussagen des Neuen Testaments finden hier ihre existentielle Bestätigung.

Wenn ich Gerhard Wehr recht interpretiere, so ist dies die Absicht seines gesamten Buchs, die Innerlichkeit solchen Glaubens vom Urchristentum bis in die Gegenwart aufzudecken, die Kirchengeschichte zu spiritualisieren – und zu zeigen, wie solche Schau dem Gnostiker, dem Bemühten unmittelbar zugute kommt. Wehr ist selbst ein derart Bemühter, ein Wünschelrutengänger, der die geistlichen Kräfte, die sich überall in der Überlieferung bergen, ertastet und durch seine Berührung freisetzt.

Ohne den Funken und die Inspiration der Gnosis ist der Umgang mit der christlichen Überlieferung, mit Urkunden und Riten, mit dem kultischen Reichtum ohne letzte Bedeutung. Man unterrichtet sich wie in einem geistlichen Museum, gewinnt viele Informationen, das Bildungserlebnis ist bedeutend. Aber der Betrachter bleibt letzten Endes, trotz Sympathie und Erschütterung, draußen vor der Tür; er besitzt nicht den Schlüssel des Geistes, der diese Tür öffnet und ihn an den spirituellen Reichtümern teilnehmen läßt.

Die Gnosis also – als Voraussetzung lebendigen Glaubens – wurde aus Unkenntnis immer wieder verdächtigt, verfolgt. Sie ist aber nichts Un- oder Widerchristliches, gar „Heidnisches", sondern die Erfüllung, die charismatische Frucht dieses Glaubens.

Freilich muß man von ihr den Gnostizismus, als religionsgeschichtliche Entwicklung und Entartung, deutlich scheiden. Im Gnostizismus wurden, unter platonischem und

orientalischem Einfluß, die Konturen der Christus-Wahrheit völlig verzerrt, diese Wahrheit selbst verfälscht und in ihr Gegenteil verkehrt. „Das im Gnostizismus anzutreffende dualistische Wirklichkeitsverständnis, das Geist und Materie, Licht und Finsternis streng auseinanderhält, verbaut jedoch den Zugang zur vollen Inkarnation des Christus in Jesus. Gnostizisten sprechen daher von einer nur scheinbaren Verkörperung Jesu, von einer scheinbaren Passion, von einem angeblichen Scheintod usw."

Rechtfertigung der Mystik

Wir haben versucht, den Gnostiker als Wächter und Kronzeugen der Innerlichkeit zu beschreiben. Ähnliches gilt vom Mystiker, wobei sich zeigt, in welchem Maß die Übergänge von der Gnosis zur Mystik fließend sind. In der Geschichte des spiritualistischen Christentums, wie Wehr sie darstellt, nimmt deswegen die Mystik eine besondere Stellung ein. Die Mystiker (Seuse, Tauler, Eckhart, die „Gottesfreunde") treten am Ausgang des Mittelalters dort auf den Plan, wo der Druck der Kirche, das Gewicht der Institution unerträglich zu werden beginnt. Das Gleichgewicht zwischen Institution und Innerlichkeit ist abhanden gekommen, hat sich auf Kosten der letzteren alarmierend verschoben. Es erübrigt sich, hier bekannte kirchengeschichtliche Fakten zu wiederholen.

Die Mystiker entdecken die innere Welt, ihren Reichtum, ihre Unerschöpflichkeit; sie verlegen die ganze Aktivität in diese Richtung. Je vorbehaltloser die Mystiker in die innere Welt eintauchen, desto mehr entsteht der Eindruck, als werde die verfaßte Kirche von der Dynamik der inneren Geschichte und Erfahrungen, von seltsamen Visionen, von der spirituellen Leidenschaft unterhöhlt und geradezu gesprengt. Der Gläubige ist nicht länger auf die Vermittlung durch die Institution angewiesen, er verkehrt unmittelbar mit der Gottheit, immer von neuem widerfährt ihm das Glück der mystischen Hochzeit. Es erfolgt der Auszug ins Namenlose – Eckhart spricht vom „ledigen gemüete" –, und so entsteht der Eindruck, als streife die Seele, in einem fast mühelosen Akt, alle äußeren Vorschriften, Gesetze, Autoritäten ab.

Der Ausgleich von Institution und Innerlichkeit will nicht mehr gelingen, das Verhältnis gerät in eine Krise, immer wieder sehen sich die Mystiker den Vorwürfen der Häresie ausgesetzt, werden von den Vertretern des offiziellen Christentums verdächtigt, attackiert, müssen sich mühsam rechtfertigen, entgehen häufig nicht der Inquisition. Der Weg der Mystiker gleicht einer schwindelnden Gratwanderung, ständig drohen sie abzustürzen; sie scheinen außerstande, jene innere Freiheit zu behaupten, deren sie in einem Akt der Gnade teilhaft geworden sind. Und doch bewahren sie – so widerspruchsvoll es sich anhören mag – das Christentum vor Austrocknung und Sterilität, vor jener legalen Auszehrung, die immer wieder droht. Die christliche Frömmigkeit bedarf des mystischen Elements, um auf die Dauer lebendig, glaubwürdig, überzeugend zu erscheinen. Immer wieder wird in der Mystik erfahren, wie

der spirituelle Regen vom Himmel fällt, das trockene Land des Herzens bewässert, stürmisches und überraschendes Wachstum schenkt.

Das Werk von Wehr liefert, mit seinen vielfältigen Beispielen aus allen Jahrhunderten der christlichen Geschichte, eine großangelegte Rechtfertigung der Mystik. Regelmäßig muß sich die Institution von innen her erschüttern lassen; es erfolgt eine rückläufige Bewegung, in der die konventionell erstarrte Frömmigkeit gelockert, zugleich für die eigentlichen religiösen Impulse geöffnet wird. Immer wieder muß die Seele mit der ursprünglichen Realität in Verbindung kommen, muß sich von den verborgenen geistlichen Kräften ergreifen, überbilden, transfigurieren lassen.

Die mechanische Wiederholung von Formeln und Riten bleibt unergiebig; vielmehr sollte die Formel im Feuer der Wahrheit eingeschmolzen, ihr Kern von neuem einsichtig, aus Verkrustung und Abkapselung befreit werden.

Auf der anderen Seite besitzt die Innerlichkeit eine zentrifugale Neigung: sie droht sich nach allen Seiten zu verlieren, der Bindungslosigkeit anheimzufallen. Der Glaube löst sich in enthusiastischen Nebel auf; er verliert Festigkeit und Konstanz, und der Verzicht auf Methode schließt den Verzicht auf den „hodos", den Weg ein.

Wo immer die Mystik dazu neigt, sich dem Schwärmertum, der Schwarmgeisterei auszuliefern, da ist die Institution vonnöten, um dem entgegenzuwirken. Die Institution erweist sich als erforderlich, um den Geist zu kanalisieren, das mystische Feuer in Schranken zu halten.

Es scheint schwer, oft unmöglich, die mystische Leidenschaft zu zähmen und dem spirituellen Gelüst, sich ins Uferlose zu verströmen, einen Riegel vorzuschieben. So bleibt es die Aufgabe der Institution, immer wieder Ordnung in das drohende Chaos zu bringen und für die Bindung von Geist und Überlieferung Sorge zu tragen. Wir haben, nach einem bekannten Satz des Paulus, den Schatz in irdenen Gefäßen; aber wir bedürfen der Gefäße (Gefäße identisch mit religiösen Institutionen, Urkunden, Gesetzen), damit sich der Schatz nicht im Leeren verliert.

Hier zeigt sich die besondere Aufgabe einer Darstellung wie derjenigen von Gerhard Wehr: daß sie immer wieder auf die Bindung von Geist und Gestalt, Enthusiasmus und Ordnung zurückführt, daß sie zeigt, wie sehr Schatz und Gefäß aufeinander angewiesen sind. Der Geist darf sich nicht ins Leere katapultieren; immer wieder im entscheidenden (oft: im letzten) Augenblick wird er von der Institution eingeholt, gezügelt – und damit vor der Selbstzerstörung bewahrt.

Symbolische Wirklichkeit

Die Innerlichkeit droht oft ihre christliche Basis zu verlassen, und die Vertreter der Legitimität sind dann rasch bereit, sich von solchem Außenseitertum zu distanzieren, es in schroffer Form zu verurteilen. Sie sind nicht der unaufhörlichen Spannung gewachsen, die das Verhältnis von Institution und Innerlichkeit bestimmt.

An den Grenzen wird diese Spannung besonders deutlich; aber dadurch entstehen nicht nur Konflikte, Auseinandersetzungen, welche nicht abreißen, sondern gelegentlich gelingt es der Innerlichkeit, sich immer weiter in das fremde, oft so feindliche Gelände vorzutasten. Dann verwandelt sich der natürliche in einen geistlichen Menschen, und die alte fleischliche (sarkische) Natur gewinnt unmerklich eine neue Qualität. Für den Glauben ist dies das Ziel der Erwartung: daß die Welt ihren „weltlichen", ihren gottfremden Charakter verliert und immer durchsichtiger wird für die Präsenz Gottes, für den ewigen Sinn.

Hier ergeben sich außerordentliche Zusammenhänge: wenn die Spiritualität wächst und die von der Freiheit betroffenen Menschen ihre Schwerkraft abstreifen; wenn sich in ihrer Seele der göttliche Glanz, die Doxa spiegelt, und wenn sie das Gute mit einer Selbstverständlichkeit tun, die den Schluß nahelegt, sie seien darin heimisch und wurzelten im göttlichen Willen wie die Pflanze im Erdreich: dann sind wir nicht mehr weit entfernt von der Schau des neuen Himmels und der neuen Erde, von der Offenbarung des Reiches Gottes im Hiesigen. Auf den mystischen Höhepunkten der christlichen Überlieferung tauchen solche Visionen immer wieder auf, das Zeitliche wird transparent für das Ewige, wir bewegen uns in einer symbolischen Welt. Symbol aber meint ein Zusammengesetztes, in dem sich Innen und Außen berühren, durchdringen. Wir werden daran erinnert, daß das Äußere ein in Geheimniszustand erhobenes Inneres sei – und daß es diese spirituelle Eigenschaft ständig zum Ausdruck bringe. Statt von einer symbolischen könnte man auch von einer physiognomischen Wirklichkeit sprechen: einer Realität also, in welcher der Sinn ständig im Physischen, Natürlichen aufleuchtet.

Auf solche Zusammenhänge und geradezu erregende Ausdrucksverhältnisse zwischen dem spirituellen und dem natürlichen Reich stoßen wir immer wieder in der christlichen Tradition; freilich müssen wir zugleich gestehen, daß die Schätze, die hier ruhen, noch nicht annähernd gehoben wurden. Eine Theologie, die sich weithin dem Intellektualismus und den entsprechenden wissenschaftlichen Methoden verschrieben hat, scheint Witterung, Gespür für solche Schatzsuche verloren zu haben. Nicht dort hat die Theologie Zukunft, wo sie ständig den empirischen Wissenschaften nachläuft und bei Soziologie, Psychologie oder anderen Anleihen macht, um den Eindruck der Fortschrittlichkeit zu erwecken. Ihre Aufgabe besteht vielmehr darin, ihr Wächteramt an der Grenze beider Bereiche, des natürlichen und des spirituellen, wahrzunehmen und die Sinne dafür zu schärfen, daß es endlich gelingen möchte, das Ewige im Zeitlichen zu erkennen – sich vom Kairos ergreifen zu lassen, in dem das Ewige gerinnt und Gestalt wird. Diese Offenbarung ist in Jesus Christus geschehen (in welchem der Logos Fleisch wurde); wo immer man sein Wort hört, seiner Zeichen ansichtig, glaubend vom Sein des Sohnes angerührt wird, da erfolgt jener Überschritt, der uns unter der Bezeichnung „Transzendenz" vertraut ist.

Gerhard Wehr hat mit bedeutender Einfühlung viele Zeugen versammelt, die ihre Lebensaufgabe darin sahen, die Wand zwischen Gott und Welt, Außen und Innen,

Natur und Geist niederzureißen: nicht auf Kosten der einen oder anderen Seite, sondern durch den Erweis, daß beide zusammengehören und jeweils eins im anderen seine Erfüllung findet.

Hier tauchen Namen auf, die von der Theologie ungern zitiert, am liebsten unterschlagen werden: Dionysius Areopagita, Jakob Böhme, Johann Christoph Oetinger, aber auch, in der neueren Zeit, Rudolf Steiner und C. G. Jung. In solchen Männern (und den Bewegungen, die sie ausgelöst haben) rächen sich die Versäumnisse des konventionellen christlichen Denkens – und einer Theologie, welche unablässig die Fassaden der Institution verändert, das wissenschaftliche Mobiliar umgruppiert hat, statt den Boden zu untersuchen, auf dem diese Institution ruht, und sich der Kräfte zu versichern, die in ihr verborgen sind.

Die Entdeckungen, die auf dem Weg von Außen nach Innen gemacht werden und ihre Entdecker mit ungeahnten spirituellen Reichtümern belohnen, betreffen nicht nur den Menschen, sondern auch die Natur, die angeblich tote Materie. In einem eigenen Kapitel, das Gerhard Wehr der „Alchymie der Kunst der Stoffesumwandlung und der Selbstvollendung" widmet, erhalten wir interessanteste Einblicke in Zusammenhänge, die sich den Blicken der empirischen Wissenschaft entziehen.

Die Alchimie, in der Goldmacherei und ähnlichen Scharlatanerien gipfelnd und allenfalls als eine magische Vorstufe der späteren Naturwissenschaften anerkannt: sie erhält in unserem Zusammenhang eine symbolische Bedeutung. „Die spannungsreiche Vielfalt der christlichen Esoterik" – heißt es bei Wehr – „kann man sich nicht vergegenwärtigen, wenn man nicht auch jene Gruppen in die Untersuchung mit einbezieht, die das Christentum nicht nur als eine historisch-mystische Tatsache betrachteten, sondern die der Erlösungstat Jesu Christi bis in die Tiefe der irdischen Materie hinein nachspürten. Das ist durch die Alchimisten geschehen, die als Hüter der Mysterien der Stoffeswelt angesehen werden können." In den Laboratorien der mittelalterlichen Alchimisten „tauchte ein neues Wissen um die kosmisch-chymische Seite des Christusereignisses auf".

Die Verwandlung der Materie in edlere Stoffe, vor allem in Gold, gewinnt jetzt gleichnishafte Bedeutung. Auch in der Erlösung handelt es sich ja darum, daß der Mensch erneuert, daß aus der alten die neue Kreatur hervorgehe, die das göttliche Siegel trägt. Liegt es nicht nahe, daß diese Umwandlung auch auf den Kosmos übergreift, der sich nunmehr durchlichtet und vergeistigt? Der Neue Himmel und die Neue Erde, in den Schriften des Neuen Testaments prophezeit, von den Gläubigen ersehnt: was besagt die Bilderrede anderes als dies, daß das Mysterium vom Menschen auf die Welt übergreift und das All einbezieht? Desgleichen macht das Geheimnis vor der Tiefe der Materie nicht halt; auch die Materie sehnt sich danach, ihren schweren stofflichen Charakter abzuwerfen und sich in ein leuchtendes, ätherisches Medium zu verwandeln.

Der Alchimist betreibt im Experiment die Erhöhung der Materie; diese wird durchsichtig, luzid und gewinnt, als Gold, einen letzten Wert. Die Erlösung beschränkt sich

also nicht nur auf den menschlichen Bereich. Auch in den Laboratorien der Alchimisten soll dem Stoff jene Leichtigkeit, Vergeistigung zuteil werden, auf die er ein Anrecht besitzt. Der Stoff drängt über sich hinaus ins Nicht-mehr-Stoffliche, er gewinnt den Glanz des Lichts, die Gewichtlosigkeit der Winde.

Aus diesen Stoffen, goldenen, kristallenen, ätherischen, auferbaut sich die apokalyptische Stadt, die von den Visionären geschaut wird. Ihre Materialien sind von einer himmlischen Transparenz. Der Dualismus von Geist und Materie, in vielen theologisch-philosophischen Systemen fixiert, wird aufgehoben. Der Geist dringt immer weiter in die Materie, in die Stofflichkeit ein – und diese wartet im Grund darauf, sich von ihm erobern, durchlichten zu lassen.

Freilich werden die menschliche Natur wie der Kosmos durch die Institution (im weitesten Sinn des Wortes) immer wieder an ihre Grenzen erinnert. Man ist dem Gesetz hörig, der Schwerkraft verhaftet, der Krankheit zum Tod ausgeliefert. Aber der Blick des Gläubigen schweift über die Schranken hinaus, der Geist setzt sich über alle Widerstände hinweg. Die Innerlichkeit täuscht sich nicht darüber, daß sie der „Institution" verpflichtet ist; aber zugleich besitzt sie den Schlüssel, der alle Türen öffnet, und sie erlangt gleichermaßen Eingang zum Herzen Gottes und in die Tiefen der Materie.

Ich halte das Buch von Gerhard Wehr, das solche Perspektiven eröffnet, für geeignet, den Leser (der freilich zugleich ein Betrachter, Schauender, gelegentlich ein Visionär sein muß) mit neuen theologischen Dimensionen vertraut zu machen. Es handelt sich um Schichten der Erkenntnis, in die man allerdings erst vordringt, nachdem man sich von der Wissenschaftsgläubigkeit der Epoche abgewendet, das Scheitern der Vernunft schmerzhaft erfahren hat.

UMSCHAU

Ökumene auf der Suche nach sich selbst

Die notwendige Aufgabe einer Einheit der Christen ist heute mindestens als vage Idee bewußt. Das ist neben den Herausforderungen unserer Welt an die Adresse des Christentums nicht zuletzt der Fülle ökumenischer Aktivitäten seit einer Generation zu danken. Fragt man aber nach der inhaltlichen Füllung und dem konkreten Wie, sieht man sich einer Vielfalt von Meinungen gegenüber. Sie lassen sich bei interessierten Christen grob in zwei Lager teilen, je nachdem, ob man christliche Einheit oder einige Christenheit als vorrangiges Ziel verfolgt. Der einen Position käme es auf die Einheit an, selbst unter Nachordnung des Christlichen, der anderen auf die Christlichkeit auch um den Preis der Einheit. Im Augenblick tendiert die Entwicklung auseinander und gegeneinander, nicht aufeinander zu. Die Zeichen stehen eher auf Polarisierung.

Verglichen mit der übergroßen Masse derer zwischen den Fronten ist die Zahl der ökumenisch Engagierten verhältnismäßig klein. Das Interesse für die trennenden Unterschiede der agierenden Parteien flackert bei vielen nicht einmal auf, wenn Eklats oder brisante Stellungnahmen von Zeit zu Zeit Triumph oder Niederlage ankündigen. An den Debatten um die Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium", das Rassismusprogramm des Ökumenischen Rats oder das Neuverständnis von Mission – um nur einiges Konkrete zu nennen – beteiligt sich das Kirchenvolk nicht sonderlich, zumal häufig der Eindruck vorherrscht, überholte theologisch-theoretische Wortklaubereien bestimmten stärker die Auseinandersetzungen als Bemühen um glaubwürdiges Zeugnis und Handeln. Ist die Skepsis unberechtigt, die sich auf die Erfahrung gründet, daß es hier mehr um Rechthaberei als um Rechttun geht?

Ein überraschendes Befragungsergebnis in zwei Münchener Gymnasialklassen Anfang 1975 macht das deutlich. In einem Fragenkatalog zum Problem Ökumene sollten die Schüler unter den folgenden vier Wegen zur christlichen Einheit den ihrer Meinung nach erfolgversprechendsten auswählen: Gespräche von Theologen; Verhandlungen der Kirchenmänner; unmittelbare Verständigung der Gläubigen untereinander; Vergessen der trennenden Unterschiede. Einhellig entschieden sich die Befragten für die unmittelbare Verständigung der Christen untereinander. Den Verhandlungen der Kirchenführer wurde noch eine – allerdings geringe – Chance eingeräumt; die Theologen scheinen bei diesen jungen Christen ihren Kredit völlig verspielt zu haben. Einmütig abgelehnt wurde aber auch die Möglichkeit, die Unterschiede einfach zu vergessen. Das Ergebnis spiegelt sicher wichtige, weithin anzutreffende Schwerpunkte im ökumenischen Bewußtsein wider. Darum läßt sich der Frage nach der Ökumene von oben und von unten nicht mehr ausweichen.

Bislang war für den einzelnen Christen Ökumene und Ökumenische Bewegung eine Angelegenheit von oben, mindestens in dem Sinn, daß die Anstöße von offiziellen Kirchenvertretern kamen und erwartet wurden. In diesem Sinn präsentiert sich auch die Geschichte der Ökumene seit 1948 unter dem Blickwinkel des Ökumenischen Rats der Kirchen (ÖRK) als Sache offizieller Organisation. Mit der Konstituierung des Rates auf der ersten Vollversammlung in Amsterdam (1948) wurde nicht nur ein neuer Abschnitt in der Geschichte der ökumenischen Bewegung eingeleitet, diese trat erst damals offiziell in den Blick der großen Öffentlichkeit. Bester Beweis sind die beiden ersten Bände der „Geschichte der Ökumenischen Bewegung 1517–1948", die auf Betreiben des ÖRK von R. Rouse und St. Ch. Neill 1954 in englischer,

1957/58 in deutscher Sprache veröffentlicht wurden. Dieses Werk sollte die Fülle, die Unermüdlichkeit und Tiefe der Bemühungen um christliche Einheit aufzeigen und damit den Hintergrund für den ÖRK bewußtmachen. Erst der Zusammenschluß von Kirchen zum Ökumenischen Rat ließ ein breiteres, sachlich fundiertes Bedürfnis spürbar werden, frühere Versuche in der gleichen Richtung zu erfassen und zu einer Geschichte der Ökumenischen Bewegung zu verbinden. Dem standen nicht unbeträchtliche Schwierigkeiten im Weg; denn Trennungen und Einigungsversuche kennt das Christentum fast von Anfang an. Die Fülle und Verschiedenartigkeit dieser Vorgänge war kaum richtig zu erheben, weil sie in einer apologetisch harmonisierenden Betrachtung der Kirchengeschichte nur noch als isolierte und nebensächliche Erscheinungen am Rand auftauchten. Dem trug man Rechnung, indem man den Versuch zeitlich und auch sachlich auf die Epoche nach der Reformation eingrenzte. Aber selbst dieser Stoff ließ nur globale Überblicke zu, die von einem Autorenteam dennoch geschickt zu einem ökumenisch (im Sinn des ÖRK) erarbeiteten Ganzen zusammengestellt wurden. Der komplizierte Prozeß von Abfassung und Publikation gehört wesentlich zu dieser Geschichte der Ökumenischen Bewegung; im einzelnen berichtet darüber näher das Vorwort zum ersten Band von R. von Thadden-Trieglaff (V–X); das dort Gesagte dürfte in den wesentlichen Grundzügen auch für den jetzt erschienenen dritten Band[1] gelten.

Der Herausgeber H. E. Fey stand vor einer leichteren und gleichzeitig schwereren Aufgabe. Erleichtert wurde die Arbeit durch das Interesse, den Auftrag und die Mithilfe des ÖRK, dessen Ausschuß für die Geschichte der Ökumenischen Bewegung für die Veröffentlichung verantwortlich zeichnet (585). Von den 15 Mitarbeitern des Bandes gehören bzw. gehörten acht zum direkten Mitarbeiterstab des ÖRK, die übrigen standen mit dem Rat und seiner Arbeit in Verbindung, was die Zusammenarbeit begünstigte. Außerdem war nur ein kurzer, wenn auch ereignisreicher Zeitraum darzustellen.

Da uns kein echter Abstand von dieser Epoche trennt, ist nicht mehr als eine vorläufige Bestandsaufnahme möglich, die nach den Worten des Bearbeiters der deutschen Ausgabe, G. Gaßmann, „der gegenwärtigen Information und Orientierung und einer späteren Geschichtsschreibung dienen kann und soll" (11). Eine andere Schwierigkeit liegt darin, daß „die ökumenische Bewegung jetzt ein kritisches Stadium erreicht" (46) hat; es läßt sich kaum erkennen, ob und wie die hier beschriebene Entwicklung weitergehen könnte. Auf die wachsende Polarisierung der Engagierten wurde schon hingewiesen; ein Bruch mit dem Gewesenen gilt manchem für unvermeidlich, ja sachlich schon gegeben (vgl. z. B. einen der ökumenischen Pioniere, J. W. Winterhager, Die Umwälzung in der Ökumene, Witten ²1974).

Der Band legt zunächst einen Überblick zur allgemeinen ökumenischen Entwicklung vor von W. A. Visser 't Hooft, dem früheren Generalsekretär des ÖRK; er schließt mit einem Ausblick seines Nachfolgers E. Carson Blake. Dazwischen wird die Arbeit und Organisation des ÖRK (H. Krüger) vorgestellt, dann die regionale Entwicklung (H.-R. Weber) und die Nationalen Christenräte (F. Short). Diesem geographisch bestimmten Überblick folgen drei Berichte unter dem Vorzeichen christlichen Wahrheitsanspruchs: über die konfessionellen Weltbünde (H. E. Fey), die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung (M. B. Handspicker) und die christliche Mission (L. Newbigin). Erkennbar stecken in den hier behandelten Fragenkomplexen die explosivsten Probleme, aber die Autoren beschränken sich im wesentlichen auf Sammlung von Tatsachen und Information. Darüber hinaus insistieren sie vor allem auf der Notwendigkeit eigener Erneuerung als Vorbedingung für die christliche Einheit.

Die folgenden Beiträge über den gemeinsamen christlichen Dienst, über die Glaubenspraxis scheinen demgegenüber unproblematisch und selbstverständlich die Auswirkung des christlichen Liebesgebots zu beschreiben. Zwischenkirchliche Hilfe, der Dienst an Flüchtlingen und Katastrophenopfern kann

der geforderten Erneuerung praktisch dienen (G. Murray). Weitergehend versucht P. Albrecht über soziale und politische Einsätze des ÖRK zu berichten, um die Entwicklung des entsprechenden Denkens und Handelns in der Ökumene zu verdeutlichen. Schließlich stellt O. F. Nolde das ökumenische Engagement in internationalen Angelegenheiten vor. So erstaunlich die Fülle der hier genannten Unternehmungen ist, so sehr lassen sie gerade die entscheidende Frage aufbrechen, was der Christ angesichts der Weltprobleme zu tun hat und wie er sich verhalten muß, will er seinen Glauben leben.

Es folgen schließlich Aufsätze über das Verhältnis des ÖRK zur Orthodoxie (V. T. Istavridis) und zur römisch-katholischen Kirche (L. Vischer). Die beiden Schlußbeiträge befassen sich mit Grundproblemen der Ökumene überhaupt: mit dem ökumenischen Bewußtsein in Kirchen und Gemeinden (H. J. Margull) und mit den Zeichen von Radikalismus in der ökumenischen Bewegung (D. L. Edwards). Diese Themen sprechen auch Gründe der Polarisierung an: auf der einen Seite Mangel, ja Ausfall lebendigen ökumenischen Denkens, auf der anderen Ungeduld und rasches, extremes Vorpreschen.

Ein engagierter Mitarbeiter der ökumenischen Bewegung, Prof. W. Freytag, äußerte einmal besorgt, „daß man selbst in ökumenischen Kommissionen sich oftmals nicht mehr daran erinnere und es folglich auch nicht heranzöge, was zur gleichen Frage schon vor Jahren oder Jahrzehnten erarbeitet und ausgesagt worden sei" (91). Diese „ökumenische" Vergessen braucht nicht nur negativ zu sein, aber für gewöhnlich macht es sich gerade in diesem Bereich belastend bemerkbar. Könnte dieser Band dagegen als Heilmittel wirksam werden, würde er schon eine wichtige Aufgabe erfüllen. Da er keine Konkurrenz hat, ist er zur raschen Konsultation unentbehrlich. Gerade deshalb ist aber auf seine Schwächen ausdrücklich aufmerksam zu machen. So angenehm und interessant diese Geschichte zu lesen ist, so wenig übersichtlich ist die Sachinformation geordnet und aufzufinden; die noch nicht einmal drei Seiten „Sachregister" (632–634) bieten kaum Hilfe. Oft sind wichtige Informationen in der Darstellung mit relativ belanglosen, illustrierenden Beispielen vermischt, gehen offizielle Berichte ins Anekdotische über. Man erhält damit zwar eine lebendige Rahmenvorstellung der Entwicklung, ohne jedoch volles Vertrauen in ihre Stichhaltigkeit zu gewinnen. Außerdem wäre zu wünschen gewesen, daß man sich bei Betreuung eines solchen Bandes mehr Mühe gemacht hätte; so grobe Druckversehen wie Zeilenausfall am Anfang eines Abschnitts (309) oder Fehler in der Zeitangabe einer Kapitelüberschrift (376) stören in dem übrigens recht gut ausgestatteten Band.

Verwirrend ist die Fülle von Organisationen, Tagungen, Konferenzen, Plänen, Papieren, Stellungnahmen, Delegierten . . ., die in den Beiträgen erwähnt sind. Ähnlich bekommt man den Eindruck, Ökumene bestehe nur aus Reisen, Besuchen, Aktionen und Demonstrationen. Meist betreffen diese Erwähnungen aber wohl nur illustrierende Verdeutlichungen, die das wachsende Selbstverständnis der Ökumene anschaulich greifbar werden lassen (vgl. 47 ff.). Man sollte darum den Band zunächst als ganzen lesen und die sich dabei abzeichnende Entwicklung zu erfassen suchen. Manches relativiert sich dann. Aber die Geschichte der Ökumene als ganze zwischen 1948 und 1968 charakterisiert sich selbst nach solcher Lektüre doch am besten an Losungen, griffigen Themen, eingängigen Wortprägungen oder Schlagworten, die oft als einzige Spur einer Tagung, eines Dokuments, einer Aktion bleiben und für kürzere oder längere Zeit Ökumene bestimmen. Sie bleiben im Bewußtsein haften, so daß man den Weg des ÖRK anhand einer Reihe schlagwortartiger Themen nachgehen könnte. Solche Worte haben starke Zugkraft, aber gerade im ökumenischen Bereich auch ihre besondere Gefahr (vgl. 536). Der Katholik fühlt sich erinnert an Worte wie „aggiornamento" oder „Entwicklung ist der neue Name für Friede", die eine ähnliche Wirkung und Funktion hatten.

Ebenfalls nicht ganz unverständlich ist dem Katholiken seit dem Zweiten Vatikanum die

Fülle von Verhandlungen und Gesprächen: der Aufwand an Menschen und Mitteln, der in keinem rechten Verhältnis mehr zum greifbaren Ergebnis steht, ja nicht selten den Eindruck erweckt, man verzichte von vornherein auf ein Ergebnis, als wäre damit die Alleinwirksamkeit Gottes am besten respektiert.

Besonderes Interesse auf katholischer Seite verdient das bewußte und gewollte Engagement der Ökumene gegenüber der Welt. Es stammt aus christlicher Verantwortung, der man sich immer deutlicher stellen möchte. Im Augenblick nämlich, wo sich Christen auf die Welt einlassen, setzt eine Auseinandersetzung ein, in der sich Kompromisse nicht umgehen lassen, weil der Glaube und die irdischen Realitäten nicht bruchlos ineinander aufgehen. Damit wird aber gleichzeitig auch Stellung zu der Frage bezogen werden müssen, was „christliches Scheitern" ist.

Die Beziehungen zwischen der ökumenischen Bewegung und der katholischen Kirche sind aus katholischer Sicht nur ein Teil der innerkirchlichen Entwicklung des Katholizismus. Unter dem Thema des gegenseitigen Verhältnisses kommen darum die markierenden Vorgänge und Änderungen innerhalb der katholischen Kirche im Umfeld des Konzils nur soweit zur Sprache, als sie die direkte Zusammenarbeit mit dem ÖRK berühren. Es wäre zu wünschen, daß bald eine katholische Darstellung der geistigen Tendenzen innerhalb der römischen Kirche in dieser Zeit die „Geschichte der ökumenischen Bewegung 1948–1968" vervollständigte. Vielleicht böten sich darin Ansätze für die Umkehrung polarisierender Kräfte und für die Überwindung von Parteien, deren Tatsache schon das christliche Zeugnis als solches in Frage stellt; anders gesagt: eine konkrete Hilfe für die Ökumene, die sie nach Ausweis des hier besprochenen Bandes noch sucht.

Karl H. Neufeld SJ

[1] Geschichte der Ökumenischen Bewegung 1948 bis 1968. Im Auftrag des Ausschusses für ökumenische Geschichte. Hrsg. v. Harold E. Fey. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1974. 639 S. (Theologie der Ökumene. 13.) Lw. 98,-.

BESPRECHUNGEN

Naturwissenschaft

Asimov, Isaac – McCall, Robert: *Unsere Welt im All.* Vorwort von Edwin E. Aldrin. Frankfurt: Bucher 1974, 176 S., 102 Abb. Lw. 68,–.

Dieses Buch übt einen eigenartigen Zauber aus: es steht zwischen harter Weltraum-Realität und hoffnungsbeladener Utopie. Wir wissen ja: was einst Jules Verne oder H. G. Wells in utopischer Schau vorzeichneten, ist heute zum großen Teil Realität geworden. Der Mensch hat seinen Fuß auf den Mond gesetzt und damit den Weg in den Weltraum beschritten. Aldrin, der zusammen mit Armstrong 1969 als erster den Mond betrat, schreibt in seinem interessanten Vorwort: „Der aufsehenerregende Flug von Apollo 11 bedeutete die Eroberung von Neuland. Zwei Männer, von den uralten Träumen der Menschheit begleitet, setzten den Fuß auf den Mond. Es war ein Triumph schöpferischer Phantasie und kollektiver Technik. In einer bewegten, entmutigenden Zeit war dieser Flug ein glorreiches Zeugnis für die Fähigkeit des Menschen, etwas zu erschaffen und seine Träume zu verwirklichen."

Bis jetzt haben zwölf Männer den Mond betreten. Was war ihnen gemeinsam? „Wir zwölf haben zumindest eines gemeinsam: einen besonderen Begriff von der Erde als Planet. Wir haben sie von der Oberfläche des Mondes aus betrachtet und haben sie im Weltraum gesehen: ganz, schön, strahlend, nicht sehr groß – und irgendwie verletzlich. Ich fand es großartig, von dort herzukommen, und noch großartiger, dorthin zurückkehren zu können. Von diesem Anblick der Erde haben die sensationellen, im Weltraum gemachten Aufnahmen nun Millionen zumindest einen Abglanz vermittelt. Ich glaube, auch sie beginnen schon den Planeten Erde als einen schätzenswerten Ort anzusehen, sie beginnen sogar, danach zu handeln" (Vorwort von Aldrin). Sollte sich dieses Bewußtsein von der Einheit und Ganzheit unserer Erde als der Heimat des Menschen immer mehr vertiefen, so haben sich die Ausgaben für die Raumfahrt (bis heute etwa 24 Milliarden Dollar) wirklich gelohnt.

Das Buch gibt in sechs großen Abschnitten (Mond, Rakete, Mondkolonie, Mars, Ceres und Jupiter, Sterne) ein brillantes Kaleidoskop von Ideen und Projekten unserer einstigen Wohn- und Lebensmöglichkeiten im Weltraum. Isaac Asimov, bekannter Autor vieler wissenschaftlicher und Science-Fiction-Literatur, hat den allgemeinverständlichen und außerordentlich spannenden Text verfaßt. McCall, Illustrationsdokumentar des NASA-Raumfahrtprogramms, hat die technisch genialen und ausgefeilt künstlerischen Illustrationen zu dem Buch geliefert. Man hat den Eindruck: diese detaillierten Weltraumvisionen haben bereits ein Stück naher Zukunft eingefangen. *A. Haas SJ*

Europa aus dem All. Satellitengeographie unseres Erdteils. Hrsg. v. Holger Heuseler. Stuttgart, Braunschweig: Deutsche Verlagsanstalt, Westermann 1974. 160 S., Ktn., Farbb., Faltkte. Lw. 98,–.

Seit dem Start des ersten Satelliten 1957 ist es möglich geworden, die Erde und ihre Kontinente aus einem ganz neuen Blickwinkel heraus zu fotografieren. Es ist ein neuer Zweig der Geographie entstanden: Satellitengeographie. Kannte man bis dahin die Erde noch nicht ganz? „Tatsächlich kannten wir zu jenem Zeitpunkt von der Erde nur die Teile eines Gesamten, ohne jemals das Gesamte richtig erkannt zu haben. Die Erde wurde, wie es Professor Heinz Kaminski in seinem Beitrag in diesem Buch zum Ausdruck bringt, ‚gemessen an den Bewegungs-

möglichkeiten der physischen und technischen Systeme'. Der dynamische Funktionsorganismus unseres Planeten, in dem global umspannende Kreisläufe und Strömungen wirken, blieb bis dahin unbekannt" (Heuseler, Vorwort). Entsprechend sagt Dr. Fletcher, der Leiter der amerikanischen Weltraumbehörde NASA: „Zweckmäßigkeit und Wirtschaftlichkeit werden die bestimmenden Elemente des zukünftigen amerikanischen Raumfahrtprogramms sein. Die Raumfahrtforschung wird nun dazu dienen, den Planeten Erde besser und rationeller zu erforschen und zu nutzen, als dies bisher geschehen ist" (Vorwort). Inzwischen sind die Weltraumaufnahmen zu einem unentbehrlichen Arbeitsmittel der Geowissenschaft geworden. Die Zielsetzung formuliert H. Heuseler folgendermaßen: „Die Auswertungen der weltweiten ERTS-1- und Skylab-Aufnahmen werden jetzt dazu beitragen, die Sicherung und Humanisierung des menschlichen Lebensraumes voranzutreiben sowie multi- und internationale Erdforschungsprojekte und -programme einzuleiten. Dieser Tatbestand weckt denn auch die Hoffnung, daß eine globale Gemeinschaftsaufgabe den Punkt erreichen läßt, an dem die gesamte Menschheit ein verantwortungsbewußtes Selbstverständnis zu dem Planeten Erde finden wird" (Vorwort).

In dem vorliegenden, in jeder Hinsicht großartigen Kartenwerk werden zum ersten Mal Weltraumaufnahmen von Europa (von Gibraltar bis zum Ural, vom Nordkap bis Sizilien) gezeigt, „obwohl viele dieser Aufnahmen für die Öffentlichkeit eigentlich noch immer unter Verschluß stehen" (7). Im ersten Teil, der mehr der Einführung dient, beschreibt H. Kaminski „Die Erde – der unbekannte Planet", H. Heuseler „Raumfahrtaktivitäten zur Erderkundung", A. Brucker „Geographie aus der Umlaufbahn" und schließlich H. Heuseler „Ein neues Bild von Europa" und „Europa aus dem All". Es folgen dann Karten und Beschreibungen von Einzelgebieten (42–135), wobei den thematischen Einzelkarten bestimmter Gebiete die Weltraumaufnahmen dieses Gebiets gegenübergestellt sind. Im Schlußteil dieses einmaligen Werks gibt Büdeler Bilanzen, Analysen und Dokumentation zum Projekt Skylab, H. Tolle beschreibt Spacelab als Weltraumlabor der Zukunft, schließlich gibt H. Heuseler einen Ausblick auf ein europäisches Erderkundungsprogramm. *A. Haas SJ*

Beurlen, Karl: *Geologie.* Die Geschichte der Erde und des Lebens. Stuttgart: Franckch'sche Verlagshandlung 1975. 318 S., 87 Abb., 158 Zeichn. Lw. 48,–.

An guten, verständlichen (d. h. mit nicht allzu vielen Fachausdrücken belasteten) Einführungen in die Geologie herrscht bei uns ein wirklicher Mangel. Das vorliegende Werk füllt diese Lücke aus, da es einerseits fachlich hervorragend informiert und von einem unserer kenntnisreichsten Geologen geschrieben ist, andererseits in einem flüssigen Stil (unterstützt durch zahlreiche instruktive Abbildungen und Zeichnungen) auch schwierige geologische Verhältnisse darzustellen weiß. Der Verfasser beginnt mit einem Blick in die deutschen Landschaften und mit Notizen aus der Geschichte der Geologie. Auch in den späteren Kapiteln lenkt Beurlen immer wieder den Blick in die (besonders süddeutsche) heimische Landschaft. Sowohl Text wie zahlreiche Abbildungen lassen erkennen, daß der Verfasser viele Jahre in Südamerika gelebt und geforscht hat. In vier großen Abschnitten wird ein Überblick über die Geschichte der Erde und des Lebens gegeben: zuerst werden die Gesteine, das „Material der Erdrinde", dargestellt (17–97); sodann werden die „Wirkungen aus der Tiefe" (Vulkanismus, vertikale Erdkrustenbewegungen, Brüche und Falten, horizontale Verlagerungen, Erdbeben) beschrieben; schließlich werden die Methoden erdgeschichtlicher Auswertung (Lagerungsgesetz, Formationsprofil und seine Aufgliederung, erdgeschichtliche Korrelation der Profile, absolute Altersbestimmung) erörtert. Den Abschluß des Werks bildet der umfangreiche (174–312) und vielleicht gelungenste Abschnitt über den Ablauf der Erdgeschichte mit dem Aufstieg der Lebewesen bis herauf zum heutigen Menschen. Die Stärke des Verfassers

liegt nicht nur in der Kunst der verständlichen Darstellung, sondern auch darin, Zusammenhänge zu sehen, Durchblicke zu geben, so daß man manche alte Vorstellung aufgeben muß. Ein Werk, das auch einen nicht-naturwissenschaftlichen Leser tief bereichert.

A. Haas SJ

Brehms Neue Tierenzyklopädie. Band 6: Vögel 2. Freiburg: Herder 1975. 328 S., 400 Farbb. Lw. 138,–.

Mit dem 6. Band ist bereits die Hälfte dieses Prachtwerks erschienen. Man muß Verleger und Herausgeber zu diesem Termin gratulieren, denn es existiert zur Zeit kein vergleichbares Bildwerk in der Zoologie. Auch der neue Vogelband übertrifft wieder alle Erwartungen: ein Fest der Farben und Formen! Die Ordnung der Sperlingsvögel wird abgeschlossen. Es finden sich darunter so bekannte Gestalten wie die Rabenvögel, Pirole, Schwalben, Lerchen und die Leierschwänze. Es folgt die Ordnung der Spechtartigen, zu denen auch die Honiganzeiger gehören. Diese zeigen ein ganz erstaunliches Verhalten: Sie ernähren sich hauptsächlich von Bienenwachs, das sie mit Hilfe eines in ihrem Darm wohnenden Pilzes zu verdauen vermögen. Da der Vogel selbst nicht die Kraft besitzt, bis zu den Waben des Bienennestes vorzudringen, verschafft er sich elegant eine Hilfe: er lockt Menschen oder honigliebende Tiere (z. B. Honigdachs) an das vom Vogel entdeckte Bienennest. Dies geschieht durch ein auffälliges Flug- und Gesangsverhalten. Der Vogel kann von weither den Menschen zum Bienennest heranführen. Der Mensch öffnet das Nest, nimmt den Honig und überläßt Waben und Larven dem auf einem Zweig in der unmittelbaren Nähe auf seinen Anteil wartenden Vogel. In die gleiche Ordnung gehören auch die farbenprächtigen Tukane, die geradezu eine Herausforderung der Farbfotografie darstellen. Es folgen die Rackenartigen, Trongons, Mausvögel und die Seglerartigen. Zu letzteren gehören die „fliegenden Edelsteine", die Kolibris. Die Ordnungen der Schwalmvögel, der Eulenvögel und der Kuckucksartigen beschließen den neuen Band der Tierenzyklopädie, auf deren Besitz man stolz sein darf.

A. Haas SJ

Theologie

Ebeling, Gerhard: *Studium der Theologie.* Eine enzyklopädische Orientierung. Tübingen: Mohr 1975. XVI, 190 S. (UTB 446.) Kart. 15,80.

Das vorliegende Bändchen gehört zu den Versuchen eines theologischen Grundkurses, hier verstanden als „Orientierungsanleitung" (2) für alle, „die an gesamttheologischer Besinnung interessiert sind" (VII). Neben der im Untertitel angedeuteten enzyklopädischen Information über die einzelnen theologischen Disziplinen soll darum in der aktuellen Orientierungskrise vor allem das „Ganze der Theologie" in den Blick genommen und durchsichtig gemacht werden. Was Ebeling über die Infrastruktur neutestamentlicher Wissenschaft bemerkt, illustriert seine Absicht überhaupt: „Entscheidung wäre es, einen solchen Zugang zum Ganzen zu gewinnen, der die historische Differenziertheit für eine sachlich relevante Zusammenschau fruchtbar zu machen vermag" (22).

Der umfangreiche Stoff ist in zwölf gleichgewichtige Kapitel eingeteilt, von denen das erste eine Problemeinführung bietet, während die anderen Einzeldisziplinen gewidmet sind. Für den Gesamtversuch aufschlußreich ist ihre Anordnung in drei größere Teile, wobei vier außertheologische Komplexe (Religionswissenschaft, Philosophie, Natur- und Geisteswissenschaften, Humanwissenschaften) zwischen die biblischen und die systematisch-theologischen Disziplinen eingefügt sind, selbst aber um die Kirchengeschichte herumgruppiert werden. Die „Kirchengeschichte als universalste theologische Disziplin" (11) bildet also für den von der Geschichte her denkenden Verfasser die Mitte seines Unternehmens, dessen

theologische Relevanz er dadurch sicherstellt, daß er gleich zu Beginn die Wissenschaft vom Neuen und vom Alten Testament vorstellt. Den letzten Teil bilden folgende Themen in der angeführten Reihenfolge: Praktische Theologie, Dogmatik, Ethik und Fundamentaltheologie. Angehängt sind noch ein Luthertext über das Studium der Theologie und eine summarische Bibliographie zu den Einzelkapiteln.

Ebeling sagt an einer Stelle: „Gegenläufig zur üblichen Entfaltung ..." (145). Das gilt nicht zu Unrecht vom Aufbau seines ganzen Versuchs. Den Sinn von „Fundamentaltheologie" bestimmt er anders als in katholischer Sicht gewohnt, wenn er ihr in seinem Überblick die Funktion zuspricht, „vom Ende her noch einmal das Ganze zu bedenken" (169). Auf jeden Fall gelingt es ihm durch den ungewohnten Aufbau das Gegen- und Miteinander von historischer und systematischer Wahrheitsfindung neu zu thematisieren, den hermeneutischen Aspekt jeder Theologie zu klären (vgl. 80, 95, 105, 118, 144, 172 f.), die wesentliche Interdisziplinarität von Theologie zu betonen. Darüber hinaus versteht er es, die Theologie als spannungsgeladene Wissenschaft nahezubringen, als ein Unternehmen, von dem man nicht mehr loskommt, und zugleich als eine widersprüchliche Sache, mit der man nicht zurechtkommt (vgl. 2). Der gewollte „Anstoß zum eigenen Nachdenken" (VIII) und damit die Orientierungshilfe sind hier in guter Weise geboten. *K. H. Neufeld SJ*

ZU DIESEM HEFT

Am 23. Januar 1976 jährt sich zum hundertsten Mal der Geburtstag des bekannten Münchner Männerseelsorgers Rupert Mayer. Seine beispielhafte Verwirklichung des Evangeliums, die sich im Widerspruch gegen die Zwangsherrschaft der NS-Ideologie bewährte, ist bis heute unvergessen: Tausende besuchen täglich sein Grab in der Unterkirche des Bürgersaals in München. Ludwig Volk beschreibt anhand einer umfassenden Auswertung der zeitgeschichtlichen Quellen die Auseinandersetzung Pater Mayers mit dem Nationalsozialismus, die ein signifikantes Beispiel für den Dauerkonflikt zwischen NS-Staat und katholischer Kirche überhaupt darstellt.

Nach über zehnjähriger Vorbereitung wird in diesen Monaten das neue Einheitsgesangbuch in den Diözesen des deutschen Sprachraums eingeführt. Philipp Harnoncourt, Vorstand des Instituts für Liturgiewissenschaft, christliche Kunst und Hymnologie der Universität Graz, würdigt die Bedeutung dieser Entscheidung, informiert über die Entstehungsgeschichte, die Konzeption und den Inhalt des Gesangbuchs und nimmt zu der bisher bekannt gewordenen Kritik Stellung.

Von 50 Millionen Einwohnern der arabischen Länder des Nahen Ostens sind etwas mehr als 10 Prozent Christen. Trotz der 1300 Jahre währenden Unterdrückung fühlten sie sich mehr und mehr als Araber. Für dieses Entstehen eines gemeinsamen Nationalbewußtseins hat der Nahost-Konflikt eine wesentliche Rolle gespielt. Anhand einiger konkreter Beispiele aus den letzten Jahren schildert Wilhelm de Vries diese Entwicklung und ihre Folgen. Er zeigt auch, mit welchen Schwierigkeiten die Christen des Nahen Ostens trotz ihrer prinzipiellen Rechtsgleichheit noch zu kämpfen haben.

Die gesamte Geschichte des Christentums durchzieht die Spannung von Institution und Innerlichkeit, von Recht und Geist. Diese Spannung führt oft zu Konflikten, in denen die Vertreter beider Seiten in Gefahr sind, ihre Position zu verabsolutieren. Hans Jürgen Baden nimmt ein neues Buch von Gerhard Wehr zum Anlaß, um die unersetzliche Bedeutung der christlichen Innerlichkeit für den Glauben und das Leben der Kirche hervorzuheben.

Kirchliche Verwaltungsreform

Mit Beginn dieses Jahres ist eine umfassende Neuordnung der überdiözesanen Einrichtungen im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz in Kraft getreten. Eine solche Reform war schon seit Jahren von vielen Seiten gefordert worden. 46 Institutionen verschiedenster Art befaßten sich mit den verschiedensten Aufgaben. Sie waren nicht nach einem vorbedachten Plan konzipiert, sondern je nach Bedürfnis entstanden, oft aufgrund der Initiative einzelner, die neue Aufgabenbereiche der Kirche früher als andere erkannten und ihnen die offizielle Anerkennung erstritten. Das Ergebnis dieser wenig geordneten Entwicklung war nicht gerade Wildwuchs, aber doch ein nur schwer überschaubares und noch schwerer zu koordinierendes Geflecht von Hauptstellen, Arbeitsstellen, Instituten, Werken und Kommissionen, alle mehr oder weniger eng von der Bischofskonferenz abhängig und aus dem überdiözesanen Haushalt der deutschen Bistümer finanziert.

Nun soll das Ganze transparenter werden, überschaubarer. Die einzelnen Institutionen sollen besser und wirksamer zusammenarbeiten und alle Initiativen in ihrem Bereich koordinieren können. Es sollen Möglichkeiten geschaffen werden, um Grundsatzfragen zu bearbeiten, Entwicklungen zu beobachten, zu deuten und für die kirchliche Arbeit auszuwerten. Die Formen der Neustrukturierung hat die Deutsche Bischofskonferenz auf ihrer Herbstsitzung 1975 beschlossen: Die Kommissionen der Bischofskonferenz werden von 18 auf 10 reduziert. Ihnen werden vier kirchliche Zentralstellen zugeordnet: für Pastoral, Bildung, Medien und Weltkirche. Die Zentralstelle Weltkirche ist noch in der Planung. Die anderen sind bereits errichtet. Die Zentralstellen, die sich wieder in Referate gliedern, sollen den Kommissionen der Bischofskonferenz zuarbeiten und deren Beschlüsse ausführen. Etwa 35 sogenannte „Arbeitsstellen" erhalten eine gewisse Selbständigkeit, stehen aber in Verbindung mit einer Zentralstelle. Arbeitskonferenzen, in denen alle Gremien und Institutionen des Bereichs einer Zentralstelle vertreten sind, sollen vollständige gegenseitige Information und Zusammenarbeit gewährleisten. Während die bisherigen Hauptstellen im ganzen Bundesgebiet verstreut waren, haben die neuen Zentralstellen, wie auch das Sekretariat der Bischofskonferenz, ihren Sitz in Bonn.

Der gelegentlich erhobene Vorwurf einer Zentralisierung trifft nicht. Alle überdiözesanen Institutionen waren immer schon zentrale, für das Gesamtgebiet der Deutschen Bischofskonferenz zuständige Stellen. Nur arbeiteten sie häufig nebeneinander, nicht miteinander. Der Beschluß der Bischofskonferenz soll solche Übel beseitigen. Sein Grundkonzept: konzentrieren und straffer organisieren.

Dieses Modell ist nicht neu. Es lag auch den Verwaltungsreformen der deutschen Bundesländer in den letzten Jahren zugrunde. Daß die Konzentration kleinerer Behör-

den in eine größere Verwaltungseinheit und die Rationalisierung möglichst vieler Vorgänge zu mehr Effizienz führen und Kosten sparen würde, galt allenthalben geradezu als Dogma. Heute breitet sich Ernüchterung aus. Die bisherigen Ergebnisse haben bei weitem nicht die Erwartungen erfüllt. Das Gegenteil des Erhofften ist häufig eingetreten: Geringere Effizienz, Aufblähung des Apparats, höhere Kosten.

Der offizielle Bericht über die Beschlüsse der Bischofskonferenz beteuert, es werde keine einzige neue Stelle geschaffen, ja der Personalbestand verringere sich in einem gewissen Maß. Man wolle ferner versuchen, frei werdende Stellen durch bessere Koordination einzusparen. Ähnliche Versicherungen hörte man auch bei dem Beginn der Verwaltungsreform der Länder. Es wäre unwahrscheinlich, wenn die Entwicklung in der kirchlichen Verwaltung anders liefe.

Das besagt nichts gegen die Notwendigkeit einer Neuordnung. Man muß nur ihre Grenzen sehen und sich vor übertriebenen Hoffnungen hüten. Viel stärker als im staatlichen Verwaltungsbereich hängt die Wirksamkeit der kirchlichen Arbeit von den Menschen ab, die sie leisten, von ihrem Ideenreichtum, von ihren Initiativen, ihren Kenntnissen, ihrer Hingabe an die Sache. Die neuen Strukturen nützen nur soweit, als die Fähigkeiten derer reichen, die in ihnen arbeiten und sie leiten. Die Geschichte der bisherigen kirchlichen Hauptstellen hat gezeigt, daß oft ein einzelner mit minimalen Mitteln und ohne großen Apparat mehr leistete und mehr erreichte als ganze Ämter und Behörden, wenn dieser einzelne nur erkannte, was die Zeit verlangt, und wenn er seine Einsichten in konkrete Imperative umzusetzen wußte.

Die Deutsche Bischofskonferenz hat sich jahrelang mit diesem Projekt beschäftigt. Die verschiedenen Vorschläge wurden ausgiebig diskutiert und auf ihre Vor- und Nachteile geprüft. Sie hat also ihre Entscheidung nicht leichtfertig gefällt. Die Vorzüge des jetzt beschlossenen Modells geben ihm auch reelle Chancen, wenigstens einen Teil der Hoffnungen zu erfüllen. Es mag sein, daß es einen überschaubareren, möglicherweise sogar reibungsloseren Verwaltungsablauf ermöglicht. Das wäre angesichts der allgemeinen Erfahrungen schon unerwartet viel. Neue Konzeptionen der kirchlichen Arbeit in den verschiedenen Bereichen, ein schnelleres Erfassen der von der Situation gestellten Aufgaben, eine überzeugende Präsenz der Kirche in den vielfältigen Aktivitäten unserer Gesellschaft, das läßt sich durch Reform von Institutionen nicht erreichen. Größere Verwaltungseinheiten haben eher die Tendenz, neue Ideen gar nicht hochkommen zu lassen, eigenständiges Denken zu beargwöhnen, ungewohnten Initiativen mit Mißtrauen zu begegnen. Diese Gefahr jeder Bürokratie wächst in dem Maß, als eine Verwaltung sich etabliert und ausweitet. Wenn die neuen Zentralstellen dieser Gefahr nicht erliegen, hätte die katholische Kirche in unserem Land eine weithin vorbildhafte Leistung vollbracht. Die bisherigen Erfahrungen mit solchen Reformen warnen allerdings vor zu großem Optimismus.

Wolfgang Seibel SJ

Karl Forster

Synodale Mitverantwortung in der Bewährung

Rückblick auf die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland

Am 23. November 1975 hat die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland ihre knapp fünf Jahre umfassende Arbeit beendet. 8 jeweils mehrtägige Vollversammlungen der mehr als 300 Mitglieder der Synode, zahlreiche Sitzungen der 10 Sachkommissionen, einiger gemischter Kommissionen und verschiedener Arbeitsgruppen haben ein breites Themenfeld der gegenwärtigen Glaubenssituation, des pastoralen Dienstes und der gesellschaftlichen Präsenz der Kirche bearbeitet. Bischöfe, Priester, Ordensleute und Laien haben gemeinsam Wegweisungen für den aktuellen Heilsdienst der Kirche in den beteiligten Bistümern gesucht. Zwischen den in der besonderen Leitungsverantwortung stehenden Bischöfen und den übrigen Synodalen, gelegentlich aber auch quer durch die verschiedenen in der Synode vertretenen Gruppen hindurch wurde mit Ernst und Sachverstand, aber auch keineswegs frei von Emotionen um Entscheidungen für wirksame und aus der Sendung der Kirche verantwortbare Wege gerungen. 18 Beschlußtexte mit Anordnungen, Empfehlungen, theologischen wie human- oder sozialwissenschaftlichen Begründungen, mit Voten an den Heiligen Stuhl und mit Vorschlägen an die Deutsche Bischofskonferenz, mit Appellen oder Bitten an die Gemeinden, an Verbände und Gruppen und an jedes einzelne Glied der Kirche wurden von der Vollversammlung mit der erforderlichen Zweidrittelmehrheit verabschiedet[1]. Ein Teil von ihnen ist schon in den Amtsblättern der beteiligten Bistümer veröffentlicht und hat damit auch formell Rechtskraft erlangt. Für den Rest steht die Veröffentlichung – nach Abschluß der sog. Rekognition durch die Leitung der Gesamtkirche[2] – noch bevor. In der Verantwortung einzelner Sachkommissionen und mit Zustimmung des Präsidiums der Synode wurden zudem 6 „Arbeitspapiere" veröffentlicht[3]. Es handelt sich dabei um eine Form der synodalen Arbeit, die ursprünglich nicht vorgesehen war, die sich aber aus dem Gang der Verhandlungen nahelegte. Die Arbeitspapiere behandeln Themen, die von der Synode als für den pastoralen Dienst besonders relevant betrachtet werden, zu denen aber – jedenfalls innerhalb der gegebenen Zeitgrenzen – eine synodale Äußerung in der Verbindlichkeit eines Beschlusses der Vollversammlung nicht angezeigt war.

Es wäre vermessen, so kurz nach dem Abschluß der Synode, zu einem Zeitpunkt, da noch nicht einmal alle Beschlüsse der letzten Vollversammlung im endgültigen Text zugänglich sind und da erst ein Teil der Synodenbeschlüsse die endgültige Rechtskraft

in den Bistümern erlangt hat, schon eine „Erfolgsbilanz" dieser Kirchenversammlung zu ziehen. Erst recht ist es nicht möglich, in dem hier gesteckten Rahmen einen inhaltlichen Überblick über die 18 Beschlüsse und die 6 Arbeitspapiere zu geben. Drei Fragen drängen sich aber im Augenblick auf: 1. Was stellt diese Synode ihrer eigenen Struktur nach dar und wie hat sich diese Struktur an den Aufgaben bewährt? 2. Welche thematischen und tendenziellen Schwerpunkte sind in der Bearbeitung des sehr breiten thematischen Fächers erkennbar geworden? 3. Welche Aufgaben stellen sich von dieser Synode her für die nächste Zukunft des kirchlichen Dienstes in den beteiligten Bistümern? – Es soll im folgenden versucht werden, auf diese drei Fragen eine erste Antwort zu finden.

I. Die Struktur der Synode und ihre Bewährung an den Aufgaben

1. Zum theologischen und geschichtlichen Ort dieser Synode

Wer auf die Synoden und Konzilien in der Geschichte der Kirche schaut, wird durch alle Besonderheiten des jeweiligen Anlasses und durch die jeweiligen historischen Bedingtheiten der Arbeitsweise hindurch eine Gemeinsamkeit entdecken: Es geht immer darum, angesichts einer neuen und schwierigen Situation des geschichtlichen Weges der Kirche in gemeinsamer Beratung den Weg zu suchen, auf dem am zutreffendsten und wirksamsten der eine Glaube bezeugt, der Dienst für das in Jesus Christus geschenkte Heil erfüllt werden kann. Das Sichversammeln wird getragen von dem Vertrauen, der der Kirche verheißene Geist werde dort, wo solche Wege verantwortungsbewußt und um Einheit bemüht gesucht werden, mit seinem Beistand hilfreich wirksam werden. Dieses Vertrauen hat den Synoden und Konzilien letztlich ihre Autorität gegeben. Es war in der Geschichte immer eine Autorität, die ohne den entscheidenden Dienst des Leitungsamts auf der entsprechenden Ebene nicht denkbar war. Zugleich war es aber auch eine Autorität, die durch die Beteiligung vieler aus dem Vertrauen auf den der ganzen Kirche verheißenen Geist an Fülle gewann.

In der Geschichte und von ihr her steht dabei die Gemeinsamkeit derer im Vordergrund, denen die Leitungsverantwortung des Bischofsamts aufgetragen ist. Sie sind aber nicht nur als Träger der ihnen von dem einen Herrn der Kirche vermittelten Vollmacht, sonden auch als Repräsentanten des ihnen anvertrauten Gottesvolks an den Synoden und Konzilien beteiligt. In der körperschaftlichen Sicht der mittelalterlichen kanonistischen Lehre von der Kirche und in dem sich daraus entwickelnden körperschaftlichen Verständnis konziliarer und synodaler Repräsentanz[4] kündigt sich schon an, daß in einer anderen Phase der geschichtlichen Entwicklung die Frage nach der Repräsentanz des Gottesvolks in Kirchenversammlungen umfassender gestellt werden muß. Freilich zeigt der mittelalterliche Streit zwischen Papalismus und Konziliarismus auch schon modellhaft, welche zentrifugalen Kräfte in solchen Überlegungen neben den einigenden Intentionen wirksam werden können. Konkrete Strukturierung und prak-

tisches Verfahren des Zueinander von Leitungsamt und Teilhabe der Glieder der Kirche an ihm sind immer schwieriger auf eine Formel zu bringen als die theologischen Fundamente der unverwechselbaren Repräsentation des Hauptseins des einen Herrn im kirchlichen Amt und der unbestreitbaren Teilhabe aller Kirchenglieder am dreifachen Amt Jesu Christi. Das haben zuletzt die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils wieder deutlich bewiesen[5].

Mit der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland wurde der Versuch gewagt, die Grundlagen des Kirchenverständnisses des Zweiten Vatikanischen Konzils, die dort bis in die Konzeption der an der Leitung mitwirkenden Räte auf der Ebene der Gemeinden und Bistümer konkretisiert wurden, für einen noch größeren Raum wirksam werden zu lassen und mit dem anderen konziliaren Neuansatz, dem der Kollegialität des Episkopats einzuordnenden Ansatz der Bischofskonferenzen[6] zu verbinden. Dieser Versuch fällt in eine Zeit, in der sich weder die Gesellschaft noch die Gesamtheit der Kirche primär körperschaftlich repräsentiert empfinden. Für die Repräsentation des Gottesvolks mußten also neue, den Repräsentationsdient des bischöflichen Amts nicht verdeckende, aber ergänzende Wege gesucht werden. Der Versuch fällt auch in eine Zeit, in der im allgemeinen Bewußtsein Mitwirkung durch bloßen Rat als zu schwach empfunden wird. Von daher stellte sich die Frage, ob sich ein Mitwirkungsmodell finden läßt, das einerseits das Element der Mitentscheidung unterstreicht, andererseits aber die Wahrnehmung der unvertretbaren Leitungsverantwortung der Bischöfe nicht beschränkt und so durch die Art der möglichen Ausübung des Stimmrechts aller konkretisiert, was Teilhabe an Leitung und Entscheidung von der Sache her meint.

2. Anlaß und strukturelle Grundlinien der Synode

Es bedarf keiner detaillierten Begründung, daß sich die kirchliche und pastorale Situation der letzten Jahre infolge der tiefgreifenden und weitreichenden gesellschaftlichen Wandlungsprozesse mit geschichtlichen Situationen vergleichen läßt, die in der Vergangenheit zu synodalen und konziliaren Bemühungen führten. Dazu kommt, daß das vorausgegangene Zweite Vatikanische Konzil eine Fülle von Anstößen zu neuen pastoralen Bemühungen gegeben hatte, die der näheren Konkretisierung und Profilierung auf die Ausgangssituation der Kirche in den Bistümern in der Bundesrepublik Deutschland bedurften. Alters- und gruppenspezifische Barrieren und Chancen für den kirchlichen Heilsdienst waren aufzugreifen. Die in den letzten Jahren bewußter gewordenen Aufgaben der Weltmission und der kirchlichen Entwicklungshilfe, der kirchliche Dienst am Frieden der Welt bedurften einer Besinnung auf ihre Grundlagen im Glauben und auf ihre konkreten Imperative angesichts der Sorgen und Probleme einer enger zusammenrückenden und zugleich mehr und mehr gespaltenen Welt. Die Umfrage unter allen Katholiken über 16 Jahren, die vor Beginn der Synode durchgeführt

wurde, zeigte, daß von allen Altersstufen, Berufs- und Bildungsschichten die Glaubensnot als das vordringlichste Thema angemeldet wurde. Weltweite und gemeindebezogene, die Gesellschaft und den eigenen Glaubensvollzug betreffende Aufgaben waren also der Synode gestellt.

Strukturell knüpfte das am 11. November 1969 von der Deutschen Bischofskonferenz beschlossene und vom Heiligen Stuhl bestätigte Statut der Synode am Modell der Diözesansynode im geltenden Kirchenrecht an. Dieses Modell wurde aber in dreifacher Hinsicht weiterentwickelt: 1. Es ging um eine gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, ohne daß damit ein Provinzial- oder Regionalkonzil im Sinn des geltenden Kirchenrechts konstituiert werden sollte[7]. 2. Teilnehmer sollten nicht – wie bei der Diözesansynode – nur Priester sein. Es sollte sich vielmehr um eine Kirchenversammlung von Bischöfen, Priestern, Ordensleuten und Laien handeln. Das Statut war so angelegt, daß die Zahl der Bischöfe und der Welt- und Ordenspriester zusammen etwas über die Hälfte der Gesamtzahl der Synodalen ausmachte[8]. 3. Die nichtbischöflichen Mitglieder der Synode sollten nicht wie die Teilnehmer an einer Diözesansynode nur beratend tätig sein. Das Statut sprach ihnen das beschließende Stimmrecht zu, gab aber der Deutschen Bischofskonferenz die Möglichkeit, Verstöße gegen die verbindliche Glaubens- und Sittenlehre der Kirche oder Gesetzgebungsakte der Synode, denen (je nach Kompetenz) die Bischofskonferenz oder ein beteiligter Diözesanbischof nicht zustimmen können, zu verhindern[9]. Außerdem wurde sichergestellt, daß die Beschlüsse der Synode denselben gesamtkirchlichen Bindungen unterlagen, denen in derselben Sache die Beschlußfassung der Bischofskonferenz oder die Gesetzgebung eines Diözesanbischofs unterliegen würde[10].

3. Die Bewährung des Strukturkonzepts in der synodalen Arbeit

Vor der konstituierenden Vollversammlung im Januar 1971 und in der ersten Zeit der synodalen Arbeit war – abgesehen von den Fragen der Wahlberechtigung und der Wahlmodalitäten für die nichtbischöflichen Synodalen – insbesondere das eben erörterte Recht der Bischofskonferenz, bestimmte Abstimmungen zu verhindern, Gegenstand der Kritik. Der Versuch eines mittleren Weges zwischen einem totaldemokratischen kirchlichen Parlamentarismus und der Beschränkung auf ein bloßes Recht des Ratens oder Empfehlens wurde von zwei Seiten kritisiert. Die eine Seite sah darin einen Bruch mit dem geltenden Recht. Die andere Seite sah im Lösungsweg des Statuts mehr oder weniger nur den Schein synodaler Mitentscheidung verwirklicht. Außer Kritik wurden damals auch alternative Modelle in die Diskussion gebracht. Die Seite, die das geltende Recht verletzt sah, plädierte dafür, entweder alle Synodenbeschlüsse oder mindestens die synodalen Anordnungen nur als Anträge an die Bischofskonferenz bzw. an die Diözesanbischöfe gelten zu lassen. Die andere Seite empfahl, vom Heiligen Stuhl zunächst die Gesetzgebungskompetenz der Bischofskonferenz für alle synodalen

Beratungsgegenstände zu erwirken, dann aber ein Beschlußrecht der Synode zu statuieren und dabei entweder der Bischofskonferenz ein Vetorecht gegen Beschlüsse mit Anordnungscharakter zu geben oder zu deren Wirksamkeit eine qualifizierte Mehrheit sowohl in der Synode wie in der Bischofskonferenz zu fordern.

Es ist im Augenblick müßig, auf die damalige Kontroverse im Detail zurückzukommen. Immerhin hat die Synode während ihrer 7. Vollversammlung (7.–11. Mai 1975) im Zusammenhang mit der zweiten Lesung der Vorlage „Verantwortung des ganzen Gottesvolkes für die Sendung der Kirche" die Bitte an den Heiligen Stuhl beschlossen, es möge in der Bundesrepublik Deutschland alle zehn Jahre eine gemeinsame Synode nach dem Konzept der derzeitigen ermöglicht werden. Zur Beurteilung der Frage, ob alle zehn Jahre eine gemeinsame Synode sinnvoll oder erforderlich ist, müssen sicher andere als nur strukturelle Gesichtspunkte ausschlaggebend sein. Bedeutsam bleibt es aber, daß die Mehrheit der Synodalen offensichtlich eine grundsätzliche Bewährung des Strukturkonzepts an den Aufgaben erkennen konnte. Man sollte dabei nicht vergessen, daß im Blick sowohl auf die Geschichte wie auf die Gegenwart mit der Regelung des Beschlußrechts strukturelles Neuland betreten worden war. Sowohl das Holländische Pastoralkonzil, wie der österreichische „synodale Vorgang", wie das Schweizer Modell koordinierter Diözesansynoden hatten nur beratenden Charakter. Die Beschlüsse dieser Kirchenversammlungen waren an die Bischöfe adressiert und standen rechtlich zu deren freier Disposition.

Viele Synodale denken wohl, wenn sie heute die rechtliche Struktur der mit ihrer Aufgabe zu Ende gekommenen Synode positiver beurteilen als am Anfang der Arbeit, vor allem an sachlich kritische Stunden in der Synodenaula, in denen durch manche überhitzte Debatte hindurch das Ringen um den bestmöglichen Weg des pastoralen Dienstes spürbar wurde – etwa als es um die Entscheidung der Bischofskonferenz ging, die Frage der Weihe bewährter verheirateter Männer zu Priestern einer Beschlußfassung durch die Synode zu entziehen, als es in der Frage des Ausmaßes einer möglichen Beauftragung von Laien mit dem Dienst der Verkündigung zu Spannungen mit der Leitung der Gesamtkirche gekommen war, als Probleme der Pastoral wiederverheirateter Geschiedener, der Pastoral konfessionsverschiedener Ehen, der Interkommunion zwischen katholischen und evangelischen Christen mit großem Ernst und mit einem manchmal auch außergewöhnlich emotionalen Engagement diskutiert wurden.

In allen diesen Fragen wurde niemals von irgendeiner Seite die besondere Leitungsvollmacht der Bischöfe oder auch die gesamtkirchliche Verantwortung im Grundsatz bestritten – obwohl sich gerade in solchen Fällen viele Mitglieder der Synode darum mühten, die Möglichkeiten der Artikulation ihrer von der Linie der Bischöfe oder des Heiligen Stuhls abweichenden Meinung bis zum äußersten auszuschöpfen. Die Bischöfe haben sich in solchen Konfliktsituationen bis an die Grenzen des Möglichen kooperationsbereit gezeigt. Durch ihre Stellungnahmen, manchmal auch durch deren schrittweise Modifikationen während der Vollversammlung, machten sie deutlich, wie ausschließlich es ihnen angesichts schwieriger und tragischer pastoraler Situationen um

die zwingende Verantwortung für Botschaft und Auftrag der Kirche ging. So konnten jeweils Lösungen gefunden werden, denen die Bischofskonferenz ihre Zustimmung nicht versagen mußte und die in der Synode eine überzeugende Mehrheit fanden. An Grenzfällen wurde demonstriert, daß die synodale Arbeit insgesamt – trotz dramatischer Auseinandersetzungen – nicht auf Konfrontation, sondern auf Konvergenz ausgerichtet war und daß sich dazu die rechtliche Struktur als hilfreich erwies.

4. Offene Fragen zur Struktur und Arbeitsweise

Wenn sich auch die rechtliche Struktur der Synode, insbesondere der Weg der Entscheidungsfindung, im ganzen bewährt hat, so sind doch auch Probleme deutlich geworden, die der weiteren kritischen Reflexion bedürfen. Die strukturelle Förderung der Konvergenz bewirkte, daß einige Fragen aus dem synodalen Entscheidungsprozeß ausgeklammert werden mußten[11]. Sie führte in anderen Fällen zu Formelkompromissen, die der Auslegung und Verwirklichung der synodalen Beschlüsse noch schwere Aufgaben stellen[12]. Die Folgen der Ausklammerung hängen davon ab, in welcher Weise es gelingen wird, fortbestehende Aufgaben durch andere verantwortliche kirchliche Organe zu verwirklichen. Formelkompromisse schließen die Möglichkeit ein, daß nachsynodal verschiedene, einander alternativ gegenüberstehende Tendenzen ein und dieselbe Synodenaussage für sich in Anspruch nehmen und so neue Auseinandersetzungen verursachen.

Man hat während der Synode oft darüber geklagt, daß die großen Anstrengungen, die zur Kommunikation der Synode mit der „Basis" unternommen wurden[13], zu nur sehr partiellen Erfolgen führten. Es wird notwendig sein, die Ursachen dafür im einzelnen zu prüfen und die daraus gewonnenen Erkenntnisse für die innerkirchliche Kommunikation fruchtbar zu machen. Vielleicht waren aber auch manche Erwartungen zur Kommunikation der Synode mit den Gemeinden und mit allen Gliedern der Kirche wenig realistisch. Soll die Synode wegweisende Kirchenversammlung sein, dann müssen ihre Aussagen in der Formulierung von den konkreten Situationen in den Gemeinden und bei den einzelnen Kirchengliedern bis zu einem gewissen Grad abstrahieren. Gefährlich für den Sinn des synodalen Bemühens würde eine gewisse Distanz zur konkreten Praxis erst dann, wenn die synodalen Fragestellungen und Lösungsangebote in der Sache an den gegenwärtigen Lebenserfahrungen und Glaubensfragen des Gottesvolks vorbeigingen. Dies läßt sich aber weder von der Themenstellung noch von den wesentlichen Aussageinhalten behaupten. Zur sachlichen Präsenz der Gemeinden in der synodalen Beratung hat das persönliche Engagement der Mehrzahl der Synodalen erheblich beigetragen. Auch die Trenderkenntnisse aus den verschiedenen Umfragen vor und während der Synode[14] dürfen in diesem Zusammenhang nicht unterschätzt werden, wenngleich ihre Daten nur selten unmittelbar in die Formulierung von Texten einbezogen werden konnten.

Wenn die Präsenz der aktuellen Glaubenssituation in der Synode wesentlich von den Mitgliedern der Synode abhängt, dann ist damit die Frage der Repräsentativität der Synodalen für die Kirche heute gestellt. Von ihr hängt es dann auch entscheidend ab, inwieweit die synodalen Beschlüsse eine Chance der konkreten Verwirklichung haben. Streng soziologisch gesehen war in der Synode die auch sonst in der Gesellschaft zu beobachtende Unterrepräsentation etwa der Jugend, der Arbeiterschaft, der nichtakademischen und der sog. freien Berufe gegeben. Wenn sie in Grenzen gehalten werden konnte und wenn insbesondere die Frauen angemessener vertreten waren als in anderen Vertretungsorganen, so war dies nicht zuletzt den entsprechenden Überlegungen bei den Wahlen in den Diözesen und im Zentralkomitee der deutschen Katholiken sowie bei den Ergänzungsberufungen durch die Deutsche Bischofskonferenz zuzuschreiben. Überrepräsentiert war – insbesondere wenn man die Berater der Sachkommissionen mit berücksichtigt – die Theologie. Die zweifellos gegebene Überrepräsentanz der Bischöfe wird man nicht in diesen Zusammenhang bringen können, da ihnen das Amt eine unvertretbare spezifische Rolle in der Synode zuweist. Eine andere, durch statistische Daten nicht beantwortbare, aber wichtige Frage geht dahin, ob die im wesentlichen 1970 bestimmte Zusammensetzung der Synode noch in gleicher Weise für die Kirche des Jahres 1975 repräsentativ sein konnte. Berücksichtigt man den raschen Bewußtseinswandel, der sich in Gesellschaft und Kirche vollzieht, so wird man eine solche Frage nicht als unberechtigt abweisen können.

Die Präsenz der Theologie, sowohl in der Gestalt der wissenschaftlichen Fachtheologie wie der Synodalen mit einem abgeschlossenen theologischen Studium, fällt nicht nur unter das Stichwort soziologische Repräsentanz. Theologie als Reflexion des Glaubens und des christlichen Lebens ist für die Aufgabe einer Synode unentbehrlich, und doch darf sie sich nicht mit einem Theologenkongreß oder gar einem theologischen Seminar verwechseln. Der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland ist es insgesamt durchaus gelungen, die theologische Verantwortung in angemessenem Ausmaß in ihre Beratungen einzubeziehen und doch ihre Aufgabenstellung nicht von einer theologischen Systematik, sondern von der konkreten pastoralen Situation her zu entwerfen. Erheblich hat dazu die Tatsache beigetragen, daß etwa die Hälfte der Beschlußtexte eine Thematik behandelt, die in entscheidender Weise Aspekte anderer Wissenschaften, säkularer gesellschaftlicher und individueller Erfahrungsbereiche einbezieht. Die Integration spezifisch theologischer Aspekte in die Gesamtheit der Gesichtspunkte des gläubigen Lebensvollzugs ist freilich nicht überall in gleicher Weise gelungen. In dem letzten von der Synode beschlossenen Text, in dem als Bekenntnis konzipierten Beschluß „Unsere Hoffnung", ist bis in die Sprachgestalt hinein eine sehr individuell geprägte theologische Sichtweise zur synodalen Aussage geworden.

Erwähnung verdient vielleicht noch ein anderes Problem: Klar erkennbar waren die „Rollen" der Bischöfe, der Fachtheologen und der Fachleute anderer Wissensgebiete oder Erfahrungsbereiche. Weniger deutlich erkennbar waren vielfach Ort und

Funktion der Priester in der Synode – besonders dort, wo sie nicht fachtheologisch, sondern aus dem Erfahrungsbereich ihres Leitungsdienstes gefragt gewesen wären. Die in der praktischen Pastoral stehenden Priester haben zwar die Beratungen um viele bewegende pastorale Einzelerfahrungen bereichert. Häufig haben gerade sie auch die Fragen oder Erwartungen der in Distanz zur Kirche lebenden Gläubigen eingebracht. In der ihnen wesentlich zufallenden Rolle der Vermittlung zwischen den Bischöfen und den Nichtamtsträgern, zwischen den Fachtheologen und den theologischen Laien sind sie weniger wirksam geworden. Möglicherweise spiegelt sich hier eine priesterliche Rollenunsicherheit, die auf dem Hintergrund der Strukturdiskussionen der letzten Jahre verständlich ist[15]. Um so mehr ist es zu begrüßen, daß die Synode in ihrem Beschluß über die pastoralen Dienste in den Gemeinden klare Ansätze für eine neue Profilierung des priesterlichen Dienstes an der Einheit gefunden hat. Gerade die Priester im Gemeindedienst dürfen sich weder als „Beamte" des Bischofs noch als Funktionäre eines Gemeindekollektivs verstehen.

II. Inhaltliche Schwerpunkte der synodalen Beschlüsse

Wenn aus dem gegenwärtigen, sehr geringen zeitlichen Abstand und noch vor der Veröffentlichung der Endfassung eines Teils der Beschlußtexte versucht wird, inhaltliche Schwerpunkte darzustellen, so kann dies selbstverständlich nur mit dem Hinweis auf die Subjektivität und auf die Vorläufigkeit eines solchen Durchblicks geschehen. Folgende Perspektiven scheinen der Beachtung für das Verständnis und für die Verwirklichung der synodalen Beschlüsse wert:

1. Die starke Betonung der Gemeindebezogenheit

Etwas journalistisch verkürzt und angeschärft könnte man vielleicht sagen: So wie das Zweite Vatikanische Konzil das Konzil des Bischofsamts, der Bischofskonferenzen und der Ortskirchen war, war die Synode in Würzburg die Synode der Gemeinden. Vielleicht ist man versucht, hinzuzufügen: Ebenso wie nach der Rückkehr der Bischöfe vom Konzil der diözesane Alltag erheblich hinter manchem Hochgefühl zurückblieb, das konziliare Aussagen über den Weltepiskopat, die Bischofskonferenzen, den einzelnen Bischof und seine Ortskirche trug, so ist der Abstand zwischen der Realität der Gemeinden und dem synodalen Entwurf von Gemeindepastoral recht erheblich.

Abgesehen von solchen Formulierungen und ihrem etwas resignativen Unterton: In einer ganzen Reihe von Beschlüssen dieser Synode wird die Gemeinde als Trägerin und als entscheidendes Bewährungsfeld vieler bedeutsamer pastoraler Vollzüge gesehen. Das gilt – ganz im Sinn der Liturgiereform – von den Beschlüssen zur Sakramentenpastoral und zum Gottesdienst. Auch der Beschluß über die pastoralen Dienste geht

schon in seinem Titel von den Aufgaben in der Gemeinde aus. Die Rahmenordnung für die pastoralen Strukturen in den Bistümern in der Bundesrepublik Deutschland ist von der Gemeindeebene her entworfen. Der Gemeinde soll bei der Beauftragung von Laien mit dem Dienst der Verkündigung eine wichtige Rolle zukommen. Das Arbeitspapier über das katechetische Wirken der Kirche spricht die Gemeinde als Hauptträgerin dieses Dienstes am Glauben der Erwachsenen, der Jugendlichen und der Kinder an. In allen übrigen Texten – von den Empfehlungen zur kirchlichen Jugendarbeit oder zur pastoralen Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit bis hin zu den Wegweisungen für den kirchlichen Dienst an ausländischen Arbeitnehmern und für die Mitwirkung in der Weltmission und in der Entwicklungshilfe – werden immer wieder die Gemeinden zur Erfüllung pastoraler, organisatorischer und sozialer Aufträge verpflichtet. Dem entspricht es, wenn auch der Beschluß über die Verantwortung des ganzen Gottesvolks für die Sendung der Kirche der Ebene der Gemeinden – also dem Pfarrgemeinderat als ihrem Organ der Mitverantwortung – eine besondere Aufmerksamkeit zuwendet.

Die Hervorhebung der Gemeinde hat ihre theologische, soziologische und zeitspezifische Berechtigung. Der ekklesiale Bezug des Glaubens, des christlichen Lebens und der gesamten Pastoral kann konkret und lebendig nur in der Gemeinde erfahren werden. Sozialwissenschaftliche Untersuchungen zeigen, daß – von verschwindend kleinen Minderheiten abgesehen – kirchliche Kommunikation und Interaktion ohne Teilnahme am gemeindlichen Leben faktisch nicht stattfinden[16]. Die Synode war nicht zuletzt wohl aus solchen Gründen im Entwurf der Sachkommission IX zur Rahmenordnung der pastoralen Strukturen zunächst versucht, ihr Gemeindeverständnis stark an personal erfahrbaren Kommunikations- und Interaktionsprozessen zu orientieren und so in der soziologischen Nähe zur Kleingruppe anzusiedeln[17]. Diese Konzeption hätte dazu geführt, daß nur mehr kleine, in sich einigermaßen homogene Kreise die Merkmale von Gemeinde hätten erfüllen können. Die Begriffe Pfarrei und Gemeinde hätten sich deutlich voneinander entfernt. Ihr Verhältnis hätte dem zwischen einer nur im rechtlichen Rahmen relevanten Verwaltung und einer lebendigen Aktionsgemeinschaft entsprochen.

Dieser Ansatz, der in der pastoraltheologischen Diskussion der letzten Jahre eine große Rolle spielte[18], ist innerhalb des synodalen Beratungswegs überwunden worden. Es hat sich das ausgewogenere, sowohl kommunikative und interaktionistische wie institutionelle Elemente umfassende Gemeindeverständnis durchgesetzt, das von Anfang an den Entwürfen zum Beschluß über die pastoralen Dienste zugrunde lag[19]. Es entspricht im übrigen auch dem Grundriß einer theologisch verantwortbaren Sakramentenpastoral, die das Gewicht des persönlichen Glaubensvollzugs und die den sakramentalen Zeichen eingestiftete Heilswirksamkeit ernst nimmt. Damit ist in allen wichtigen Grunddiensten der kirchlichen Pastoral ein Mindestmaß von Kooperationsbereitschaft der einzelnen, der Familien und der Gruppen innerhalb der Gemeinden gefordert. Dem synodalen Gemeindeverständnis könnte eine reine „Versorgungspastoral" nicht entsprechen, sosehr auch durch die Überwindung extremer Kommunikations- und

Interaktionsansprüche die Verpflichtung der Gemeinde zum Heilsdienst für alle Getauften unterstrichen wird.

Was in der neuen Taufpastoral von den Familien gefordert wird und im negativen Extremfall zur Erwägung eines Taufaufschubs führen kann, setzt sich fort in den Anforderungen an die der Gemeindekatechese zugeordnete unmittelbare Hinführung der Kinder zu den Sakramenten, in den Voraussetzungen der Disposition für die Entscheidung zu einer unauflöslichen sakramentalen Ehe, in den pastoralen Anforderungen an die kirchliche Jugendarbeit und in vielen anderen Bereichen des pastoralen Dienstes. Da sich gemeindliche Kommunikation und Interaktion nicht nur auf eng definierte Vollzüge der Liturgie oder der Verkündigung beschränken, sondern das weite Feld gesellschaftlicher Diakonie mit umgreifen, versteht es sich von selbst, daß dieses Konzept hohe Anforderungen an die einzelnen Gemeindemitglieder und an die Gemeinde mit den haupt-, neben- oder ehrenamtlich für sie tätigen Diensten stellt.

Die Anforderungen der Synode an die Gemeinden bedeuten für die meisten von ihnen eine funktionale Überforderung. Sie könnte zur Resignation und damit zu einem Versickern synodaler Impulse in den Gemeinden führen. Es wäre nicht weniger problematisch, wenn um des Einsatzes für eine „machbare" Auswahl aus den synodalen Beschlüssen willen die häufig ohne sichtbaren Effekt bleibenden Bemühungen um die Gesamtheit der Getauften vernachlässigt würden, wenn also beispielsweise um der Entfaltung neuer Formen der Gemeindekatechese willen der schulische Religionsunterricht gekürzt würde. Im Endergebnis müßte dies dazu führen, daß eine solche Gemeindepastoral in ein extrem entscheidungskirchliches Gemeindeverständnis zurückfiele.

Da und dort besteht offensichtlich die Meinung, eine Verwirklichung der den Gemeinden gestellten Aufgaben sei nur durch ein umfassendes, großräumiges, viele spezialisierte haupt- und nebenamtliche Dienste vorsehendes Strukturkonzept der Pastoral möglich. Aus einer solchen Ansicht entstehen Reißbrettpläne mit großen Gemeindebereichen und differenzierten Pastoralteams sowie mit einer Fülle von Spezialangeboten auf der Diözesan- oder Regionalebene. Es ist nicht zu verkennen, daß mehrere Synodenbeschlüsse durch die Häufung von Anforderungen an die Gemeinden solche Überlegungen begünstigen. Ohne Zweifel werden die Vielfalt der pastoralen Aufgaben und die überschaubaren Prognosen der Priesterstatistik zu neuen Strukturplanungen und zur Umschreibung nichtpriesterlicher Pastoralberufe zwingen. Offen bleiben dabei freilich häufig die Fragen, ob durch ein allzu einseitig an Statistiken orientiertes Vorgehen nicht am Ende doch gerade die Gemeinde als erlebte Kirche am Ort zwischen neuen Bürokratien und spezialisierten Aktionsgruppen zerrieben wird, ob die für einen gemeindebildenden Sozialisationsprozeß unverzichtbare Rolle pastoraler Bezugspersonen noch eine Chance hat, ob nicht zuletzt auch das Bild des priesterlichen Gemeindeleiters zwischen einem Räume und Teams moderierenden Funktionalismus und einer kultisch-sacerdotal verengten Konzentration auf nicht delegierbare Amtshandlungen hin und her gerissen wird.

Die Erneuerung der Gemeinden, die von vielen synodalen Beschlüssen gefordert

oder vorausgesetzt wird, kann weder allein von den einzelnen Gemeinden noch allein von diözesanen Planungsstäben oder gar von neuen diözesanen Synoden geleistet werden. Die Planziele sind für eine geraume Zeit in hinreichender Weise formuliert. Ihre Verwirklichung in lebendigen und lebensfähigen Gemeinden braucht jetzt eine organische, von den örtlichen Voraussetzungen ausgehende, durch kurz- und mittelfristige Impulse ermutigte Entwicklung. Der deutliche Hinweis des Beschlusses zu den pastoralen Diensten auf die Möglichkeiten neben- und ehrenamtlicher Dienste von Laien und die dort angemeldete Notwendigkeit einer grundsätzlichen, theologisch verantworteten Klärung des Berufsbilds für hauptamtlich in den pastoralen Dienst tretende Laien nennen zwei entscheidende und dringende Voraussetzungen für das Gelingen. Nur in diesem Kontext kann auch das priesterliche Berufsbild eine neue theologische und spirituelle Vertiefung erfahren.

2. Personale Glaubensentscheidung und kirchliche Institutionalität

Auch dann, wenn der für viele Aussagen der Synode tragende Begriff Gemeinde nicht als entscheidungskirchliche Alternative zur volkskirchlichen Pfarrei einerseits, zur Orts- oder Gesamtkirche andererseits verstanden wird, weisen die Kontexte dieses Begriffs in verschiedenen Synodenbeschlüssen und Arbeitspapieren doch in die Richtung einer neuen Bewußtheit der personalen Glaubensentscheidung als der Basis des Gliedseins in der Kirche und als der Voraussetzung für eine tätige Anteilnahme am gemeindlichen Leben. Konkret zeigt sich dies in den Beschlüssen zur Sakramentenpastoral und zum Gottesdienst. Die in den neuen sakramentalen Ordnungen zum Ausdruck kommende Betonung der Glaubensvoraussetzungen, des Mitvollzugs, der inneren Haltung bestimmen nachhaltig den praktischen Fragenkomplex der Vorbereitung, der Gestaltung, der Zeitpunkte oder Lebensalter, der persönlichen Voraussetzungen des Empfangs oder der Teilnahme.

Noch intensiver wurde die Spannung zwischen persönlicher Entscheidung und Ordnung der Gemeinschaft dort spürbar, wo es unmittelbar um Normen für das Lebensverhalten der Kirchenglieder ging. Schon die verschiedenen Umfragen zur Vorbereitung der Synode hatten gezeigt, daß von einem großen Teil der Katholiken Glaubensprobleme vor allem dort empfunden werden, wo sich der Konflikt zwischen einem gesellschaftlichen Trend zur autonomen Bestimmung über das eigene Selbst, ja zur autonomen Veränderung des eigenen Selbst, mit dem sich aus dem Glauben herleitenden und von der Institution Kirche repräsentierten Wertsystem entzündet[20]. In der Synode wurden die Auseinandersetzungen dann besonders ernst, wenn in irgendeiner Weise die Verhältnisbestimmung zwischen objektiver Norm und personaler Gewissensentscheidung angesprochen war.

Die Vorlage über christlich gelebte Ehe und Familie, in der Fragen der ethischen Bewertung des menschlichen Sexualverhaltens, der Empfängnisregelung und der Pastoral

wiederverheirateter Geschiedener thematisch angesprochen wurden, führte sowohl in der zuständigen Sachkommission wie in der Vollversammlung der Synode zu starken Spannungen[21]. Ähnliche Schwierigkeiten entstanden, als beispielsweise in den Fragen des Sonntagsgebots oder der Möglichkeit einer Teilnahme von Katholiken am evangelischen Abendmahl oder der Pastoral konfessionsverschiedener Ehen ekklesiale Normen als Behinderungen des personalen Glaubensvollzugs oder der persönlichen Gewissensentscheidung empfunden wurden. Die Gegenüberstellungen von personaler Gewissensentscheidung und objektiver sittlicher Norm, personalem Glaubensvollzug und Ordnung der Kirchengemeinschaft, charismatischem Zeugnis und Verkündigung des kirchlichen Amts erwiesen sich geradezu als austauschbare Krisenzonen der kirchlichen Identität für die einen, als austauschbare Testfälle der Ernsthaftigkeit synodaler Beteiligung an der Leitungsverantwortung für die anderen.

Die Synode hat durch die Ergebnisse eines manchmal zähen Ringens durchweg ein hohes Maß an Achtung für die persönliche Entscheidung der einzelnen bewiesen. Sie hat andererseits nirgendwo gültige Normen oder notwendige institutionelle Bindungen verletzt. Vielleicht hätte sie dieses Ringen bei manchen Themen noch weiterführen und vertiefen sollen, anstatt die Wege eines Votums nach Rom oder einer Bitte an die Deutsche Bischofskonferenz zu beschreiten. Vielleicht wäre es dann gelungen, diese oder jene Institutionalität oder Norm als Ermöglichung, nicht als Behinderung der personalen Freiheit zu verstehen. Vielleicht hätte man auch noch deutlicher erkannt, wo die notwendigen Unterschiede zwischen einer im Gewissen zu verantwortenden Entscheidung und normativ anzuordnenden Richtlinien liegen. Ob es etwa für das Spannungsfeld zwischen personaler Glaubens- und Gewissensentscheidung und kirchlicher Institutionalität hilfreich war, daß die Synode in der Frage der Zulassung wiederverheirateter geschiedener Katholiken zu den Sakramenten weder auf eine synodale – nämlich am Leitungsdienst teilnehmende – Behandlung verzichten wollte noch ein konkretes Votum an den Heiligen Stuhl beschließen konnte, sondern beschlußmäßig nicht klar konkretisierte Erwartungen an ein bevorstehendes Votum der deutschsprachigen Bischofskonferenzen ausgesprochen hat, bleibt abzuwarten[22]. Von der Sache her können Voten an die gesamtkirchliche Leitung jedenfalls nur dort Lösungen erwarten lassen, wo eine normative Antwort auf neue Fragestellungen erforderlich und möglich ist.

Abgesehen von solchen inhaltlich wie der Kompetenz nach besonders schwierigen Fragen hat die Synode in vielen Bereichen tragfähige Orientierungen für ein lebendiges Durchhalten der Spannungseinheit von persönlicher Entscheidung und institutioneller Bindung vermittelt. Letztlich stand sie ja selbst in dieser Spannung. So wurde es ihr beispielsweise auch möglich, in einem eigenen Beschluß den Orden und den anderen geistlichen Gemeinschaften Anregungen für die spirituelle, menschliche und soziale Bewältigung ihrer besonderen Situation und Aufgabe zu geben – ohne in einer unangemessenen Weise in das von der Spiritualität der einzelnen Gemeinschaften geprägte Selbstverständnis einzugreifen.

Leider ist es nicht gelungen, zu einer Form synodaler Aussage zu finden, die im

Blick auf die Gesamtheit des Gottesvolks der beteiligten Bistümer die Not des Glaubens aufgreifen, ein Bekenntnis des Glaubens in dieser Zeit aussprechen und die vielfältigen Ansätze und Wegweisungen der einzelnen Beschlüsse hätte vertiefen können. Der Beschluß „Unsere Hoffnung", der von der Synode schließlich „ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit"[23] genannt und als letzter synodaler Text verabschiedet wurde, zeigt zwar exemplarisch, wie sich personaler Glaube im Rahmen des Glaubens der Kirche und in aktuellen Bezügen zur gegenwärtigen Daseinssituation artikulieren kann. Er ist insofern außerordentlich anregend für den personalen Glaubensvollzug vieler einzelner und zweifellos auch für die Glaubensgespräche zahlreicher Gruppen oder Kreise. Ob durch die Synodalisierung eines doch sehr speziellen theologischen Ansatzes und einer sehr individuell geprägten Sprache allerdings das Erreichen der Bewußtseinslage einer gewissen Breite des Gottesvolks oder wirksame Hilfe für das Spannungsverhältnis zwischen personaler Glaubensentscheidung und kirchlicher Institutionalität vermittelt werden kann, ist fraglich.

3. Synodale Mitverantwortung und eigenständiger Weltdienst der Glieder der Kirche

Ein erheblicher Teil der synodalen Beschlüsse und Arbeitspapiere behandelt Themen, die der heutigen Situation von Welt und Gesellschaft, den Sorgen und Aufgaben der irdischen Gestaltungsbereiche in der gegenwärtigen geschichtlichen Situation entnommen sind. Zumindest in Auswahl konnten so wesentliche Konturen der Präsenz der Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft wie der Präsenz der irdischen Aufgaben im pastoralen Dienst der Kirche deutlich werden. Auch dieser Themenbereich konfrontierte freilich mit Grundfragen des synodalen Selbstverständnisses. Die Synode begann zu einer Zeit, da sich innerhalb der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland die starke Tendenz zu einer möglichst umfassenden Synodalisierung des kirchlichen Lebens abzeichnete. Diese Tendenz zielte auf weitgehende Mitentscheidungsrechte synodaler Gremien in der Leitung der Kirche und zugleich auf die Einbeziehung möglichst aller Bereiche des kirchlichen Dienstes in die Zuständigkeit eben dieser Gremien[24].

Mit dem zuletzt genannten Element stand sie in einem gewissen Gegensatz zu Grundaussagen der Pastoralkonstitution Gaudium et Spes des Zweiten Vatikanischen Konzils. Das Konzil hatte sich – in einem Maß der Konkretisierung und der Breite der angesprochenen Wirklichkeiten, das man bis dahin in der konziliaren Geschichte nicht gekannt hatte – für die Eigenständigkeit der irdischen Kulturbereiche und insbesondere für die Eigenständigkeit der Glieder der Kirche in der Verantwortung des Dienstes an den irdischen Wirklichkeiten erklärt. Es hatte sich für diesen Bereich auch zur Möglichkeit einer Pluralität der Lösungswege bekannt und in diesem Fall jeder der Richtungen die Berufung auf das kirchliche Leitungsamt verwehrt[25]. Das hieß, daß entweder die Eigenständigkeit dieses Dienstbereichs oder die Teilhabe an der Kirchenleitung in ihrem je besonderen Charakter verletzt werden mußten, wenn auch der Bereich des Welt-

dienstes zu den wesentlichen Aufgaben von Gremien der Mitverantwortung an der kirchlichen Leitung zählen sollte. Auf der örtlichen Ebene führt dieser Sachverhalt zu einer doppelten Aufgabenorientierung des einen Pfarrgemeinderats und zu einer entsprechend unterschiedlichen Bestimmung der Kompetenz zwischen Pfarrer und Pfarrgemeinderat. Für die Bistumsebene bedurfte es in der Synode einiger Anstrengung, um die Eigenständigkeit des dem Weltdienst der Kirchenglieder zugeordneten Diözesanrats der Katholiken neben dem der Teilnahme an der Leitung zugeordneten Diözesanpastoralrat auch weiterhin aufrechtzuerhalten.

Plastischer noch trat die Problematik des Verhältnisses von Welterkenntnis und Weltaufgabe einerseits, Kirchenleitung und synodaler Mitverantwortung andererseits hervor, wenn es nicht um Strukturfragen, sondern um die Inhalte der synodalen Aussagen zu den Aufgaben in Welt und Gesellschaft selbst ging. Hier sind zur Kennzeichnung der einschlägigen Beschlüsse und Arbeitspapiere besonders die Stichworte Staat und Gesellschaft, Verantwortung im Bildungsbereich, gesellschaftliche Kommunikation, Entwicklung und Frieden zu nennen. Auch wesentliche Teile der Texte über kirchliche Jugendarbeit, über Kirche und Arbeiterschaft und über den Religionsunterricht in der Schule sind anzuführen. Wo konnte und mußte der spezifische Ansatz synodaler Aussagen zu solchen Themenbereichen liegen? Sollte es darum gehen, differenzierte und nicht selten in sich plurale Aussagen der Sozialwissenschaften, der Psychologie, der Geschichtswissenschaft in einem knappen Extrakt zusammenzufassen, zu synodalisieren und so den beteiligten Bistümern als pastorale Handlungskriterien zu vermitteln? Sollten die angesprochenen Wirklichkeiten letztlich ohne Rücksicht auf die Erkenntnisse der jeweiligen Fachleute nur als Materialien für gesellschaftsverändernde Impulse des Glaubens oder des kirchlichen Heilsdienstes herangezogen werden? Im ersten Fall wäre die Pastoral säkularisiert, die Welterkenntnis ideologisiert worden. Im zweiten Fall wären die irdischen Wirklichkeiten instrumentalisiert, wäre der Glaube ideologisiert worden. Beide Wege mußten daher für die Synode ausscheiden.

Im Lauf der Arbeit an solchen Themen wurde aber deutlich, daß aus der Pastoralkonstitution Gaudium et Spes jene Hinweise besondere Beachtung verdienen, die neben der Betonung der Eigenständigkeit dieser Bereiche ihre Verflechtung in die Schuldgeschichte und in die Erlösungsgeschichte der Menschheit hervorheben[26]. Von diesen Verflechtungen her galt es die pastorale Relevanz der angesprochenen Weltsituationen und Lebensbedingungen mit differenzierender Behutsamkeit ins Auge zu fassen. Der Ansatz an der pastoralen Relevanz ohne Verletzung der jeweiligen Eigengesetzlichkeit scheint der Synode insgesamt in einer anfanghaften, wenn auch nicht von bedeutenden Mängeln freien, Weise gelungen zu sein. Der aufmerksame Leser der Texte, der mit den jeweiligen weltlichen Eigengesetzlichkeiten vertraut ist, wird aber Stellen finden, an denen die pastorale Relevanz durch Soziologismen, Psychologismen, auch durch Didaktik oder Gruppendynamik überlagert wurde. Er wird Stellen finden, an denen wirtschaftliche, arbeitsrechtliche, verfassungsrechtliche, politische oder historische Sachverhalte von moralisierend-pastoralen Tendenzen überdeckt oder verfremdet wurden.

Die im zeitlichen Verlauf der Synode letzten und besonders deutlichen Beispiele für das Spannungsfeld zwischen eigenständiger Welterkenntnis und -gestaltung einerseits, synodaler Teilhabe an der Leitungsverantwortung andererseits waren die lebhafte Debatte um die Geschichte des Verhältnisses von Kirche und Arbeiterschaft und Teile der Debatte über die Vorlage „Unsere Hoffnung". In beiden Fällen ging es darum, ob es möglich ist, historische Tatbestände aus dem ihnen eigenen Geflecht von Voraussetzungen, Bedingungen, Erkenntnismöglichkeiten und Handlungsspielräumen herauszunehmen, um sie losgelöst von dieser Verflochtenheit als Materialien für eine von heute in die Vergangenheit zurückschauende, moralische Wertung, also beispielsweise für eine sog. Gewissenserforschung der Kirche zu nutzen.

Noch fundamentaler und für das Problem vielleicht signifikanter war die kurze, aber wichtige Kontroverse zwischen Kardinal Höffner und Karl Rahner während der Diskussion zur Vorlage „Unsere Hoffnung". Es ging um die Frage, ob die Kirche in der Geschichte die Botschaft vom letzten Gericht zu sehr vor den Armen und Schwachen und zu wenig vor den Reichen und Mächtigen verkündet habe. Kardinal Höffner versuchte zur Klärung dieser politischen Frage historische Vorgänge heranzuziehen und so die Notwendigkeit der Änderung allzu pauschaler Wertungen zu belegen[27]. Karl Rahner setzte diesem Versuch die apodiktische Behauptung entgegen, die Kirche, die theologisch als sündige Kirche zu verstehen sei, könne insgesamt in der Verkündigung der Botschaft vom letzten Gericht gar nicht die rechten Akzente gesetzt haben. Historische Analysen könnten daran nichts ändern, sondern nur allenfalls Details ans Licht bringen. Mit knapper Mehrheit lehnte die Synode eine Änderung der pauschalen Wertung in der Vorlage ab.

Solche Beispiele zeigen, wieviel im Spannungsfeld zwischen synodaler Mitverantwortung und Eigengesetzlichkeit der weltlichen Kulturbereiche nach der Synode noch zu bewältigen ist. Gleichwohl sind viele Ansätze in den synodalen Texten und nicht zuletzt auch erkennbare Mängel in den synodalen Beschlüssen geeignet, diesem wichtigen Aufgabenfeld kirchlicher Weltpräsenz zu Impulsen, Anregungen und Kriterien zu verhelfen.

III. Nachsynodale Aufgaben

Die letzte Vollversammlung der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland stand unter dem Motto „Die Synode endet – die Synode beginnt". Ein Rückblick auf die synodale Arbeit muß sich auch den Aufgaben zuwenden, die sich von der Synode her für die nächste Zukunft des kirchlichen Dienstes in den beteiligten Bistümern stellen. Der Perspektive des Rückblicks entsprechend kann es sich hier nicht darum handeln, die synodalen Aufträge oder Empfehlungen im einzelnen aufzuzählen oder zu erläutern. Vielmehr soll versucht werden, einige spezifische Ansätze der vielfältigen nachsynodalen Aufgabenstellung zu skizzieren. Da diese an

Aspekten des Rückblicks anknüpfen und ohnehin erst der situationsbezogenen Konkretisierung bedürfen, können erste Hinweise verhältnismäßig knapp gefaßt werden:

1. Die Synode ist beendet in den ihr zukommenden Aufgaben des Nachdenkens über den Auftrag der Kirche und über die gegenwärtige Situation, der Entwicklung von allgemeinen Zielvorstellungen und von Rahmenrichtlinien für einen zeitgerechten pastoralen Dienst. Die Synode muß beginnen in der Umsetzung ihrer Aussagen für die konkrete Praxis. Dazu gehören die Vermittlung der Aussageinhalte mit den jeweiligen sittlichen, personellen und sachlichen Bedingungen des pastoralen Dienstes, die Einleitung von überschaubaren kurz- oder mittelfristigen Aktionen nach Kriterien der praktischen Realisierbarkeit und der gegebenen Anknüpfungspunkte. Selbstverständlich verpflichten alle synodalen Beschlüsse entsprechend ihrem synodal festgelegten Verbindlichkeitsgrad. Ohne Zweifel wäre es verhängnisvoll, wenn die synodalen Aussagen nur insoweit akzeptiert würden, als sie bereits vorhandene Dienste oder Aktivitäten bestätigen. Ebenso sicher ist aber, daß wohl auf keiner Ebene und an keinem Ort alle synodalen Impulse gleichzeitig verwirklicht werden können. Bistums-, gemeinde- und gruppenspezifische Akzentsetzungen der Dringlichkeit und der Reihenfolge werden unvermeidlich sein. Soll die Phase der Verwirklichung nicht resignativ versickern, so ist es notwendig, daß die schrittweise Aneignung der synodalen Zielsetzungen auch von positiven Erfahrungen in der Durchführung getragen wird. Eine allzu umfassende Planung für den ersten Schritt oder die Fortsetzung der spezifisch synodalen Arbeitsweise auf diözesaner oder lokaler Ebene könnten leicht zur praktischen Entmutigung führen. Damit soll natürlich nicht gesagt sein, daß nicht auch die praktische Konkretisierung der ständigen Reflexion bedarf. Es wäre nur sehr schade, wenn die Verwirklichung der synodalen Beschlüsse wieder hauptsächlich in Planungen, Zielformulierungen und Textberatungen bestünde. Ob sich die Synode bewährt, entscheidet sich letztlich daran, zu welchen praktischen Konsequenzen sie führt.

2. Die Synode braucht zu ihrer praktischen Bewährung die Mitwirkung, die spirituelle und pastorale Spontaneität aller Glieder der Gemeinden. Die von ihr gestellten Aufgaben können nicht von den Priestern allein erfüllt werden. Es widerspräche dem synodalen Ansatz ebenso, wenn die Synode an den Priestern vorbei verwirklicht werden sollte oder müßte. Alle aktiv am Gemeindeleben teilnehmenden Kirchenglieder sind durch die Wegweisungen und Empfehlungen angesprochen. Auch denen, die nur selten oder kaum am gemeindlichen Leben Anteil nehmen, müssen Informationen über die synodalen Aussagen und Anregungen für eine Vertiefung und Verlebendigung ihres Christseins vermittelt werden. Persönlicher Glaubensvollzug, im Gewissen verantworteter Weltdienst der einzelnen und der Gruppen, Gemeinschaft des christlichen Glaubens und Lebens dürfen nicht gegeneinander ausgespielt werden. Erst aus ihrer Konvergenz wachsen lebendige Gemeinden. Dazu gehört auch, daß die verschiedenen theologischen und pastoralen Richtungen innerhalb der Kirche die synodalen Aussagen aufnehmen, ihren Beitrag zur praktischen Umsetzung leisten und dabei die Verpflichtung auf die eine Mitte des Glaubens und der Kirche neu erfahren. Es wäre verhängnis-

voll, wenn die von der Synode oft nach zähem Ringen gefundenen Einigungsformeln, auch die da oder dort erzielten Formelkompromisse, durch Einseitigkeiten des nachsynodalen Engagements im Ergebnis als „parteiische" Formeln wirksam würden. Ob die Synode zum Alibi für Einseitigkeiten bestimmter Gruppen oder zum Anstoß für das Glaubenszeugnis vieler wird, hängt nicht zuletzt davon ab, wer sich der Interpretation der Aussagen und der praktischen Verwirklichung der Impulse zuwendet.

3. Der Vorgang des miteinander Beratens, der Entscheidungsfindung aus der Beteiligung aller Mitglieder bei voller Anerkennung des besonderen Dienstes des kirchlichen Amts an der Identität des Glaubens und an der Einheit zeigt ein Grundmodell für die Erfüllung der einen Sendung. Dieses Modell gilt nicht nur für die außerordentlichen Aufgaben und Bemühungen einer Synode oder für die künftige Gemeinsame Konferenz der Deutschen Bischofskonferenz und des Zentralkomitees der deutschen Katholiken. Es muß für den Alltag in der Kirche und in den Gemeinden gültig bleiben. Kardinal Döpfner hat in seiner Schlußansprache zur Synode drei praktische Impulse genannt: 1. Aufeinander zugehen, 2. Miteinander reden und gemeinsam sprechen, 3. Den Geist Jesu Christi bezeugen und daraus handeln. Nicht ob oder wann Synoden oder synodenähnliche Institutionen auf gleicher oder anderer Ebene tagen und Beschlußtexte produzieren, ist letztlich entscheidend. Entscheidend für die Erneuerung der Kirche, der Gemeinden und des persönlichen Lebens aus dem Glauben ist, wie dieser dreifache Impuls weitergetragen wird und wie es ihm gelingt, Glaube, Hoffnung und Liebe zu wecken. Erst wenn sich die Synode in solcher Weise bewährt, wird es sinnvoll sein darüber nachzudenken, ob und wie – vielleicht noch wirkungsvoller, noch mehr dem Auftrag der Kirche entsprechend – eine ähnliche Form des Sichversammelns von Bischöfen, Priestern, Ordensleuten und Laien stattfinden soll.

ANMERKUNGEN

[1] In der Reihenfolge der für die Vorbereitung der Vorlagen zuständigen Sachkommissionen handelt es sich um folgende Beschlüsse: (I) Die Beteiligung der Laien an der Verkündigung; Unsere Hoffnung – ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit; (II) Schwerpunkte heutiger Sakramentenpastoral; Gottesdienst; (III) Die ausländischen Arbeitnehmer – eine Frage an die Kirche und die Gesellschaft; Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit; (III–V) Kirche und Arbeiterschaft; (IV) Christlich gelebte Ehe und Familie; (V) Der Beitrag der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland für Entwicklung und Frieden; (VI) Schwerpunkte kirchlicher Verantwortung im Bildungsbereich; (I–VI) Der Religionsunterricht in der Schule; (VII) Die Orden und andere geistliche Gemeinschaften – Auftrag und pastorale Dienste heute; Die pastoralen Dienste in der Gemeinde; (VIII) Verantwortung des ganzen Gottesvolkes für die Sendung der Kirche; (IX) Rahmenordnung für die pastoralen Strukturen und für die Leitung und Verwaltung der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland; (VIII–IX) Ordnung für Schiedsstellen und Verwaltungsgerichte der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland; (X) Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit; Missionarischer Dienst an der Welt.

[2] Bei dem Verfahren der Rekognition durch den Heiligen Stuhl geht es nicht um eine Approbation, sondern um die Prüfung der Frage, ob die synodalen Beschlüsse im Rahmen der Kompetenz der Bischofskonferenz bzw. der Diözesanbischöfe bleiben.

[3] In der Reihenfolge der für die Erarbeitung verantwortlichen Sachkommissionen handelt es sich um folgende Arbeitspapiere: (I) Das katechetische Wirken der Kirche; (III) Die Not der Gegenwart und der Dienst der Kirche; (IV) Sinn und Gestaltung menschlicher Sexualität; (V) Zum gegenwärtigen Verhältnis von Kirche, Staat und Politik; (VI) Kirche und gesellschaftliche Kommunikation; (IX) Deutsches Pastoralinstitut.

[4] In dieser Sicht vertreten die Mitglieder dieser Kirchenversammlungen kirchliche Körperschaften innerhalb des einen Corpus Kirche.

[5] Das Zweite Vatikanische Konzil sagt in der Kirchenkonstitution „Lumen Gentium", Art. 31, die Laien seien auf ihre Weise des priesterlichen, prophetischen und königlichen Amtes Christi teilhaftig. In Art. 10 wird gesagt, das gemeinsame Priestertum der Gläubigen und das Priestertum des Dienstes, d. h. das hierarchische Priestertum, unterschieden sich dem Wesen, nicht bloß dem Grad nach. Beide seien aber einander zugeordnet. Für die konkrete Bestimmung der Zuordnung, insbesondere was die vom Konzil initiierten Räte in der Kirche angeht, bleiben jedoch in den konziliaren Texten manche Fragen offen.

[6] Zu den Bischofskonferenzen vgl. insbesondere Vat. II, Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe „Christus Dominus", Art. 36–38. Die rechtliche Kompetenz der Bischofskonferenzen ist durch diese Bestimmungen des Zweiten Vatikanischen Konzils sehr begrenzt. Das stellt für das Statut einer Synode, an der mehrere Bistümer mit überwiegender rechtlicher Kompetenz der Diözesanbischöfe beteiligt sein sollen, schwierige Aufgaben.

[7] Ein Regional- oder Provinzialkonzil wäre eine Kirchenversammlung gewesen, die nach c. 281 CIC von einem päpstlichen Legaten bzw. nach c. 283 CIC vom Metropoliten einer Kirchenprovinz einzuberufen und zu leiten gewesen wäre. Ordentliche Mitglieder wären in beiden Fällen nur die Bischöfe und ihnen vergleichbare Oberhirten gewesen.

[8] Diesem Ziel dienten hauptsächlich die Bestimmungen in Art. 2 des Statuts, wonach von den je 7 in den einzelnen Bistümern zu wählenden Synodalen mindestens 3 Priester sein mußten und wonach von den 22 durch die Ordensgemeinschaften zu wählenden Ordensleuten 10 Ordenspriester sein mußten.

[9] Vgl. Art. 13, Ziff. 3 und 4 des Statuts der Synode.

[10] Vgl. das Verfahren der Rekognition der Synodenbeschlüsse durch den Heiligen Stuhl, von dem Anm. 2 handelt.

[11] Dabei handelt es sich keineswegs immer um Fragen, deren beschlußmäßige synodale Bearbeitung – wie im Fall der Frage der Weihe bewährter verheirateter Männer zu Priestern – seitens der Bischofskonferenz ausgeschlossen wurde. Vielmehr stand – wie zuletzt in der Frage einer Zulassung wiederverheirateter geschiedener Katholiken zu den Sakramenten – die voraussehbare Unmöglichkeit des Erzielens der Zweidrittelmehrheit für einen bestimmten, auch von den Bischöfen mitzuverantwortenden Vorschlag im Vordergrund.

[12] Das erste Beispiel für einen Formelkompromiß in der Arbeit der Synode war die Rückstufung der auch längerfristigen Beauftragung von Laien mit der Verkündigung im Gottesdienst vom Anordnungscharakter des Vorlagetextes in den Empfehlungscharakter des Beschlußtextes während der 2. Lesung der einschlägigen Vorlage. Vorausgegangen war eine Intervention des Heiligen Stuhls wegen der gesamtkirchlichen Regelungskompetenz. Man glaubte diesem Einwand durch die Rückstufung in eine Empfehlung Rechnung getragen zu haben und überließ der Deutschen Bischofskonferenz die weitere Klärung. Der Brief der Kleruskongregation vom 20. 11. 1973 und die daran anschließenden Richtlinien der Deutschen Bischofskonferenz (vgl. Amtsblatt Erzbistum München und Freising vom 8. 8. 1974) führten im Ergebnis zu einer merklichen Veränderung des Tenors und der pastoralen Konsequenzen des Synodenbeschlusses vom 4. 1. 1973.

[13] „Synode", die Amtlichen Mitteilungen der Synode mit den offiziellen Texten sowie die von der Arbeitsgemeinschaft der diözesanen Synodalbüros herausgegebenen Arbeitshefte zu den Vorlagen wurden breit in den Gemeinden, Verbänden und Organisationen gestreut. In vielen Bistümern fanden zahlreiche Veranstaltungen mit Synodalen auf Gemeinde- oder Dekanatsebene statt. Für die Kommunikationsmedien waren in Würzburg und durch die laufende Information über die Arbeit der Sachkommissionen optimale Bedingungen gegeben, die auch – insbesondere für die Vollversammlungen – zu einem relativ breiten publizistischen Echo führten.

[14] Vgl. G. Schmidtchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft (Freiburg 1972); ders., Priester in Deutschland (Freiburg 1973); ders., Umfrage unter Priesteramtskandidaten (Freiburg 1975); K. Forster (Hrsg.),

Befragte Katholiken. Zur Zukunft von Glaube und Kirche (Freiburg 1973); ders. (Hrsg.), Priester zwischen Anpassung und Unterscheidung (Freiburg 1974).

[15] Es geht bei dieser Unsicherheit vor allem um die Frage nach der Legitimation und nach dem spezifischen Profil des priesterlichen Amtes und Dienstes. Vgl. dazu G. Schmidtchen, Priester, 47–84, 115 bis 127; ferner: insbesondere die Beiträge von K. Lehmann, K. Hemmerle, K. Forster, H. Heinz, in: K. Forster (Hrsg.), Priester.

[16] Vgl. G. Schmidtchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft, a. a. O., 103–107.

[17] Vgl. die Vorlage der Sachkommission IX für die erste Lesung, in: Synode 3/1972 und den ebd. abgedruckten Kommissionsbericht.

[18] Einen guten Überblick über diese Diskussion und über die zahlreichen Veröffentlichungen zu dieser Thematik geben H. Schilling, Kritische Thesen zur „Gemeindekirche", in: Diakonia 2/1975, 78–105, sowie das im gleichen Heft beginnende und sich in Diakonia 3/1975 fortsetzende Diskussionsforum.

[19] Vgl. die Vorlage der Sachkommission VII zur ersten Lesung, in: Synode 6/1973, insbesondere 4 und 6.

[20] Vgl. G. Schmidtchen, Katholiken im Konflikt, in: K. Forster (Hrsg.), Befragte Katholiken 173 ff.

[21] Die Vorlage erhielt in der Schlußabstimmung am 10. 5. 1975 nur eine Stimme mehr als die erforderliche Zweidrittelmehrheit. Zu den Kontroversen in der Vollversammlung bei der zweiten Lesung vgl. Synode 4/1975, 75–78.

[22] Problematisch war der Beschluß der Synode zu diesem Punkt vor allem deshalb, weil die Synode die präzisen Ergebnisse der internationalen Studiengruppe nicht kennen konnte, die einen Auftrag der deutschsprachigen Bischofskonferenzen hatte und damals erst mitten in der Arbeit stand.

[23] Die Sachkommission hatte den Untertitel vorgeschlagen „Ein Bekenntnis des Glaubens in dieser Zeit". Die Deutsche Bischofskonferenz hatte als Untertitel beantragt „Ein Bekenntnis aus dem Glauben in dieser Zeit". In den Formulierungsalternativen wird die Grundschwierigkeit der ekklesialen Orts- und Qualitätsbestimmung des Textes deutlich.

[24] Die Tendenz zur Synodalisierung stand in einem sachlichen Zusammenhang mit einem auch für die Kirche erhobenen Demokratisierungspostulat, mit einem Trend zum Rückzug aus gesellschaftlichen und politischen Wirkbereichen des deutschen Katholizismus und mit einer Konzentration der innerkatholischen Diskussion auf kirchliche und theologische Themen.

[25] Vat. II, Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes", Art. 36 und 43.

[26] Vat. II, ebd. Art. 37–39.

[27] Der Änderungsantrag von Kardinal Höffner bezog sich auf folgende Formulierung in der Vorlage zur zweiten Lesung: „Freilich: hat die Kirche diesen befreienden Sinn der Botschaft vom endzeitlichen Gericht Gottes nicht selbst oft verdunkelt, weil sie diese Gerichtsbotschaft zwar laut und eindringlich vor den Kleinen und Wehrlosen, aber häufig zu leise und zu halbherzig vor den Mächtigen dieser Erde verkündet hat? Wenn jedoch ein Wort unserer Hoffnung dazu bestimmt ist, vor allem ‚vor Statthaltern und Königen' (vgl. Mt 10, 18) mutig bekannt zu werden, ist es offensichtlich dieses!" (Synode 6/1975, 14)

Franz Everschor

Neubeginn im deutschen Film

Mitte der sechziger Jahre schwelgten die deutschen Filmkritiker in neuer Hoffnung. Nach zwei Jahrzehnten des mittelmäßigen Konsumfilms schien erstmals seit Kriegsende ein Potential junger Regisseure und Autoren vorhanden, das dem einst renommierten deutschen Filmschaffen Auftrieb geben konnte. Namen wie Alexander Kluge, Ulrich und Peter Schamoni, Volker Schlöndorff waren in aller Munde. Ihre ersten Filme waren Grund genug, an neue Tendenzen und neue formale Möglichkeiten des deutschen Films zu glauben. „Abschied von gestern", „Es", „Der junge Törless" und wenig später auch Johannes Schaafs „Tätowierung" und Edgar Reitz' „Mahlzeiten" dürfen auch heute noch als wichtige Filme einer beginnenden Epoche gelten, die von jungen Filmemachern mehr bestimmt wurde als von den routinierten Veteranen des überkommenen Ufa- und Nachkriegsstils.

Dennoch mußten die Hoffnungen sehr bald begraben werden. Das damals noch ungenügende Förderungssystem in der Bundesrepublik gab jungen Filmemachern keine ausreichende wirtschaftliche Basis. Etablierte Produzenten wagten sich nur selten an Projekte der neuen Autoren heran, und das Publikum an der Kasse – und dies war vielleicht das entscheidende Argument – wandte sich doch bereitwilliger May Spils' „Zur Sache Schätzchen" zu als den etwas unbequemen und nicht ganz so glatten Filmen der ernst zu nehmenden Regiegeneration. Die Kluges, Schamonis und Schlöndorffs machten weiter Filme, aber es blieben überwiegend Filme für einen kleinen Kreis, ohne Wirkung in die Breite des großen Publikums und damit ohne entscheidenden Belang für die Gesamtheit der deutschen Filmwirtschaft. Die jungen Regisseure wurden nach anfänglichen Erfolgen rasch wieder zu Außenseitern gestempelt und trugen gelegentlich mit beachtlichen, aber doch recht esoterischen Arbeiten, wie etwa Kluges „Die Artisten in der Zirkuskuppel – ratlos", selbst dazu bei, sich in das Getto der Minderheit zurückzuziehen. Sie fanden auch fortan ihr Publikum in kleinen oder kommunalen Kinos, in clubähnlichen Spielstätten und Diskussionskreisen; doch der Weg ins Kinogeschäft blieb ihnen verwehrt.

Das Jahr 1975 hat zum ersten Mal eine Änderung gebracht. Das „Wunder", an das kaum noch jemand zu glauben bereit war, hat sich ereignet. „Die verlorene Ehre der Katharina Blum", ein Film von Volker Schlöndorff nach der gleichnamigen Erzählung Heinrich Bölls, wurde innerhalb weniger Wochen zum größten Kinogeschäft des jungen deutschen Films seit May Spils' „Zur Sache Schätzchen". Auch Bernhard Sinkels „Lina Braake", der im Juni 1975 mit dem Bundesfilmpreis ausgezeichnet wurde, hat sich rasch in die Spitzengruppe deutscher Filmerfolge hinaufgespielt. Sinkels zweiter Film,

den er zusammen mit dem ehemaligen Kritiker und Kameramann Alf Brustellin gedreht hat, setzt alle Chancen, den Erfolg von „Lina Braake" zu wiederholen, wenn nicht gar zu übertreffen. Dieser „Berlinger" hat Vorschußlorbeeren in der Presse und im Fernsehen bekommen wie selten ein junger deutscher Film zuvor, und die keineswegs unspektakuläre Anlage des Films dürfte sich an der Kinokasse mit aller Wahrscheinlichkeit auszahlen.

An diesen und anderen Erfolgen, an der Vielzahl junger deutscher Filme, die im Jahr 1975 auf den Markt gekommen sind, ist das inzwischen wesentlich verfeinerte und vielfältiger gewordene Förderungssystem in der Bundesrepublik nicht unschuldig. Von den Prämien und Preisen des Bundesinnenministers bis hin zu den Förderungsmaßnahmen des Kuratoriums Junger Deutscher Film und den Vorabkaufmöglichkeiten seitens des Fernsehens bieten sich den jungen Autoren heute so vielfältige Förderungsmittel, daß eigentlich jedes interessante Projekt mit einer finanziellen Unterstützung der einen oder anderen Seite rechnen kann.

Die Beträge, die dabei aufgewandt werden, sind keineswegs unerheblich. Ausgehend von einem Produktionskostenetat von 1 Million DM ist es durchaus möglich, daß allein über Förderungsprämien rund ein Drittel dieser Kosten finanziert werden kann. Noch deutlicher zu Buch schlägt für die jungen Regisseure das immer größer gewordene Engagement des Fernsehens. Immer mehr sind die Fernsehspielabteilungen der öffentlich-rechtlichen Anstalten in die Koproduktion von Spielfilmen eingestiegen. Vom Fernsehen beigesteuerte Koproduktionssummen zwischen 300 000 und 700 000 DM sind heute keine Seltenheit mehr. Dabei steckt das Fernsehen seine Ansprüche häufig zurück und besteht nicht mehr auf dem Recht der Erstaufführung des Films. Viele auf diese Weise vom Fernsehen mitfinanzierte Produktionen sind zuerst in die Kinos gekommen und haben dort genügend Zeit zur Verfügung, auch noch in Mittel- und Kleinstädten ausgewertet zu werden, bevor sie auf dem Bildschirm erscheinen.

Mit der Rückendeckung des Koproduzenten Fernsehen und möglicherweise einer Förderungsprämie fällt es jungen Filmautoren heute sehr viel leichter, einen Produzenten zu finden oder in eigener Regie ein Filmprojekt zu finanzieren, als dies vor zehn Jahren der Fall war. Aber auch das Heranwachsen eines neuen, jungen Kinopublikums, das seine Aufmerksamkeit vermehrt den deutschen Produktionen zuwendet, spielt für die immer zahlreicher werdenden Kinoerstaufführungen eine nicht zu unterschätzende Rolle. Die Mehrzahl des deutschen Kinopublikums ist unter 40 Jahre alt. Die Wünsche dieses jungen Publikums bestimmen naturgemäß die Spielpläne der Kinos vor allem in den Großstädten. Die Nachfrage nach Filmen aus der eigenen Generation, nach Filmen aus dem eigenen Land steigt. So sind im Lauf der Jahre z. B. die Filme Rainer Werner Faßbinders[1] von kommerziell belächelten Außenseitern zu einem festen Bestandteil bestimmter Großstadtkinos geworden. Werner Herzog, dessen Filme früher bestenfalls in kommunalen Kinos auf dem Programm zu finden waren, hat mit seinem letzten Film „Jeder für sich und Gott gegen alle"[2] Eingang auch in Kinos gefunden, die sich bisher den jungen deutschen Filmemachern konstant verweigert haben.

Nun ist es natürlich nicht so, daß alles, was heute unter der Flagge des jungen deutschen Films segelt, sozusagen über Nacht beachtlichen Rang erworben hätte. Vielen dieser Filme kann man attestieren, daß sie eine gute Absicht verfolgen, daß sie mehr als in früheren Jahren an der bundesrepublikanischen Wirklichkeit orientiert sind, daß sie sich ihre Themen nicht mehr aus dem Bereich illustriertengängiger Kolportage holen, sondern sich bemühen, dem Alltag auf die Spur zu kommen. Andere Autoren suchen in pessimistischer Einschätzung der Kinosituation Kompromisse zwischen ihrem Stoff, den eigenen Fähigkeiten und der kommerziellen Durchsetzbarkeit ihres Films zu machen. Die dabei zustande kommenden Kompromisse sind häufig von besonderer Abstrusität, weil man sich des Eindrucks nicht erwehren kann, daß talentierte Filmemacher ihre Fähigkeiten freiwillig unter Preis verkaufen.

Ein solcher Film ist zum Beispiel *Jochen Richters „Umarmungen"*. In ihm kommt ein junger Mann (Jean-Pierre Léaud) durch Zufall in den Besitz einer geklauten halben Million DM. Er flieht mit dem Geld auf einen oberbayerischen Bauernhof und nistet sich dort bei zwei hübschen Damen ein. Der Hof gehört längst nicht mehr dem Altbauern, sondern einem neureichen Kunsthändler, der sehr bald Pleite macht und das alte Mobiliar des Hauses Stück für Stück abholen läßt. Richters Film, der sich immer mehr verzettelt, verrät bei aller Verdrehtheit und Überkonstruktion der Handlung ein Talent für komische Situationen bis an den Rand des Slapstik und Absurden. Leider visiert er häufig das falsche Publikum an und gleitet in Plattheiten und derbe Ausrutscher ab, die der lustig überdrehten Geschichte ihren Charme und ihre Originalität rauben.

Schlimmer, weil bedeutungsschwangerer, ist *Robert van Ackerens* Film *„Der letzte Schrei"*. Am Beispiel eines Rechtsanwalts, der die Firma einem Interessenten billig in die Hände spielen will, möchte van Ackeren ein kritisch-ironisch pointiertes Bild unserer Wirtschaftsbosse und ihrer Praktiken entwerfen. Van Ackeren, der mit „Harlis" bewiesen hat, daß er einen ausgeprägten Sinn für alles Bildhafte besitzt, hat sicher gar nicht beabsichtigt, eine Imitation der Realität abzuliefern, sondern viel eher ein provokantes Zerrbild unserer Wirklichkeit. Dabei verfällt er diesmal jedoch in eine schier ungenießbare Mixtur aus Aggressivität, Persiflage und Art-Deco-Kitsch, die das Interesse an dem immer etwas perversen Spiel auf Dauer erlahmen läßt. Mag sein, daß die zahllosen Kopulationen dem Film einiges Geld in die Kasse bringen, doch wird das große Geschäft hier wahrscheinlich ebenso ausbleiben wie die Zustimmung der meisten Cineasten, auch wenn einige von ihnen bereits eine „unsentimentale und grelle Poesie" an dem Film entdeckt zu haben glauben.

Auf weitaus sympathischere Weise mißlungen ist ein anderer Film aus ähnlichem Milieu: *„Der Prototyp – Eine wahrscheinliche Geschichte"* des Regisseurs *Sven Severin*. Held des Films ist ein attraktiv aussehender Manager aus der Elektronikbranche, der mit einem Schweizer Unternehmen einen Vertrag eingeht, dessen planmäßige Erfüllbarkeit von vornherein in Frage steht. An diesem recht simplen Fall, der mit viel Fachkenntnis, dennoch nicht realistisch, sondern ebenfalls sarkastisch pointiert erzählt ist,

wird ein durchaus kritisch gemeintes Bild des heutigen Managertyps entworfen. Severins Film ist immer dann am besten, wenn der Regisseur und sein vorzüglicher Hauptdarsteller die ironische Phantasie des Autors optisch unterkühlen. Das ergibt eine ganze Reihe bemerkenswerter Sequenzen, wird jedoch aufs Ganze gesehen nicht einheitlich und konsequent genug durchgehalten. So macht sich zwischendurch immer wieder eine Menge modischen Schnickschnacks breit, der Brillanz und Schärfe des Films mindert.

Norbert Kückelmann, der mit seinem ersten Spielfilm „Die Sachverständigen" vor Jahresfrist bereits eine Arbeit ablieferte, deren Thema und Machart aufhorchen ließen, bestätigt mit seinem neuen Film *„Die Angst ist ein zweiter Schatten"* genau den Eindruck, den man seinerzeit auch bei den „Sachverständigen" gewann, daß Kückelmann nämlich Konflikte präzis zu exponieren versteht, daß er einen ausgeprägten Sinn für die glaubwürdige Profilierung seiner Protagonisten besitzt, daß er überdies seine juristischen Fähigkeiten dem Filmemachen aufs Günstigste nutzbar macht, er jedoch nach wie vor keinen Sinn zu entwickeln vermag für die angemessene Ökonomie der Mittel und vor allem für die denkbaren Möglichkeiten einer filmischen Auflösung des gestellten Konflikts.

In „Die Angst ist ein zweiter Schatten" geht es um eine Fotoreporterin, die in Scheidung lebt. Sie war reich verheiratet und versucht sich durch ihre neue Tätigkeit in einer Zeitungsredaktion von ihrer alten, sie frustrierenden Umgebung zu lösen. Dabei entdeckt sie ihre eigene Unsicherheit und beginnt, die eigenen Empfindungen auf ihre Umwelt und Umwelterlebnisse zu projizieren. Alles, was ihr privat und in Ausübung ihres neuen Berufs widerfährt, und seien es die geringsten und geringfügigsten Kleinigkeiten, erscheint ihr in einem anderen Licht.

Kückelmann, der seinen Film wieder sehr ruhig und diszipliniert inszeniert, der sich wieder um einen klaren, überschaubaren Stil bemüht, der an die Vorbilder französischer Jungregisseure erinnert, und der seit den „Sachverständigen" in der Benutzung des Direkttons viel an erzielbarer atmosphärischer Wirkung hinzugelernt hat, setzt im Zuschauer durch Beobachtung und Anteilnahme an der Hauptfigur im Verlauf des Films einen Prozeß eigener Reflexion über die vorgezeigte Wirklichkeit in Gang. Alles, was der Film an Ereignissen beschreibt, vollzieht sich auf mehreren Ebenen: auf der des beschriebenen realistischen Vorgangs, in der Umsetzung und Einschätzung durch die Protagonistin und schließlich in der Phantasie des Zuschauers. Die doppelte Brechung des Geschehens mobilisiert zweifellos auch die Kritikfähigkeit des Betrachters gegenüber den gezeigten Ereignissen. So richtig zunächst der eingeschlagene Weg erscheint, so sehr gerät Kückelmann im letzten Drittel seines Films auf Abwege, indem er Personen und Handlung immer mehr psychologisiert. Der Schluß, der zu Interpretationen zuviel freien Raum läßt, ist danach nicht mehr Anlaß zu erneutem Nachdenken, sondern entläßt den Zuschauer allenfalls irritiert und unzufrieden. Bei etwas mehr Konsequenz und etwas weniger Bemühen, der Geschichte überhaupt einen „Schluß" zu konstruieren, hätte dies ein bemerkenswerter Film werden können.

„Das Messer im Rücken" heißt ein neuer Film von *Ottokar Runze.* Wie in Runzes

früherem Film „Im Namen des Volkes" kreist auch „Das Messer im Rücken" in seinem wichtigsten Teil um juristische Fragen, vor allem um das Problem der Wahrheitsfindung und die individuelle Problematik vermeintlicher subjektiver Wahrheit. Einem Wiener Kaufmann ist im Hamburger Reeperbahnviertel während eines Streits ein Ausländer ins gezogene Messer gelaufen. Für die Ermittlungsbeamten stellt sich auf Grund der ermittelten Spuren und der Zeugenaussagen der Tathergang anders dar, als ihn der Angeklagte beschreibt. Auch der Zuschauer ist zunächst nicht in der Lage, eindeutig zu definieren, wie sich die Tat im Detail abgespielt hat. In der Beratung der Geschworenen treffen nicht nur verschiedene Auffassungen über den Tathergang und seine Interpretierbarkeit aufeinander, sondern auch verschiedene Weltanschauungen. Dieser zweite, vorwiegend auf dem Dialog basierende Teil des Films ist trotz seiner Unfilmischkeit der interessanteste. Viel weniger Sensibilität besitzt Runze für die Aktion. So gerät ihm die erste Hälfte seines Films, die den Tathergang und die Ermittlungen beschreibt, merkwürdig spröde und unatmosphärisch. Dadurch verliert die Exposition nicht nur an Spannung für den Zuschauer, sondern auch an Glaubwürdigkeit. Sie erweckt viel eher den Eindruck einer am Schreibtisch konstruierten Konstellation, deren Lebendigkeit und Realitätsnähe aber Voraussetzung für jenes Engagement sein müßte, das Runze in der zweiten Hälfte des Films vom Zuschauer erwartet.

Ein Erstlingsfilm ist *„John Glückstadt"* des jungen Regisseurs *Ulf Miehe*. Miehe lehnt sich in seinem Stoff an Theodor Storm an und beschreibt das Schicksal eines aus dem Gefängnis entlassenen Arbeiters im vergangenen Jahrhundert. Das ist keine aufregend neue, keine überraschende oder besonders dramatische Geschichte, sondern eine konsequent ablaufende Erzählung von Standesunterschieden, Vorurteilen und Intoleranz. John Hansen, den man nach dem Ortsnamen des Gefängnisses, in dem er wegen Diebstahls eingesessen hat, John Glückstadt nennt, kann sich in der engen, selbstgewissen Umwelt seines Dorfes trotz aller aufrichtigen Bemühungen nicht von dem Verdacht befreien, daß er auch weiterhin ein Dieb und Verbrecher sei. Alles, was er anfaßt, geht schief. Selbst seine Ehe ist zum Scheitern verurteilt, und der einzige ihm wohlwollende Mensch, der Bürgermeister des Ortes, kann ihm keinen anderen Rat erteilen, als sich auf ein Schiff zu begeben und seine Heimat für immer zu verlassen. Das Ende des Films zeigt John Glückstadt denn auch, wie er abermals durch die Umstände zum Stehlen gezwungen wird, um sich die nötigen Habseligkeiten zu beschaffen, die ihm eine Einschiffung nach Amerika, dem gelobten Land, ermöglichen. Dieter Laser ist ein idealer Darsteller der Hauptfigur. Er gibt seinem John Glückstadt gleichermaßen viel Sympathie als auch Stumpfheit mit, um die Unausweichlichkeit seines Schicksals glaubhaft zu machen. Miehe hat den Film in Schwarzweiß gedreht, unter Verzicht auf alle dekorativen Wirkungen, spartanisch sich beschränkend auf die harten Kontraste der norddeutschen Küstenlandschaft. Dies ist gewiß kein großer, kein sensationeller Film, kein Film, der das Publikum in Scharen an die Kinokassen führen wird, aber eine grundsolide, saubere Arbeit, die der zugrunde liegenden Geschichte in jeder Hinsicht gerecht wird. Und auch das will im deutschen Filmschaffen schon sehr viel heißen.

Ebenfalls auf einer bekannten literarischen Vorlage basiert *„Sommergäste"* von *Peter Stein* und *Botho Strauß*. Peter Stein legt damit die filmische Version seiner Inszenierung von Maxim Gorkis Theaterstück vor, die bereits an der Schaubühne am Halleschen Ufer reüssierte. Es ist eine theaterhafte Verfilmung, der es nur im Mittelteil gelingt, den Szenenaufbau des Stücks zu durchbrechen. Dieser Mittelteil allerdings, die wechselseitige Begegnung der Personen im sommerlichen Wald, erreicht eine solch intensive Dichte, daß man sich nicht nur von ungefähr an große filmische Vorbilder, wie Renoirs „Frühstück im Grünen", erinnert. In diesen Szenen der wechselnden Kontakte zwischen den Personen des Stücks bricht denn auch die Tragik der Gorkischen Figuren und das soziale Engagement des Autors in einer Weise durch, wie man es bei einer Bühneninszenierung selten erlebt hat. Stein hat mit seinen „Sommergästen" eine exzeptionelle Gorki-Inszenierung vorgestellt, die im Kino auch dann noch unweigerlich in ihren Bann zieht, wenn das Spiel der Bühne näher ist als dem Film.

Am ungewöhnlichsten für eine deutsche Produktion ist *Peter Lilienthals* Film *„Es herrscht Ruhe im Land"*. Gemeint ist mit dem provokanten Titel die auf Gewaltherrschaft gegründete Ruhe in einem von der Militärdiktatur beherrschten Land. Lilienthal konkretisiert das Land nicht, das er meint. Aber es spricht vieles für Chile. Der Film schildert einen Gefängnisausbruch politischer Häftlinge und dessen Folgen. Aufgenommen wurde mit zum Teil renommierten Schauspielern (wie Charles Vanel) in Lateinamerika und in Portugal. Die von Lilienthal gewählte Form ähnelt den dokumentarischen Spielfilmen der Franzosen, aber auch den Arbeiten, die uns aus Bolivien und Chile erreicht haben. Die Illusion des Authentischen könnte vollkommen sein, stünde nicht die Nachsynchronisation des offenbar mit Originalton gedrehten Films in einem eklatanten Widerspruch zur Glaubwürdigkeit der Handlung. Da wird nicht nur ein hölzern papierener Text gesprochen, sondern auch technisch eine so billige und schlechte Arbeit abgeliefert, daß der Film sich dadurch selbst um einen Gutteil seiner Wirkung bringt. Dennoch muß Lilienthals Film dank seiner Ehrlichkeit und wegen seines aus jeder Szene erkennbaren politisch-sozialen Engagements zu den interessantesten Stücken der jungen deutschen Produktion gezählt werden.

Gleich mit seinem ersten Spielfilm hat ein junger Filmenthusiast und ehemaliger Jurist die Spitze in der Gunst des deutschen Kinopublikums erklettert: *Bernhard Sinkel* erstürmte sozusagen im ersten Anlauf alle Höhen des Erfolgs, die ein Neuling in der Branche überhaupt erreichen kann. Sein Film mit dem ebenso akademischen wie kuriosen Titel *„Die Interessen der Bank können nicht die Interessen sein, die Lina Braake hat"* erhielt auf Anhieb den Bundesfilmpreis 1975 und wurde in der Bundesrepublik ein unerwarteter Kassenerfolg. Dabei ist „Lina Braake" kein aufwendiger, aktionsgeladener Film. Eher erscheint einem Sinkels Erstling als eine kleine, bescheidene, an die lange unterbrochene Tradition des deutschen Unterhaltungsfilms geschickt anknüpfende Arbeit, deren Vorzug einfach ist, daß sie rundherum sympathisch berührt. Es ist die Geschichte einer alten Frau, die von einer Bank aus ihrer Wohnung gedrängt wird und die sich als Insassin eines Altersheims mit Hilfe eines cleveren alten Herrn an der Bank

rächt. Der Jurist Sinkel ist da einer Lücke in der Gesetzgebung auf die Spur gekommen, und die läßt er seine beiden alten Protagonisten mit List und Schadenfreude vorexerzieren. Das Publikum hat seinen Spaß an Lina Carstens und Fritz Rasp und ist offenbar so dankbar, endlich einmal wieder einen deutschen Film sehen zu dürfen, der eine hübsche Geschichte hat, daß es die Schwächen des Films gern übersieht. Längen und Klischeefiguren (wie Böttichers Heimleiter) fallen offenbar ebensowenig ins Gewicht wie die etwas unbedarfte Fotografie und der uningeniöse Schnitt. Internationalen Standard wie Herzogs Kaspar-Hauser-Film hat „Lina Braake" bei weitem nicht, aber für den heimischen Markt ist es schließlich schon viel, wenn sich ein Autor einmal nicht ins billige Illustriertenklischee flüchtet, sondern einen aktuellen Stoff für ein breites Publikum verständlich und ohne kurzschlüssigen Sozialkitsch aufbereitet.

Inzwischen ist auch Sinkels zweiter Film in den Kinos angelaufen, den er zusammen mit dem Kameramann der „Lina Braake", Alf Brustellin, inszeniert hat. *„Berlinger"* ist das genaue Gegenteil der „Lina Braake", keine kleine, sondern eine überfrachtete Geschichte, kein bescheidenes Kammerspiel, sondern ein aufgedonnerter, handlungsreicher Kinoroman. Dieser Berlinger ist ein Chemie-Ingenieur, ein Individualist und Träumer, der vor den Nazis nach Südamerika geflüchtet ist, reich wurde und zwanzig Jahre später wieder nach Deutschland zurückkehrt. Dort trifft er schon bald auf einen alten Bekannten, einen ehemaligen Nazi, der inzwischen Senator und erfolgreicher Bauunternehmer geworden ist. Der Baulöwe will ein riesiges Wohn- und Erholungszentrum errichten; aber ein wichtiges Stück des dafür vorgesehenen Landes gehört Berlinger, der darauf in einer Montagehalle am Bau eines Luftschiffs arbeitet und sich damit einen seiner alten Träume erfüllen will. Die Auseinandersetzung der beiden „großen deutschen Männer" macht den Film aus. Sinkel verkompliziert sie leider unnötig durch eine unschöne Rückblendendramaturgie. Er bekommt auch die Figuren hier sehr viel weniger in den Griff als in „Lina Braake". Der mit Aufwand hergestellte Konflikt läßt sich unter dem Strich als der Kampf des Idealisten (eines fragwürdigen noch dazu) gegen Kriegs- und Wohlstandsgewinnler summieren. „Berlinger" bewegt sich in der Machart zwischen Ufa-Stil und amerikanischen Action-Mustern, ohne durch eine individuell konsequente Erfindung zu überzeugen. Im Gegenteil: das Kokettieren mit erkennbaren Vorbildern (z. B. Kubricks „2001") artet bisweilen in Plattheiten aus. Längst haben sich auch unter renommierten Kritikern enthusiastische Anhänger dieses Film gefunden. Mir erscheint er eher als etwas zu hochgestapelter Simmel-Nachfahre.

Der größte kommerzielle Erfolg des neuen deutschen Kinos ist *Volker Schlöndorffs* Verfilmung von Bölls *„Die verlorene Ehre der Katharina Blum"*. Schlöndorff, einst Assistent von Louis Malle, hat sich seit seinem „Jungen Törless", dem bis heute wohl immer noch besten Film, den er gedreht hat, mit zahlreichen Filmen, Fernsehspielen, Theater- und Operninszenierungen als ein universell begabter Regisseur qualifiziert. Daß er auch einmal einen geschäftlich erfolgreichen Film machen wollte – wer kann es ihm verdenken. Daß es aber gerade Bölls Erzählung sein mußte, die ihm dabei die

Vorlage abgab, ist schade für das brisante Thema, das sie behandelt. Die Geschichte der Hausangestellten Katharina Blum, die von der Polizei schuldlos verdächtigt wird, einen vermeintlichen Anarchisten versteckt zu haben, und deren Privatleben von einer rücksichtslosen Boulevardpresse minuziös zerstört wird, birgt schon vom Sujet her so viel Sprengstoff, daß es nicht noch der Schlöndorffschen Überzeichnungen bedurft hätte, um den Stoff ans Publikum heranzubringen. Schlöndorff hat die Böll-Geschichte – wie man so schön sagt – filmisch „aufgemotzt", bis schließlich kaum noch ein Detail der Realität entspricht. Wie in amerikanischen B-Krimis versucht Schlöndorff, aus jeder Sequenz ein Maximum an Action herauszupressen. Die Glaubwürdigkeit des eigentlichen Konflikts bleibt dabei allzu häufig auf der Strecke, und den Opportunisten werden die billigen Ausreden geradezu in die Hände gespielt. Mit etwas weniger Spekulation auf die Kinokasse und etwas mehr psychologischer Genauigkeit in der Profilierung der Personen (die sonst gerade Schlöndorffs Stärke ist) hätte das ein engagierter und wichtiger Film werden können.

Auch die zweite Böll-Verfilmung, die derzeit in unseren Kinos läuft, läßt einen nicht ganz froh werden. Es sind die *„Ansichten eines Clowns"*, von dem Exil-Tschechen *Voijtech Jasny* inszeniert und von einem der besten Kameramänner, Walter Lassally, fotografiert. Jasny hat sich vor Jahren mit einer Fernsehinszenierung von „Nicht nur zur Weihnachtszeit" an Heinrich Böll versucht. Den eigenwillig ironischen Stil des damals sehr umstrittenen Fernsehspiels versucht er bei den „Ansichten eines Clowns" zu wiederholen. Am Schluß des Films fällt der Satz: „Ich bin ein Clown und sammle Augenblicke." Eine solche Augenblickssammlung ist Jasnys Film. Die Geschichte des Bonner Bürgersohns, der mit seinem Elternhaus bricht und sich lieber als Clown durchs Leben schlägt, setzt sich wie ein Puzzlespiel aus lauter Einzelbildern zusammen. Das gibt dem Film etwas Literarisch-Kompliziertes, vermeidet aber auch, daß man die Figur, die ja nichts anderes als eine literarische Erfindung ist, als Argument gegen den realistischen Hintergrund der Handlung ausspielen kann. Jasnys Film ist bei aller Stilunsicherheit, die man nicht verkennen kann, aggressiver und in seiner Aggressivität konkreter als Schlöndorffs „Katharina Blum". Die Milieus der Bonner Bürgerhäuser, der miesen rheinischen Hotels der fünfziger Jahre, der miefigen Katholizität und der politischen Unangefochtenheit sind beängstigend echt. Dabei macht Jasny nie realistisches Kino, sondern treibt eigentlich jede Szene in die Karikatur. Der Sarkasmus, mit dem er dabei zu Werk geht, trifft sicher nicht nur die Rheinländer, die Böll immer wieder aus eigener Erfahrung beschrieben hat. Die größte Schwäche des Films – und sie ist leider eine entscheidende – ist die Besetzung der komplizierten Hauptrolle mit dem wenig wandelbaren Helmut Griem. Ihm glaubt man leider weder den Protest noch die Skrupel, noch gar den Clown, den Jasny ihm in viel zu langen, peinlich mißlungenen Szenen abverlangt. Und auch Hanna Schygulla ist als rheinische Krämertochter am denkbar falschesten Platz.

Ein Film, den man sicherlich nicht als ganz eigenständige deutsche Leistung in Anspruch nehmen kann, ist *„In der Fremde"* von dem seit einigen Jahren in Deutschland

lebenden iranischen Regisseur *Sohab Shahid Saless*. Saless erregte zum ersten Mal 1974 auf der Berlinale mit zwei Filmen Aufmerksamkeit, die sich durch einen sehr konsequenten Stil und ein starkes soziales Engagement auszeichneten („Ein schlichtes Ereignis" und „Stilleben"). Waren diese beiden Filme noch unter schwierigsten Bedingungen in seiner Heimat entstanden, so drehte Saless seinen neuen Film „In der Fremde" ausschließlich in Berlin. Es ist ein Film über Gastarbeiter, über das eintönige Gleichmaß ihrer zumeist stumpfsinnigen Tätigkeit, über ihre Existenz in einem fremden Milieu und über ihre unbeholfenen Versuche, Kontakt zu den meist ablehnenden Deutschen zu bekommen. Saless bedient sich auch diesmal wieder der aus seinen früheren Filmen bekannten langen Einstellungen und der Erforschung einer Atmosphäre, aus der heraus sich seine Filme im wesentlichen konstituieren. „In der Fremde" ist unter den hier beschriebenen Filmen vielleicht der offenste und ehrlichste. Seine Chancen im Kino dürften gering sein; denn seine fremdartige Langsamkeit, die sachlich sehr begründete Wiederholung ähnlicher Einstellungen und nicht zuletzt der konsequente Verzicht auf äußerliche Unterhaltungseffekte machen es dem Publikum gewiß nicht leicht. Man möchte dem Film wünschen, daß er wenigstens in kommerziell beweglicheren Spielstellen, wie z. B. den kommunalen Kinos, eine Chance bekommt.

Mit diesen Filmen ist das Kapitel des Jungen Deutschen Films keineswegs abgeschlossen, sondern erst begonnen. Längst werden neue, zum Teil auch aufwendigere Vorhaben realisiert, längst liegen den Förderungsausschüssen neue Drehbücher, neue Projekte vor. Inzwischen ist auch das Ausland auf den Neubeginn im deutschen Film aufmerksam geworden. Bei den Filmfestivals in New York und Chicago waren die Filme Werner Herzogs, Faßbinders und Jean Marie Straubs Entdeckungen für das amerikanische Publikum. Francis Ford Coppola, der Regisseur des „Paten", nahm Herzogs Kaspar-Hauser-Film für die amerikanische Kino-Auswertung spontan unter Vertrag. Auch in Frankreich kündigt sich eine neue Wertschätzung des deutschen Films an. Begünstigt durch Truffauts enthusiastische Apostrophierung Herzogs als des „größten lebenden Regisseurs", sind gerade dessen Filme in Paris zum Gesprächsstoff geworden. Aber auch anderen deutschen Filmemachern gilt heute das Interesse der kritischen Franzosen, die zum Beispiel Straub schon für sich entdeckt hatten, als er in Deutschland noch gern als hochstaplerischer Dilettant abgetan wurde.

Wie so oft, schlagen inzwischen die Wellen der Anerkennung aus dem Ausland zu uns zurück. Und wie so oft, neigen deutsche Kritiker nun auf einmal zu reichlich übertriebener Akklamation. So erfreulich und interessant und vielversprechend die neuen Ansätze im deutschen Filmschaffen auch sind, sollte man sich doch davor hüten, Filme wie „Die verlorene Ehre der Katharina Blum" oder „Berlinger" gleich zu Meisterwerken hochzuloben. Nach jenen Maßstäben, die uns die heimische Filmproduktion der letzten dreißig Jahre aufgezwungen hat, mag das zwar zutreffen; im internationalen Vergleich nehmen sich Filme wie diese jedoch nur als erste Erfolge einer lange überfälligen Qualitätssteigerung aus. Die Verdienste der Autoren, die oft noch unter schwierigsten Bedingungen für die Realisierung ihrer Vorhaben kämpfen mußten,

denen vor allem aus der angekränkelten Branche selbst kaum Hilfe zuteil wurde, sollen durch diese Feststellung gar nicht gemindert werden. Nur ist gewiß auch niemandem geholfen, wenn man hoffnungsvolle Ansätze, diskussionswerte Versuche aufs Podest hebt und quasi als langentbehrten Aufbruch eines allgemeinen neuen Filmverständnisses in den Himmel hebt. Selbst renommierte Zeitungen haben in den nahezu schon modisch gewordenen Hymnus auf den Jungen Deutschen Film fleißig mit eingestimmt. Bei aller Subjektivität, die bei solchen Beurteilungen notwendig mit im Spiel ist, sind bestenfalls zwei Filme ersichtlich, die dem Lob, das den meisten Jungfilmern fast pauschal zuteil wird, voll gerecht werden können: Herzogs „Jeder für sich und Gott gegen alle" (von dem in dieser Zeitschrift schon ausführlich die Rede war[2]) und *Wim Wenders „Falsche Bewegung"*.

„Falsche Bewegung" entstand nach einem Buch von Peter Handke. Und die Erlebnisse des jungen Helden, die dieser auf seiner Reise durch Deutschland hat, spiegeln zunächst einmal die sehr persönliche Befindlichkeit ihres Autors. Ein junger, sensibler Mensch, der ständig auf der Suche ist nach Erfahrungen und Erkenntnissen, der in seiner ausgeprägten Sensibilität aber zugleich Schwierigkeiten im Kontakt zu seiner Umwelt hat, diese sehr bewußt durchlebt und reflektiert: das ist der Handke-Typ, wie man ihn zum Beispiel auch aus dem „Kurzen Brief zum langen Abschied" kennt. Was dort aber noch weitgehend Reflexion über das eigene Ich angesichts der wechselnden Umstände, Milieus und Bekanntschaften ist, erweitert sich im Film zu einem unerwartet breiten Spektrum unserer aller Erlebniswelt, unserer eigenen typischen Umweltbereiche. Wim Wenders eminente Begabung, Dinge und Ereignisse dialogisch zu sehen, in ihrer Wirkung und Rückwirkung optisch zu beschreiben, fügt dem Text Peter Handkes eine entscheidende Dimension hinzu.

„Falsche Bewegung" ist in vielen Aspekten ein Film über dieses Deutschland des Jahres 1975 geworden, der im subjektiven Erzählen Typisches trifft und seinerseits den Betrachter aktiviert, sich mit der Subjektivität des Films auseinanderzusetzen. Da fließen politische, soziale, kulturhistorische, sozialhygienische und viele andere Fragestellungen ein – viel zu viele, um sie hier auch nur annähernd lückenlos anzuführen. Aber sie gerinnen nirgends zur akademischen Trockenheit eines handlungsverbrämten Thesenstücks. Vielmehr sind sie Bestandteile eines unwahrscheinlich poetischen Films, der sich über weite Strecken geradezu aus Stimmungen und Landschaften zu konstituieren scheint.

Schon der Anfang – die Bahnfahrt des jungen Helden aus dem Norden nach Bonn und die zufälligen Begegnungen während der Reise – ist ein Meisterstück filmischer Beschreibung, wie es der deutsche Film lange nicht aufzuweisen hatte. Wie Idee, Text und bildhafte Vorstellung sich immer mehr verdichten, bis schließlich ein langer Dialog der Protagonisten während eines Spaziergangs durch die oberrheinischen Weinberge möglich wird und eine geradezu vollkommene Synthese aller Elemente in strenger Beschränkung der Ausdrucksmittel erreicht, das ist eine nicht nur im deutschen Filmschaffen exemplarische Leistung. Dieser Film freilich (und das stimmt skeptisch, was

die Prognosen für eine auch kommerzielle Chance des ehrlich engagierten jungen deutschen Films angeht) taucht im Kino nur sehr gelegentlich auf; seine Verbreitung blieb im wesentlichen dem Fernsehen vorbehalten.

Die Dauerhaftigkeit des Aufschwungs, den der deutsche Film durch die Arbeiten vieler junger Regisseure endlich bekommen hat, ist entscheidend abhängig von den Konsumenten. Durch Subventionen allein hat sich noch nie eine kulturelle Einrichtung behaupten können. Das deutsche Kinopublikum ist jedoch die unkalkulierbarste Größe in der Chancen-Rechnung des Jungen Deutschen Films. Es gibt bei uns weder eine Filmtradition noch ein Filmverständnis, wie sie etwa in Frankreich selbstverständlich sind. Und es gibt erst recht kein Filmbewußtsein in der breiten Öffentlichkeit, das in der Lage wäre, neue Tendenzen im Filmschaffen entscheidend zu fördern und zu tragen. Schon in den sechziger Jahren war es das mangelnde Interesse des Publikums, das die vorhandenen Ansätze wieder zu Fall brachte. Die ganze Hoffnung der Filmemacher, die jetzt mit ihren Filmen in die Kinos kommen, gründet sich darauf, daß inzwischen eine neue, interessiertere Generation herangewachsen ist, die dem Kino aufgeschlossener gegenübersteht. Ob Filme wie „Lina Braake" und „Falsche Bewegung" in der Lage sind, auch die anderen aus ihrer passiven Haltung gegenüber dem Medium Film herauszureißen, wird sich erweisen. Nur dann aber, wenn der deutsche Film im eigenen Land wieder Chancen bei allen Alters- und Bildungsschichten hat, wird er jenes Niveau halten können, das er in einzelnen, herausragenden Beispielen im Jahr 1975 erreicht hat.

ANMERKUNGEN

[1] Zu Filmen Rainer Werner Faßbinders siehe diese Zschr. 186 (1970) 206 ff. („Warum läuft Herr R. Amok?"), 188 (1971) 205 („Whity"), 190 (1972) 200 f. („Die bitteren Tränen der Petra von Kant"), 193 (1975) 610 („Faustrecht der Freiheit").

[2] Ausführliches über diesen Film in dieser Zschr. 193 (1975) 611.

Traugott Koch

Selbstregulation des Politischen?

Von der Notwendigkeit kollektiver Handlungsziele

Die These, die ich vertrete und verständlich machen möchte, lautet: Kollektive Handlungsziele – Ziele des gemeinsamen, also politischen Handelns – sind notwendig um der Freiheit – genauer: um der größeren Freiheit – willen. Diese These beruht allerdings auf einer gar nicht selbstverständlichen Voraussetzung: daß es nämlich eine Freiheit des *Handelns* gibt, die sich qualitativ von der bloßen Entscheidungsfreiheit abhebt. Der aufgestellten und im folgenden zu erläuternden These steht nun aber die konträre entgegen, die gegenwärtig nachdrücklich verfochten wird und die sich kurz durch das Stichwort „Selbstregulation des politischen Systems" kennzeichnen läßt. Diese gegenteilige Position besagt, daß die politische Sphäre nicht nur eine funktionale Eigendynamik und Strukturgesetzlichkeit besitzt, sondern daß ihr diese auch belassen werden muß, ohne Steuerung durch handelnde Subjekte und ohne weiterreichende Zielbestimmung. Begründet wird dies Theorem und diese Forderung mit der Behauptung: so und so allein komme größere Freiheit zustande. Gerade nicht gemeinsames Handeln soll danach Freiheit ermöglichen und garantieren. Zwei sich widerstreitende Freiheitskonzeptionen stehen mithin einander gegenüber.

Freiheit als wahrheitsneutrale Entscheidungswillkür (N. Luhmann)?

Die eine Position, die ich mit der Kurzformel „Selbstregulierung der Politik" bezeichne, hat ihren prominenten Vertreter in *Niklas Luhmann*[1]. Auf diese Theorie möchte ich hier nicht eigentlich in polemischer Absicht eingehen; vielmehr möchte ich die Aporie des von ihr vorausgesetzten Freiheitsbegriffs darlegen – die Aporie eines Freiheitsbegriffs, der weit über Luhmann hinaus Zustimmung findet und fast die herrschende Meinung darstellt. Dieser Freiheitsbegriff schließt einen Zugewinn von Freiheit im kollektiven Handeln aus: er ist seiner Struktur nach monologisch. Wo er definitiv gilt, ist die Absage an jegliche verbindliche Zielbestimmung für die politische Praxis konsequent.

Das herausragende Charakteristikum der modernen Gesellschaft, ihre beschleunigt zunehmende Komplexität, versteht Luhmann nicht primär in dem schon banal gewordenen Sinn, daß alles mit allem zusammenhängt. Sondern er begreift die Steigerung von Komplexität spezifisch als Anreicherung alternativer Möglichkeiten in allen Berei-

chen gesellschaftlicher und individueller Praxis. Überall stehen angeblich ständig mehr Wahlmöglichkeiten zur Verfügung. „Komplexität" ist genau definiert als „das, was sie (die Gesellschaft) an Möglichkeiten kennt und zuläßt" (Selbststeuerung, 151). Ihre beispiellose Komplexität produziert die moderne Gesellschaft selbst: indem sie sich zum einen als Gesamtgesellschaft gegenüber ihrer Umwelt und zum anderen ihre Subsysteme gegeneinander relativ unabhängig setzt. Die Teilsysteme (wie Wirtschaft, Politik, Familie) werden also in ihren Funktionsleistungen spezialisiert und untereinander entkoppelt. Nicht (wie man annehmen mag) die totale gegenseitige Abhängigkeit, sondern die relative Autonomie eines Systems gegenüber anderen begründet die Steigerung von Komplexität. Das nennt Luhmann „Ausdifferenzierung": die Abgrenzung der Systeme voneinander und deren innere Differenzierung: „Funktionale Differenzierung führt..., gesamtgesellschaftlich gesehen, zu einer strukturell bedingten (und damit im System unvermeidlichen) Überproduktion von Möglichkeiten" (Weltgesellschaft, 20).

Mit anderen Worten, je mehr sich eine Gesellschaft in ihre Teilsysteme ausgliedert, desto größer ist ihre Komplexität, die Vielfalt in sich *unbestimmter*, alternativer Wahlmöglichkeiten – was übrigens auch umgekehrt gilt. Zunahme von Komplexität kann Luhmann folglich auch als „Steigerung gesellschaftlicher Variabilität" (Weltgesellschaft, 25) bezeichnen – und das heißt ja, pointiert gesagt: als *Zunahme von frei-willkürlich zu entscheidender Beliebigkeit*. Ganz in diesem Sinn spricht er von einer „Ausweitung des Entscheidbarkeitsbereichs" (Selbststeuerung, 168) und konstatiert er für die Neuzeit das „Problem unheimlicher Beliebigkeit des Entscheidens" (Soziologie, 721). Die Konsequenz aus diesem „Wachsen" von Komplexität aber ist nach seiner Theorie, daß die gesellschaftlichen Probleme „nicht mehr durch Rückgriff auf Wahrheiten oder gemeinsame Überzeugungen . . . gelöst werden können, sondern eben nur noch durch Entscheidung" (Soziologie, 711).

Doch gesteigerte Komplexität – also der vermehrte Vorrat beliebiger Entscheidungsmöglichkeiten – fordert jedem Teilsystem in seiner Weise die *eine* Systemleistung ab, nämlich Komplexität zu „reduzieren", aus der variablen Vielfalt möglicher Alternativen durch Entscheidung auszuwählen, zu „selektieren". Nun zeichnet sich aber die spezifisch menschliche Selektion dadurch aus, daß sie die ausgeschiedenen Möglichkeiten nicht einfach zum Vergessen bringt, sondern als zwar verworfene Alternative präsent hält. Das bedeutet: gerade für die *gewählte* Möglichkeit ist das Begleitwissen ausschlaggebend, daß sie auch anders sein könnte, weil auch die andere Möglichkeit hätte gewählt werden können. „Jede bestimmte Form", jede Verwirklichung, stellt sich mithin dar „als kontingent und auch anders möglich" (Weltgesellschaft, 25): sie ist unbestimmt veränderlich. Erst wenn man dies Theorem des ständig offengehaltenen Möglichkeitshorizonts mitberücksichtigt, wird die Reichweite der Luhmannschen Behauptung sichtbar, die moderne Gesellschaft sei gekennzeichnet durch eine ungeheuere Anreicherung alternativer Möglichkeiten und für Entscheidung offener Beliebigkeit – Beliebigkeit selbstverständlich innerhalb der Strukturbedingungen des jeweiligen Systems. Die „Möglichkeitshorizonte der Teilsysteme" werden unter „neuzeitlichen Systemprin-

zipien" „immens erweitert und inkompatibel"; sie lassen nun „fast alles als möglich erscheinen". „Selektivität" als Auswahlfähigkeit und „Kontingenzbewußtsein" wachsen (Weltgesellschaft, 20, 26).

In nichts anderem als in diesem wachsenden Reichtum offengelassener Entscheidungsmöglichkeiten besteht für Luhmann die quantitativ gesteigerte Freiheit der Moderne. Dieser erhöhte Freiheitsgrad manifestiere sich in doppelter Weise. Einmal im Blick auf das jeweilige System selbst: Freigesetzt von jeder system-überschreitenden Norm und inhaltlichen Bestimmung kann sich das Teilsystem gleichsam frei entfalten, denn es wählt sich seine Möglichkeiten selber aus: es *reguliert* sich mithin *selbst*. „Die ausdifferenzierten Teilsysteme gewinnen durch Spezialisierung auf ihre besondere Funktion hohe Freiheiten . . ., und diese Freiheiten sind nicht mehr durch gemeinsame Zielvorstellungen aufeinander abgestimmt" (Positivität, 187). Wenn „die Komplexität" eines „Systems hoch genug ist, wenn also die Struktur des . . . Systems genügend Alternativen als möglich zuläßt", dann hat es auch „dadurch die Freiheit . . ., sich beeinflussen zu lassen". Ihm eignet dann eine „hohe Toleranz für Unbestimmtheit" (Soziologie, 725 f.).

Zum andern manifestiere sich der gesteigerte Grad von Freiheit im Blick auf das Individuum: durch die gleichlaufende „Ausdifferenzierung" der Rollen kann diesem „für das Verhalten im einzelnen und für die Art, wie man diese Rollen individuell kombiniert, sehr viel mehr Freiheit gewährt werden" (Soziologie, 718). So sei dem „Publikum" beispielsweise „freigestellt", seine Entscheidung bei politischen Wahlen aufgrund seiner anderen Rollen zu treffen (Soziologie, 719).

Luhmanns Fazit lautet daher, die moderne Gesellschaft erreiche, gesamtgesellschaftlich und individuell gesehen, „ein bisher ungeahntes Maß an Möglichkeiten des Erlebens und Handelns, so daß auch die Politik mehr Macht, die Familie mehr Liebe, die Wissenschaft mehr Wahrheit erreichen kann (kann!) als je zuvor" (Positivität, 202).

Fragen wir zwischendurch, welche Freiheit hier gemeint ist, auf deren Steigerung Luhmann alles abstellt. Ich denke, es ist eindeutig die Freiheit als Spielen mit den jeweils eigenen Möglichkeiten, die Freiheit, nicht auf eine Alternative festgelegt zu sein, sondern auch anders zu können, und sie ist so zugleich die unbestimmte Entscheidungswillkür. Freiheit und inhaltliche Bestimmtheit schließen sich nach diesem Konzept aus. Als Freiheit der Möglichkeit ist sie aber gerade keine des Handelns und der aktuellen Verwirklichung, sondern der zukünftigen Handlungseventualität.

Daß diese Freiheit nur eine des Entscheiden-Könnens ist und außerhalb des aktualen Vollzugs bleibt, demonstriert Luhmann selbst. Denn in ihren realen Abläufen gehorchen die Systeme strikt ihren eigenen funktionalen Mechanismen und Erfordernissen. Sie erlauben nicht, in einem bestimmten System dessen Eigentümlichkeiten zu überschreiten und zu problematisieren: „Erforderlich ist, daß die Struktur in den Situationen, die sie strukturiert, nicht problematisiert wird" (Positivität, 185). Das gleiche soll auch für das Rollenverhalten zutreffen: die Rollen determinieren die Praxis. Ein Parteipolitiker hat beispielsweise „Interessen" und nicht „Werte" und „Wahrheiten"

zu vertreten, in seinem Bereich ist „Opportunismus bestandswesentlich" (Soziologie, 723) und die „Pervertierung der Moral" als Mittel zum Zweck für Wahlerfolge sachlich notwendig (Selbststeuerung, 167 f.); sollte sich ein Politiker anders verhalten, so „irrt" er „sich schon damit und wird als Irrläufer behandelt" (Soziologie, 723). Die evolutionär zunehmende Komplexität und Differenzierung der Systeme treibt nach Luhmann dahin, daß es nicht länger „sinnvoll" ist, „soziale Beziehungen auf den Menschen" – und das heißt doch auf handelnde Subjekte – „zu beziehen"[2]. Allerhand Tätigkeiten sind wohl noch zu verrichten, anfallende Alternativen zu entscheiden; aber ein selbst-gewolltes Handeln von Subjekten ist in den eigengesetzlich-freien Sozialsystemen letztendlich nicht vorgesehen. So heißt es von Politik und Recht, sie hätten wohl ihre führende Funktion für die Gesellschaftsentwicklung verloren (Weltgesellschaft, 15).

Wird Freiheit einzig von der Unbestimmtheit her und mithin nur als Wahlmöglichkeit verstanden, dann ist es konsequent, aus dem Feld der sozialen und politischen Praxis jede inhaltliche Bestimmung in Form übergreifender Normen und Ziele auszuschließen. Solche Herauslösung muß ja als Befreiung von Fesseln, als Freiheitsfortschritt erscheinen. Durch Ausdifferenzierung gewinnt „das politische System" eine „hohe gesellschaftliche Autonomie" und „wird von gesellschaftlich durchgehend institutionalisierten Wertvorstellungen unabhängiger" (Positivität, 189). Luhmann zufolge gründet die Legitimität des gegenwärtigen politischen Systems ausschließlich in der Geregeltheit der Entscheidungsprozeduren: in der „formale(n) Legalität ohne inhaltliche Wertbindungen" (Positivität, 197); und *so* sei „die Annahme noch unbestimmter, beliebiger Entscheidung" „sichergestellt" (Soziologie, 712).

Dementsprechend heißt es vom neuzeitlichen positivierten Recht, es komme allein durch derartige politische Entscheidungen zustande und sei „nicht mehr an eine gemeinsame . . . Moral gebunden" (Positivität, 198). In der „Positivierung des Rechts" handelt es sich „um nichts anderes als Institutionalisierung der Beliebigkeit von Rechtsänderungen" (Positivität, 196) – ohne jede übergreifende, normative Zielbestimmung, wie etwa „Gerechtigkeit". Die „Unterordnung des Rechts unter drastisch-konkrete" – also: inhaltliche – „politische Ziele" käme vielmehr einem Rückfall, einer „Regression" gleich (Positivität, 197).

Freiheit als Unabhängigkeit besteht auch für Luhmann in der Freisetzung zur Entfaltung des Eigenen. Die „Ausdifferenzierung" des politischen Systems habe die Zunahme verfügbarer und notwendiger „Macht" zur Folge – Macht, als das „Medium" verstanden, „Entscheidungsleistungen" „bindend zu übertragen". Je „größer und unbestimmter die Komplexität" einer „Entscheidungslage" ist, desto „größer" ist die „Macht" (Soziologie, 720). Mehrung von Macht gilt folglich als der Freiheits- und Fortschrittsgewinn im politischen System.

Doch trotz aller immensen Machtentfaltung und „hohe(r) Entscheidungsfreiheiten" ist die politische Sphäre nach Luhmann so autonom wiederum nicht, daß sie die von ihr zu bearbeitenden Probleme selbst aufwerfen könnte; für sie fungiert vielmehr die

Wirtschaft als Problemlieferant: diese gibt an, „welche Probleme politisiert werden". Luhmann behauptet: Statt der „gesellschaftliche(n) Vorgabe invarianter Normen" bestimmt nun die „Vorgabe variabler Problemstellungen" aus der Wirtschaft die politische Praxis (Positivität, 201). Die Wirtschaft hat überhaupt den „Primat" und die „Führung" über alle anderen Sozialbereiche übernommen: sie ist „für Zielbestimmung und Entwicklungsrichtung der Gesellschaft ausschlaggebend" (Positivität, 200). Und das ist nicht nur faktisch so, sondern hat für Luhmann auch so zu sein. Die Wirtschaft besitze nämlich die größte „Wahlfreiheit und Lernfähigkeit" (Positivität, 201); sie sei daher „am ehesten in der Lage, sehr hohe Komplexität zu erhalten" (Positivität, 200 Anm. 78). Jeden Versuch, „die Überordnung der Politik über die Wirtschaft wiederherzustellen mit Hilfe von rein politischen Zielen . . ., etwa . . . Humanität", verurteilt er als regressive Gefahr und tituliert er als „unzivilisiert". Er plädiert daher auch als „adäquate Reaktion auf den Nationalsozialismus" für „die resolute Wiederherstellung des Vorrangs wirtschaftlicher Fragen in der Gesellschaft" (Positivität, 201).

Nun scheint mir diese Glorifizierung der Wirtschaft reichlich prekär: dadurch, daß sie der Politik Probleme stellt, liefert sie doch nicht bereits den *Maßstab* für deren Lösung[3]. Luhmann dürfte zu derartigen Annahmen gedrängt werden, weil sein Begriff eines Systems auf Unbestimmtheit und beliebige Möglichkeit abstellt – mithin so beschaffen ist, daß eine tragende Inhaltsbestimmung für das betreffende System gar nicht in den Blick kommen kann. Und dies Defizit wurzelt eben in dem Begriff von Freiheit, den Luhmann wie selbstverständlich voraussetzt.

Selbst-Erfüllung – Zur Pathologie des gängigen Autonomie-Ideals

Ich behaupte nun: dieser Freiheitsbegriff ist seiner Struktur nach monologisch, seiner Herkunft nach stammt er aus dem Liberalismus. Es ist derselbe Freiheitsbegriff, den auf der psychologischen Ebene Philip Rieff[4] als das entscheidende Merkmal des neuen psychologischen Charaktertyps beschrieben hat. Einer einzigen Botschaft hänge die Gegenwart als ein kulturgeschichtlich neues Zeitalter an: dem „Evangelium der Selbst-Erfüllung". Und darin, in dieser Freiheitsvorstellung, zeigt sich die Nach-Freudsche Gegenwart als von Grund auf anti-politisch; ja sie ist nach Rieff geradezu definiert durch den Ausschluß und das Ende „gemeinsamer Zwecke", „kollektiver Ziele" (common purposes). Ihr Ziel besteht allein darin, den einzelnen zur Selbstregulation des eigenen Lebens zu befreien – ihn freizusetzen, sich nach seinen eigenen Möglichkeiten zu verwirklichen. Der einzige Imperativ, der jetzt gilt, ist eben der therapeutische. Weil jeder Einsatz für ein gemeinsames Ziel auch fordert und bindet, erscheint gerade er nach der Logik der therapeutischen Doktrin als potentiell neurotisch; denn er verenge den Realisationsspielraum „authentischen Lebens".

Erstrebt wird folglich die Unabhängigkeit, nicht festgelegt zu sein: die Unabhängig-

keit von den anderen und dem Nicht-Eigenen, Fremden, und also von Forderung und Verpflichtung und so von jeder definiten Bindung. Diesem emanzipatorischen Leitgedanken individueller Selbst-Verwirklichung und -Erfüllung entspricht auf der Objektseite die Organisation der Gesellschaft nach dem Prinzip eines möglichst reichhaltigen und breitgefächerten Angebots von verfügbaren Chancen und Gütern und d. h. von Mitteln für die Bedürfnisbefriedigung. „Gefragt ist nach mehr von allem – nach mehr Gütern, mehr Wohnraum, mehr Freizeit." Gerade auch die Sozialbeziehungen nehmen den Charakter von Konsumartikeln an, deren man sich nach Belieben bedient. Rieff spricht von der „organisierten Indifferenz", die zur Folge hat, daß die Spannung zwischen der personalen Innerlichkeit und dem Außen der objektiven Welt nivelliert wird, weil eben das Außen seine bestimmten Konturen verliert.

Diese Beschreibungen Rieffs lassen sich im Blick auf den Freiheitsbegriff mit den Ausführungen Luhmanns leicht parallelisieren. Die Eliminierung kollektiver Ziele heben in ihrer Weise beide hervor. Beide verstehen Freiheit als Selbstbestimmung, als Lebenserfüllung in nichtfestgelegtem Wählen-Können. Dazu aber ist das direkte Äquivalent das *Geld* als das mehrbare, unbestimmte Mittel für alles Mögliche. *Deshalb* besitzt die Wirtschaft gesellschaftliche Priorität.

Der Monopolanspruch dieses Freiheitsverständnisses ist zu bekämpfen. Es führt in eine Sackgasse und blockiert reale Erfahrungen. Das Wahrheitsrecht jedoch dieses an der Möglichkeit ausgerichteten Freiheitsbegriffs liegt ganz unmittelbar darin, daß der Verlust eigener Chancen und Alternativen als Beeinträchtigung erlebt wird. Da solche gesetzte Begrenzungen beengen und insofern Unlust, ja Leiden bereiten, bringt die Überwindung derartiger Grenzen einen Genuß an Freiheit ein: die Steigerung der Möglichkeit befriedigt, sie wird als Potenzierung des eigenen Vermögens erfaßt. An der zukünftigen Realisierbarkeit haftet so das Freiheitsgefühl, nicht an der aktuellen Realisierung.

Doch an dieser Stelle sind bereits Bedenken anzumelden: Nicht jede Bestimmtheit bedrückt und schnürt meine Bewegungsfreiheit ein, sondern nur dasjenige Festgelegtsein, welches als auferlegt erfahren wird, dem ich nicht zustimme, mit dem ich nicht einverstanden sein kann. Zudem erscheint Beliebigkeit dem Subjekt nicht per se als befreiend, sondern als problematische Last.

Die Freisetzung zu den eigenen Möglichkeiten – das emanzipatorische und therapeutische Autonomie-Ideal – richtet sich mithin zu Recht gegen oktroyierte Abhängigkeiten; es ist ein Widerstands-Ideal, das Programmwort der Revolte. Doch es verzerrt den Beziehungscharakter des Menschseins und bringt das Subjekt um einen inhaltlichen Freiheitsgewinn, wenn es, wie gemeinhin, absolut gesetzt wird. Dann richtet es sich gegen jedwede Abhängigkeit und verkennt so kategorisch, wie einer auf den anderen, gar auf die Allgemeinheit bezogen sein kann und darin gerade sein Selbstsein hat. Der Begriff von Freiheit als Unabhängigkeit versperrt die Einsicht, daß es Abhängigkeit aufgrund von Einverständnis gibt – Abhängigkeit ohne Knechtschaft. Er ist kommunikations-feindlich und insofern privatistisch. Die Insistenz auf der unabhängigen Selbst-

bestimmung treibt den einzelnen in sich zurück und überläßt ihn, zu seinen eigenen Möglichkeiten befreit, der Leere seines isolierten Daseins. *Selbstbestimmung für sich* ist keine politische, sondern eine gründlich *antipolitische* Kategorie. Selbstbestimmung im Einverständnis erscheint nämlich geradezu als ausgeschlossen.

Die Freisetzung zu den eigenen Möglichkeiten verweist auf das Zukünftige, Realisier*bare* und bringt deshalb um den Gehalt aktuellen Dabeiseins – um den Gehalt gegenwärtiger Beziehungen, in denen man lebt und die man unterhält. In diesem Ausblenden der Aktualität kommt die Aporie dieses Freiheitskonzepts zum Vorschein. Denn nur an der Expansion seiner Chancen interessiert, ist dies Ich darauf bedacht, sich anzureichern: gerät ihm alles Gegenwärtige zum konsumierbaren Angebot, an dem es sich selbst zu erfüllen sucht. So aber ist es unfähig, sich in die aktuellen Beziehungen hineinzubegeben und achtzuhaben auf das, was an Beständigem und unwägbar Neuem sich darin herausbildet. Die Beziehungen bleiben rein äußerlich; die anderen fungieren als Publikum, vor dem man sich legitimiert. Ihnen gegenüber weist man aus, was man an Möglichkeiten realisiert *hat*, was an Leistung man erbrachte und welche Sprossen des Aufstiegs hinter einem liegen. Der erworbene Besitz an Gütern und Statussymbolen – die kapitalisierte Vergangenheit – begründet das gesellschaftliche Prestige. Die Gesellschaft honoriert die Verwertung des Vergangenen und das in die Zukunft gehende Streben nach Steigerung der eigenen Chancen. So dominiert beim Individuum die Einbildung und Vorstellung und damit allemal auch ein hohes Maß an Illusionärem.

Auf seine Bereicherung bezogen, sperrt es sich gegen das Kontingente, Nicht-Planbare im gegenwärtigen Miteinander. Diesem Ich bleibt verschlossen, daß der einzelne aus sich herauskommt, wenn er sich beteiligt, daß der Bezug auf anderes weiterbringt, neue Einsichten und zuweilen sogar ungeahnte Fähigkeiten eröffnet. Diesem Ich entgeht, daß ihm so eine *inhaltliche* Erfüllung seines Selbst *zukommen* könnte. Das monomanische Konzept von Freiheit duldet Überraschungen nicht; die nämlich könnten irritieren. Das Anderssein des anderen in dessen Freiheit erscheint nur als Bedrohung. Solche Selbstbestimmung realisiert sich notwendigerweise im Gegeneinander. Sie verstärkt den gesellschaftlichen Antagonismus. Der Drang, selbst zu bestimmen und sich gemäß eigener Möglichkeiten selbst zu erfüllen, geht mit einem rigiden Sicherheitsbedürfnis zusammen; in der Regel gilt: je geringer die Mitbeteiligung, desto größer das Verlangen nach äußerer Sicherheit. In letzter Konsequenz entspricht diesem Freiheitsbegriff eine Rückzugshaltung – die Haltung, sich gegenüber allem Fremdartigen, Riskanten zu reservieren und im Eigenen einzuhausen. Diese Art von Freiheit funktioniert als Abwehrmechanismus gegen die Aktualität und deren Herausforderung.

Die Gewißheit des Glaubens, die Freiheit im Handeln und die Normierung des Politischen

Man sieht, welch weiten systematischen Zusammenhang dieser monologische Freiheitsbegriff mitumfaßt. Doch er ist abstrakt, und darin besteht seine Grenze. Gilt er allein, so liefert er den einzelnen der Beliebigkeit aus. Angelegt auf größtmögliche Variabilität und Unbestimmtheit, führt er das Vorurteil mit sich, jede Bestimmtheit mache abhängig und sei schon deshalb zu überwinden. Er drängt aus dem Blick, daß und inwiefern ein Mensch von bestimmten Erfahrungen lebt: *im Bestimmten* frei ist und sein kann. Dieser These – Freiheit im Bestimmten – ist nun nachzugehen, damit am Ende einsichtig wird, weshalb kollektive Handlungsziele notwendig für den Freiheitsgewinn sind.

Es versteht sich von selbst, daß jedes Handeln ein bestimmtes ist. Ich will, wenn ich handle, dies oder jenes. Damit aber will ich gerade nicht die alternativen Möglichkeiten, sondern das *eine* Bestimmte. Nicht genau zu wissen, was man will und tun soll, Beliebigkeit also, wird mithin vom Subjekt keineswegs als Befreiung empfunden, sondern als mißlicher Zustand, den man zu beenden sucht. Macht das Subjekt etwas Bestimmtes zu seinem Willensinhalt – und erst mit diesem Akt kann vom „Willen" gesprochen werden –, so tut es das immer unter dem Kriterium, daß ihm der gewollte Inhalt als gut oder förderlich, als richtig oder nützlich einleuchtet. Diesem elementaren Sachverhalt lassen sich drei fundamentale Erkenntnisse entnehmen:

1. Der Wille besteht als eine Beziehung. In dieser macht sich das Ich einen Inhalt zu eigen, richtet sich also auf sich selbst – und wendet sich zugleich von sich weg, nämlich diesem bestimmten Inhalt zu. In diesem Bezug weiß ich, daß dieser Inhalt etwas anderes ist als ich selbst; ich kenne die Distanz zwischen ihm und mir *und* identifiziere mich gerade so mit ihm. Der Inhalt des Willens ist eben nie wiederum dasselbe, was ich schon bin: er ist vielmehr nach seinem Gehalt stets dem Ich überlegen. Eine große Sache wollen, das zeichnet den Betreffenden aus, macht ihn selber groß.

2. Das Bestimmte wird zum Willensinhalt gesetzt, weil es als gut oder förderlich, als richtig oder wenigstens als nützlich einleuchtet. Daraus folgt: Der gewisse Inhalt hat für den, der will und handelt, einen Eigenwert; *er* erscheint, zeigt sich als in sich wertvoll und wird nicht erst kraft eigener Leistung des Subjekts dazu gemacht; nach seinem Sinngehalt ist er keineswegs nur ein Produkt des selbstbestimmenden Subjekts. Der Inhalt zeigt sich freilich in seinem Sinn und Wert nur dem Subjekt, das sich von sich aus auf ihn bezieht. (Das gilt nicht zuletzt vom höchsten Willensinhalt: von Gott.) Eben weil der Inhalt einen Wert in sich hat, gewinnt der subjektive Wille daran einen Anhalt und für sich Konstanz: je werthafter der Inhalt – desto konstanter der Wille. Ein wankelmütiger Wille ist keiner.

3. Wer etwas Bestimmtes will, wirft für sich selber das Problem der Norm auf; die Frage nach dem Normativen wird nicht lediglich an den Willen herangetragen. Der Wollende und Handelnde ist vielmehr an der Richtigkeit seines Wollens notwendiger-

weise selbst interessiert. Es gilt sogar: Ich tue dies Bestimmte, *weil* ich es für richtig halte. So ist die Einsicht in die Richtigkeit meiner Handlung – das Motiv meines Handelns.

Jetzt können wir die Frage stellen: In welcher bestimmten Handlung ist der einzelne frei? Und wir sind fähig, darauf zu antworten: Der einzelne ist frei, wenn er im Handeln von der Richtigkeit seines Tuns überzeugt sein kann, wenn er mit dem Inhalt der Handlung einverstanden ist.

Die Freiheit und Selbstbestimmung *im* Handeln besteht also nicht darin, daß ich der rein unabhängige Produzent bin, sondern daß ich mich mit dem Handlungsinhalt identifizieren kann. In *der* Handlung bin ich frei, bei der ich mein engagiertes Beteiligtsein zur Sache meiner Selbstbestimmung mache. – An diesem Gedanken „Freiheit im Einverständnis“ [5], „Selbstbestimmung im Beteiligtsein“ hängt alles. Wird er ausgeschlossen, wie im gängigen, monologischen Begriff der Freiheit, so kann es eine Freiheit *in* der Politik nicht geben, sondern bestenfalls Individualfreiheit durch Politik.

Wann aber kann der einzelne vernünftigerweise von der Richtigkeit seines Tuns überzeugt sein? Der einzelne wird *die* Handlung für richtig halten, für deren Inhalt er die Zustimmung anderer, das Einverständnis mehrerer, mit Gründen erwarten kann. Die Richtigkeit eines Handlungsinhalts liegt somit in dessen *Zustimmungsfähigkeit.* Diejenige Handlung ist folglich richtiger, besser, und einer anderen vorzuziehen, die weniger exklusiv ist. Anders formuliert: je integrativer ein Handlungsinhalt ist, je mehr er nicht nur das Gute für mich, sondern für alle sein kann, desto besser ist er. Zu Recht wird eine Handlung von außen daraufhin beurteilt, wem sie zugute kommt: ob nur exklusiv dem einzelnen, der speziellen Gruppe für sich – oder auch den anderen und potentiell allen. Also ist die Norm des Handelns das allgemeine Gute: das, was allen zugute kommen kann und woran der einzelne als Handelnder beteiligt ist. Da der Inhalt des Handelns zugleich dessen Ziel ist, so kann auch gesagt werden: *Die* Handlungsziele sind richtig, die auch die Ziele anderer sein können, die gemeinsame, die *kollektive* Ziele sein können.

Von dieser Richtigkeit und kollektiven Zustimmungsfähigkeit muß der Handelnde vor und unabhängig von aller faktischen Zustimmung und Nicht-Zustimmung überzeugt sein, wenn er richtig handeln will. Andernfalls ließe er sich nur von außen durch das jeweils Gegebene treiben. Worauf es jetzt ankommt, ist: die Gewißheit des Subjekts kann nicht von faktischer Zustimmung und faktischem Widersprechen – also von der empirischen Realität der politischen Auseinandersetzung – abhängig sein und darf davon nicht abhängig gemacht werden. Die Gewißheit der Richtigkeit meines Tuns kann nur unabhängig vom politischen Handlungsgeflecht zustande kommen. Das bedeutet: die politische Einstellung wird *vor*politisch konstituiert; darin liegt die Freiheit, das Rechte *selbst* zu wollen, und insofern keinem Kollektiv unterworfen zu sein. Diese vom Christentum ermöglichte und vom Liberalismus für die politische Praxis erstrittene Freiheit des Gewissens vom Kollektiv gilt es zu verteidigen.

Bei der Konstitution der politischen Einstellung kommt der *Religion* entscheidendes

Gewicht zu. Wo immer das neuzeitliche Christentum verhaltensbestimmende politische Bedeutung hatte, befähigte es den einzelnen, das Partikularistische seiner Interessen zu überschreiten. Es setzte instand, die Enge des Ich zu durchbrechen, die Mitte der Existenz bei den anderen zu haben. Diese entscheidende Kehre der Grundeinstellung ist das Werk des Glaubens. Er ist gerichtet auf das allgemeine Gute, das alle einbegreift. Daran hat der Glaube sein Kriterium, daß sich der Glaubende zuständig weiß auch für die andern – noch für seine Feinde. Seine Verantwortung hört nicht dort auf, wo er Widerspruch erleidet und auf Gegnerschaft stößt.

Bestimmt sich das Subjekt aus der Idee des Guten, so läßt es dieses für sich verbindlich sein. Durch diese Teilhabe gewinnt es die Überlegenheit einer fundamentalen Sinngewißheit. Der Handelnde setzt darauf, daß diese Idee aus sich gültig ist; sie gilt ihm als Gottes Sache.

Das Gute muß schon vorweg Sache des Glaubens sein, wenn es durch unser Handeln wirklich werden soll. Der Einsatz für dies Gute überschreitet allemal das Gegebene. Solchen Einsatz im antagonistischen Interessenkampf der Politik durchzuhalten, setzt eine Sicherheit seiner selbst voraus – eine Gewißheit, das Rechte zu wollen, die nicht auf dem eigenen Ich und auf den gemachten Erfahrungen gründet. Sie liegt vielmehr in dem zuverlässigen Wissen des Glaubens, mit seinem Einsatz auf alle Fälle selbst in die überlegene Macht des Guten aufgenommen zu sein, die Gottes ist. Nichts, was im Guten getan ist, kann endgültig zugrunde gehen. Diese Gewißheit und die ihr entsprechende politische Einstellung begründen eine Beharrlichkeit, die vor den Antagonismen der faktischen Politik nicht kapitulieren läßt.

Indem der Glaube den Horizont der Interessen erweitert, hat er für das politische „Geschäft" eine doppelte Funktion: er gibt aller politischen Praxis das normative Endziel vor und vermittelt dem Handelnden die konstante Einstellung, die jenem Endziel des Guten für alle entspricht. Die aber ist die einzige, die Freiheit im Miteinander, im Politischen der Gemeinsamkeit überhaupt nur erwartet.

Was das Handeln des Glaubens nicht kennt, sondern gerade überwindet, das ist die Indifferenz, die jener Luhmannsche Freiheitsbegriff beschwört. Im Glauben an das allgemeine Gute weiß man im Prinzip, was zu tun ist: den privatistischen Interessen zu widerstehen, damit die größere, intensivere Gemeinsamkeit aller zustande kommt.

Doch der Glaube überwindet die Indifferenz noch in einem tiefergreifenden Sinn. Die Gewißheit, im Tun des Guten aufgenommen zu sein in die göttliche Macht des Guten, verbürgt dem einzelnen eine unvertretbare Bedeutung seiner Person. Davon überzeugt, daß sein richtiges Handeln Gottes Sache betreibt, die doch die Angelegenheit *aller* anderen ist, hat er Grund zur Achtung vor sich selbst, zur Selbstannahme. Mithin gewinnt der einzelne eine Anerkennung für sich, gerade indem er sein Ich transzendiert. Als dieser einzelne ist er unersetzbar, insofern von ihm abhängt, ob die Sache Gottes – das Gute – zur Realisation kommt oder daran gehindert wird.

Realpolitik und die „Allgemeinheit des Guten" – jenseits von Opportunismus und Illusion

Freilich, wie läßt sich mit dieser politischen Einstellung des Glaubens Realpolitik treiben? Die dargelegte religiöse Komponente macht die politische Praxis gewiß nicht leichter. Klar sollte jedoch geworden sein, daß die Politik nicht der partikularistischen Selbstdurchsetzung überlassen werden darf. Kollektive Handlungsziele sind solche, die gar nicht vom einzelnen allein zu realisieren sind; sie übersteigen die individuell-eigenen Möglichkeiten. Der politisch Handelnde will folglich mehr, als was er selber leisten, hervorbringen – als er *allein* wollen kann. Er muß und wird daher die Mitarbeit und Zustimmung anderer wollen. Und besteht nicht tatsächlich eine der Haupttätigkeiten eines Politikers darin, um die Zustimmung anderer zu werben?

Soll dies gesuchte Einverständnis wirklich das freie Einverständnis der anderen sein, so muß der politisch Handelnde einen Inhalt vorstellen, der zustimmungsfähig ist. Dieser Inhalt muß so beschaffen sein, daß die anderen selbst ihn sich zu eigen machen können: er muß Kooperationschancen eröffnen. Der Politiker schafft so den anderen einen Raum, in welchem diese handeln können. Nur dadurch kommt politisch Neues zustande. Auch der Grundkonsens eines politischen Verbands erhält sich nur, wenn er durch die Präsentation neuer, weiterreichender Werte erneuert wird [6].

Doch wer den anderen eine Chance zum Handeln einräumt, der muß auch riskieren, daß sie sein Angebot ausschlagen. Er darf die Kontingenz, ob es zur Einwilligung und Kooperation von seiten der anderen kommt, nicht vorweg verplanen, legte er sonst doch den anderen strategisch fest und bewiese damit, daß er gar nicht das Einverständnis, die politische Freiheit des Zusammenspiels will. Nur wer den Widerspruch riskiert, darf auch mit freier Zustimmung rechnen.

Treffen so die Intentionen zusammen, kommt eine stückweise Verwirklichung der gemeinsamen Freiheit, des allgemeinen Guten, zuwege. Doch die Wahrscheinlichkeit, im politischen Feld auf Widerstand zu stoßen, ist größer. Im Konfliktfall das kollektive, auch dem Gegner zugute kommende Handlungsziel durchzuhalten und so im Willen zur Übereinstimmung mit ihm nicht zu erlahmen, darin bewährt sich ein politischer Wille. Das heißt aber Enttäuschung und Leiden riskieren. Solche politische Praxis hat jedenfalls die Versuchung des Opportunismus überholt.

In der Regel wird es zum Kompromiß kommen, zu Abstrichen von beiden Seiten. In der faktischen Politik ist der Kompromiß unvermeidlich und insofern auch gerechtfertigt, denn eine politische Tat wird nur durch die tatsächliche Zustimmung mehrerer Realität. Von dem politischen Handlungsträger ist jedoch zu verlangen, daß er die Differenz transparent macht zwischen seinen zustimmungsfähigen Zielen und der Reichweite der *faktischen* Zustimmung: zwischen dem *Ziel* und dem, was sich unter den gegebenen Verhältnissen realisieren läßt. Ferner ist zu verlangen, daß er deutlich macht, inwieweit das gegenwärtig Realisierbare und Realisierte ein Schritt auf das anvisierte Ziel hin ist. Es bedarf in der Politik der Vision einer besseren Welt – einer Welt grö-

ßerer Freiheit im Gemeinsamen, der *real* weiterreichenden Allgemeinheit des Guten. Dieser Weitblick muß die jeweils fälligen, konkreten Handlungsziele inspirieren. Kollektive Handlungsziele sind nötig. Denn von der Spannung zwischen der Vision des Guten für alle und dem faktisch Erreichbaren „lebt" die Politik. Sonst ist sie eigentlich nicht des Interesses wert.

ANMERKUNGEN

[1] N. Luhmann, Selbststeuerung der Wissenschaft, in: Jahrb. f. Sozialwissensch. 19 (1968) 147 ff. (zitiert: *Selbststeuerung*); Soziologie des politischen Systems, in: Kölner Zschr. f. Soziologie und Sozialpsychologie 20 (1968) 705 ff. (zit.: *Soziologie*); Positivität des Rechts als Voraussetzung einer modernen Gesellschaft, in: Jahrb. f. Rechtssoziologie und Rechtstheorie 1 (1970) 175 ff. (zit.: *Positivität*); Die Weltgesellschaft, in: Archiv f. Rechts- und Sozialphilosophie 57 (1971) 1 ff. (zit.: *Weltgesellschaft*).

[2] N. Luhmann, Religiöse Dogmatik und gesellschaftliche Evolution, in: K.-W. Dahm – N. Luhmann – D. Stoodt, Religion – System und Sozialisation (Darmstadt 1972) 15 ff.; Zitat: 37.

[3] Luhmann ist in der Tat dieser Meinung: so werde das gesetzliche Mietrecht „heute nicht mehr als Annäherung an ein Ideal der Gerechtigkeit . . . motiviert und begründet (!), sondern als Anpassung an Veränderungen auf dem Bau- und Wohnungsmarkt" (N. Luhmann, Zur Funktion der ‚subjektiven Rechte', in: Jahrb. f. Rechtssoziologie und Rechtstheorie 1 (1970) 321 ff.; Zitat: 329. – Vgl. hingegen die differenzierte Argumentation A. Gehlens: „Der Wirtschaftsprozeß, vor allem dessen Herzstück, der industrielle Prozeß, setzt absichtslos, unkontrolliert und unverantwortbar Notstände und Ungleichheiten, die sich während einer ‚Vorsprungszeit' auswirken, dann aber als *öffentliche* Probleme empfunden werden und die Gesetzgebung oder Verwaltung auf den Plan rufen" (Industrielle Gesellschaft und Staat, in: A. Gehlen, Studien zur Anthropologie und Soziologie, Neuwied [2]1971, 247 ff.; Zitat 253 f.).

[4] Ph. Rieff, The Triumph of the Therapeutic. Uses of Faith after Freud (New York 1966). – Ich beziehe mich im folgenden Abschnitt insbesondere auf das Schlußkapitel.

[5] Im *sprach*philosophischen Kontext entwickelt diesen Gedanken R. Marten, Existieren, Wahrsein und Verstehen (Berlin, New York 1972).

[6] Vgl. H. Zilleßen, Kirche als Teil der Gesellschaft, in: Evang. Kommentare 1975, H. 3, 142 ff.; zur Sache: 143.

Günter Remmert SJ

Schöpfungsauftrag und Umweltkrise

Mit dem Stichwort Umweltkrise werden in der gegenwärtigen Diskussion recht verschiedene Probleme benannt: verschmutzte und durch Giftstoffe überstrapazierte Gewässer; die mit Staub und Abgasen belastete Luft; ausgelaugter Boden, zersiedelte Landschaft, Raubbau an Bodenschätzen; Gefährdungen durch die verschiedensten, auch radioaktiven Abfälle; steigende Lärmbelastung; mit Schadstoffen und Giften angereicherte Lebensmittel; der gemessen an den natürlichen Ressourcen unverantwortliche Verbrauch von Energie und Rohstoffen sowie damit zusammenhängende psychische und soziale Belastungen.

All diesen Problemkreisen ist ein unverantwortlicher Umgang des Menschen mit der ihn umgebenden Natur gemeinsam. Ihre „Rechte" unterliegen im Interessenkonflikt mit dem wissenschaftlich-technischen Fortschritt. Der Mensch nutzt bis zur Ausbeutung auf organisierte Weise den Reichtum seines natürlichen Lebensraums und stört dort vorhandene Gleichgewichte, ohne sich um die Wiederherstellung einer dem Leben dienenden Ausgangs- und Endsituation (Rohstoffe und Abfälle) zu kümmern. Er überläßt die Regeneration der Natur selbst – eine Aufgabe, die diese in den meisten Fällen überfordert. Die durch Umweltschäden entstehenden Belastungen gefährden die leibliche und seelische Gesundheit des Menschen, vernichten pflanzliches und tierisches Leben und bedrohen die Existenzgrundlage zukünftiger Generationen. Sie nehmen an Intensität wie an Ausbreitung ständig zu und multiplizieren sich häufig zu unerwarteten synergistischen Wirkungen.

Mit den genannten einzelnen Gefährdungen wie mit dem Umweltproblem als ganzem ist auch der Christ konfrontiert, der, sei es als Mitverursacher (schon Autofahrer gehören dazu!), sei es als Leidtragender – oder meistens beides zugleich – betroffen ist. Die Situation als sozialethische Herausforderung nötigt ihn dazu, über die Verantwortbarkeit seines Weltverhaltens nachzudenken. Umweltfragen berühren ja seine Stellung zu Leben und Tod (das 5. Gebot), seine Mitmenschlichkeit (das Gebot der Nächstenliebe), seine Übernahme oder Ablehnung von allgemein akzeptierten Leitvorstellungen, die sich häufig als letzte Werte ausgeben und so zu Idolen und Götzen pervertieren (1. Gebot), seine Haltung zur Nutzung der allen Menschen anvertrauten Güter der Erde (7., 9. und 10. Gebot).

Die folgenden Ausführungen beanspruchen weder Vollständigkeit noch maßen sie sich an, *die* Lösung für die Umweltkrise bieten zu wollen. Sie wollen lediglich die Herausforderung des Christentums durch die Umweltkrise annehmen, sie mit dem biblischen Schöpfungsglauben konfrontieren und Grundlinien erarbeiten, die eine

christliche Sicht und Bewältigung der Probleme charakterisieren könnten[1]. Ihnen liegt die Überzeugung zugrunde, daß ein Weltverhalten, in dem Gott als der bleibende Schöpfer aller Dinge theoretisch-praktisch anerkannt wird, sicherlich etwas zur Lösung von Problemen beizutragen hat, die durch autonomes ausbeuterisches Produzieren und unbegrenztes technisch-wirtschaftliches Wachstum verursacht werden. Denn der rechte christliche Schöpfungsglaube kann nicht anders, als sich in Haltungen der Ehrfurcht vor allem Leben, in soziale Verantwortung auch für zukünftige Generationen und in einen treuhänderisch verwaltenden Gebrauch der Güter dieser Erde zu übersetzen.

Vom Versagen der Technik zur Krise der Werte

In einer ersten, etwas groben Unterscheidung stellt sich das Umweltproblem auf drei vielfach miteinander verflochtenen Ebenen dar: 1. der Ebene von Naturwissenschaft und Technik, 2. der Ebene von Politik, Wirtschaft und Gesellschaft, 3. der Ebene der Wertvorstellungen, des Welt- und Menschenbilds. Macht man Umweltfragen zum Forschungsgegenstand der Wissenschaft, so sind dementsprechend 1. Natur- und Ingenieurwissenschaften, 2. Sozial- und Politikwissenschaften, 3. ethische und philosophisch-theologische Disziplinen angesprochen[2].

Den Eindruck, Umweltschäden könnten allein mit mehr oder besserer Technik beseitigt werden, erwecken häufig die Programme von seiten der Industrie. Aber auch anderen Problemstudien liegt meistens eine ähnliche Vorstellung zugrunde. Dabei wird unbefragt vorausgesetzt, daß es keine anderen effizienten Mittel als eine quantitativ und qualitativ gesteigerte Technik gebe, um vorhandene Schäden zu beseitigen und künftige zu verhüten. Im Vorantreiben der technisch-wirtschaftlichen Entwicklung sieht man die beste Möglichkeit, soziale Sicherheit und Wohlstand zu stabilisieren und zu vergrößern, Ungerechtigkeiten auszugleichen und ein allgemein menschenwürdigeres Leben zu garantieren.

Doch nicht ohne Grund zieht sich die Überzeugung vom Allheilmittel Technik den Verdacht zu, die Existenzberechtigung bestimmter Industriezweige aus ihrem faktischen Vorhandensein herzuleiten. Die Angliederung von Ökologie-Abteilungen (der sog. öko-industrielle Komplex) läßt ein Unternehmen um so notwendiger erscheinen; denn an der Therapie läßt sich mehr als an der Prophylaxe Geld verdienen. Daß der Fortschritt um jeden Preis, statt soziale Sicherheit und Wohlstand zu stabilisieren, häufig zu Krisen und Zusammenbrüchen des wirtschaftlichen und politischen Systems führt, weil er innen- und außenpolitisch Ungerechtigkeiten vermehrt, hat die Geschichte, auch die jüngste, genügend veranschaulicht. Krebsartiges Wachstum schürt notwendigerweise Konflikte. Wie Georg Picht kürzlich bemerkte: „Es ist ein Widerspruch in sich selbst, wenn man gleichzeitig industrielles Wachstum steigern und konservativ sein will: denn industrielles Wachstum verändert die Welt und unterminiert

alle bestehende Ordnung . . . Die wirklichen Systemveränderer sind die Wachstumsförderer."[3]

Damit ist die politisch-gesellschaftliche Fragestellung angeschnitten. Neben Reformern verschiedener Prägung sind vor allem *marxistische Gesellschaftskritiker* auf diesem Terrain aktiv geworden. Ihr grundlegender Ansatz besteht darin, Umweltschäden als Folge der privaten Verfügung über die Produktionskräfte in den kapitalistischen Ländern zu begreifen. Profitmaximierung als Antriebskraft der Produktion verursache die Umdrehung der Beziehung zwischen Bedürfnissen und ihrer Befriedigung: in spätkapitalistischen Systemen müßten Bedürfnisse stimuliert werden, um die Produktion in Gang zu halten. Zur Lösung der Umweltkrise sei es dementsprechend unumgänglich, die private Verfügung über Produktionsmittel in eine gesellschaftliche zu verwandeln und die Marktregulierung durch die Arbeit zentraler Planstellen zu ersetzen.

Doch auch marxistische Vorschläge lassen viele Fragen offen: Fast einstimmig zielen auch marxistische Kritiker ein uneingeschränktes Wachstum der Produktion und Produktivkräfte an, ohne an Begrenzung zu denken. Sie begreifen Umweltschäden als typisches Problem des Spätkapitalismus, können jedoch keine überzeugende Erklärung und Lösungsstrategie für vergleichbar hohe Belastungen in sozialistischen Ländern bieten. Ihr monokausaler Ansatz läßt die Vielschichtigkeit der Umweltkrise außer acht, indem er sie ideologisch in ein vorgefaßtes Gesellschaftsmodell einfügt, ohne die spezifische Anfrage wirklich ernst zu nehmen.

Freilich wäre alles differenzierte Umweltbewußtsein wertlos, wenn es sich nicht in technische und wirtschaftliche Lösungen konkretisiert und den organisierten Umgang mit der Natur auf politisch-gesellschaftlicher Ebene verändert. Doch das veränderte technisch- und politisch-praktische Handeln fordert zugleich ein Umdenken in den ihm zugrunde liegenden Wertvorstellungen.

Zu diesen Wertvorstellungen gehört zunächst die *Idee des Fortschritts*. Die Expansionsdynamik des Westens wurde in der Neuzeit vor allem durch drei Kräfte entbunden: die Physik entdeckte die Energien der Natur und machte sie nutzbar, ein dynamischer Wirtschafts- und Organisationsstil weckte schlummernde Kräfte des Wettbewerbs, und die Demokratie entfesselte den menschlichen Ehrgeiz und Selbstbestimmungswillen. Obwohl das Fortschrittsdenken grundlegenden Grenzerfahrungen ausgesetzt war (Weltkriege, Atombedrohung, Diktaturen, Rezessionen), erscheint es noch seltsam ungebrochen. So bleibt die Aufgabe bestehen, Grund und Berechtigung des Fortschritts zu erforschen, Fortschritt von Veränderung zu unterscheiden, qualitatives von quantitativem Wachstum, und nicht unkritisch die Gesetzmäßigkeiten industrieller Entwicklung auf die Bereiche Gerechtigkeit, Kultur, Humanität zu übertragen. Dazu bedarf es der Versöhnung von Kräften des Fortschritts und der Bewahrung, und zwar durch Grenzziehungen, die das sozial und human kritische Quantum der Technologie und Organisation respektieren.

Eine weitere Wertvorstellung ist die der *Lebensqualität*. Welche Bedürfnisse sind legitim und welche nicht? In welchem Maß ist es verantwortbar, neue Bedürfnisse zu

wecken, um regional neue Absatzmärkte zu schaffen, in größeren Zusammenhängen jedoch Ungerechtigkeiten – wenigstens strukturell – zu vermehren? Welcher Rang kommt aus sich und im Vergleich mit anderen Gütern folgenden Werten zu und warum: dem materiellen Wohlstand, der sozialen Sicherheit, einer gesunden Umwelt, der politischen Interessenvertretung, dem Recht auf Privatheit usw.? Hinter den tagespolitischen Diskussionen verbergen sich fundamentale Differenzen in den grundlegenden Überzeugungen darüber, was ein menschenwürdiges Leben ist.

Den Vorstellungen von Fortschritt und Lebensqualität liegen bestimmte Leitbilder über die *Stellung des Menschen in Natur und Geschichte* zugrunde. Was ist der Grund dafür, daß der neuzeitliche Mensch trotz Galilei immer noch glaubt, die Welt drehe sich um ihn, trotz Darwin, er müsse sich über das Tier erheben, trotz Freud und Jung, er könne unter Verdrängung des Religiösen das Leben meistern? Wie weit ist jede Kultur unausweichlich in Natur eingebunden, Geistigkeit in Leiblichkeit, und wo beginnt die Mißachtung und Zerstörung dieser Lebensbasis?

Es scheint, als ob die grundlegende Herausforderung der Umweltkrise sich in der Frage nach dem grundsätzlichen Verhältnis von Mensch und Natur zuspitzte. Hier liegt auch der Ausgangspunkt für die mehrfach geäußerte Kritik am Christentum.

Gnadenlose Folgen des Christentums?

In einem der ersten religionsgeschichtlichen Aufsätze zum Thema ging *Lynn White*[4] davon aus, daß die moderne Naturwissenschaft, geschichtlich gesehen, als Extrapolation der christlichen natürlichen Theologie erscheint. Da Gott die Natur erschaffen hat, muß diese die göttlichen Gedanken offenbaren. Jahrhundertelang war es Aufgabe und Krönung des Naturwissenschaftlers, „Gottes Gedanken nachzudenken". Die Technologie wiederum erscheint als eine zumindest teilweise, westliche und voluntaristische Verwirklichung der Überzeugung vom Menschen als Bild Gottes, der somit an Gottes Transzendenz über die Schöpfung teilhat. Der Sieg des Christentums über vorchristliche Naturreligionen beruht ja gerade auf der Entdämonisierung und Entmagisierung von Baum, Quelle, Hügel. Es ist in diesem Zusammenhang vernachlässigbar, daß die moderne Naturwissenschaft sich häufig gegen die Kirche emanzipieren mußte: Man konnte über die gestellte Aufgabe nur in Konflikt kommen, weil man die Überzeugung von der grundsätzlichen Überlegenheit des Menschen über die Natur miteinander teilte.

„Es gibt in der ganzen Welt keine einzige Religion, die in solchem Maße anthropozentrisch ist wie das Christentum – besonders in seiner westlichen Ausprägung . . . So hat das Christentum, in völligem Gegensatz zum antiken Heidentum und den östlichen Religionen (den Zoroastrismus vielleicht ausgenommen), nicht nur einen Dualismus von Mensch und Natur errichtet, sondern sogar ausdrücklich erklärt, es sei Gottes Wille, daß der Mensch die Natur für seine eigenen Zwecke ausbeuten

solle." „Unsere heutige Naturwissenschaft wie auch die heutige Technologie sind so von orthodoxer christlicher Arroganz gegenüber der Natur durchtränkt, daß von ihnen allein keine Lösung der ökologischen Krise erwartet werden kann. Da die Wurzeln unserer Schwierigkeiten so weitgehend religiös sind, muß auch das Heilmittel im wesentlichen religiös sein, ob wir es nun so nennen oder nicht" (White, 81, 88). Whites Aufsatz enthält viele Nuancierungen, die in einer Zusammenfassung verlorengehen. Er traut dem Christentum durchaus eine fundamentale Neubesinnung zu, ja sieht in ihr den wichtigsten Lösungsansatz.

Ähnliche Gedanken hat *Carl Amery* in seinem Werk „Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums" (Reinbek 1972) zu einer umfangreichen Anklage verbreitert und verschärft. Für ihn läuft der historische rote Faden kontinuierlich durch Gruppen, die sich heftig befehden. Orthodoxe und Ketzer, seien sie nun römisch oder reformiert, christlich oder sozialistisch, dem Abendland oder dem Amerikanismus huldigend, vereint in allen Gegensätzen eine Botschaft: die Auserwähltheit des Menschen vor aller Kreatur, sein totaler Herrschaftsanspruch und Auftrag und der unbegrenzte Glaubenskonsens, daß eine Veränderung der Welt Fortschritt garantiert. Nach Amery entstand der gegenwärtige katastrophale Weltzustand durch die restlose Übernahme und Verinnerlichung dieser Leitvorstellungen der judäisch-christlichen Tradition. An der Wiege der Umweltkrise steht die Ablösung der griechisch-zyklischen Zeitauffassung durch das Christentum, das die Zukunft als Verheißung entdeckte. Zumindest seit Konstantin dem Großen konstatiert Amery den Abfall der Kirche von ihrer eigenen Botschaft: die Verwandlung einer nur auf das Kommen des Herrn ausgerichteten, sich um die materielle Existenz nicht sorgenden Jüngergemeinde in einen kirchlichen Machtapparat, der sich in immer mehr Angelegenheiten des weltlichen Lebens einmischt. In der Argumentation mit Max Weber einig sieht er eine Kontinuität zwischen dem Herrschaftsauftrag in Genesis 1, der mönchischen Ethik, der kalvinistischen und neukatholischen Leistungsethik bis in die Konsum- und Produktionsmoral der Gegenwart.

Auch die *Mitarbeiter der MIT-Studie* „Grenzen des Wachstums" sehen christlichen Einfluß am Werk. Dennis L. Meadows stellt die Frage nach dem zukünftigen Menschenbild: „Das Pro und Contra des Wachstums hat zu zwei Fraktionen geführt, die sich um zwei sehr unterschiedliche Menschenbilder versammeln. Das eine Menschenbild, das von den Befürwortern unbegrenzten Wachstums getragen wird, ist der homo sapiens, ein ganz besonderes Geschöpf, dessen einzigartiges Gehirn ihm nicht nur die Fähigkeit, sondern auch das Recht gibt, alle anderen Geschöpfe und alles, was die Welt zu bieten hat, für seine kurzfristigen Zwecke auszubeuten. Dies ist ein uraltes Menschenbild, fest in der jüdisch-christlichen Tradition verankert . . . Das entgegengesetzte Menschenbild ist ebenfalls uralt, aber es steht den östlichen Religionen näher als den westlichen. Es geht davon aus, daß der Mensch, eine Art unter allen anderen Arten, eingebettet in das Gewebe natürlicher Prozesse ist, das alle Formen des Lebens erhält und in Maßen hält." [5]

Jay W. Forrester geht noch weiter: „Genauer betrachtet ist das Christentum eine Sammlung kodifizierter Wertvorstellungen, die das Wachstum fördern; es verpflichtet den Menschen zur Entwicklung missionarischen Ehrgeizes, spricht ihm das Recht der Herrschaft über die Natur zu und interpretiert seine Werte so, als hätten die Christen, als Auserwählte Gottes, die heilige Pflicht, sich zu mehren und ihre Religion über die ganze Erde zu verbreiten ... Das Christentum ist eine Religion des exponentiellen Wachstums." [6]

White, Amery, die MIT-Wissenschaftler sind keine vereinzelten Stimmen. Wurde das Christentum jahrhundertelang als generell fortschrittsfeindlich etikettiert, so dreht man nun den Spieß um. Dokumentiert die Wetterwendigkeit dieses Urteils nur Verlegenheit auf der Suche nach einem Sündenbock? Dieser Verdacht ist nicht einfach von der Hand zu weisen; denn die erhobenen Vorwürfe brauchen nicht unerwidert stehenzubleiben.

Plädoyer für das christlich-biblische Schöpfungsverständnis

Schon wichtige Fakten weisen darauf hin, daß die Vorwürfe an die Adresse des Christentums in der Allgemeinheit, in der sie erhoben wurden, sicherlich nicht zutreffen.

Es ist zum Beispiel bemerkenswert, daß sich im Gegensatz zum lateinischen Westen der ebenso christliche *griechische Osten* grundsätzlich anders entwickelte. Der westliche Heilige handelte, der griechische meditierte. Die Natur wird bis heute in der Ostkirche als symbolisches System verstanden, durch das Gott zu den Menschen spricht. Jenes eher künstlerische Verständnis ließ Naturwissenschaft in unserem Sinn nicht erblühen. Seit dem 7. Jahrhundert, in der das griechische Feuer erfunden wurde, scheint der Osten keine bemerkenswerte technologische Neuerung mehr hervorgebracht zu haben.

In Zeiten, in denen das Engagement der Kirche zu weltlich wurde, entstanden immer wieder *Protestbewegungen.* Von den ägyptischen Wüstenvätern über Cluny und die Franziskaner bis zu Charles de Foucauld artikulierte sich eine Neubesinnung auf das Evangelium im radikalen Abstandnehmen von technisch-praktischer Naturbeherrschung. L. White ist in diesem Zusammenhang beeindruckt von Franziskus von Assisi, der seiner Meinung nach „den Menschen als Monarchen der Natur absetzen und eine Demokratie aller Geschöpfe Gottes" errichten wollte (White, 86). Er schlägt ihn zum Schutzheiligen der Ökologie vor. Wer davon überzeugt ist, daß der rechte Geist des Christentums vor allem von seinen Heiligen weitergegeben wird, wird christliche Orthodoxie und Orthopraxie nicht in der Arroganz über die Natur suchen.

Der Gedanke des menschlichen Herrschaftsauftrags über die Natur, so wie ihn Genesis 1 ausdrückt, wird allein schon durch die praktischen *Vorschriften im jüdischen Gesetz* interpretiert und relativiert. Der Glaube an die Oberhoheit Gottes über allen Landbesitz setzt den menschlichen Besitzern klare Grenzen: so z. B. Verpflichtungen,

Armen oder hungrigen Wanderern das Ährensammeln oder Pflücken von Trauben zu erlauben, die Abgabe des Zehnten an Jahwe und die Armen, das Brachliegenlassen der Äcker in jedem Sabbatjahr und Jobeljahr (7. und 50. Jahr).

Es ist jedoch unumgänglich, auf die alttestamentlichen Schöpfungsgeschichten näher einzugehen. Denn die Kritik am jüdisch-christlichen Naturverständnis beruft sich gern auf einen Satz aus dem ersten Kapitel der Bibel. Dort heißt es in einer Rede Gottes an die gerade erschaffenen Menschen: „Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde und macht sie euch untertan und herrschet über die Fische im Meer und über die Vögel unter dem Himmel und über das Vieh und über alles Getier, das auf Erden kriecht" (Gen 1, 28). N. Lohfink hat in zwei vielbeachteten Aufsätzen die Problematik in diesem ersten *priesterschriftlichen Schöpfungsbericht* untersucht[7]. Dabei stellte sich heraus: Aus der Vorstellung vom Menschen als Bild Gottes (die einige Verse vor dem obigen Zitat formuliert wird) allein läßt sich noch keine Folgerung für eine Herrscherstellung oder einen Weltauftrag des Menschen ziehen. Diese Rede unterstreicht nur die besondere Nähe des Menschen zu Gott. Im Denken der Priesterschrift gilt ferner der Fruchtbarkeitssegen keineswegs für alle kommenden Generationen. Vielmehr wird im Gegenteil damit gerechnet, daß dieser Segen (der alles andere ist als ein Gebot) eines Tages seine Wirkung erreicht hat und die Menschheit nicht mehr weiter wachsen muß. Die Aussage „Macht euch die Erde untertan" ist besser undramatisch zu übersetzen: „Nehmt die Erde in Besitz". Sie bezieht sich darauf, daß sich die verschiedenen Rassen und Völker nach dem Plan Gottes auf ihren Landgebieten niederlassen dürfen. „Über die Tiere herrschen" heißt schließlich in der ursprünglichen Bedeutung nur, sie z. B. auf die Weide führen, als Zugtiere benutzen, mit einem Wort: sie domestizieren. Diese Ergebnisse wurden anhand einer punktuellen Untersuchung der entscheidenden Formulierungen gewonnen.

Gen 1, 28 ist also alles andere als eine Rechtfertigung dafür, daß der Mensch alles, was die Welt bietet, für seine eigenen egoistischen Ziele ausbeutet. Dieser Befund verstärkt sich, wenn man den zweiten *jahwistischen Schöpfungsbericht* (Gen 2, 4b–25) mitberücksichtigt. In ihm ist klar die Verbindung des Menschen mit der ihn umgebenden Materie ausgesagt: Ackererde ist das Material, aus dem sein Körper geformt wird. Er wird wieder zur Erde zurückkehren, von der er genommen wurde (V. 19). Mensch ('adam) und Erde ('adama) bilden eine Schicksalsgemeinschaft, die auch nach der Vertreibung aus dem Paradies bestehen bleibt (V. 23). Wenn auch Gott für sein Geschöpf einen Garten baut, so hat sich doch auch schon der paradiesische Mensch an der Fürsorge Gottes für ihn zu beteiligen und den Garten zu bebauen und zu bewahren. Bei aller Veränderung soll der Garten eine gute Gabe Gottes bleiben.

Ohne die Erde zu vergöttlichen, wie es in Babylonien, Ägypten und Griechenland der Fall war, bewahrten sich die biblischen Schriftsteller doch einen wachen Sinn für Naturwirklichkeit. Alle Lebendigkeit und fruchtbare Fortpflanzung, die die Erde aus sich treibt, stammt nicht aus der Eigenkreativität der „Mutter Erde" (wie sie etwa die griechische Demeter verkörpert), sondern aus dem machtvollen Schöpferwort des allein

Göttlichen. Auch wenn Gott dem Menschen die Erde anvertraut, so hört er doch nicht auf, ihr Eigentümer zu bleiben (Jos 22, 19; Os 9, 3; Ps 85, 2; Jer 16, 18; Ez 36, 5). Für das Volk Israel konkretisiert sich diese Tatsache heilsgeschichtlich in der Verheißung des Gelobten Landes, der Befreiung aus Ägypten, dem göttlichen Beistand beim Einzug und dem Wohnen im Land. Dieses Eigentumsrecht, das Gott über alles Land besitzt und dem Menschen die Aufgabe des Verwalters und Treuhänders zuweist, wird angerufen, um die Vorschriften über das Jobeljahr zu begründen: „Grund und Boden darf nicht für immer verkauft werden; denn alles Land ist mein und ihr seid Fremdlinge und Beisassen bei mir" (Lev 25, 23). Kraft der Oberhoheit Gottes setzt auch das religiöse Gesetz den menschlichen Landbesitzern Grenzen ihres Rechts. Verpflichtungen gegenüber den Armen, den Wanderern, den Leviten und das Brachliegenlassen der Äcker sind präzise festgelegt. Wer auf lange Zeit das Land bebauen will, ist um des Bewahrens willen in Verantwortlichkeit gegenüber dem göttlichen Schöpfer an sozialer und ökologischer Stabilität interessiert.

Die amerikanische Ethnologin *M. Mead* schrieb zusammenfassend zu den Vorwürfen an die Adresse des Christentums: „Solche Diskussionen berücksichtigen nicht die ausbeuterische Haltung der Europäer, ihr Streben nach Vorherrschaft, schon lange bevor sie christianisiert wurden. Sie ignorieren auch die im Alten Testament vorgeschriebenen Verfahren zur Erhaltung und zur Umverteilung und die Verhaltensweisen der Christen im Nahen Osten. Versuche also, Christen zwingen zu wollen, aus einem Gefühl der Schuld für die Vergangenheit Verantwortung zu übernehmen, wie ein aggressives und unternehmungsmutiges Volk schließlich Europa besiedelte und sich nach Amerika ausbreitete, fördern ein gefährliches Mißverständnis über die Geschichte und die Rolle religiöser Ideologie, kultureller Tradition und tatsächlicher Zustände bei der Herausbildung der Verhaltensweisen gegenüber der Umwelt."[8]

Der Schöpfungsauftrag: eine mißverstandene Tradition?

Das Bild vom Menschen als dem vor allen anderen Wesen ausgezeichneten Geschöpf, das den Rest der Welt beherrschen kann und soll, läßt sich also durch den biblischen Schöpfungsglauben nicht legitimieren. Aber ging nicht von der Schöpfungsgeschichte eine Wirkung aus, die sich vom Sinn des Textes entfernte? Impulse können auch von mißverstandenen Traditionen ausgehen. Einige historische Streiflichter, die Haupttendenzen in Theorie und Praxis beleuchten, sollen die Entwicklung von Weltbild und Weltverhalten im Abendland verdeutlichen.

Die *Griechen* verstanden den Kosmos als in sich ruhende, schöne Ordnung. Das Wort selbst bezeichnet nicht von ungefähr auch die menschliche Rechtsordnung und fraulichen Schmuck. Für Plato werden im „Gorgias" Himmel und Erde, Götter und Menschen durch Freundschaft in einer Einheit zusammengehalten, wenn auch die sinnliche Welt nur Abbild einer eigentlicheren, geistig erfahrbaren Ideen-Welt ist. Aristoteles,

der in der Nikomachischen Ethik die Kosmologie als grundlegende Wissenschaft bezeichnet, begreift die Natur als unbewußt wirkende, kunstfertige Kraft. In der Stoa ist Gott die alles durchdringende Weltvernunft.

Mit dem *Einbruch des Christentums* in die Welt der Griechen und Römer wird die Entsakralisierung der Natur, die bereits im griechischen Polytheismus und der Philosophie gegenüber früheren magischen und animistischen Naturreligionen vorangeschritten ist, erheblich weiter gefördert. Es ist diese Entdivinisierung, die Entgöttlichung der Umwelt, die die geistesgeschichtliche Grundlage der späteren naturwissenschaftlich-technischen Expansion bilden wird. Jahrhundertelang finden sich jedoch nebeneinander weltbejahende wie weltverneinende Tendenzen. Nachdem die Kirche eine gesellschaftlich einflußreiche Größe geworden war, engagierte sie sich deutlich auf dem kulturellen und politischen Sektor. Trotz aller Kultivierungsarbeit der Klöster äußerte sich die kontemplativ-asketische Spiritualität jedoch auch weltflüchtig. Die Distanz zum technisch-praktischen Weltverhalten findet bis in die „Imitatio Christi" des Thomas von Kempen, dem populärsten Erbauungsbuch des Spätmittelalters, ein beredtes Zeugnis.

Augustinus, dessen Denken eine großartige Synthese von griechischem und christlichem Geist bildet, preist die Schönheit und Ordnung der Welt, die als ganze, also auch als materielle, Schöpfung des guten Gottes und so selbst gut ist. Aber das Wesen des Menschen besteht nicht darin, sich in die Gesamtordnung einzufügen und sie im kleinen zu spiegeln, sondern als Person Gott gegenüberzustehen. Gott und die Seele interessieren ihn, sonst nichts. Die Auslegung der Schöpfungsgeschichte illustriert nur diese Wende zum Subjekt. Mit Gregor von Nyssa und Ambrosius versteht sie Augustin als allegorisches Bild für den Einzelmenschen und seine Psychologie. Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen ist die Begabung der rein geistigen Vernunftseele. Sie herrscht über die Affekte (symbolisiert in den Tieren) und über den Leib (symbolisiert in der Erde). Eine solche atechnische Auslegung wird jahrhundertelang vorherrschen, in der asketisch-mönchischen Bewegung weiterentwickelt und für das geistliche Leben fruchtbar gemacht werden.

Erst die Neuentdeckung des Aristoteles im 12. Jahrhundert förderte das Interesse an einer theoretisch-objektiven Erforschung der Natur. Als aufgeschlagenes Schöpfungsbuch Gottes liegt sie vor dem religiös motivierten Forscher. Zunehmende mathematische Exaktheit kann jetzt dazu dienen, die souveräne Stellung des Menschen gegenüber der Welt in immer genauere Beschreibung und Erklärung des Naturgeschehens umzusetzen. *Thomas von Aquin* schenkte der Kosmologie mehr Aufmerksamkeit als Augustinus. Für ihn ist die Naturbetrachtung notwendig, um zur Erkenntnis Gottes zu kommen. Läßt doch naturwissenschaftliches Forschen Gottes Weisheit, Kunstfertigkeit und Güte entdecken und schenkt sogar eine gewisse Gleichförmigkeit mit Gott. Ein Irrtum über die Geschöpfe hat auch einen Irrtum über Gott zur Folge (Summa contra Gentiles). Von der Arbeit und dem Weltauftrag des Menschen scheint dagegen Thomas keine hohe Meinung zu haben. Das handwerkliche Tun stellt er ganz in den Dienst der Moral.

Für die Entwicklung von Technik und Wirtschaft bedeutet die Theologisierung und Verkirchlichung der Kultur im Mittelalter Ansporn und Hemmnis zugleich. Die Freigabe der irdischen Welt durch die transzendente Gottesidee ermöglicht das Ausprobieren menschlicher Fähigkeiten am Stoff. Im Spätmittelalter kommt es zu einer Reihe wichtiger Erfindungen: Uhr, Schießpulver, Buchdruck, Turbine, Kompaß. Doch die Absorption des Geistigen im Theologischen macht eine theoretisch sich begründende und fortentwickelnde Technik noch nicht möglich.

Mit dem Aufkommen experimentell-methodischer Forschungsmethoden und mit den bahnbrechenden technischen Erfindungen zu Beginn der Neuzeit verändert sich das Verhältnis zur Natur grundlegend. Man tut den Schritt vom organischen Rohstoff zum anorganischen, von der menschlichen und tierischen Kraft zur Naturkraft, vom Werkstoff zur Maschine. In der Landwirtschaft gewinnen Züchtungen von Tier- und Pflanzenrassen Bedeutung. Die Dynamik wird Kennzeichen des Wirtschaftens.

Bezeichnend ist, wie der Naturphilosoph der Renaissance, *Francis Bacon*, die Schöpfungsgeschichte umdreht. Erkenntnis der Natur und Herrschaft über sie besaß der Mensch seiner Meinung nach schon im Paradies, das Streben danach kann also nicht Grund des Sündenfalls gewesen sein. Durch den Fall verlor er jedoch beide Fähigkeiten. Nun ist das wahre Ziel wissenschaftlicher Erkenntnis die Wiedereinsetzung des Menschen in die Souveränität und Macht, die er zu Anfang der Schöpfung schon einmal hatte. Nicht mehr die Gottesebenbildlichkeit ist, wie noch bei Luther, die Voraussetzung des Weltauftrags, sondern die Wiedergewinnung der verlorengegangenen Naturbeherrschung ist das Mittel, um die Gottesebenbildlichkeit im zukünftigen Paradies herzustellen (Valerius Terminus or The Interpretation of Nature).

Descartes wird herausstellen, daß es, um die Mühsal des Lebens zu verringern, darum gehe, sich zum Herrn und Eigentümer der Natur, „maître et possesseur de la nature", zu machen (Discours de la méthode). Diese Herrschaft ist nicht gegeben, sie muß erkämpft werden.

Der Säkularisierungsprozeß von Naturwissenschaft, Technik und Wirtschaft ist unaufhaltsam. Die Entdeckung der neuen Welt hatte ein Land der unbegrenzten Möglichkeiten eröffnet. Geistige Umbrüche, wie sie in der französischen Revolution signalartig zum Ausdruck kamen, verändern grundlegend die gesellschaftliche Organisation. Gegen das durch den Siegeszug maschineller Industrialisierung verursachte menschliche Elend erheben sich die Weber und andere Gruppen. Im Sozialismus ökonomisiert sich zunehmend Religion, Philosophie und Politik. Der frühe Marx der Pariser Manuskripte hält eine vollendete Wesenseinheit des Menschen mit der Natur, den durchgeführten Naturalismus des Menschen und Humanismus der Natur in der Zukunft noch möglich. Später ist er überzeugt von der grundsätzlichen Unaufhebbarkeit beider. Das Verhältnis des Menschen zu seiner Umwelt im Reich der Freiheit wäre aber dennoch verändert: mit der Überwindung des Ausbeuterstandpunkts bräuchte sich auch die Natur nicht mehr am Menschen zu rächen. Unkritisch übernimmt jedoch die Marxsche Theorie den Wachstumsoptimismus ihrer Gegenspieler.

In der Weise, wie die biblische Schöpfungsgeschichte verstanden und verwirklicht wurde, spiegeln sich geistige Umbrüche ebenso wie technisch-praktische. Während bis in das Spätmittelalter eine atechnische Auslegung vorherrscht, legitimiert sie in der Neuzeit den Siegeszug von Wissenschaft und Technik. Die Sonderstellung des Menschen, die Freigabe irdischer Wirklichkeit zum Forschen und Verarbeiten werden in wirtschaftliche und industrielle Expansion umgesetzt. Die Verantwortung vor Gott, die Einbeziehung des Menschen als Kreatur ins Kreatürliche, Grenzziehungen, die aus der Aufgabe des treuhänderischen Bewahrens folgen, geraten aus dem Blick. Technisch-wirtschaftliche Ausbeutung und Expansion werden zur innerweltlichen Antwort auf menschliche Erlösungssehnsucht.

Diejenigen, die den biblischen Schöpfungsbericht zum geistesgeschichtlichen Grunddatum der Umweltkrise stempeln, werden nicht nur seinen ursprünglichen Intentionen nicht gerecht, sondern vernachlässigen ebenso die komplexe und widersprüchliche Wirkungsgeschichte dieses Textes. Zwar läßt sich schon in der frühen Theologie eine hohe Wertschätzung des Menschen nachweisen; seine ganze Existenz bleibt aber mit der handwerklich-praktischen Weltbewältigung eingeborgen in die von Gott gegebene Schöpfungsordnung. Erst mit der Neuzeit setzt die Verselbständigung von Wissenschaft und Technik ein. Die aufkommende Herrschafts- und Ausbeutungsideologie ist weniger Schuld des Christentums als ein Produkt des Wissenschaftsoptimismus und Fortschrittsglaubens der Neuzeit.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. den Literaturbericht: G. Remmert, Schöpfungsauftrag oder Selbstmordprogramm?, in: Bibel und Kirche 1975, 92–99.

[2] Vgl. G. Liedke, Von der Ausbeutung zur Kooperation, in: Humanökologie und Umweltschutz, hrsg. v. E. v. Weizsäcker (Stuttgart 1972) 37 f.

[3] G. Picht, Wir brauchen neue Überzeugungen, in: Neue Ziele für das Wachstum, hrsg. v. J. Schlemmer (München 1973) 132.

[4] L. White, The Historical Roots of Our Eccologic Crisis, in: Science, Vol. 155, 10 March 1967, 1203 bis 1207. Deutsch in: F. Schaeffer, Das programmierte Ende (Genf 1973) 71–88.

[5] D. L. Meadows, Wachstum bis zur Katastrophe? (Stuttgart 1974) 28 f.

[6] J. W. Forrester, Die Kirchen zwischen Wachstum und globalem Gleichgewicht, in: D. L. Meadows, Das globale Gleichgewicht (Stuttgart 1974) 253.

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

[8] M. Mead, Kulturelle Verhaltensweisen und die Umwelt des Menschen, in: Umweltstrategie, hrsg. v. H. D. Engelhardt (Gütersloh 1975) 17 f.

UMSCHAU

Zur Situation der Lehrlinge

Nicht erst die Jugendarbeitslosigkeit und die Diskussion um das Berufsbildungsgesetz rückten die Lehrlinge (heute: Auszubildende) in den Blickpunkt der Öffentlichkeit. Bereits 1971 schlugen sich die Demonstrationen der Lehrlinge von Essen und anderswo in Taschenbüchern nieder (H. W. Haugg – H. Maessen, Was wollen die Lehrlinge? Frankfurt 1971; J. Weiler – R. Freitag, Ausbildung statt Ausbeutung. Der Kampf der Essener Lehrlinge, Reinbek 1971). Damit die Probleme um die Berufsbildung der arbeitenden Jugend in der Bundesrepublik Deutschland nicht der politischen Agitation überlassen werden, unternahm 1970 die Hochschule für Wirtschaft und Politik in Hamburg eine große Studie, die jetzt als „Hamburger Lehrlingsstudie" in fünf „Forschungsberichten" vom Deutschen Jugendinstitut, München, herausgegeben wurde[1]. Leider fehlt noch die abschließende Buchveröffentlichung, in der „die theoretische Durchdringung und zusammenfassende Reflexion weitergeführt werden" soll. Eine vergleichende Bewertung dieser Hamburger Lehrlingsstudie fällt um so leichter, als für denselben Zeitraum zwei weitere Untersuchungen vorliegen: Heinen – Welbers – Windszus, Lehrlingsausbildung. Erwartung und Wirklichkeit (Mainz 1971; die sogenannte WEMA-Untersuchung); Fr. Baerwald, Lebenserwartungen von Lehrlingen und Jungarbeitnehmern in Großbetrieben (München 1973).

Aus der Fülle der Ergebnisse, die in den fünf Forschungsberichten enthalten sind, lassen sich nur einige markante Daten herausheben. „Da Hamburg auf den ersten Blick in Sachen Berufsausbildung eine privilegierte Position zu haben scheint, sind diese hier vorliegenden neuen Ergebnisse besonders interessant und aufschlußreich" (R. Crusius).

Die berufliche Bildung in der Bundesrepublik Deutschland ist dual, d. h. sie findet in der Berufsschule und in den Betrieben statt. Was die *Berufsschule* betrifft, so entspricht sie weder in der Klassenstärke noch in der Stundenzahl den Anordnungen der Behörden. Ihre Effizienz wird auch dadurch beeinträchtigt, daß nur selten ein Gleichlauf zwischen dem Unterricht in der Schule und der Ausbildung im Betrieb zustande kommt.

Die Situation im *Betrieb* wird vor allem dadurch geprägt, daß 35 Prozent der Lehrlinge ohne einen besonderen Ausbildungsplan auskommen müssen. Die Vermittlung konkreter Kenntnisse scheint also einer gewissen Zufälligkeit überlassen zu werden. Zur Sache selbst kann man sagen: Je größer der Betrieb, um so größer die Wahrscheinlichkeit, daß ein Berufsbildungsplan vorhanden ist, der die materiale Qualität der Ausbildung bestimmt: den theoretischen Unterricht, die Anleitung und Beratung im Betrieb.

Erstaunlich ist, daß Lehrlinge in kleinen Betrieben sich positiv über ihre gesamte Lehrsituation äußern. Das kann nur darauf zurückzuführen sein, daß im kleinen Betrieb eine familiäre Atmosphäre herrscht, daß ein enger Kontakt zwischen den Erwachsenen und den Lehrlingen möglich ist, daß mehr Anleitung und Beratung geboten wird. Wohl aufgrund der phasentypischen Unsicherheit wird von den Lehrlingen geschätzt, wenn sie nicht in einer großen Menge untergehen müssen.

Der Lehrling ist nicht nur Auszubildender, er ist auch eine *Arbeitskraft*. 73 Prozent der Lehrlinge sind im normalen Produktions- und Arbeitsprogramm eingesetzt, wobei sie auch ausbildungsbezogene (34 Prozent) und ausbildungsfremde (45 Prozent) Nebenarbeiten zu verrichten haben. Arbeiten dieser Art werden sich im Ablauf eines Betriebs nicht vermeiden lassen, zumal die Bewertung dessen, was „ausbildungsfremd" ist und was nicht, sehr subjektiven Kriterien unterliegt. Weitaus be-

denklicher ist, daß 40 Prozent der von Lehrlingen geleisteten Überstunden ohne Bezahlung bleiben. Diese Praxis hängt im konkreten Fall ab von den zu verrichtenden Tätigkeiten, vom Lehrjahr, vom Geschlecht des Lehrlings und von der Größe des Lehrbetriebs. Allgemein zeigt sich, daß jene Lehrlinge, die eine schlechtere Ausbildung erhalten, sich auch noch mit einer geringeren Ausbildungsbeihilfe abfinden müssen. Ohne Zweifel eine Häufung von Nachteilen.

Im Urteil der Lehrlinge schneiden die Mittelbetriebe (50–99 Beschäftigte) am schlechtesten ab, wohl deshalb, weil in ihnen weder die gute Atmosphäre des Kleinbetriebs noch die qualifizierten Ausbildungsmöglichkeiten des Großbetriebs vorhanden sind. Allgemein werden die zuständigen Ausbilder fachlich bis zu 62 Prozent, pädagogisch bis zu 30 Prozent für gut geeignet gehalten. Unter den verschiedenen Berufsgruppen werden dabei die Ausbilder in den Gesundheitsdiensten am besten, die bei den Lichtbildnern, Druckern und bei verwandten Berufen am schlechtesten beurteilt. Da mit wachsendem Alter die Kritik junger Menschen wächst, verwundert es nicht, daß vom ersten bis zum dritten Lehrjahr die Lehrfirma steigend schlechter beurteilt wird – und daß ebenso fortschreitend ein anderer Bildungsgang bevorzugt wird.

Die *Berufswahl*situation ist für den jungen Menschen heute so unübersichtlich, daß man statt von Berufswahl von einer „Berufseinmündung" sprechen kann. Damit könnte man die nicht auf persönlicher Entscheidung beruhenden Prozesse bezeichnen, die zu einem Beruf führen. Dennoch sind 73 Prozent der Lehrlinge der Meinung, daß sie ihren Beruf allein nach ihren Neigungen und Interessen suchten. 63 Prozent wurden dabei durch das Arbeitsamt beraten, dessen Hilfe positiv bewertet wird. 55 Prozent hatten vor der Berufsentscheidung auch ein Betriebspraktikum absolviert und damit konkreten Kontakt mit der Arbeitswelt gehabt. Wenngleich die Lehrlinge sich die Entscheidung über ihren Beruf selbst zuschreiben, besitzt doch die Familie einen großen Einfluß auf die Berufswahl, einen Einfluß, der angesichts der Komplizierung der beruflichen Verhältnisse zusehends abnimmt. Wegen der Vielfalt von Berufen und Berufsgängen reichen die Kenntnisse der Eltern einfach nicht mehr aus.

Eine globale *Zufriedenheit* der Lehrlinge, die vor allem auch durch den Prozeß der Berufseinmündung bestimmt wird, zeigt (ausgenommen die Beurteilung der Ausbildungsfirma) ein leichtes Übergewicht günstiger Urteile. Ob man dies als „die noch ungebrochen optimistische Einstellung der unerfahrenen Berufsanfänger" (W. Laatz) abwerten soll, scheint zumindest deshalb fraglich, da Fr. Baerwald – mit einer allerdings anderen Erhebungsmethode (strukturiertes Gespräch) – auch eine große Berufszufriedenheit bei Lehrlingen in Großbetrieben feststellte.

Das *Fortbildungsinteresse* ist groß und hält während der gesamten Ausbildungszeit an. Es zeigt sich vor allem bei Lehrlingen mit kritischen (sozialistischen) Einstellungen und ist weniger mit konservativen Anschauungen kombiniert. Aber auch bei ersteren geht das Berufsziel auf eine individuelle Karriere. Dieser Tendenz entspricht, daß die Rangskala der vorherrschenden Berufsziele ist: guter Verdienst, Sicherheit des Arbeitsplatzes, gute Aufstiegsmöglichkeiten. Erst dann folgt Befriedigung durch die Arbeit. Die Zukunftserwartungen sind im ganzen optimistisch: man rechnet mit beruflichen Aufstiegschancen. In dieser Frage sind die weiblichen Lehrlinge zurückhaltender, wohl weniger eine Auswirkung eines größeren Realismus als einer familiären Orientierung.

Aus dem allgemeinen Spektrum der Lehrlinge fallen die *Krankenpflegeschüler* aus verschiedenen Gründen heraus. Krankenpfleger ist ein „typisch" weiblicher Beruf; 80 Prozent der Schüler sind Mädchen. Jeder zweite von ihnen kommt von der Realschule. Positiv ist, daß 92 Prozent sich eines Ausbildungsplans erfreuen können, der auch im großen und ganzen eingehalten wird. Bei der Frage der Berufswahl steht die Befriedigung durch die Tätigkeit an erster Stelle (56 Prozent). Erst dann folgen Sicherheit des Arbeitsplatzes (11 Prozent) und Verdienstmöglichkeiten (4 Prozent). Bei den Krankenpflegeschülern kann

man eine große Berufszufriedenheit feststellen, die sich darin ausdrückt, daß fast zwei Drittel ihren Beruf wieder wählen würden (was in einem ähnlichen Prozentsatz bei den übrigen Lehrlingen nicht anzutreffen ist), daß knapp zwei Drittel wieder den gleichen Bildungsgang nähmen und daß fast 70 Prozent einen Aufstieg für möglich halten. Insgesamt also eine günstige Ausbildungssituation.

Ergebnisse soziologischer Untersuchungen bedürfen der Interpretation. Die Ergebnisse der Hamburger Lehrlingsstudie leiden in der Darstellung zumindest unter einer einseitigen ideologischen Akzentuierung (zurückhaltender sind darin die WEMA-Untersuchung und auch Fr. Baerwald). Ob auch die Ergebnisse schon von ideologischen Aprioris mitbestimmt wurden, wäre noch nachzuprüfen. Auf jeden Fall können Suggestivfragen nicht mehr als wissenschaftlich qualifiziert werden – und ist das Folgende nicht eine Suggestivfrage: „Einige Leute meinen, daß viele Betriebe heute eher darauf aus sind, die Arbeitskraft ihrer Lehrlinge für sich auszubeuten als ihnen eine gute Ausbildung zu geben. Wenn Sie an Ihre eigene Situation denken: Was halten Sie von dieser Meinung?" Durchgängig stößt bei den Autoren das „duale" berufliche Bildungssystem, das als „dualistisch" diskriminiert wird, auf Ablehnung. Man sieht auf der einen Seite eine unfähige und nicht hinreichend ausgestattete Berufsschule, auf der anderen Seite ein am Profitstreben orientiertes Unternehmertum, das Lehrlinge „ausbeutet". Ein neuer Erziehungsbegriff – „Wissens- und Verhaltensschulung im Sinne demokratisch-politischer Emanzipation" (R. Curtius) – und eine unübersehbare Systemkritik bringen eine simplifizierende Sicht der Wirklichkeit einer freien Marktwirtschaft mit sich.

Auch angesichts dieser Daten kann und soll nicht bestritten werden, daß der beruflichen Bildung in Zukunft eine ähnliche Aufmerksamkeit geschenkt werden muß, wie sie in den letzten 20 Jahren der gymnasialen und universitären Bildung gewidmet wurde. Geschieht dies nicht, wird „die vergessene Majorität" (W. D. Winterhager) bald zu einer unübersehbaren Mehrheit werden. Ob allerdings das neue Berufsbildungsgesetz (mit überbetrieblichen Ausbildungsstätten, Gründung eines Bundesinstituts für Berufsbildung, Erhebung einer Berufsausbildungsabgabe, Lastenausgleich zwischen ausbildenden und nicht-ausbildenden Betrieben), also „eine Reform *am* System" (R. Crusius) die anstehenden Probleme lösen kann, darf man bezweifeln. Wäre nicht – auch im Respekt vor der heutigen wirtschaftlichen Situation – „eine Reform *im* System" besser? Jeder, der heute die sogenannte „Bildungsreform" in ihren Konsequenzen überblickt, sollte auf ähnliche „Reformen" nicht erpicht sein. *Roman Bleistein SJ*

[1] Hamburger Lehrlingsstudie der Hochschule für Wirtschaft und Politik, Hamburg. Bd. 1: R. Crusius, Der Lehrling in der Berufsschule (München 1973); Bd. 2: J. Daviter, Der Lehrling im Betrieb (München 1973); Bd. 3: W. Laatz, Berufswahl und Berufszufriedenheit der Lehrlinge (München 1974); Bd. 4: H. Epskamp, Fortbildungsinteresse und Berufserwartungen der Lehrlinge (München 1974); Bd. 5: R. Crusius, B. Einsle, M. Wilke, Krankenpflegeschüler in der Ausbildung (München 1974).

Die Kollegstufe am Gymnasium in Bayern

Eine Chance für den christlichen Dialog mit der Jugend

In Bayern erproben zur Zeit (Schuljahr 1975/76) 207 Gymnasien die Kollegstufe als neue Form der Oberstufe. In wenigen Jahren wird sie wohl an allen Schulen eingeführt werden. Wenn nicht alle Zeichen trügen, erfährt damit auch der Religionsunterricht in den beiden obersten Klassen eine tiefgreifende Wandlung.

Die Kollegstufe ist – nicht rechtlich, aber doch faktisch – eine Art Mittelglied zwischen dem Gymnasium und der Hochschule. Die

Freiheit und Verantwortlichkeit der Schüler in der Wahl ihrer Fächer und der Prüfungen, auch im Besuch der Kurse hebt sich deutlich vom bisherigen Gymnasialbetrieb ab.

Sofort ins Augen fällt der Unterschied zwischen den zwei- bis dreistündigen Grundkursen, die etwa den bisherigen Schulfächern entsprechen, und den sechsstündigen Leistungskursen, von denen jeder Kollegiat zwei nach (innerhalb gewisser Einschränkungen) eigener freier Wahl absolvieren muß. In beiden Leistungskursen und in einem Grundkurs muß schriftliche und immer mündliche Reifeprüfung abgelegt werden. In einem weiteren Grundkurs wird die Reifeprüfung durch das mündliche dreißigminütige „Colloquium" erbracht. Jeder Teilnehmer eines Leistungskurses muß eine Facharbeit verfassen, die im Reifezeugnis mit Titel und Bewertung erscheint.

Leistungskurse und Grundkurse decken drei Aufgabenfelder ab: das sprachlich-literarisch-künstlerische, das gesellschaftswissenschaftliche, das mathematisch-naturwissenschaftlich-technische. Die Fächer Religionslehre und Ethik zählen zu dem gesellschaftswissenschaftlichen Aufgabenfeld. Oft wird überrascht gefragt: Gibt es denn wieder ein Abitur in Religion? Ja, wenn der Kollegiat es will, und zwar in all den genannten Formen. Auch ohne Reifeprüfung in diesem Fach kann der Kollegiat sich die Halbjahresleistungen (es wird nicht mehr nach ganzen Jahren gezählt) in Religionslehre im Reifezeugnis anrechnen lassen. Er kann aber auch ganz auf die Religionsnote verzichten und ohne Abmeldung stillschweigend den Besuch des Religionsunterrichts im Grundkurs unterlassen, da er seine Verpflichtung z. B. auch durch Geschichte (im selben Aufgabenfeld) erfüllen kann.

Wir versuchen, das Neue, wie wir es sehen, in drei Thesen zu fassen.

1. *Der Religionsunterricht erfährt im Leistungskurs – im Gegensatz zu früher – eine wissenschaftliche Vertiefung, durch die der junge Mensch gerade in seiner praktischen Haltung unmittelbar betroffen wird.*

Thema des Leistungskurses ist naturgemäß die Grundverfaßtheit des Menschen: seine Freiheit, die Bedeutung des Sprechens und der Sprache für die Wahrheitsfindung, das Erkenntnisvermögen, die existentiell-personal-dialogische Entscheidungsnotwendigkeit, die Erhellung von „Sinn" und „Gott" im personal-dialogischen Erkenntnisschritt. Diese engagiert angegangenen Fragen belassen den jungen Menschen nicht auf der bloß rational-kognitiven Ebene, sondern betreffen ihn personal, zeigen ihm das Wagnis seines geistleiblichen (und auch religiösen) Lebens.

Obwohl sich die jungen Menschen zunächst nur mit dem Lernstoff als Unterrichtspensum befassen, kann man als Kursleiter erleben, wie ihnen plötzlich aufgeht, daß sie unmittelbar als Personen in ihrem Menschsein gemeint sind. Sie erfahren, wie ein innerer Prozeß in Gang kommt. In einer Facharbeit über den Leistungskurs schreibt einer der vier Verfasser: „. . . glaube ich überzeugt sein zu dürfen, daß ich nicht nur Einblicke in die verschiedensten geisteswissenschaftlichen Probleme gewährt bekommen habe, sondern daß auch bezüglich meiner Persönlichkeit und meiner Denk- und Lebensweise Veränderungen bewirkt wurden, die zu erkennen ich mich erst im distanzierten Rückblick fähig sehe."

Es dürfte wichtig sein festzuhalten, daß hier unmittelbar praktisch, mit existentieller Geltung für das eigene Leben, erkannt wird: Jede Entscheidung für oder gegen den Lebenssinn, für oder gegen Gott bleibt ein personal-dialogisch zu vollziehendes Wagnis und wird gerade in ihrem vollzogenen Wagnis zur lebenstragenden Objektivität. Der Kollegiat erlebt es selbst: Man kann die (Lern-)Inhalte des Leistungskurses Religion nicht theoretisch annehmen, ohne sie gleichzeitig praktisch zu vollziehen; denn mein Lebenssinn ist nur gegeben, wenn ich ihn in der Praxis akzeptiere, und Gott lebt nur, wenn er für mich existiert.

Das Umschlagen von gelernter Theorie in lebendige Praxis, die innere Verbundenheit von Sache, Methode und dem Betroffenen selbst packt im Leistungskurs Religion den Jugendlichen und führt auch zu Spannungen. Gruppendynamisch ließe sich das gut registrieren. Dazu zwei Zitate aus der genannten Facharbeit: „Im Lauf des 1. Semesters und

am Beginn des 2. Semesters bahnte sich nun eine bedeutsame Veränderung an, deren Ausmaß mir erst langsam deutlich wurde: gegen Ende des 1. Semesters befaßten wir uns zum ersten Mal näher mit der Grundmethode der Theologie, dem ‚personalen Erkenntnisschritt', der im folgenden wie ein roter Faden bei allen Themen und in allen Bereichen mitlief. Die . . . immer wiederkehrende Betonung der Grundmethode hatte auf mich wohl einen tiefgreifenderen Einfluß, als ich zunächst ahnte, den ich auch heute noch nicht ganz erfassen und beschreiben kann . . . So wurde mir in stärkerem Maß als je zuvor meine eigene Einmaligkeit und Freiheit klar, wodurch ich ein viel radikaleres ‚Selbst-Bewußtsein' bekam . . . Seine (des Leistungskurses) Aufgabe war . . ., den Teilnehmer auf die von jedem einzelnen Menschen geforderte personale Entscheidung . . . hinzuweisen." An anderer Stelle wird davon gesprochen, daß dann Schwierigkeiten auftauchten, „wenn der gedankliche oder im weiteren Sinn personale Nachvollzug zwar verlangt ist, aber nicht gleichzeitig auf seine Ermöglichung geachtet wird".

Man war also angetreten, um sich Lehrstoff für eine gute Prüfungsnote anzueignen. Nun stellte man fest, daß etwas da war, was selbst vom Kollegiaten Besitz ergreifen wollte. Man könnte es nennen: Erhellendes Bewußtwerden des im Leistungskurs Religion provozierten Prozesses von Selbstfindung im Dialog.

Auffallen wird, daß bisher nicht von der Vermittlung christlicher Dogmen in diesem Leistungskurs die Rede war. In dem anthropologisch-entwicklungspsychologischen Raum jedoch erkennt sich der junge Mensch selbst. „Um Gott zu erkennen, muß sich der Mensch erst selbst erkennen. Die Kirche sollte an Hand des Religionsunterrichts die Möglichkeit zu dieser Selbst-Erfahrung anbieten und weiter anregen" (Facharbeit). Es scheint immer wieder die Gefahr zu bestehen, daß man den Leistungskurs Religion zu sehr vom herkömmlichen Religionsunterricht der gymnasialen Oberstufe her sieht. Altem Brauch folgend wird dann dauernd von „Gott" geredet, als sei dies der bekannteste Begriff der Welt und als seien die jungen Menschen im Religionsunterricht erprobte „Gläubige". Mit Blick auf den ihm vorgelegten curricularen Lehrplan des Leistungskurses schrieb ein Kollegiat: „doch sollte man sich auch der . . . Wirkung bewußt sein, die das permanente Auftauchen des Wortes ‚Gott' auf einen sogenannten ‚Suchenden' . . . haben kann. Bei mir zumindest . . . war es eine abwehrende, abschreckende. Es erhebt sich zumindest die Frage bezüglich der Intention eines Synodalpapiers, ob ‚Gott' und ‚christlich' als häufig vorkommende Termini noch die ‚Möglichkeit des Angebots einer Deutung' offenlassen oder ob nicht doch – im Gegensatz zu jener Synodenvorlage – ein ‚Festlegen auf Antworten' beabsichtigt ist."

Das Erstaunliche ist also, daß sich im Leistungskurs Religion eine innere Entwicklung im Kollegiaten anbahnt. Ihr muß man anthropologisch-entwicklungspsychologisch Freiraum geben, bis die Darlegung der christlichen Offenbarung als echte Antwort überhaupt erst erfaßt werden kann. Beachtet man dies nicht, dürften gerade die Aufgeschlossensten unter den Kollegiaten abgeschreckt werden.

Im Leistungskurs Religion zeigt sich somit eine Chance zum Dialog mit unserer Jugend und zu deren Führung, die wir Religionslehrer noch nie hatten. Wissenschaftlichkeit ebnet hier der Seelsorge den Weg.

2. *Der Religionsunterricht (besonders im Leistungskurs) begegnet – im Gegensatz zu früher – einer größeren Bereitschaft seitens der Schüler bei gleichzeitiger Scheidung der Geister.*

Der Religionsunterricht, an dem pflichtgemäß alle teilnahmen, der oft wissenschaftliche Anstrengungen gar nicht verlangen konnte, existiert mit der Kollegstufe nicht mehr. Wer dort im Leistungskurs oder auch im Grundkurs erscheint, arbeitet wirklich mit. Wer nicht will, kann ohne jede Abmeldung dem Religionsunterricht fernbleiben und die verlangte Leistung in einem anderen Fach desselben Aufgabenfeldes (z. B. Geschichte) erbringen. Das weltanschauliche Fach, das alle Schüler besuchen müssen, gibt es hier nicht mehr. Daß mitunter kirchlich-gläubige Katholiken aus Notenberechnung dem Religions-

unterricht fernbleiben, während „nicht-gläubige" aus Interesse teilnehmen, sei angemerkt. Die stillschweigend „Ausgetretenen" (deren Fehlen den Religionsunterricht in seinem Niveau oft deutlich hebt) erscheinen in keiner Statistik.

Wichtiger ist: Gerade für den Leistungskurs melden sich immer wieder Schüler, die keiner oder einer anderen Konfession angehören. Dies geschieht oft mit großer innerer Bereitschaft. Vielleicht ist das auch ein Zeichen unserer Zeit. Es gibt am Gymnasium eine erkennbare Gruppe Jugendlicher, die sich von dem Leistungskurs Religion etwas versprechen, obwohl sie selbst nicht derselben Konfession angehören oder zumindest sich nicht als „kirchlich eingestellt" bezeichnen würden. Die jungen Menschen verstehen heute nicht mehr, daß ein Angehöriger der anderen Konfession den Leistungskurs Religion nicht besuchen darf, während er in der Kollegstufe eine gewisse Freizügigkeit der Wahl hat, auch weltanschaulich ausgerichteten Fächern wie Ethik oder Psychologie gegenüber. Es ist nicht ganz ersichtlich, warum der konfessionelle Leistungskurs Religion nicht für die Teilnahme der Angehörigen anderer Konfessionen wenigstens geöffnet wird. Hier bestünde die Chance, Jugendliche mittels des konfessionellen, jedoch geöffneten Religionsunterrichts in einem Ausmaß anzusprechen, wie es früher nicht möglich war.

3. *Im Unterschied zum früheren Religionsunterricht bedeutet der Leistungskurs Religion einen gemeinsamen Weg junger Menschen mit dem Religionslehrer. Dadurch wird dieser Leistungskurs zu einer verantwortungsvollen Aufgabe.*

Selbstverständlich ist auch der Kursleiter in die Gruppendynamik des Leistungskurses eingeschlossen. Das starke Aufeinander-Zugeordnetsein von Leiter und Kollegiaten (hohe Wochenstundenzahl, erhöhte Korrekturen von Klausuren, Kurzarbeiten, Referaten, Protokollen, Facharbeiten, viele Diskussionen) beschränkt sich nicht nur auf die Schulstunden. Kein Kursleiter wird ohne außerschulische Begegnung mit dem Kurs oder mit einzelnen Kollegiaten dem Programm gerecht werden können. Eine so intensive gemeinsame schulische Tätigkeit wirkt sich von selbst auch auf die menschliche Ebene aus. Einem seelsorglich ausgerichteten Kursleiter bietet dieser lange gemeinsame Weg viele Möglichkeiten, die er früher nicht kannte.

Die pastorale Begegnung mit den Jugendlichen erfolgt zwar im anthropologischen „Vorraum", wenigstens zum guten Teil. Nur indirekt geht sie die theologischen Themen an, zumindest nicht ohne breite anthropologisch-entwicklungspsychologische Vorbereitung. Das ist aber keinesfalls eine Flucht des Kursleiters, weil er etwa meint, mit der Theologie nicht mehr anzukommen. Er trifft vielmehr die Jugend dort, wo sie steht. Der Kursleiter kann hier ein weites Stück gemeinsamen Wegs mit der Jugend zurücklegen, um junge Menschen dorthin zu führen, wo sie von den theologischen Antworten dann wirklich betroffen werden.

Eine weitere charakteristische Eigenart der Seelsorge im Leistungskurs Religion ist die Bereitschaft des Kursleiters, die persönliche Freiheit seiner Kollegiaten gegen eine computergesteuerte Verwaltungsmaschinerie oder gegen eine positivistische Wissenschaftsplanung zu verteidigen. Beide gehen meist von fixierten Normen, aber nicht vom jungen Menschen aus. Freiräume für Eigeninitiatve und Selbstentfaltung, die von den jungen Menschen berechtigterweise gewünscht werden und auch von den Bildungsplanern in Aussicht gestellt waren, gehen unter.

Ursprünglich hieß es, in der Kollegstufe würden in den einzelnen Fächern nur Lernziele aufgestellt. Alles übrige bleibe der Kooperation von Lehrer und Schülern überlassen. Dann wurde für den Leistungskurs Religion vorgeschrieben, Lerninhalte müßten aus den im Lehrplan angegebenen gewählt werden. Jetzt hört man, nicht einmal unter diesen Inhalten dürfe mehr frei gewählt werden. Die Möglichkeit des Kursleiters, sich wirksam nach den Anliegen der jungen Menschen zu richten, würde dadurch verhängnisvoll eingeschränkt.

Sicherlich wird die Auswahl des (geistlichen) Religionslehrers für die Kollegstufe

wegen deren großer Chancen zukünftig besonders sorgfältig geschehen müssen: Männer, die viel Zeit für die Jugend aufbringen können (auch außerhalb der Schule), die mit Jugendlichen dialogfähig sind, die gern studieren und Zivilcourage besitzen. Ein Religionslehrer, der gleichzeitig mit der Kollegstufe noch einen Pfarrseelsorge-Auftrag übernimmt, bzw. die kirchliche Behörde, die einen solchen Auftrag erteilt, müssen wissen, daß sie einen wirksamen Leistungskurs Religion unmöglich machen. Fällt aber dieser Leistungskurs längere Zeit hindurch aus, dann sinkt die Bedeutung des Fachs Religionslehre innerhalb der Kollegstufe erkennbar ab, wobei an die verspielte Chance der Jugendpastoral noch gar nicht gedacht ist.

Karl Theodor Kehrbach

Auf dem Weg zu einer Anerkennung der Ämter

Im Sommer 1972 widmete die Zeitschrift „Catholica" ein eigenes Heft den Problemen um Amt und Eucharistiegemeinschaft zwischen den Kirchen. Albert Brandenburg schrieb in der Einleitung zu diesem Heft: „Wir sind so weit, festzustellen, daß uns von unseren christlichen Mitbrüdern evangelischen Bekenntnisses eines wirklich trennt: das Priestertum" (S. 85). Im gleichen Text zitierte Brandenburg die Stelle des Ökumenismusdekrets des Zweiten Vatikanums (Nr. 22), in dem es heißt, daß die Lehre „von den Dienstämtern der Kirche notwendig Gegenstand des Dialogs" zwischen den Kirchen sein müsse.

Seither ist die Diskussion um die Fragen von Amt und Sukzession in breitem Umfang geführt worden, und dies sowohl in den verschiedenen christlichen Kirchen als auch in interkonfessionellen Dialogen in ökumenischen Gesprächskreisen und in offiziellen Studienkommissionen[1]. Eine wiederum in „Catholica" erschienene Literaturübersicht zu diesen Fragen (Beiheft 1, 1975) nennt aus den letzten Jahren mehr als 600 Titel – eine fast entmutigende Bilanz für jeden, der auf eine rasche und umfassende Information angewiesen ist. Um so mehr ist man für die Arbeit von Heinz Schütte dankbar, die die Literatur zu den Fragen des Amts, soweit sie im deutschen Sprachraum erschienen ist, sichtet, unter systematischen Gesichtspunkten gliedert und damit leicht zugänglich macht[2].

Schütte stellt die Fragen, die sich in der heutigen Diskussion als strittig herausgestellt haben und die heute kirchentrennende Kraft zu haben scheinen, an die verschiedenen Positionen, nämlich die Frage nach dem Amt, nach der Ordination und nach der Sukzession. Unter dieser streng systematischen Ausrichtung werden in fünf Teilen die Vorstellungen moderner Theologie überprüft: in einem ersten Teil die Aussagen evangelischer Exegeten zu diesen Problemen, im zweiten Teil die Konzeptionen evangelischer Dogmatiker. Anschließend werden die Antworten der katholischen Exegeten und im vierten Teil die der katholischen Dogmatiker der Gegenwart dargelegt. Ein fünfter Teil umreißt die Aussagen ökumenischer Dokumente zu den gestellten Fragen.

Der methodische Weg, die gleichen Fragen an verschiedene Disziplinen zu stellen, führt zu manchen Überschneidungen und Wiederholungen; andererseits wird auf diese Weise die Gliederung des Buchs sehr durchsichtig. In den beiden Teilen, die sich mit der evangelischen Theologie beschäftigen, werden sowohl in der Exegese als auch in der Dogmatik verschiedene Positionen unterschieden, wobei die Auffassung A jeweils die der katholischen Tradition am nächsten stehende ist. In der Darstellung der katholischen Exegese und Dogmatik ist diese Aufgliederung in verschiedene Positionen nicht vorgenommen worden.

An die evangelische Theologie wird die Frage gestellt, ob sie ein Amt kennt, das auf dem Apostelamt basierend die Aufgaben der Apostel in der Kirche gegenwärtig hält. Wird dieses besondere Amt als für die Kirche konstitutiv erachtet? Wird es vom Willen Christi her verstanden und nicht allein als Beauftragung seitens der Gemeinde gedeutet? Wird dieses Amt durch Ordination verliehen? Schütte kann für den Bereich der heutigen

lutherischen Kirchen in Deutschland alle diese Fragen mit Ja beantworten. Somit finden die für das katholische Verständnis vom besonderen Amt konstitutiven Grundelemente im lutherischen Verständnis durchaus ihre Entsprechung, so daß eine grundlegende Übereinstimmung gegeben ist, die eine Anerkennung oder Validisierung des Gegebenen als möglich erscheinen läßt. Die im katholischen Bereich häufig anzutreffende Argumentation, in den evangelischen Kirchen gebe es zu viele einander widersprechende Auffassungen, als daß man die heute faktisch gegebenen Ämter „anerkennen" könnte, übernimmt Schütte nicht; abweichende „Theologenmeinungen" können die offizielle Lehre nicht grundlegend in Frage stellen, sie können vor allem die katholische Kirche nicht davon abhalten, positive Schritte in Richtung auf eine Anerkennung der lutherischen Ämter zu unternehmen. (Daß es in den evangelischen Kirchen durchaus eine weithin einheitliche und gemeinsame offizielle Lehre vom Amt gibt, zeigt besonders eindrucksvoll: A. Burgsmüller – R. Frieling, Amt und Ordination im Verständnis evangelischer Kirchen und ökumenischer Gespräche. Eine Dokumentation im Auftrage der Arnoldshainer Konferenz, Gütersloh 1974.) Die Amtsvorstellungen aus dem Bereich der reformierten Tradition und damit zusammenhängend die Aussagen der Leuenberger Konkordie behandelt Schütte dagegen wesentlich kritischer.

In zwei umfangreichen Teilen seines Werks stellt Schütte die Fragen der heutigen Kontroversen um das Amt den evangelischen und den katholischen Exegeten. Diese Fragestellung kann der Vielfalt der exegetischen Ansätze nur sehr begrenzt gerecht werden; andererseits ist es sicher das Recht einer systematischen Arbeit, die heutigen Fragen mit den primären Quellen der Kirche und ihrer Lehre, wie sie sich im Neuen Testament darstellen, zu vergleichen. Hier ist festzustellen, daß sich die Exegeten in den anstehenden Fragen über die Konfessionsgrenzen hinweg durchaus verständigen können, daß diese Übereinstimmung für die dogmatischen Formulierungen und vor allem für die kirchliche Praxis aber weithin ohne Bedeutung bleibt. (Zur Wertung dieses weithin zu beobachtenden Phänomens vgl. E. Schlink, Die Methode des dogmatischen ökumenischen Dialogs, in: Kerygma und Dogma 12, 1966, 205 f.)

Daraus ergibt sich die Anfrage an Schütte, ob es sinnvoll sein kann – wie es in seinem Werk geschieht –, die Darstellung der evangelischen und der katholischen Exegeten in den Teilen 1 und 3 vorzustellen und sie durch die Aussagen evangelischer Dogmatiker zu trennen. Alle vorgestellten evangelischen und katholischen exegetischen Entwürfe erkennen in der neutestamentlichen Situation eine große Vielfalt und Breite von Verwirklichungen des Christlichen, die in der späteren kirchlichen Entwicklung nur zu einem kleinen Teil realisiert wurden. Die Kontroversen zwischen den Exegeten fallen somit kaum mehr mit den Konfessionsgrenzen zusammen. Als spezifisch „katholisches" Problem – hierin könnte man eine Rechtfertigung für die gesonderte Darstellung der katholischen Exegese erblicken – untersucht Schütte die Frage, ob man die Amtsträger in der Kirche als „Priester" bezeichnen solle. Er kommt zu der sehr deutlichen Formulierung, man müsse „sich ernstlich fragen, ob die Bezeichnung ‚Priester' für die christlichen Amtsträger nicht einer weniger problematischen Platz machen müßte" (268).

Den verschiedenen katholischen Ansätzen zu einer Theologie des kirchlichen Amts, die Schütte im vierten Teil darstellt, ist gemeinsam, daß sie sich bemühen, das Amt aus der nachtridentinischen Engführung herauszuholen, daß sie den Verkündigungsdienst ins Zentrum stellen und dem Gedanken des allgemeinen Priestertums breiten Raum geben. Nachdrücklich betont Schütte die Notwendigkeit einer episkopalen Verfassung der Kirche, wobei er aber „den unbiblischen Ausdruck ‚Hierarchie' wieder zurücktreten lassen" will (305). Allerdings ist auch in der katholischen Theologie die Deutung des bischöflichen Amts und das Verhältnis von Bischof und Priester theologisch keineswegs eindeutig geklärt. Dies wird vor allem durch die Fälle einer Ordination durch Priester und damit einer presbyterialen Sukzession belegt. Auch in Kirchen, in

denen die Bezeichnung „Bischof" nicht übernommen wurde, kann nicht von vornherein ausgeschlossen werden, daß in ihnen der Sache nach das Bischofsamt beibehalten sein kann. Somit ist es nach Schütte nicht gerechtfertigt, allein aus dem Fehlen des Bischofsamts in historischer Kontinuität in den evangelischen Kirchen die Ungültigkeit der evangelischen Ordination abzuleiten. Aus dem Vergleich des katholischen und des evangelischen Verständnisses des besonderen Amts in der Kirche ergibt sich für Schütte, daß über die Gültigkeit der evangelischen Ämter keine letzte Sicherheit zu gewinnen sei: weder könne man sie als sicher gültig noch als sicher ungültig ansehen. In dieser Situation ist es weder möglich, für die evangelischen Amtsträger eine Re-Ordination zu fordern, noch die evangelischen Ordinationen als solche katholischerseits anzuerkennen.

Von dieser Überzeugung ausgehend überprüft Schütte im fünften Teil seiner Arbeit eine Reihe der wichtigsten Dokumente aus dem ökumenischen Bereich. Dabei wird das Memorandum der ökumenischen Universitätsinstitute, das eine Anerkennung für möglich erklärt, deutlich kritisiert. Während an diesem Memorandum verschiedentlich gerügt wurde, daß es über andere ökumenische Dokumente weit hinausgehe, ist Schütte der Meinung, es folge zwar weithin dem Konsens, der dort erreicht wurde, falle aber „in einigen wesentlichen Punkten wieder dahinter zurück" (410). Dagegen stellt sich der Verfasser fast uneingeschränkt hinter die Aussagen der Gruppe von Dombes, nach denen die Amtsträger der Kirchen der Reformation die volle Zeichenhaftigkeit des Amts durch die Rückgewinnung der episkopalen Sukzession anstreben. Überwiegend positiv werden in diesem Teil auch die Dokumente des katholisch-lutherischen Dialogs in den USA über Eucharistie und Amt, der Malta-Bericht und das Studiendokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung über „Das ordinierte Amt in ökumenischer Perspektive" beurteilt.

In einem sechsten und letzten Teil faßt das Buch die in den Teilen 1 bis 5 gewonnenen Erkenntnisse nochmals darstellend zusammen und macht sie so leicht und übersichtlich greifbar. Auf dieser Basis werden dann Modelle vorgestellt, die eine Anerkennung möglich machen könnten. Dabei könne man weder eine Re-Ordination fordern noch die Ämter in der gegenwärtigen Lage anerkennen: „Es bedarf einer Validisierung der Ämter in den Reformationskirchen ‚sub conditione'" (431). Die grundlegende Einheit im Verständnis des Amts mache eine solche Validisierung möglich.

Für die praktischen Möglichkeiten dieser Validisierung stellt Schütte drei Modelle dar. Hier ist zuerst an eine „sanatio in radice" zu denken, die analog zum Eherecht auch auf die Ordination angewandt werden könnte: Wie bei einem fortdauernden Ehewillen die bestehende Ehe als kirchlich rechtmäßig anerkannt werden kann, so könnte man auch die Wirklichkeit des faktisch gewordenen und bestehenden Amts in den Kirchen katholischerseits anerkennen und damit zu einem gültigen Amt konstituieren. Gegen diesen Vorschlag wendet Schütte allerdings ein, daß im Gegensatz zur Theologie der Ehe hier nicht der fortbestehende Wille zur „radix" gemacht werden könne, wenn der Ordinierende nicht die Ordinationsvollmacht hatte. Die Anwendung der „sanatio in radice" auf die Frage der Ordination erscheint darum Schütte nicht möglich. Leider konnte Schütte Karl Rahners „Vorfragen zu einem ökumenischen Amtsverständnis" (Freiburg 1974), die ungefähr gleichzeitig mit seinem Buch erschienen sind, in seine Überlegungen nicht mehr einbeziehen. Rahner deutet die „sanatio in radice" als die kirchenamtliche Bestätigung einer faktisch gewordenen Wirklichkeit, die durch diese Bestätigung kirchliche Realität und Anerkennung gewinnt. Es will scheinen, daß Rahners Überlegungen durch Schüttes allerdings sehr zurückhaltende Verwerfung dieses Modells noch nicht abgetan sind.

Als die zweite Möglichkeit einer Validisierung nennt Schütte die gegenseitige Handauflegung der Amtsträger auf der Ebene der Bischöfe, die dann innerhalb der jeweiligen Kirche weitergegeben werden müßte. Diese Handauflegung würde bewußt in der zeichenhaften Vieldeutigkeit belassen: sie würde einen Ver-

söhnungsgestus ausdrücken, sie könnte aber auch als eine notfalls eintretende Ordination verstanden werden. Jedem Amtsträger würde auf diese Weise vermittelt, was ihm noch fehlt. Dieses Modell der gegenseitigen Handauflegung, das vor allem von der Gruppe von Dombes herangezogen wurde (es war bereits Grundlage für die gescheiterten anglikanisch-methodistischen Unionspläne in England; vgl. dazu K.-E. Apfelbacher, Kirchenunionen im 20. Jahrhundert, in dieser Zschr. 191, 1973, 770–773), erscheint jedoch Schütte in der Praxis als „kaum praktikabel", weswegen er auf diese Form nicht näher eingeht.

An dritter Stelle legt Schütte einen höchst originellen eigenen Vorschlag vor, wie eine Validisierung der Ämter der Reformationskirchen heute möglich sein könnte: „Könnte die katholische Kirche nicht, wenn die erwähnten Voraussetzungen gegeben wären, durch einen Hoheitsakt die Ämter der Reformationskirchen (sub conditione) validisieren? Dieser Hoheitsakt sub conditione müßte sakramentaler Art sein." Dabei wäre es nach Schüttes Überzeugung denkbar, daß dieser sakramentale Akt „(ähnlich einer Generalabsolution oder dem Segen urbi et orbi) vom Papst generell unter Handausstreckung mit der entsprechenden Intention vollzogen wird" (433). Von den Amtsträgern der Reformationskirchen müßte dabei lediglich gefordert werden, daß sie positiv davon Kenntnis nehmen, „daß von dem Augenblick der Konvalidation (sub conditione) an die katholische Kirche sie als gültig ordiniert anerkennt" (433). Nicht dagegen müßten sie ihre bisherige Ordination für ungültig halten, eine eventuell nötige Re-Ordination intendieren und sich nach dieser Validisierung in einer kirchlich neuen Situation verstehen. Dennoch würden sie auf diesem Weg, soweit sie es nicht sind, sakramental ordiniert, auch wenn sie dies nicht intendieren, sondern lediglich eine Anerkennung ihres bereits bestehenden Amts und nicht den Neuempfang eines Amts anstreben.

Schütte legt diesen eigenen Vorschlag lediglich als eine Art Anfrage auf der letzten Seite seines umfangreichen Werks vor. Trotzdem hat sich die Auseinandersetzung um dieses Buch gerade auf diesen eher als Anhang verstandenen Vorschlag konzentriert. In der evangelischen Theologie hat der Plan kaum Gegenliebe gefunden. Soweit man nicht überhaupt die ganze Frage als ein innerkatholisches Problem abtat, wurde das Werk gerade wegen dieser Erörterung teilweise recht deutlich kritisiert. Am zurückhaltendsten war noch Harding Meyer, der den Vorschlag als wenigstens originell bezeichnet und ihn insofern positiv würdigt, als er „uns gleichsam mit der Nase auf die keineswegs leichte und belanglose Frage (stößt), *wie* denn nun in concreto theologischer Konsens im Amtsverständnis in praktische und gelebte Gemeinschaft der Ämter umgesetzt werden kann" (Lutherische Rundschau 25, 1975, 299–302). Deutlicher wurde in seiner Kritik Reinhard Mumm von der evangelischen Michaelsbruderschaft, der die katholische Kirche aufforderte zu lernen, „sich entgegen ihren Bindungen an das römisch-rechtliche Denken stärker den Erkenntnissen ihrer eigenen Theologie zu beugen" (Deutsches Pfarrerblatt 75, 1975, 26; ähnlich A. Ahlbrecht in: Ökumene am Ort 1975, Nr. 7/8, 21–23). Recht massiv fiel die Kritik K. Herberts in der „Ökumenischen Rundschau" aus (24, 1975, 118–120), dem diese Überlegung beweist, daß für Schütte „Anerkennung offenbar nur unter Preisgabe jeder Freiheit einer anderen Sicht denkbar" ist, und der in diesem Werk „keine wirkliche Hilfe zur ökumenischen Verständigung" erblickt. Der Gedanke, das Amt aus Papstes Gnaden zu empfangen – eine Sicht des Amts, die bisher auch in der katholischen Theologie in dieser Schärfe noch nicht durchgeführt wurde –, stößt auf eine breite Front evangelischer Skepsis.

Doch auch katholischerseits erscheint dieser Vorschlag nicht unbedenklich. Hier wird der objektive Inhalt des päpstlichen Akts der Validisierung – in der Intention eine bedingte Ordination – von der Intention des Empfängers in einer Weise getrennt, die das hier vorgelegte Sakramentsverständnis problematisch macht. Kann die Intention, die bei dem evangelischen Amtsträger als ausreichend er-

achtet wird, nämlich in seinem Amt jetzt auch in der katholischen Kirche *anerkannt* zu werden, genügen, damit er tatsächlich, falls er noch nicht gültig ordiniert sein sollte, nun *geweiht* wird? Kann jemand ordiniert werden, der dies nicht positiv will? Welchen Sinn soll ein Ritus haben, in dem der „Spender" offensichtlich etwas anderes intendiert als der „Empfänger"? Grenzt diese Hoffnung auf den alles bewirkenden Vollzug des Ritus auch ohne eine entsprechende Intention seitens des potentiell eine Ordination Empfangenden nicht so sehr an ein magisches Sakramentenverständnis, daß diese Form einer sakramentalen Validisierung sich eigentlich verbieten müßte?

Schüttes Anliegen, bis an die Grenzen des katholischerseits eben noch Möglichen zu gehen, um dadurch zum angestrebten Ziel einer Anerkennung der Ämter zu kommen und damit einen entscheidenden Stein auf dem Weg zur Einheit der Kirche auszuräumen, muß ausdrücklich und positiv gewürdigt werden. Dennoch – so will es scheinen – ist der Preis, den Schütte hier zu zahlen bereit ist, ganz einfach zu hoch. Auf einem zum mindesten mißverständlichen Sakramentenverständnis läßt sich eine Anerkennung der Ämter und eine Kirchengemeinschaft nicht aufbauen.

Dennoch führt hier Schüttes Vorschlag einen Schritt weiter. Könnte man sich nicht damit begnügen, den dargestellten universalen Akt des Papstes inhaltlich so zu umschreiben, daß er das umfaßt, was vom Amtsträger der evangelischen Kirche intendiert sein müßte: eine Anerkennung seines Amts als rechte Verkündigung des Wortes Gottes und als rechte Darreichung der Sakramente? Reinigt man Schüttes Vorschlag von einer problematischen sakramentalen Wirkweise eines isolierten objektiven Vollzugs, haben wir das Modell einer Anerkennung vor uns. An dieser Stelle können Rahners Überlegungen hinsichtlich einer möglichen Anerkennung einer historisch gewordenen Wirklichkeit durch die kirchliche Autorität weiterhelfen. Vor allem würde diese Anerkennung eine ökumenisch bedeutsame Gegenseitigkeit ermöglichen, und sie vermiede damit den unangenehmen Beigeschmack, den einseitige Validisierungen immer an sich haben müssen.

Schütte hat seinen Vorschlag auf der letzten Seite seines umfangreichen Werks gleichsam als Denkanstoß formuliert. Wenn man sich an diesem Punkt nicht anschließen kann, bedeutet dies keine Absage an das Gesamtwerk mit seinen umfangreichen Darstellungen und umsichtigen Beurteilungen. Auf der Basis der Thesen zum Abendmahl, die das Straßburger Institut für ökumenische Forschung vorgelegt hat, ist nach Schüttes Überzeugung eine Eucharistiegemeinschaft zwischen den lutherischen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche nicht mehr grundsätzlich unmöglich. Inzwischen wurde Schütte zum Mitarbeiter im Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen in Rom ernannt; er wird das Referat „Beziehungen der katholischen Kirche zu Lutheranern, Reformierten und Altkatholiken" leiten. Es scheint, dies ist ein Zeichen der Hoffnung in der Welt der Ökumene, die derartiger Hoffnungszeichen so notwendig bedarf.

Peter Neuner

[1] Einige der wichtigsten Dokumente sind zusammengefaßt und kommentiert in: H. Meyer, Luthertum und Katholizismus im Gespräch. Ergebnisse und Stand der katholisch/lutherischen Dialoge in den USA und auf Weltebene (Ökumenische Perspektiven 3, Frankfurt 1973).

[2] H. Schütte, Amt, Ordination und Sukzession im Verständnis evangelischer und katholischer Exegeten und Dogmatiker der Gegenwart sowie in Dokumenten ökumenischer Gespräche. Düsseldorf: Patmos 1974. 471 S. Lw. 38,–.

BESPRECHUNGEN

Spiritualität

Zink, Jörg: *Erfahrung mit Gott.* Einübung in den christlichen Glauben. Stuttgart: Kreuz 1974. 476 S. Lw. 24,–.

Bei dem Verlangen vieler Christen nach geistlicher Unterweisung und Orientierung im religiösen Leben sind gute Bücher für die christliche Frömmigkeit nötig. Das Buch von J. Zink, der vor allem durch das in hohen Auflagen erschienene „Wie wir beten können" (Stuttgart 1970) bekannt geworden ist, entspricht den Forderungen, die man an ein modernes geistliches Buch richten muß. Das Buch ist in überschaubare Kapitel gegliedert, in kleine Textabschnitte, die – jeweils unter einer prägnanten Überschrift – zu einer täglichen Lektüre einladen. Die Sprache ist modern, nüchtern, treffend und sucht ihre Ansatzpunkte im Lebensgefühl des modernen, zweifelnd-gläubigen Christen zu realisieren. Die Heilige Schrift wird von J. Zink in einer hervorragenden Weise zur Sprache gebracht, nicht nur im ausführlichen Zitat, sondern vor allem in an-sprechenden, auf konkrete Lebenssituationen bezogenen Erklärungen. In solcher Schriftinterpretation gewinnt Jesus Christus anschauliche Gestalt, in seiner einmaligen Humanität und in seiner Andersartigkeit. Nicht abstrakt und fern, sondern immer wieder im Hinblick auf das Leben mit ihm und aus ihm. Ein ausführliches Personen- und Sachregister lädt dazu ein, bestimmten Problemen nachzugehen und da oder dort klärende Weisung zu empfangen.

Sieht man von kleinen theologischen Ungenauigkeiten ab – etwa daß Sündenvergebung früher darin bestand, einen Sünder zu Tisch zu laden (86) –, hat J. Zink ein tröstliches Buch geschrieben, das in der Tat in den christlichen Glauben einüben kann und dem man viele Leser wünscht, die „Erfahrung mit Gott" suchen. *R. Bleistein SJ*

Sölle, Dorothea: *Die Hinreise.* Zur religiösen Erfahrung. Texte und Überlegungen. Stuttgart: Kreuz 1975. 190 S. Kart. 14,80.

Auch D. Sölle leistet ihren Beitrag in der heutigen Debatte über Meditation und religiöse Erfahrung. Sie tut es in ihrer griffigen Sprache, von ihrer Position einer „nichttheistischen Theologie" aus, nach der Devise: „Daß man dabei das Wort ‚Gott', soweit dieses irgend möglich ist, sinnvollerweise durch andere Wörter, wie Liebe oder Gerechtigkeit, ersetzen soll" (127). Angesichts eines solchen Zielpunkts der Hinreise, die gewiß mit psychoanalytisch geschärfter Sensibilität beschrieben wird, fragt man sich, bei wem der Hinreisende ankomme. Nicht doch wieder bei seiner „Identität"? Einem theologisch kostümierten Selbst? Was wäre dann an einer solchen Wegbeschreibung christlich? Infolgedessen ist es eben nicht damit getan, etwa in einem Text von H. Seuse „das Wort Gott jeweils durch ein anderes, versuchsweise das Wort ‚Liebe'" zu ersetzen (116). Der Zielpunkt der Hinreise bleibt beim theologischen Ansatzpunkt Sölles unklar.

Sölle legt ferner einen großen Wert auf die Rückreise. Gewiß war christliche Spiritualität zuweilen in der Gefahr, die Begegnung mit Gott und den Dienst an der Welt gegeneinander auszuspielen. In den besten Vertretern einer christlichen Frömmigkeit brachte aber die Begegnung mit Gott erneut den Auftrag, sich mit der Welt – in allen Dimensionen der Not und Gefahr – einzulassen. Es sei nur an das „Gott in allen Dingen finden" des Ignatius von Loyola erinnert. Solidarität aus der Rückreise ist also aufgetragen, allein schon der Hoffnung auf das Reich Gottes wegen. Daß dabei auch „die Zerstörung sozialistischer Hoffnung in Chile" (174) zugleich zur Zerstörung lebendiger Hoffnung aus der Hinreise wird, kann nur zu Lasten eines poli-

tischen Utopismus gehen, der einäugig die Realität nur verzerrt wahrnehmen kann. Aufgrund solchen Scheiterns resigniert Sölle ein wenig, wenn sie sagt: „Wir haben, jedenfalls in Mitteleuropa, keine Praxis, die Hin- und Rückreise verkörpert. Es fehlt nicht an Ideen, Postulaten und Hoffnungen, aber an gelebten Erfahrungen, der Einheit von Hin- und Rückreise. Daß Kämpfen und Beten wieder die Atemzüge derselben Kultur werden, ist erst vorläufig und in kleinen Gruppen real" (182). Deshalb versteht sie ihr Buch im Hinblick auf die Realisierung einer „neuen kulturellen und politischen Identität" als einen Beitrag, einen recht zweifelhaften Beitrag zwar, zumal sie etwa das Experiment der Kleinen Schwestern des Charles de Foucauld wahrzunehmen nicht imstande ist. *R. Bleistein SJ*

Tilmann, Klemens: *Leben aus der Tiefe.* Kleine Anleitung zur inneren Versenkung und christlichen Meditation. Köln: Benziger 1975. 80 S. Kart. 6,80.

Der Publikationen über Meditation sind Legion. Das Spektrum der speziellen Thematik reicht dabei von buddhistischer Versenkung bis zu meditativer Gruppendynamik, wobei zuweilen leider die lange und reiche Geschichte der abendländischen Meditation unterschlagen wird (oder ist sie überhaupt nicht bekannt?). Oft fehlen für den Meditationswilligen kleine Handreichungen, die ihn auch tagsüber begleiten können. Klemens Tilmann legt sein neues Buch vor, in dem sich Texte zu meditativem Vollzug finden, im wesentlichen Vorausveröffentlichungen aus dem zweiten Band von „Führung zur Meditation". Die einzelnen Texte entsprechen in Sprache und Methodik dem „Übungsbuch zur Meditation" (Zürich 1973). In den Anweisungen zur Meditation wirken sich sowohl die Erfahrungen des Zen wie die grundlegenden Einsichten in die christliche Existenz aus, wie sie die Tradition der christlichen Frömmigkeit aufbewahrt. Tilmann hält sich dabei gleichweit entfernt von überstiegenem Spiritualismus wie von bloßer Weltlichkeit. Wichtig ist bei ihm, daß er von der naturalen Meditation zur Meditation des glaubenden Christen hinführt. Was Karl Rahner als „Mystagogie" bezeichnet, als Einführung des Menschen in Gott als das Geheimnis seines Lebens, und aufgrund seiner Gnadentheologie in größerer Einheit von Natur und Gnade sehen würde, wird bei Tilmann auf die eben angedeutete Weise unterschieden. So läßt sich abschließend noch auf das grundlegende Werk Tilmanns hinweisen, in dem er die konkrete Praxis der Meditation psychologisch und theologisch rechtfertigt: „Die Führung zur Meditation", Bd. 1 (Zürich 1971), dessen 2. Band durch das kleine, handliche und nützliche Büchlein angesagt wird. *R. Bleistein SJ*

Stökl, Andreas: *Taizé.* Geschichte und Leben der Brüder von Taizé. Hamburg: Siebenstern 1975. 143 S. Kart. 7,90.

Die ökumenische Brüderkommunität von Taizé ist in aller Welt erst durch das Konzil der Jugend bekannt geworden, das dort 1974 ausgerufen wurde. Es ist gut und notwendig, wenn nun auch „Geschichte und Leben der Brüder von Taizé" nachgereicht werden. A. Stökl legt in diesem Taschenbuch seine Dissertation vor, die 1973 von der theol. Fakultät der Universität Erlangen angenommen wurde; er hat sie verkürzt und auf den neuesten Stand gebracht.

Die Arbeit besticht nicht nur durch die präzise Kenntnis der historischen Fakten. Es gelingt ihr auch, die spirituelle Entwicklung in einer Art darzustellen, daß die Lektüre zu einer geistlichen Lesung im besten Sinn des Wortes wird. Was über die drei „Engagements" (also Gelübde) gesagt wird, wird einen jeden katholischen Christen – zumal im Orden – nachdenklich machen. Mit welcher Sensibilität für spirituelle Realität (immer in Berufung auf das Wort der Schrift), mit welcher Akkuratesse der Sprache verstehen die Brüder, allen voran Prior Roger Schutz, ihr Leben zu begreifen und auszusagen. Die drei Engagements heißen bei ihnen: Das Engagement zur Gütergemeinschaft, zum Zölibat, zur Anerkennung einer Autorität. In ihnen wird die Kontinuität zu den alten Orden

einerseits und die Differenz eines Neuen andererseits deutlich sichtbar. Verglichen mit diesen dichten Texten sind die weiteren Ausführungen über „die ökumenische Existenz der Communauté" und über „die ökumenischen Jugendtreffen und das Konzil der Jugend" interessant zu lesen, aber nur von informativem Wert. Nicht nur für den Kenner der Jugendszene von Taizé, sondern für jeden Christen ein lesenswertes Buch. Einen beeindruckenden Erlebnisbericht über die Ereignisse in Taizé bietet: Taizé und das Konzil der Jugend. Ereignis und Erwartung. Dokumente – Reportagen – Dialoge (Freiburg: Herder 1975, 128 S. Kart. 4,90). *R. Bleistein SJ*

Theologie

SCHÜRMANN, Heinz: *Jesu ureigener Tod.* Exegetische Besinnungen und Ausblick. Freiburg: Herder 1975. 155 S. Kart. 19,80.

Schürmanns Buch regt unmittelbar zum Fragen an. Folgt der Autor auf der Suche nach exegetischem Urgestein, nach jener Schicht im Neuen Testament, auf die unbedingt Verlaß ist, nicht jener reduktionistisch anmutenden Tendenz, deren Etappen an den Schlagworten: Jesu „ureigene Worte" (ipsissima verba), „ureigene Taten" (ipsissima facta) und „ureigene Absicht" (ipsissima intentio) abzulesen sind? Sollte der „ureigene Tod" nur letzter Schrei einer Linie sein, die mißverständlich und mißverstanden auch dort schon bekannt ist und benutzt wird, wo man sich außerhalb der Fachkreise für die neuere Jesusforschung interessiert? Solch erster Eindruck einliniger Engführung erweist sich bei der Lektüre der vier unterschiedlichen Arbeiten, die Schürmann in diesem Band gesammelt hat, schon bald als verfehlt. Methodisch wie sachlich kommt eine Vielfalt von Akzenten und Motiven zum Zug, die das gemeinsame Thema von verschiedenen Seiten her ansichtig werden lassen. Allerdings ist nicht „das Ganze einer Kreuzestheologie" (13) angezielt. Gleichermaßen in Frontstellung gegen „eine einseitige Kerygmatheologie" wie gegen einen oberflächlichen „Jesuanismus" (18) möchte Schürmann als kritischer Historiker einige in der Forschung keineswegs selbstverständliche Thesen (14) nachweisen. Seine Absicht zwingt ihn zu zahlreichen biblischen Verweisen in seiner Argumentation sowie zur Auseinandersetzung mit Fachkollegen. Eine übergroße Fracht z. T. umfänglicher Fußnoten ist deren Niederschlag. Dem breiteren Publikum – die Fachleute kennen die Beiträge wohl schon von der ursprünglichen Veröffentlichung her – wird damit eine nicht selten ermüdende Anstrengung zugemutet.

Doch die Mühe zahlt sich aus. „Wie hat Jesus seinen Tod bestanden und verstanden?" (16–65); „Das Weiterleben der Sache Jesu im nachösterlichen Herrenmahl" (66–96); „Das Gesetz des Christus (Gal 6,2)" (97–120): unter diesen Titeln wird das Kreuzesthema (7–15) inhaltlich erschlossen und gefüllt, so daß es als Mitte christlichen Glaubens lebendig aufgeht. In seinem meditativen Ausblick am Schluß („Der proexistente Christus – die Mitte des Glaubens von morgen?", 121–155) faßt Schürmann die ihn beherrschende Idee rückblickend auf Schrift und Tradition sowie vorausschauend auf „Spiritualität, Theologie und die kirchliche Struktur von morgen" (152) noch einmal eindrucksvoll zusammen. Von dem „entstellten Jesusbild" (vgl. 23) einer gewissen Exegese führt er damit zu einem „neuen Christusbild . . .: der Jesus des Engagements, in dem uns das Engagement Gottes trifft, der proexistente Christus, in dem uns der ‚Gott-mit-uns' begegnet" (150).

Schürmann stellt unbedachte Voraussetzungen und Selbstverständlichkeiten heutigen Exegetisierens in Frage und überprüft sie, ohne sich selbst auf bequeme Gegenpositionen festzulegen. Er hat den Mut, über die technische Fachexegese hinaus bibeltheologisch bis zum Proprium des Christlichen vorzufragen und dazu bescheidene, aber unmißverständ-

liche Aussagen vorzulegen. Der Gedanke des „proexistenten Christus", der Schürmanns Anliegen prägnant bezeichnet, sollte auch bei christologischen Versuchen katholischer Dogmatik Beachtung finden. Der Begriff „Pro-Existenz" kam in den fünfziger Jahren unter Studenten in der DDR auf, um die Rolle des Christen in einer atheistisch-sozialistischen Gesellschaft zu beschreiben; er spielte dann auch in den Rassenkämpfen der USA eine Rolle. Schon lautlich legt er Vergleich und Konfrontation mit dem christologischen Thema der „Prae-Existenz" nahe, mit dem auch in unserer Zeit nicht selten die Gefahr einer nur objektivistischen Betrachtung Jesu Christi verknüpft ist. Solche Sicht hat trotz aller vermeintlichen Orthodoxie heute kaum Chancen, die Menschen wirklich zu treffen, und sie bleibt vor allem hinter wichtigen neutestamentlichen Aspekten zurück, die Schürmann mit dem Gedanken des „Für Gott und für andere Da-Seins" Jesu Christi betont herausstellt. In diesem Sinn darf sein Buch geradezu als notwendig gelten. *K. H. Neufeld SJ*

Hemmerle, Klaus: *Theologie als Nachfolge.* Bonaventura – ein Weg für heute. Freiburg: Herder 1975. 186 S. Kart. 25,–.

Der Titel läßt einen historischen Versuch mit Anwendungen für heute vermuten; diese Vermutung erweist sich als unzutreffend. Es handelt sich vielmehr um ein außerordentlich anregendes und fruchtbares Gespräch zwischen dem mittelalterlichen Kirchenlehrer und heutigem Denken über die Theologie, ihre Aufgaben und Möglichkeiten in unserer Zeit. Beide Gesprächspartner kommen gleich gewichtig zu Wort und sind immer spürbar präsent, doch der Austausch selbst vollzieht sich bewußt in unserer Zeit. Diese Gesprächssituation ist nicht einfach selbstverständlich. Wie läßt sich Bonaventura aus dem 13. Jahrhundert in die Gegenwart zitieren, was verbindet ihn mit uns, was trennt ihn von uns? Diesen Fragen gilt die Anfangsüberlegung (11–35).

Mit der Frage nach dem „Ansatz der Theologie" (36–62) beginnt die sachliche Auseinandersetzung darüber, „aus welcher Wurzel Theologie ... Sinn, Methode und Plausibilität gewinnt" (6). Über bloßes Glaubensverstehen hinaus ist damit auch die Übersetzung ins Leben, die Nachfolge angesprochen. Möglich wird solche Theologie nur durch „Die ‚andere' Logik der Theologie" (63–99), mit der die inhaltlichen Aussagen von Liebe, Auferstehung und Kreuz innerlich verknüpft sind. Erst danach beantwortet Hemmerle die Frage, welche Rolle und welches Wesen der Theologie in der Perspektive seines Gesprächs mit Bonaventura zukommt: „Integration ... Weltwissen und Wissenschaftslehre" (100–133). Diese formale Antwort wird anschließend ergänzt in dem Kapitel: „Einsatz und Spitze der Theologie: Gottesfrage und trinitarische Antwort" (134–167). Ein kurzer „Nachgang" vergleicht noch einmal zusammenfassend den Weg Bonaventuras mit dem unseren (168–179).

Der Reichtum des Buchs läßt sich in diesen wenigen Hinweisen kaum andeuten. Theologisch von großer Bedeutung und in der augenblicklichen geistigen Situation not-wendig sind Hemmerles Überlegungen zum Phänomen des Anfangens (65–72) sowie seine Darlegungen zur Logik der Produktivität (72–84), wo im Grund die heute gängigsten und unbedachtesten Denkkategorien wie Neuheit, Unableitbarkeit, Ursprünglichkeit oder Kreativität kritisch durchgedacht werden. Methodisch hilft vor allem die Vorstellung des „Weges" und die damit verbundene Idee von Steigerung und Stufung weiter. Die Gefahren eines bloßen Denkens in Alternativen treten deutlich in den Blick und scheinen mit der „Logik des Komparativs", des abgestuften und nicht des gegensätzlichen Vergleichs, überwindbar (vgl. z. B. 43 ff., 86 f.).

Die öftere Rede vom dreifachen Schriftsinn (120 u. ö.) hat allerdings am Zitat Bonaventuras keinen Halt, das im Einklang mit der ganzen mittelalterlichen Tradition den vierfachen Schriftsinn bezeugt. Dieser kritische Hinweis ist deshalb unerläßlich, weil in unseren Tagen Semantiker und Strukturalisten gerade über den von Hemmerle nicht berücksichtigten „buchstäblichen Sinn" problematisieren und diesem grundlegenden Sinn

eine neue Deutung zu geben versuchen. Den allegorischen, moralischen und anagogischen Sinn der Schrift aber überlassen sie von vornherein einer Theologie, die nach ihrem Urteil hoffnungslos hinter einem modernen Bewußtsein zurück ist.

Ob Hemmerle bei seinem Entlanggehen an den Texten Bonaventuras und bei seiner eigenständigen Interpretation auch historisch richtig getroffen hat, ist von seiner eigenen Aufgabenstellung her unwichtig. Sein Gespräch mit Bonaventura ist anders und breiter angelegt. Leicht läßt sich diesem Gespräch nicht folgen, doch von der Sache her bietet es mit dem im franziskanischen Ursprung gedeckten Modell der „Nachfolge" (151) wichtige und fruchtbare Impulse. Dem Verfasser sei darum für dieses Buch gedankt.

K. H. Neufeld SJ

Finsterhölzl, Johann: *Die Kirche in der Theologie Ignaz von Döllingers bis zum Ersten Vatikanum.* Aus dem Nachlaß hrsg. v. Johannes Brosseder. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1975. 574 S. (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts. 9.) Lw. 89,–.

I. v. Döllinger darf als der öffentlichste Theologe im deutschen Katholizismus des letzten Jahrhunderts gelten. Immer historisch-politisch interessiert und engagiert zwang er durch seine vielfältigen Stellungnahmen wie durch sein persönliches Schicksal die Menschen seiner Zeit zur Entscheidung. Sachlich ging es dabei – das darf man J. Finsterhölzl, dem früh verstorbenen Assistenten von H. Fries in München, als These abnehmen – um die Kirche.

Die drei Teile der umfangreichen Arbeit bieten eine summarische Einleitung mit „Döllingers Leben und Theologie in der Kirche seiner Zeit" (19–58) sowie einen ähnlich komprimierten Schluß in den „Erwägungen zu Döllingers Kirchenbild nach dem Vatikanum I" (515–532), zwischen die als die eigentliche Untersuchung „Döllingers Kirchenverständnis bis zum Vatikanum I" (61–511) gestellt ist. Dieser Hauptteil gliedert sich in sieben thematisch angeordnete Kapitel: Die „Vorhalle" der Kirche; Die Bilder und Sakramente der Kirche; Die Gliederung der Kirche; Die Eigenschaften der Kirche; Die Kirche und die Kirchen; Die Geschichtlichkeit der Kirche, und schließlich: Die Unfehlbarkeit der Kirche. Im einzelnen folgen diese Abhandlungen einem einfachen, immer wiederkehrenden Schema, das sich an der Chronologie der Äußerungen Döllingers orientiert und jeweils mit einer knappen Würdigung schließt. Die dadurch verursachten Längen und Wiederholungen waren wohl nicht vermeidbar; leider wird durch sie die Lektüre stellenweise umständlich und ermüdend.

Mit offenkundiger Sympathie für Döllinger und sein Denken stellt Finsterhölzl dessen Kirchenidee dar, ohne doch im einzelnen Grenzen und Schwächen zu verschweigen. Vor allem sucht er Fehldeutungen sowohl auf seiten nachvatikanischer Freunde wie Gegner des Münchener Theologen aufzudecken. Vieles bleibt allerdings doppeldeutig und unentscheidbar trotz Finsterhölzls nachdrücklichem Bemühen, die Deutung im Sinn eines römisch-katholischen Verständnisses wahrscheinlicher zu machen.

Sein Wohlwollen hat Finsterhölzl, der auch reiches handschriftliches Material heranzieht, allerdings in der Interpretation der Döllingerschen Äußerungen an die Grenze des Möglichen, wenn nicht darüber hinaus geführt. Das sei hier andeutungsweise an einem wichtigen Punkt illustriert. Besaß Döllinger eine echte und moderne Vorstellung von Geschichtlichkeit oder nicht? Finsterhölzl beantwortet die Frage durch die Unterscheidung von drei Perioden, von denen die erste und die letzte von einem statischen Identitätsgedanken bestimmt seien, während Döllinger „in seiner theologisch längsten und fruchtbarsten Periode die Urkirche als den Keim der späteren Kirche und alle späteren Formen als genuine Entfaltung dieser Kirche der Grundlegungszeit" betrachte (54). Das den neutestamentlichen Wachstumsgleichnissen entlehnte Bild wird im 6. Kapitel des Hauptteils „Die Geschichtlichkeit der Kirche" genauer entfaltet. Leider begnügt sich Finsterhölzl hier unter Verweis auf die Arbeit J. Speigls, Traditionslehre und

Traditionsbeweis in der historischen Theologie Ignaz Döllingers (Essen 1964) mit einem referierenden Überblick (vgl. 404; 434). Das dürfte jedoch gerade wegen des Vergleichs mit den Hauptvertretern der Tübinger Schule, vor allem Drey und Möhler, von denen der Münchener Theologe abhängt, ungenügend sein. Im ganzen werden an Döllingers Denken in diesem Punkt eher die Grenzen des 19. Jahrhunderts erkennbar als die weiterführenden Ansätze. Bestätigt Finsterhölzl das nicht selbst, wenn er Döllinger nicht nur verteidigt – das ist sein gutes Recht, sofern er dafür Argumente anzuführen weiß –, sondern auch immer wieder entschuldigt? Nicht allein eine gewisse falsche Unfehlbarkeitsdoktrin könnte von außen an Döllinger herangetragen sein (vgl. 510), sondern auch Ideen und Formulierungen, die eine moderne Vorstellung von Geschichtlichkeit zu verraten scheinen. Döllinger war doch mehr Dogmatiker und Kanonist alter Schule (vgl. 511), als hier zugegeben wird.

Klarer sieht man in diesen Fragen wohl erst, wenn der geistesgeschichtliche Kontext des letzten Jahrhunderts weiter aufgearbeitet ist. Dazu aber hat Finsterhölzl einen guten Beitrag geleistet, der geeignet ist, weitere Untersuchungen anzuregen. Ob dann letztlich I. v. Döllinger den Platz einnehmen kann, den Finsterhölzl ihm zuweisen möchte, und ob er dann wirklich die Bedeutung für heutiges Christentum und heutige Theologie hat, die ihm hier zugesprochen wird, ist im Grund zweitrangig. Gedankt sei vor allem dem Herausgeber, daß er diese materialreiche, solide begründete und umfangreiche Arbeit nach dem Tod des Autors zugänglich gemacht hat.

K. H. Neufeld SJ

ZU DIESEM HEFT

Karl Forster gibt einen Überblick über die rechtlichen Grundlagen, die Konzeption und den Verlauf der deutschen Synode, die im Januar 1971 zusammentrat und im November 1975 ihre Arbeiten abschloß. Er analysiert vor allem die thematischen Schwerpunkte der Verhandlungen und Beschlüsse. Karl Forster ist Professor für Pastoraltheologie an der Universität Augsburg und war bis September 1971 Sekretär der Synode.

Im Jahr 1975 kam zum ersten Mal seit Mitte der sechziger Jahre wieder eine Vielzahl beachtenswerter junger deutscher Filme auf den Markt. Franz Everschor, Redakteur in der Filmredaktion der ARD, zeigt anhand einer Reihe von Beispielen, daß sich vielversprechende Ansätze finden, daß aber diese Filme im internationalen Vergleich keine solche Meisterwerke sind, wie es bei dem allgemeinen Lob der deutschen Kritik den Anschein hat.

Heute wird vielfach die These von einer Selbstregulation des politischen Systems verfochten: der Bereich der Politik besitze eine eigene Dynamik und Gesetzlichkeit und brauche keine Steuerung durch eine weiterreichende Zielbestimmung. Traugott Koch, Professor für Grundfragen evangelischer Theologie an der Universität Regensburg, widerspricht dieser Meinung: um der Freiheit willen müßten dem gemeinsamen, also politischen Handeln Ziele gesetzt werden.

Günter Remmert befaßt sich mit der Herausforderung des Christentums durch die Umweltkrise. Er versucht Grundlinien für eine christliche Bewältigung dieser Probleme zu erarbeiten. Der christliche Schöpfungsglaube führe nicht zur Ideologie des unbegrenzten Wachstums, sondern fordere Ehrfurcht vor allem Leben, Verantwortung auch für zukünftige Generationen und treuhänderisch verwaltenden Gebrauch der Güter dieser Erde.

Kirchliche Autorität im Widerspruch

Jenseits des Verlangens, seine eigene Anschauung in einem Römischen Dokument bestätigt zu finden, müssen jeden, der um die Autorität des kirchlichen Lehramts besorgt ist, zwei Fragen bewegen: Stimmen die Äußerungen der einzelnen kirchlichen Institutionen in ihren Grundaussagen überein? Baut nicht die eine Institution (unbeabsichtigt) die Autorität der anderen ab, wenn diese Übereinstimmung – zumal für den wenig differenzierenden theologischen Laien – nicht mehr festzustellen ist? Um die zweite Frage schärfer zu formulieren: Tragen die kirchlichen Institutionen selbst zum Abbau ihrer Autorität bei?

Anlaß zu solchen Überlegungen gibt die „Erklärung zu einigen Fragen der Sexualität", die am 29. 12. 1975 von der römischen Kongregation für die Glaubenslehre herausgegeben wurde. Dieser Erklärung gingen drei deutsche Dokumente voraus: der „Hirtenbrief der deutschen Bischöfe zu Fragen der menschlichen Geschlechtlichkeit" (verabschiedet auf der Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz vom 12. bis 15. 3. 1973), das Arbeitspapier der Sachkommission IV der Synode „Sinn und Gestaltung menschlicher Geschlechtlichkeit" (vom Präsidium der Synode am 3. 11. 1973 zur Veröffentlichung freigegeben) und der Synodenbeschluß „Christlich gelebte Ehe und Familie" (von der Vollversammlung der Synode am 9. 5. 1975 angenommen). Der Synodenbeschluß zumindest ist vom kirchlichen Lehramt gebilligt, da die Bischöfe bei seiner Beschlußfassung beteiligt waren und da die zuständige römische Kongregation bei der „recognitio" kein Veto einlegte.

In der Argumentation der drei deutschen Dokumente ist der Anteil der modernen Humanwissenschaften nicht zu übersehen. Mit Recht wird immer wieder auf die Ergebnisse der Anthropologie, Psychologie und Soziologie hingewiesen, ohne daß deren Aussagen den Rang von „Glaubenssätzen" erhielten. Demgegenüber greift das Römische Dokument primär auf die kirchliche Tradition zurück, bestreitet den soziologischen Erhebungen etwa für die „Beurteilung des sittlichen Wertes menschlicher Handlungen" jede Bedeutung und zitiert das Wort der Schrift, vor allem aus den Paulusbriefen, oft ohne Rücksicht auf den jeweiligen Zusammenhang.

Über diese formalen Unterschiede in der Art der Argumentation hinaus fallen inhaltliche Differenzen auf. Während die Deutsche Bischofskonferenz die Selbstbefriedigung „nicht als selbstverständliche Betätigung der Sexualität" gutheißen kann und die Synode im „Arbeitspapier" nur bestreitet, daß sie nicht „als unerheblich bezeichnet oder sogar empfohlen werden" kann – beides auf dem Hintergrund entwicklungspsychologischer Einsichten, stellt das Römische Dokument fest: „Im allgemeinen darf jedoch nicht von vornherein das Fehlen einer schweren Verantwortung angenommen werden" (im lateinischen Text steht „culpa gravis" – „schwere Schuld"). In der Frage

der vorehelichen Sexualität legen die deutschen Texte – bei grundsätzlicher Einweisung des Geschlechtsverkehrs in die Ehe – eine primär pastorale Sicht des Verhaltens an den Tag. Im „Arbeitspapier" ist zu lesen: „... sowenig wird eine undifferenzierte, pauschale Verurteilung bestehender vorehelicher sexueller Beziehungen den betreffenden Menschen in ihrem Verhalten gerecht." Diesem Satz fügt der Synodenbeschluß an: „Dennoch können diese Beziehungen nicht als der sittlichen Norm entsprechend angesehen werden." Das Römische Dokument spricht eine kategorische moraltheologische Verurteilung aus und hat für dieses Verhalten nur die Bewertung „leibliche Vereinigung in Unzucht". Wo die deutschen Texte bei der Homosexualität – „ohne jede moralische Wertung der betroffenen Menschen" – von einer „Einschränkung der Existenzmöglichkeit sprechen", „insofern die Möglichkeit der Bereicherung durch das andere Geschlecht wegfällt", sagt das Römische Dokument: „Nach der objektiven sittlichen Ordnung sind homosexuelle Beziehungen Handlungen, die ihrer wesentlichen und unerläßlichen Zuordnung beraubt sind. Sie werden in der Heiligen Schrift als schwere Verirrungen verurteilt ..."

Diese Differenz im Text kann gewiß nicht nur auf die Unterschiede: hie pastorale, dort moraltheologische Sicht, hie Beurteilung des subjektiven Akts, dort Aussage über dessen objektive Qualität zurückgeführt werden. Es zeigen sich Meinungsverschiedenheiten in der Beurteilung des sexuellen Verhaltens.

Diese Feststellung drängt die zweite Frage auf. Da das Wort der Synode, das Wort der deutschen Bischöfe und das Wort der päpstlichen Kongregation je anders lautet, fragt sich der Christ: Wem soll ich glauben? In solcher Zwangslage werden die einen als Kriterium ihrer Zustimmung die kirchenamtlich höhere Position der Römischen Kurie nehmen; andere werden sich der volksnäheren Bischofskonferenz zuwenden.

Es scheint, daß hier die eine Institution in der Kirche die Autorität der anderen herabsetzt. Dieser Vorgang muß jeden Christen mit Sorge erfüllen. Wenn das kirchliche Lehramt – aus welchen Gründen auch immer – in seinen Grundaussagen nicht übereinstimmt, fördert es entweder einen kirchlichen Partikularismus, weil der einzelne Gläubige sich die Entscheidung einer Bischofskonferenz zu eigen macht, oder er verstärkt einen hierarchischen Absolutismus, weil man sich nur auf römische Entscheidungen beruft. Beide Tendenzen dürften nicht im Sinn der Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils liegen. Auf jeden Fall führt eine solche Praxis unter den Gläubigen zur Verwirrung. Die Institutionen, die Einheit stiften und Klarheit bringen sollen, erzeugen das Gegenteil: Differenzen und Unklarheit.

Bedeutsamer als die Problematik der inhaltlichen Differenzen in den Aussagen über die Sexualmoral ist also der Vorgang, in dem eine Instanz gegen die andere ausgespielt werden kann und wo dem Gläubigen gerade das entschwindet, was er in der Zeit des Umbruchs braucht: das *eine* Wort einer überzeugenden Autorität. Ist dieser Selbstabbau der kirchlichen Autorität nur das Ergebnis einer Kommunikationsstörung? Oder hat er tiefere Ursachen?

Roman Bleistein SJ

Thomas von Kreybig

Wert und Unwert des Lebens

Überlegungen eines Mißbildungsforschers

Der Wert des menschlichen Lebens ist ein anderer als der des tierischen Lebens in der Natur, der Biosphäre. Diese kategorische Aussage ist durch die Gesetzmäßigkeiten des Seienden begründet. Die Natur „denkt" in der Größenordnung der Art; zugunsten der Art wird das Einzellebewesen notfalls beliebig geopfert. Die Kriterien des per definitionem „menschlichen Lebens" sind dementsprechend durch die spezifisch menschlichen Merkmale wie Bewußtsein, Persönlichkeit usw. im Verhältnis zu dem Begriff Leben in der Biosphäre beträchtlich erweitert.

Der besondere Stellenwert erfordert die Achtung, die Förderung, die Anerkennung, wie es in unserem Gattungswert niedergelegt ist. Der schwächere, der kranke, der gebrechliche Gattungsgenosse, der Mitmensch, fordert Milde, Güte, Hilfsbereitschaft.

Manche Gemeinschaften in bestimmten Zeiten unserer Geschichte verfuhren mit schwachen oder mißgebildeten Kindern brutal, ahmten die Natur nach. In Sparta zerschellten die Schädel von Säuglingen an den Felsen des Bergs Taigetos.

Aber die Hilfsbereitschaft, in einem Berufsstand auf die Existenz der Ärzte konzentriert, zieht durch unsere ganze Geschichte. Die Bemühung der Medizin, den kranken Gattungsgenossen zu helfen, ist ein typisches Merkmal der „Menschgewordenen". In der Biosphäre, bei den Tieren, finden wir kaum Verhaltensformen oder Verhaltenszwänge für die Betreuung kranker Artgenossen. Das besondere Zeugnis der humanen Motivation der Medizin ist der Hippokratische Eid, zu Beginn der abendländischen Geschichte formuliert:

„Ich schwöre bei dem Heilgott Apollon und bei Asklepios, bei Hygieia und Panakeia sowie bei allen Göttern und Göttinnen und ich rufe sie als Zeugen dafür an, daß ich, soweit es in meiner Macht und in meinem Verständnis liegt, folgende Verpflichtung erfüllen werde: . . . Meine ärztlichen Verordnungen werde ich zum Nutzen der Kranken geben, soweit ich es vermag und verstehe. Was Verderben und Schaden bringt, will ich von ihnen fernhalten. An niemanden werde ich tödlich wirkendes Gift abgeben, auch dann nicht, wenn man mich darum bittet. Ich werde auch keinen solchen verwerflichen Rat erteilen, ebensowenig werde ich einer Frau ein Mittel zur Vernichtung keimenden Lebens geben. Lauter und gottgefällig will ich mein Leben und meine Kunst bewahren. Ich werde niemals an einem Steinleidenden den Steinschnitt selbst vornehmen, sondern solches Tun denen überlassen, die darin besondere Übung haben. In alle Häuser, in die ich komme, werde ich zum Heil der Kranken eintreten und mich jeder schädlichen Handlung enthalten, insbesondere geschlechtlicher Handlungen, sowohl gegenüber dem weiblichen wie dem männlichen Geschlecht, den Freien gegenüber wie auch den Sklaven. Über

alles, was außerhalb nicht weitererzählt werden soll, mag ich es während der Behandlung sehen oder hören oder außerhalb meines Wirkens im gewöhnlichen Leben erfahren, werde ich Stillschweigen bewahren und derartiges als mein Geheimnis betrachten."

Krankheiten und Mißbildungen

Die Krankheit, die Fehlleistung der biologischen Existenz haben wir größtenteils aus der Biosphäre mitgebracht. Unser Körper ist verletzbar, „niedere" Lebewesen vermögen uns zu „befallen", Bakterien oder Protozoen setzen sich bei uns fest, ihr Gebaren, ihre Ausscheidungen bringen unseren Stoffwechsel durcheinander, machen uns krank. In dem letzten Jahrhundert haben wir erkannt, daß nicht nur die genannten Kleinstlebewesen, sondern auch unheimliche, leib- d. h. stoffwechsellose Riesenmoleküle, die Viren, besonders gefährliche Krankheitserreger sind. Sie sind eigentlich nur „Abschnitte" eines genetischen Programms, die sich in unserem Organismus vermehren und uns krank machen.

Die biologische Existenz des Menschen verbindet ihn mit der Biosphäre. Sein Schicksal wird von der biologischen Ontogenese seines Körpers getragen. Fehlleistungen des biologischen Geschehens sind genauso alt wie das biologische Geschehen selbst. Das bedeutet, Bildungsvorgänge und Mißbildungen sind gleich alt. „Mißbildungen" auf der Ebene der Riesenmoleküle des genetischen Programms sind mutierte, kranke Erbanlagen. Sie verändern, verwirklichen verändert, krank, verzerrt ein bestimmtes Merkmal, wenn sie bei beiden Elternteilen, wenn auch rezessiv, vorhanden sind. Oder es kann zu „Mißbildungen" im Zug der höchst komplexen Reaktionskette der Verwirklichung der Erbanlage kommen. Das regelrechte, normale Programm eines Merkmals wird fehlerhaft, defekt verwirklicht. In diesem Fall spricht der Mißbildungsforscher von Phänokopien. Die kranke Erbanlage wird über Generationen, in der gesamten Fortpflanzungskette mitgeschleppt, oder sie manifestiert sich auch immer wieder. Die Phänokopie ist dagegen – zum Glück, kann man noch sagen – ein „Einzelereignis", eine Mißbildung, die zustande gekommen ist, aber nicht vererbt wird.

Diese Gruppe von Mißbildungsursachen, die im Lebendigen selbst liegen, bezeichnen wir zusammenfassend als endogene, von innen her bedingte Mißbildungsursachen, Fehlleistungen der Frucht-Mutterbeziehungen, Einnistung an falscher Stelle (Bauchhöhlengravidität) oder Defekte der Eihäute, der Nabelschnur können der Entstehung von Mißbildungen auch zugrunde liegen. Diese bilden eine weitere Gruppe der endogenen Ursachen.

Aber es gibt auch Faktoren, die von außen wirksam werden, die exogenen Mißbildungsursachen.

Gefährdungen des werdenden Lebens

Der Schutz der Brut, des werdenden Lebens hat sich im Zug der Evolution zunehmend verbessert. Bei den Wirbeltieren verläuft die Entwicklung der Fische und Molche im Wasser, praktisch kaum geschützt. Bei den Kriechtieren und Vögeln, bei den Sauropsiden werden die ersten Entwicklungsschritte bis zum Abschluß der Haupt-Organbildungsphase vom mütterlichen Organismus geschützt; der weitere Verlauf findet im gelegten Ei, das eine feste Schale hat, statt. Es wird im Sand vergraben oder vom Vater- oder Muttertier bis zum Schlüpfen bebrütet. Beim Säugetier erkennen wir den vollkommenen Brutschutz: Die gesamte Entwicklung verläuft innerhalb des mütterlichen Organismus, von diesem geschützt, zunehmend an ihn gebunden, jedoch nach dem Nabelanschluß und der Ausbildung der Plazenta durch die Plazentaschranke zusätzlich gegenüber Fehlleistungen des mütterlichen Stoffwechsels gesichert.

Dieser optimale, natürliche Schutz der Brut wurde erst in der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts durchbrochen. Die technische und wissenschaftliche Entwicklung der chemischen und der pharmazeutischen Industrie erfuhr einen unheimlichen Aufschwung. Immer besser wirksame Mittel gegen Fieber, Entzündungen, gegen Schlaflosigkeit, gegen alle möglichen Krankheiten, Gebrechen und Unannehmlichkeiten wurden entwikkelt. Immer besser konnten Insekten vernichtet werden, immer bessere Farbstoffe, Konservierungsstoffe, Kunststoffe kamen auf den Markt. Es wurde und wird nach einer bestimmten Wirkung, nach einer bestimmten Eigenschaft gesucht, und diese auch bestens verwirklicht, aber mit chemischen Verbindungen, die Artefacte sind, die der Natur, dem Natürlichen fremd sind. Die Natur, der Lebensbereich des Menschen „füllte" sich mit solchen chemischen Verbindungen. Medikamente werden verabreicht, Lebensmittelzusätze mitgegessen, Industriedämpfe werden eingeatmet, und diese stoffwechselfremden Verbindungen dringen so in den Stoffwechsel von Mensch und Tier ein, entfalten ihre vorgesehene oder sogar dringend erforderliche Wirkung . . . und außerdem?

Entwicklungs- bzw. Gestaltungsvorgänge in der Biosphäre wie auch bei den Menschen weisen gegenüber inneren oder äußeren Störfaktoren eine besondere Empfindlichkeit auf. Bereits während der vorgeburtlichen Entwicklung, beim Keimling, beim Embryo, beim Fetus sind die Frühanlagen der „Mitverwirklicher" der Persönlichkeit, des Gehirns, des Zentralnervensystems besonders empfindlich. Aber auch während der Perinatalzeit, in den Wochen vor und nach der Geburt, vermögen Vergiftungen einzelne oder mehrere Zellen der Großhirnrinde bzw. des sich entwickelnden Kleinhirns, des Cerebellums, zu vernichten.

Wir mußten mit Schrecken erkennen, daß solche giftige Faktoren im Lebensbereich des Menschen erheblich zugenommen haben. Blei aus den Autoabgasen kann vom Neugeborenen eingeatmet werden. Oder auch auf Umwegen kann es zu einer Vergiftung kommen: Die Blei-Ionen der Autoabgase werden von den Pflanzen aufgenommen. Die weidenden Kühe fressen die „vergifteten" Pflanzen, die Milch wird bleihaltig. So wird

Blei häufig dem Embryo, dem Fetus, dem Säugling oder dem Kleinkind mit der Nahrung, im Gemüse oder in der Milch zugeführt. Dazu kommen andere Stoffe, deren Wirkung im einzelnen noch nicht bekannt ist.

Die Anwendung von Pflanzenschutzmitteln, von lebensfremden, die Insekten tötenden Verbindungen, von chlorierten Kohlenwasserstoffen und organischen Phosphorsäureverbindungen bleibt nicht ohne Folgen, sie werden von den Pflanzen aufgenommen, die Tieren verfüttert werden oder als menschliche Nahrung dienen. So erhöhte sich allmählich, still und heimlich die Konzentration von Pestizidrückständen in unseren Geweben. Erst recht spät merkte die Forschung, daß diese die Aktivität unserer Enzyme beeinflussen, manche sogar die Umwandlung von körpereigenen Zellen in Krebszellen zu bewirken vermögen.

Kommt es zum Verlust von Zellen des Gehirns durch solche Vergiftungen, wird vielleicht die Lebensfähigkeit nicht beeinträchtigt, aber die Intelligenz kann verringert werden. Die Folgen sind wie eine Art Kettenreaktion: geringere Chancen bei der Selbstverwirklichung, schwächere Prägung des Gewissens usw. Obwohl der Mensch nur einen Teil seiner Gehirnsubstanz notwendig hat, weisen Erkenntnisse der modernen Neurophysiologie darauf hin, daß die Verringerung der effektiven Substanz zum Verlust der ethischen Kontrolle, zu „moral insanity" führen kann. Hermann Druckrey sprach mich zur Zeit der Formulierung meiner Gedanken über das Problem Gewissen auf diese mögliche drohende Gefahr an. Die Sorge des großen Wissenschaftlers für das Fortbestehen der Menschen veranlaßte ihn, in Anbetracht der rapiden Zunahme der Kinder mit verringerter Intelligenz, mit verringertem moralischen Sinn und mit Idiotie in den letzten 25 Jahren die Warnung auszusprechen: Solche unterschwellig giftige Wirkungen bedeuten eine zusätzliche Gefahr für uns. Wir könnten hier eine neue Kategorie der Toxikologie, der Lehre über die Wirkung von Giften, einführen, die „für die ethische Empfindung, für das Humane giftigen Umwelteinflüsse beim Menschen". Es wird kaum über die Bedeutung und über die mögliche Vermeidung und Verhütung dieser unsere Existenz gefährdenden Faktoren geforscht. Der Verfasser hat gemäß seinen Möglichkeiten das Bestehen dieses Problems experimentell aufgezeigt.

Es geht hierbei nicht nur um ein teratologisches Problem, um eine Fragestellung der Mißbildungsforschung. Es geht räumlich und zeitlich darüber hinaus. Freud betonte die besondere kritische Empfindlichkeit des Kleinkinds gegenüber psychischen – in Anbetracht der gegenwärtigen Verhältnisse erweitert auch gegenüber chemischen und physikalischen – Umwelteinflüssen. Die moderne Neurophysiologie hat nämlich nachgewiesen, daß sich eben in diesen ersten kritischen drei Jahren die Synapsen gestalten und daß das Kleinhirn in dieser Zeit seine Gestaltung und Entwicklung vollendet. Diese hoch empfindlichen, somit äußerst vulnerablen Prozesse werden durch Umwelthygiene, durch das Fernhalten chemischer Gifte, durch günstige psychische Einflüsse, Liebe, Anregung, optimale Reizsteuerung usw. begünstigt. Es entstehen perfekte Verbindungen der Synapsen, die Differenzierung steigert sich, das später sich entfaltende intellektuelle Vermögen wird bereichert.

Toxische Umwelteinflüsse, seien sie chemisch oder psychisch, wie Umweltgifte, Fehlen der Kontaktperson, Angstzustände, übermäßige Reizüberfütterung, behindern diese entscheidenden Entwicklungsprozesse. Sie bewirken Störungen, Fehlschaltungen, Koordinationsfehler der Synapsen, schwere Mängel, die später die Entfaltung der Persönlichkeit, vor allem die Ausprägung des Gewissens einengen oder behindern können.

Auch bei der Entwicklung neuer Arzneimittel zeigte sich, daß nicht nur die gewünschte, vorgesehene Wirkung eintritt. Der weitsichtige Forscher Hermann Druckrey warnte bereits 1956 vor schädlichen Arzneimittelnebenwirkungen auf Fortpflanzung und Entwicklung. Die Contergan-Tragödie Anfang der sechziger Jahre, die Geburt mehrerer tausend mißgestalteter Kinder ohne Arme und Beine oder nur mit rudimentären einzelnen Fingern an der Schulter, folgte trotz dieser Warnung. Die Mütter dieser Kinder haben im zweiten Schwangerschaftsmonat das damals weit und breit, sogar im Rundfunk vielgepriesene Schlafmittel Contergan eingenommen. Neben der vorgesehenen Wirkung, der Herbeiführung des wohltuenden Schlafs, behinderte dieses Mittel die Ausbildung und Differenzierung der Extremitäten aus den knospenförmigen Anlagen des 4–8 mm großen Embryos. Mehrere Jahre später sollte dann ein Prozeß die Schuldfrage klären, der nur unsere Hilflosigkeit und die Versäumnisse der Wissenschaft demonstrierte; Recht wurde nicht gesprochen, nur Gelder haben den Besitzer gewechselt. Bald danach vergifteten in Japan Industrieabfallstoffe, organische Quecksilberverbindungen ungeborene Kinder und Erwachsene.

Auf der einen Seite werden großartige Erfolge demonstriert, neue, hochwirksame Antibiotika werden entwickelt, Organe werden transplantiert, die Lebenserwartung wird verlängert. Auf der anderen Seite gefährden wir uns selbst, das werdende Leben, unser Erbgut; es gibt sogar eine „iatrogene Pathologie", die sich mit Krankheiten befaßt, die durch den Arzt, durch die Therapie verursacht wurden.

Wir basteln gleichgültig an unserer biologischen Existenz herum, gefährden uns selbst. Die ersten Menschen haben den Mond betreten, und sie sind „heil" zurückgekommen. Die Vereinsamung des Menschen nimmt zu, die Selbstmordraten steigen. Die großen Seuchen sind praktisch zurückgedrängt, fast verschwunden. Die Geburtenraten sind in unserem Abendland erschreckend zurückgegangen, in der Dritten Welt droht eine Bevölkerungsexplosion. Wir haben gelernt, bei Tieren künstlich Krebs zu erzeugen, den Krebs heilen können wir nicht; nur die Zellen der Geschwulst können wir mit Skalpell, mit Röntgenstrahlen oder mit Zellgiften vernichten oder die Abwehrkraft des Organismus können wir in seinem Kampf gegen die Geschwulst stärken.

Mißgebildete Kinder und die Reaktion der Gesellschaft

Als wir, von der Contergan-Tragödie aufgeschreckt, endlich anfingen zu untersuchen, ob und wie den Muttertieren zugeführte Fremdstoffe auf die Frucht, auf das werdende Leben wirken, haben wir eine verblüffende Erfahrung gemacht. Wenn wir Mutter-

tieren chemische Stoffe, die Mißbildungen erzeugen, zuführen und den Wurf abwarten, werden die mißgebildeten kleinen Jungtiere mehr oder minder regelrecht geboren. Die Ratten- oder Mäuseweibchen fangen dann die Entnabelung, die Entfernung der Eihäute und die Reinigung der Jungen an und sie setzen es instinktiv, hormonell gesteuert, konsequent fort: sie fressen die mißgebildeten Jungen auf.

Eine Mißgestalt des Körpers, eine Mißbildung beim Menschen bedeutet nicht unbedingt eine Entartung im biologischen Sinn, sondern lediglich eine zusätzliche Belastung bei der Selbstverwirklichung, bei der Entfaltung der Persönlichkeit. Demgemäß bemüht sich die Gesellschaft, die Forderung der Humanität zu verwirklichen. Nein, keineswegs spontan, keineswegs selbstverständlich, sondern administrativ, mit äußeren Zwängen, institutionalisiert. Besondere Anstalten wurden und werden gegründet, für die „Aufbewahrung", aber auch für die Heilung und Wiederherstellung, die Eingliederung der Mißgebildeten, Gebrechlichen, Schwächeren in die Gesellschaft. Wohltätigkeit wird großgeschrieben, da die öffentlichen Mittel nicht immer ausreichen. Das schlechte Gewissen kann durch eine Spende beruhigt werden. Die anspruchsvollsten Fernsehshows werden aufgeführt, und der Erlös kommt (abzüglich der Steuer und der Abgaben) den Hilfsbedürftigen zugute. Große Stars begnügen sich „zugunsten der Hilfsbedürftigen" mit vierstelliger Unkostenerstattung, anstelle ihrer Honorare (in der Größenordnung des Jahresgehalts einer Krankenschwester, die aus religiöser oder „nur" humaner Motivierung Mißbildungen, Gebrechliche, Kranke betreut).

Im Alltag sind die Probleme vergessen. Nur wenn ein Gebrechlicher einem mittelmäßigen Gattungsgenossen begegnet, dann kann er etwas erleben. Dieser sieht in ihm einen „Entarteten", einen „nicht Natürlichen" und zeigt offen seinen Ekel, seinen Abscheu, bestenfalls seine Neugierde.

Nachdem ein mißgebildetes Kind auf die Welt gekommen ist, wird es von den Eltern in der zuständigen Klinik, bzw. auch in der genetischen Beratungsstelle vorgestellt. Um die notwendigen oder möglichen Maßnahmen zu planen und einzuleiten, ist die Kenntnis der Vorgeschichte erforderlich. Der erste Schritt ist also die Anamnese. Oft wird der Fragebogen zwischen Tür und Angel in der Hast der Poliklinik ausgefüllt. Die Fragen werden von dem gehetzten jungen Arzt abgerattert, die Antworten nur halb zur Kenntnis genommen. Ungeschickte Ausdrucksweise kann bei den schon bekümmerten Eltern schwere Traumata auslösen. So dürfte es nicht sein! Es geht auch anders; wie oft muß dann der Zuständige perverse Dokumente der Inhumanität erfahren.

In einem gut eingerichteten Arbeitszimmer setzen sich die Eltern hin. Das anwesende erste Kind bekommt Spielzeug, spielt ruhig auf dem Fußboden. Zunächst eine freundliche Bemerkung, eine Entschuldigung wegen der Unordnung auf dem großen Schreibtisch. Dann wird der Sinn des Gesprächs, der Anamnese begründet, das Vertrauen ist schon gewonnen. Die Eltern haben das Gefühl, man möchte ihnen helfen.

Die Verhältnisse der Familien werden durchgesprochen, die Fragen richten sich nach der Aszendenz, nach den Seitenlinien. Die Daten werden auf dem Anamnesebogen eingetragen. Die Cousine des Vaters hat zweimal hintereinander im dritten bzw. im

fünften Monat eine Fehlgeburt gehabt, dann hat sie ein Kind adoptiert. Die Großmutter war Epileptikerin. Die Mutter hat zwei Brüder, einer ist verheiratet. Das Kind hat eine Gaumenspalte. Ihre Mutter hatte zwei Brüder, und man erzählt in der Familie, daß zwischen den beiden noch eine Mißgeburt tot geboren wurde.

Die Befragung geht weiter: „Haben Sie sich das Kind gewünscht?" Die Schwangerschaft war nicht geplant, aber die Eltern haben sich auf das Kind gefreut. Dann wird der Schwangerschaftsverlauf besprochen. „Zu Beginn der Schwangerschaft stellt sich das Hormonsystem der Mutter um, deshalb sind häufig kleinere Störungen bemerkbar. Haben Sie Brechreiz gehabt?" Die Antwort: „Ja, aber ich habe keine Tabletten eingenommen." Kopfschmerzen? Schlafstörungen? „Ja, aber auch dagegen habe ich keine Tabletten genommen, es war nicht so schlimm." Waren Sie krank während der Schwangerschaft? „Nein. Oder warten Sie bitte. Ja, im Juni hatte ich eine Harnblasenentzündung." Haben Sie Medikamente genommen? „Ja, Aspirintabletten, und der Arzt hat mir auch zwei Spritzen gegeben."

Und so weiter. Der Verlauf der kritischen neun Monate, solange die Frau für zwei Leben, für ihr eigenes und für das des Kindes, verantwortlich war, wird sorgfältig, sachlich verfolgt. Anschließend eine kurze Aufklärung über die möglichen Ursachen und über die Operation des Kindes. Das Gespräch wird dann persönlicher. Es wird über den Stellenwert des kleinen mißgebildeten Bruders in der Familie gesprochen.

Vielleicht erzählt dann die Mutter: „Unsere Nachbarn grüßen uns nicht mehr. Die Frau des Rechtsanwalts vom zweiten Stock bekreuzigt sich und spuckt dreimal auf den Boden, wenn sie mich beim Friseur oder im Lebensmittelgeschäft sieht, vor allem, wenn ich mit meinem lieben kleinen Baby ankomme . . . Wenn ich mit meinem kleinen Sohn, den ich doch so sehr liebe, trotz seiner Mißbildung, auf den Spielplatz gehe – mein Älterer hat es nötig, und den Kleinen kann ich nicht zu Hause lassen –, dann leeren sich die Bänke, dann wird der Sandkasten leer. Keiner will mit Christopher spielen, weil er einen Krüppel zum Bruder hat, und das bringt Unglück. Alle Eltern gehen mit ihren Kindern erschrocken weg."

Der Mißbildungsforscher reißt sich zusammen, spricht über Mut, Menschlichkeit, sogar über Gott. Er versucht zu trösten, zu ermutigen. Wenn doch der Wunsch nach einem weiteren Kind besteht, er kann helfen, soweit es heute schon möglich ist. Die Kehle wird ihm trocken, er verlangt nach einer Zigarette, aber beherrscht sich. Er begleitet die Eltern höflich hinaus, ergänzt mühsam seine Notizen.

Humanität in Theorie und Praxis. Aber was nun? § 218: „Mein Bauch gehört mir." Leben soll vernichtet werden, um den „verfeinerten Lebensgenuß" zu erhalten. Beratungsfall: Das junge Mädchen erzählt über Krankheiten, Medikamente, genau am Anfang des zweiten Monats der Schwangerschaft. Das Aufzählen der Arzneimittel ist viel zu exakt, erinnert den Menschen, den Kompetenten im weißen Kittel an den Artikel in der Illustrierten, den er vor zwei Wochen beim Friseur gelesen hat. Stellungnahme: Wahrheitsgehalt der Aussage prüfen! Rezepte, Medikamentenröhrchen sollen vorgelegt werden, die Apotheke soll den Kauf der Medikamente bestätigen.

1975. Der Bundeskanzler übt Kritik an der Entscheidung des Obersten Gerichtshofs, die aussagt: „Das werdende menschliche Leben ist unantastbar." Kleinmütige Behörden werden verunsichert. Der Bemerkung in der Akte „Wahrheitsgehalt der Aussage muß geprüft werden!" wird keine Beachtung geschenkt. Die Abtreibung wird genehmigt und durchgeführt. Der Wissenschaftler, der gezweifelt hat, fordert den Fetus an. Er bekommt ihn in 10% Formol eingelegt, untersucht ihn: er ist völlig normal. Die Kopf-Steiß-Länge beträgt 97 mm, Gesicht, Hände, Füße sind so menschlich.

Der Wissenschaftler ist auch ein Mensch. Der trotz seiner Warnung begangene Mord liegt schwer auf seinem Gewissen, er forscht vorsichtig nach. Resultat: „Gute" Familie. Tochter verlobt mit einem jungen Marineoffizier. Zur Zeit des Konzeptionstermins war der Verlobte auf hoher See. Familienrat. Die Ehre bleibt erhalten, die Verlobung bleibt bestehen. Nur ein Mord ist geschehen. Und das in der kleinen, mit mißgebildeten Kindern, mit Sehnsucht nach einem Kind, nach einem gesunden Kind gefüllten Umwelt des Wissenschaftlers, trotz seiner Warnung. Aber das Leben geht weiter, der nächste Tag bringt neue Aufgaben, neue Probleme.

Können Mißbildungen verhindert werden?

Aus der Humanität heraus ergeben sich dringende Prioritäten, ethische Normen: der Schutz des werdenden Lebens. Die Entstehung einer Mißbildung muß verhütet werden.

Die Geburtenrate in unserem Abendland, vor allem in Deutschland, ist in den letzten sechs Jahren erschreckend zurückgegangen. Das ist nicht mehr die Wirkung der Pille, der hormonellen Empfängnisverhütung, der Möglichkeit zur Familienplanung, sondern viel mehr. Die Verantwortung wird lästig; der Lebensrhythmus wird durch ein Kind verändert; die Frau kann nicht mehr mitverdienen, der Lebensstandard muß bescheidener werden. Und der objektive Beobachter erkennt vergleichbare weitere unmenschliche Gründe.

Die Kinderkliniken sind nur bis zur Hälfte belegt, die Kinderärzte wenden sich anderen Aufgaben zu. Die früher begehrten Kindergartenplätze stehen frei, die Zahl der Kinder nimmt Jahr für Jahr ab. Der Lehrermangel der Gegenwart droht in einen Lehrerüberschuß, in eine Schwemme arbeitsloser Lehrer überzugehen. Und gleichzeitig bahnt sich etwas Unheimliches an: Die Zahl der Eltern eines mißgebildeten Kindes, die ein zweites Kind haben wollen, nimmt stets zu. Aber auch junge Eheleute mit dem Verdacht möglicher Erbkrankheiten bringen ihren Kinderwunsch mit der Dringlichkeit echter menschlicher Notsituationen an die Zuständigen, an die möglicherweise Helfenden.

Alles, was heute getan werden kann, ist nur symptomatisch, d. h. verhindert die Manifestation, verringert die Krankheitserscheinungen, beseitigt aber nicht die Ursachen. Im Gegenteil sogar: Solche Maßnahmen fördern, verbessern die Fortpflanzungsfähigkeit der dominanten Träger kranker Erbanlagen. Diese werden somit weiterge-

geben, verbreitet, da zahlreiche Träger keine Manifestationen haben, und ihre Heiratschancen verbessern sich beträchtlich. Die Geburtenrate geht zurück, die Zahl der äußerlich gesunden Träger kranker Erbanlagen nimmt zu.

Soll nun die Betreuung erbkranker Eltern, die Anwendung von Präventivmaßnahmen, die zumindest die Entstehung der Mißbildung verhindern, unterbrochen werden? Die Angst um die Zukunft weist in die Richtung einer entsprechenden Entscheidung. Aber die Macht der Genotropismus-Regel wird dadurch nicht ausgeschaltet. Die Eltern nehmen in ihrer Verzweiflung die Geburt eines mißgebildeten, kranken Kindes letzten Endes doch in Kauf.

Eine echte Herausforderung an die Humanität zeichnet sich deutlich ab: Den Kindern, die in der Gegenwart mit unserer Hilfe ohne Manifestation, aber mit kranken Erbanlagen geboren wurden, muß geholfen werden. Und es braucht auch nicht die naheliegende Hilfe durch die ersten Verhütungsmaßnahmen unterbrochen zu werden.

Die Wissenschaft muß sich im Auftrag der Humanität der Herausforderung stellen. Wir haben noch zwei Jahrzehnte Zeit, bis die in der Gegenwart geborenen erbkranken Kinder erwachsen werden. In dieser Zeit kann noch viel geschehen. Es muß weiter geholfen werden und es müssen die Anstrengungen bei der Erforschung von Möglichkeiten einer Kausaltherapie, einer Korrektur oder zumindest einer zeitweisen Ausschaltung der Wirkung kranker Erbanlagen verstärkt werden.

Science-fiction, oder nüchterne Forschungsprojekte für die nächste Zukunft? Mitte der sechziger Jahre, durch das CIBA-Symposium angeregt, wurde viel über die drohende (oder segensreiche?) Möglichkeit der Erbgutchirurgie nachgedacht und diskutiert. Die Ansätze erwiesen sich damals als Illusion, als kleine Fehler bei der Extrapolation der Weiterentwicklung neuer Entdeckungen. Der damals erwogene Weg ist doch nicht gangbar.

Es gibt jedoch schon heute Ansätze, bescheidene, aber sichere Grundlagen, die ausgebaut werden können. Klinische und experimentelle Forschung lernen heute – belastet durch den Widerstand der Umwelt – Hand in Hand zu gehen. Bestimmte, mit den klinischen Symptomen bzw. Syndromen vergleichbare Mißbildungsformen erzeugen bei Versuchstieren nur ganz bestimmte chemische Stoffe. Diese Verbindungen sind ganz geringfügig veränderte Metabolite, natürliche Aufbaustoffe des Organismus. Ein Wasserstoffatom ist lediglich gegen eine OH-Gruppe, gegen eine ganz „natürliche" Gruppe an anderen Stellen ausgetauscht, und schon erzeugt eine solche Verbindung beim Versuchstier die gleiche Mißbildungsform wie die kranke Erbanlage sie beim Menschen verwirklicht.

Statt zu fragen: „Science-fiction oder Arbeitshypothese?" wird still, gegen die Sparmaßnahmen ankämpfend, an dem Projekt weitergearbeitet. Wenn der erste Anlauf nicht gelungen ist oder sich als falsch erweist, dann lernt man daraus. Der zweite wird besser, der dritte, der zehnte oder der zwanzigste kann das Entscheidende zum Helfen enthalten. Zwanzig Jahre Zeit stehen zur Verfügung.

Die Gegenwart sollte aber nicht nur die Zukunft vorbereiten. Es wird bereits heute

viel für die mißgebildeten, gebrechlichen, belasteten Mitmenschen getan. Die operativen Disziplinen, die Kinderchirurgie, die Neurochirurgie entwickeln stets bessere Verfahren. Die Kiefer- und Gesichtschirurgie, eine neue Disziplin, entstand und begründete die kontinuierliche Korrektur der Lippen-Kiefer-Gaumenspalten, der zweithäufigsten Mißbildungen beim Menschen. Schuchard und Pfeifer operieren, verbessern von Entwicklungsstufe zu Entwicklungsstufe den Mißgebildeten, tragen bei der Operationsfolge dem Wachstum und der Entwicklung, sogar den Etappen der Verwirklichung der Persönlichkeit Rechnung.

Es liegt in der Hand des Chirurgen, alles, was durch äußere oder innere Störungen des Werdens den Körper verdorben hat, zu verbessern. Die Orthopädie ersetzt Glieder, konstruiert und wendet Hilfsmittel an, um mangelnde Funktionen zu verbessern. Sprachschulen, Heilgymnastik, besonders ausgebildete Heilpädagogen wirken an der Hilfe zur Selbstverwirklichung mit.

Aufgaben und Pflichten

Aber ein umstrittener Punkt ist und bleibt noch immer das Verhältnis des Behinderten, des Mißgebildeten zur Gesellschaft, besonders wenn nicht alles korrigiert werden konnte und wenn das Gebrechen auf den ersten Blick erkennbar ist. Wie begegnen die Mitmenschen einem behinderten Kind, einem mißgebildeten Mitmenschen in unserer Gegenwart? Ein breites Spektrum von Reaktionen, von übertriebener, verletzender Hilfsbereitschaft und Mitleid über normale humane Begegnung bis zu Verachtung und Abstoßen sieht der Beobachtende jeden Tag.

Was kann aber ein Kind mit nur einem Auge, ohne Hände oder ohne Füße oder mit einer Spalte im Gesicht oder einer Operationswunde an seinem Rücken, da sein Rückgrat offenblieb und erst nach der Geburt vom Chirurgen verschlossen wurde, vom mittelmäßigen Mitmenschen erwarten? Der Mensch der Gegenwart hat auch das Erdulden kleiner Unannehmlichkeiten verlernt. Auf jedem Gebiet steht der „verfeinerte Lebensgenuß" im Mittelpunkt. Alle Mittel, auch Tabletten, rezeptpflichtige Arzneimittel sind zur Überwindung von Unpäßlichkeiten, für die Verbesserung des „Wohlbefindens" im Auge des Mittelmäßigen nur recht und billig.

Was hat das mit dem Verhältnis des Mitmenschen zum Mißgebildeten zu tun? Sehr viel! Auch die schwangere Frau will ihren „verfeinerten Lebensgenuß" so oft erhalten, da die Umstellung des Hormonsystems auf das Tragen des neuen Lebens häufig Unannehmlichkeiten mit sich bringt. Schlafstörungen, Erbrechen, Kopf- oder Gliederschmerzen sind häufige Begleiterscheinungen der Frühschwangerschaft.

Leider denken nicht alle Frauen daran, daß schon aus Liebe zum werdenden Leben vieles erduldet werden muß. Selbst die bitteren Erfahrungen der Contergan-Tragödie haben nicht jeden gelehrt, daß eine schlaflose Nacht oder sogar mehrere schlaflose Nächte nicht so schlimm sind wie ein Kind mit mißgestalteten oder fehlenden Glied-

maßen. Auch wird nicht immer daran gedacht, daß Schlafstörungen durch den Willen der werdenden Mutter, durch Spaziergänge an der frischen Luft und durch ein Glas Rotwein besser bekämpft werden können als durch Schlafmittel. Auch der Brechreiz erfordert nicht unbedingt Arzneimittel, und die Kopfschmerzen können auch ohne Tabletten schwinden.

Einer Mutter der Gegenwart könnte nach einer – Gott hüte uns davor – neuen Mißbildungsepidemie ihr Kind nach 15, 16 Jahren die Frage stellen: „Nur weil du eine bestimmte Nacht gut schlafen wolltest, habe ich keine Arme", „bin ich blind", „habe ich eine Gaumenspalte und kann nicht richtig sprechen." Oder es steht nur in den starren Augen eines unbeweglichen, kaum menschlich existierenden, lediglich nur zitternden, aber reflexlosen Geschöpfes: „Nur weil du Kopfschmerzen hattest, hast du Tabletten genommen. Und mein Schädeldach ist nicht ausgebildet worden, meine Wirbelsäule hat sich nicht geschlossen. Mein Gehirn und mein Rückenmark standen frei, viele Zellen wurden vom Fruchtwasser weggespült ... Waren die Kopfschmerzen soviel wert?"

Die heute 15–17 Jahre alten Contergankinder haben noch kein Recht, ihren Eltern solche Fragen zu stellen? Doch! Wenn aber Fragen gestellt werden, dann richten sie sich an andere Adressen, an die Forschung, an die pharmazeutische Industrie, an die Universitäten, an die Forschungs-, Gesundheits- und Bildungspolitik, an unsere Gesellschaft.

Und es kann eine neue Frage folgen: „Was habt ihr seither getan, um Mißbildungen zu verhüten?" Auf die ersten Fragen hat sich inzwischen jeder Betroffene ein Alibi oder eine Rechtfertigung zurechtgemacht. Oder andere sind sogar so mittelmäßig, daß ihr Rudiment von Gewissen diese Frage überhaupt nicht berührt. Die neue Frage hat noch niemand gestellt. Durch ein ungünstiges Zusammentreffen an sich regelrechter Keimzellen oder von Keimzellen, die beide nur heterozygot regressive Anlagen tragen, kann eine homozygote Manifestation, eine Reinmanifestation eines Triebbedürfnisses zustande kommen. Ein Individuum wird geboren, das der Gestalt nach normal ist, aber eine Persönlichkeit nicht oder nur begrenzt zu verwirklichen vermag: es ist „geisteskrank". Zunächst die Umgebung, dann, durch Exzesse herausgefordert, die Justizbehörde oder unmittelbar die Psychiatrie wird mit einem Sadisten, Paranoiker, Katatonen oder Manisch-Depressiven konfrontiert. Der Psychiater stellt die Geisteskrankheit fest, die Persönlichkeit ist durch diese behindert, krankhaft entartet oder überhaupt nicht verwirklicht. Oder sogar verwirklicht, dann durch den Ausbruch verlorengegangen.

Was gebietet uns unser Gattungswert, die Humanität, bei der Konfrontation mit solchen Kreaturen?

Die nationalsozialistische „Ordnung" in dem kurzsichtigen Machtwahn, der den Ideologien eigen ist, sprach solchen armseligen Kreaturen ihren Gattungswert, das „rein Menschliche" ab und leitete sich daraus ein Recht ab, sie zu töten. Diese einseitige Interpretation legte sich auf den Buchstaben des Gesetzes fest, das inhumane System ver-

suchte, sich mit der Befreiung der Gesellschaft von der Belastung durch Leben mit eingeschränkter Persönlichkeit zu rechtfertigen. Mit Recht oder zu Unrecht?

Unser Gattungswert, die Humanität, ist ein Wertbegriff, ein Ideal, ein Willensziel, der Wille zur Anerkennung, Achtung und Förderung des rein positiv Menschlichen in jedem. Bestimmte Kriterien des Menschlichen, wie z. B. die selbstverwirklichte Persönlichkeit, sind in den Geisteskranken überhaupt nicht, rudimentär, entartet oder nur pervertiert erkennbar. Kann man mit diesen armen Kreaturen verfahren wie mit Tieren, bei denen die Humanität zur Vermeidung von unnötigem Leiden die Tötung diktiert?

Das rein Menschliche ist die biologische und die von dieser getragene psychisch-geistige Existenz des Menschen. Das eine wie das andere ist zur Einheit integriert. Selbst der Verlust der Kriterien des philosophischen Gattungswerts löscht nicht die biologischen Kriterien der Gattung Homo sapiens. Werdendes oder bestehendes menschliches Leben zu vernichten widerspricht grundsätzlich den Postulaten der Humanität. Die Institutionalisierung der Tötung von Menschen, sei es durch Gesetze oder Verordnungen, eingeschränkt oder uneingeschränkt, als Praxis oder nur als Prinzip, ist ein gravierender Verstoß gegen die Existenz der Noosphäre, ein inhumanes Verbrechen. Wie weit es sich in diesem Fall um menschliches oder abartiges, aber von einem menschlichen Körper getragenes Leben handelt, ist gleichgültig.

Im Einzelfall hat aber die mündige, selbstverwirklichte Persönlichkeit das Recht, das Prinzip der „causa cum duplici effectu" zu erwägen. Die Vernichtung menschlichen Lebens ist und bleibt eine Sünde, unvereinbar mit unserem Gattungswert. Die Erwägung, ob die Beendigung eines Lebens, wenn es entartet ist und eine schwerwiegende Gefährdung werden kann, berechtigt ist, bleibt dem Gewissen des kompetenten einzelnen Arztes oder Forschers überlassen. Er kann sich für die Fortsetzung des Lebens oder für die Beendigung entscheiden. Der Mensch, der ein Gewissen hat, das er durch alle seine Fähigkeiten, durch seinen Intellekt, durch sein Wissen, durch seine Intuition geprägt und sensibilisiert hat, darf diesem Gewissen folgen. Er hat auch keine andere Möglichkeit. In Grenzsituationen muß sogar der Mensch lernen, um der Humanität willen sein Gewissen zu belasten.

Diese Freiheit des Menschen, der selbstverwirklichten Persönlichkeit ist in seinem Gattungswert begründet und enthält eine große, schwerwiegende Verpflichtung. Unfrei zu sein ist leichter, beansprucht einen viel geringeren Einsatz, ist aber ein Rückschritt.

Walter Kern SJ

Sind Christen konservativ?

Kann man die Frage stellen, ohne von allem Anfang an genau zu wissen und zu sagen, was mit dem Wort „konservativ" gemeint ist? Es scheint: man kann es. Wollten wir nämlich eine ganz exakte Bestimmung unseres Schlüssel*begriffs* voraussetzen, so wäre es durchaus möglich, daß das *Sach*problem dadurch blockiert oder doch, mehr als billig, eingeengt würde. Begnügen wir uns also vorderhand mit jenem Wortverständnis, das wir mitbringen. Und unternehmen wir zunächst eine Bestandsaufnahme konservativer Phänomene im Bereich des Christlichen; und danach dasselbe für die gegenläufigen, nicht-konservativen Momente. Der Begriff wird sich nach der analysierten Sache richten müssen.

1. Konservative christliche Elemente

Das Christentum versteht sich als eine Offenbarungsreligion, eine sogenannte positive Religion. Das will sagen: Es ist und bleibt gebunden an ein – in unserem Fall: vor rund zweitausend Jahren gesetztes – Faktum, die Offenbarung Gottes in Jesus Christus. Kopfzerbrechen darüber, was nun wieder mit „Offenbarung" gemeint sei, ist hier unnötig: Die christliche Theologie aller Schattierungen dürfte darin mit Entschiedenheit übereinstimmen, daß das Christentum steht und fällt mit dem Rückbezug auf Person und Schicksal, Wort und Tat, Leben und Sterben und „Auferwecktwordensein" Jesu Christi – jenes Jesus von dort und damals, aus dem Palästina der Zeit des römischen Kaisers Augustus, des syrischen Statthalters Quirinius und des Königs Herodes (vgl. Lukas 2, 1–2; 1, 5). Unser Wissen vom Stifter der christlichen Religion schöpfen wir aus der in den ersten ein bis drei Generationen nach seinem Tod in den Schriften des Neuen Testaments festgehaltenen Überlieferung. Diese Gründungsdokumente des Christentums, die aus dem ersten Jahrhundert der nach Jesus Christus datierten Zeitrechnung stammen, spiegeln das Glaubensbewußtsein der verschiedenen ersten Jüngergemeinden, die sich zu Jesus bekannten, wider: Sie sind die letzte maßgebliche Norm des christlichen Glaubens bis heute und für alles und jedes, was in Zukunft Christentum und christlich heißen wird. Auch die Wege, auf denen, und die Art und Weise, wie die ein für allemal grundlegende christliche Tradition uns heute erreicht, sind in einem nicht zu übersehenden Ausmaß festgelegt.

Hier setzen nun allerdings Differenzen im jeweiligen Verständnis der verschiedenen christlichen Glaubensgemeinschaften ein (die ja übrigens ihrerseits für uns heutige

Christen, vorerst schwer überwindbar, vorgegebenes Ergebnis jahrhundertelanger, jedenfalls altvergangener [Fehl-]Entwicklungen sind – Geschichtsverhängnisse, die sehr merklich und sehr mißlich in unsere Gegenwart hineinstehen). Gemeinsam ist den christlichen Hauptgruppen – der katholischen Kirche, dem orthodoxen Kirchentum und den reformatorischen Kirchengemeinschaften – das Festhalten an den ökumenischen Konzilien der ersten Jahrhunderte (für die östliche Orthodoxie: des ersten Jahrtausends). Selbst für die Reformationskirchen des Augsburgischen bzw. Helvetischen Bekenntnisses und für die Anglikaner haben die ihre jeweilige Sonderkirchlichkeit begründenden und legitimierenden Bekenntnisschriften des 16. Jahrhunderts eine große, verpflichtende Bedeutung behalten. Vielleicht wird der eben gebrauchte Ausdruck „Sonderkirchlichkeit" als ungemäß empfunden. Wollte doch die Reformation nichts anderes sein als die re-formierende Rückkehr zum ursprünglichen Evangelium; lutherisch gesagt: zu Schrift-allein und Glauben-allein. Im Gespräch mit evangelischen Theologen, einem sehr nützlichen und erfreulichen brüderlichen Gespräch, hatte ich persönlich manchmal den ein wenig bestürzenden Eindruck, Martin Luther sei für den Lutheraner in eine größere, viel verbindlichere Nähe zu Paulus und gar zu Jesus gerückt als innerhalb der katholischen Kirche etwa Thomas von Aquin (mag sein, für den Vergleichsfall: durchaus nicht ohne Recht).

Man wird Hans Küng nicht für übermäßig polemisch halten müssen. Er meint in seinem Bestseller „Christsein"[1]: Auch die anderen Christen hätten weidlich je ihren „Papst", die Orthodoxen die Tradition, die Protestanten die Bibel und die Freikirchen die (vermutlich ist zu ergänzen: ideologisch überzogene) Freiheit. Angewendet auf aktuelle Fehlformen solcher Päpstlichkeit, und zwar einmal nicht auf seiten der lehrenden, sondern der gehorchend (oder nicht gehorchend) „hörenden" Kirche, heißt das bei Küng (509): es gebe „praktizierende Christen, die man nie eine kritische Freiheit lehrte, . . . die, auf Wandel in keiner Form vorbereitet, bei der geringsten Änderung – des katholischen Kirchenrechts und Heiligenkalenders oder der östlich-orthodoxen Liturgie oder einer protestantischen Bibelübersetzung – fragen, was und ob man eigentlich noch glauben könne."

Doch bleiben wir nur bei dem legitimer- und normalerweise Geltenden, und zwar dort, wo es am markantesten in Erscheinung tritt – und das ist nun mal der Fall in der (ohne Anführungszeichen:) päpstlichen katholischen Kirche. Diese unsere Kirche hält fest: an der die Heilige Schrift übermittelnden und sie auslegenden Tradition; an der die Jahrhunderte überbrückenden Sukzession der Bischöfe in der Nachfolge der Apostel und speziell der Päpste als Verwalter des primatialen Petrusamts; an der Lehre der Konzilien, zumal soweit sie in Definitionen definitiv festgeschrieben ist, und solcher Konzilien hat sie, über die Zahl der allgemein anerkannten des ersten Jahrtausends hinaus, im zweiten christlichen Jahrtausend noch etliche mehr mit dem Anspruch der Ökumenizität veranstaltet. Die katholische Kirche verteidigt den Grundbestand ihrer Strukturen und Funktionen als vorhanden, gültig und wirksam kraft „göttlichen Rechts", als – tatsächlich mehr oder weniger direkt und deutlich – von Jesus Christus

selbst eingesetzt und eingerichtet und deshalb unverrückbar unveränderlich. Solchen unverbrüchlichen Bestand wahrt sie nach ihrem Selbstverständnis wie in der Lehre, so auch im Kult und in kirchlicher Verfassung und Leitung. Auch das offensichtlich Geschichtlich-Gewordene ist, wenn und weil nach Gottes Plan von seiner Vorsehung umgriffen, nicht beliebig austauschbar.

Bis zum Konzil von Trient einschließlich und darüber hinaus umfaßten „die Traditionen" (im Plural), gern durch den Ehrentitel „apostolisch" aufgewertet, ununterschieden auch durchaus menschlich-kirchliche, zeitbedingt-zufällige Überlieferungen. Und fast 400 Jahre lang gab es seit Trient, genauer seit Papst Pius V. (1566–1572), *die* einheitlich-römische Liturgie (die heute exklusiv zu konservieren allerdings nach Sektierertum schmeckt: die offizielle Kirche hat dagegen reagiert). Noch unterm 2. Mai 1975 hat Papst Paul VI. den Jesuitenorden aufgefordert, sich in der Ausbildung seiner Studenten mehr, als dies die kurz zuvor abgehaltene Generalkongregation des Ordens vorsah, auf das von der Kirche bewahrte, stets gültige philosophische Erbe zu stützen und zumal „in die Heilsgeheimnisse mit dem hl. Thomas als Meister einzudringen" (nach Vatikanum II, Dekret über die Ausbildung der Priester, Nr. 15 f.).

Das über Abweichungen von der altgültigen Norm gesprochene „Anathem", das gerade im Tridentinum noch nicht derart aus Rechtgläubigkeit und Kirche ausschloß wie nach späterem Wortverständnis, kann sich schnurstracks berufen auf den Paulus des Galaterbriefs: Selbst wenn ein Engel vom Himmel etwas anderes verkündigte als das Evangelium, das ihr von mir überliefert erhalten habt, „anathema esto" (so zweimal: Kap. 1, Verse 8 und 9)! Das „Kein anderes Evangelium!" erschallt seitdem unüberhörbar, und nicht nur in der katholischen Kirche.

Es wird nicht geradezu falsch sein, in all dem, was zunächst beigebracht wurde, rückwärtsgewandte, vergangenheitsbestimmte, an Traditionen und Institutionen, an Autorität und Normenstandards gebundene, gar endgültig definierte und insofern konservative Elemente dessen zu finden, was Christentum heißt – und Elemente, die innerhalb dieses Phänomenkomplexes „Christentum" beileibe nicht von geringem Gewicht oder nur beiläufiger, nebensächlicher Art sind.

Wir hatten es zumeist auf das offizielle Christentum, auf die etablierten Großkirchen, zumal die katholische, abgesehen. Auch eine keineswegs autoritativ verordnete Richtung katholischer Theologie von seit 1968 zunehmendem Einfluß, deren Selbstbezeichnung „Politische Theologie" und deren gesellschaftliches Programm nicht eben auf Konservativismus schließen lassen, verweist heute dringlicher, als dies zunächst geschah, auf die „memoria Jesu", die je neu zu erzählende Lebens-, Leidens- und Todesgeschichte Jesu von damals, in der sich uns unaufgebbar Weisung und Impuls zur Überwindung der vielfältigen Leidensgeschichten der Menschheit seither anbieten.

2. Revolutionäres bei Jesus?

Gerade in diesem Jesus-Gedächtnis jedoch ist uns auch der Ort erschlossen für unseren zweiten Sondierungsansatz nach den gegenstrebig *nicht*konservativen Momenten des, da es um Jesus Christus selber geht, ursprünglichsten Christentums.

Wenn Jesus von Nazareth heute vor einem Mißverständnis geschützt werden muß, dann davor, er sei ein politischer oder sozialer Revolutionär gewesen. Schon 1908 gab der Sozialist Karl Kautsky dem Jesuskapitel in seinem Buch „Ursprung des Christentums" die Überschrift „Vom Rebellentum Jesu" ([14]1926, 384–392). 1929/30 erregte das zweibändige Werk von Robert Eisler „Jesus basileus ou basileusas (Jesus: König ohne Königreich)" großes Aufsehen: der Amerikaner J. Carmichael (Leben und Tod Jesu von Nazareth, München 1967), der es auch zu einer „Spiegel"-Serie brachte, und manche Theologen[2] und pseudotheologische Journalisten haben in den letzten Jahren daraus geschöpft. Die These der einschlägigen Publikationen ist in etwa diese: Jesus wurde als Zelot (zu deutsch: Eiferer, Radikaler), als wirklicher Revolutionär gegen die römische Fremdherrschaft hingerichtet. Sein „triumphaler Einzug" in Jerusalem – am „Palmsonntag" – sei „eine von Jesus sorgfältig vorausgeplante Demonstration seiner Messiaswürde" gewesen[3], und noch provokativer der Angriff auf den Tempel, gewißlich verbunden mit Blutvergießen und Plünderungen. Hinzu kommt, unter anderem, das sonderbare Jesuswort in der Abschiedsrede bei Lukas (22, 36): „Wer nichts hat, der verkaufe seinen Mantel und kaufe sich dafür ein Schwert!"; und noch die Emmausjünger bekennen (Lk 24, 21), sie hätten gehofft, Jesus werde Israel befreien. Dieses ganze, angeblich historische Konstrukt „Jesus der Revolutionär" wurde von Fachleuten schon in den zwanziger Jahren als „kombinierte Magie"[4] bezeichnet; es ist „in das Reich der Phantasie" zu verweisen[5].

Gerade wenn die Kritik an der Revolutionärsthese – als zu oberflächlich – zutrifft, erscheint Jesus in einem zumindest nicht weniger radikalen Sinn, auf neue und universale Weise höchst unkonservativ. „Provokatorisch nach allen Seiten", auf diesen Generalnenner bringt H. Küng (202 ff., vgl. 169–204) den eindrucksvollen Nachweis, daß Jesus von keiner der in Frage kommenden Gruppen im gesellschaftspolitischen Kontext seiner Zeit und seines Landes vereinnahmt werden konnte, daß sein Wollen und Wirken sie vielmehr allesamt hinter sich läßt: 1. das durch die Sadduzäer und die Priesterkaste vertretene Establishment, das herrschende religiös-politische System, 2. die revolutionäre Bewegung der Zeloten, die auf den Barrikaden messianische Apokalypse machen, 3. die apolitisch nach Qumran oder wohin immer emigrierende, sich auserwählt fühlende und gebärdende Elite, und 4. die leicht selbstgerechte Sittlichkeit und Frömmigkeit der volksnahen Pharisäer. Jesus unterscheidet sich von all diesen Fraktionen; er macht sich die jeweiligen Gegenpositionen zu eigen: radikale Veränderung des Herrschend-Bestehenden, aber Revolution der Gewaltlosigkeit, nicht-elitäres Dasein für alle, das sich, konventionelle Grenzen mißachtend, exponiert.

Gewiß, zum engsten Jesuskreis der Zwölf gehörte Simon der Zelot – aber auch der

Zöllner Levi alias Matthäus, ein ehemaliger Kollaborateur also der Besatzungsmacht. Und gewiß (und das ist einer der wundersamsten Züge Jesu und ein einprägsames Wort über ihn), Jesus verkehrte mit den Deklassierten, den sozialen Außenseitern und läßt sich darob ungerührt ein „Kumpan der Zöllner und Sünder" und ein „Fresser und Weinsäufer" schelten (Mt 11, 19) – aber er verschmäht auch nicht die gehobene Gesellschaft des Pharisäers Simon, in der ihn die „Sünderin" von Lukas 7, 36–49, anscheinend eine Nobeldirne, findet, noch die Gelage der neureichen Steuerpächter (Lk 19, 3–10: Zachäus). Dieses Jenseits – oder richtiger: Diesseits – der Fronten, das Jesus praktiziert, ist risikoreich auch ohne direkte politische Aktion und ist in der Tat sehr wörtlich lebensgefährlich, ja tödlich.

Jesu gelassene Freiheit gegenüber politischen Parteien und sozialen Klassen macht nicht halt vor dem intimen Lebensumkreis, den nächsten Verwandten. „Wer ist das, meine Mutter, und wer sind meine Brüder?" (Mk 3, 31–35). Seinen leiblichen Brüdern vertraut er nicht (Joh 7, 1–10); wie anderseits seine Angehörigen ihn nicht verstehen (Mk 3, 20). Ein unerhörtes neues Auswahlprinzip tritt in Kraft. Die Distanz von „Fleisch und Blut", die für das Empfinden eines alt- oder neuorientalischen Clans (oder auch einer italienischen Großsippe) skandalös ist, setzt sich in die harten Nachfolgeworte hinein fort: „Wer Vater oder Mutter . . ., Sohn oder Tochter mehr liebt als mich . . ." (Mt 10, 37f.; vgl. Lk 14, 26). Vielmehr: „Von nun an werden in einem Haus gegeneinanderstehen . . . Vater gegen Sohn und Sohn gegen Vater, Mutter gegen Tochter und Tochter gegen Mutter . . ." (Lk 12, 52f.). „Laß die Toten ihre Toten begraben . . .!" (Mt 8, 22).

Gerade wenn die Erzählung von Jesu Versuchung in der Wüste nicht als Reportage einer Einzelbegebenheit, sondern als programmatische Auskunft über seine ganze Sendung zu gelten hat, entwickelt sie für uns (sagen wir etwas ungeschützt-forsch) kritisch-emanzipatorische Potenz: Jesus verweigert sich grundsätzlich dem Ansinnen, Verfügungsgewalt über materielle Güter, die einen leicht zum „König" machen kann (vgl. Joh 6, 15), oder Massensensationen, zwecks „Augen- und Fleischeslust" (1 Joh 2, 16), (verwenden wir mutig weitere Zeit-Wörter) manipulativ, demagogisch einzusetzen. „Niemand kann zwei Herren dienen": Gott und dem Mammon (Mt 6, 24) – „Mammon", das hieße heute vermutlich Konsumzwang, Sozialprestige, hemmungslose Produktion, ohne Rücksicht auf die naturale Umwelt und zumal auf die soziale, die Dritte Welt . . . Wird nicht mit der uns wohl allzu unbekümmert dünkenden Sorglosigkeit der von Jesus gerühmten Lilien und Spatzen (Mt 6, 25–34) im Grund der „eindimensionale Mensch", lange vor Herbert Marcuse, von Jesus demaskiert in uns? Jesus kontert, über eine bloße „große Weigerung", bloße Negativität und Destruktion hinaus, mit einem dezidierten Gegenprogramm. Der sogenannte reiche Jüngling, der, nachdem er alle Gerechtigkeit erfüllte, auch noch ein großes, zu großes Vermögen drangeben sollte, ging auf das seinen Erwartungshorizont so ganz und gar umstürzende Heilsangebot Jesu allerdings nicht ein (Mk 10, 17–23). Das Angebot bestand und besteht in ihm, in Jesus selbst, in seiner Person, seiner Botschaft, seinem Schicksal.

War Jesus kein politischer Rebell, so habe er doch im religiösen Bereich selber die Freiheit „von dem Joch der Hierokratie und Nomokratie", der Priester- und Gesetzesherrschaft, gebracht (so, wieder schon 1905, J. Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien, ²1911, 83). In der Tat: Nicht nur und nicht erst Paulus hat, vor allem durch seine Kritik des altjüdischen Gesetzes, dem Christentum ein Evangelium der Freiheit, mit durchweg theologischen Emanzipationsimpulsen von bleibender Aktualität, wennschon oftmals nur unterdrückt-latenter Wirksamkeit, vermacht. Jesus selbst – das wird heute oft, und oftmals auch einseitig, herausgestellt – war in nicht wenigen Belangen ein entschiedener Kritiker des traditionellen, konventionellen Religionswesens, in dem er aufgewachsen war. „Er brach mit der stolzen Selbstsicherheit der Erwählungsideologie seines Volkes, indem er den Heiden die Teilnahme an der Gottesherrschaft vor vielen Juden zusagte oder indem er die Menschlichkeit des verhaßten Samaritaners mit der Selbstsucht des jüdischen Klerikers konfrontierte" (Lk 13, 28 f.; 7, 9; 14, 16–24; 10, 30–37), ein Ärgernis nicht nur „für den Tempelklerus, sondern für jeden ‚nationalbewußten' Juden" (Hengel, 24, 19).

Mit welcher Schärfe läßt das Matthäusevangelium (Kap. 23) Jesus die „heiligen Personen", das Kultpersonal, die beamteten Hierarchen, die anerkannten Theologen kritisieren! Jesus schont auch nicht die heilige Zeit des Sabbats: der ist für den Menschen da, nicht umgekehrt (Mk 2, 27; vgl. Mt 12, 1–14; Mk 3, 1–6). Nicht den heiligen Ort, den Tempel: Reißt ihn ab . . . (das war sogar ein Anklagegrund, auf Leben und Tod, gegen ihn: Joh 2, 19; Mk 14, 58; vgl. Joh 4, 19 ff.). Jesus bricht an ganz konkreten Punkten mit dem geheiligten Gesetz der alten Überlieferung, der Tora des Mose: „Ich aber sage euch . . ." (Mt 5, 22. 28. 32. 34. 39. 44). Mit den religiösen Wortformeln: „Nicht wer ‚Herr, Herr' sagt . . ." (Mt 7, 21 ff.). Mit den heiligen Riten und Normen, Fasten- und Reinheitsvorschriften (Mk 2, 18–22; 7, 1–23). In diesem seinem, in einem wahren Sinn religionskritischen Verhalten war Jesus jedenfalls eines nicht: Er war nicht, landläufig gesprochen, konservativ. Es war nur konsequent, daß Jesus auch sein Leben nicht zu „bewahren" vermochte: Er wurde im Namen des Gesetzes von der religiösen Autorität seines Landes als umstürzlerischer Tabubrecher verurteilt.

Ziehen wir eine Zwischenbilanz, so könnte es scheinen, daß 1. *das Christentum* in seiner Geschichte nach Jesus bewahrend an einen vorgegebenen Bestand von Glaubenslehren, Kultformen, Kirchenstrukturen gebunden und insofern *konservativ* geblieben sei (und zwar gerade unter Berufung auf die göttliche Autorität seines Stifters); daß dagegen 2. *Jesus selber* gegenüber den „Mächten und Gewalten" seiner Umwelt (Besitz, Familien-, Gesellschaftsprivilegien, Politik) und sogar auch gegenüber den religiösen Traditionen und Institutionen sich souverän und durchaus *nicht-konservativ* über die Schranken des Bestehend-Geltenden hinweggesetzt habe.

Dieser Befund ist nicht falsch; er ist trotzdem zu einfach. Wir wollen noch einmal ansetzen bei den beiden Bereichen – Christentumsgeschichte und jesuanischer Ursprung – und tiefer loten auf das jeweils in und an ihnen selber liegende *Gegen*moment: nämlich das *Umstürzlerisch-Neue* im „konservativen" Christentum und die

Große Restauration, die der „nicht-konservative" Jesus vollbringt. Wir beginnen, in nun umgekehrter Reihenfolge, mit Jesus, bei dem wir soeben verweilten.

3. Jesus, „konservativ" gesehen

Jesu Evangelium wurde sein Schicksal: „Kehrt um: das Himmelreich – die Gottesherrschaft – ist nahe!" (Mt 4, 17). Dieser Ruf weist nicht nur nach vorn, auf eine künftige „Realutopie". Er ist ein *Rück*ruf zu dem einen Gott und Herrn der Väter, ja dem Schöpfer aller Welt, der seine Sonne aufgehen läßt über Gerechte und Ungerechte und dessen Saaten wachsen mitsamt dem Unkraut ... (Mt 5, 45; 13, 29f.). Gegen die Versuchungen, die seine Sendung zu allzu irdischem Messiastum pervertieren würden, birgt sich Jesus gleichsam dreimal zurück in das Wort dieses Gottes: in Schriftstellen aus dem fünften Mose-Buch (Lk 4, 84. 8. 12 = Dt 8, 3; 6, 13. 16). Und dasselbe Lukaskapitel (4, 16ff.) läßt Jesus in der Synagoge von Nazaret seinen positiven Sendungsauftrag anhand der Buchrolle des Jesaja so verkünden: „Der Geist des Herrn ist auf mir ... Er hat mich gesandt, ... ein Gnadenjahr des Herrn auszurufen." Gott ist sein Vater, durchweg in Abhebung vom Vater-Sagen auch seiner Freunde. Ihm konfrontiert sich nach arbeitsreichem Tag in nächtlichem Gebet Jesus der Wanderprediger und Wundertäter, der nicht aufgeht im Dasein für andere Menschen.

Hier schlägt der lebendige Puls seiner Aktion. Der engste Jüngerkreis der Zwölf ist ausgewählt im Blick auf die geschichtliche Überlieferung der zwölf israelitischen Stämme (vgl. Mt 19, 28; Lk 22, 30). Vor allem das Todesgeschick Jesu ist geprägt durch die rückhaltlose Überantwortung an den Vater-Gott, die Hingabe an seinen Willen, als „die Stunde" gekommen war[6]. Nach dem Gesetz des Samenkorns, das nur in der Erde sterbend Frucht bringt (Joh 12, 24), gibt er sein Leben weg, um es wiederzufinden in Gott. Nur der älteste Passionsbericht nach Markus (15, 34) enthält Jesu Todesschrei der Gottverlassenheit. Und A. Camus (Der Fall, Frankfurt 1963, 106f.) z. B. meint, die späteren Evangelisten hätten dem skandalösen Wort nicht standgehalten. Aber es besteht kein Grund zur Retusche. Denn in Wirklichkeit, so dürfen wir meinen, spricht sich in dem „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" der letzte, sozusagen den Tod selbst durchstoßende Durchbruch zu dem unbegreiflichen Gott aus, dessen Licht für uns Finsternis ist. Die Berichte vom Kreuzestod Jesu, wie auch vom letzten Abendmahl, sind durchzogen vom Widerhall des Alten Testaments, vom Leidenspsalm 22, vom stellvertretenden Leiden des Gottesknechts aus Jesaja 53. Jesus hat radikal von Gott her und auf ihn hin gelebt: durch ihn, den einen, ihm eigentümlich eigenen Vater, ist Jesus ganz bestimmt.

Zwei Einzelzüge der jesuanischen Überlieferung, an sich bedeutsam oder nicht, mögen den springenden Punkt, auf den es hier ankommt, verdeutlichen. Nach dem jüdischen Gesetz (Dt 24, 1) kann sich der Mann durch Ausstellung eines Scheidebriefs

von seiner Frau trennen. Jesus darüber, nach Mt 19, 3–12, zu den ihn befragenden Pharisäern: Wegen eurer Hartherzigkeit hat Mose euch gestattet, eure Frauen zu entlassen. Doch *von Anfang an* war das nicht so! Habt ihr nicht gelesen, daß der Schöpfer sie von Anbeginn an als Mann und Frau geschaffen und gesagt hat: „Darum wird der Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen . . ."? Darum soll, was Gott zusammengefügt hat, ein Mensch nicht scheiden!

Wie radikal, wie brutal dieser Rückruf in den ursprünglichen Gotteswillen in einer sehr konkreten menschlichen Konfliktsituation empfunden wurde, damals wie heute, geht aus der Reaktion selbst der Jünger Jesu hervor: Wenn es so steht mit Mann und Frau, dann ist es am besten, überhaupt nicht zu heiraten! An Gott, dem uralten Gott des Schöpfungsmorgens, hat Jesu Kritik am späteren religiösen Gesetz ihren alles entscheidenden fundamentalen Rückhalt. Er, Gott selbst, ist Krisis und Kritik des Menschen.

Ähnlich, zweitens, Jesu Verwahrung dagegen (Mk 7, 9–13), daß jemand zu Vater oder Mutter sagt: Korban, das heißt dem Tempel soll geweiht sein, was dir von mir zusteht infolge Unterhaltspflicht, und „dann laßt ihr ihn für Vater und Mutter nichts mehr tun und setzt damit das Gebot *Gottes* außer Kraft zugunsten eurer eignen Überlieferung, wie ihr sie überliefert habt! Und dergleichen tut ihr noch viel mehr."

Es sei ein Exkurs erlaubt zu dem gerade diskutierten Punkt, den man auf die etwas grobschlächtige Formel der „Großen Restauration" der von Gott ursprünglich intendierten – von Menschensatzung befreienden – Gottesherrschaft bringen könnte. Der Exkurs könnte überschrieben werden: die Minitheologie der vier Quasten. Und gemeint ist Folgendes. Herbert Braun, ein nicht konservativer Neutestamentler, räumt ein, daß Jesus die heute vielberufene Entsakralisierung, seine oben anvisierte Religionskritik, keineswegs exzessiv praktizierte (Jesus der Mann aus Nazareth und seine Zeit, Stuttgart 1969, 72–85). Er machte nicht etwa wieder eine Ideologie daraus. Das erweisen die – vier Quasten, die er offensichtlich an seinem Gewand trug, wie es sich für einen Rabbi traditionsgemäß, nach dem vierten Mose-Buch (Num 15, 38 f.), gehörte: Denn nach Mt 9, 20 f. trat eine Frau, die schon zwölf Jahre an Blutungen litt, an Jesus heran und berührte die Quaste (nicht: den Saum) seines Mantels, indem sie dachte: „Wenn ich auch nur seinen Mantel zu fassen bekomme, werde ich gesund werden."

Weitere Beispiele: Die Opposition Jesu gegen den kultischen Opferdienst, wie sie in der Tempelreinigung etwa zum Ausdruck kam, könne nicht sehr eindeutig gewesen sein, denn Jesus selbst ging am Sabbat in die Synagoge (z. B. Mk 1, 21), und auch die christliche Urgemeinde nahm am Tempelopfer teil (vgl. Mt 5, 23 f.). Auch „die gelegentlichen Notizen, daß Jesus die Aufsicht der Priester über die Aussatzheilung anerkannte (Mk 1, 44 f. u. ö.), scheinen eine grundsätzliche Ablehnung des Priesterstands durch Jesus auszuschließen" (Braun, 78).

Die „Praxis des Himmels" [7], der Jesus Bahn zu brechen gekommen war, läßt sich nicht fixieren auf bloße Reaktion gegen allzu irdische, allzu menschliche Praxen. In

Tun *und* Lassen, in Beachtung religiöser Tradition und distanzierter Kritik derselben bleibt Jesus souverän frei. Und er vermag sich freizuhalten von Konformismus und Nonkonformismus (der nur subtiler, elitärer konformistisch wäre) kraft des in Leben und Tod durchgehaltenen Bekenntnisses zu dem Gott, der weder im einen noch im anderen auf- und untergeht. Der ewig „alte" und ewig „neue" Gott bewahrt vor der Verfallenheit (und temperiert auch die Konzessionen) an das zeitbedingte Alte oder Neue. Weil es um das Reich *Gottes* geht, „können Fleisch und Blut es nicht erben" (1 Kor 15, 50). Anderseits darf man ruhig dem Kaiser geben, was ihm gehört; wenn man aber auch Gott gibt – gegeben hat –, was Gott gehört (Mk 12, 13–17). „Die Weltmacht wird weder gerechtfertigt noch verdammt; sie wird durch das ‚aber', das auf Gottes Sache hinweist, ‚entmächtigt'" (Hengel, 24), in einem recht zu verstehenden, entscheidenden Sinn. Die Pharisäer und die Parteigänger des herodianischen Königshauses, die Jesus mit der Steuerfrage hereinlegen wollten, „waren da starr vor Staunen über ihn".

4. Das Christentum als „revolutionäre" Macht

Wie der gesellschafts- und religionskritische Aufbruch Jesu uns gegenläufig zurückverwies auf den Rückhalt Jesu an dem sein Wollen und Wirken, sein Leben und Sterben tragenden und bergenden Gott, so sollen nun im Gegenzug zu den anfangs skizzierten „konservativen" Elementen im geschichtlichen Gesamtkomplex Christentum dessen ebenfalls vorhandene „revolutionäre" Impulse zu Wort kommen.

Der bekannte Anwalt des Revolutionären in der biblisch-christlichen Geschichte ist in unserer Gegenwart Ernst Bloch. Er findet es in den Ketzerbewegungen und Rebellengestalten, deren variationsreiche Prozession – um von der Paradiesschlange, der ersten Revolutionspropagandistin, zu schweigen – mit den Propheten des Alten Testaments beginnt, um über die spätjüdischen und frühchristlichen Sektierergruppen (Essener, Nazoräer, Qumranleute, Marcioniten) zu den Katharern (= Ketzern) des Hochmittelalters und den Schwärmern der Reformationszeit weiterzuführen. Unter den letzteren hat es Bloch besonders der religiös-politisch kämpferische Neuerer Thomas Müntzer angetan, dem er schon 1923 ein Buch widmete[8].

In diesen das offizielle Juden- und Christentum begleitenden, es denunzierenden und dafür von ihm an den Rand gedrängten und unterdrückten Protestbewegungen sieht Bloch immer wieder das durchbrechen, was schon die älteste Glaubensüberlieferung Altisraels begründete und bestimmte: das Programm des Exodus. Gemeint ist damit der im zweiten Mose-Buch, das übrigens auch so – „Exodus" – zubenannt wird, geschilderte Auszug israelitischer Stämme aus der ägyptischen Knechtschaft in das verheißene, „gelobte" Land, das von Milch und Honig fließen sollte: ein Marsch der Freiheit, der weiten, hellen Zukunft entgegen, sozusagen unter rosaroten Fanfarenklängen. Dieser Exodusgeist also rumort als virulentes Ferment, außerhalb der trägen Teig-

masse der etablierten Kirchentümer, an deren ketzerischen Rändern. Sein Vermächtnis will Blochs messianischer Marxismus, als „Religion im Erbe", antreten und endlich einlösen.

Fast drei Jahrhunderte früher hat auch Gottfried Arnold in der Ketzergeschichte die eigentliche Geschichte des Christentums gesehen. Nur waren für ihn die Ketzer nicht die Helden der äußeren rebellischen Aktion, sondern die Frommen der inneren Emigration, die pietistischen „Stillen im Lande" (Unparteiische [d. h. nichtkonfessionelle] Kirchen- und Ketzerhistorie, 1699).

Aber ob nun Revolutionäre der Tat oder Revolutionäre der Gesinnung: Wer wollte rundweg abstreiten, daß in den Ketzern der christlichen Geschichte à la Bloch oder à la Arnold auch legitime (wennschon nicht legale) nonkonformistische Christlichkeit an den Tag drängte, an einen trüberen oder helleren Tag, öffentlich oder insgeheim, je nachdem. Eines jedoch wird man nicht sagen können: daß nämlich *nur* bei den „Ketzern" im Ablauf der letzten zwei Jahrtausende radikaler christlicher Aufbruch, entschiedene Jesusnachfolge und die daraus entspringende Kritik allzu kompromißlerischen Christentums zu finden sei.

Den Einspruch gegen die einseitige Bevorzugung des ketzerischen Strangs der Christentumsgeschichte erlauben uns dankwerterweise die christlichen Heiligen, die ja nicht begrenzt sind auf die von der katholischen Kirche kanonisierten Männer und Frauen. Sie sind die *inner*kirchlichen, legitimen und legalen Revolutionäre im wörtlichen Sinn der von ihnen immer wieder in Gang gebrachten „Umwälzung"[9] einer Christenheit, die in Routine zu erstarren, in menschlich-allzumenschlicher Faulheit oder Feigheit zu versanden und versumpfen drohte. Sie waren brennende Fanale des Aufbruchs, fundamentaler Neuorientierung, wie sie je und je not tat; und zugleich unbeirrbar tätig, sie zu bewerkstelligen, und das nicht selten gegen offizielle Widerstände.

Unnötig darzulegen, daß Benedikt von Nursia im 6. Jahrhundert, die hochmittelalterlichen Gründer der „Bettelorden" Franz von Assisi und Dominikus, im 16. Jahrhundert Theresia von Avila und Ignatius von Loyola ganze Epochen prägten oder jedenfalls weittragende Entwicklungen einleiteten. Für andere Heilige – wie Katharina von Siena oder Nikolaus von der Flüe – mag der Lebenskreis begrenzter, die Wirkweise eigentümlicher gewesen sein; daß ein Umbruch sich still und allmählich vollzieht, muß keineswegs gegen Tiefgang und Tragweite desselben sprechen. Vielleicht auch werden wir uns erst in einer Zeit, in der jene Kongregationen von Schwestern, die lebenslang – umsonst oder „um Gotteslohn" – Kranke pflegen, hierzulande Vergangenheit sein werden, dessen bewußt sein: daß das eine außerhalb des Christentums unerhörte „revolutionäre" Sache war. Auch die Bischöfe Augustinus im 5. Jahrhundert, Karl Borromäus im 16. Jahrhundert, Repräsentanten der Amtskirche, verkörperten zugleich jene hier zur Frage stehende zukunftsorientierte Wirkmächtigkeit.

Das will sagen: Auch dem kirchlichen Establishment sind nichtkonservative Momente (und „Moment" kommt von „movere" = bewegen) nicht fremd, und nicht eben nur in Minidosierung, in Spurenelementen. Das Amt, Bastion der Kontinuität, ist nicht

schottendicht abgeschlossen vom Charisma der je und je aktuellen Erneuerung. Die Kirche war immer, ob bewußt oder unbewußt, ob beabsichtigt oder ungewollt, ob ihr lieb oder leid, Kirche *unterwegs*, in ständiger Entwicklung, im Beharren und Erstarren auch Veränderungsstöße, Schübe des Neuwerdens hervortreibend oder von ihnen angetrieben und weitergeführt, zumeist auf nicht vorhergehende Weise, ins Ungewisse. Die Entwicklung der Kirche verlief und verläuft gewiß unter dem Gesetz und der Garantie unverlierbarer fundamentaler Identität, eines stets wandlungsfähigen Selbstwerdens ihres stets selbigen, bleibenden Selbstseins – wie jeder einzelne Mensch immer *derselbe*, aber nie der *gleiche* bleibt.

Die Entwicklung der Kirche Jesu Christi ist mit anderen Worten nicht bloße Entfaltung voll und ganz vorgegebener Anlagen; sie vollzieht sich, biologisch gesprochen, nicht präformistisch, sondern epigenetisch. Wie alles Lebendige. Auch dafür sind Belege kaum vonnöten; Hinweise können genügen. Der Fortschritt im Glaubensverständnis greift so tief und reicht so weit, daß immer wieder Verdacht aufkam, er habe die ursprüngliche Verkündigung Jesu verfälscht: gleich zu Anfang judaistisch, „frühkatholisch", dann gnostisch und überhaupt während der ersten Jahrhunderte der klassischen Dogmengeschichte hellenistisch.

Wenn unser erster Sondierungsansatz in den Definitionen der frühen und der späteren Konzilien konservierende definitive Festschreibungen fand, so rückt nun derselbe Befund, von einem anderen Blickpunkt aus, unter gegensätzliche Beleuchtung: Die östliche Orthodoxie und die reformatorischen Bekenntnisse warfen der römisch-katholischen Kirche vor, den christlichen Glauben im zweiten Jahrtausend anders und neu gedeutet und ihn insofern umstürzend, „revolutionierend", verfälscht zu haben. Was speziell die angebliche Hellenisierung der christlichen Theologie durch die Konzile von Nikaia (325) und zumal Chalkedon (451) angeht: H. Küng (dessen Buch „Christ sein" ich durchaus nicht nur gelobt haben möchte) beruft sich auf sie, um in Abhebung von ihnen die Christologie auf ziemlich weite Strecken hin abzubauen. Man mag es demgegenüber schön finden, daß W. Kasper in seinen ebenfalls 1974 publizierten christologischen Vorlesungen (Jesus der Christus, Mainz 1974, 212) diese Hellenisierung als die damals zeitgemäße Form des theologischen „aggiornamento" beurteilt.

Natürlich muß nun hier auch, da es uns um nichtkonservative Momente des nachjesuanischen Christentums geht, in einem Sprung über ziemlich lange Zeitläufte hinweg Papst Johannes XXIII. genannt werden. In der Gegenwart steht theologisches „aggiornamento" in einem neuen, revolutionierenden Sinn als *ökumenische* Aufgabe an. Nicht weitere Ausgestaltung des ausdrücklichen Glaubensbekenntnisses, sondern eindringende Erhellung auf seine tragenden Grundstrukturen hin – auf das Ereignis der wirklich-wirksamen Gegenwart Gottes in Jesus Christus – ist um der Einheit der Christen willen gefordert. Hat Jesus, nach dem Johannesevangelium (16, 13), seiner Kirche nicht den Geist verheißen, der sie in die *volle* Wahrheit einführen *wird?!* In eine Wahrheitsfülle, die sich gewiß nicht nach ausschmückender Zutat, sondern nach der Kraft, zu erschließen und zu ergreifen (oder sich ergreifen zu lassen), bemißt! Ist der

Weg zur Einheit der Christen nicht ein Prozeß höchst erlaubter und höchst nötiger legitimer Revolutionierung aller oder vieler Gebiete christlichen Empfindens, Strebens, Handelns? Könnte ohne den ökumenischen Aufbruch und Fortschritt der christliche Besitzstand der Konfessionen auf Dauer bewahrt *(bewahrt!)* werden? Ist also, wohl verstanden, „revolutio" Voraussetzung der „conservatio"?

Wieder ist eine kurze Zwischenbilanz fällig: Unsere erste Sondierung hatte *konservative* Elemente im *Christentum,* wie wir es aus der Geschichte kennen, registriert; wir haben zuletzt – in Sondierung Nr. 4 – nicht ganz ohne Zusammenhang mit jenen konservierenden Faktoren auch *revolutionierende* Momente der Christentumsgeschichte gefunden. Dazwischen versuchten die Sondierungen 2 und 3 zu zeigen, daß die nichtkonservativen, *„revolutionären"* Züge in Botschaft und Verhalten *Jesu selber* zurückverweisen auf die „magna *conservatio*" in und durch Gott, der alles bewahrt und gewährt.

5. Und was folgt nun?

Noch einmal könnten wir versucht sein, das bisher Erreichte zu hinterfragen. Wir sagten (Sondierung 1 und 4): daß das Christentum mitsamt seinen beharrenden Traditionen und Institutionen immer wieder in Bewegung gebracht werde durch seine Heiligen sowie durch die fortschreitende Entwicklung seines Selbstverständnisses. Aber was ist dieser je neue Aufbruch anderes als der *Rückruf zu dem einen Ursprung,* der Jesus Christus heißt und sein und unser Gott?! Und wir sagten (Sondierung 2 und 3): daß Jesus auch und gerade in der Kritik des Bestehenden, bis hinein in die Krisis seiner Todeshingabe, getragen und gehalten wurde von dem einen, „uralten" Gott seines Glaubens und Betens. Aber was ist dieses Alles-in-Gott-Wahren und In-Gott-Bewahrtwerden anderes als *das Fundamental-Revolutionäre,* die einschneidendste, alles verwandelnde Hinwendung zum Gott meiner, nein: unser und aller Zukunft – einer Zukunft, die allein den Weg der Kirche je–jetzt zu beleuchten und zu beflügeln vermag?!

Nochmals dasselbe, ein wenig appliziert: Alles Revolutionieren der Kirche ist – als Re-formieren – der je neue Durchbruch zum *Ursprünglich*-Gültigen (mit einer Aristotelischen Formel für das geistige „Werden", die erst recht für das Wirken des Geistes Gottes gilt: „Selbst-Werden in rettender Bewahrung und bewahrender Rettung"). Und: Jegliche Rückbindung an den Herrn und Schöpfer der Welt, seine Macht und sein Gesetz, wird, soll sie nicht pharisäisch oder wie immer pervertieren, zum *Aufriß* der Metanoia, zur „revolutio cordis" und dadurch „revolutio mundi", zur Weltveränderung durch Versöhnung der Herzen. – Aber: Was ist der Auf-Riß anderes als der Ur-Sprung!

Ist die Konfusion nun allseitig geworden? Ich meine eher: Die verschiedenen Bahnen unserer Erörterungen schließen sich, näher besehen, auch je stärker zusammen. Die Kraft, die in reformierenden, revolutionierenden Schüben das institutionelle Leben des Christentums vor Erstarrung bewahrt, ist dieselbe, die sich in den gesellschafts-

und religionskritischen Impulsen Jesu am Werk erwies; in ihr pflanzen sich jene Anstöße und Antriebe fort. Wie Jesus und mit ihm lebt diese Potenz kritischer Distanz, heilsamer Korrektur, antiideologischer Gelassenheit aus dem Gott, der alles bewahrt, indem er alles verwandelt – „conservatio" und „revolutio" in eins.

Eine gewisse Konfusion allerdings sollte sich mit Fug und Recht jetzt eingestellt haben: die Verwirrung nämlich der sozialpolitischen Kategorien „konservativ", „revolutionär", „progressiv" usw. als auf das Christentum und auf Jesus Christus angewendeter Begriffe. Die Unbegreiflichkeit und Unverfügbarkeit des Gottes, aus dem das Christentum wie Jesus selber lebt, ist die letzte kritische Instanz gegen die zu lineare und univoke (ein-deutige) Applikation ihm – Gott, wie auch Jesus und dem Christentum – im Grund doch nicht gemäßer Begriffsschemata, Denk- oder Vorstellungsmodelle.

Und nun kommen wir zur Frage zurück: Sind Christen konservativ? Nicht kann mit dieser Frage gemeint sein: ob es faktisch Leute gebe, die Christen sind und auch konservativ. Die gibt es natürlich, und vermutlich sehr viele. Auch daß nicht wenige von ihnen der subjektiven Meinung sind, daß sie, weil sie Christen sind, konservativ sein dürften oder sein sollten, wird wohl zutreffen; das ist jedoch wahrscheinlich eine unergiebige Problemstellung. Die Frage konnte wohl nur besagen: Sollen Christen, objektiv betrachtet, kraft des Christentums konservativ sein?

Nochmals schlägt dann die Frage zurück. Denn: was heißt „konservativ"? Wir haben diese Teilfrage eingangs eingeklammert, auf ein genügendes Vorverständnis vertrauend. Tatsächlich haben wir das Problem „Konservativismus-Progressivität" ausschließlich nur erörtert für den innerkirchlichen Raum, die „binnenchristliche" Geschichte. Wird die im soeben umrissenen Sinn verstandene Frage „Sollen Christen als solche konservativ sein?" an das religiöse Bewußtsein des Christen gerichtet in bezug auf die Verwirklichung seines Christseins als Glied der (oder: seiner) Kirche, dann kann die Antwort, so scheint mir, nur lauten: „ja" und ebenso auch „nein", oder „teils-teils", nämlich „je nachdem"; verschieden vor allem nach den hier erörterten Schichten der Problemlage, verschieden nach Zeit und Ort des fraglichen Engagements, verschieden auch in etwa nach Eignung und Neigung des Befragten.

Für die *politische* Qualifikation des Verhaltens, das hierzulande maßgeblich sein soll, ist – immer vorausgesetzt der mir einzig akzeptabel scheinende Rahmen eines liberalen und sozialen demokratischen Rechtsstaats – aus christlichen Erkenntnisquellen m. E. nichts auszumachen. Oder doch nicht mehr als für die innerkirchliche Situation. In anderen Kontinenten, für Länder mit miserablen Zuständen ist das vermutlich anders; darüber ist an Ort und Stelle zu urteilen. Ich möchte nicht den Soziologen oder Politologen spielen, der ich nicht bin. Gerade weil ich ein rororo-Bändchen des Jahres 1974[10] durchgelesen habe, bevor ich mir zum Thema „Sind Christen konservativ?" einige Gedanken machte: erstaunt und bestürzt feststellend, was ein deutscher Professor zusammen mit Assistenten usw. seines Instituts heutzutage so alles produziert an – Wissenschaft.

Inner- und außerkirchlich, christlich-religiös wie wohl auch staatsbürgerlich kann die Orientierung im Problemfeld „konservativ-revolutionär" wohl nur pragmatisch ausfallen. Über diese anzuvisierende Pragmatik noch ein Wort. Befriedete Zeitalter haben das Wider-den-Stachel-Löcken nötig. Und vielleicht um so mehr, je weniger sie's merken. Zu Exuberanz neigende Perioden, die bei aller vorgeblichen Rationalität doch recht irrational, kurzatmig denkunwillig anmuten, sollten wohl zu einer möglichst rundum temperierenden Reaktivität reizen. Kurzum: mein Verhalten wird je nach Gesprächspartner scheinbar gegensätzlich ausfallen. Es möchte dadurch, soweit möglich, den wünschenswerten Ausgleich ein wenig befördern. Zu stürmischem Elan ist Bedenklichkeit zu injizieren. Ganz reformunwillige Zeitgenossen müßten zu hören bekommen, daß keine Entscheidung auch eine ist und allzuleicht eine sehr schlechte. Denkbarerweise ist solches Tragen auf beiden Schultern, das leicht zwischen die Stühle zu sitzen kommt, das heute Gebotene.

ANMERKUNGEN

[1] München 1974, 491; vgl. diese Zschr. 193 (1975) 516–528.

[2] Wichtig besonders: S. G. F. Brandon, Jesus and the Zelots (1967), und, mehr populär, The Trial of Jesus of Nazareth (1968); vgl. M. Hengel, War Jesus Revolutionär? (München 1970).

[3] Brandon, Jesus 255^{4}, vgl. 324, 333, 349 f.; nach Hengel 29^{22}.

[4] M. Dibelius, in: Theol. Blätter 6 (1927) 219.

[5] R. Bultmann, in: Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 1960, 12^{5}.

[6] So nicht nur das späte Johannesevangelium 4, 34; 10, 17 ff.; 13, 1; 19, 30: vgl. auch die Ölbergszene bei den Synoptikern.

[7] So ein sehr aufschlußreiches Büchlein von R. Pesch: Von der „Praxis des Himmels". Kritische Elemente im NT (Graz 1971).

[8] Blochs tendenziöse Verzeichnung Müntzers hat der Kirchenhistoriker E. Iserloh vor einigen Jahren zurückgerückt.

[9] Im Titel von des Kopernikus revolutionärem Werk von 1543 „De revolutionibus orbium coelestium" (Die Umdrehungen der Himmelskörper) steckt dieser noch ganz neutrale Wortsinn von „Revolution".

[10] Der neue Konservatismus der siebziger Jahre, hrsg. v. M. Greiffenhagen (Reinbek 1974). – Da haben etliche Veröffentlichungen der „Gegenseite" denn doch ein anderes Format, z. B.: Die Herausforderung der Konservativen, hrsg. v. G.-K. Kaltenbrunner (Initiative 3, Freiburg 1974).

Oswald von Nell-Breuning SJ

Auseinandersetzung mit Marx und seiner Lehre

Anmerkungen zu einer Kontroverse um das Synodendokument „Kirche und Arbeiterschaft"

„Unzulängliche Auseinandersetzung mit Karl Marx und seiner Lehre" zählt das Synodendokument „Kirche und Arbeiterschaft" unter den Ursachen auf, die dazu geführt haben, daß die Kirche im 19. Jahrhundert einen so großen Teil der Arbeiterschaft verloren hat (Ziff. 1.5.1). Das hat Widerspruch, ja Bestürzung ausgelöst; es regte sich sogar der Argwohn, hier werde versucht, die katholische Soziallehre aufzuweichen und sie dem Marxismus anzunähern. Angelpunkt der Diskussion wurde die Frage, ob die von Marx verwendeten, bei ihm eine zentrale Rolle spielenden Begriffe „Klasse" und „Klassenkampf" derart von seiner weltanschaulichen Konzeption durchtränkt seien, daß sie sich nicht daraus herauslösen lassen, oder ob eine solche Herauslösung, eine klare Unterscheidung zwischen Fakten und deren Interpretation nicht nur möglich, sondern geboten sei, weil nur auf diese Weise die gegenseitigen Positionen, hier katholische Soziallehre, dort Marxismus, klar und scharf herausgearbeitet und sauber gegeneinander abgegrenzt werden können. Dabei verfilzen sich Verfahrensfragen und Sachfragen in eigenartiger Weise.

Die *Verfahrensfrage* ist keine andere als diese, ob man die gegnerische Position 1. ehrlicher und 2. erfolgreicher überwindet, indem man sie ohne nähere Unterscheidung sozusagen en bloc bekämpft, vielleicht sogar noch vergröbert, um sie möglichst töricht oder möglichst verwerflich erscheinen zu lassen, oder indem man sich darum bemüht, auch das letzte Körnchen Wahrheit, das sie enthält, ausfindig zu machen und aus ihr herauszuklauben, bis zuletzt nur noch der chemisch reine Irrtum als „aqua destillata" übrigbleibt. – Darüber, was anständiger und ehrlicher ist, bedarf es wohl keiner Worte. Glücklicherweise ist die anständigere und ehrlichere oder besser gesagt die allein anständige und ehrliche Verfahrensweise zugleich auch die erfolgreichere oder mindestens erfolgversprechendere.

Gefährlich sind immer die Halbwahrheiten. Jede falsche Lehre verdankt ihre Anziehungskraft und ihren Erfolg dem, was sie an Wahrheit enthält; dieser Gehalt an Wahrheit ist es, der sie einleuchtend und anziehend erscheinen läßt; er macht geneigt, auch den irrigen Lehrgehalten Vertrauen entgegenzubringen und sie als glaubhaft anzunehmen. Auch der Vertreter oder Vorkämpfer der falschen Lehre zieht die Kraft seiner Überzeugung aus dem, was sie an zutreffenden Erkenntnissen enthält. In der Auseinandersetzung mit dem Gegner, der die Richtigkeit auch dieser Erkenntnisse

bestreitet, hat er an ihnen eine unerschütterliche Verteidigungsposition, ja objektiv sind sie das einzige, worauf er seine Verteidigung stützen kann und tatsächlich stützt. In dem Augenblick, wo wir das, was an Wahrheitsgehalt in seinen Thesen steckt, als zutreffend anerkennen, entziehen wir ihm diese seine einzige unangreifbare Verteidigungsposition; er hat nur noch das zu verteidigen, was falsch ist und daher objektiv gar nicht verteidigt werden kann; objektiv bricht seine Verteidigung zusammen, und wenn er kein Fanatiker, sondern ein denkender Mensch ist, wird er auch subjektiv verunsichert und ist damit schon angeschlagen, um die Schwäche, ja die Unhaltbarkeit seiner Position zu erkennen. Nach meiner Meinung und nach meiner Erfahrung gibt es kein sichereres Mittel, den Gegner, wenn der Ausdruck erlaubt ist, „fertig zu machen", als ihm bis aufs letzte „Tüpfelchen auf dem i" alles zuzugeben, worin er recht hat, und das, was er zweideutig oder schief formuliert, im objektiv zutreffenden Sinn zu interpretieren; gar nicht selten sind ihm selbst dann seine Irrtümer zu dumm; er läßt sie fallen; sein unhaltbares Gedankengebäude fällt wie ein Kartenhaus zusammen[1]. – Soviel zur Verfahrensfrage; nunmehr zur Sache selbst.

In der Sache selbst ist streitig, ob die Lehre von Karl Marx überhaupt irgendwelchen Wahrheitsgehalt aufweist oder nicht. Auch nur für möglich zu halten oder gar ernsthaft in Betracht zu ziehen, daß ihr auch nur ein beschränkter Wahrheitsgehalt innewohnen könnte, gilt manchen Leuten schon als Kniefall vor dem falschen Götzen. Von denen, die der Marxschen Lehre jede Spur von Wahrheitsgehalt absprechen, werden nun eigentümlicherweise zwei extrem gegensätzliche, einander ausschließende Positionen vertreten.

1. Tatbestand und Deutung bei Marx unlösbar eins?

Als den „Fundamentalirrtum" der Vorlage „Kirche und Arbeiterschaft" bezeichnete der Direktor der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle die in der Vorlage erhobene Forderung, „zwischen der Marxschen Analyse der Fakten[2] und der durch seine Weltanschauung verfälschten Deutung zu unterscheiden" (1.5.1.); das sei unmöglich; die Marxsche Lehre enthalte nichts Wahres; infolgedessen lasse sich auch kein Wahrheitsgehalt aus ihr herausdestillieren.

Lassen „Analyse der Fakten" („Tatbestandsaufnahme") und Interpretation sich wirklich nicht trennen? Man möchte hier an den Werturteilsstreit denken. Auch wenn man Sein und Sollen nicht so auseinanderreißt, wie die eine Partei in diesem Streit es tut, besteht doch zwischen Seinsurteilen und Werturteilen ein klarer Unterschied, und kann man sich über den gleichen Gegenstand ein zutreffendes Seinsurteil und zugleich ein fehlgehendes Werturteil bilden. Genau das ist nach unserer Meinung bei Marx der Fall. Zutreffend erkennt er, wie es jetzt im endgültigen Text des Synodendokuments lautet, „eine Reihe fundamentaler Fakten der in der Industrialisierung begründeten neuen gesellschaftlichen Wirklichkeit". Die weltanschauliche Deutung, ja schon die

ursächliche Erklärung, die Marx sich als seine persönliche Leistung zuschreibt, stimmt nicht; insofern brauchten wir auf seine weltanschauliche Interpretation gar nicht einzutreten. Selbstverständlich sieht Marx die Fakten im Licht seiner kausalen und weltanschaulichen Deutung; das tut jeder Mensch und kann gar nicht anders. Marx geht aber darüber hinaus; für *ihn* (!) sind Theorie und Praxis *eins*.

Wie immer man Marxens diesbezügliche Auffassung deuten mag, sicher steht fest, daß die untrennbare Einheit von Theorie und Praxis (Tatbestandsaufnahme und Interpretation) für sein ganzes Denken und sein Gedankengebäude grundlegend ist. So hätte es gar nicht überrascht, wenn der Vorwurf des Grund- oder Fundamentalirrtums von *seiner* Seite gekommen wäre. Da er jedoch vom Direktor der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle in einem unmittelbar nach der ersten Veröffentlichung der Vorlage allen Synodalen zugeleiteten Schreiben erhoben wurde, schien es unausbleiblich, daß es darüber zu einem harten Streitgespräch auf der Vollversammlung der Synode kommen werde. Es kam jedoch anders; die Streitfrage wurde weder bei der ersten Lesung (6. Vollversammlung November 1974) noch bei der zweiten Lesung (8. Vollversammlung November 1975) auch nur angesprochen. Vielmehr lag zur zweiten Lesung ein von Professor Karl Forster eingebrachter Antrag vor (Drucksache 770), der die als „Grundirrtum" bezeichnete Unterscheidung nicht nur voll übernahm, sondern das, was die Sachkommission – unter dem Druck des ihr ständig eingeschärften Gebots „zu straffen" – nur mit knappsten Worten hatte formulieren können, ausführlich darlegt und mit aller Deutlichkeit ausspricht.

Dieser Antrag fand mühelos Annahme, und so heißt es denn jetzt in dem von der Synode zum Beschluß erhobenen Text, der Kirche sei „die geistige Auseinandersetzung mit Karl Marx und dem Marxismus aufgegeben". „Dabei kann nicht verkannt werden, daß Karl Marx eine Reihe fundamentaler Fakten der in der Industrialisierung begründeten neuen gesellschaftlichen Wirklichkeit erkannte und in einer politisch wirksamen Weise formulierte. Obwohl in katholischen Äußerungen zur sozialen Frage schon früh das Bemühen einsetzte, solche beschreibenden Elemente der Marxschen Lehre aufzugreifen und zum Anlaß für christlich begründete soziale Initiativen zu nehmen, ist dies infolge der unvermeidlichen weltanschaulichen Konfrontation mit dem Marxismus lange nicht in einer genügend umfassenden Weise geschehen. So wurden etwa die Begriffe Klasse, Klassengesellschaft oder Klassenauseinandersetzung in manchen katholischen Äußerungen auch dann noch nicht als zutreffende Beschreibung der gesellschaftlichen Situation akzeptiert, als Pius XI. in ‚Quadragesimo anno' sich die entsprechenden Klärungen katholischer Sozialwissenschaftler zu eigen machte."

Daß gerade Professor Forster in diesem heiß umstrittenen Punkt die Haltung der Vorlage nicht nur übernahm, sondern noch ausführlicher und deutlicher formulierte, bedeutete für die Sachkommission, die für diese Vorlage verantwortlich zeichnete, eine außerordentliche Entlastung; selbstverständlich griff sie seinen Antrag freudig auf und empfahl seine Annahme. Er wurde glatt angenommen; damit war dieser mit Emotionen geladene Streitpunkt kampf- und schmerzlos aus der Welt geschafft.

Vervollständigt wurde dieser erfreuliche Erfolg noch dadurch, daß kurz darauf ein Antrag Drucksache 775 (Estor) zur Abstimmung und Annahme kam, der folgenden Zusatz einfügte: „Zum Schaden unserer Glaubwürdigkeit verläuft die Diskussion bei uns auch heute noch zum Teil in alten Gleisen, während im internationalen katholischen und ökumenischen Bereich von Marx eingeführte Kategorien der Gesellschaftsanalyse selbstverständlich benutzt werden." Damit sollte das Tabu, mit dem die Wörter Klasse, Klassengesellschaft und Klassenkampf, weil Marx sie gebrauchte, bei uns belegt wurden, endlich gebrochen, und sollten solche Mißverständnisse, wie sie noch kurz vorher um die Grundsatzerklärung der Internationalen CAJ nur deswegen aufgetreten waren, weil diese sich dieser in aller Welt gebräuchlichen Sprache bediente, künftig ausgeschlossen sein.

Damit hat die Synode sich klar dazu bekannt, daß, obwohl Marx selbst es nicht gelten lassen will, auch bei ihm Analyse der Fakten (Tatbestandsaufnahme) und Interpretation unterschieden werden können und müssen, und hat es als Fehler anerkannt, daß wir das nicht rechtzeitig und nicht gründlich („umfassend") genug getan haben; zugleich hat sie eine sprachliche Barriere niedergelegt, die unsere Verständigung mit der übrigen katholischen Welt und mit der Ökumene nur unnötig erschwerte.

2. Katholische Soziallehre um Jahre Marx voraus?

Die andere Gegenposition zu dem, was die Vorlage „Kirche und Arbeiterschaft" über die unzulängliche Auseinandersetzung mit Marx und seiner Lehre beklagt, ist diese: die katholische Soziallehre sei Marx um Jahre voraus gewesen. Wenn das stimmt, und wenn man annimmt, daß diese *vor*marxschen Erkenntnisse katholischer Sozialwissenschaftler *zutreffend* waren, dann ist damit doch einschlußweise gesagt, daß die *gleichen* Erkenntnisse sich bei Marx wiederfinden; irrig könnte dann nur sein, Marx die *Priorität* daran zuzuschreiben. Erkenntnisse, die andere vor Marx hatten, bleiben wahr, wenn sie von Marx übernommen werden; sie bleiben auch dann wahr, wenn Marx diese „beschreibenden Elemente" ursächlich falsch *erklärt* oder weltanschaulich falsch *deutet*. Nun hat aber Marx eine solche Priorität für seine Erkenntnis der „neuen gesellschaftlichen Wirklichkeit" gar nicht in Anspruch genommen, vielmehr ausdrücklich anerkannt, er habe sie von „bürgerlichen Ökonomen" übernommen; als seine eigene Leistung nahm er – wie schon gesagt – nur in Anspruch, sie ursächlich erklärt zu haben.

„Als Marx fünf Jahre alt war" (so Kardinal Höffner in der Synodenaula), brachte die Zeitschrift „Der Katholik" einen Aufsatz, in dem bereits die Klassenlage der Arbeiter signalisiert wurde. 1835 schrieb Franz von Baader über die Klassenlage der „Proletärs"; davon wissen zwar nur engere Fachkreise, aber an der Tatsache ist nicht zu rütteln. Wie konnten unter diesen Umständen Begriffe wie Klasse, Klassengesellschaft, Klassenkampf sich derart mit dem Namen Marx verknüpfen, daß sie schlecht-

hin als Marxsche, ja als marxistische Begriffe gelten? Wenn, wie behauptet wird, die katholische Soziallehre Marx um Jahre voraus war, dann mußten diese Erkenntnisse doch unter *ihrem* Namen bekanntwerden und ihren Lauf über die Welt antreten. Warum geschah das nicht?

Das Rätsel ist leicht gelöst. Nicht *die* katholische Soziallehre, die es damals noch gar nicht gab, war Marx um Jahre voraus[3], sondern einzelne katholische Gelehrte waren ihrer Zeit voraus und nahmen bereits solche Erkenntnisse vorweg, legten sie auch schon schriftlich nieder und machten sie im Druck einem kleinen Leserkreis zugänglich. Aber diese Druckwerke verstaubten bald in den Bücherschränken; die Öffentlichkeit, insbesondere auch die kirchenamtliche Öffentlichkeit, nahm davon keine Notiz. Bis heute ist es eine verschwindend kleine Zahl von Historikern oder historisch engagierten Sozialwissenschaftlern, die von diesen katholischen Gelehrten etwas wissen; von Marx weiß jeder Arbeiter.

Ob Marx diese Erkenntnisse als erster entdeckte oder, wenn andere sie schon vor ihm entdeckt hatten, von neuem entdeckte, oder ob er sie von anderen (Lorenz v. Stein?) entlehnt hat, mag historisch interessant sein; sachlich verschlägt es nichts. Marx hat – unserer Überzeugung nach – diese Erkenntnisse zwar weltanschaulich pervertiert, aber unbestrittenermaßen hat er sie „in politisch wirksamer Weise formuliert". Und darum sind sie seither mit seinem Namen verknüpft, und da die große Mehrheit der Menschen sie nur in seiner Interpretation kennt, muß man, um mit diesen Menschen ein fruchtbares Gespräch führen zu können, ihren Wahrheitsgehalt, den keine Fehlinterpretation ihnen entziehen kann, mühselig und sorgfältig aus ihnen herauslösen und ihn freimütig anerkennen.

Dagegen wird jedoch eingewendet, anstatt diesen Wahrheitsgehalt mühsam aus der Marxschen Fehlinterpretation herauszudestillieren, wäre es doch einfacher, sie gleich unverfälscht von katholischen Gelehrten wie beispielsweise Baader zu übernehmen. Unbestreitbar wäre das einfacher, nur würde das – außer einer kleinen Zahl von Gelehrten – niemand interessieren. Wenn wir mit Arbeitern, mit Gewerkschaftern, mit Politikern reden wollen, müssen wir mit dem beginnen, wo *ihr* Interesse liegt[4]. Für sie besteht keine gedankliche Verbindung zwischen Klassengesellschaft und Baader, wohl aber zwischen Klassengesellschaft und Marx. Wie sehr das der Fall ist, zeigte sich, als Gustav Gundlach es unternahm, die Begriffe Klasse und Klassenkampf in die katholische Soziallehre einzuführen und darzutun, daß es sich da zunächst um nichts anderes als um eine Analyse von Fakten, um Tatbestandsaufnahme handelt. Prompt setzte die KAB sich zur Wehr und lehnte in ihrem Verbandsorgan, der Westdeutschen Arbeiter-Zeitung, Gundlachs Ausführungen als marxismusverdächtig ab, ja die Herren im Kölner Kettelerhaus wünschten administratives Einschreiten der Obern gegen Gundlach[5]. Und als Pius XI. Gundlachs Erkenntnisse über Klasse und Klassenkampf in seine Enzyklika aufnahm, äußerte niemand seine Genugtuung, daß jetzt endlich nach 96 Jahren Baadersche Erkenntnisse päpstliche Anerkennung gefunden hätten, sondern allgemein war man verwundert, in der Enzyklika Begriffe zu finden, die man

sonst nur in Verbindung mit Marx kannte; manche, darunter auch die Herren des Kettelerhauses, haben es nie über sich gebracht, diese für sie „marxistische" Begriffssprache zu übernehmen.

Nun kann man natürlich sagen: wenn die Päpste von Klasse, Klassengesellschaft und Klassenkampf reden, dann gebrauchen sie zwar die gleichen Wörter wie Marx, aber nicht für dasselbe, wofür er sie gebraucht, sondern für etwas völlig anderes. Daran ist soviel richtig, als daß Marx und die Päpste die Dinge sehr unterschiedlich beurteilen, aber unbestreitbar erscheint mir, daß sie von ein und denselben Dingen reden; die unterschiedlichen, ja gegensätzlichen Urteile beziehen sich nicht auf verschiedene, sondern genau auf die *gleichen* Dinge; eben darum stehen sie nicht schiedlich-friedlich nebeneinander, sondern *widersprechen* einander. Völlig eindeutig ist der Sachverhalt, wenn Pius XI. die Marxsche Interpretation des Klassenkampfs und seine eigene nebeneinanderstellt und sagt, der Klassenkampf im Marxschen Sinn könne von Feindseligkeit und Haß entgiftet werden und sich *„wandeln"* (!) in „ehrliche, vom Gerechtigkeitswillen getragene Auseinandersetzung zwischen den Klassen" (QA 114). Das setzt doch unzweideutig voraus, daß die „Klassen" nach wie vor die gleichen sind; nur ihr Verhalten, näherhin die Art ihrer kämpferischen Auseinandersetzung, wandelt sich vom Willen, die andere Klasse auszulöschen, zum Ringen um gerechte Beziehungen zueinander im Rahmen einer erstrebten sinnvollen Ordnung der Gesellschaft[6]. – Auch wo Pius XI. an anderer Stelle von „Mäßigung" des Sozialismus in bezug auf Klassenkampf und Sozialisierung spricht, die so weit geht, daß diesbezüglich nichts mehr am Sozialismus auszusetzen ist (QA 117), ist ebensowenig von völligem Verzicht auf Klassenkampf wie von völligem Verzicht auf Sozialisierung die Rede, wird doch letztere ebendort als in bestimmten Grenzen berechtigt, ja sogar geboten anerkannt.

Und wenn die Päpste die Verurteilung ausdrücklich auf den im Marxschen Sinn verstandenen oder den „zum System erhobenen" Klassenkampf einschränken[7], dann ist klar, daß der Klassenkampf, wie sie ihn sich vorstellen, zwar anders aussieht, aber nicht etwas anderes ist als das, was Marx meint, wenn er von Klassenkampf spricht; der Unterschied liegt im Wie, nicht im Was: nach Marx besteht zwischen den Klassen ausschließlich Interessengegensatz, keinerlei übergeordnete Interessenverbundenheit; nach ihm ist der Gegensatz *absolut*. Wir erachten den Interessengegensatz zwar auch als sehr ernst und tiefgreifend, sehen aber auch die übergeordnete Interessenverbundenheit, das Aufeinander-angewiesen-Sein. Nach Marx läßt der Interessengegensatz sich nur durch Beseitigung der gegnerischen Klasse ausräumen; nach uns kann und soll die kämpferische Auseinandersetzung zu einem Zustand führen, bei dem kein Klassengegensatz mehr besteht und damit die Klassenlage selbst entfällt, ohne daß eine Klasse vertilgt oder ausgelöscht wird; in dem Maß, wie die Klassenlage entfällt, streifen die gesellschaftlichen Klassen den Klassencharakter ab; die Gesellschaft wird klassen*frei*.

Natürlich könnte man eine Sprachregelung dahingehend treffen, daß wir das Wort „Klassenkampf" den Marxisten zur Bezeichnung des Klassenkampfs in *ihrem* Ver-

ständnis überlassen und den Klassenkampf in *unserem* Sinn „Klassen*auseinandersetzung*" nennen; die Marxisten werden das gern akzeptieren. Desgleichen könnten wir ihnen die Bezeichnung „klassen*lose* Gesellschaft" als Eigennamen überlassen für *ihre* Vorstellung von einer Gesellschaft, in der es keine Klassen mehr gibt, und für *unsere* Vorstellung von einer solchen Gesellschaft die Bezeichnung „klassen*freie* Gesellschaft" wählen. Dieses letztere Zugeständnis ist heute, nachdem „klassen*lose* Gesellschaft" längst zum Eigennamen der marxistischen Zukunftsvorstellung geworden ist, wohl kaum noch zu umgehen. „Klassenkampf" dagegen ist *international* bis jetzt noch nicht in diesem Sinn zu einem Eigennamen geworden; es ist nicht einzusehen, was uns veranlassen sollte, den Marxisten ein Monopol auf diese Bezeichnung einzuräumen. Gerade dieses Monopol wollte „Quadragesimo anno" ihnen versagen bzw., soweit sie es im deutschen Sprachbereich besaßen, ihnen wieder entreißen.

Annäherung der katholischen Soziallehre an den Marxismus?

So bleibt nur noch die Frage, ob das Nachholen der „der Kirche aufgegebenen", jedoch „lange Zeit nicht in genügend umfassender Weise" vollzogenen „geistigen Auseinandersetzung mit Karl Marx und mit dem Marxismus" als *Annäherung* an den Marxismus zu verstehen ist oder doch die Gefahr einer solchen Annäherung mit sich bringt. Nachdem eine solche Besorgnis sich eingeschlichen, um nicht zu sagen, ein solcher Argwohn bereits Ausdruck gefunden hat, läßt sich eine Stellungnahme zu dieser Frage nicht umgehen.

Um von einer Person oder einer Sache genaue Kenntnis zu nehmen, ist es in der Tat unerläßlich, sich gründlich mit ihr zu befassen und in diesem Sinn sich ihr zu „nähern". Leider ist auch nicht zu bestreiten, daß manche, die aus wissenschaftlichem Interesse sich mit Marx und seiner Lehre befaßt haben, der Faszination dieser Lehre erlegen sind. Wer auf das Abenteuer der geistigen Auseinandersetzung mit Marx ausgeht, sollte sich zuvor über seine eigene Position genaueste Rechenschaft geben; andernfalls setzt er sich unverantwortlicher Gefahr aus. Aber klar herausarbeiten, was an einer Lehre wahr und was an ihr irrig ist, verwischt die Konturen nicht, sondern läßt sie überhaupt erst deutlich und scharf hervortreten. Nur so überzeugt man sich, was mehr oder weniger beiläufiges Geplänkel und was harte gegnerische These ist. Erst wenn man klar sieht, worin die gegnerische Position zur eigenen in Widerspruch steht, erkennt man auch die Schwächen der eigenen Position ihr gegenüber und sieht, was an ihr überprüft, verdeutlicht, vielleicht sogar berichtigt, auf jeden Fall aber stärker ausgebaut werden muß, um sich keine Blöße zu geben und in der Auseinandersetzung zu bestehen. Von „Annäherung" kann nur insofern die Rede sein, als auf bloßem Mißverständnis beruhende *vermeintliche* Gegensätze ausgeräumt werden; sachlich bedeutet die härtere Konfrontation das Gegenteil von Annäherung, nämlich schärfer betonte Distanzierung.

Bei der Art, wie katholisches Schrifttum – vor allem solches, das volkstümlich sein und in breitere Kreise dringen wollte – lange Zeit über Marx und Marxismus berichtete und ihn zu „widerlegen" pflegte[8], kann und darf es nicht bleiben. Auch der auf gegnerischer Seite als rühmliche Ausnahme gefeierte W. Hohoff[9], der in Marxens Arbeitswertlehre die klassische Lehre des hl. Thomas wiederzuerkennen glaubte, macht da in Wirklichkeit keine Ausnahme. Das, worin Marxens geistige Bedeutung und damit die Gefährlichkeit seiner Lehre besteht, die philosophische Konzeption seines dialektischen Materialismus und ökonomischen Determinismus in Verbindung mit seinem Menschenbild, wurde, soweit überhaupt berücksichtigt, in seiner Bedeutung weit unterschätzt. Der Revolutionär, Philosoph *und* Ökonom Marx wurde auf den Ökonomen reduziert, den man mit ökonomischen Argumenten zu widerlegen unternahm. Ist es wirklich nicht möglich, die Auseinandersetzung auf der letztlich allein entscheidenden weltanschaulichen Ebene in einer auch für Nichtakademiker verständlichen Weise auszutragen? Den Widerspruch, in dem die Marxsche Anthropologie, seine Vorstellung vom Menschen, der überhaupt erst im gesellschaftlichen Prozeß der Auseinandersetzung mit der Natur (Sozialökonomie) sich selbst als gesellschaftliches Wesen erschafft und in der proletarischen Revolution sich selbst erlöst, zu unserem Welt- und Menschenbild, zu unserem Gottesglauben steht, sollte man doch jedem einigermaßen intelligenten Volksschulabsolventen klarmachen können. – Vielleicht ist es verzeihlich, daß man vor 1932 (Entdeckung der Marxschen Frühschriften) nur den Ökonomen Marx sah und sich mit ihm herumschlug; so bequem dürfen wir es uns aber heute nicht mehr machen!

Allerdings läuft auch heute noch in breiten Kreisen der Arbeiterschaft (auch der durchaus gläubigen und kirchentreuen Arbeiter!) noch viel Vulgärmarxismus um; auch über ihn dürfen wir nicht einfach achselzuckend hinweggehen. Aber die Auseinandersetzung mit diesem ganz und gar ungeistigen Vulgärmarxismus tut es nicht; zudem besteht auch kaum die Chance, ihn dem Arbeiter auszureden; mit zunehmender ökonomischer Einsicht – so dürfen wir hoffen – werden unsere Arbeiter von selbst über ihn hinauswachsen. Worauf es ankommt – und mit dieser Forderung trifft das Synodendokument den Nagel auf den Kopf – ist die „*geistige* Auseinandersetzung" mit Marx und mit den von ihm sich herleitenden oder auf ihn sich berufenden Lehren, denen allen *eines gemeinsam* ist: bei der heutigen politischen, sozialen, ökonomischen und – davon entscheidend geprägt – *geistigen* Lage ein Höchstmaß *atheistischer Virulenz*. Für den in allen Spielarten des Marxismus wiederkehrenden Typ von Atheismus sind unsere heutigen Menschen, gleichviel ob Akademiker oder nicht, mehr als für jeden anderen anfällig. Die lange versäumte „geistige Auseinandersetzung mit Karl Marx und seiner Lehre" sind wir nicht nur unseren Arbeitern, wir sind sie *allen* schuldig[10].

„Auf den Schultern von Karl Marx"?

Vielleicht hätten wir nicht bei Marx zu lernen brauchen, weil katholische Gelehrte, die ihrer Zeit voraus waren, die Erkenntnisse, die heute unter dem Namen Marx umgehen, bereits *vor* Marx wissenschaftlich erarbeitet und in ihrem Schrifttum niedergelegt haben (s. oben 176), so daß wir sie bei ihnen hätten finden können und von ihnen hätten übernehmen sollen. Tatsache ist, daß wir uns diesen Erkenntnissen erst sehr viel später erschlossen haben, als ihre Verknüpfung mit dem Namen von Marx nicht mehr rückgängig zu machen war. Ist dem so, dann haben wir nüchtern festzustellen: was wir von den eigenen Ahnen hätten lernen können und sollen, das haben wir erst sehr viel später und zunächst nur widerstrebend angenommen, als es, von Marx „in politisch wirksamer Weise formuliert", in der ganzen Welt Annahme und selbstverständliche Anerkennung gefunden hatte.

In diesem Sinn habe ich beim Jahrhundertgedächtnis des Erscheinens des ersten Bandes von Marxens „Kapital" ausgeführt: „Ganz gleich, welchen Grad der Richtigkeit wir den Ergebnissen der Marxschen Analyse im einzelnen zuerkennen, auf jeden Fall hat sie uns gelehrt, den Strukturen und Institutionen die gebührende Aufmerksamkeit zu schenken, nicht nur ihr ungeheures Gewicht bei all unseren Überlegungen in Rechnung zu stellen, sondern vor allem ihre weitgehende Gestaltbarkeit und damit ihre Bedeutung als *Operationsvariable* uns zunutze zu machen. Damit aber haben wir von Marx nicht nur in Institutionen zu denken, sondern, was noch mehr ist, *geschichtlich* zu denken gelernt." [11] Als Fazit zog ich: „Wir alle stehen auf den Schultern von Karl Marx." [12]

Für die katholische Soziallehre ist und bleibt Karl Marx der große Gegner; als solchem schuldet sie ihm den Respekt, es sich mit ihm nicht zu leicht zu machen. In der Auseinandersetzung mit ihm besteht bis zur Stunde noch ein Nachholbedarf. Selbstverständlich darf sie nicht „Verständigung", muß statt dessen vielmehr klares und hartes *Verstehen* des unaufhebbaren Gegensatzes letzten Endes von Gottesglaube und Atheismus zum Ziel haben, darf sich auch nicht in noch so geistreichen und interessanten Gesprächen katholischer und marxistischer Intellektueller erschöpfen, sondern muß das harte und tägliche Brot derer sein, die mit dem Marxismus um die Entscheidung ringen, ob die Welt von heute und morgen marxistisch-atheistisch wird oder ob in ihr noch Raum bleibt für Gott und seinen Christus, für christlichen Glauben und christliches Leben, für eine Gestaltung der Welt, in der auch Christen ein Heimatrecht haben.

ANMERKUNGEN

[1] Dieses Herausheben des Wahrheitsgehalts aus der gegnerischen Position vergleiche ich gern mit den „spolia Aegypti". Beim Auszug aus Ägypten entwanden die Israeliten den Ägyptern ihre goldenen Gefäße und hinterließen ihnen nur die zu Scherben gehenden tönernen Gefäße. – In seinem Exerzitienbüchlein empfiehlt der hl. Ignatius für das Gespräch mit dem, der im Glauben irrt oder sich mißverständlich äußert, genau diese Verfahrensweise.

[2] Um der Mißdeutung einen Riegel vorzuschieben, als ob in die „Analyse" der Fakten bereits Interpretation eingeschmuggelt werden sollte, wurde in der Vorlage 2. Lesung „Analyse der Fakten" durch „Tatbestandsaufnahme" ersetzt.

[3] „Ihrer Zeit voraus": diese Gelehrten sahen etwas voraus, das im Kommen war, das es aber auf deutschem Boden damals noch kaum mehr als in den allerersten Anfängen gab.

[4] Auch hier ein kluger Ratschlag des hl. Ignatius: „Zur Tür des anderen hineingehen, zur eigenen Tür herauskommen."

[5] Daß Gundlach nicht von Baader, sondern von Marx ausging, weiß ich nicht nur aus persönlicher Mitteilung von ihm; es erhellt klar aus dem aus seinem Nachlaß abgedruckten Aufsatz in „Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft" (Köln 1964) Bd. 2, 191: „Zur Geistesgeschichte der Begriffe Stand – Klasse"; Gundlachs Interesse am Thema hat sich ausgesprochenermaßen an Marx entzündet; ja, er führt sogar einen von ihm bei Marx vorgefundenen Ansatz weiter aus: „Jene Stellen . . ., die die Benutzung der Staatsmacht in der Auseinandersetzung der ‚Klassen' bei Karl Marx andeuten und gedankliche Konzessionen an die tatsächliche sozialgesetzgeberische Entwicklung in den Industriestaaten besagen, weisen in eine Richtung, die wir selbst bei unserer begrifflichen Fassung der Kategorie der ‚Klassen' . . . einschlagen werden" (a. a. O. 202).

[6] Vielfach wird diese Auseinandersetzung der Klassen mit dem schmückenden Beiwort „friedlich" versehen; das ist doppeldeutig und sehr dazu angetan, irrezuführen. Die Auseinandersetzung ist „friedlich" in dem Sinn, daß sie sich im Rahmen der geltenden verfassungsmäßigen Ordnung abspielt und den Rechtsfrieden nicht bricht, z. B. in Gestalt rechtlich zulässiger und einwandfrei im Rahmen der dafür geltenden Rechtsregeln durchgeführter Arbeitskämpfe; sie sind nicht „friedlich" in dem Sinn, daß nur noch verhandelt, nicht mehr unter Einsatz von Macht- und Druckmitteln gekämpft würde. In diesem Sinn erachtet das Zweite Vatikanische Konzil Arbeitskämpfe zum mindesten heute noch als unentbehrlich und erwähnt dabei eigens auch den Angriffsstreik (GS 68, Abs. 3).

[7] Paul VI., Ansprache vom 22. 5. 1966, Ziff. 6 (AAS 58, 1966, 492–496), in: Texte zur katholischen Soziallehre, hrsg. v. Bundesverband KAB 1975, 427–433, hier 431 f.

[8] Das gilt selbst von den für ihre Zeit unbestrittenermaßen vorbildlichen Volksvereinsschriften.

[9] Siehe den Beitrag: Entscheidung für den Sozialismus?, in dieser Zschr. 193 (1975) 785–788.

[10] Auch unsere jungen Theologen sind heute weniger für die trinitarischen und christologischen Irrlehren des 4. und 5. Jahrhunderts anfällig als für marxistische und neomarxistische Einflüsse. Sie dagegen zu immunisieren gehört zur unentbehrlichen Substanz des „Grundstudiums"; das andere sollte man gewiß nicht geringschätzen, aber dem „Aufbaustudium" vorbehalten.

[11] Vortrag „Katholische Kirche und Marxsche Kapitalismuskritik", abgedruckt im Tagungsbericht „Kritik der politischen Ökonomie heute – 100 Jahre ‚Kapital'" (Frankfurt 1968) 91–92, wiederabgedruckt in O. v. Nell-Breuning, Auseinandersetzung mit Karl Marx (München 1969) 12–31, hier 29 f.

[12] Ebd. – Bei weniger feierlichen Anlässen, bei denen man sich weniger Zurückhaltung aufzuerlegen braucht, füge ich für Leute, die allzugern „mißverstehen", vorsorglich eigens hinzu: „Und die Irrtümer von Marx nennen wir heute Marxismus."

Heinrich Fries

Aufbruch des religiösen Geistes

Vor dreißig Jahren schrieb Dietrich Bonhoeffer die berühmten, oft zitierten Sätze: „Wir gehen einer völlig religionslosen Zeit entgegen: die Menschen können einfach, so wie sie nun einmal sind, nicht mehr religös sein" (Widerstand und Ergebung, München ^{7}1956, 178). „Der Mensch hat gelernt, in allen wichtigen Fragen mit sich selbst fertig zu werden ohne Zuhilfenahme der Arbeitshypothese Gott. In wissenschaftlichen, künstlerischen, auch ethischen Fragen ist das eine Selbstverständlichkeit geworden. Es zeigt sich, daß alles auch ohne Gott geht und zwar ebenso gut wie vorher. Ebenso wie auf wissenschaftlichem Gebiet wird im allgemein menschlichen Bereich Gott immer weiter aus dem Leben zurückgedrängt, er verliert an Boden" (216).

In diesen Sätzen hat man so etwas wie eine Prophetie gesehen, die sich in der Zeit nach Bonhoeffer, also nach 1945, mehr und mehr zu bestätigen schien – und zwar auf weltweiter Ebene. Die zitierten Formulierungen Bonhoeffers waren nur eine andere Version einer ebenfalls von diesem Theologen stammenden, positiv klingenden Aussage: der von der „weltlichen" Welt oder von der „mündigen Welt". In beiden Wendungen sollte eine *Welt ohne Gott* präsentiert werden als die Welt, in der wir leben und zu leben haben.

Mit diesem Gedanken verbunden war die Behauptung einer Irreversibilität, einer Unumkehrbarkeit dieser geistes- und weltgeschichtlichen Epoche. Dabei waren keineswegs nur jene Teile der Welt gemeint, in denen die Religion bewußt unterdrückt wird und der Atheismus, die Religionslosigkeit als Weltanschauung verordnet wird, sondern diese unsere Welt insgesamt, die durch Wissenschaft, Technik und Politik machbar geworden ist; in ihr wird die Stelle, die bisher Gott als Grund und Ziel aller Dinge innegehabt hatte, anders besetzt, und zwar durch die Erkenntnis der „wahren Ursachen", der natürlichen Kräfte. In dieser Welt gilt als wirklich, verbindlich und orientierungsweisend nur, was empirisch erkennbar ist, „was der Fall ist", was sich kontrollieren und wiederholen läßt.

Diese Anschauung findet ihren wissenschaftstheoretischen Ausdruck im Positivismus alter und neuer Prägung, demzufolge alle Fragen, die über das Erfahrbare und Mathematisierbare hinausgehen, als sinnlose Fragen abzutun sind. Solche Fragen darf man gar nicht stellen, ohne sich der Ideologie oder der Unwissenschaftlichkeit verdächtig zu machen. Eine Mentalität wie diese ist im Blick auf das Thema Gott und Religion noch folgenschwerer und im Grund verheerender als die Position des Atheismus und der Religionsbekämpfung. Denn in der Leugnung Gottes und im Kampf gegen die Religion ist immer noch das Ziel der Leugnung und des Kampfes gegenwärtig nach dem

Grundsatz: wer verfolgt, folgt. Aber im Klima des Positivismus ist auch der Atheismus als unzulässige Frage überholt. Hier erfüllt sich das Wort von August Comte: „Gott wird verschwinden, ohne auch nur die Spur einer Frage hinterlassen zu haben." Das „nach-atheistische Zeitalter" bricht an.

Diese Tendenzen wurden verstärkt durch die inzwischen weit verbreitete und wirksam gewordene *Religionskritik,* die vor allem im Namen des Marxismus und der Psychoanalyse geführt wurde, die die Religion als „Überbau", als Ideologie oder als „kollektive Neurose" bezeichnete und den Bezugspunkt der Religion, Gott, als Projektion zu entlarven meinte, als Projektion aufgrund bestimmter gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Verhältnisse oder als Projektion des Unbewußten: Gott ist ein „überhöhter Vater".

Die Theologie vor der Religionslosigkeit der Welt

Die Atmosphäre der allgemein festgestellten Religionslosigkeit, der Welt ohne Gott, hat bis in den Bereich des christlichen Glaubens und der ihm zugeordneten Theologie gewirkt. Dies geschah in folgender Weise: Man glaubte dieser Situation theologisch nur gerecht zu werden bzw. die in ihr liegende Herausforderung nur so annehmen zu können, daß man den christlichen Glauben von allem trennte, was Religion meint. Man proklamierte ein *„religionsloses Christentum"*. Man sagte, die gottlose, weltliche, religionslose Welt habe eigentlich an den Tag gebracht, worum es im christlichen Glauben geht, nämlich, so Bonhoeffer und viele seiner Nachfolger: das Bekenntnis zu dem Gott, der in der Welt ohnmächtig ist und der die Menschen durch seine Ohnmacht, durch sein Leiden, durch das Kreuz erlöst. Und eben diese Aussagen des christlichen Glaubens seien das genaue Gegenteil dessen, von dem die Religion in den Religionen spricht: von Gott, dem allmächtigen Schöpfer, der rettenden Zuflucht in menschlicher Not, aus der Gott befreien, in der Gott helfen kann. „Menschen gehen zu Gott in ihrem Leiden – Christen gehen zu Gott in seinem Leiden." So formuliert Bonhoeffer den Unterschied zwischen Religion und Glauben.

Von diesem Programm aus hat eine bestimmte Richtung der Theologie ihre Aufgabe darin gesehen, den Inhalt des christlichen Glaubens weltlich zu interpretieren, was gleichzeitig zu einer weithin *politischen Interpretation* geführt hat. Erlösung heißt demzufolge Emanzipation, Befreiung aus unfrei machenden, repressiven Strukturen, Erlösung heißt Sprengung der Ketten, Änderung der Zustände, Erlösung kann gegebenenfalls auch Revolution heißen. Denn das Bestehende, so lautet das dieser Auffassung zugrunde liegende Dogma, ist immer und auf jeden Fall schlecht, so schlecht, daß es anders werden, daß es überwunden werden muß. In den biblischen Begriffen Gerechtigkeit, Friede, Heil, Versöhnung gehe es darum, innerweltliche, gesellschaftliche, politische Verheißungen und Aufgaben zu sehen und an ihrer Erfüllung zu arbeiten. Diese allein, nichts sonst, seien Intention und Imperativ des christlichen Glaubens. Gott,

das ist die Konsequenz, sei nur die Chiffre für Mitmenschlichkeit oder für Erneuerung im Sinn einer radikalen Veränderung. Christsein, christlich handeln bedeutet politisch und sozial handeln. Die Funktion der Kirche bestehe darin, gesellschaftskritische Instanz zu sein und Vorhut sozialer Reformen.

In diesem Horizont war es auch möglich, daß eine *„Theologie ohne Gott"*, eine „atheistische" Theologie, eine „Theologie nach dem Tod Gottes" sich vorstellte, vor allem in Amerika, in „Gods own country". Diese Theologie übernahm die These heutiger Sprachanalytik, daß Sätze mit Gott als Subjekt sinnlos seien. Sie vermied deshalb solche Sätze in ihrem Vokabular und meinte, damit dem Glauben einen Dienst zu tun. Das christliche Relikt war eine als Lebensregel gemeinte Orientierung an Jesus und an seiner Existenz, die als Dasein für andere beschrieben wurde.

In all diesen Überlegungen wurde, in einer Formel gesprochen, die Vertikale, die Relation Mensch-Gott, Gott-Mensch in die Horizontale umgebogen. Das Kreuz als Verschränkung von Vertikale und Horizontale wurde durch den einen, den Querbalken des Horizontalen, ersetzt. Damit verschwand das Kreuz. Die Horizontale als alleinige Dimension, als Bild des Menschlichen, das keine Verwiesenheit des Menschen über sich hinaus zeigt – außer der Verwiesenheit vom Ich zum Du und zum Wir, außer der Verwiesenheit des einzelnen zur Gesellschaft, zur Geschichte, zur Welt oder zur Zukunft –, hat keinen Raum mehr für die Vertikalität, für die religiöse Dimension, für jene anthropologische Bestimmung, die besagt, daß vom Menschen reden bedeutet von Gott reden, daß Gott weder Welt noch Menschheit noch Zukunft meint, sondern die transzendente, unwelthafte, ungegenständliche, alles bestimmende Wirklichkeit, das unsagbare Geheimnis unserer selbst, aus dem wir kommen, durch das wir leben, auf das hin wir unterwegs sind.

In dieser Situation war es fast verpönt, religiöse Vokabeln zu gebrauchen, also Begriffe wie Gebet, Gottesdienst, Kult, Seele, Person, Fest, Feier, Opfer. Es wurde vorgeschlagen, den Namen und das Wort Gott fallenzulassen, weil es im Grund durch andere ersetzt werden könne oder müsse, weil es total verbraucht und abgenützt sei und ein Relikt aus überholten paternalistischen und feudalistischen Strukturen darstelle. Aus der Bibel wurde als relevant nur beachtet, was in dieses Konzept paßt und entsprechend interpretiert werden kann: Der Exodus aus Ägypten als Befreiungsgeschichte, als immerwährendes Modell, wie der Glaube sich zu bewähren habe, wie er zugleich glaubwürdig und aktuell werden könne; von den Propheten erfreute sich Amos als Ankläger sozialer Ungerechtigkeit besonderer Vorliebe. Aus dem Neuen Testament wurde die Gestalt Jesu als des revolutionären Kämpfers gegen Establishment und Institution, als „Jesus in schlechter Gesellschaft" zum verbindlichen Vorbild gemacht.

„Das Reden von Gott muß politisch sein, Politik ist die Sprache missionarischer Verkündigung." Mit diesen Sätzen von Harvey Cox in dem Buch „Die Stadt ohne Gott" (Stuttgart 1966, 275) sei diese erste Überlegung abgeschlossen, in der es darum ging, zu sagen und zu zeigen, daß die Zeit, für die Bonhoeffer prophetisch und Harvey

Cox und mit ihm viele Theologen zeitgenössisch schrieben, also unsere Zeit, genauer die unmittelbar hinter uns liegende Zeit, durch das Phänomen Weltlichkeit, Säkularismus, weltliche Welt, Stadt ohne Gott, religionsloses Zeitalter charakterisiert ist, als Zeit des Niedergangs, des Austrocknens, des Erlöschens des religiösen Geistes.

Es gab nicht wenige, die glaubten, die hier beschriebene Entwicklung sei nicht nur unumkehrbar und unwiderruflich, sondern sie würde sich als Grundströmung noch weiter vertiefen und verbreitern. Daß damit eine Chance für das Christentum und für das Christsein gegeben sein sollte, konnten im Ernst nur wenige annehmen, im Grund nur Theologen, die das Christliche unter Absehen entscheidender Inhalte auf den Skandal und die Ohnmacht des Kreuzes oder auf politische und soziale Praxis reduzierten. Bonhoeffer kann dafür nur zum Teil beansprucht werden.

Die meisten Christen erkannten im Niedergang des religiösen Geistes eine äußerste Bedrohung für die Möglichkeit christlichen Glaubens und christlicher Existenz. Mit Recht. Denn was soll das Christliche, in dessen Mitte eine konkrete Aussage steht über Gott und sein Reich, über Gott und seine Zuwendung zum Menschen, über Gott und seine Geschichte, die in seiner Selbsterschließung in Jesus Christus kulminiert, wenn der Mensch durch den Entzug bzw. durch die Abwesenheit des Religiösen jede Antenne für das eingebüßt hat, was Religion meint: Darstellung und Artikulation der zum Menschen gehörenden Verwiesenheit über sich hinaus zum Grund und Ziel seiner selbst, zu jenem Geheimnis, das in allen Sprachen Gott genannt wird?

Aufbruch des religiösen Geistes

Das Thema dieses Beitrags will zum Ausdruck bringen, daß die bisher gegebene Situationsbeschreibung nicht mehr oder nicht mehr in gleicher Weise zutrifft.

Nicht wenige Beobachter der gegenwärtigen Situation sind der Meinung, daß man heute einen *Aufbruch des religiösen Geistes* feststellen kann. Man kann von etwas sprechen, was gestern nicht nur nicht bestand, sondern von dem man gestern meinte sagen zu müssen, es wäre unmöglich. Diese Tatsache ist ein Zeichen dafür, daß die Geschichte des Menschen nicht nach feststehenden, mechanischen und vorausberechenbaren Gesetzen verläuft, daß sie vielmehr der Ort des immer wieder Neuen, des Unerwarteten, des Unverhofften ist. Das ist nicht nur instruktiv, das ist auch tröstlich. Es bewahrt davor, sich von einer wie immer beschaffenen Gegenwart in Bann schlagen und fixieren zu lassen. Dies alles trifft um so mehr zu, als der Stundenschlag der Geschichte und der Epochen heute schneller geht als zuvor.

Man kann den *Umschlag* vom Niedergang zum Aufbruch des religiösen Geistes an dem Werk des schon einmal genannten Harvey Cox ablesen: Der „Stadt ohne Gott" folgte inzwischen das Buch „Das Fest der Narren" (Stuttgart 1970), in dem Cox von der vergessenen Wirklichkeitshälfte spricht: vom Fest, von der Feier, dem Spiel, der Muße, dem Kult.

Fragen wir zunächst: *Was ist mit dem Aufbruch des religiösen Geistes gemeint?* Gemeint ist das Erwachen oder Erwecktwerden jener menschlichen Anlagen, Aktivitäten, Dimensionen, die in der weltlichen, säkularisierten, mündigen, religionslosen Welt nicht mehr gegenwärtig waren oder gegenwärtig zu sein schienen. Daß sie völlig verschwunden oder ausgestorben wären, ist zu bestreiten; sonst hätte es keinen Aufbruch gegeben, der ja keine Schöpfung aus Nichts ist.

Mit religiösem Aufbruch ist gemeint das Zu-sich-Kommen des Menschen in der Mitte und Tiefe seiner selbst. Dabei wird sich der Mensch der Tatsache bewußt, daß er Geschöpf ist, daß er sich verdankt weiß, daß sein Leben in den entscheidenden Ereignissen ein Empfangen ist, daß seine Aktivität von Passivität und Grenzen umgeben ist, die ihm in Geburt und Tod, in seinem Eingewiesensein in das Gefüge und das Geschick seines Lebens bewußt werden. Religiöser Aufbruch bedeutet, daß der Mensch mit dem, was ist und was der Fall ist, sich nicht zufrieden gibt, daß er sich darin nicht gestillt, erschöpft und erfüllt weiß; es bedeutet, daß er über sich hinausweist in der Unablässigkeit seiner Fragen, in der Suche nach Sinn, in der Sehnsucht nach dem ganz anderen.

Religiöser Aufbruch bedeutet das Bewußtwerden des Menschen, daß er mehr ist als das Ensemble wirtschaftlicher, ökonomischer, gesellschaftlicher Faktoren, mehr als die Summe vielfältiger Bedingungen, die sein Leben bestimmen. Religiöser Aufbruch bedeutet den Willen zu diesem Grund des Menschen, bedeutet den Mut zur Besinnung, zur Einkehr, zum Schweigen, zur Meditation. Religiöser Aufbruch bedeutet Vertrauen auf einen Sinn, auf ein Ganzes, das mehr ist als die Summe unserer Erfahrungen und stärker als die Summe unserer Enttäuschungen. Religiöser Aufbruch bedeutet davon überzeugt sein, daß unsere Option gegen das Unrecht in allen Formen, daß unser Engagement zur Hilfe, zur Barmherzigkeit, zur selbstlosen Liebe begründet und richtig ist. Unser untrügliches Wissen, daß Liebe besser ist als Haß, Wahrheit besser als Lüge, läßt sich allerdings weder wissenschaftlich noch technisch erweisen; es gründet aber in der Vergewisserung darüber, daß wir uns an einem Licht orientieren, das nicht aus unserer Technik und ihren Lichtquellen stammt, das uns vielmehr leuchtet wie Sonne, Mond und Sterne. Es ist ein Licht, das in uns selbst ist, in unserem Gewissen, von dem J. H. Newman sagt, es sei das Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt.

Religiöser Aufbruch bedeutet wissen, daß der einzelne, die Person mehr ist als die ganze Welt, heißt wissen, daß die Unantastbarkeit der Menschenwürde und des menschlichen Lebens in einem Ursprung gründet, der der menschlichen Willkür oder Verfügung entzogen ist: es ist jener Ursprung, der es ermöglicht, vom Menschen als Geschöpf und als Bild und Gleichnis Gottes zu sprechen.

In all diesen Momenten tritt jene Wirklichkeit zutage, die man die religiöse nennt. Es ist jene Bestimmung, die den Menschen als das Wesen bestimmt, das, wie Thomas von Aquin sagt, einen „ordo ad Deum" hat, eine ursprüngliche, wesenhafte Hinordnung auf Gott. Diese Hinordnung ist so existentiell, daß ihr Ausfall zur Verküm-

merung des Menschen führt. „Der Atheist verfehlt den Menschen" (H. Braun). Weil diese Dimension dem Menschen vom Ursprung und Wesen her zukommt, kann sie wohl unterdrückt und niedergehalten, sie kann auch umgeleitet werden in eine Vielzahl von absolut gesetzten weltimmanenten Zielen, die man mit dem Nimbus des Göttlichen umgibt – es sind die Götter und Götzen alter und neuer Provenienz, die den Aberglauben oder die Ideologien zur Folge haben –, aber die religiöse Dimension kann nicht ausgerottet werden. Der Mensch glaubt entweder an Gott oder an Götzen (Max Scheler). Deshalb gibt es einen Aufbruch des religiösen Geistes, von dem heute wieder gesprochen werden kann.

Motive

Bevor ich dazu einige Beispiele nenne, sei von Motiven die Rede, die zu diesem Aufbruch geführt haben.

Das *Grundmotiv* ist das bereits Gesagte: Der Mensch und seine auf Gott und das Religiöse bezogene Verfassung: die Unruhe des Geistes, die Unstillbarkeit des Herzens, die Unbedingtheit, die im Bereich und in den Funktionen des Gewissens begegnet, die „Sehnsucht nach dem ganz Anderen", von der Max Horkheimer am Ende eines an Erkenntnis und Erfahrung reichen Lebens spricht, eine Sehnsucht, die völlig unbegreiflich und unbegründet wäre, wäre die Welt und die Umwelt, die Geschichte und die Gesellschaft, die unser Dasein bestimmen, die einzige uns angehende Wirklichkeit.

Dazu kommen einige *spezifische Gründe,* die *der gegenwärtigen Situation* entnommen sind:

Es ist die Erkenntnis, daß der Mensch von der Welt der Technik, des Konsums, der Leistung allein nicht zu leben vermag, daß er inmitten des äußeren Wohlstands innerlich leer, ausgebrannt und unerfüllt sein kann – so sehr, daß er dem Ausdruck gibt in den Worten: Wozu das alles, es ist alles so sinnlos.

Dazu tritt die Erkenntnis, daß in der Welt des bloßen Nutzens, der Zwecke, der Leistung der Mensch eigentlich keine Berechtigung mehr findet, wenn er den damit gegebenen Anforderungen nicht oder nicht mehr entspricht: der kranke und der alte Mensch. Diesen Menschen, die ihr Leistungssoll nicht erfüllen, gibt nur jene Legitimation ein Recht zu leben, die aus dem Geheimnis des Menschen kommt, das im Menschen anwesend ist, aber ihn zugleich unendlich übersteigt: jene Wirklichkeit, die im Raum der Religion als Gott bekannt wird.

Heute erwacht in besonderer Intensität die Erkenntnis, die nach Wittgenstein darin liegt, daß dann, wenn alle wissenschaftlichen Probleme gelöst sind, die Lebensprobleme erst anfangen. Aber die Lösung der Lebensprobleme kommt nicht aus der Technik, dem Labor, dem Computer, der Naturwissenschaft, sondern aus einer anderen Orientierung.

Carl Friedrich von Weizsäcker hat von der Zweideutigkeit und Zweischneidigkeit

der neuzeitlichen Wissenschaft gesprochen, von ihrem Segen und Unsegen, je nach den Zielen, in deren Dienst sie gestellt wird. Aber gerade diese Ziele werden von der Wissenschaft selbst nicht geliefert. Der entscheidende Schlüssel zu dieser Frage ist nach v. Weizsäcker die Frage nach dem Menschen und seiner Verantwortung: „Wissen ist Macht, und Macht sollte Verantwortung bedeuten. Daß uns aber die wissenschaftliche Erkenntnis zugleich mit der sittlichen Größe ausstattete, die wir brauchten, um diese Verantwortung zu tragen, das ist eine Hoffnung, der die Tatsachen nicht entsprechen. Ich glaube, wir müssen, jetzt ohne Zweideutigkeit, sagen: Wenn der Szientismus seine Hoffnung darauf setzt, die Wissenschaft werde uns aus ihrem eigenen Wesen heraus die nötige Leitung in den Angelegenheiten der Menschen geben, so ist er eine falsche Religion. Geht sein Glaube so weit, so ist er Aberglaube; die Rolle des Priesters steht dem Wissenschaftler nicht an, und die guten Wissenschaftler wissen das; das Verhaltensschema der Wissenschaft braucht den Hintergrund einer Ethik, die uns die Wissenschaft selbst nicht zu geben vermocht hat" (Die Tragweite der Wissenschaft, Bd. 1, Stuttgart 1966, 15 f.).

Man könnte die hier geschilderte Thematik noch durch jene Situation erhellen, die Albert Einstein so darstellte: Wir leben in einer Zeit perfekter Mittel und verworrener Ziele. Wir vermögen die Erde zu umkreisen, auf dem Mond zu landen, es ist möglich geworden, daß sich russische und amerikanische Weltraumfahrer im Weltall begegnen und die Hände reichen; aber wie schwierig ist es, die nächstliegenden Probleme auf der Erde zu lösen: die Schaffung des Friedens und der Gerechtigkeit, die Überwindung der Armut, des Hungers, der Unwissenheit, die Lösung der Probleme der Beziehungen zwischen den Generationen, den Geschlechtern, den Völkern, den Konfessionen, den Religionen, den politischen Anschauungen.

Damit sind Probleme angesprochen, die in der Weise der Orientierung, der Zielsetzung, der Verantwortung, der Gemeinschaft unter den Menschen eine *Ethik* beanspruchen, die ihrerseits einer *religiösen Begründung* bedarf, soll sie nicht in ein Spektrum möglicher Perspektiven auseinanderfallen.

Ein weiteres Motiv für den Aufbruch des religiösen Geistes ist die Entlarvung moderner Heilslehren, des schon genannten Wissenschaftsaberglaubens, der für viele Menschen die Stelle einer Religion eingenommen hatte. Dazu tritt die Entlarvung und Entmythologisierung der „irdischen Paradiese" in der angeblich klassenlosen Gesellschaft. Genannt sei ferner die Ernüchterung angesichts der durch Drogen verheißenen Glückseligkeit des Vergessens, des Rauschs. Mehr und mehr hat sich herumgesprochen, daß die Drogen nur in neue Abhängigkeiten führen, genau wie die viel gepriesene, schrankenlose sexuelle Emanzipation. Schließlich haben wir Erfahrung darin, wie in der Welt der Systeme, der Strukturen, der Apparate, der Funktionen der Mensch um sich selbst, vor allem um seine Person, um seine Eigentlichkeit, um seine Freiheit gebracht wird.

Die Jagd nach Fortschritt und die Zielsetzung „Fortschritt über alles" muß sich klar machen, wohin die Schritte gehen. In seinen Studien und Analysen hat der Club of

Rome eindringlich auf die „Grenzen des Wachstums" hingewiesen. Der Mensch, der das Grenzenlose erstrebt und mit allen Mitteln zu erreichen sucht, erkennt schmerzlich die Grenzen dieses Tuns. Er sieht sich vor die Frage gestellt: Dürfen wir – in menschlicher Verantwortung und in Verantwortung vor der Zukunft – tun, was wir technisch zu tun vermögen?

Zeichen des Aufbruchs des religiösen Geistes

Damit kommt ein weiterer Punkt dieser Überlegungen in Sicht: die Frage nach den erkennbaren *Zeichen und Phänomenen des Aufbruchs des religiösen Geistes.* Das bisher Gesagte war der Versuch, die Gründe und Motive zu nennen. Die Zeichen und Phänomene sind die Veranschaulichung und die Konkretion der Motivation. Wenn ich von diesen Zeichen spreche, dann kann ich es nur so tun, wie ich es sehe. Damit ist ausdrücklich der Vorbehalt genannt, mit dem das Folgende zu betrachten ist.

1. Wenn ich von meinem unmittelbaren Erfahrungsfeld, dem Leben an einer Universität ausgehe, dann ist es der in kurzer Zeit erfolgte *Wandel* von den Themen Gesellschaftskritik, Systemveränderung, Abschaffung des Establishments und aller Autorität, Revolution, zu Themen wie Personalität, Innerlichkeit, Subjektivität, Spiritualität, Meditation, Kommunikation. Es ist der erkennbare Wandel vom Glauben an die Soziologie als Schlüssel aller Wissenschaft und als ausschließlichem Weg zu Heil und Glück im Sinn der „sola structura", zur Besinnung auf die Erneuerung des Menschen, der Gesinnung, des Geistes, des Herzens. Der Mensch, die Person, wird der Bezugspunkt, ohne dessen Berücksichtigung und Beteiligung die äußeren Bedingungen wirkungslos bleiben.

Dem entspricht der Wandel von Parolen und Schlagworten zur Besinnung auf Werte, der Wandel von endlosen, alles hinterfragenden Diskussionen zum Streben nach Information und Orientierung. Es ist der Wandel von der politischen, meist links orientierten Demonstration zur Einkehr, zur Bejahung von Fest und Feier, zur absichtslosen Kunst, zu einem zweckfreien, nach Sinn verlangenden Dasein. Die „Gott-ist-tot-Theologie" ist eines sehr raschen Todes gestorben. Die Basisgruppen, die das Rätesystem, das gesellschaftskritische Engagement, die Solidarisierung mit Revolutionsbewegungen (die möglichst weit entfernt waren, am besten in Südamerika) als Zielsetzung und Aufgabe einer christlichen Hochschulgemeinde erblickten, beherrschen nicht mehr die Szene. Die konstitutiven Elemente einer Gemeinde – Gottesdienst, Wort, Sakrament, Diakonie – nehmen im Bewußtsein wieder deutlichere Konturen an.

2. Ein zweites sei genannt: Die Beschäftigung vieler Menschen mit *Religion, Religionen und Religionsgeschichte.* Dabei finden heute sowohl die Naturreligionen wie die östlichen Religionen ein besonderes Interesse. Gewiß ist dabei oftmals nicht nur religiöse Motivation, sondern auch viel Neugier im Spiel, Interesse an Merkwürdigkeiten und Besonderheiten. Aber daß das Interesse vieler Menschen von heute reli-

giösen Phänomenen gilt, ist auffallend und zeigt wiederum, daß und wie sehr der Mensch auf diese Dimension angewiesen ist. Wenn er sie im bisherigen Milieu, dem abendländischen, christlichen Bereich – aus welchen Gründen auch immer – nicht mehr zu finden glaubt, dann sucht er sie anderswo. Aber daß er solche Orientierungen überhaupt sucht und daß er das religiöse Suchen nicht einfach einstellt, ist bemerkenswert genug.

Es mag gewiß seltsam erscheinen, daß Menschen aus dem Bereich einer angestammten christlichen Religion, einer christlichen Kirche, ausziehen, um anderswo das religiöse Heil zu suchen. Man sollte den Grund oder gar die Schuld dafür nicht nur in der Unkenntnis oder in der Undankbarkeit der Menschen suchen, die ihrem christlichen Vaterhaus fremd geworden sind. Die Christen und die Kirchen sollten auch fragen, ob es nicht Mängel, Ausfallserscheinungen bei ihnen selbst sind, die möglicherweise einen solchen Auszug bewirken: Mangel an Stille, Innerlichkeit, Schweigen, Mangel an Brüderlichkeit, Gemeinschaft, Solidarität. Haben vielleicht Christen und Kirchen bei sich selbst das spezifisch Religiöse und seine vielfältigen Artikulationen zu wenig bedacht, angeboten und verwirklicht, zugunsten anderer Elemente, zugunsten der Organisationen, der Institutionen und ihres immer perfekteren Aufbaus und Ausbaus, zugunsten auch des politischen Einflusses? Der oft außerhalb des Christlichen gesuchte Aufbruch des religiösen Geistes könnte eine heilsame Besinnung und eine heilsame Rückwirkung auf das Christliche, auf die Kirchen mit sich bringen.

Ein anderer Effekt könnte auch darin bestehen, daß eine nähere Bekanntschaft mit religiösen Praktiken der Fremdreligionen eine gewisse Ernüchterung, eine Entmythologisierung bringt und eine neue Sicht der christlichen Religion, die man glaubte um des Religiösen willen verlassen zu sollen. Man entdeckt vielleicht, daß es nicht nötig war, um des Religiösen willen aus dem Raum des Christlichen, aus dem Bereich der Kirchen auszuwandern. Man erkennt vielleicht nun darin eine neue Aufgabe, im Bereich des Christlichen das Übersehene oder Verkannte neu zu entdecken, ins Licht zu heben, um davon leben zu können und – vielleicht – in neuer Weise Zeugnis zu geben.

3. Ein weiteres Zeichen des Aufbruchs des religiösen Geistes ist die in unseren Tagen auffallende Tatsache, daß *Jesus von Nazaret* Thema und Gegenstand vielfältiger Bemühungen in Kunst, in Literatur und Philosophie wird und daß die Gestalt Jesu – abgesehen von der Darstellung bei Rudolf Augstein – mit Verehrung, Bewunderung und Liebe bedacht wird. Dies geschieht gewiß in vielfachen Schattierungen, und diese kommen keineswegs alle von jenem ungebrochenen Licht, das von Jesus ausgeht; oftmals wird Jesus zum Repräsentanten und zum Modell eigener Vorstellungen. Aber es ist erstaunlich, daß es gerade Jesus ist, dem diese exemplarische Bedeutung zuerkannt wird.

Neben der Literatur ist es die Philosophie, die Jesus zum Thema ihrer Reflexion macht, erstaunlicherweise die marxistische Philosophie, wie sie z. B. in Blochs „Prinzip Hoffnung" begegnet, wie sie Machovec in seinem Buch „Jesus für Atheisten?" vertritt

oder Roger Garaudy, von dem die Sätze stammen: „Das Leben und der Tod Jesu Christi ist uns Menschen über die zeitbedingte Form des Bildes hinaus das höchste Modell der Freiheit und der Liebe, der Offenheit für eine unendliche Bestimmung." Sein neuestes Werk „Parole de l'homme" schließt mit den Worten: „Das Kreuz lehrte mich die Verzichte, die Auferstehung die Überschreitungen. Ich bin Christ." Machovec und Garaudy wurden aus der Partei ausgeschlossen und verloren ihre Stellung, wohl nicht zuletzt infolge Voten wie diesen. Aber sie kamen von ihren ursprünglichen Voraussetzungen aus – die gewiß von der Partei verworfen wurden – zu dieser Sicht des Jesus von Nazaret.

4. Dem sei schließlich noch ein ganz anderer Zeuge hinzugefügt: *Alexander Solchenizyn*. Er ist nicht nur ein lebendiger und überzeugender Beweis dafür, zu welcher Unmenschlichkeit das System des Bolschewismus fähig ist, ausgerechnet unter dem Motto: „Das Höchste für den Menschen ist der Mensch." Solchenizyn ist auch ein Zeuge dafür, daß und wie sehr in allen Formen der Unterdrückung der Funke der Freiheit und der Menschlichkeit glüht, der sein Feuer vor allem auch aus dem Ursprung des Religiösen und des Christlichen gewinnt. Solchenizyn bekennt vor aller Welt, daß er seine Kraft zum Widerstand und zur Ergebung der Kraft des christlichen Glaubens verdankt. Darüber hinaus macht er sich zum Sprecher der vielen Unbekannten und Sprachlosen, die ihren Weg im Zeichen derselben Orientierung gingen wie er. Zugleich hat er den Mut, die Wahrheit, Würde und Freiheit des christlichen Glaubens zu verteidigen gegenüber einem Kirchenregiment, das sich allzuleicht arrangiert und dies mit der Begründung rechtfertigt, man müsse sich mit den Realitäten abfinden.

Solchenizyn ist ein Zeuge des Aufbruchs des religiösen Geistes in einem Land, in dem der Religion offiziell der Untergang verordnet wurde. Die weltweite Wirkung seiner Bücher, vor allem des „Archipel Gulag", wird, so bleibt zu hoffen und zu wünschen, nicht nur in dem Effekt bestehen, den ein aufsehenerregender Bericht auslöst, sondern in der Wirkung, die von einem Zeugnis des Lebens und der Erfahrung ausgehen kann, um andere zu überzeugen.

5. Wenn im folgenden weitere Beispiele für einen Aufbruch des religiösen Geistes genannt werden, dann seien gewisse Gruppen und Bewegungen stellvertretend und zeichenhaft vorgestellt.

Zuerst die *„Jesus-People-Bewegung"*, wenngleich ihr Höhepunkt in Amerika und Europa bereits vorüber ist. Diese Bewegung ist in den sechziger Jahren in Nordamerika entstanden als Protest gegen den von Technokratie, Leistung und Konsum sowie vom Fortschrittsdenken geprägten „American way of life", aber ebenso als Ablösung der sozialrevolutionären Bewegungen und als Befreiung von der Glückverheißung der Drogen. Die Programme der Jesus People lauten z. B.: „Jesus schenkt Befreiung von Angst, Einsamkeit und Sinnleere." Eine andere berühmte Kurzformel heißt: „Wenn dein Gott tot ist, nimm meinen, Jesus lebt." „Schalt um auf Jesus. Er liebt dich. Jesus gibt Deinem Leben einen Sinn." Daraus kann ein Gebet werden wie: „Jesus komm für die, die Marihuana rauchen, komm zu denen, die immer noch meinen, die Welt sei o.k."

Gewiß, man kann über diese Bewegung sehr geteilter Meinung sein. Ihre Parolen sind keineswegs neu und originell. Erstaunlich ist aber auf jeden Fall, daß Jesus heute aktuell und faszinierend ist wie eh und je und daß er eine lebensbestimmende und lebensändernde Wirkung ausübt auf eine Generation, die wir gerne als „verlorene" bezeichnen und von der wir sagen, sie sei religiös abzuschreiben. Damit soll die Einseitigkeit des hier vorgestellten Jesusbilds – oft nach dem Bild und Gleichnis der Hippies – nicht übersehen oder verschwiegen werden. Nicht weniger einseitig wäre es aber auch, darin eine Verspottung oder eine Verhöhnung Jesu zu sehen. Vielleicht ist es möglich, von einem einseitigen Bild Jesu zur Ganzheit seiner Gestalt zu finden; auf jeden Fall gelingt dies mehr und eher, als wenn überhaupt kein Bild von Jesus lebendig wäre. Vielleicht eröffnet sich von hier aus auch ein neuer Weg in die Gemeinschaft der Kirche, obwohl gerade die Jesus-People-Leute ihr Ja zu Jesus mit dem Nein gegen die Kirchen verbinden. Das ist eine Herausforderung, zugleich aber auch eine Aufgabe für die Kirchen.

6. Ein weiteres Zeichen ist mit dem Namen *Taizé* verbunden. Taizé ist ein Ort des religiösen, im besonderen des christlichen Aufbruchs der Jugend, was ein besonderes Zeichen der Freude und der Hoffnung ist. Daß dieser Ort ohne, ja gegen die Absicht der dort lebenden Brüder zu einem Treffpunkt von Tausenden von Jugendlichen wurde, ist ein Zeichen des Aufbruchs des religiösen Geistes.

Wenn ich recht sehe, ist es eben das genuin Religiöse, das die Faszination von Taizé ausmacht: der Gottesdienst, das Stundengebet, die Eucharistie, das Schweigen, die Kontemplation, das Lied in vielen Sprachen und mit einer Melodie, die im Religiösen gefundene Gemeinsamkeit, die gegenseitige Annahme, die absichtslos wächst, wie das Samenkorn im Gleichnis Jesu. Daß dies alles nicht nur ein vorübergehendes Erlebnis ist, zeigt die Tatsache, daß die jungen Menschen nach Taizé wiederkommen, daß sie den Geist und die Inspiration von Taizé zur Form ihres Lebens machen, daß sie andere Menschen für die gleichen Ziele zu gewinnen suchen. Dabei dient das Religiöse in Taizé keineswegs nur der eigenen Selbsterbauung. Taizé verbindet, wie es der Titel einer Schrift von Roger Schutz sagt, Meditation und Engagement, Meditation und Kampf, und zwar Kampf gegen alle Formen des Bösen, damit „der Mensch nicht mehr Opfer des Menschen werde", wie es das Programm des Konzils der Jugend sagt.

Die andere Inspiration ist das ökumenische Engagement der Brüder von Taizé und durch sie auch derer, die dorthin kommen. Es ist enthalten in dem Satz der Regel: „Finde Dich niemals ab mit dem Skandal der Trennung der Christen. Habe die Leidenschaft für die Einheit des Leibes Christi." Daß das ökumenische Engagement ein Zeichen der Wirkung des Geistes Gottes ist, hat das Zweite Vatikanum ausdrücklich gesagt.

7. Etwas Ähnliches zeigt sich in der Bewegung der *„Focolarini"*, die als Laienbewegung in der ganzen Welt Verbreitung gefunden hat. Auch hier ist ein Aufbruch des wahrhaft christlichen Geistes zu erkennen, vor allem in der Bereitschaft, im Geist Jesu sich bedingungslos des Nächsten anzunehmen und die „Revolution der Liebe" in alle Länder zu tragen. Diese Bewegung hat vielleicht nicht soviel Publizität wie Taizé; aber

das lebendige Engagement in den vielen Zellen ist eine Tatsachensprache, die zugleich ein Zeichen großer Hoffnung ist: an vielen Orten der Welt leuchtet der Funke, die Feuerstelle der Focolarini.

In diesem Zusammenhang ist – als weiteres Zeichen – die Gemeinschaft der *„Kleinen Brüder und Schwestern"* zu nennen, die im Geist von Charles de Foucauld durch ein Leben der Armut und Einfachheit, der selbstlosen Präsenz, des Daseins für andere, vom unversieglichen Geist Jesu Zeugnis ablegen.

8. Wie von selbst schließt sich hier ein weiteres bemerkenswertes Zeichen an, in dem der Aufbruch des religiösen Geistes sich manifestiert: Es ist die *Bewegung der charismatischen Gruppen,* der „Pentecostals" in den christlichen Kirchen, die sich der Erneuerung verschrieben haben. Man sagt, daß etwa 600 000 Katholiken charismatischen Gruppen angehören. An Pfingsten trafen sich über 10 000 katholische „Pfingstler" in Rom im Rahmen des Heiligen Jahres. Sie stellten ihren Kongreß unter das Thema: Erneuerung und Versöhnung. Obwohl es nicht ganz leicht ist, ein Gesamtbild von dieser Bewegung zu gewinnen, so kann doch gesagt werden, daß in ihnen ein urchristliches Element lebt, eine Erfahrung des Geistes, die sich in den Gaben und Früchten des Geistes manifestiert, von denen bei Paulus die Rede ist: in den Gaben der Freude, der Spontaneität, des Gebets, der Spiritualität, aber auch in den Gaben der Heilung und der Zungenrede.

Es ist bekannt, daß sich Kardinal Suenens in besonderer Weise zum Promotor dieser charismatischen Bewegungen macht und in ihnen eine der großen Hoffnungen für die Kirche der Zukunft sieht (vgl. seinen Aufsatz: Die Hoffnung in der Kirche heute, in dieser Zschr. 192, 1974, 75–84). Mit ihm tun es manche Theologen, die in der Kraft und Erleuchtung des Geistes Lösungen erhoffen im Blick auf die Aufgaben der Kirche und der Ökumene, überall dort, wo die bisherigen Bemühungen nicht weiterführen. Papst Paul VI. hat anläßlich des genannten Pfingsttreffens die charismatische Erneuerung als Chance für die Kirche bezeichnet und dazu die Aufgaben genannt, die damit verbunden sind: den Geist nicht auszulöschen und – andererseits – die Unterscheidung der Geister zu üben.

Größer als die Skepsis gegenüber manchen Erscheinungen der Pentecostals wie z. B. Zungenreden sollte die Freude über diese Bewegung sein. Wenn man nach den Worten der Bibel die Qualität eines Baums an dessen Früchten erkennen soll, dann sprechen die Früchte dieser Bewegung wie Friede, Freude, Hoffnung, Ermutigung, Kreativität für sie. Sie treffen zusammen mit der Botschaft über die Freude, die Papst Paul an Pfingsten dieses Jahrs veröffentlicht hat unter dem Titel „Gaudete in Domino – Freut euch im Herrn" – ein Wort des Aufbruchs und der Zuversicht gegenüber den vielen Stimmen der Sorge, der Trauer, der Klage, der Resignation, des Pessimismus, Stimmen, die nicht weiterhelfen und erst recht nicht weiterführen.

9. In diesen hier nur kurz und keineswegs erschöpfend vorgestellten Zeichen und Phänomenen als Ausdruck eines Aufbruchs des religiösen Geistes ist deutlich geworden, daß der *Ort dieses Aufbruchs* überall sein kann. „Der Geist weht, wo er will." Das

will bedeuten: Der Ort des religiösen Aufbruchs kann beim Träger eines kirchlichen Amts liegen – etwa bei einer Gestalt wie Papst Johannes XXIII.; denn das Amt ist nach biblischer Auffassung als Gabe des Geistes zu verstehen. Aber das darf nicht so verstanden werden, daß Amt und Geist deckungsgleich sind, daß der Geist Gottes außerhalb des Amts, der Institution, keine Möglichkeit seiner Gegenwart hätte, daß er nur wirken könnte, wenn es ihm gleichsam „amtlich" erlaubt ist. Die genannten Phänomene zeigen, daß der Aufbruch des religiösen Geistes vor allem „unten" geschieht: bei den einzelnen, in Gruppen, in Gemeinden, an der „Basis". Dieser Aufbruch erwacht spontan, lebendig, manchmal vielleicht überschwenglich, unorganisiert. Aber dies gehört zur ersten Stunde aller Aufbrüche, aller Bewegungen.

Dabei ist gewiß die ständige Gefahr des Schwärmertums gegeben. Das war bereits in der Gemeinde von Korinth der Fall. Aber man sollte mit der Qualifizierung „Schwärmer" nicht gleich bei der Hand sein, um alle Funken auch des kleinsten Feuers zu unterdrücken und nur auf Ordnung und Reglement bedacht zu sein. Gott ist kein Gott der Unordnung, sagt Paulus, sondern – nicht, wie man erwarten sollte, ein Gott der Ordnung, vielmehr – „ein Gott des Friedens" (1 Kor 14, 33). Es gibt Kriterien für die Charismen; sie werden von Paulus genannt: die „Auferbauung der Kirche", die Liebe und das Bekenntnis zu Jesus, dem Herrn und Christus. „Keiner, der aus dem Geist redet, sagt: Jesus sei verflucht. Und keiner kann sagen: Jesus ist der Herr, wenn er nicht aus dem Heiligen Geist redet" (1 Kor 12, 3).

10. Wenn wir verzagt sind oder verzagen wollen, dann tut es gut, die Augen zu erheben über die gegenwärtige Stunde hinaus in die Geschichte der *Vergangenheit*, aus der uns viel Mut und Ermutigung zukommen kann, oder in die *Zukunft*, die wir nicht nur mit Sorge, sondern auch mit Hoffnung verbinden dürfen. Diese hat ihren Grund gewiß zuerst in Christus, dem Ursprung und dem Garanten unserer Hoffnungen; aber sie hat ihren Grund auch in dem, was gesagt wurde als Versuch, die Gegenwart zu beschreiben in ihrer Herkunft, nach ihren Motiven, nach ihren Zeichen und Phänomenen. In seinem Buch „Theologie der Hoffnung" sagt Jürgen Moltmann, die größte Versuchung des Menschen von heute sei nicht die Hybris, sondern die Verzweiflung. Er sieht die Aufgabe der Christen und der Kirchen darin, den Menschen von heute das Zeugnis, die „Injektion" der christlichen Hoffnung zu geben.

Wenn wir gewohnt sind, die Situation der Kirche vor allem in Europa zu bedenken, dann tut es gut, die Augen zu erheben in die *Situation der Weltkirche*, die, so sagen Kenner der Lage, in Afrika und Südamerika aufbricht und dem Antlitz der Kirche neue Züge einprägt. Walbert Bühlmann, der in seinem Buch „Wo der Glaube lebt" (Freiburg 1974) Einblicke in die Lage der Weltkirche zu geben versucht und dazu eine ebenso lebenslange wie weltumspannende Erfahrung mitbringt, ist voller Zuversicht. Er schließt sein Buch mit den Worten: „Ich möchte hoffen, daß in providentieller Synchronisierung mit den Ereignissen in der Welt ein neuer Pfingststurm durch die Kirche weht und daß die Kirche nie mehr herausgefordert wurde, nie eine größere Chance hatte, Kirche der Welt zu werden, als heute."

Ulrich Asendorf

Katholizität und Amt bei Luther

Perspektiven heutiger ökumenischer Theologie

Das Thema des geistlichen Amts ist ein instruktives Beispiel für den Fortschritt des substantiellen ökumenischen Dialogs zwischen Katholiken und Lutheranern heute. Angesichts vieler säkularistischer Ausuferungen gerade im protestantischen Bereich kann man diese Entwicklung nur dankbar begrüßen. Inzwischen liegen offizielle zwischenkirchliche Verhandlungsergebnisse vor, der Malta-Text und die Texte des großen amerikanischen Dialogs. Parallel wäre auf die Arbeit der Gruppe von Dombes in Frankreich hinzuweisen. Immer wieder ist von einer Konvergenzbewegung gesprochen worden. Noch vor kurzem hätte niemand zu behaupten gewagt, daß auch in der Amtsfrage ein weitgehender Konsensus möglich ist.

Es ist nicht die Absicht dieses Beitrags, die inzwischen erzielten Ergebnisse auszuwerten, zu der eine Reihe weiterer Dokumente gehören wie das Memorandum der deutschen Universitätsinstitute und die Texte der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, wie sie nach der Sitzung in Accra (Ghana) im Sommer 1974 vorgelegt wurden[1]. Entgegen einem überwundenen ökumenischen Pessimismus von einst hat sich in diesen vielfältigen Bemühungen immer wieder gezeigt, daß die großen Fragen des Glaubens und der Lehre die Kirchen nicht trennen, sondern im Ringen um die Wahrheit immer enger zusammenführen. Diese Feststellung ist deswegen im Zeitalter einer breiten ökumenischen Fehlentwicklung auf eine illusionäre künftige Weltgesellschaft hin wichtig, weil hier alle konfessionellen Differenzen bis zur Bedeutungslosigkeit nivelliert werden. Unter diesen Voraussetzungen hört freilich auch jeder sinnvolle ökumenische Dialog auf.

Im einzelnen hat die auch sonst weit verbreitete Indifferenz gegenüber der Lehre der Kirche ganz verschiedene Gründe, denen hier nicht weiter nachzugehen ist. Da es sich dabei um einen Erosionsvorgang quer durch alle Konfessionen handelt, kommt einer konfessionell geprägten Theologie eine erhöhte Bedeutung zu. Eine ökumenische Theologie, die diesen Namen verdient, setzt daher beides voraus, eine gewachsene Tradition und eine verbindliche Lehre. Unter diesen Voraussetzungen ist die Lehre Luthers vom geistlichen Amt neu zu untersuchen, und zwar in einem bestimmten Sinn. Es geschieht das nicht in der Absicht, den immer zahlreicher werdenden Arbeiten dieses Bereichs eine neue Spezialuntersuchung im Hinblick auf einige noch ungeklärte Spezialfragen hinzuzufügen. Vielmehr geht es um die Frage, ob die bisherigen Horizonte weit genug waren. Nach der umfänglichen neueren Literatur, die noch einmal von

A. Brandenburg in dieser Zeitschrift mit ihren wichtigsten Titeln zusammengestellt wurde (193, 1975, 616–623), kann es sich nur um das Aufzeigen einiger weiterer Perspektiven handeln, die in diese Richtung weisen.

Der katholische Charakter der lutherischen Reformation

Hier bedarf die Basis der bisherigen Forschung der erheblichen Verbreiterung, und zwar in der bewußten Verlängerung der Achse der großen katholischen Lutherforschung seit Joseph Lortz. Um es vorwegzunehmen, es geht sowohl um den patristischen Bereich, besonders in der Ekklesiologie, als auch um das Aufsuchen von Parallelen zur östlichen Kirche. Statt vieler Einzelheiten sei hier nur daran erinnert, daß eine der folgenreichsten Schriften Luthers, nämlich „Von der Freiheit eines Christenmenschen" von 1520, das Kontinuitätsmoment in verschiedener Weise betont. Die Schrift ist abgefaßt in der Form eines Sendbriefs an Papst Leo X., den „allerheiligsten in Gott Vater", wie der Titel ausweist, wobei in Geist und Haltung kein tieferer Gegensatz vorstellbar ist als der zwischen diesem Renaissancepapst und dem Augustinermönch Luther. Der Katholik Jan Aarts hat neuerdings noch einmal auf den Text aufmerksam gemacht, den Luther den 95 Thesen als Erklärung vorangeschickt hat, in dem er feierlich erklärt, er wolle nichts behaupten noch für wahr halten, außer dem, was allem voran in der Heiligen Schrift und ferner in den von der Römischen Kirche anerkannten Kirchenvätern enthalten ist und nicht im Widerspruch zum Kirchenrecht und den päpstlichen Dekreten steht (WA 1, 529, 33).

Was die augustinische Tradition angeht, so hat E. Iserloh auf einen für das Gesamtverständnis Luthers wichtigen Punkt hingewiesen, nämlich darauf, daß die Rechtfertigungslehre Luthers christologisch im Zusammenhang von Augustins Sacramentum-Exemplum-Schema verstanden werden muß. In dem Maß, wie die christologischen Voraussetzungen und Konsequenzen untersucht werden, zeigt sich immer deutlicher die Verwurzelung Luthers in der Theologie der alten Kirche, wie in einigen späteren Andeutungen noch zu zeigen ist. Luthers reformatorischer Durchbruch war mehr als ein biblizistisch motiviertes pietistisches Bekehrungserlebnis, womit man es evangelischerseits oft verwechselt hat. Noch in dem biographisch schwer einzuordnenden Selbstzeugnis von 1545 geht der biblische Durchbruch, ausgelöst durch Röm 1,17, parallel mit einer durch Augustins „De spiritu et littera" neu formulierten Christologie (WA 54, 185f.; BoA 4, 427f.). Augustiner bleibt Luther nicht nur in seinem Schriftverständnis, in das die eben genannte Schrift zentral hineingehört, er bleibt es genauso in seiner Ekklesiologie in dem breit ausgeführten Ringen der beiden Kirchen, der Kirche Kains mit der Kirche Abels, um es augustinisch auszudrücken. Noch in seinen Spätschriften „Von den Konziliis und Kirchen" (1539) und „Wider Hans Worst" (1541) bestimmt er seine eigene Position als bei der alten Kirche stehend, gegen die neue Kirche des Papsttums.

Er ist aber, abgesehen von dem breiten ekklesiologischen Material besonders der zweiten Psalmenvorlesung, zeitlich parallel in der Leipziger Disputation auf Zusammenhänge gestoßen, die heute im Sinn katholischer Erneuerung von besonderer Bedeutung sind, und zwar im Hinblick auf das, was man die hochmittelalterliche Schwelle, nicht nur im Gottesdienst, nennen könnte. In der später eingefügten 13. These bezeichnet Luther den großen Umschwung in der westlichen Kirche als innerhalb der letzten vierhundert Jahre eingetreten (2, 161, 35). Er hat damit ein Datum gesetzt, das in der großen liturgiegeschichtlichen Forschung, etwa in Maria Laach, bedeutsam war. O. Casel und J. A. Jungmann, um nur diese zu nennen, haben die folgenschweren Veränderungen der Liturgie im Übergang zur Gotik untersucht. Sie bereiten die tiefgreifende liturgische Erneuerung der katholischen Kirche vor, deren reife Früchte das Zweite Vatikanische Konzil eingebracht hat.

Die Quellen, aus denen Luther schöpfte, soweit es die Liturgie und die mönchische Spiritualität angeht, sind erst wenig erforscht. Die protestantisch interpretierte Absage an das Mönchtum hat diese Zusammenhänge gern übersehen, ohne die etwa die beiden Psalmenvorlesungen nicht denkbar wären. Luthers mönchische Spiritualität hat sich in dem Prinzip „Allein die Schrift" (sola scriptura) genauso niedergeschlagen wie in der Bibelübersetzung und in der späteren evangelischen Bibelfrömmigkeit. Bezeichnenderweise sind aber erst in den zuletzt edierten Bänden der Weimarer Ausgabe die liturgischen Texte stärker berücksichtigt worden. Eine Auswertung des mönchischen Breviers steht noch aus.

Was die patristische Verwurzelung der Theologie Luthers angeht, sei nur zweierlei erwähnt. Wenn er in den Abschnitten 10–12 des Freiheitstraktats unter dem Stichwort des „fröhlichen Wechsels" unserer Sünde und der Gerechtigkeit Christi auf den christologischen Interpretationsrahmen seiner Rechtfertigungslehre hinweist, so folgt er damit, wie W. Maurer im einzelnen gezeigt hat, dem christologischen Schema des Athanasius. Der Tausch, der Wechsel von Sterblichkeit und Unsterblichkeit wird übersetzt in den anderen von Sünde und Gerechtigkeit. Auf diese Weise setzt Luthers Rechtfertigungslehre die altkirchliche Christologie voraus.

Dasselbe gilt für den Abendmahlsstreit mit Zwingli und seinem Anhang. Auf der Seite Luthers geht es dabei neben dem biblischen Bezug um die umfassende Interpretation und Meditation der chalcedonensischen Doppelformel des „wahrer Gott" und „wahrer Mensch", wie sie ihren klassischen Ausdruck in der Erklärung des zweiten Artikels im Kleinen Katechismus gefunden hat, die jedes lutherische Kind lernt. Gerade diese Verankerung der großen christologischen Tradition in der Volksfrömmigkeit ist eines der eindrucksvollsten Zeichen von Luthers evangelischer Katholizität.

Wenn also das Kontinuitätsmoment in Luthers Theologie allenthalben hervortritt, so läßt sich das an einer entscheidenden Stelle auch so interpretieren: Das Drängen Luthers auf die Rechtfertigungslehre als auf das Zentrum des Glaubens und der Lehre ist oft als forcierter Paulinismus mißverstanden worden, der es als zweifelhaft erscheinen ließ, ob Luther Vollhörer der Heiligen Schrift war. Wie ich an anderer Stelle zu

zeigen versucht habe, muß dieser Eindruck korrigiert werden, und zwar aus einer doppelten Motivation heraus. Die Rechtfertigungslehre muß nämlich als umfassende Auslegung der neutestamentlichen Christologie in ihren verschiedenen Schichten verstanden werden. Nur so verdient sie ihren Anspruch. Zum anderen muß sie unter diesen Voraussetzungen als Schnittpunkt der beiden Linien von Kreuzes- und Auferstehungstheologie verstanden werden, wie sich etwa an der Auslegung der Schlüsselstelle von Röm 4, 25 zeigen läßt (56, 296, 16; BoA 5, 246), die im übrigen der ältesten Gestalt des christologischen Bekenntnisses in 1 Kor 15, 3–5 entspricht.

Der Hintergrund in Luthers Rechtfertigungslehre ist damit viel breiter und läßt sich also auch nicht auf eine enggefaßte Kreuzestheologie reduzieren. Wie schillernd der Begriff einer Kreuzestheologie zumal im späten Mittelalter ist, hat erst kürzlich Walter Elliger mit seiner monumentalen Müntzer-Biographie gezeigt, die Thomas Müntzer als den Vertreter einer extremen Kreuzestheologie darstellt. Dadurch, daß Luther immer beide Aspekte, die Kreuzes- und Auferstehungstheologie, miteinander verbindet, erweist er sich als schöpferischer Exeget, der sich besonders auf das Johannesevangelium als das Hauptevangelium mit seiner Verschränkung beider Linien stützt, aber auch neben den Paulusbriefen auf die Christologie des Hebräerbriefs.

Damit ist eine bedeutsame ökumenische Entscheidung gefallen, bei der noch einmal die schon erwähnte Mönchstheologie Luthers in einer anderen Beleuchtung erscheint. Luthers ökumenisches Genie erweist sich nämlich in der Verbindung der beiden Traditionsströme der östlichen und der westlichen Kirche. Diese gelingt ihm in seiner Theologie der Rechtfertigung. Aus der östlichen Tradition übernimmt er die immer wieder betonte österliche Linie, die sich deutlich von der einseitig dominierenden spätmittelalterlichen Kreuzestheologie abhebt. Mit der westlichen Tradition bleibt er über Tertullian und Anselm durch die Satisfaktionslehre verbunden, ohne die die Tiefe von Luthers Kreuzestheologie nicht denkbar wäre. Die Schwere der Anfechtung und der Durchbruch durch den Ring der Anfechtungsmächte, Gesetz, Sünde und Tod in der Rechtfertigung werden in ihrem Gewicht nur von diesen innerlich verbundenen Traditionen her verständlich. Erst in diesem Beziehungsgefüge zeigt sich auch der Sinn von Luthers Worttheologie, die von einem Verbalismus moderner Prägung in Gestalt einer zu kurz gefaßten kerygmatischen Theologie weit entfernt ist. Folgt man dieser Linie, so kann die lutherische Theologie von heute den neuen katholischen Aufbruch nur so verstehen, wie sich die Reformation selbst verstanden hat, nämlich als den Durchbruch des sich selbst durchsetzenden Wortes Gottes.

Der weite Anmarsch zum eigentlichen Thema erweist sich deshalb als notwendig, weil jede spezielle ökumenische Frage lutherischer Theologie nur aus dem ganzen Komplex Luthers heraus zu begreifen ist. Dieses Ganzheitsphänomen ist bisher erst in Ansätzen sichtbar geworden. Für die lutherische Tradition ist hinzuzufügen, daß die offiziellen und verbindlichen Lehrdokumente der lutherischen Kirche in Gestalt ihrer Bekenntnisschriften diese ökumenische Linie fortsetzen. Auf dreierlei sei in der gebotenen Kürze hingewiesen. Die Kontinuität mit der einen katholischen Kirche

wird darin dokumentiert, daß dem Konkordienbuch die drei altkirchlichen Symbole als „Symbola catholica sive oecumenica" vorangestellt sind. Das Kontinuitätsmotiv erscheint an wesentlichen Stellen, so in der Vorrede zum gesamten Konkordienbuch, zur Confessio Augustana, aber auch im Beschluß ihres ersten Teils, wo nach der Begründung der Lehre aus der Schrift hinzugefügt wird, daß diese „gemeiner christlichen, ja auch römischen Kirchen, so viel aus der Väter Schriften zu vermerken, nicht zuwider noch entgegen ist".

Zum Text und zur Anordnung der Artikel der Confessio Augustana sei noch darauf hingewiesen, daß der Rechtfertigungsartikel (IV) die auf den altkirchlichen Konzilien fußenden christologischen Artikel I und III voraussetzt. Noch Luthers später in die Bekenntnisschriften aufgenommene Schmalkaldische Artikel von 1537 sind im Hinblick auf ein immer noch erwartetes, wenngleich in seinen Aussichten pessimistisch beurteiltes allgemeines Konzil entworfen.

Schließlich, was die Papstfrage dabei besonders angeht, so hat Harding Meyer noch einmal unlängst darauf hingewiesen, daß nach den Bekenntnisschriften gegen eine Geltung des Papstamts „iure humano", aufgrund menschlichen Rechts, keine Bedenken erhoben werden, daß aber, was bisher nicht beachtet wurde, auch der Anspruch dieses Amts „iure divino", kraft göttlichen Rechts, jedenfalls hypothetisch offengehalten wird. Trotz der Härte der Polemik sind immer noch Türen des Verstehens offengeblieben. Heutige Überlegungen könnten hier anknüpfen. Damit ist in einem breiteren Rahmen das eigentliche Thema anvisiert.

Die Frage des Amts

Die bisherigen Überlegungen versuchten etwas von der Breite des Katholischen in Luthers Theologie sichtbar zu machen. Von dieser breiten Ausgangsbasis her ist vorauszusetzen, daß Luther in der Amtsfrage und ihren ekklesiologischen Konsequenzen weit mehr zu sagen hat, als bisher angenommen wurde. Vorauszuschicken wäre noch, daß die Ekklesiologie in Luthers Theologie bis jetzt eigentümlich vernachlässigt worden ist. In ihrem größeren Horizont ist auch mit neuen Ergebnissen in der Amtsfrage zu rechnen, die hier nur andeutungsweise skizziert werden sollen. Eine katholische Untersuchung aus der Lortz-Schule, die Pariser Dissertation von W. Stein, hat in diesem Sinn eine Reihe von neuen Perspektiven gezeigt. Stein hat auf seine Weise den katholischen Luther neu herausgestellt. Er hat damit auch der evangelischen Forschung zu einer breiteren Basis verholfen. Trotz der vielfältigen Bearbeitung des Themas ist nicht zu übersehen, daß der innerprotestantische, auf Schleiermacher zurückgehende Streit, ob das Amt als Institution oder als Delegation verstanden werden muß, die Fragestellung zu sehr verengt hat. Anmerkungsweise sei darauf hingewiesen, daß die im Kern kongregationalistische Delegationsthese naturgemäß im Zug der Demokratisierung der Kirche neue Anhänger gefunden hat, wenn es für „fortschrittliche" Pro-

testanten ohne nähere Nachfrage als ausgemacht gilt, daß der Inhaber des gemeindeleitenden Amts nur Funktionär der Gemeinde sein kann.

Im Hinblick auf die Arbeit von W. Stein lassen sich die für die weitere Debatte wichtigsten Gesichtspunkte folgendermaßen skizzieren: Luther kennt nur eine Ordination im Hinblick auf die Gemeinde gemäß Kanon 6 von Chalcedon. Damit stellt er die Funktions- und Dienstbezogenheit des Amts heraus. Ferner ist für Luther die Einheit von Episkopat und Presbyterat charakteristisch. Die Verwerfung des priesterlichen Ordo muß im Zusammenhang mit dem im späten Mittelalter besonders ausgeprägten Opferpriestertum gesehen werden. Zur Kirche gehört das besondere Amt. Deshalb hat Luther de facto die Priesterweihe anerkannt, sich prinzipiell für die Ordination entschieden und sich also keineswegs mit der Einsetzung durch die Obrigkeit oder die Gemeinde zufriedengegeben. Die Ordination wird verstanden als effektive Übertragung des Auftrags Christi an Wort und Sakrament. Sie ist heilsnotwendig für die Kirche als Gemeinschaft. Daher geht auch die „successio apostolica" nicht einfach in einer allgemeinen „successio fidei" auf. Als die Bischöfe sich weigerten, evangelische Prediger zu ordinieren, hat Luther in dieser tragischen Situation, wie das Ordinationsformular (38, 423–431) zeigt, die wesentlichen Elemente der Tradition besonders in Gestalt von Epiklese und Handauflegung festgehalten. In Skandinavien und England lagen, was in den neueren Untersuchungen nicht deutlich gesehen wird, die Verhältnisse insofern anders, als dort die spezifischen Hypotheken der ottonischen Reichsreform nicht zu tragen waren.

Die Untersuchung von W. Stein dürfte, zusammenfassend geurteilt, vor allem in doppelter Hinsicht bedeutsam sein, nämlich für das weitergehende Gespräch über die Anerkennung der Ämter, ferner aber im Blick auf die über das Konzil hinausgehende Entwicklung, wie sie mit den Stichworten Episkopat und Presbyterat bezeichnet werden kann. Maßgeblich ist dafür die gottesdienstlich gefaßte Bedeutung des bischöflichen Amts in der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanums (26) mit ihrer deutlichen Anknüpfung an altkirchliche Vorbilder. Luther hat sicher auch in polemischer Wendung gegen die Denaturierung des Bischofsamts in der spätmittelalterlichen Kirche die Einheit von Bischofsamt und Pfarramt stärker betont, ohne daß die bisherige evangelische Forschung darauf besonders geachtet hätte, schon gar nicht im Hinblick auf die liturgiegeschichtlichen Perspektiven. Als Vorbild dient immer wieder Augustin als Bischof und Pfarrer (38, 237f.). Hinzuweisen wäre auch auf die Darstellung des Ambrosius von Mailand als Bischof und Prediger in Augustins Confessiones.

Wie stark Luther auch in dieser Frage in einem weiteren Sinn der altkirchlichen Theologie verbunden ist, zeigt sich an einer wichtigen, aber bis jetzt zu wenig beachteten Stelle seines Werks, ohne daß es hier möglich wäre, den damit gestellten umfänglichen Fragen weiter nachzugehen. Gemeint ist die Leipziger Disputation von 1519, die so etwas darstellt wie ein unbekanntes ökumenisches Bekenntnis des Reformators. Erschwerend ist, daß eine wissenschaftlich zureichende Ausgabe bis heute nicht vorliegt. Der Text in WA 2 ist veraltet, weil er den Erfordernissen einer modernen Edi-

tionstechnik durch das Fehlen eines wissenschaftlichen Apparats nicht mehr entspricht. Ein neuer Text, der seit Jahren von Prof. E. Kähler in Greifswald vorbereitet wird, ist noch nicht veröffentlicht. Solange eine neue kritische Ausgabe nicht verfügbar ist, läßt sich auch nicht mit einiger Sicherheit sagen, wieweit sich Luther zeitgenössischer Argumente bedient. Die Reformkonzile des 15. Jahrhunderts hat er, wie die neuere Forschung nachweisen konnte, scharf kritisiert. Er hat sich darum auch Eck gegenüber auf patristische Zeugen berufen, wenn es um das Petrusamt geht.

Eine der Grundlinien in Luthers Ekklesiologie ist durch Augustin vorgegeben, und zwar durch den großen geschichtstheologischen Rahmen von De civitate Dei, nämlich durch das Motiv der beiden miteinander ringenden Kirchen. Das Petrusamt spielt keine nennenswerte Rolle, wie es im übrigen der durch Cyprian geprägten nordafrikanischen Tradition entspricht. Luther hat nicht nur in Leipzig wiederholt mit den Kirchen des Ostens argumentiert, die nie unter dem Papst waren (2, 225, 35; 236, 14). Seine Ekklesiologie ist auch darum der östlichen verwandt, wenn diese von der Vollkommenheit jeder katholischen Kirche in der Einheit mit den übrigen katholischen Kirchen spricht. Alle Apostel sind gleichermaßen und unmittelbar von Christus gesandt. Andere Apostel haben „sine autoritate Petri" das Evangelium gepredigt und Bischöfe und Presbyter ordiniert. Mt 16, 18 ist, wie Luther unter Berufung auf Hieronymus, Origenes und Augustin sagt, im Blick auf die Kirche und alle Apostel in der Person des Petrus gesprochen (2, 188, 30; 189, 7). Nach Augustin ist der Fels Christus oder, was dasselbe ist, der Glaube an Christus im Geist (7, 714, 20). Die Deutung auf Christus als den Fels geht, wie O. Cullmann gezeigt hat, unter Voraussetzung von 1 Petr 2, 5 auf die Apostolischen Väter und die Apologeten zurück.

Was zu allen Aposteln gesagt ist, kann nicht allein für die Nachfolger eines Apostels gelten, sondern gilt für die Nachfolger aller Apostel (2, 192, 15 f.; 194, 24–28). Luther befindet sich in Übereinstimmung mit der östlichen Tradition, wonach alle Bischöfe Nachfolger aller Apostel sind. Nach orthodoxer Auffassung ist ferner die Gemeinschaft der Bischöfe Nachfolger des Petrus, was unter anderem auch damit begründet wird, daß Petrus zu Pfingsten die erste Eucharistiefeier der Kirche geleitet hat. Im Hinblick auf Luther ist ferner zu erwähnen, daß nach orthodoxer Lehre einem Bischof die Würde des Amts nur zukommt, sofern er in der Orthodoxie verharrt. Luther beruft sich auch verschiedentlich auf Cyprian im Hinblick darauf, daß Petrus „primus inter aequales Apostolos", der erste unter ihm gleichrangigen Aposteln ist (2, 202, 7–10; 186, 13). Wenn er die besonderen Ansprüche Roms bestreitet, so verweist er immer wieder auf das Konzil von Nizäa (2, 216, 20; 238, 28; 397, 27).

Was hier nur andeutungsweise anhand einiger Stellen aus der Leipziger Disputation an patristischen Verweisen angedeutet wurde, bedürfte einer sorgfältigen Untersuchung sowohl im Hinblick auf die Übereinstimmungen mit der östlichen Theologie in fundamentaler Hinsicht wie auf die römisch-katholische Theologie der Gegenwart. Über den Dialog zwischen Orthodoxen und Lutheranern ist zu sagen, daß dieser bis jetzt kaum über ein Anfangstadium hinausgekommen ist.

Ehe die Konsequenzen eines solchen erweiterten Dialogs erwogen werden, lassen sich drei Schwerpunkte erkennen. Vorauszuschicken wäre noch etwas anderes im Sinn eines knappen Hinweises, was in der modernen ökumenischen Theologie – trotz Solowjows „Antichrist" – noch nicht den ihm gemäßen Platz gefunden hat: das endzeitliche Ringen von wahrer und falscher Kirche. Der ökumenische Prozeß der gegenseitigen Annäherung bliebe substanzlos, wenn er nur auf der evolutionären Ebene gesehen würde. Das von Augustin bezeichnete Thema des Ringens der wahren mit der falschen Kirche bleibt.

Luther geht auf diesem Weg weiter, wenn in seiner Ekklesiologie der Antichrist erscheint. Hier sind die alten konfessionellen und konfessionalistischen Übersteigerungen und Identifikationen längst gefallen, und zwar durch das göttliche Wunder einer erneuerten Kirche. Aber der Schatten des Antichristen bleibt. Er sitzt nach 2 Thess 2, 4 nicht vor dem Tempel, im Profanen, sondern im Heiligtum selbst. Der härteste Feind kommt nicht von außen! Antichrist heißt ferner mit Luther jene Macht, die sich an die Stelle Christi setzt. Eine Erneuerung der Kirche kann es nicht geben ohne das prophetische Amt, das diesen letzten apokalyptischen Schaden aufdeckt. Schließlich aber steht über diesem Ringen der Kirche um die Wahrheit des Evangeliums die christologische Gewißheit, daß die Pforten der Unterwelt sie nicht überwältigen werden.

Die heutige Ökumene hat in ihren vielfältigen innerweltlichen Heilserwartungen zugleich eine apokalyptisch defizitäre Ekklesiologie, verursacht durch einen Utopismus, der die Geister nicht mehr unterscheiden kann. Auch diese Dimension muß im katholisch-lutherischen Dialog bewußtbleiben, der ja zugleich als stillen Teilhaber auch einen ökumenisch etablierten Säkular-Ökumenismus hat. Luther hält die Christenheit angesichts ihrer letzten elementaren Gefährdung auf dem Boden einer irdischen Wirklichkeit fest, wo sie in der Spannung des „simul iustus et peccator" auf ihre ewige Vollendung wartet.

Unter dieser eschatologisch-apokalyptischen Prämisse sind innerhalb des Themas drei Komplexe von besonderer Bedeutung.

1. *Die Einheit von Episkopat und Presbyterat.* Die Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanums geht von einer doppelten Kollegialität aus. Es ist dies einmal die Kollegialität der Bischöfe unter dem Papst (22, 23) und in Korrespondenz dazu die Kollegialität der Presbyter unter dem Bischof (28). Das eine kann nicht ohne das andere sein. Die Einheit von Episkopat und Presbyterat ist vor allem, was in der östlichen Tradition besonders ausgeprägt ist, liturgisch motiviert, was Luther wieder aufnimmt (38, 247), wie beispielsweise die bekannte, eindrucksvolle Stelle aus seiner Schrift „Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe" (1533) zeigt. Diese Linien werden in der Kirchenkonstitution bewußt aufgenommen. Luthers Amtslehre ist von hier aus, das heißt aus einer so verstandenen gottesdienstlichen Funktion, in einem ihrer wesentlichsten Motive zu begreifen. Von hier aus ist auch innerprotestantisch eine Reduktion des geistlichen Amts auf das Predigtamt als unangemessen zu korrigieren, weil Luther aus der Situation heraus einseitige Akzente gesetzt hat. Sein eigentliches Anliegen ist

die Einheit von Episkopat und Presbyterat. Deswegen gehören in die weitere Ausformung dieser Bezüge im innerkatholischen Bereich diese Elemente aus Luthers Theologie des geistlichen Amts wesentlich hinein. Sie sind deshalb so etwas wie eine ökumenische Brücke.

2. *Die apostolische Sukzession ist neu zu präzisieren.* Dieser Vorgang ist in der römisch-katholischen Tradition keineswegs abgeschlossen, ebensowenig in den evangelischen Kirchen. Luther selbst hat geltend gemacht, daß eine mechanisch aufgefaßte „successio apostolica" keineswegs eine Sicherung vor dem Abfall ist (30 II, 684, 26). Sie darf ebensowenig zu einem kirchengeschichtlichen Mythos in dem Sinn werden, als ob sich die Kette tatsächlich lückenlos schließen lasse. Sie muß also jenseits eines gesetzlichen Schemas als ein notwendiges Element der evangelischen Wahrheit neu erschlossen werden. Eine bloße Rechtskonstruktion ist reine Gesetzlichkeit. Deswegen kann die apostolische Sukzession nur unter der befreienden Kraft des Evangeliums verstanden werden.

In der noch keineswegs abgeschlossenen Debatte über die Anerkennung der Ämter ist dies mit zu berücksichtigen. Eine Anerkennung der Ämter kann von einem Status-quo-Denken ausgehen. Das ist nicht rundweg falsch, weil es vom Konkreten ausgeht. Es geht aber in der Sache letztlich nicht um den Ausgleich eines verschiedenen „Besitzstands", den man für weitgehend fixiert hält, sondern um den ökumenischen Dienst der Vertiefung in der Wahrheit des Evangeliums, der keinen der miteinander redenden Partner unverändert läßt. Deswegen ist zunächst dankbar festzustellen, daß die offiziellen Gespräche über das Amt, wobei das Malta-Papier und die amerikanischen Dokumente besonders genannt seien, viel mehr Übereinstimmung erbracht haben, als man erwarten konnte. Die Schwierigkeiten liegen in den Konsequenzen. Es ist darum hilfreich, wenn P. Manns als katholischer Theologe und bekannter Lutherforscher mit Nachdruck darauf hingewiesen hat, daß die neuerdings errichtete Notbrücke einer presbyteralen Sukzession nicht die genügende Tragfähigkeit besitzt. Die Lösung in der Ämterfrage dürfte hier nicht zu finden sein. Außerdem geht es nicht um Vereinbarungen, die allein die Katholiken und die Lutheraner betreffen, sondern die östlichen Traditionen müssen mit eingefügt werden, wenn der Anspruch des Ökumenischen gerechtfertigt sein soll.

Deswegen muß mit Nachdruck die Forderung nach Einbeziehung der orthodoxen Kirchen in die Amtsdebatte erhoben werden. Hier kann der in der letzten Zeit weltweit intensivierte orthodox-lutherische Dialog hilfreich sein. Luthers Theologie wird auch durch diese Perspektive neue Akzente bekommen, wie das in analoger Weise in der katholischen Forschung über das Amt bei Luther der Fall ist. Daß mit der Erweiterung der ökumenischen Basis keineswegs ein ökumenisches Alles-oder-nichts-Prinzip gefordert wird, ist später noch zu zeigen. Vielmehr ergibt sich aus der Erweiterung des Kreises für die bis jetzt beteiligten Dialogpartner auch untereinander eine Öffnung. Die Berechtigung zu einer solchen Hoffnung ergibt sich nicht zuletzt aus dem Ansatz der Kirchenkonstitution in der Frage Gottesdienst und Amt.

3. *Die Gegenwart Christi im Amt* wäre im Sinn eines lutherischen Beitrags in diesen beiden Kernsätzen der Bekenntnisschriften zu umschreiben, nämlich daß von den Trägern des Amts gilt, daß sie die Person Christi repräsentieren, und zwar von ihrem gottesdienstlichen Auftrag an Wort und Sakrament her, so daß sie es stellvertretend und anstelle Christi tun, wenn sie das Wort Gottes predigen und die Sakramente darreichen (Apol. VII, 28). Ferner hat die Kirche den göttlichen Befehl, daß sie Pfarrer einsetzen soll, und zwar unter der Voraussetzung, daß Gott durch Menschen, die von Menschen gewählt sind, predigen und wirken will und daß er selbst in der Tätigkeit des geistlichen Amts anwesend und gegenwärtig ist (Apol. XIII, 12f.). Man hat auch keine Bedenken, das so verstandene geistliche Amt als Sakrament zu bezeichnen (10). Auf dieser Linie liegt alles über das göttliche Recht in Melanchthons Traktat „De potestate et primatu papae" Gesagte, wobei ferner im Zusammenhang des bischöflichen Amts auf Artikel XXVIII der Confessio Augustana zu verweisen ist.

Soweit ich es zu übersehen vermag, ist die hier anschließende Interpretation des Cooperator-Dei-Motivs bei Luther durch M. Seils in der ökumenischen Debatte kaum beachtet worden. Danach handelt Christus in seiner unter Wort und Sakrament verborgenen Kirche nicht direkt, sondern indirekt, indem er gemäß Lk 10, 16 Menschen in seinen Dienst ruft, durch die er selbst handeln will. Die so verstandene Gegenwart Christi bedarf weiterer Überlegungen, wobei gleichzeitig darauf hinzuweisen ist, daß der gleiche Zusammenhang für Luthers Regimentenlehre von entscheidender Bedeutung ist.

Ökumenisches Neuland

Gegenwärtig geht es um zweierlei, die Klärung innerhalb der eigenen Reihen und den Dienst der Begleitung. Daneben geht es um die Revision einstiger Trennungen. Neuerdings wird wieder, wie schon vor Jahren von einer Gruppe Wormser Katholiken, die Aufhebung des Banns gegen Luther verlangt, jetzt auch auf evangelischer Seite. Entsprechendes wäre dann auch von bestimmten Aussagen der reformatorischen Bekenntnisschriften zu fordern. Es gibt dazu ein innerevangelisches Seitenstück, wenn die Leuenberger Konkordie die einstigen Verwerfungen zwischen Lutheranern und Reformierten als den heutigen Partner nicht mehr betreffend erklärt. So berechtigt Feststellungen dieser Art in bestimmter Hinsicht sein mögen, so gespenstisch wirken papierene Erklärungen. Hier ist offenbar der richtige Weg noch nicht gefunden worden, der die Kirchen aus ihrer Vergangenheitsfixierung herausführen könnte, gar nicht davon zu reden, daß synodale Mehrheitsentscheidungen dieser Art mehr als problematisch sind.

Hier kommt es zu einem Dilemma. Die Lehrentscheidungen der Vergangenheit können nicht einfach mit Kompromissen überdeckt werden. Das zeigt im evangelischen Bereich der Weg von den Arnoldshainer Abendmahlsthesen zur Leuenberger Konkor-

die. Es ist nicht gelungen, die alten Gegensätze in der Tiefe zu überwinden. Selbst wenn das geschehen wäre, so hätte man damit keineswegs der Forderung nach dem heute zu Sagenden entsprochen. Leuenberg ist daher ein ökumenisches Modell ohne Zukunft. Die Kirchen bleiben ihrer Vergangenheit verhaftet, was zugleich positiv und negativ zu werten ist – positiv im Sinn des Reichtums jeder Konfession, negativ, wenn die alten Positionen der heutigen Lage nicht mehr gerecht werden.

Auf dem Weg zur Einheit geht es um den begleitenden Dienst. Die Lutheraner sind der römisch-katholischen Kirche bis heute eine detaillierte und verbindliche Stellungnahme zum Zweiten Vatikanischen Konzil schuldig geblieben. Martin Chemnitz' „Examen Concilii Tridentini" wartet in einer veränderten Lage auf einen modernen Nachfolger! Auch müssen sich die Lutheraner fragen lassen, ob nicht ihr Reden über das Amt einen bisweilen schizoiden Charakter annimmt, wenn mit dem katholischen Partner volltönend über das Amt geredet wird, während sonst in den seichteren synodalen Gewässern ein kaum noch zu bändigender laizistischer Enthusiasmus als angebliche Vollstreckung der reformatorischen Freiheit eines Christenmenschen herrscht.

Unter diesen Voraussetzungen ist das Mitbedenken der Position des anderen ein ökumenischer Dienst, der die Verheißung einer vertieften Einheit hat. So waren beispielsweise die kritischen katholischen Stimmen zur Leuenberger Konkordie eine wesentliche Hilfe in der Auseinandersetzung mit einem letztlich kirchenpolitisch motivierten, unökumenischen protestantischen Nivellement.

Die innerkatholische Arbeit an den Konzilstexten geht weiter. Auch die gemeinsamen Texte deuten eine Umstrukturierung des Papstamts als des der Einheit der Kirche dienenden Petrusamts an. Manchmal scheinen die Fronten eigenartig verkehrt zu sein, wenn sich die Lutheraner wieder stärker dem Papstamt öffnen, während die Katholiken vielfach auf ein differenzierteres Verständnis des Papstamts dringen. Die evangelische Position bedarf der Ausarbeitung. Die gegenwärtige Phase ist beiderseits noch die des Abtastens. Es fehlt nicht an enthusiastischen evangelischen Äußerungen zu einem lediglich symbolisch gefaßten Petrusamt, das die Einheit der Christenheit in diesem Sinn repräsentieren soll. Mit symbolischen Gesten aber kommt eine verantwortliche ökumenische Theologie nicht aus.

Der Klärungsprozeß geht weiter. Um so wichtiger ist die Einbeziehung der Orthodoxen. In der Ekklesiologie gibt es, wie andeutungsweise gezeigt werden sollte, eine Fülle von Beziehungen zwischen Orthodoxen und Lutheranern, deren Aufarbeitung auch für die römisch-katholische Ekklesiologie neue Aspekte ergeben wird. Luthers Verwurzelung in der patristischen Theologie bekommt unter diesen Voraussetzungen neues Gewicht. Jedenfalls ist die Forderung nach dem Petrusamt, das alle verbindet, ein kräftiges Signal des in einem verbindlichen ökumenischen Dialog Erreichten, auch wenn die offiziellen Texte sich in dieser Spitzenfrage nur behutsam äußern. Diese Forderung wird ebensowenig verstummen wie die nach der Anerkennung der kirchlichen Ämter. Das nächste Stadium des Dialogs wird den herkömmlichen Rahmen sprengen.

Die gemeinsame Arbeit der Bibelwissenschaften geht weiter. Sowohl die katholische Lutherforschung wie die evangelische Thomasforschung haben gezeigt, wie ergiebig eine neue ökumenische Theologie ist, die an die Quellen herangeht. Auch haben die verschiedenen ökumenischen Kommissionen Ergebnisse vorlegen können, die zu größeren Hoffnungen berechtigen. Eine neue Phase der ökumenischen Begegnungen, an Umfang und Tiefe mit dem Bisherigen kaum vergleichbar, bereitet sich vor. Das Zweite Vatikanische Konzil verlangt nach einem Konzil der ganzen Christenheit. Diese Forderung der Reformatoren hat alle Aussicht auf eine späte Erfüllung.

Wie soll es weitergehen, nicht nur im Blick auf dieses große, ferne Ziel? Die These von der Konvergenz in der Amtsfrage hat sich in den letzten zehn Jahren des katholisch-lutherischen Dialogs immer mehr bestätigt, bis hin zur Papstfrage. Namentlich die amerikanischen Texte sind eine bis dahin nicht gekannte Herausforderung nach beiden Seiten. Werden die Kirchen darauf angemessen antworten?

Die Frage muß doppelt gewendet werden: Gibt es für die katholische Kirche für die im Malta-Text und im amerikanischen Text ausgeklammerte päpstliche Unfehlbarkeit einen neuen Weg? Oder gibt es einen päpstlichen Primat im Sinn der petrinischen Funktion abgesehen von der Unfehlbarkeit? Der amerikanische Text deutet die Möglichkeit einer Neuinterpretation des Unfehlbarkeitsdogmas an. Wird ferner die Öffnung der Lutheraner gegenüber einem erneuerten Papstamt Postulat bleiben oder Schritt für Schritt Wirklichkeit werden? Die theologischen Texte und Entwürfe denken weit voraus, aber die Details sind tückisch. Wie werden schließlich die Orthodoxen reagieren, wenn Katholiken und Lutheraner in der Amtsfrage aufeinander zugehen? Was allen gemeinsam aufgegeben ist, geht in die Richtung eines neuen Verständnisses des Katholischen. Die Lutheraner müssen sich entscheiden, ob sie sich erneut zur lutherischen Katholizität bekennen wollen oder ob sie als Protestanten protestantisch bleiben wollen.

ANMERKUNGEN

[1] Die wichtigsten Texte sind: a) der amerikanische Dialog: Lutherans and Catholics in Dialogue. I. The Status of the Nicene Creed as Dogma of the Church; II. One Baptism for the Remission of Sins; III. The Eucharist as Sacrifice; IV. Eucharist and Ministry; V. Papal Primacy and the Universal Church, 1965–1974. b) Malta-Bericht: Das Evangelium und die Kirche, in: Lutherische Rundschau 22 (1972) 344–362. c) Accra-Bericht: Eine Taufe, Eine Eucharistie, Ein Amt. Drei Erklärungen, erarbeitet und autorisiert von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, in: Ökumenische Rundschau 24 (1975) Beiheft 27, 1–51. Vgl. dazu die zusammenfassende Darstellung von H. Meyer, Luthertum und Katholizismus im Gespräch. Ergebnisse und Stand der katholisch-lutherischen Dialoge in den USA und auf Weltebene (Frankfurt 1973). Kritisch: W. M. Oesch, Quousque Tandem – Tu Lutheranisme? in: Lutherischer Rundblick 22 (1974) 116–129. – Für die ökumenische Diskussion um das Amt: Papsttum und Petrusdienst, hrsg. v. H. Stirnimann und L. Vischer (Frankfurt 1975). – Als katholische Darstellungen über Luther: J. Aarts, Die Lehre Martin Luthers über das Amt in der Kirche. Eine genetisch-systematische Untersuchung seiner Schrif-

ten von 1512–1525 (Helsinki 1972); P. Manns, Amt und Eucharistie in der Theologie Martin Luthers, in: Amt und Eucharistie, hrsg. v. P. Bläser (Paderborn 1973) 68–173; W. Stein, Das kirchliche Amt bei Luther (Wiesbaden 1974). – Zur orthodoxen Theologie des Amts: K. Ch. Felmy, Eucharistie, Gemeinde, Amt. Ein Neuansatz in russischer Orthodoxie und Luthertum, in: Kerygma und Dogma 18 (1972) 139 bis 160; ders.: Petrusamt und Primat in der modernen orthodoxen Theologie, in: Ökumenische Rundschau 24 (1975) 216–227; J. D. Zizioulas, Priesteramt und Priesterweihe im Licht der östlich-orthodoxen Theologie, in: Der priesterliche Dienst V. Amt und Ordination in ökumenischer Sicht, hrsg. v. H. Vorgrimler (Freiburg 1973) 72–113. – Als Zusammenfassung der Amtsdebatte aus katholischer Sicht: B. Kloppenburg, Conversations oecuméniques sur le ministère, in: Antonianum 48 (1973) 429–475. Als umfassende Literaturübersicht: V. Pfnür, Kirche und Amt (Catholica 1975, Beiheft 1). – Zur Frage des Verhältnisses der Rechtfertigungslehre Luthers zur altkirchlichen Christologie: W. Mauerer, Von der Freiheit eines Christenmenschen. Zwei Untersuchungen zu Luthers Reformationsschriften 1520/21 (Göttingen 1949); E. Iserloh, Luther und die Mystik, in: Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther. Vorträge des Dritten Internationalen Kongresses für Lutherforschung (Göttingen 1967) 60–83, wieder abgedruckt in: E. Iserloh, Luther und die Reformation. Beiträge zu einem ökumenischen Lutherverständnis (Aschaffenburg 1974); U. Asendorf, Gekreuzigt und Auferstanden. Luthers Herausforderung an die moderne Christologie (Hamburg 1971) 291 ff., dort auch Nachweise über die Rechtfertigungslehre Luthers als Auslegung der verschiedenen Schichten der neutestamentlichen Christologie. – Zur mönchischen Spiritualität vgl. J. Leclercq, Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters (Düsseldorf 1963); ders.: Théologie traditionelle et théologie monastique, in: Irénikon 37 (1964) 50–74. – Zur patristischen Exegese von Mt 16 vgl. O. Cullmann, Petrus. Jünger – Apostel – Märtyrer (Zürich 1952) 176 ff.

UMSCHAU

Leben aus dem Wort

Zum Werk Hans Urs von Balthasars

Am Ende des letzten Weltkriegs schrieb der damals vierzigjährige Schweizer: „Es stellt sich vor: Hans Urs von Balthasar"; zehn Jahre später lautet es programmatischer und sachbezogener: „Kleiner Lageplan zu meinen Büchern", und ein weiteres Jahrzehnt danach folgte „Rechenschaft 1965". Jetzt, wo Balthasar siebzig ist, fragt man ganz unwillkürlich nach der Fortsetzung dieser Dekadenberichte.

Eine erste Antwort bietet der Überblick über das gesamte Schaffen: „Hans Urs von Balthasar. Bibliographie 1925–1975" [1]. Unter den dort im Anfangsabschnitt verzeichneten 58 Büchern gehören die 20 Nummern am Schluß, also immerhin ein gutes Drittel, in die letzten zehn Jahre. Ganz am Ende der Reihe findet man „Katholisch. Aspekte des Mysteriums" [2], in dem die sachlich-persönliche Bilanz aus Balthasars eigener Feder zum runden Geburtstag von 1975 zu sehen ist. Gleichsam Zahl und Bild, so ist die nüchtern bibliographische Aufzählung der Veröffentlichungen die eine, der thematische Durchblick in locker gereihten Aperçus die andere Seite der Münze, die der Schweizer Theologe diesmal in Zahlung gibt. Was aber ist dieses Geld unter inflationierenden Währungen wert?

Vergegenwärtigen wir zunächst den genauen Zahlwert der Münze für die Zeit nach dem Konzil. Die Bibliographie zählt im ganzen 268 Aufsätze, von denen fast 100 seit dem Zweiten Vatikanum publiziert wurden. Genannt sind 60 Beiträge zu Sammelwerken, beinahe die Hälfte davon zwischen 1965 und 1975. Von den 66 Übersetzungen – vor allem aus dem Französischen – entfallen nicht weniger als 20 auf das letzte Jahrzehnt. Gleichzeitig entstanden 20 Vor- und Nachworte und annähernd ebenso viele wichtigere Rezensionen. Daneben begründete Balthasar drei neue Editionsreihen und engagierte sich bei der Herausgabe einer internationalen Zeitschrift.

Schon organisatorisch kann die damit angedeutete Leistung die Jahre eines Menschen füllen. Der Schweizer Theologe aber möchte sich damit nicht zufrieden geben; für ihn ist Organisation notwendiges Mittel im Dienst einer Sache. Er selbst würde sie wohl als die Aufgabe bestimmen, den Menschen Wahrheit nahezubringen. Wiederholt hat er selbst über dieses Thema gearbeitet, letztens in dem Büchlein „Die Wahrheit ist symphonisch", das 1972 erschien. Beim Umgang mit der Wahrheit aber kann man der Pilatusfrage nicht ausweichen, was sie sei. Die Antwort läßt sich christlich kaum anders geben denn als Bekenntnis. Ein solches Bekenntnis zu geben, ist ausdrücklich die Absicht Balthasars mit dem neuen Bändchen „Katholisch". Dort wird dem Leser auf dem Umschlagrücken das Anliegen verdeutlicht: „Bekenntnis zu jenem Bleibenden ... Bekenntnis auch zu jenen ‚Unterscheidungslehren' ... Bekenntnis zu einer Weltoffenheit ... Bekenntnis unbeirrt, obschon die sichtbare Gestalt dieser Catholica in die Verhüllung geht, auf den Spuren ihres sich ins Leiden verbergenden Herrn."

Doch läßt sich das verstehen? Bei jedem Bekenntnis, auf jeden Fall aber hier taucht Verstehbarkeit als Problem auf. Balthasar weiß das. Die gegebene Situation sucht er zu erfassen, indem er die Frage stellt: „Ist das Katholische noch verstehbar?" Denn die Sache des Katholischen meint das Ganze, und kommt doch immer nur fragmentarisch zu Gesicht; seinem Zeugnis fehlt es an Glaubwürdigkeit, seine sichtbare Gestalt in unserer Zeit und unserer Welt scheint, von Angst geprägt, nur noch den Verlust des Ganzen zu verraten. Wie läßt sich in solcher Lage beim

Katholischen Orientierung auf die Wahrheit und auf ein klares Bekenntnis erhoffen? Den Weg, den er sieht und einschlagen will, deutet Balthasar an, wenn er diesen Versuch dem „Pilger" Ignatius v. Loyola widmet (15 f.), der indifferent vor der Fülle sich anbietender Möglichkeiten fragt, was Gott will.

Mit einem starken Motiv setzt nach solcher Einleitung der erste Satz in der Reihe der „Aspekte des Mysteriums" ein: „Jesus muß katholisch sein ..." Diese Behauptung reizt und provoziert zum Widerspruch, mag Balthasar das Unbeweisbare auch durch den Geist bewiesen sehen, mag er die Liebe Gottes als das Katholische erklären, das er in der Heilsgeschichte wiederzuentdecken weiß und dessen Mitte das Kreuz Christi ist. Spätestens hier wird sich der spontane Protest aber legen, wenn die Gestalt und das Tun Jesu zur Nachahmung vorgestellt werden.

Nach dieser Grundlegung des Katholischen im dreifaltigen Gott kommen Sendung und Struktur der Kirche in den Blick, aber auch Doppeldeutigkeit, wie an den verschiedenen Bildern aufscheint: Welle – Korpuskel; Sprengung der Nähte; Überforderter Christ? Dabei kann Kirche nicht stehenbleiben; ihre Sendung treibt sie dauernd über sich selbst hinaus, verweist sie immer wieder auf den Herrn und seine Mission zurück – daran hat sie sich zu orientieren –, und drängt sie im gleichen Moment zu den Menschen, den Dingen und zur Welt, für die sie dazusein hat. So ist Institution nicht mehr als ein „notwendiges Übel", wie das Kreuz Christi, Spalier, an dem die am Boden kriechende Menschennatur emporgebunden wird, um Früchte zur tragen (vgl. 41). Diese An-Sicht der Kirche von außen verlangt nach der Ein-Sicht in sie: „Gemeinschaft der Heiligen" überschrieben und mit einem langen, prächtigen Lutherzitat eingeleitet. Die kirchliche Communio wurzelt in Christus und erschließt eine Fülle neuer Aspekte: Einsamkeit und Gemeinschaft, Glaube und Fruchtbarkeit und das Leben daraus. Wenn sich der einzelne Christ dieser katholischen Fülle im Geist öffnet, sagt er sein Ja zur Kirche und findet den Zugang in die sakramentale Welt der heiligen Dinge.

Zwei Linien im kirchlichen Leben geht Balthasar dann noch eigens nach: dem apostolischen Wort der Lehre und dem fleischgewordenen Wort der Glaubenspraxis. Neue Aspekte des Katholischen werden sichtbar: Schrift und Apostolizität, Autorität und Petrusauftrag, Dogma und Geschichte als Probleme der Lehre; Ausrichtung auf die Welt, Verkehr zwischen ihr und Gott, Reliquien und Wallfahrten, Interkommunion und Interkonfession, Zölibat und Ordensgelübde als neuralgische Punkte der Praxis. Diese zusammengerafften Stichworte können nur andeuten, in welch komprimierten Durchblicken Balthasar hier die Fülle des Katholischen zur Sprache bringt, ohne Systematik und Vollständigkeit zu suchen. Verzichtet ist darum nicht einfach auf eine Zusammenschau dieser bunten Vielfalt. Sie konvergiert ihm im christlichen Auftrag für eine ökumenisch gefaßte Welt, in Mission und Zerstreuung, äußerlich verhüllt und überall beschränkt. Angesichts solcher Wirklichkeit von Kirche und Welt denkt er gerade nicht an Resignation, sondern propagiert ökumenisches Vertrauen.

Wenn diese Rechenschaft des Katholischen der Markenstempel auf das Schaffen des Schweizer Theologen ist – so fragmentarisch er auch bleiben mag –, dann müssen sich hier auch die Spuren der Ansätze und Ursprünge des Balthasarschen Werks wiederfinden lassen. Durch ein kleines Kapitel aus diesen Anfängen mag solche vermutete Korrespondenz etwas heller beleuchtet werden und der tiefere Sinn des Bekenntnisses „Katholisch" an Schärfe gewinnen. In den ersten Jahren nach seiner theologischen Ausbildung arbeitete Hans Urs von Balthasar in der Münchener Mitarbeitergruppe dieser Zeitschrift (1937 bis 1939). Kontinuierliche Spuren dafür finden sich in den „Stimmen der Zeit" noch bis zum Anfang 1941, als Naziherrschaft und drohende Auflösung der Zeitschrift dem Schweizer den Aufenthalt in Deutschland längst unmöglich gemacht hatten.

Seinen Akzent für die Arbeit dieser Jahre hatte Balthasar allerdings schon in den Einleitungssätzen zu seinem ersten Aufsatz in den „Stimmen der Zeit" im Jahr 1932 über

„Rilke und die religiöse Dichtung" markiert. „Mit verschärfter Stellung des religiösen Problems durch die dialektische Theologie", so begann er, „ist das Aporetische religiöser Dichtung, ein Grundproblem Kierkegaards, neu in unser Bewußtsein getreten. Wenn Religiöses entscheidend sich in einer unzugänglichen Innerlichkeit – als Schuldbewußtsein, Demut, Leiden: die notwendigen Formen tätiger Umbildung eines Endlichen angesichts des Ewigen – vollzieht, so erhebt sich die Aporie doppelt: Wie kann der Dichter das wesentlich Unmittelbare (objektiv) in Zeichen umsetzen, wo doch direktes Zeigen zum Erweis des Nichtvorhandenseins des Gezeigten wird – wie kann er (subjektiv) in seinem Verhältnis zum Ewigen (der ästhetisch dünnsten Vorstellung) die seinem Werk unentbehrliche Liebe zur Immanenz erhalten?" (124, 1932/33, 183). Das religiöse Problem im Schaffen der Dichter, in ihrer Aussage, in ihrem Wort zeigt sich schon hier als einer der wichtigsten Ursprünge auch für das Werk des Theologen Balthasar.

Gefesselt vom dichterisch religiösen Wort fragt er weiter nach dem Was, nach der Wahrheit, die darin zur Sprache kommt. Orientiert wird diese Frage damals sowohl durch die Auseinandersetzungen der zeitgenössischen Theologie, vor allem durch Karl Barths Theologie des Wortes und der dialektischen Krise, wie auch durch den in Frankreich geübten Rückgriff auf die Kirchenväter und Zeugen des Wortes. Dennoch ist es mehr ein vorsichtiges Vorfragen in den theologischen Bereich hinein. Es äußert sich vornehmlich in zahlreichen Buchbesprechungen.

Intensiver und engagierter – und nicht eigentlich isoliert vom Religiös-Theologischen – führt Balthasar in diesen Jahren die Auseinandersetzung mit der neueren Philosophie. Nietzsche und besonders Heidegger sowie deren Vorgänger im deutschen Idealismus beschäftigen ihn konstant als die Väter vorherrschender Tendenzen dieser Jahre. So stößt er auf die unausweichliche Aporie der Neuzeit von „Verstehen oder Gehorchen?", die er in einem größeren Aufsatz eigens zu klären sucht. Der widersprüchlichen Fragestellung nachgehend, kommt er zu dem Ergebnis: „Beides, so unversöhnbar es erschien, hat sich immer gefordert wie Gewicht und Gegengewicht" (135, 1938/39, 79). Auf das Bemühen um das Wort bezogen bedeutet das: Der Mensch hat keine Möglichkeit zum Wort, ohne daß er zuvor und immer wieder hört. Anderseits aber bleibt Hören fruchtlos, wenn es nicht die Stummheit überwindet und in Verstehen und neues Wort einmündet. Am Ende dieser Vorkriegsüberlegungen meint man, schon den ganzen Balthasar vor sich zu haben: die Andeutung der Rolle Mariens, der Hinweis auf das Geschick Christi, an dem zu erkennen ist, wie „die Blindheit des absoluten Gehorsams gleichsam einem Übermaß an verstehendem Licht entstammt" (ebd. 85).

Vom Wort der Dichter und der Philosophen führt Balthasars Weg mehr und mehr zum Wort der christlichen Botschaft. „Verbum Caro" betitelte er 1960 den ersten Band seiner gesammelten Aufsätze. Auch später noch bleibt sein Verständnis vom Wort für sein Denken und Schreiben bestimmend. Insofern korrespondieren gerade seine großen und kleinen Texte in den „Stimmen der Zeit" vom Ende der dreißiger Jahre frappierend seinem heutigen Bekenntnis „Katholisch". Unterschiede sollen damit weder bestritten noch verdeckt sein, aber Balthasar will nun einmal „jenem Bleibenden, das von Anfang an war und unbeirrt durch alle Wirrnis der Zeiten und der Gegenwart hindurch das einzig wirklich Zukunftsträchtige ist", den ersten Platz sichern. Sollte man ihn da nicht auch selbst bei diesem Wort nehmen? Dürfte da sein Werk auch nur nebenher einmal Zweifel an der eigenen Kontinuität aufkommen lassen? Ohne Zweifel lebt Balthasar, aber ebenso auch das, was er sagt, aus dem Wort im weitesten Sinn – „Katholisch".

Karl H. Neufeld SJ

[1] Zusammengestellt bis 1965 von Berthe Widmer. Überarbeitet und ergänzt von Cornelia Capol (Einsiedeln: Johannes 1975).

[2] Sammlung Kriterien. 36. (Einsiedeln: Johannes 1975).

BESPRECHUNGEN

Handbücher und Sammelwerke

Papst Paul VI. Wort und Weisung im Jahr 1974. Città del Vaticano: Libreria Ed. Vaticana 1975. 536 S. Kart. 4000 Lire.

Der Sammelband enthält alle wichtigen päpstlichen Dokumente des Jahres 1974, nämlich sämtliche Ansprachen bei den Mittwochs-Generalaudienzen, die Ansprachen, Botschaften und Rundschreiben Pauls VI. zu bestimmten Anlässen und eine Reihe anderer päpstlicher Dokumente von allgemeinem Interesse, so z. B. die Verkündigungsbulle des Heiligen Jahres 1975 und das Apostolische Schreiben „Über die Versöhnung in der Kirche", das die Ziele darlegt, die Paul VI. bei der Ausrufung des Heiligen Jahres vor Augen standen. Ein übersichtlich gearbeitetes alphabetisches Sachregister ist eine gute Hilfe bei der Benutzung. In Zukunft soll jährlich ein solcher Sammelband erscheinen.

Die wenigen bisherigen deutschsprachigen Veröffentlichungen päpstlicher Dokumente brachten immer nur eine Auswahl, entweder auf einen bestimmten Papst bezogen (wie die in 4. Auflage 1959 erschienene Sammlung „Pius XII. sagt") oder einen bestimmten Themenbereich herausgreifend (wie „Der Papst spricht zur Kirche des Schweigens", hrsg. v. A. Giovannetti, 1959). Der vorliegende Band ist der erste Versuch, die Ansprachen und sonstigen Verlautbarungen des Papstes im Lauf eines Jahrs umfassend zu dokumentieren. Dieser Versuch ist auf Anhieb rundum gelungen. Vor allem wurden die überaus großen Schwierigkeiten der Übersetzung solcher Texte in erstaunlichem Maß gemeistert. Das Übersetzerteam hat die Dokumente in klares, sachliches und lesbares Deutsch gebracht. Damit besteht jetzt auch im deutschsprachigen Raum die Möglichkeit, sich über die päpstlichen Texte zu informieren und sie nach einer authentischen Ausgabe exakt zu zitieren.

W. Seibel SJ

Wörterbuch christlicher Ethik. Hrsg. v. Bernhard Stoeckle. Freiburg: Herder 1975. 284 S. Kart. 9,90.

Es gibt derzeit im deutschen Sprachraum kein vollständiges Handbuch der Moraltheologie, das in Aufbau und Inhalt dem neueren Stand der wissenschaftlichen Entwicklung entspräche. Um so erwartungsvoller wird man nach dem Wörterbuch greifen, das der Freiburger Moraltheologe Stoeckle nun herausgegeben hat. Es gibt bereits ein größeres deutschsprachiges „Lexikon der christlichen Moral" von Karl Hörmann, das demnächst unter Mitarbeit verschiedener Fachwissenschaftler in Neuauflage erscheinen soll. Aber der Charakter dieser beiden Werke ist so verschieden, daß sie nicht in Konkurrenz, sondern eher im Verhältnis gegenseitiger Ergänzung zu sehen sind. Hörmann bringt in großem Ausmaß Bibel, Tradition, kirchliches Lehramt und schließlich außerordentlich umfangreiche Literaturangaben. Stoeckle bringt unmittelbarer die gegenwärtige Fragestellung und ergänzt die Artikel nur mit wenigen ausgewählten Literaturhinweisen. Als Mitarbeiter hat der Herausgeber neben einigen Fachkollegen Vertreter verschiedener theologischer und anthropologischer Disziplinen herangezogen. Es finden sich jedoch auch eine Reihe bisher unbekannter Namen der jüngeren Generation. Man hat aber den Eindruck, daß die Beiträge doch nicht zu widersprüchlich sind, sondern im ganzen einen maßvollen, verläßlichen Standpunkt vertreten. Etwas unkonventionell erscheint auch die Nomenklatur. So fehlt etwa ein Artikel über Moraltheologie. Das Stichwortregister am Schluß des Bandes verweist dazu auf Ethik und Methodologie. Ebenso hat man zum Thema Naturgesetz bei Ethik und Norm oder zum Thema Sünde bei biblisches Ethos NT und Sucht nachzuschlagen. Dafür findet man Artikel

wie Ansprechbarkeit, Einsamkeit, Fortschritt, Gleichgültigkeit usw., die im modernen Bewußtsein eine wichtige Rolle spielen.

Sicher wird man sich streiten können, ob nicht ein derartiges Lexikon stärker versuchen sollte, die Brücke zur Tradition zu schlagen. Aber man wird gerade bei einem Werk von so begrenztem Umfang nicht alle Erwartungen befriedigen können. Jedenfalls zeigt bereits der bisherige Verkaufserfolg, daß dieses Wörterbuch einem starken Bedürfnis entspricht, und wir meinen, daß es nicht nur für einen breiteren Leserkreis, sondern auch für die moraltheologische Wissenschaft einen echten Gewinn darstellt. *H. Rotter SJ*

Familien- und Lebensberatung. Ein Handbuch. Hrsg. v. Siegfried Keil. Stuttgart: Kreuz 1975. VIII S., 1164 Sp. Lw. 58,–.

Ein Handbuch der „Familien- und Lebensberatung", herausgegeben von Prof. S. Keil (seit 1973 Präsident der Evangelischen Aktionsgemeinschaft für Familienfragen), entspricht gewiß aktuellen Bedürfnissen, zumal die Zahl der haupt- und ehrenamtlichen Berater in kirchlichen und kommunalen Institutionen wächst. Die Erwartungen, die man bei einem solchen Handbuch hegt, sind vielgestaltig. Erwartet wird eine Summe von sachlicher Information, anhand ausgewählter Stichwörter. Diese Erwartung erfüllt das Handbuch, wobei man nicht übersehen darf, daß wegen der psychologischen, pädagogischen, theologischen, soziologischen, medizinischen, juristischen und ökonomischen Probleme eine Konzentration auf das Wesentliche nötig war. Zu fehlen scheinen Stichwörter wie Freiheit, Institution, Wert, Sexualmoral. Manche Stichwörter werden von Vertretern beider Konfessionen geschrieben; der katholische Standpunkt wird von F. Böckle vertreten (z. B. Ehe, Empfängnisverhütung, Schuld). Bei vielen Stichwörtern, in denen auch der Aufweis eines theologischen Zusammenhangs naheliegt, fehlt dieser leider. Exemplarisch für dieses Defizit: „Normen" (718–726). Dagegen versteht es D. Stollberg in seinen Beiträgen über Liebe (670–674) und Treue (1059–1065), diesen Zusammenhang bis in das Neue und Alte Testament hinein gültig darzustellen.

Eine weitere Erwartung an ein Handbuch – bei allem Respekt vor der im Vorwort in Aussicht gestellten „Buntheit" in den interdisziplinär möglichen Positionen – ist ein Standort des ganzen Handbuchs. Obgleich die Autoren zum Großteil aus dem protestantischen Raum kommen, wird der Standort nicht deutlich. So bleibt das, was über vorehelichen Geschlechtsverkehr (395 ff.) und über Sexualerziehung (920 ff.) gesagt wird, in wissenschaftlich herausgeputzten Klischees hängen. Der Autorin scheint sich nur die Alternative einer „überlieferten triebfeindlichen Sexualmoral" und einer „scheinliberalisierten Sexualmoral" (921 ff.) anzubieten. Christliche Normen im Bereich der Sexualität sind heute nicht mehr vorhanden? Dieses Problem bleibt offen, was angesichts der jeweils zitierten Literatur nicht verwundert: Autoren wie M. Goldstein, H. Oesterreich, K. H. Wrage fehlen. Als wissenschaftlich unkorrekt muß man bezeichnen, wenn man in Berufung auf Chr. Rohde-Dachser die Urteile über früheres sexualpädagogisches Schrifttum auf heutige Publikationen überträgt. Dabei ist unterschlagen, daß Rohde-Dachser ihre Arbeit 1967 als Doktorarbeit an der Universität München einreichte und sich auf das sexualpädagogische Schrifttum der Jahre 1955 bis 1962 berief. Die Details im Bereich der Sexualberatung bis zum Sexualstrafrecht werden zwar geboten, eine anthropologische Aussage über „die Geschlechter" als solche fehlt aber.

Natürlich stehen von der Natur der Sache her bei einem solchen Handbuch die Techniken der Beratung, die psychologischen Methoden im Vordergrund. Deshalb werden ausführlich die Gesprächspsychotherapie, die Gruppenarbeitsmethoden, die Verhaltenstherapie usw. besprochen. Es mangelt aber doch eine anthropologische Fundierung (vgl. etwa den dürftigen Beitrag über „Körper" [595 bis 602], nicht „Leib"). Diese anthropologische Begründung wird vor allem im zentralen Begriff des ganzen Handbuchs, nämlich der „Emanzipation", deutlich. Im Vorwort wird „Emanzipation des Menschen" als „Maßstab

für die Weiterentwicklung von Beratung" bestimmt. Das Stichwort „Emanzipation" (250 bis 255) füllt die plurale Vokabel inhaltlich nur von ihrem Verständnis bei H. Marcuse und J. Habermas her. Die Überlegungen von J. B. Metz zu einer christlichen Befreiungs-(und auch Erlösungs-)geschichte werden nicht zur Kenntnis genommen. Deshalb stellt sich nicht ohne Grund am Ende die Frage: Inwieweit hat die angezielte Emanzipation etwas mit einer „christlichen" Beratung zu tun? Die Unklarheit über die Frage ist gravierend. Trotzdem darf das Buch – zumal aufgrund etlicher ausgezeichneter Artikel, etwa über Freizeit von J. Tewes (361–366), Spiel von H. Hetzer (978–980), Jugend von Fr. Neidhardt (534–537), Gewissen von J. Scharffenberg (420–422) – als erster, hilfreicher Versuch gewertet werden. *R. Bleistein SJ*

Das Evangelische Schrifttum. Ein systematisches Verzeichnis für Wissenschaft und Praxis. Gesamtausgabe 1975. Hrsg. v. d. Vereinigung Evangelischer Buchhändler e. V. 1975. 820 S. Kart. 22,–.
Das Katholische Schrifttum. Ein systematisches Verzeichnis für Wissenschaft und Praxis. Gesamtausgabe 1975. Hrsg. v. Verband katholischer Verleger und Buchhändler e. V. 1975. 479 S. Kart. 17,–.

Das Verzeichnis des evangelischen Schrifttums hat eine lange Tradition. 1905–1939 erschien es unter dem Titel „Theologischer Handkatalog". Seit der Ausgabe 1972/73 ist es ein Gemeinschaftswerk des evangelischen Buchhandels. In der jetzigen Auflage wurde zum ersten Mal auch das Gemeindeschrifttum aufgenommen. Neu ist außerdem das ausführliche Stich- und Schlagwortregister, das nun das Autorenregister ergänzt.

Dieses Verzeichnis hat sich so bewährt, daß der Verband katholischer Verleger und Buchhändler jetzt den Katalog „Das Katholische Schrifttum" herausgab. Er ist nach denselben Prinzipien wie das evangelische Verzeichnis aufgebaut und bietet eine systematisch gegliederte Übersicht der lieferbaren Bücher aus dem Bereich Religion und Theologie. Angestrebt ist möglichst große Vollständigkeit.

Der Nutzen solcher Verzeichnisse steht außer Zweifel. Sie sind unentbehrlich für jeden, der bibliographische Angaben sucht oder sich über das Angebot in einem bestimmten Themenbereich orientieren möchte. Natürlich kann man die Grenze zwischen den Konfessionen nicht immer exakt abstecken. So stehen zahlreiche Titel sinnvollerweise in beiden Verzeichnissen. Es verwundert jedoch, daß sich im katholischen Katalog das (evangelische) Neue Pädagogische Lexikon findet, das (katholische) Lexikon der Pädagogik (4 Bde.) aber nicht, oder daß so wichtige katholische Werke wie das zweibändige, von J. B. Bauer herausgegebene „Bibeltheologische Wörterbuch", das „Biblische Wörterbuch" von H. Haag, der „Atlas zur Kirchengeschichte" oder gar das zehnbändige Standardwerk „Lexikon für Theologie und Kirche" im evangelischen Katalog genannt werden, im katholischen jedoch fehlen. Vergebens sucht man im katholischen Katalog auch das vielbenutzte „Kleine Konzilskompendium" der Herder-Bücherei, das „Wörterbuch zur biblischen Botschaft" von X. Léon-Dufour und sogar das elfbändige „Staatslexikon" der Görresgesellschaft. In der Rubrik „Zeitschriften" des katholischen Katalogs tauchen zwar die „Evangelischen Kommentare" auf, aber zahlreiche katholische Zeitschriften wurden vergessen, so zum Beispiel „Christ in der Gegenwart", „Gottesdienst", „Herder-Korrespondenz", „Die katholischen Missionen", „Die neue Ordnung", „Theologie und Glaube", „Theologie und Philosophie", „Theologische Quartalschrift", „Trierer Theologische Zeitschrift" und auch die „Stimmen der Zeit". Solche Lücken sind mehr als nur Schönheitsfehler und sollten in der nächsten Ausgabe des wertvollen Werks beseitigt werden. *W. Seibel SJ*

Medizin

KREYBIG, Thomas von: *Entstehung von Mißbildungen aus inneren und äußeren Ursachen.* München: Urban & Schwarzenberg 1975. 265 S. (U&S 1009.) Kart. 18,–.

Im Zusammenhang mit der Reform des § 218 StGB wird die Gefahr einer Mißbildung als erste der Indikationen für die Straffreiheit des Schwangerschaftsabbruchs bestimmt. Kirchliche Stellungnahmen verweisen gewöhnlich darauf, daß ein behindertes Kind für die Eltern zwar schmerzlich sei, daß sie aber sehr häufig gerade an ihrem behinderten Kind hängen; daß die Sorge für dieses Kind nicht nur als Belastung, sondern auch als Bereicherung erlebt werde. Schließlich wird auf die Hilfen und Einrichtungen zur Sozialisierung der Behinderten hingewiesen und auf ihr Recht auf Angenommensein in Familien, Gemeinden und Gesellschaft. All dies ist richtig und notwendig. Aber die Frage erhebt sich doch, ob nicht mehr möglich ist: Was ist zu tun, um Mißbildungen zu verhüten? Was muß eine Schwangerschaftsberatung und -betreuung berücksichtigen, damit das Risiko so gering wie möglich wird?

Das Buch v. Kreybigs gibt hier eine Fülle von Material und Anregungen. Wer helfen und beraten will, muß um die Ursachen der Entstehung von Mißbildungen wissen und um die Methoden, sie zu verhindern.

In einem ersten Teil stellt v. Kreybig die kritischen Phasen in der somatischen (körperlichen) Entwicklung des Menschen und beim Versuchstier dar. Dabei ist die Gesetzmäßigkeit der Phasenspezifität besonders wichtig: Im Zug des Entwicklungsgeschehens bewirken jeweils sehr verschiedene Ursachen ganz spezielle Mißbildungsformen. Die Teratogenese (Entstehung der Mißbildung) ist nämlich das Produkt des Wechselspiels zwischen der Art der Wirkung der Ursache und der Reaktion des Objekts, also der Frucht. In diesem Sinn wird die Art einer Mißbildung grundsätzlich durch die Phasenspezifität und im besonderen durch die Eigenart der Wirkung auf die vorgeburtliche Entwicklung bedingt (127).

Im zweiten Teil werden die verschiedenen Mißbildungsursachen dargestellt: 1. Die endogenen (im werdenden Leben selbst liegenden) Mißbildungsursachen, nämlich abweichende Erbanlagen und Fehlleistungen in der Verwirklichung des Programms. 2. Die peripheren oder physiologischen Mißbildungsursachen, z. B. unnormale Beziehung zwischen Frucht und Mutter oder Fehlleistungen des mütterlichen Stoffwechsels. Ein wichtiger Hinweis ist hier die Gefährdung der Frucht bei Schock und Streß der Mutter (erhöhte Ausschüttung von körpereigenen Corticosteroiden). 3. Die exogenen (von außen aus der Umwelt über den mütterlichen Organismus auf die Frucht zukommenden) Mißbildungsursachen. Dazu gehören Krankheitserreger, ionisierende Strahlen (wie Röntgen- und Gammastrahlen) und chemische Wirkstoffe, gerade auch eine große Zahl solcher Stoffe, die im Lebensbereich des Menschen ihren festen Platz gefunden haben als Medikamente, Lebensmittelzusatzstoffe, Genußmittel, Pestizide, Farbstoffe, Industrieprodukte, Waschmittel usw. (90).

Ein dritter Teil untersucht die Bedingungen, unter denen es zu Mißbildungen kommt. Dabei spielt eine wichtige Rolle die mögliche Wechselwirkung von Mißbildungsursachen. „Neben den im Experiment genau erfaßbaren und analysierbaren teratogenen Wirkkomponenten verschiedener chemischer Agentien besteht eine zweite, viel schwerer wiegende Gefahrenquelle in der möglichen Interaktion (Wechselwirkung) zweier oder mehrerer, an sich unwirksamer oder allein nur in extrem hoher Dosis wirksamer Substanzen, Agentien oder Faktoren" (121). Dazu wird ein konkretes Beispiel gegeben: Nitrit (z. B. in Gemüse) und Alkylharnstoffe (z. B. als Konservierungsmittel von Fisch und Fleisch) bilden im Organismus N-Alkyl-N-nitrosoharnstoffe, die krebs- und mißbildungserzeugend sind (126). In diesem Zusammenhang wird dann die Frage gestellt, wie solche und ähnliche potentielle Gefahren bei Schwangeren vermieden werden können, und es werden entsprechende Wege aufgezeigt.

Im letzten Teil behandelt der Verfasser die konkreten Fragen der Schwangerschaftsbetreuung und -beratung: 1. Die Betreuung der Schwangerschaft, die wesentlichsten Faktoren und Maßnahmen zum Schutz vor exogenen teratogenen Faktoren. Hier kann man eine Fülle konkreter Ratschläge finden bezüglich Arzneimittel, Ernährung und menschlicher Umgebung der Schwangeren. Jeder Arzt, jeder Eheberater, jeder Seelsorger müßte um diese Dinge wissen. Kein Kurs für Braut- und Eheleute darf an diesem Problem vorbeigehen. 2. Die Beratungstätigkeit, gegebenenfalls eine besondere Betreuung von Schwangerschaften in Familien, die mit teratogenen Erbanlagen belastet sind. Es gibt bereits einige Methoden, Schwangerschaften, die durch defekte Erbanlagen gefährdet sind, zu unterstützen. Sie werden auch bei uns in Deutschland erfolgreich angewendet (Erfolg heißt hier gesunde, normale Kinder). Eine solche Methode wird vorgestellt und der ethische Hintergrund diskutiert (225).

Abgerundet wird das Werk durch ein ausführliches Literaturverzeichnis und ein Glossar, das es auch dem Laien ermöglicht, das Buch mit Nutzen zu lesen.

Im ganzen ein empfehlenswertes, notwendiges Buch, das in die Hand von Ärzten, Lehrern, Eheberatern und Seelsorgern gehört. Es zeigt Zusammenhänge, ermöglicht konkrete Hilfe und gibt Kriterien an die Hand, um die anstehenden ethischen Fragen sachlich zu beantworten. *G. Werner SJ*

ZU DIESEM HEFT

Die Giftstoffe, die als Arzneimittel, Pflanzenschutzmittel, Lebensmittelzusätze oder Abgase vom Menschen aufgenommen werden, gefährden in wachsendem Maß das werdende Leben. Privatdozent Thomas von Kreybig, Leiter der Forschungsgruppe Experimentelle Biologie, Teratologie und Onkologie an der Kieferklinik der Universität Hamburg, berichtet über die Ursachen der Mißbildungen und die Möglichkeiten, sie zu verhindern. Der Beitrag faßt die Ergebnisse seines Buchs „Die Ontogenese wird zum Schicksal" zusammen, das im März im Patmos Verlag, Düsseldorf, erscheint.

Auf die Frage „Sind Christen konservativ?" scheint vielen nur eine bejahende Antwort möglich. Walter Kern urteilt differenzierter: Er unterscheidet konservative und nicht-konservative Elemente im Christlichen und hebt ihre jeweilige Bedeutung hervor.

Anläßlich einer Kontroverse um das Synodendokument „Kirche und Arbeiterschaft" klärt Oswald von Nell-Breuning den Sinn des Abschnitts über die Auseinandersetzung mit Marx und seiner Lehre. Es geht um die Frage, ob man bei Marx die Analyse der Fakten und deren Interpretation trennen kann, und ob die katholische Soziallehre Marx voraus war oder von ihm lernen muß.

Nach einem vielfach aufgenommenen Wort Dietrich Bonhoeffers leben wir heute in einer „völlig religionslosen Zeit". Heinrich Fries widerspricht. Er weist auf zahlreiche Phänomene hin, die sich nur als Zeichen eines Aufbruchs des religiösen Geistes verstehen lassen.

Im Gespräch zwischen Lutheranern und Katholiken nimmt das Thema des geistlichen Amts einen zentralen Platz ein. Pastor Ulrich Asendorf untersucht auf diesem Hintergrund die Lehre Luthers. Luther habe hier mehr zu sagen, als bisher angenommen wurde.

Primat der Praxis?

Die Orientierung des modernen Denkens auf das Machbare scheint in unserer Zeit an ihr Ziel gekommen zu sein. Das sieht man nicht nur an der universalen Verbreitung und an der Selbstverständlichkeit, mit der das Denken und Verhalten der heutigen Menschen von dieser Haltung geprägt wird. Sie ist auch Gegenstand der distanzierten, kritischen Analyse geworden – das sicherste Zeichen, daß diese Entwicklung ihren Höhepunkt erreicht, wenn nicht überschritten hat.

In früheren Jahrhunderten – im Altertum etwa, im Mittelalter vor allem – suchte man in der Natur, im Wesen des Menschen, in der Offenbarung Gottes die vorgegebene, alles menschliche Handeln normierende Wahrheit zu vernehmen. In der Neuzeit steht eher die Gestaltbarkeit der Welt im Vordergrund, die Möglichkeit, ja Notwendigkeit, das Bestehende zu verändern. Diese geistige Grundeinstellung gibt sich nicht mit dem Vorgefundenen zufrieden. Sie hält nur das für wahr und sinnvoll, was man durch Planung und zielgerichtetes Handeln herstellen kann. Sie geht von der Voraussetzung aus, daß sich die Methode der Naturwissenschaften auf die Gesamtwirklichkeit übertragen läßt, daß man also auch im Bereich des Menschen und des menschlichen Zusammenlebens programmierbare, berechenbare Wirkungen hervorbringen kann, wenn man nur die entsprechenden Bedingungen setzt.

Wie sehr diese Haltung das Denken unserer Zeit prägt, liegt auf der Hand. Veränderungsfähigkeit und Veränderungswille ist ein zentraler Wertmaßstab geworden. Welche Institution, welche gesellschaftliche Gruppe wollte sich vorwerfen lassen, sie träte nicht für Reformen ein? Es herrscht geradezu ein Wettstreit, die jeweilige Gruppe als die reformfreudigere, reformtüchtigere darzustellen, wobei es weniger auf den Inhalt der Reformen als auf den Veränderungswillen überhaupt ankommt.

Demoskopische Untersuchungen zeigen ähnliche Bestrebungen bei einer großen Mehrzahl der heutigen Menschen. Sie wollen nicht nur die Natur und ihre Umwelt, sondern auch sich selbst, ihr eigenes Leben neu gestalten. Daher der Widerstand oder die Gleichgültigkeit gegen Normen, die dem entgegenstehen, und gegen Institutionen, die Normen verkünden und für verbindlich erklären. Daher auch der Drang, diese Institutionen im Sinn des eigenen neuen Lebensentwurfs zu verändern.

Auf diesem geistigen Hintergrund erklärt es sich, warum so viele mit Emphase von der Zukunft sprechen und warum der Begriff „Zukunft" bis in Kirche und Theologie hinein ein solches Gewicht erhielt. Freilich ist diese Zukunft nicht mehr ein unerwartet hereinbrechendes Geschick, dem sich der Mensch zu fügen hat, das er annehmen oder ablehnen, aber nicht beeinflussen oder verhindern kann. Es ist ein berechenbares und programmierbares Ziel, das der Planung und Verfügung des Menschen untersteht.

Das auf Welt- und Gesellschaftsveränderung gerichtete Denken hat weithin die

Züge einer säkularen Heilsreligion angenommen. Man hofft auf den Erfolg. Man glaubt daran. Alle, die diesen Glauben anzweifeln oder ihm widersprechen, straft man mit Verachtung. Man schließt sie gleichsam aus dem Kreis der ernst zu nehmenden, „aufgeklärten" Menschen aus.

Doch werden bereits erste Zeichen einer beginnenden Enttäuschung sichtbar. Die Grenzen, an die die technisch-industrielle Entwicklung stößt, ihre wachsenden Folgelasten und Folgekosten, der Mißerfolg vieler hochfliegender Pläne haben die Reformeuphorie gedämpft, den Glauben an die allgemeine Machbarkeit aller Dinge mit ersten Zweifeln durchsetzt.

Blickt man freilich auf die kirchliche Landschaft, scheint das Wirklichkeitsverständnis der Welt- und Gesellschaftsveränderung ungebrochen zu sein. Allerorten trifft man das diesem Trend eigene Kriterium der praktischen Bewährung von Wahrheit. In der Theologie und in den Handlungskonzepten vieler Christen und christlicher Gruppen herrscht die Meinung, die Wahrheit einer Erkenntnis oder des Glaubens bemesse sich an der Praxis, an der gesellschaftsverändernden Aktion. Die Kirche als gesellschaftskritische Instanz, der Glaube als Impuls zur Hilfe für den Nächsten, zum Einsatz für Gerechtigkeit, zur Mitwirkung an der Beseitigung von Ungerechtigkeiten und Zwängen, das sind die Stichworte dieses Denkens.

Sie gelten häufig auch als Grundlage einer Zusammenarbeit mit nichtchristlichen, ja antichristlichen Gruppen; denn wenn sich Wahrheit in der Praxis erweist, kommt es nur auf die Einheit im konkreten Handeln und im Willen zur Veränderung der bestehenden Verhältnisse an und nicht mehr auf Übereinstimmung im Verständnis einer vorgegebenen Wirklichkeit, im Welt- und Menschenbild oder, wie es dann abwertend heißt, in der „Theorie".

Der Primat der Praxis wird nicht überall in solcher Schärfe vertreten. Aber als Grundeinstellung liegt er vielem zugrunde, was sich in Theologie und Kirche heute beobachten läßt. Selbstverständlich müssen sich die Christen für Gerechtigkeit, für Entwicklungshilfe, für die Befreiung Unterdrückter, für die Veränderung ungerechter Verhältnisse einsetzen. Aber in einer Welt, die von der Ideologie des Machbaren beherrscht ist, sollten sie bezeugen, daß Wahrheit nicht durch die Praxis konstituiert wird.

Wer handeln will, muß vorher Ziele und Möglichkeiten erwägen. Der Christ mißt seine Ziele an den Normen, die im Wesen des Menschen wurzeln und in der Offenbarung Gottes verkündet werden. Der Wille zur Veränderung der gesellschaftlichen und kirchlichen Ordnung kann kein Ersatz für die Orientierung am Glauben und an der Offenbarung sein. Und der Christ sollte besser als andere wissen, daß dem Menschen und seinem weltgestaltenden Tun unüberschreitbare Grenzen gesetzt sind.

Wolfgang Seibel SJ

Clemens August Graf von Galen

Schweigen oder Bekennen?

Zum Gewissensentscheid des Bischofs von Münster im Sommer 1941

Eingeleitet und kommentiert von Ludwig Volk SJ

Angestoßen durch die 30. Wiederkehr von Galens[1] Todestag, schwingt das Pendel der Erinnerung über den 22. März 1946 zurück ins Kriegsjahr 1941, als der Bischof von Münster öffentlich Anklage erhob gegen die Gewaltherrschaft der Gestapo und den Massenmord an den Geisteskranken in Hitlers Reich. Überraschungsfunde an Staats- und Parteiakten erlaubten es schon in der frühesten Nachkriegszeit, von der Konsternierung der NS-Führung durch die Galenpredigten ein anschauliches Bild zu gewinnen. Ebenso wurde der Kreislauf der Weiterverbreitung sichtbar, indem Abschriften zunächst ganz Deutschland durchliefen, bevor ein Regen englischer Flugblätter über halb Europa niederging[2]. Dagegen blieb die unmittelbare Vorgeschichte von Galens einsamem Entschluß – nicht zuletzt wegen des Verlusts der Münsterer Bischofsakten – fast völlig im Dunkel.

Über diese Phase verborgener Vorentscheidungen vermag ein bislang unveröffentlichtes Schreiben[3] neue Aufschlüsse zu vermitteln, das Bischof Clemens August wenige Wochen vor seiner „Flucht in die Öffentlichkeit", wie er selbst sein Vorgehen nennt, an den Nachbarbischof in Osnabrück gerichtet hat. Obwohl kirchenpolitisch auf die irenische Grundhaltung des Episkopatsvorsitzenden Kardinal Bertram[4] von Breslau eingeschworen und auch vom Naturell her anders geartet, genoß Wilhelm Berning[5] doch das Vertrauen des Münsteraner Amtsbruders und war im konkreten Fall angesprochen als Leiter des westdeutschen Bischofskonveniats[6].

An ihn wandte sich Galen mit der Anregung, als vordringlichste Frage der nächsten Zusammenkunft die Revision des bischöflichen Abwehrkurses gegenüber dem NS-Regime zu behandeln. Zur Begründung des Antrags genügte ein Hinweis auf zwei Tatsachen: Die Serie provozierender Eingriffe in die Seelsorgsfreiheit und den Kirchenbesitz während der letzten Monate auf der einen Seite und die papierenen Beschwerden der Bischöfe mit ihrer „oft erprobten Nachgiebigkeit" auf der anderen. Ungewöhnlich war eine solche Betrachtungsweise keineswegs, wäre da nicht ein neuer Ton aufgeklungen. Hier schrieb sich nämlich ein Bischof nicht nur inzwischen gewohnten Kummer von der Seele, sondern es wurde unerbittlich streng ein Punkt anvisiert, von dem ab ein kirchlicher Verantwortungsträger nicht mehr schweigen dürfe, wenn anders er seinen Hirtenauftrag nicht verraten wolle.

So nachdenklich Galen das Für und Wider eines Kurswechsels abwog und so sehr ihm an der Gemeinsamkeit bischöflichen Handelns gelegen war, so durchdrang seine

formal noch hypothetischen Erwägungen doch bereits die Entschlossenheit, den Weg des lauten Protests, den ihm sein Bischofsgewissen vorzeichnete, ob mit oder ohne Gefolgschaft einzuschlagen.

Zwei Hemmnisse machten ihm vor dem Absprung ins Ungewisse begreiflicherweise zu schaffen: Das Abweichen von der Verhandlungslinie des Episkopatsvorsitzenden und die Auflehnung gegen die als legal akzeptierte Staatsautorität. Daneben verlor die Gefährdung der eigenen Person fast jedes Gewicht. Die Überwindung der inneren Zweifel kostete Galen keinen geringen Kampf. Für das öffentliche Nein gegen den Machtmißbrauch einer hybriden Staatsgewalt fand er Richtschnur, Ansporn und Rückhalt bei den großen Einzelnen der Kirchengeschichte, die für ihre Gewissenstreue gegenüber den politischen Machthabern mit dem Leben bezahlt hatten. Härter bedrängte ihn das Bedenken, sich über die Leitung der Bischofsgemeinschaft hinwegzusetzen. Die Oberhand behielt die Einsicht, daß die Letztverantwortung eines Diözesanbischofs an kein Kollegium und keinen Konferenzvorsitzenden abgetreten werden könne, daß der Bischof von Münster dem Gewissenszeugen Thomas More und nicht dem Breslauer Kardinal zu folgen habe.

Zwischen der Abfassung des Briefs Ende Mai und der ersten Protestpredigt am 13. Juli 1941 erfuhr Bischof Galen nichts, was ihn von seinem Entschluß abbringen, aus neuen Hiobsbotschaften dagegen vieles, was ihn darin bestärken konnte und schließlich zur Tat gedrängt hat. Weder das Konveniat in Kevelaer (9.–10. Juni) noch die erheblich vorverlegte Fuldaer Plenarkonferenz (24.–26. Juni 1941) rangen sich zu Entschließungen durch, die den Bischof von Münster von seiner Gewissenspflicht entbunden hätten. Es war dies nicht die Stunde der Gremien, sondern des auf sich selbst gestellten Einzelnen.

Gerade indem sich das Schreiben Galens jeder glatten Einordnung entzieht, erweist es seine Einmaligkeit. Es wird Bestand haben als eines der bewegendsten Zeugnisse von Bischofshand unter Hitlers Herrschaft, als Protokoll der Selbstprüfung eines Kirchenmannes, dem sein Gewissen in einer beispiellosen Verwirrung der Geister oberste Instanz geblieben ist und als ein Dokument von hohem religiös-sittlichem Rang, das den Kanzelprotesten, die Bischof Galens Ruhm begründeten, ebenbürtig zur Seite tritt.

Ludwig Volk SJ

Galen an Berning

Münster, 26. Mai 1941

Euer Exzellenz
haben die große Güte gehabt, persönlich und durch Ihr Generalvikariat sich des nach Brüel in Mecklenburg verbannten Herrn Domkapitulars Franz Vorwerk[7] anzunehmen, und sogar sich bei Berliner Stellen um seine Freilassung oder doch um die Verbesserung seiner Lage zu bemühen. Euer Exzellenz spreche ich dafür aufrichtigen Dank aus. Leider haben alle Bemühungen bisher keinen Erfolg gehabt. Ende voriger Woche

nach Münster zurückgekehrt, habe ich heute eine ausführliche Eingabe[8] an den Reichsminister für die kirchlichen Angelegenheiten gemacht, von der ich eine Abschrift beilege. Die angeführten Tatsachen zeigen wieder einmal, welch blindem Haß und welchem willkürlichen Mißbrauch der Macht wir gegenüber stehen. „Domine, ad adjuvandum nos festina!" Zugleich möchte ich mir erlauben, Euer Exzellenz, als dem zeitigen Leiter unseres Konveniats, einige Gedanken vorzutragen.

Es scheint mir nachgerade höchste Zeit zu sein, daß wir einmal in einer gemeinsamen Besprechung uns darüber klar und einig werden, ob wir die Fortführung des uns aufgezwungenen Abwehrkampfes in der bisherigen, fast ganz passiven Weise noch verantworten können. Die Kriegszeit legt uns zwar Zurückhaltung nahe. Aber wenn die Gegenseite diese unsere Zurückhaltung anscheinend nur als Schwäche oder Feigheit deutet, und gerade die Kriegszeit benutzt, um mit der Freiheit und den Rechten der Kirche in brutalem Vorgehen aufzuräumen, ist doch die Frage zu prüfen, ob nicht gerade die Liebe zur gesunden Entwicklung unseres Volkslebens uns als deutsche Männer bestimmen muß, freimütig und öffentlich für die Wahrung von Recht und Freiheit einzutreten. Als katholische Bischöfe haben wir nicht nur die göttlichen Offenbarungswahrheiten zu verkündigen und zu verteidigen, sondern auch die Pflicht, der Kirche ihre Freiheit und ihre Rechte zu erhalten. In Verteidigung derselben sind der hl. Thomas Becket[9], der hl. Stanislaus von Krakau[10] und viele andere heilige Bischöfe als Martyrer gestorben. Gestern[11] beteten wir: „Deus, in te sperantium fortitudo, qui beatum Gregorium Confessorem tuum atque Pontificem pro tuenda Ecclesiae libertate virtute constantiae roborasti: da nobis eius exemplo et intercessione omnia adversantia fortiter superare."

Ich frage mich, ob wir nicht mehr tun müssen als bisher, „pro tuenda Ecclesiae libertate". Ist es nicht unsere heilige Kirche, die in der Ostmark, besonders in Tirol, in den neuerworbenen Gebieten des Ostens und des Westens beraubt, bedrückt, geknebelt, fast ausgerottet wird? Ist es nicht unsere Kirche, die man in Banden schlägt und mundtot machen will, wenn man Priester, wie unseren Religionslehrer Friedrichs[12], wie Vikar Gillmann[13] und andere ohne Gerichtsurteil und die Möglichkeit der Verteidigung einsperrt und gefangen hält, einzig deswegen, weil sie erfolgreich für unsere heilige Religion arbeiten?

Die Freiheit der Kirche wird vergewaltigt, wenn man Klöster aufhebt und beschlagnahmt und Ordensleute vertreibt, wie jetzt in Meppen[14]!

Die Freiheit der Kirche und des Einzelchristen wird verletzt, wenn man den Eintritt in Ordensgenossenschaften[15] unmöglich macht!

Die Freiheit der Kirche wird geknebelt, wenn man die Schriftenstände und die Kirchenblätter[16] verbietet, die Pfarrbüchereien schließt und beschlagnahmt!

Die Freiheit der Kirche und das Recht der Christen auf die Tröstungen der Religion wird unerhört eingeschränkt durch den Runderlaß[17] des Reichsinnenministers vom 9. April 1941 über „Die Betätigung der Glaubensgemeinschaften in Krankenanstalten". Usw.

Fast untragbarer Eingriff in die Freiheit der Kirche ist der Führererlaß[18] über den Beginn des Gottesdienstes an Tagen nach Fliegeralarm und seine Durchführung, während das Geschäftsleben und der Schulbetrieb, ebenso der HJ-Dienst etc. sich nicht darum kümmern brauchen. Man beschwindelt Exzellenz Wienken[19] in Berlin, indem man ihm Erlasse vorzeigt, wonach HJ-Dienst und Schule ebenfalls an Tagen nach Fliegeralarm erst um 10 Uhr beginnen dürfen. Denn diese Erlasse werden im Lande nicht beachtet und durchgeführt.

Ein ganz unerhörter Angriff auf die Freiheit der Kirche und der Religionsübung ist der Erlaß über „Himmelfahrtstag und Fronleichnam 1941" im Schnellbrief vom 17. Mai 1941. Die staatliche Verordnung, „kirchliche Veranstaltungen sind auf den Umfang der Veranstaltungen an gewöhnlichen Werktagen zu beschränken", mit der zugehörigen Strafandrohung für Zuwiderhandlungen zeigt doch erschreckend, was man unserer oft erprobten Nachgiebigkeit schon zu bieten wagt, zeigt doch, daß man sich vor keinem Eingriff in die internsten Angelegenheiten der Kirche scheut! (Einen ähnlich unerhörten Eingriff sehe ich in dem Verbot der „Ohrenbeichte" für die Polen[20].) Wenn wir das ohne öffentlichen Protest hinnehmen dürfen, wo ist dann überhaupt noch der Punkt, an dem es für uns Pflicht wird, für die Freiheit der Kirche öffentlich einzutreten und gegebenenfalls die eigene Freiheit und das Leben zum Opfer zu bringen?

Exzellenz, auch ich habe dieses, wie vieles andere, bisher ohne öffentlichen Protest hingehen lassen. Ich habe mein Gewissen immer wieder damit zur Ruhe gebracht, daß ich mir sagte: Wenn der Kardinal Bertram und so viele andere Bischöfe, die an Alter, Erfahrung und Tugend mir überlegen sind, bei all dem ruhig bleiben und sich mit den papierenen und wirkungslosen, der Öffentlichkeit unbekannten Protesten des Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz begnügen, dann wäre es anmaßend und für die anderen hochwürdigsten Herren ehrenkränkend, vielleicht auch töricht und verkehrt, wenn ich durch eine „Flucht in die Öffentlichkeit" mich vordrängen und möglicherweise sogar noch brutalere Maßnahmen gegen die Kirche provozieren würde. Aber ich kann mein Gewissen mit solchen Argumenten „ex auctoritate" bald nicht mehr zur Ruhe bringen. Ich denke oft an den hl. Thomas Morus[21] und sein Verhalten gegen das Argument „ex auctoritate". Mir fallen immer wieder ein die „canes muti, non valentes latrare", von denen Isaias[22] spricht, indem er beifügt: „Ipsi pastores ignoraverunt intelligentiam." War das nur im Alten Bunde möglich?

Euer Exzellenz bitte ich inständig, beim nächsten Konveniat der westdeutschen Bischöfe eine gründliche Aussprache über die Fragen herbeizuführen und zuzulassen: „Sind die bisherigen Maßnahmen der letzten Zeit gegen die Freiheit der Kirche noch nicht eine Überschreitung dessen, was wir ‚ad majora mala vitanda' ohne öffentlichen Protest oder mindestens passiven Widerstand hinnehmen können? An welchem Punkt werden wir einmütig und geschlossen, zum mindesten durch Nichtbefolgung der Anordnung, selbst für die Freiheit der Kirche eintreten, und den Einsatz unserer Priester verlangen und stützen?" – Ich würde es z. B. begrüßen, wenn wir zu der Übereinkunft

kommen würden: Wir westdeutschen Bischöfe werden zwar die Gläubigen zum 12. Juni 1941 vom Besuch der hl. Messe dispensieren und die Fronleichnamsprozession auf Sonntag, den 15. Juni, verlegen; ein jeder von uns wird aber in seiner Kathedralkirche am Donnerstag, den 12. Juni, den Gottesdienst nach der für Sonntage üblichen Ordnung halten lassen und persönlich eine der sonntäglichen Spätmessen lesen.

Da die Frage der Feier des Fronleichnamsfestes so früh geregelt werden muß, daß die entsprechende Publikation in den einzelnen Pfarrkirchen am Sonntag, den 8. Juni, erfolgen kann, erlaube ich mir, die Anregung zu geben, Euer Exzellenz wollen das für den 9. Juni in Aussicht genommene Konveniat schon für einen möglichst frühen Termin in der vorausgehenden Pfingstwoche einberufen. Ich persönlich werde vom Nachmittag des Pfingstdienstag an mich zur Teilnahme an demselben frei zu halten suchen.

Mit den ehrfurchtsvollsten Wünschen zum hl. Pfingstfest, verbleibe ich Euer Exzellenz ergebenster

+ Clemens August.

ANMERKUNGEN

[1] Clemens August Graf von Galen (1878–1946), 1904 Priester, 1919 Pfarrer in Berlin, 1929 in Münster, 1933 Bischof von Münster, 1946 Kardinal.

[2] Vgl. dazu H. Portmann, Der Bischof von Münster. Das Echo eines Kampfes für Gottesrecht und Menschenrecht (Münster 1946); dort auch 123–155 der Text der Predigten vom 13. Juli, 20. Juli und 3. August 1941. – Ders., Dokumente um den Bischof von Münster (Münster 1948). – Ausführliche bibliographische Hinweise in der neuesten biographischen Würdigung von R. Morsey in: Zeitgeschichte in Lebensbildern, hrsg. v. R. Morsey, Bd. 2 (Mainz 1975).

[3] Zu Fundort und Beschreibung des unten wiedergegebenen Aktenstücks: Diözesanarchiv Osnabrück. P. 108. Schreibmaschinenausfertigung mit eigenhändiger Unterschrift. Mit Kopf: Der Bischof von Münster. Mit Anschrift: An Seine Exzellenz den Hochwürdigsten Herrn Dr. Wilhelm Berning, Bischof von Osnabrück, Osnabrück. Eingangsstempel: Bischöfliche Kanzlei Osnabrück, Eingang 21. Juni 1941. Nr. 3981. – Die Ursache für die fast einmonatige Differenz zwischen Ausfertigungs- und Einlaufdatum konnte nicht geklärt werden.

[4] Adolf Bertram (1859–1945), 1906 Bischof von Hildesheim, 1914 Bischof, 1930 Erzbischof von Breslau, 1916 Kardinal, 1920–1945 Vorsitzender der Fuldaer Bischofskonferenzen.

[5] Wilhelm Berning (1877–1955), 1914 Bischof von Osnabrück, 1933–1945 Preußischer Staatsrat.

[6] Das Konveniat westdeutscher Bischöfe, erstmals im Frühjahr 1934 von Kardinal Schulte einberufen und zunächst auf die Suffragane von Köln beschränkt, umfaßte schon von der zweiten Zusammenkunft an auch die Oberhirten der zu Paderborn gehörenden Diözesen. Es entwickelte sich unter den Bedrängnissen der NS-Zeit zu einer ständigen Einrichtung und trat bis 1945 neben den Plenarkonferenzen in Fulda jährlich zwischen zwei- und viermal, zumeist in Kevelaer, zusammen. Im Frühjahr 1941 waren kurz nacheinander beide Metropoliten verstorben, Erzbischof Klein (1865–1941) am 26. Januar und Kardinal Schulte (1871–1941) am 11. März, weshalb der Tagungsvorsitz interimistisch an den dienstältesten Teilnehmer, den Bischof von Osnabrück, übergegangen war.

[7] Franz Vorwerk (1884–1963), 1933 bischöflicher Offizial für den oldenburgischen Bistumsanteil in Vechta, 1940 Domkapitular, 1941–1945 von der Gestapo verfügter Zwangsaufenthalt in Brüel (Mecklenburg).

[8] Dieses Schreiben an Reichskirchenminister Kerrl wurde nicht ermittelt.

[9] Thomas Becket (1118–1170), 1156 Lordkanzler Heinrichs II., 1162 Erzbischof von Canterbury. Nach der

Rückkehr aus mehrjährigem Exil wegen Widerstands gegen den königlichen Herrschaftsanspruch von Parteigängern des Königs ermordet.

[10] Stanislaus (1030–1079), seit 1072 Bischof von Krakau. Wegen seiner freimütigen Kritik an König Boleslaw II. auf dessen Befehl ermordet.

[11] Am Fest des hl. Papstes Gregor VII. (1073–1085).

[12] Reinhold Friedrichs (1886–1964), Religionslehrer, 1941–1945 KZ-Haft in Dachau, nichtresidierender Domkapitular.

[13] Wilhelm Gillmann (geb. 1897).

[14] Das Maristenkloster in Meppen war am 15. Mai 1941 von der Gestapo aufgehoben und die Ordensleute aus der Region ausgewiesen worden.

[15] Mit Erlaß vom 29. September 1940 hatte der Reichsarbeitsminister verfügt, daß im Zug der Beschränkung des Nachwuchses für Orden und Klöster kein arbeitsfähiger Deutscher mehr in Orden und Klöster eintreten dürfe.

[16] Im Rahmen allgemeiner kriegswirtschaftlicher Einsparungsmaßnahmen wurden alle kirchlichen Zeitschriften bis auf wenige theologische Fachblätter zum 1. Juni 1941 stillgelegt.

[17] „Mit Rücksicht auf die Erfordernisse des ärztlichen Dienstes und zur Vermeidung von Behinderungen Andersgläubiger" hatte der genannte Runderlaß des Reichsinnenministers Bestimmungen getroffen, welche die seelsorgliche Betreuung von Krankenhauspatienten erheblich erschwerten.

[18] Am 29. Oktober 1940 hatte das Reichskirchenministerium den Bischöfen die Anordnung Hitlers mitgeteilt, „daß tägliche kirchliche Veranstaltungen an Tagen nach nächtlichem Fliegeralarm nicht vor 10 Uhr stattfinden dürfen".

[19] Heinrich Wienken (1883–1961), 1921 Caritasdirektor in Berlin, 1937 Titularbischof von Arethusa und Koadjutor mit dem Recht der Nachfolge für das Bistum Meißen, 1937–1951 Leiter des Kommissariats der Fuldaer Bischofskonferenz in Berlin, 1951–1957 Bischof von Meißen.

[20] Gemeint sind die in Deutschland eingesetzten polnischen Kriegsgefangenen und zwangsverpflichteten „Fremdarbeiter".

[21] Thomas More (Morus) (1478–1535), 1529–1532 Lordkanzler Heinrichs VIII. Wegen Verweigerung des Suprematseids zum Tod verurteilt und im Tower hingerichtet.

[22] Isaias 56,10: „Stumme Hunde, unfähig zu bellen."

Paul Mikat

Die Ehe im staatlichen Recht

Grundsätzliche Überlegungen zur Reform des Ehe- und Familienrechts[1]

In seinen berühmten „Grundlinien der Philosophie des Rechts" hat *Georg Wilhelm Friedrich Hegel* die Ehe als das „unmittelbare sittliche Verhältnis" und die Familie als „sittliche Wurzel des Staates" beschrieben. In der Tat wirken sich sittliche Wertvorstellungen und weltanschauliche Standpunkte in wohl kaum einem anderen Zivilrechtsbereich so intensiv und folgenschwer aus wie im Ehe- und Familienrecht und hier insbesondere im Recht der Ehescheidung. In jeder Auseinandersetzung über eine Reform des Ehe- und Familienrechts ist es daher notwendig, sich zunächst auf diejenigen *allgemeinverbindlichen Wertvorstellungen von Ehe und Familie* zurückzubesinnen, die unserer verfassungsrechtlichen Ordnung zugrunde liegen.

Allgemeinverbindliche Wertvorstellungen

Das Grundgesetz stellt in Art. 6 Abs. 1 Ehe und Familie unter den besonderen Schutz des Staates. Auf welchen Wertvorstellungen diese Bestimmung beruht, hat das Bundesverfassungsgericht in seinem denkwürdigen Gleichberechtigungsurteil vom 29. Juli 1959 festgestellt. Danach ist die Ehe auch für das Grundgesetz die Vereinigung eines Mannes und einer Frau zur grundsätzlich unauflöslichen Lebensgemeinschaft und die Familie die umfassende Gemeinschaft von Eltern und Kindern, in der den Eltern vor allem Recht und Pflicht zur Pflege und Erziehung der Kinder erwachsen. In demselben Urteil wird sodann ausgeführt, daß „dieser Ordnungskern der Institute für das allgemeine Rechtsgefühl und Rechtsbewußtsein unantastbar ist".

Es hieße dieses Urteil mißverstehen, wenn man darin eine Anerkennung und Sanktionierung eines kirchlich gebundenen Ethos erblicken würde. Staatliches Recht wird noch nicht dadurch zu einer Umsetzung kirchlicher Forderungen in Rechtsnormen, daß es mit den Wertvorstellungen beider oder einer der großen christlichen Kirchen im Ergebnis ganz oder teilweise übereinstimmt. Die Gleichheit der Forderungen bedingt nicht ohne weiteres die Gleichheit der jeweils zugrunde liegenden Motive und Zielsetzungen. Es widerspräche im übrigen auch dem Selbstverständnis des eine pluralistische Gesellschaftsordnung voraussetzenden säkularen freiheitlich-demokratischen Rechtsstaats, wenn er sich unbesehen die Wertvorstellungen einer oder mehrerer großer Gruppen der Gesellschaft zu eigen machte.

Das schließt natürlich nicht aus, daß die christlichen Kirchen wie auch andere Gruppen unserer Gesellschaft an dem für unsere Gesetzgebung wichtigen Wertbildungs- und Meinungsbildungsprozeß teilnehmen, und die Mitarbeit, mit der gerade die christlichen Kirchen die Ehe- und Familienrechtsreform in unserem Land begleitet haben, ist daher dankbar zu begrüßen. Das festzustellen mindert aber nichts an der Tatsache, daß es dem säkularen Staat verwehrt ist, transzendentale Vorstellungen als solche zur Grundlage staatlicher Gesetzgebung zu machen.

Andererseits wäre es verfehlt – und nur Ausdruck einer ebenso naiven wie ahistorischen Betrachtungsweise –, wollte man die Existenz eines in erster Linie durch Wertvorstellungen christlichen Ursprungs geprägten Ehebilds in unserem Land schlechthin leugnen. Jede Rechtsordnung steht in der Kontinuität ihrer Geschichte und kann hieraus nicht einfach entlassen werden, weil anderenfalls Rechtsbewußtsein und Rechtsüberzeugung schweren Schaden nehmen. Dieser Tatsache hat jede sinnvolle und verantwortungsbewußte Rechtsreform Rechnung zu tragen, soll sie nicht Gefahr laufen, zum bloßen Instrument einer billigen Anpassungsideologie an vorübergehende modische Zeitströmungen herabzusinken. Bei der kritischen Überprüfung des Bestehenden im Hinblick auf seine Verbindlichkeit für Gegenwart und Zukunft stellt das Festhalten an bewährter Überlieferung ein unentbehrliches Mittel der Rechtsfortbildung dar. Dieser Ausgangspunkt ist kein Beharren auf Ewig-Gestrigem, sondern Respekt vor dem, was sich in langer, stetiger Entwicklung als kulturelles Gemeingut gefestigt hat.

Der Gesetzgeber muß sich deshalb stets fragen, was er mit Neuerungen einhandelt, bevor er sich vom bewährten Überkommenen abwendet. In diesem Sinn – das sei allen überstürzten Ideologen und sogenannten Progressiven ins Stammbuch geschrieben – ist der echte, nach vorn gerichtete Konservative geschichtlich in die Zukunft gerichtet und damit stärker als reaktionäre Progressive. Denn nicht zu Unrecht gelten stabile Institutionen als Gradmesser der Fähigkeiten eines Volks. In Geschichte und Gegenwart, in Idee und Wirklichkeit ist die Ehescheidung jedenfalls Ausnahme. Wer schon in der bloßen Existenz der Scheidungsmöglichkeit den Gegenbeweis sieht, macht die Ausnahme zur Regel und verkennt damit die historischen Bezüge, aus denen die Ehe auch in ihrer bürgerlich-rechtlichen Form ausgestaltet worden ist.

Auf lebenszeitliche Dauer angelegt

Die zwar nicht absolute, wohl aber grundsätzliche *Unauflöslichkeit der Ehe* findet diesseits aller religiösen Motivation ihre Grundlage in dem von der allgemeinen, d. h. von der geschichtlichen Erfahrung und der philosophischen Ethik aussagbaren Sinngehalt der Ehe als dem Ort einer Gemeinschaft für das ganze Leben, einer Gemeinschaft, die in sehr hohem Maß gegenseitiges Vertrauen, opferwillige Bereitschaft und langfristige Lebensdisposition mit dem Ehepartner voraussetzt und die deswegen keinen Rücktrittsvorbehalt verträgt. Wie problematisch und gebrochen eine solche eheliche Gemein-

schaft im Einzelfall auch immer sein mag, sie hat doch unter allen Umständen von ihrer institutionellen Anlage her die Tendenz zur Dauer in sich. Diese Erkenntnis hat mit Konfessionalismus nichts zu tun, sie entspringt der sozialen Wirklichkeit, in der eine entsprechende Erwartungshaltung der Eheleute als realer Faktor vorhanden ist.

Indem der Gesetzgeber die Ehe als Institut bejaht und in seinem Eherecht bestimmte Forderungen an die Eheleute stellt und sie andererseits auch in bestimmten Erwartungen schützt, zieht er gleichermaßen Konsequenzen aus der anthropologischen Gegebenheit, daß der als Mängelwesen instinktarme Mensch für gleiche Situationen in seiner persönlichen Lebensführung stereotype Modelle von Verhaltensfiguren schafft, die ihm als überpersönliches oder, wenn man so will, als institutionelles Verhaltensmuster eine willkommene Hilfe bei der Bewältigung eigener Lebensaufgaben bieten und so seine Kräfte für andere persönliche Aufgaben und Ziele freisetzen. In diesem Sinn kann man mit der modernen Soziologie von einer Entlastungsfunktion der Institutionen sprechen, die zugleich zur Stabilisierung der persönlichen Unsicherheit führt und die Persönlichkeitsbildung und Persönlichkeitsentfaltung des einzelnen ermöglicht oder fördert. So erlebt der einzelne auch die Ehe – worauf *Arnold Gehlen* zutreffend hingewiesen hat – „wie ein überpersönliches, vorgefundenes Muster, in das er sich einordnet", und so entsteht für ihn jene „wohltuende Fraglosigkeit in den Elementardaten, eine lebenswichtige Entlastung, weil von diesem Unterbau innerer und äußerer Gewohnheiten her die geistigen Energien nach oben abgegeben werden können, und das ist, was Freiheit auch bedeuten kann".

Das *Leitbild der auf lebenszeitliche Dauer angelegten Ehe* entspricht im übrigen den Ergebnissen moderner Persönlichkeitspsychologie. Personale Selbsterkenntnis und Selbstverwirklichung – die etwas anderes sind als die einseitige Befriedigung eines individualistischen Glücks- und Erfolgsstrebens, das ja in seiner Bedeutung nicht verkannt werden soll – erheischen eine dauerhafte Bindung. Dazu gehört der verantwortliche Wille, Mißstimmungen und Unzufriedenheiten, wie sie in jeder Ehe vorkommen können, in einer grundsätzlich positiven und bejahenden Einstellung zur eigenen Ehe zu meistern und zu überwinden. Die Ehe ist kein Vertragsverhältnis, das in seinem Bestand vom Belieben beider Eheleute abhängt und darauf abstellt, ob und wie lange und unter welchen Bedingungen beide noch beieinanderbleiben wollen oder nicht.

Es wäre verhängnisvoll, in diesem Zusammenhang die weltanschauliche Neutralität des pluralistisch verfaßten demokratischen Staats als Wertlosigkeit zu mißdeuten, um dann im Namen des Pluralismus die Schwelle der Toleranz in den Nihilismus des Geltenlassens von schlechthin allem zu überschreiten. Gewiß, der eigentliche Kern der Ehe, die personale Begegnung und Bindung, ist einer Regelung durch die staatliche Gesetzgebung weitgehend entzogen. Es sind die Eheleute, die ihre Ehe zu gestalten haben, und nicht der Staat. Dieser Sachverhalt darf aber nicht dazu verführen, in der Ehe staatlicherseits nur die juristische Gestaltung zweier in ihrer Individualität im übrigen unberührt bleibender Menschen zu sehen. Denn dann wäre die Ehe in der Tat nichts anderes als eine dem Gesetz angepaßte Form des Zusammenlebens ohne inneren Gehalt.

Leitbildfunktion des Rechts für die soziale Wirklichkeit

Staatliches Ehe- und vor allem staatliches Ehescheidungsrecht hat eine *Leitbildfunktion für die soziale Wirklichkeit* und kann sich von daher nicht nur auf die gesetzliche Fixierung von Konfliktlösungen beschränken. Es ist deshalb dringend geboten, das unserer Verfassung zugrunde liegende, für alle verbindliche und von allen zu akzeptierende Leitbild der Ehe im neuen Eherecht gesetzlich zu beschreiben; dies um so mehr, als der Übergang vom Verschuldens- zum Zerrüttungsprinzip es mit sich bringt, daß im künftigen Recht ohne eine solche klarstellende Bestimmung die Wertvorstellungen des Gesetzgebers zu Ehe und Familie nicht einmal mehr auf dem Weg des Umkehrschlusses interpretierbar sind.

Sicher wird das Leitbild der Ehe noch stärker als durch Gesetze vor allem *von Erziehung und menschlichem Vorbild geprägt*. Hier, so ist zu befürchten, liegen Versäumnisse, deren Folgen auszuräumen in der Zukunft nicht leicht sein wird. Was wird denn an unseren Schulen in dieser Hinsicht getan? Wird von aller staatlichen Gewalt – die Schulen und die hierfür Verantwortlichen gehören ja dazu – die besondere Obhutspflicht des Art. 6 Abs. 1 des Grundgesetzes überhaupt in gebührender Weise wahrgenommen? Hier liegt manches im argen. Es ist mehr als an der Zeit, vornehmlich auf dem pädagogischen Sektor dafür Sorge zu tragen, daß die Leitbilder von Ehe und Familie so, wie sie dem Verständnis unserer grundgesetzlichen Ordnung entsprechen, unseren jugendlichen und jungen Mitbürgern wieder als positive Wertvorstellungen nahegebracht werden.

Hier gilt, was auch für den Gesamtaufbau unseres staatlichen Gemeinwesens gilt. Bei aller Bedeutung, die dem Problem von Konflikten und Konfliktlösung zukommt: Jede Sicht, die menschliches Zusammenleben, die staatliche Ordnung ausschließlich vom Konflikt her sieht und nicht von den positiven Wertgehalten der Gemeinschaften und Institutionen, führt letzten Endes zur Verneinung und zur Aufgabe dieser Ordnung. Das ist der Punkt, um den es geht! Staatliche Erziehung kann sich nicht mit der bloßen Vermittlung von Fähigkeiten zur kritischen Analyse der sozialen Wirklichkeit zufriedengeben; ihr ist es auch aufgegeben, die zentralen normativen Begriffe der Rechts- und Verfassungsordnung wertend zu festigen und zu schützen.

Gestaltungs- und Ordnungsaufgaben

Staatliches Ehe- und Familienrecht hat aber nicht nur eine Leitbildfunktion. Ihm fallen auch *Gestaltungs- und Ordnungsaufgaben zu*, denen sich der Gesetzgeber nicht entziehen kann und nicht entziehen darf. Denn Ehe und Familie sind nicht nur isolierte, private Intimbereiche, sondern zugleich auch in Kommunikation mit der Gemeinschaft der übrigen Bürger stehende soziale Lebens- und Rechtsverhältnisse. Der Zustand der einzelnen, konkreten Familie ist für die Gesellschaft von so erheblicher

Bedeutung, daß er von der staatlichen Rechtsordnung nicht negiert und ausgeklammert werden kann. Zwar neigt unsere Zeit dazu, den privaten Intimbereich als dem Gesetzgeber entzogen zu halten, und eine Auffassung, die in der Ehe ausschließlich einen privaten Intimbereich sieht, wird dann zwangsläufig zu einer völligen Minimalisierung des staatlichen Eherechts führen müssen. Geht man aber davon aus, daß auch die einzelne konkrete Ehe in Beziehung zur Gesellschaft steht – ein Tatbestand, der besonders bei der gestörten oder zerbrochenen Ehe gravierend in Erscheinung tritt –, so wird man allein schon auf Grund der dem staatlichen Gesetzgeber obliegenden Sozialverpflichtungen nicht darauf verzichten können, der staatlichen Rechtsordnung auch die Verpflichtung zuzuweisen, das Ehe- und Familienrecht entsprechend der Funktion von Ehe und Familie in der Gesellschaft auszugestalten.

Die Tatsache, daß wir es heute in unserem Kulturbereich ausschließlich mit der Kleinfamilie zu tun haben – also mit einer Familienform, die vielfach als Ausdruck des privaten Intimbereichs gilt –, zwingt den staatlichen Gesetzgeber nicht, wie man vielleicht zunächst meinen könnte, zu einer Reduktion, sondern zu einer Ausweitung seiner ehe- und familienrechtlichen Vorschriften. Das gilt insbesondere für den vermögensrechtlichen Bereich, z. B. für das eheliche Güterrecht, das Unterhaltsrecht, für die rechtlichen Folgen der Eheauflösung; aber auch die erbrechtlichen Bestimmungen und andere mehr wären hier zu nennen. Diese Tendenz zur Ausweitung und Differenzierung der ehe- und familienrechtlichen Gesetzgebung sollte nicht mit der auf anderen Gebieten zu beobachtenden Neigung des modernen Staats zu möglichst umfassender gesetzlicher Regelung verwechselt werden. Sie ist vielmehr zwangsläufig, da mit dem Wegfall der Großfamilie bzw. der größeren Familie für die einzelne Ehe und Familie zugleich ein Verlust an gesellschaftlicher Stabilität und sozialer Sicherheit eintrat, der die staatliche Regelungsfunktion im Interesse des einzelnen auslösen mußte. Von hierher wird auch einsichtig, daß sich die eigentlich tragenden ehe- und familienrechtlichen Vorschriften – sieht man einmal vom Eheschließungsrecht ab – mit der gestörten oder gar zerbrochenen Ehe und Familie befassen. Es ist daher nur konsequent, daß im Mittelpunkt des Gesetzentwurfs zur Reform des Ehe- und Familienrechts ebenfalls die Neugestaltung des Rechts der Ehescheidung und ihrer Folgen steht.

Grundsätze einer Reform

Bei diesem Reformwerk müssen *drei Grundsätze* beachtet werden:

1. Entsprechend dem verfassungsrechtlichen Leitbild der Ehe muß auch im neuen Scheidungsrecht klargestellt sein, daß jede Ehescheidung nur Ausnahme von der *prinzipiell unauflöslichen, auf Lebenszeit angelegten Ehe* ist.

2. Das neue Recht muß die besondere *Sozialfunktion* des Ehe- und Familienrechts insgesamt und in allen Details berücksichtigen und verdeutlichen.

3. Das neue Recht darf keinem Automatismus und Schematismus huldigen, sondern

muß dem jeder Rechtsordnung immanenten Gebot der *Einzelfallgerechtigkeit* Rechnung tragen. Wer wirklich humanes Recht will, muß das Recht am Grundsatz der Einzelfallgerechtigkeit orientieren und muß dem Gericht oder künftig dem Familienrichter die Möglichkeit geben, dem Grundsatz der Einzelfallgerechtigkeit entsprechen zu können.

Die Rechtsordnung kann sich nicht damit begnügen, durch das staatliche Ehescheidungsrecht ein möglichst schnelles, unauffälliges und unverbindliches Auseinandergehen der Eheleute in die Wege zu leiten. Sie hat vielmehr zur Überwindung von Konflikten beizutragen, indem sie Einrichtungen zur Verfügung stellt und Maßnahmen vorsieht, die der Wiederversöhnung der Ehepartner dienen können. Positive soziale Maßnahmen fördern nämlich weit mehr noch als ein strenges Scheidungsrecht Erhaltung und Bestand einer Ehe und einer Familie. Im Fall einer endgültig und unheilbar zerstörten Ehe sollte durch das staatliche Eherecht jedoch sichergestellt sein, daß diese Ehe durch richterlichen Urteilsspruch mit einem Maximum an Fairneß und Praktikabilität, einem Minimum an Bitterkeit und einem Optimum an sozialer Verantwortlichkeit gegenüber und unter allen Beteiligten geschieden werden kann. Die Praxis der Scheidungsgerichtsbarkeit hat gezeigt, daß das geltende Scheidungsrecht unter der Herrschaft des Verschuldensprinzips dieser Maxime nur sehr unvollkommen hat nachkommen können.

In seinem Ausgangspunkt, nämlich der Annahme, daß der für das Zerbrechen der Ehe Verantwortliche eindeutig ermittelbar sei, ist das Verschuldensprinzip der Komplexität menschlicher Schuldverstrickung und den Möglichkeiten richterlicher Erkenntnisse nicht gerecht geworden, hat oft nicht Befriedung der Verhältnisse bewirkt, sondern – im Kampf um den Schuldspruch – neue und tiefere Bitterkeit erzeugt. Im einverständlichen Unterlaufen des geltenden Rechts durch heimliche schuldübernehmende Scheidungsabsprachen über das beiderseitige Vorbringen vor Gericht wurde und wird zuviel Unwahrhaftigkeit gefördert, so daß kaum noch von Achtung vor dem derzeit geltenden Scheidungsrecht die Rede sein kann.

Zerrüttungsprinzip statt Verschuldensprinzip

Aus guten Gründen ersetzt daher das neue Scheidungsrecht das Verschuldensprinzip durch das *Zerrüttungsprinzip*. Es besteht jedoch kein Anlaß, den Abschied vom Verschuldensprinzip schon lautstark als Fortschritt zu feiern. Für sich allein genommen ist der Übergang vom Verschuldensprinzip zum Zerrüttungsprinzip noch kein Fortschritt und noch keine verheißungsvolle Reform. Die Ersetzung des Verschuldensprinzips durch das Zerrüttungsprinzip darf vor allem nicht einer Flucht der Eheleute aus ihrer sittlichen Verantwortung für Bestand und Gestaltung ihrer Ehe Vorschub leisten. Daß das wertblinde Zerrüttungsprinzip eine solche Gefahr in sich birgt, ist nicht zu verkennen. Gerade darum muß bei der Neugestaltung des Ehescheidungsrechts deutlich gemacht werden, daß die Abkehr vom Verschuldensprinzip kein Freibrief zur Verant-

wortungslosigkeit ist, der Gesetzgeber zwar auf die Schuldfeststellung verzichten will, aber darum weiß, daß es künftig ebenso wie früher Schuld und Verantwortung gibt.

Eine Rechtsordnung, die Schuld und Verantwortung nicht mehr kennt, degradiert den Menschen letztlich zum pathologischen Fall. Gehört nicht die Möglichkeit, schuldig zu werden – schuldig werden zu können, nicht zu müssen –, zur unaufgebbaren Würde des Menschen? Die Preisgabe der Verschuldensscheidung hat im wesentlichen darin ihren Grund, daß die Schuldfeststellung, die Bewertung und das Abwägen der Schuld in der scheidungsrichterlichen Praxis auf so große, oft unüberwindliche Schwierigkeiten stoßen. Aber dies kann und darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß es ein Schuldigwerden gibt, unabhängig davon, ob Gesetz oder Richterspruch es kennen oder nicht.

Bei der Ersetzung der Verschuldens- durch die Zerrüttungsscheidung wäre es an und für sich nur logisch, wenn der zentrale Begriff der Zerrüttung, und zwar der *unheilbaren Zerrüttung*, zum Dreh- und Angelpunkt des neuen Rechts würde. Der Gesetzentwurf hat sich jedoch dieser Logik verschlossen. Statt auf den Begriff der unheilbaren Zerrüttung stellt er auf den des *Scheiterns* ab. Diese Umstellung muß mit Nachdruck abgelehnt werden. Zum einen ist der Begriff der unheilbaren Zerrüttung nicht nur von unserer Rechtsprechung bereits erläutert und ausgestaltet, sondern er findet sich auch in den Rechtsordnungen unserer europäischen Nachbarn und könnte deswegen bei seiner Weiterverwendung in unserem Scheidungsrecht die Lösung von Fragen aus dem Bereich des internationalen Ehe- und Familienrechts erleichtern.

Zum anderen haftet dem Begriff des Scheiterns ein Moment des Schicksalhaften an; er assoziiert die Vorstellung, daß jede fehlgeschlagene Ehe im Grund nur das Ergebnis außerpersönlicher, anonymer Fremddetermination sei und nicht auch wesentlich oder doch zumeist wenigstens teilweise menschlichen Versagens vor einer selbst gestellten und freiwillig übernommenen Verpflichtung. Wir sollten nicht unnötig in unserer Rechtsordnung jenen geistigen Zeitströmungen das Tor öffnen, die dazu neigen, menschliches Versagen ausschließlich dem Schicksal, der Umwelt oder den gesellschaftlichen Verhältnissen zuzuweisen.

Darüber hinaus würde der Begriff des Scheiterns jene Ehen abwertend etikettieren, die vor der Zerrüttung für die Ehepartner, für die gemeinsamen Kinder wie auch für Staat und Gesellschaft durchaus wertvoll waren. Ist denn eine Ehe, die 20 Jahre bestanden hat, „gescheitert"? Hat sie unter Umständen nicht ihren Sinn erfüllt, auch wenn dann eine Zerrüttung zwischen den Partnern eingetreten ist? Soll man das „Scheitern" nennen? Beim Übergang auf den Begriff „Scheitern" wären im übrigen auch die Differenzierungen ausgeschlossen, die beim Begriff „Zerrüttung" noch möglich sind.

Ein auf dem Zerrüttungsprinzip aufbauendes Scheidungsrecht bedarf jedoch *wirksamer Korrektive*, wenn es nicht zu neuen Ungerechtigkeiten führen soll. Das gilt sowohl für die Scheidungsgründe als auch für die Scheidungsfolgen. Bedingungsloser Prinzipientreue steht das Gebot der Einzelfallgerechtigkeit entgegen. Diesem Gebot hat das neue Recht ebenso zu entsprechen, wie dem Grundsatz, daß niemand aus eigenen

Rechtsverletzungen für sich günstige Rechtsfolgen herleiten kann. Mit dem Wesen des sozialen Rechtsstaats ist es jedenfalls nicht zu vereinbaren, entscheidende Lebenskonflikte und Schicksalsfragen von Menschen von starrem Fristenschematimus und unwiderlegbaren Vermutungen abhängig zu machen. Unter Berufung auf die konsequente Durchführung eines Prinzips und im Namen der Rechtssicherheit darf nicht letztlich inhumanes Recht gesetzt werden.

Die Problematik von Trennungsfristen

Die Ablehnung des Fristenschematismus bedeutet freilich nicht, daß damit Fristen als Indiz für die richterliche Feststellung der unheilbaren Zerrüttung einer Ehe überhaupt abgelehnt würden. Die Berücksichtigung von Trennungsfristen soll den zuständigen Richtern bei ihrer Urteilsfindung in der Regel vielmehr eine wertvolle Hilfe sein. Die Freiheit der richterlichen Entscheidungsfindung würde jedoch praktisch auf Null reduziert, wenn der Richter gezwungen wäre, lediglich auf Grund bloßen Zeitablaufs bzw. im Fall der einverständlichen Scheidung auf Grund der zusätzlichen übereinstimmenden Erklärungen der Ehegatten immer und in jedem Fall die Scheidung der Ehe automatisch aussprechen zu müssen. Sicher, auch der Gesetzesentwurf stellt es dem Richter frei, gegebenenfalls das Scheidungsverfahren auszusetzen. Aber welchen Sinn soll diese Regelung noch haben, wenn im Endeffekt auf Grund der unwiderlegbaren Vermutung der Zerrüttung – oder, um in der Sprache des Entwurfs zu bleiben, des Scheiterns – die Ehe dennoch geschieden werden muß? Die Ausgestaltung der Trennungsfristen als unwiderlegbare Vermutungen macht das Scheidungsverfahren zur Farce und die Richter zu Scheidungsautomaten, zu gerichtlich bestallten Ehescheidungsurkundsbeamten. Sie ermöglicht darüber hinaus die Verstoßungsscheidung – zumindest hindert sie diese nicht – und entspricht damit nicht der grundgesetzlichen Obhutspflicht des Staats zum besonderen Schutz von Ehe und Familie. Der Satz „Ehe kündbar, Miete unkündbar" darf jedenfalls nicht zur Maxime unseres Ehe- und Familienrechts werden!

Die im Gesetzentwurf vorgesehene Regelung läßt schließlich auch den Gesichtspunkt des rechtlichen Gehörs völlig außer Betracht. Denn eine unwiderlegbare Vermutung macht jeden Vortrag eheerhaltender Tatsachen unschlüssig und jeden richterlichen Versöhnungsversuch unzulässig. Die Ausgestaltung der Trennungsfristen als unwiderlegbare Vermutungen muß daher ganz entschieden abgelehnt werden.

Trotz unheilbarer Zerrüttung soll eine Ehe ferner dann nicht geschieden werden, wenn die Aufrechterhaltung der Ehe im Interesse der aus der Ehe hervorgegangenen *minderjährigen Kinder* notwendig ist oder wenn die Scheidung für den Ehegatten, der sie ablehnt und noch eine innere Bindung an die Ehe hat, auch unter Berücksichtigung der Belange des anderen Ehegatten eine unzumutbare Härte darstellen würde.

Gewiß darf die Tatsache nicht übersehen werden, daß dem Interesse der Kinder durch die Aufrechterhaltung einer unheilbar zerrütteten Ehe zumeist nicht gedient ist.

Es sind jedoch Fälle denkbar, für die eine solche Kinderschutzklausel erforderlich ist. So ist es z. B. nicht ausgeschlossen, daß sich ein Ehegatte, der die Scheidung beantragt hat, auf seine Elternpflicht gegenüber seinen Kindern besinnt und fortan im Interesse der Kinder eine äußerlich geordnete Ehe führt und die Kinder gut erzieht, wenn ihm die Notwendigkeit hierzu verdeutlicht und die Scheidung versagt wird. Dies zeigen Erfahrungen auch in der DDR, in der das Zerrüttungsprinzip schon seit längerer Zeit gilt, wo es sich gar nicht so selten als erforderlich erwiesen hat, die Scheidung einer unheilbar zerrütteten Ehe im Interesse minderjähriger Kinder abzulehnen.

Notwendigkeit einer materiellen Härteklausel

Im Blick auf die Sozialfunktion des Rechts ist zum Schutz des sozial schwächer gestellten Ehepartners außer der Berücksichtigung von immateriellen Härten auch die Einbeziehung von materiellen Härten in eine entsprechende *Härteklausel* zwingend geboten. Abgesehen von den praktischen Abgrenzungsschwierigkeiten, die sich bei der Differenzierung zwischen materiellen und immateriellen Härten unweigerlich ergeben müßten, liegt es in der Natur einer Härteklausel, daß sie nicht auf den Herkunftsbereich der Härte abstellen kann, sondern von der auf den Betroffenen zukommenden Wirkung ausgehen muß. Weil nicht die Ursache, sondern die Wirkung der Härte das Entscheidende ist, würde es auch dem Sinn einer Härteklausel zuwiderlaufen, sie einer zeitlichen Befristung zu unterwerfen.

Es ist im übrigen nicht überzeugend, den Ausschluß einer auch materiellen Härteklausel damit zu begründen, daß durch die vorgesehene Verbesserung des Unterhaltsrechts Nachteile für den wirtschaftlich schwächeren Ehegatten ausgeschaltet würden; denn wenn das neue Recht keine wirtschaftlichen Nachteile brächte, so könnte ja die materielle Härteklausel ruhig im Gesetz stehen, wiewohl sie dann von den Gerichten kaum bemüht werden müßte. Ist aber dennoch mit wirtschaftlichen Nachteilen, vor allen Dingen für die Frau, zu rechnen, so muß auch eine Berücksichtigung materieller Härte kraft Gesetzes möglich sein. Das heißt: da auch der beste Gesetzgeber nie die Komplexität und die Fülle aller Tatbestände beim Akt der Gesetzgebung im Auge haben kann, ist es gut, im Gesetz eine Vorschrift zu haben, die vielleicht nur ganz selten bemüht zu werden braucht, die aber dann bemüht werden kann, wenn es darum geht, dem Grundsatz der Gerechtigkeit im konkreten Fall zu entsprechen.

Mindestfrist als Schutz vor übereilten Scheidungen

Es müßte ferner sichergestellt sein, daß eine Ehe – den Fall des einverständlichen Scheidungsbegehrens eingeschlossen – grundsätzlich nur dann geschieden werden darf, wenn sie mindestens ein Jahr bestanden hat, es sei denn, daß die Fortsetzung der Ehe

aus Gründen, die in der Person des anderen Ehegatten liegen, eine unzumutbare Härte darstellen würde. Durch eine solche *Mindestfrist* sollen übereilte Scheidungsanträge vor allem junger Eheleute verhindert werden. Sie sollen bei ersten auftretenden Schwierigkeiten nicht gleich die Flucht aus der Ehe ins Auge fassen, sondern den Versuch unternehmen, aufgetretene Schwierigkeiten einvernehmlich und eingedenk ihrer sittlichen Verantwortung für den Bestand ihrer Ehe zu überwinden.

Was *Friedrich Carl von Savigny* in seinem Kampf um das Ehescheidungsrecht in Preußen schon im Jahr 1844 schrieb, hat in diesem Zusammenhang auch heute an Aktualität noch nichts verloren: „Bei vielen Ehen liegt der Grund des Verderbens schon in der Art, wie sie geschlossen werden. Nicht selten steht den neuen Ehegatten . . . schon der bestimmte Gedanke an die leichte Auflösung vor Augen, in vielen anderen Fällen wird wenigstens die Ehe mit gedankenlosem Leichtsinn geschlossen . . . Betrachten wir . . . die Art, wie der Unfriede in schlechten Ehen entsteht, und endlich unerträglich wird, so werden dabei nur höchst selten mächtige Leidenschaften zum Grunde liegen. Vielmehr werden zuerst leichte Anwandlungen von übler Laune, Selbstsucht, Roheit, böser Lust vorhanden sein, denen durch einen mäßigen Aufwand von Selbstbeherrschung begegnet werden könnte. Nur weil der Versuch dazu nicht gemacht wird, gewinnen solche Neigungen durch Nachgiebigkeit und Gewöhnung einen solchen Grad von Herrschaft über den Menschen, daß sie ihm und anderen verderblich werden." Nun kommt der entscheidende Satz: „Wenn nun dem Ehegatten, der auf solche Abwege kommt, der Gedanke an ein ernstes, die bloße Willkühr beschränkendes Gesetz vor Augen steht, so wird er vielleicht jene Selbstbeherrschung anwenden und der Friede wird wiederhergestellt werden. Weiß er dagegen, daß das Gesetz die Willkühr nicht zügelt, sondern frei läßt, so wird er sich selbst jene mäßige Gewalt nicht anthun, und das Übel wird bald unheilbar werden." Man kann natürlich einwenden, diese Sprache Savignys sei nicht mehr unsere Sprache. Aber die rechtspolitische Maxime, die hinter diesem Satz des vielleicht größten Juristen des 19. Jahrhunderts stand, sollte auch die unsere sein.

Unterhaltsrecht

Was den weiten Komplex der *Neuordnung des Unterhaltsrechts* der Ehegatten nach der Scheidung angeht, so ist das vornehmste gesellschaftspolitische Ziel die soziale Sicherung des schwächeren Teils, also in der Regel der Frau, auf Grund eigener Ansprüche. Da wir uns vom Verschuldensprinzip trennen, können die Entscheidungen über die Scheidungsfolgen nicht mehr vom Schuldspruch abhängig gemacht werden, sondern müssen an andere Erwägungen anknüpfen. Richtungweisend ist hier die Antwort auf die Frage, ob durch die Ehescheidung alle Rechtsbeziehungen der Ehepartner beendet werden oder nicht. Zwar entspräche es der Logik eines konsequent ausgeformten Zerrüttungsprinzips, wenn durch die Scheidung gleichzeitig die Rechtsbeziehun-

gen der Eheleute untereinander und füreinander beendet würden, doch müßte diese Logik in der Praxis in einer Vielzahl von Fällen den wirtschaftlich schwächer gestellten Ehepartner besonders hart treffen. Juristische Logik und soziale Gerechtigkeit sind ja durchaus nicht deckungsgleich. Der Gesetzgeber kann auch nicht an der Tatsache vorbeisehen, daß die Geschiedenen einmal in ehelicher Lebensgemeinschaft verbunden waren, füreinander Verantwortung getragen und mit ihrer Eheschließung gleichzeitig im grundsätzlich vorbehaltlosen Vertrauen in die gemeinsame Zukunft, im Vertrauen auf die einander geschuldete Hilfe und gegenseitige Ergänzung den Lebensweg entscheidend bestimmende Festlegungen im Hinblick auf die persönlichen Verhältnisse des einzelnen und seine Rolle in Ehe, Familie und Gesellschaft getroffen haben.

Für eine Neuordnung der Regelung der Scheidungsfolgen und insbesondere des Unterhaltsrechts ist daher die *fortwirkende Verantwortung der geschiedenen Eheleute füreinander* der entscheidende Ausgangspunkt. Das Unterhaltsrecht muß sicherstellen, daß ein früherer Ehegatte dem anderen, soweit dieser sich selbst nicht helfen kann, auch dann noch Unterhalt zu gewähren hat, wenn dieser aus Gründen unterhaltsbedürftig ist, die schicksalbedingt sind und in keinem Zusammenhang mit der früheren Ehe stehen. Eine solche Regelung unterscheidet sich von derjenigen des Entwurfs, da dort nur die ehebedingte Bedürftigkeit eine Unterhaltspflicht auslöst. Eine im Grundtatbestand als Generalklausel ausgestaltete Unterhaltsverpflichtungsregelung hat zudem den Vorteil, sich nahtlos in das übrige unterhaltsrechtliche System des Bürgerlichen Gesetzbuchs einzufügen. Auch bei der Neugestaltung des gesamten Unterhaltsrechts muß Einzelfallgerechtigkeit den Vorrang vor jeglichem, die Wechselfälle des Lebens in ein Zwangskorsett pressenden Schematismus haben.

Das Rechtsinstitut des *Versorgungsausgleichs,* durch das der im geltenden Recht bereits verankerte Grundsatz des Zugewinnausgleichs auch im Bereich der Versorgung verwirklicht werden soll, ist *prinzipiell zu bejahen.* Jedoch sollen die Ehegatten den Ausgleich ihrer Versorgungsansprüche frei gestalten können. Auch in diesem Bereich gilt es die persönliche Freiheit des einzelnen überall dort zu stärken, wo es möglich ist, andererseits aber auf der sittlichen Verantwortung des einzelnen überall dort zu bestehen, wo es nötig und geboten ist. Beiden Anliegen, sowohl der Stärkung und Sicherung des sozial schwächeren Teils als auch der Stärkung der individuellen Gestaltungsmöglichkeiten der Eheleute, muß die Ausgestaltung und Durchführung des Versorgungsausgleichs gleichermaßen Rechnung tragen.

Das Leitbild der „Hausfrauenehe"

Nicht unerwähnt bleiben darf schließlich die Frage des Leitbilds der sogenannten *Hausfrauenehe.* Wie auch immer die Konzeption sein mag, die eine Partei, ein Abgeordneter oder ein Bürger von der zukünftigen Gesellschaft hat, eines ist sicherlich dem Gesetzgeber verwehrt: das Ehe- und Familienrecht, insbesondere das Scheidungsrecht

als Zwangsmittel zur Durchführung solcher Konzeptionen einzusetzen. Die gewandelte Sicht von Ehe und Familie, der Abbau patriarchalischer Vorstellungen, ein neues partnerschaftliches Verhältnis von Mann und Frau, eine größere Rollenvariabilität, das sind positive Entwicklungen, die es zu bejahen gilt. Wir müssen uns jedoch im Hinblick auf die Zukunft unserer Gesamtgesellschaft sehr wohl überlegen, was wir zu tun haben, um die Tätigkeit der Frau als Hausfrau und Mutter wiederum in jenen hohen Rang zu setzen, der nicht nur ihr entspricht, sondern der konstitutiv für eine stabile, leistungsfähige, aber auch für eine wirklich humane Gesellschaft ist. Hier liegt die Aufgabe künftiger sozialer Gesetzgebung. Es ist daher mit Nachdruck davor zu warnen, über das Ehescheidungsrecht einen ganz bestimmten Rollentypus Frau gleichsam zum Angelpunkt gesellschaftlicher Veränderungen zu machen.

Bei der Reform des Ehe- und Familienrechts kommt es in allen Bereichen entscheidend darauf an, daß das Gesetz einerseits dem Grundsatz der Sozialfunktion des Rechts entspricht und daß es andererseits dem Gedanken der Einzelfallgerechtigkeit genügend Raum gibt. Diese fundamentalen rechtspolitischen Maximen und die unverzichtbare Orientierung an den Wertentscheidungen unserer Verfassung müssen bestimmend bleiben. Eine Rechtsreform, die der Wertentscheidung unserer Verfassung, der Sozialfunktion des Rechts und der Einzelfallgerechtigkeit nicht entsprechen würde, verdient nicht den Namen „Reform".

ANMERKUNGEN

[1] Der Beitrag gibt im wesentlichen den Inhalt der Grundsatzrede zur Reform des Ehe- und Familienrechts wieder, die der Verfasser am 11. Dezember 1975 im Deutschen Bundestag für die CDU/CSU-Bundestagsfraktion gehalten hat.

Hans Ruthenberg

Das Welternährungsproblem

Erfolge, Schwierigkeiten und Aufgaben

Mitteleuropa bietet im Vergleich zu Afrika, Asien und Lateinamerika das Bild eines gepflegten Gartens. Bei uns leben die Menschen in Wohlstand. Die Bevölkerung wächst kaum noch. Der Stand der Technik und der Wissenschaften ist derart, daß die Meisterung der materiellen Probleme der Zukunft durchaus erreichbar scheint. Insbesondere besitzen wir ein gepflegtes Land, ertragreiche Äcker und Wiesen, deren Fruchtbarkeit durch die Aufwendungen der Landwirte, durch Dünger, Fruchtfolgen und Erosionskontrolle für die nach uns Kommenden erhalten wird.

In dem größeren Teil der Welt, den Tropen und Subtropen, sieht es fast überall anders aus. Die Ernährung der Menschen, Ackerbau und Viehhaltung, beruht immer noch hauptsächlich auf dem Verbrauch dessen, was die Natur liefert. Die Düngung deckt nur einen kleinen Bruchteil der Nährstoffe, die mit den Ernten exportiert werden. Humus, akkumuliert in Jahrhunderten, wird durch wenige Jahre Ackerbau abgebaut. Die restlichen Wälder werden abgeholzt. Erosionen schwemmen Jahr für Jahr mehr Boden in die Meere. Wachsende Bestände von Rindern und Ziegen führen in den Savannen Afrikas zu immer mehr Überweidung und zur Ausdehnung der Wüsten. Die Zahl der Menschen wächst rasch an und wird hauptsächlich durch eine Beschleunigung des „Bodenverbrauchs" ernährt. Kurzum, unser Planet wird durch eine „Monokultur" Mensch mit wachsender Geschwindigkeit geplündert.

Weil wir mit dieser problemreichen Welt der Entwicklungsländer unweigerlich verbunden sind, ist es wichtig zu wissen, welche Möglichkeiten dort der Ackerbau bietet, wie Ackerbau betrieben wird, welche Entwicklungen dort zu erwarten sind und welche Folgerungen daraus für uns gezogen werden können.

Möglichkeiten der Landwirtschaft in den Tropen

Da gilt es zuerst festzustellen, daß das Potential der Tropen und Subtropen für landwirtschaftliche Produktion sehr hoch ist, wesentlich höher als bei uns. Zwar finden wir sehr Verschiedenes, Regenwälder und Wüsten, Hochlagen mit gemäßigtem Klima und Savannen mit dem Wechsel von Regenzeit und Trockenzeit, aber überall fehlt der Winter, der bei uns die Pflanzenproduktion für mehrere Monate unterbricht. Es steht mehr Sonnenenergie zur Verfügung, und dies gleichmäßig das ganze Jahr über.

Gewiß wächst es bei uns im Sommer rascher als in den Tropen, weil wir 14 oder gar 16 Stunden Tageslicht haben, gegenüber nur 12 Stunden unter dem Äquator; aber das kann den kalten Winter nicht ausgleichen. Wo es in den Tropen genügend regnet oder wo Wasser durch Bewässerung zugeführt wird, kann die Pflanzenproduktion das ganze Jahr über mit ungefähr gleicher Intensität erfolgen. Und weil die Pflanzenproduktion kontinuierlich verläuft, kann sie auch so organisiert werden, daß ein gleichmäßiger Strom an Nahrung den Haushalten zufließt, daß Grünfutter für das Vieh gleichmäßig das ganze Jahr anfällt, daß Arbeitskräfte und Maschinen gleichmäßig das ganze Jahr über beansprucht werden.

Einige Zahlen über die Leistungsmöglichkeiten der Landwirtschaft in den feuchten Tropen dienen der Veranschaulichung:

1. *Dauerkulturen, Bäume oder perennierende Gräser* sind in der Lage, die Sonnenenergie während des ganzen Jahres voll auszunützen und bringen deshalb hohe Erträge. Ölpalmenpflanzungen in Malaysia, Sumatra oder der Elfenbeinküste liefern 30 bis 60 dz Öl je Hektar und Jahr verglichen mit 5 bis 12 dz beim Raps bei uns. Maniok liefert bei ordnungsgemäßer Bewirtschaftung 200 bis 400 dz Wurzeln mit 33 Prozent Stärke, d. h. ca. 70 bis 130 dz reine Stärke pro Hektar und Jahr verglichen mit 30 bis 50 dz reiner Stärke bei unserer Kartoffel. Futtergräser liefern ohne großen Aufwand 100 bis 150 dz Trockenmasse pro Hektar und Jahr verglichen mit 40 bis 50 dz bei uns. Bei reichlicher Düngung und Bewässerung wurden in der Elfenbeinküste bei Guinea-Gras (Panicum Maximum) 500 dz Trockenmasse gemessen. 11 Kühe mit einer Milchleistung von ca. 2000 kg im Jahr können unter dem Äquator von einem Hektar ernährt werden.

2. Im *Ackerbau*, mit Kulturen, deren Wachstumszyklus 3 bis 6 Monate umfaßt, sind die Leistungen, ausgedrückt in Trockenmasse oder Stärkewerten, natürlich geringer, weil die junge Saat oder Pflanzung nicht das gleiche Assimilationsvermögen hat wie ein vielblättriger, in seiner Höhe und Blattstellung auf die Aufnahme von Sonnenenergie eingestellter Bestand von Ölpalmen oder Zuckerrohr. Aber auch hier finden wir hohe Leistungen. Die Erträge je Anbau sind in den Tropen niedriger als in den Subtropen oder den gemäßigten Klimalagen, aber dafür können mehrere Ernten im Jahr erzielt werden. Zwei Reisernten im Jahr mit insgesamt 80 dz Getreide sind in manchen Landschaften übliche Ertragsnormen. Einige Reisbauern in Südindien oder in den Philippinen kommen auf drei Reisernten mit zusammen 120 dz Getreide je Hektar und Jahr. Es ist auch durchaus möglich, eine Reisernte und drei Sorghumernten im Jahr zu erzielen und damit ca. 150 dz Getreide je Hektar und Jahr zu ernten.

Die hauptsächlichen Ackerbaugebiete der Tropen finden wir keineswegs in sehr feuchten Regenwaldgebieten, sondern in den wechselfeuchten Savannen und semiariden Gebieten. Hier werden weniger Nährstoffe ausgewaschen. Mineraldünger kann mit besserer Wirkung eingesetzt werden, weil es sich häufiger um Böden mit besserer Nährstoffspeicherungskapazität handelt. In der Regenzeit ist die Bewölkung weniger dicht. Mehr Sonne gelangt zu den Pflanzen. Bei ordentlicher Bodenbearbeitung, recht-

zeitiger Bestellung, Verwendung neuer, schnell reifender Sorten und reichlicher Mineraldüngung sind in dieser Zone Hektarerträge von 30 bis 40 dz Mais oder Sorghum unter kommerziellen Verhältnissen durchaus zu erzielen. In der Regel werden dagegen nur 10 dz/ha geerntet.

3. Hohe Leistungen sind keineswegs auf die Pflanzenproduktion beschränkt. Bekannt ist das Potential der Tropen für die *Fischproduktion* in Teichen. 100 bis 140 dz Aal verkauft der Teichwirt in Taiwan je Hektar Teichfläche. Auch die *Rinderhaltung* kann hohe Leistungen bringen. Zwar braucht das Rind in einem tropischen Klima mehr Energie für den Hitzeausgleich und die Erträge je Tier sind geringer als bei uns, aber dafür sind hohe Flächenleistungen von 1200 kg Lebendgewichtzuwachs je Hektar und Jahr durchaus erreichbar. Die Milchviehhaltung findet ausgesprochen günstige Produktionsbedingungen in den tropischen Hochlagen, wo die Tiere das ganze Jahr über weiden können und wo die Aufwendungen für Gebäude und Futterspeicherung relativ niedrig sind. Es gilt also festzuhalten, daß in wärmeren Regionen, wo die Pflanzen nicht nur 6 Monate, sondern 12 Monate hindurch wachsen, mehr Stärke und auch mehr Eiweiß je Hektar erzeugt werden kann als bei uns, wo der Winter die Vegetation unterbricht.

Schwierigkeiten der Landwirtschaft in den Tropen

Andererseits sind die Schwierigkeiten und Aufwendungen des tropischen und subtropischen Ackerbaus ungleich größer als im gemäßigten Klima. Wo die Sonne das ganze Jahr über mit Intensität scheint, bringt sie nicht nur Möglichkeiten der Assimilation von Energie, sondern zugleich auch Probleme.

1. Im überwiegenden Teil der Tropen und Subtropen fehlt es an *Wasser*. Der Niederschlag reicht für Ackerbau nicht aus oder Ackerbau ist nur in der Regenzeit möglich. Die Niederschlagsrisiken sind hoch. Der Landwirt sät nicht, wie bei uns, in einen durch die Winterfeuchtigkeit mit Wasser gesättigten Boden. Er muß auf die Regenzeit warten. Kommt sie zu spät, wird sie unterbrochen oder hört sie zu früh auf, drohen Mißernten. Einige Wochen Trockenheit mögen bei uns den Ertrag senken. In den Tropen bedeuten sie oft, daß nichts geerntet wird.

Die Wasserhaltekapazität der meisten Böden reicht nicht aus. Bereits wenige Jahre Ackerbau senken den Humusgehalt auf ein niedriges Niveau. Die Wasserspeicherung, wie auch die Nährstoffspeicherung, erfolgt unter diesen Verhältnissen vor allem im Humus des Bodens. Folglich führen bereits kurze Trockenperioden von nur 5 Tagen zu Feuchtigkeitsmangel und ernsten Ertragsminderungen, insbesondere dann, wenn sie zur Zeit des Schossens eintreten. Die Erhaltung eines hohen Humusstands im Boden ist wiederum kaum möglich, weil das, was an Gründünger zugeführt wird, in kurzer Frist biologisch zersetzt wird.

In engem Zusammenhang mit der geringen Wasserhaltekapazität steht eine *niedrige*

Wirkung der Mineraldüngung. Die meisten Böden in den feuchten und halbfeuchten Tropen sind sauer. Der Gehalt an Tonmineralen ist gering. Die Speicherung der Nährstoffe erfolgt vor allem im Humus, und der wird rasch abgebaut. Die Nährstoffe werden rasch ausgewaschen, Phosphatdünger rasch in unlöslicher Form festgelegt. Die Düngerwirkung ist deshalb in den trockeneren Gebieten oder in den Subtropen bzw. in der Bewässerungslandwirtschaft weitaus besser als in den feuchten oder halbfeuchten Tropen.

2. Hinzu treten die Gefährdungen durch *Pflanzen- und Tierkrankheiten,* die häufiger, plötzlicher und drastischer aufzutreten pflegen als im gemäßigten Klima, einfach deshalb, weil dort, wo es warm und feucht ist, nicht nur Pflanzen üppiger gedeihen, sondern auch Parasiten.

Das *Unkraut* wächst vielfach so üppig, daß es mit betriebswirtschaftlich lohnenden Maßnahmen nicht unterdrückt werden kann. Wenn es einige Wochen täglich regnet, dann kann man weder mit einem Spritzaggregat noch mit einer gezogenen Hacke auf den Acker. Was mit der Hand abgehackt wird, wächst hinter dem Arbeiter wieder an, wenn es nicht in Körben vom Feld getragen wird, und das wird selbst bei niedrigen Löhnen sehr teuer.

3. Besonders schwerwiegend sind die Probleme der *Bodenfruchtbarkeitserhaltung.* Je wärmer und feuchter es ist, um so intensiver verlaufen alle biologischen Prozesse im Boden. Die natürliche Vegetation in den feuchten Tropen ist der Regenwald, der Urwald mit riesigen Bäumen. Die Wurzeln dieser Bäume sorgen für den Kreislauf der Nährstoffe. Was mit den Blättern zu Boden fällt, wird zersetzt, mineralisiert, von den Wurzeln aufgenommen und wandert wieder in die Blätter. Rodet der Mensch den Wald, so unterbricht er den Nährstoffkreislauf. Die Nährstoffe werden rasch ausgewaschen. Der Humus wird im feuchten, warmen Klima bald zersetzt und ist nicht mehr in der Lage, die Nährstoffe zu speichern. Nach 2 bis 3 Jahren sinkt der Ertrag, häufig so drastisch, daß man die Bewirtschaftung aufgeben muß, falls nicht sehr viel Mineraldünger, Gründünger und Stallmist gegeben wird.

4. In den trockeneren Gebieten besteht die natürliche Vegetation aus einer offenen Waldlandschaft oder einer Grassavanne. Wird sie gerodet, droht die Gefahr der *Erosion.* Die heiße Tropensonne brennt auf den nackten Boden. Humus wird rasch zersetzt. Die Böden werden hart, schwer zu bearbeiten oder sie lateratisieren, d. h. es bilden sich Verkrustungen ähnlich dem Ortstein unserer Heidelandschaften.

Ackerbau ist generell naturwidrig. Der Mensch stört ein Gleichgewicht, das die Natur geschaffen hat. Er durchbricht die Kreisläufe von Nährstoffen, Humus und Wasser, die in einer natürlichen Vegetation vorliegen. Bei uns, in einem gemäßigten Klima, verlaufen die biologischen Prozesse im Boden relativ langsam und werden im Winter lange Zeit nahezu unterbrochen. In den Tropen gehen sie rasch vor sich. Will der Landwirt die Fruchtbarkeit seiner Böden trotz der Naturwidrigkeit des Ackerbaus erhalten, muß er bodenerhaltenden Aufwand betreiben. Er muß vor allem düngen, für die Zufuhr von Mineralstoffen und besonders von Nährhumus sorgen. Dieser

Aufwand ist bei uns relativ gering, eben weil das Klima gemäßigt ist. Je feuchter und wärmer die Tropen sind, um so mehr wächst der Aufwand, der für die Erhaltung der Bodenfruchtbarkeit erforderlich ist. Oft ist er so hoch, daß er sich nicht lohnt. Wo man arm ist, sind die Erzeugerpreise für den Landwirt niedrig. Sind die Preise niedrig, lohnt sich die Düngung nicht. Düngt man nicht, dann ist man unweigerlich auf den Raubbau am Boden angewiesen.

Soweit in den feuchten und halbfeuchten Tropen bodenerhaltender Ackerbau betrieben wird, handelt es sich im wesentlichen um den Anbau von *Naßreis*. Durch ihn wird das Problem der Bodenfruchtbarkeitserhaltung gelöst. Viele der Terrassen Asiens tragen seit 1000 oder 2000 Jahren Reis ohne Düngung, und dennoch haben sich die Erträge des traditionellen Anbaus auf dem Niveau von 15 bis 20 dz/ha gehalten. Naßreis verlangt die Terrassierung des Bodens. Er verhindert Erosionen, zwingt den Menschen zur Kontrolle des Wassers und schafft somit gepflegte Kulturlandschaften. Das Wasser im Reisfeld erlaubt die Entwicklung stickstoffbildender Algen. Dank der anaeroben Verhältnise im Boden werden Phosphate pflanzenverfügbar, die beim Regenfeldbau nicht verfügbar sind.

Traditionelle Naßreissysteme eignen sich für die Anwendung technischer Fortschritte, für Mineraldüngung und Pflanzenschutz. Auf einem Hektar finden zwei bis vier Arbeitskräfte produktive Beschäftigung. Eine wichtige Voraussetzung ist allerdings die verläßliche und reichliche Zufuhr von Wasser, und diese erfordert gewaltige Investitionen, insbesondere dort, wo große Flußebenen für den modernen Reisbau erschlossen werden sollen.

Bislang wirtschaftet nur ein kleiner Teil der Tropenlandwirte unter den Bedingungen einer geregelten Bewässerungslandwirtschaft. Der Grund ist einfach. Bewässerung kostet sehr viel Geld, insbesondere dann, wenn es sich um eine Bewässerung handelt, die dem Landwirt das Wasser regelmäßig und sicher bringt. Mit Kosten von 5000 DM bis 10 000 DM je Hektar muß heute gerechnet werden. In vielen Fällen ist es mit der Bewässerung allein nicht getan. Wer nicht dräniert, muß mit einer schrittweisen Versalzung des Bodens rechnen. Wenn die Bewässerungs- und Dränagekosten zusammenkommen, kann die Entwicklung eines Hektars durchaus 15 000 DM kosten.

Dieser Überblick über die Möglichkeiten und Schwierigkeiten tropischer und subtropischer Landwirtschaft zeigt, daß das Problem der Welternährung vorerst nicht beim Potential liegt. Wir haben noch sehr viel Spielraum zur Umwandlung von Sonnenenergie in Pflanzenmasse. Das Problem liegt vielmehr bei den hohen Kosten und Kenntnisansprüchen tropischer und subtropischer Landwirtschaft. Ackerbau ist nun einmal naturwidrig. In einem gemäßigten Klima sind die Maßnahmen zum Ausgleich der Naturwidrigkeit, zum Wirtschaften mit bodenfruchtbarkeitserhaltenden Systemen relativ einfach und billig, weil die biologischen Prozesse im Boden relativ langsam vor sich gehen. In den Tropen und Subtropen tritt die Naturwidrigkeit des Ackerbaus ungleich mehr in Erscheinung. Wenn mehr erzeugt werden soll, braucht es einen höheren Aufwand an Arbeit und Produktionsmitteln, an Bewässerungsinvestitionen und

Mineraldünger, an Pflanzenschutzmitteln und Maschinen. Hier liegt der Kern des Ernährungsproblems, vorerst nicht im Mangel an Potential.

Das Problem der Preise

Hinzu kommt, daß intensiver Ackerbau aus der Sicht der tropischen Landwirte, die ja kostendeckend wirtschaften wollen, weithin noch nicht lohnt. Noch vor wenigen Jahren waren die Erzeugerpreise in den meisten Entwicklungsländern so niedrig, daß selbst die Mineraldüngung kaum lohnte und daß Bewässerung fast überall unrentabel war. Mittlerweile sind die Weltmarktpreise stark gestiegen, aber keineswegs alle Länder haben die höheren Preise an ihre Landwirte weitergegeben. Die inländischen Märkte haben wenig Kaufkraft, weil es zuwenig Städte gibt, weil der überwiegende Teil der Bevölkerung in der Landwirtschaft lebt und weil die Löhne der städtischen Arbeiter niedrig sind.

Kalkulationen darüber, wie viele Menschen die Welt ernähren könnte, sind nutzlos, solange das Preisniveau unberücksichtigt bleibt. Mit Fachkenntnis und Kapital kann man Süßwasser aus Meerwasser gewinnen, die Wüsten und Steppen der Welt in Gärten verwandeln und dort lohnende Landwirtschaft betreiben, wenn nur die Preise es lohnend machen. Sicherlich ist es nützlich, bereits jetzt neue Wege der Nahrungsmittelherstellung zu erarbeiten. Die Nahrungsgewinnung aus Algen und aus Erdöl sind Möglichkeiten dieser Art; aber sie sind vorerst nur interessant, soweit es sich um billige Produktion von Eiweiß und Stärke handelt. Solange es an Kaufkraft fehlt, wird das Ernährungsproblem nicht mit teuer produzierter Nahrung gelöst werden können, sei sie natürlicher oder chemischer Art.

Das Ernährungsproblem besteht also nicht sosehr darin, daß zuwenig Nahrungsmittel vorhanden sind oder nicht erzeugt werden könnten, sondern daß diejenigen, die schlecht ernährt sind, nicht das Geld haben, um Nahrungsmittel zu kaufen. Es gilt, über Kapitalbildung und Investitionen Arbeit zu geben, damit der Arme kaufen kann und damit die Landwirte lohnenden Absatz finden. Investitionen in Stadt und Industrie sind damit eine wirkungsvolle Form der Förderung der Landwirtschaft, das heißt, Industrie und Landwirtschaft müssen zusammen entwickelt werden. Man kann nicht zuerst die Menschen satt machen und dann die Fabriken aufbauen. Wer nur auf die Nahrungsversorgung schaut, läuft Gefahr zu übersehen, daß es vor allem gilt, Einkommen zu schaffen. Bevölkerungen mit hohem Einkommen dürften auch in Zukunft keine Sorgen um ihre Nahrung haben, denn wer hohe Preise zahlen kann, wird auch den landwirtschaftlichen Produzenten finden, der ihn beliefert. Soweit die Erzeugerpreise niedrig sind, bleiben bodenverbrauchende Systeme aus der Sicht der Landwirte immer noch die wirtschaftlicheren, auch wenn sie Humusverzehr, Nährstoffauswaschungen und Erosion bedeuten.

Notwendigkeit agrarpolitischer Maßnahmen

Attraktive Preise allein genügen allerdings nicht. Sie müssen ergänzt werden durch agrarpolitische Maßnahmen zur Produktionsförderung. In erster Linie kommt es dabei darauf an, die Bauern zu aktivieren. Großprojekte, Bewässerungen, Plantagen, Siedlungen, so nützlich sie im Einzelfall sein mögen, sind teuer und wiegen gering, gemessen am Umfang der Gesamtproduktion. Ob die Landwirtschaft der Entwicklungsländer den Bevölkerungszuwachs versorgen kann, hängt in erster Linie von den Millionen Bauern ab. Sie verfügen über die fruchtbaren Böden, das meiste Bewässerungswasser, das Vieh und eine kaum ausgeschöpfte Arbeitskraft. In den meisten dieser Bauernbetriebe könnte die Produktion rasch und billig mit geringem zusätzlichen Geldaufwand ansteigen, wenn sie nur das, was sie ohnehin tun, dem Stand der landbaulichen Erkenntnisse entsprechend täten.

Ganz allgemein liegt der Schlüssel zur wirtschaftlichen Entwicklung darin – unsere Agrargeschichte zeigt das mit aller Deutlichkeit –, daß die Produktion in den bestehenden Betrieben durch die Einführung von Verbesserungen und Neuerungen ohne große Kosten erhöht wird und daß zugleich Ersparnisse, Steuern und Hilfsgelder zum Ausbau der Städte und der industriellen Arbeitsplätze übrigbleiben, womit zugleich der Absatz für die Mehrproduktion der Landwirtschaft verbessert wird. Wenn es gelingt, die Produktionsreserven der Bauern der Entwicklungsländer zu mobilisieren, ihre Verkäufe um jährlich 5 bis 8 Prozent zu steigern, was technisch wie ökonomisch in den meisten Fällen durchaus möglich sein dürfte, dann wachsen Stadt und Industrie; denn für die Entwicklungsländer gilt noch, was für uns nicht mehr gilt: „Des Landes Macht und Kraft ist eine starke Landwirtschaft."

Häufig hört man, das Problem bei den Landwirten der Tropen liege darin, daß sie am Erwerb nicht interessiert seien, sondern nur an der Deckung ihres Haushaltsbedarfs, daß sie nicht arbeiten wollten und zur Leistung gezwungen werden müßten. Diese Auffassung ist eine irreführende Verallgemeinerung. Sie berücksichtigt nicht die soziale Dynamik, den erstaunlichen Wandel, der sich vielerorts vollzieht. Sicherlich gibt es noch Hunderttausende, die lethargisch sind. Aber die Dörfer der Entwicklungsländer sind nicht homogen. Es gibt dort den Fleißigen und Tüchtigen neben dem Untüchtigen, den Dummen neben dem Intelligenten, den Armen neben dem relativ Wohlhabenden; aber überall möchte man mehr Geld verdienen, um aus Armut und Krankheit herauszukommen. Das Problem liegt vielmehr darin, daß der kulturelle Wandel Zeit braucht und die Voraussetzungen für intensive Produktion fehlen. Es fehlt an Mineraldünger, Kredit und gut organisiertem Absatz, und es fehlt an stabilen politischen Verhältnissen, die dem tüchtigen Landwirt – ihn gibt es überall – erst die Sicherheit geben, daß er auch in den Genuß des Ertrags besonderer Anstrengungen kommt.

Erfolge der Landwirtschaft in den Tropen

Es ist kaum bekannt, daß die Länder der Tropen eine rasche Steigerung der landwirtschaftlichen Produktion zu verzeichnen haben, trotz der vielen Schwierigkeiten, die mit dem tropischen Klima verbunden sind, trotz ungünstiger Preisrelationen, trotz der Problematik des kulturellen Wandels und trotz der vielen Unzulänglichkeiten der Agrarpolitik in diesen Ländern. In den letzten Jahrzehnten ist die landwirtschaftliche Produktion in Raten von 2 bis 4 Prozent jährlich gewachsen, d. h. rascher als jemals in unserer Agrargeschichte. Indien z. B. hat seine Agrarproduktion in den letzten 20 Jahren ungefähr verdoppelt und damit wesentlich rascher erhöht als z. B. China. Lateinamerika, Südostasien und der Nahe Osten verzeichnen in 20 Jahren einen Anstieg der Agrarproduktion um 70 bis 75 und Afrika um 45 Prozent.

Entscheidend für diese ungewöhnlichen Erfolge waren die Leistungen der angewandten Agrarforschung, wobei zuerst einige internationale Agrarinstitute zu nennen sind, die von der Rockefellerstiftung und der Fordstiftung aufgebaut wurden und deren Arbeit jetzt das Bonner Ministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit mit erheblichen Mitteln unterstützt. In Schwarzafrika ist vor allem auf die Leistungen der französischen Agrarforschung zu verweisen. Aber auch einige Entwicklungsländer haben in der Agrarforschung Beachtliches geleistet, wobei Indien besondere Aufmerksamkeit verdient. Dank dieser angewandten Agrarforschung stehen heute neue Sorten von Weizen und Reis, Mais und Hirse, Kokospalmen und Ölpalmen, Tee und Kakao zur Verfügung. Ohne sie wären die Milliardeninvestitionen in Bewässerungen von geringer Produktivität geblieben. Die neuen Sorten sind in der Lage, höhere Düngergaben wirkungsvoll zu verwerten. Dort, wo sie hinpassen, wo Wasser und Dünger vorhanden sind, wo Kredit und Absatz angemessen organisiert sind, wurden sie von Bauern rasch angebaut. In vielen Teilen der Tropen, vor allem in den Gebieten mit gesicherter Bewässerung, kam es bei Weizen und Reis zu doppelten und dreifachen Hektarerträgen. Bei den Baumkulturen, bei Ölpalmen und Kokospalmen stehen wir noch am Anfang der Anwendung bereits vorhandener Hochleistungssorten.

Zeitungen pflegen Informationen verzerrt wiederzugeben, und so wurden diese großen Erfolge als „Wunderweizen" und „Wunderreis" bezeichnet. Man fiel von einem Extrem in das andere. Während in den sechziger Jahren von dem unvermeidlichen, auf uns zukommenden Welthunger gesprochen wurde, folgte Anfang der siebziger Jahre das Reden und Schreiben von der „Grünen Revolution", die alle Nahrungssorgen beseitigt haben solle, und neuerdings finden wir wieder die Prognose vom großen Hunger der Welt. Was sich tatsächlich abspielte, sieht anders aus. „Wunder" sind nicht eingetreten. Wir haben in der Tat große Erfolge in der Nahrungsproduktion der Tropen und Subtropen erzielt, größere als erwartet, aber die Erfolge waren nicht überall gleich. Gebieten mit großen Fortschritten stehen andere gegenüber, in denen das Elend zugenommen hat.

Es ist allerdings keineswegs so, daß nur die größeren Landwirte von der Produk-

tionssteigerung profitieren. Sicherlich sind die Mehrerträge und Mehreinkommen der Landwirtschaft nicht gleichmäßig verteilt. Zahlreiche Kleinstbauerngebiete stagnieren noch in großer Armut, und auf der anderen Seite gibt es Gebiete mit mittleren und größeren Landwirten oder auch mit Plantagen, denen die Fortschritte im Pflanzen- und Ackerbau großen Gewinn brachten. Insgesamt aber haben die erstaunlichen Leistungen der Landwirtschaft in den Tropen und Subtropen vielen Arbeitslosen Arbeit gegeben. Es mehren sich die Untersuchungen, die zeigen, daß die Kleinlandwirte im Lauf der Zeit aus den landbaulichen Fortschritten genauso Nutzen ziehen wie ihre Nachbarn mit mehr Land.

Folgen des Bevölkerungswachstums

Eines aber muß hervorgehoben werden: Der hohe Bevölkerungszuwachs hat die Erfolge in der Agrarproduktion wieder aufgezehrt. China leidet nicht deshalb weniger Hunger als Indien, weil die Agrarproduktion rascher gestiegen wäre, sondern vor allem weil die Geburtenrate rascher gesenkt wurde. Keine Landwirtschaft eines Landes ohne große Landreserven kann auf die Dauer Bevölkerungszuwachsraten von 3 Prozent aushalten. Das bedeutet eine Verdoppelung der Bevölkerung in 24 Jahren, und die daraus folgenden Ansprüche an Nahrung überfordern das Leistungsvermögen der Böden, der ökologischen Systeme, der Landwirte, die ja Neuerungen vorsichtig prüfen müssen, wenn sie nicht Verluste hinnehmen wollen.

Die Bevölkerungsexplosion, die gegenwärtig stattfindet, beruht vor allem auf der erfolgreichen Bekämpfung der großen Seuchen und der Minderung der Säuglingssterblichkeit. Während bei uns Medizin und Familienplanung, Bevölkerungsvermehrung und Schaffung industrieller Arbeitsplätze etwa gleichzeitig Eingang fanden, kam in den Entwicklungsländern die Medizin der Änderung der Wirtschafts- und Sozialstruktur weit zuvor. Es zeigt sich, daß es viel einfacher ist, die Menschen am Leben zu erhalten, als ihnen Arbeit zu geben. Die Familienplanung, die sich in einigen Entwicklungsländern durchzusetzen scheint, konnte bislang an der Größenordnung des Problems kaum etwas ändern.

Angesichts dieser Bevölkerungszuwachsraten muß es als große Leistung der Landwirtschaft dieser Länder angesehen werden, daß es im großen ganzen gelang, die Pro-Kopf-Versorgung auf dem früheren Stand zu halten. Das 19. Jahrhundert und die erste Hälfte dieses Jahrhunderts kannte in Asien und Afrika Hungersnöte, in denen mehrere Millionen Menschen, ja vereinzelt mehr als 10 Millionen Menschen an Hunger starben, weil der Regen ausblieb oder Flut und Überschwemmung die Ernten vernichtete. Es ist kaum bekannt, daß noch 1916 etwa ein Drittel der Bevölkerung der Sahelzone Afrikas in einer großen Dürre umkam, daß 1943 ca. 3 Millionen Menschen in Bengalen, dem heutigen Bangladesh, verhungerten. Hungersnöte dieses Ausmaßes gab es in den letzten 30 Jahren nicht. Nahrungshilfen aus Amerika und Europa haben gehol-

fen; aber der entscheidende Beitrag kam doch von der Landwirtschaft der Länder in den Tropen und Subtropen selbst.

Das Beunruhigende an der heutigen Situation liegt darin, daß die Leistungen der Landwirtschaft in den Tropen und Subtropen nur gerade ausreichen, um das Ernährungsniveau auf einem – gemessen an unseren Maßstäben – unzureichenden Stand zu halten. Die Zahl der Menschen nimmt rasch zu. Die Produktionssteigerung leidet neuerdings unter den hohen Mineraldüngerpreisen auf den Weltmärkten. Ölländer und Länder mit reichen Vorräten an Phosphaten, wie z. B. Marokko, ziehen daraus großen Nutzen, aber die volkreichen Länder der Tropen, allen voran Indien, sind rohstoffarm und können ihren Landwirten nicht mehr den Mineraldünger kaufen oder herstellen, der gebraucht wird. Tropische und subtropische Landwirtschaft ist wiederum in viel höherem Maß von der Mineraldüngung abhängig als die Landwirtschaft der gemäßigten Klimalagen. Nahrungsknappheit droht also gerade in den besonders armen Entwicklungsländern.

Gründe der Nahrungsknappheit

Außerdem wächst die Nachfrage nach Nahrung in den Ländern, die über Erdöl und Erze verfügen oder die erste Industrialisierungserfolge zu verzeichnen haben. In diesen Ländern nimmt die Nachfrage nach landwirtschaftlichen Produkten rascher zu als das Angebot. Nahrung, Getreide vor allem, droht also knapp zu werden, und wir besitzen nicht mehr die großen Vorräte, die die USA in den fünfziger und sechziger Jahren akkumulierten und mit denen sie bis jetzt aushalfen, wenn irgendwo in der Welt Hunger drohte. Hinzu treten die Käufe der UdSSR, die ganz wesentlich zu den höheren Weltmarktpreisen für Getreide beigetragen haben.

Es sind damit drei Elemente, die die Welternährungssituation bestimmen:

1. Der Nahrungsmangel in den rohstoffarmen Entwicklungsländern, denen es an Einkommen fehlt, um Nahrung zu kaufen, und in denen die Produktionssteigerung durch den Mangel an Mineraldüngern und anderen Produktionsmitteln gehemmt wird.
2. Die Importe durch die rohstoffreichen Entwicklungsländer, vor allem die Ölländer, in denen die Inlandsproduktion mit der rasch steigenden Nachfrage nicht Schritt hält.
3. Die Käufe der UdSSR.

Aufgrund dieser drei Entwicklungen stehen wir in einer Welt, in der Nahrung – vor allem Getreide – recht knapp geworden ist.

Mit dem großen Welthunger ist dennoch nicht zu rechnen. Durchschnittszahlen aus den Entwicklungsländern sagen sehr wenig aus. Was droht, sind schwere regionale Hungersnöte. Zwei Drittel des Welternährungsproblems liegen in Indien und Bangladesh, wo sich sowohl in der Produktionsentwicklung der Landwirtschaft als auch bei der Bevölkerungsvermehrung vieles sehr schnell ändern müßte, wenn eine Katastrophe

verhindert werden soll. Nicht minder beunruhigend sind die Verhältnisse dort, wo eine zahlreiche Kleinbauernbevölkerung in einem sehr trockenen Klima wirtschaftet, wie z. B. in den Sahelländern. Hier konnte mit Nahrungshilfe eine größere Katastrophe verhindert werden, aber es wurde nichts Wesentliches geändert. Die Zahl der Menschen, die vom Bodenverbrauch leben, wächst weiter, und irgendwann in absehbarer Zukunft kommen Trockenjahre mit Hunger und Not für viel mehr Menschen.

In solchen trockenen Regionen mit sehr unsicheren Niederschlägen, wo außerlandwirtschaftliche Erwerbsmöglichkeiten fehlen und dennoch die Bevölkerung in hohen Raten wächst, entwickeln sich immer aussichtslosere Ernährungssituationen, die in absehbarer Zeit zu regional begrenzten, schweren Ernährungskrisen führen werden – und dies, obwohl die Entwicklungsländer insgesamt ihre Agrarproduktion beeindruckend gesteigert haben.

Die Welternährungssituation und die europäische Landwirtschaft

Welche Forderungen ergeben sich daraus für die Bundesrepublik und insbesondere für unsere Landwirtschaft? Bieten sich Chancen für den Agrarexport? Müssen wir damit rechnen, daß Entwicklungsländer mehr Agrarprodukte an uns liefern und damit den Markt für unsere Landwirte schmälern?

Zur Beantwortung dieser Frage ist es nützlich, drei verschiedene Gruppen von Entwicklungsländern zu unterscheiden: 1. Die rohstoffreichen Entwicklungsländer, 2. die rohstoffarmen und dicht bevölkerten Entwicklungsländer, und 3. die rohstoffarmen, aber relativ dünn bevölkerten Entwicklungsländer.

Die *rohstoffreichen Entwicklungsländer,* allen voran die Ölländer Nordafrikas und des Nahen Ostens, aber auch ferne und volkreiche Länder wie Nigeria und Indonesien werden immer wichtigere und kaufkräftigere Nahrungsimporteure. Diese Gruppe gewann in den letzten Jahren erheblich an wirtschaftlicher Bedeutung. Zwar wohnt in diesen Ländern nur ein relativ kleiner Teil der Gesamtbevölkerung der Entwicklungsländer, aber die rasch wachsende Kaufkraft hat bereits einen spürbaren Einfluß auf die Weltmärkte an Agrarprodukten. In diesen Ländern sind in den letzten Jahren die Einkommen sehr schnell gestiegen. Man will besser essen und kauft viel mehr Fleisch, Zucker, Gemüse und Obst. Andererseits stagniert die Landwirtschaft. Man wandert vom Land ab in die Stadt, die Arbeit und recht hohe Löhne bietet. Die rentablen Investitionsmöglichkeiten liegen in Stadt und Industrie, getragen von der Kaufkraft der Rohstoffexporte und den Versuchen der Regierungen, mit Geld aus Öl und Erzen rasch eine industrielle Basis aufzubauen. Beispielhaft hierfür sind der Iran und Algerien. Die meisten Länder dieser Art befinden sich in ariden Klimalagen, in denen die Steigerung der Agrarproduktion von der Ausdehnung der Bewässerungslandwirtschaft abhängt. Das wiederum wird sehr teuer und kostet viel Zeit.

Die rohstoffreichen Länder sind deshalb in zunehmendem Maß auf Agrarimporte

angewiesen. Bieten sich dadurch Absatzchancen für die europäische Landwirtschaft mit ihren Überschußproblemen? Vor Optimismus ist zu warnen. Zwar könnte die europäische Landwirtschaft diese für uns nahen Märkte beliefern, aber wir sind relativ teuer. Der hauptsächliche Nutznießer der Agrarimporte der Ölländer sind die USA, Australien, Neuseeland und Kanada, die billiger liefern.

Möglichkeiten und Gefahren der Nahrungsmittelhilfe

Ein relativ hoher Teil der Gesamtbevölkerung der Entwicklungsländer wohnt in der zweiten Gruppe, den *rohstoffarmen und dicht bevölkerten Entwicklungsländern,* allen voran in Indien und Bangladesh. Hier erhalten sehr viele Menschen weniger Kalorien, als sie brauchen. Hier ist viel Hunger zu finden. Angesichts der Nahrungsmittelüberschüsse und Absatzprobleme der Landwirtschaft in den Industrieländern liegt es nahe, den Ausweg darin zu sehen, daß die Landwirte der Industrieländer alle Produktionsmöglichkeiten ausschöpfen, um mit ihren Lieferungen die Gefahr des Hungers in diesen Regionen zu bannen. So einleuchtend dieser Gedanke auch sein mag, so groß sind die Gefahren, die er mit sich bringt. Zwei Fragen sind hier zu prüfen: Welche Möglichkeiten der Nahrungsmittelhilfe bestehen überhaupt und welche Auswirkungen hat sie?

Hinsichtlich der Möglichkeiten darf nicht übersehen werden, daß viele Produkte und viele Landschaften für eine halbwegs sinnvolle Nahrungsmittelhilfe ausscheiden. Die meisten Erzeugnisse sind zu leicht verderblich, zu schwer zu transportieren oder zu teuer. Viele Landschaften liegen so weit entfernt von Häfen oder Eisenbahnen, daß die Kosten für Transport und Lagerung den Wert der Ware weit überschreiten. Nur ein kleiner Teil der Bevölkerung der Entwicklungsländer wohnt so, daß ihr Nahrungsmittelhilfe mit vertretbaren Kosten geliefert werden kann.

Die Vorstellung, daß mit Milchpulver, produziert in Europa, der Mangel an Eiweiß wesentlich gemildert werden könnte, geht an den Realitäten vorbei. Die durch Eiweißmangel gefährdeten Gruppen – die Alten, die Kranken, die nährenden Mütter und ihre Kleinkinder – sind durch Verteilungsprogramme kaum zu erreichen. Bietet man Milchpulver billig auf den Märkten dieser Länder an, so zieht den Nutzen daraus in erster Linie der etwas besser gestellte Verbraucher, der ohnehin ausreichend Eiweiß erhält. Der hauptsächliche Weg zur Lösung des Eiweißproblems gefährdeter Personenkreise liegt nicht bei Fleisch und Milchpulver, sondern bei der Züchtung von Körnergetreiden mit mehr und besserem Eiweiß und bei der Produktion von mehr und preiswerten Körnerleguminosen.

Es dürfen auch nicht die Größenordnungen übersehen werden. Gemessen an den Handelsströmen der Weltmärkte waren die Getreidelieferungen der letzten Jahre gewaltig; aber sie sind gering im Hinblick auf den Mehrbedarf, mit dem zu rechnen ist. Selbst wenn die Industrieländer ihre Lieferungen vervierfachen oder versechsfachen, so wäre das kaum mehr als ein Tropfen auf den heißen Stein. Wir können daraus fol-

gern: Das Welternährungsproblem der rohstoffarmen Länder läßt sich durch Nahrungsmittellieferungen auch nicht annähernd lösen.

Fragen wir als nächstes nach den *Auswirkungen* der Nahrungsmittelhilfe. Zweifellos haben Nahrungshilfen dazu beigetragen, Hungersnöte nach Mißernten zu verhindern, Entwicklungsprojekte mit den Gegenwertmitteln der gelieferten und im Inland verkauften Lieferungen zu erstellen und Arbeitslosen zeitweise Arbeit zu geben, indem sie weniger für Barlöhne als für gelieferte Nahrungsmittel arbeiteten.

Andererseits führten die Nahrungsmittelhilfen offensichtlich zu einer Verringerung der Eigenanstrengung. Von der Nahrungsmittelhilfe geht kaum ein Impuls zur Selbsthilfe aus. Sie wirkt konservierend. Sie entlastet die Politiker der Entwicklungsländer von der unumgänglichen Pflicht, ihre eigene Landwirtschaft zu entfalten.

Welches sind nun im einzelnen die Gefahren der Nahrungsmittelhilfe? Mißernten treten nicht nur deshalb auf, weil der Regen ausbleibt, sondern vor allem weil landbauliche Maßnahmen, mit denen auch in trockenen Jahren ausreichende Ernten anfallen, nicht durchgeführt werden. Terrassierung, frühe Saat, rechtzeitige Unkrauthacke, richtige Düngung, optimale Ausnützung der Bewässerung bringen Ertragssicherheit. Wenn im Fall der Not Nahrung verteilt wird, wie z. B. 1974 in der Sahelzone, dann bleibt meist alles beim alten. Hilfen dieser Art laden dazu ein, so weiterzumachen wie bisher. Nahrungsgeschenke mögen den Hunger im Augenblick lindern, aber sie sind stets mit der Gefahr verbunden, den ungleich gefährlicheren Hunger von morgen zu schaffen. Hinzu kommt, daß die Hilfe als Almosen empfunden wird, und kaum etwas verletzt die Menschen der Entwicklungsländer so sehr wie das Gefühl, Almosen annehmen zu müssen.

Aber auch die Lieferung von Nahrungsmitteln nach Art des Marshallplans – der Verkauf im Inland und die Investition der Erlöse, ein Verfahren, das bei uns mit größtem Erfolg zum Wiederaufbau beitrug – ist in den Entwicklungsländern mit Gefahren verbunden, einfach deshalb, weil es sich größtenteils um Agrarländer mit einem großen, kaum ausgeschöpften landwirtschaftlichen Produktionspotential handelt. Nahrungsmittelhilfe liefert das, was die eigene Landwirtschaft durchaus selbst erzeugen könnte, und sie kürzt letztlich die Industriehilfe, d. h. die Bereitstellung dessen, was noch nicht aus eigener Kraft erarbeitet werden kann. Wenn Nahrungsmittelhilfe statt Investitionshilfe geleistet wird, dann wachsen Städte, Fabriken und Arbeitsplätze nicht in dem erforderlichen Maß, dann sichern wir nicht die Zukunft, sondern kurieren am Symptom. Im Prinzip ist es besser, Mineraldünger statt Nahrungsmittel zu liefern, und es ist wiederum besser, eine Mineraldüngerfabrik statt Mineraldünger zu liefern.

Für die einheimischen Landwirte ist die Nahrungsmittelhilfe in der Regel ein unfairer Wettbewerb. Immer wieder führen Lieferungen an Nahrung dazu, daß die Preise für landwirtschaftliche Produkte auf einem Niveau einfrieren, das nicht ausreicht, um die Bauern zur Mehrproduktion zu veranlassen. Weithin sind ja in den Entwicklungsländern die Preise für landwirtschaftliche Produkte noch so niedrig, daß wenig Anreiz zur Mehrarbeit besteht, daß Mineraldünger noch nicht lohnt, daß man noch nicht das

Geld hat, um sich eine Bewässerungspumpe zu kaufen. Wo würde unsere Zuckerrüben-, Weizen- oder Weinproduktion sein, wenn wir nicht Preise erhielten, die weit über denen der Weltmärkte liegen? Die Landwirte vieler Entwicklungsländer müssen dagegen zu Weltmarktpreisen liefern. Wenn die Landwirte der Entwicklungsländer langfristig dieselben Preise für ihre Produkte erhielten wie unsere Landwirte, gäbe es vermutlich in wenigen Jahren mehr als genug Nahrung.

Nicht zuletzt muß erwähnt werden, daß die Lieferungen der Industrieländer die Exportmöglichkeiten derjenigen Entwicklungsländer mindern, die auf Agrarexporte angewiesen sind.

Nahrungsmittelhilfe liegt somit nicht im Interesse der Produktionssteigerung in den Entwicklungsländern selbst. Sie ist eine unvermeidliche Maßnahme in Notfällen, aber sie sollte nach Möglichkeit vermieden werden. Man kuriert am Symptom. Die Lösung des Ernährungsproblems in den dichtbevölkerten und rohstoffarmen Entwicklungsländern erfordert vor allem Familienplanung und Steigerung der dortigen Agrarproduktion.

Liberalisierung der Nahrungsmittelimporte nach Europa?

In der dritten Gruppe, den *rohstoffarmen, aber dünn bevölkerten Entwicklungsländern* – z. B. Brasilien oder Argentinien, Elfenbeinküste oder Sudan, Thailand oder Malaysia – finden wir wieder andere Verhältnisse. Hier ist man auf Agrarexporte angewiesen, wenn man den Import von Industrieprodukten bezahlen will. Wirtschaftliche Entwicklung heißt für diese Länder, daß Käufer für die Produkte der eigenen Landwirtschaft gefunden werden. Europa war in der Vergangenheit der hauptsächliche Käufer, und man schaut deshalb mit großen Erwartungen auf den europäischen Absatzmarkt. Man fordert, daß die Landwirtschaft der Reichen auf den einheimischen Märkten genügend Absatz für den Verkauf aus der Landwirtschaft der Armen läßt. Die Liberalisierung des Agrarhandels, der freiere Zugang zum europäischen Markt soll den Entwicklungsländern helfen. Die europäische Landwirtschaft soll sich bereit erklären, auf einen Teil ihres Absatzes und Einkommens zugunsten der betroffenen Entwicklungsländer zu verzichten.

Die Problematik dieser Argumentation liegt in ihrer globalen Formulierung. Wir müssen nach den einzelnen Produkten fragen.

Bei Produkten wie *Tee* oder *Kaffee*, *Jute* oder *Baumwolle* ist die Lage klar. Hier besteht kein Konflikt.

Eine Konfliktsituation liegt ebenfalls nicht bei *Getreide* vor. Nur wenige Entwicklungsländer exportieren Getreide, und die gehandelten Mengen sind relativ gering. Die meisten Entwicklungsländer sind Getreideimporteure. Der Weltgetreidemarkt wird von den landreichen Industrieländern, den USA, Australien und Kanada, beliefert.

Eine Reihe ausgesprochen armer Entwicklungsländer sind auf den Export an *Südfrüchten, Gemüse* und *Wein* angewiesen. Tunesien z. B. kann kaum etwas anderes liefern als Produkte dieser Art, und es stößt mit seinen Exporten nach Europa auf erhebliche Schwierigkeiten. Das Problem liegt allerdings nur selten bei einem Interessenkonflikt mit den Landwirten der Bundesrepublik, sondern Italiens und Frankreichs.

Einige wenige Entwicklungsländer wie z. B. Argentinien oder Kenia können *Fleisch* liefern. Aber auch hier dominieren die Lieferungen der USA auf dem Weltmarkt, so daß sie der hauptsächliche Nutznießer einer Liberalisierung wären.

Bei den *Ölsaaten*, die der Herstellung von Speiseölen, Margarine und Seifen dienen, ist die Situation differenzierter zu sehen. Die Importe an Ölsaaten und an pflanzlichen Ölen und Fetten konkurrieren mit unserer Produktion an Butter und Raps. Zwar stehen auch hier die Lieferungen aus den USA an erster Stelle. 1971/72 kam nur etwa ein Fünftel der Ölsaatenimporte aus Entwicklungsländern. Bei den pflanzlichen Ölen und Fetten war es rund ein Drittel, und 75 Prozent der tierischen Öle kamen aus einem einzigen Entwicklungsland, nämlich Peru. Betrachten wir diese Importe nach ihren Mengen, so liegt das Schwergewicht bei den Lieferungen der USA. Eine Liberalisierung der Importe käme also nicht in erster Linie den Entwicklungsländern zugute, sondern den USA. Aber es sollte nicht übersehen werden, daß der Anbau ölliefernder Pflanzen in einer Reihe von Entwicklungsländern rasch zunimmt. Brasilien ist zu einem mächtigen Lieferanten an Sojabohnen geworden, und Malaysia, Indonesien und Westafrika pflanzen mehr und mehr Ölpalmen.

Eine offensichtliche Konfliktsituation besteht bei *Zucker*. Fast das gesamte Angebot von Zuckerrohrzucker auf den Weltmärkten kommt aus Entwicklungsländern. Das Potential für die Steigerung der Zuckerproduktion in den Tropen und Subtropen ist sehr groß. An geeigneten Standorten für den Anbau von Zuckerrohr fehlt es nicht, und die Zuckerproduktion mit Hilfe von Zuckerrohr in einem tropischen Land mit relativ billigen Arbeitskräften ist erheblich billiger als die Zuckerproduktion aus Zuckerrüben, die bei uns angebaut werden. Würden wir Zucker zukaufen, anstatt ihn im Inland zu erzeugen, so böten sich für eine Reihe von Entwicklungsländern erhebliche zusätzliche Einkommensmöglichkeiten. Aber gerade bei Zucker sollte nicht übersehen werden, daß der Weltmarktpreis hektisch zu schwanken pflegt. Im Durchschnitt der Jahre können wir sicher Zucker erheblich billiger importieren als selbst erzeugen; aber es kann durchaus vorkommen – so wie etwa vor zwei Jahren –, daß der Weltmarktzucker teurer wird als der Inlandszucker oder zeitweise nicht zu haben ist.

Dieser kurze Überblick zeigt, daß die Entwicklungsländer keineswegs der hauptsächliche Gewinner einer Liberalisierung der Nahrungsmittelimporte nach Europa wären. Der Vorteil würde vor allem den USA, Australien, Kanada und Neuseeland zufließen. Bei einigen Produkten allerdings, bei Zucker z. B., besteht in der Tat ein Interessenkonflikt zwischen den Landwirten der Bundesrepublik und der Entwicklungsländer. Ehe jedoch agrarpolitisch und handelspolitisch Folgerungen zugunsten unserer Landwirtschaft gezogen werden, sollte zweierlei bedacht werden:

1. Wir erleben zur Zeit eine tiefgreifende *Umstrukturierung der Weltmärkte.* Die frühere Regelung, derzufolge die Industrieländer Europas aus den Tropen und Subtropen Rohstoffe bezogen und dorthin Industriewaren lieferten, gilt kaum noch. Einige Entwicklungsländer, so z. B. Indien, exportieren mittlerweile mehr Industrieprodukte als Agrarprodukte. Die Rohstoffe, die Europa bezieht – sowohl Agrarprodukte wie auch Bergwerksprodukte –, stammen keineswegs hauptsächlich aus Entwicklungsländern, sondern vor allem aus Nordamerika, der UdSSR und Australien. Die Käufe Europas an landwirtschaftlichen Produkten wachsen nur langsam.

Andere Märkte in der Welt dagegen verzeichnen hohe Zuwachsraten der Nachfrage nach Agrarprodukten. Vor allem in den rohstoffreichen Entwicklungsländern wächst die kaufkräftige Nachfrage nach Zucker, Fleisch und Ölen, also nach Produkten des gehobenen Verbrauchs, in hohen Raten. Auf diesen Märkten liegen die Absatzchancen derjenigen Entwicklungsländer, die Agrarprodukte exportieren müssen. Maßnahmen, die den Zugang zu diesen Märkten erleichtern, sind langfristig für die Landwirte dieser armen Länder ungleich wichtiger als der Versuch, im engen europäischen Markt ein größeres Stück vom Absatzkuchen zu erhalten.

2. Es gilt die *Unsicherheit der Welt* zu bedenken. Die Entwicklungsländer stehen vor unübersehbaren sozialen und politischen Veränderungen. Die Zeitbombe „Bevölkerungszuwachs" tickt, und zu prognostizieren, wohin der Weg geht, ist sehr schwer. Das Sicherheitsproblem besteht nicht nur für unsere Energieversorgung, die über den Treibstoff für die Schlepper unmittelbaren Einfluß auf die Sicherheit unserer Nahrungsversorgung hat. Es besteht bei Phosphaten für Mineraldünger, deren Preis sich verdreifacht hat, es besteht auch für Futtermittel, die wir beziehen. Daß plötzlich Fischmehl oder Sojabohnenmehl nicht mehr zur Verfügung standen, war ein Hinweis auf Mangelsituationen, die in Zukunft sicher öfter zu erwarten sind, als sie in der Vergangenheit eintraten. Die Welt ist unsicherer geworden. Soweit die Importe sichtlich billiger sind als die Eigenproduktion, wie z. B. bei Zucker, Pflanzenölen und Futtermitteln, muß Europa einen angemessenen Kompromiß zwischen teurer, aber sicherer Eigenproduktion und billigerem, aber unsicherem Import finden.

Aus der allgemeinen Unsicherheit der Weltsituation ergibt sich die Forderung, daß unsere Landwirtschaft langfristig leistungsfähig bleiben soll. Wir sollten die Fruchtbarkeit unserer Böden erhalten, damit in einer Welt, die sich bislang weitgehend vom Raubbau an Boden ernährt, wenigstens in einer Region ein Kapital an Bodenfruchtbarkeit für die kommenden Generationen bleibt. Es gilt also, die alte bäuerliche Moral wieder in den Vordergrund zu stellen. Die Engländerin Joan Robinson formulierte sie einmal so: „Die Moral eines Bauern . . . besteht darin, dem Boden zurückzugeben, was ihm entnommen wurde, und einen Teil der Ernte beiseite zu legen, damit die produktive Kapazität . . . bewahrt wird. Tierische und menschliche Wirtschaftssysteme können einige Zeit durch Raubbau am Boden, durch die Schaffung von Wüsten oder den Raub bei anderen leben. Um jedoch unter friedlichen Verhältnissen längere Zeit lebensfähig zu bleiben, muß eine Wirtschaft von der bäuerlichen Moral geprägt sein."

Albert Keller SJ

Sterbehilfe und Freiheit

Der Schweizer Arzt Dr. Jürg Wunderli, selbst durch eine schwere und unheilbare Krankheit mit dem Tod konfrontiert, eröffnet sein ausgewogenes, von persönlichem Einsatz für Menschlichkeit als Ehrfurcht vor menschlichem Leben und menschlichem Sterben zeugendes Buch „Euthanasie oder Über die Würde des Sterbens" (Stuttgart 1974, 11) mit folgendem Beispiel:

„Im November 1962 standen das Ehepaar van de Putt, die Großmutter, die Tante und der beteiligte Hausarzt vor den Schranken des Schwurgerichtes in Lüttich. Was war geschehen? Frau van de Putt hatte eine Tochter ohne Arme geboren, und der Familienrat beschloß, mit Beihilfe des Hausarztes das Kind einige Tage nach der Geburt durch Überdosis eines Schlafmittels zu töten. Der Prozeß fand ein weltweites Echo in der Presse, und die öffentliche Meinung plädierte in Belgien, aber auch in Deutschland, überwiegend für einen Freispruch der Angeklagten. Tatsächlich kam der Freispruch zustande, offenbar in Anbetracht der Motivation: Die Angeklagten wollten dem ‚armen Kinde' aus Mitleid ein Leben voller Leiden und Einschränkungen ersparen."

Dieses Beispiel ist in der Tat geeignet, an einige Probleme der Euthanasiediskussion heranzuführen.

Euthanasie – Sterbehilfe

Zum ersten kann es zur Klärung des Begriffs „Euthanasie" beitragen. Denn da die in diesem Fall angemaßte Entscheidung über den „Lebenswert" eines Menschen, wie Wunderli schreibt, „erschreckende Parallelen zur kriminellen ‚Vernichtung lebensunwerten Lebens' durch die Nazis aufweist" (12), die man im Nürnberger Ärzteprozeß nun einmal Euthanasie genannt hat, ist dieses Wort auch für die Tötung zwar körperlich oder geistig behinderter, aber keineswegs sterbenskranker Menschen in Gebrauch gekommen. Von seinem griechischen Ursprung her, wo es das „schöne oder leichte Sterben" bezeichnete, bedeutet „Euthanasie" jedoch auch heute vorherrschend „Erleichterung des Todeskampfes durch Medikamente" [1]. Weil ein solcher Versuch, die Mühsal oder Qual eines Sterbens zu lindern, offenbar mit dem Töten eines durchaus zum Weiterleben befähigten, wenn auch körperlich oder geistig abnormen Menschen, der von irgendeiner Instanz – Wunderli führt auf: „Arzt, Angehörige, Begutachtergremium, Staat" (24) – für „lebensunwert" erklärt worden ist, keinesfall verwechselt werden darf,

noch der Übergang zwischen beiden Verhaltensweisen verwischt werden sollte, scheint es zweckmäßig, sie auch nicht mit dem gleichen Wort „Euthanasie" zu belegen. Um dieser Begriffsunklarheit vorzubeugen, soll deshalb im folgenden der Begriff „Sterbehilfe" verwandt werden, auch wenn auf die aktuelle Euthanasiediskussion Bezug genommen wird.

In dieser Auseinandersetzung geht es nun kaum je darum, ob man einem Sterbenden beistehen, seine Schmerzen ohne Beeinträchtigung der Lebenszeit lindern dürfe, denn daß dies erlaubt, ja gefordert ist, steht außer Diskussion, selbst wenn in der Praxis – auch mancher sonst medizinisch perfekter Krankenhäuser – die Hilfe nicht selten erheblich zu wünschen übrig läßt, die der Sterbende an persönlich-menschlicher Anteilnahme oder auch seelsorgerischer Betreuung in seinen letzten Stunden erfährt. „Während der Arzt heute einerseits mit den modernsten medizinischen Möglichkeiten hervorragend ausgestattet ist, versagt er oft in dem Augenblick, in welchem durch Einsatz aller dieser Mittel keine Hilfe mehr möglich ist", urteilt darüber ein sachkundiger Mediziner und kommt zum Schluß: „Die Forderung, daß es nicht nur Krankheiten, sondern kranke Menschen gibt, muß – was den Sterbenden betrifft – dahingehend ergänzt werden, daß nicht der Exitus (auf Zimmer X), sondern der sterbende Mensch gesehen wird. Ärztliches Handeln darf nicht auf technisches Können reduziert werden. Der Grundsatz ‚primum nil nocere' muß auch das würdige Sterben mit einbeziehen."[2]

Unzureichende Argumente

Dürfte man sich über diese Forderung, zumindest in der Theorie, leicht einigen, so bleibt die Frage heiß umstritten, ob man bei einem Todkranken aktive oder passive Sterbehilfe in dem Sinn leisten darf, daß man handelnd eingreift, um sein Leben zu verkürzen, oder wenigstens – passiv – Handlungen unterläßt, die erforderlich wären, um sein Leben zu verlängern.

Daß in derartigen Diskussionen, besonders wenn sie in breiter Öffentlichkeit geführt werden, die Ebene von Gefühlsäußerungen kaum verlassen wird, das belegen gehäuft Beispiele aus der Boulevardpresse. Auch wenn sie sich durchaus anfechtbarer Vorgänge annahm, wie kürzlich, als der Tod Francos künstlich hinausgezögert wurde oder als ein Richter im USA-Staat New Jersey verfügte, ein schwer gehirngeschädigtes und wohl auf Dauer bewußtloses Mädchen dürfe auch auf Wunsch seiner Eltern nicht von den für es lebenserhaltenden Maschinen abgehängt werden, blieben die meisten Einwände, die dagegen vorgebracht wurden, zumindest ebenso zweifelhaft wie die angegriffenen Tatbestände; ja sie verrieten nicht selten die gleiche Mentalität, die auch für die „öffentliche Meinung" im eingangs erwähnten Fall der Tötung eines mißgebildeten Kindes kennzeichnend war.

Die Harmlosigkeit ist schon – angesichts der deutschen Vergangenheit – geradezu grauenerregend, mit der etwa ein „Bestseller-Autor" in einem Münchner Sensations-

blatt gegen den amerikanischen Richter vorbringt, er habe „die Unterwerfung menschlichen Fühlens unter das Interesse des Staates an der Erhaltung des Lebens proklamiert" und meint: „Wahrscheinlich hätte es – wie in der juristischen Vergangenheit – tapfere Männer gegeben, die bereit waren, den Knoten humanitärer Verwirrung zu durchschlagen . . ." Er denkt dabei wohl – zu seinen Gunsten sei es angenommen – nicht an die „tapferen Männer" unserer juristischen Vergangenheit, die auch „humanitäre Knoten" durchschlagen haben im Namen eines „gesunden Volksempfindens", das von einem „menschlichen Fühlen", das gegen das Interesse an der Erhaltung des Lebens ins Feld geführt wird, nicht allzuweit entfernt angesiedelt ist.

Nein, selbst wenn man jenen Richterspruch für irrig hält, mit einer Berufung auf das Gefühl, das „Empfinden einer öffentlichen Meinung" allein läßt sich hier schlecht argumentieren. Zu leicht nämlich gibt man das vor sich und anderen als Mitleid aus, was in Wahrheit beschrieben werden müßte als „das Leid nicht mit ansehen können". Leid zu sehen ist uns unbehaglich von Natur; das ist keinesfalls schlecht, aber es kann zu der Folgerung führen: Beseitigt das Leid um alles; wenn es anders nicht geht, beseitigt den Leidenden! Schafft ihn uns aus den Augen, und falls das der einzige Ausweg ist, bringt ihn um! Man muß wohl nicht zu weit laufen, um eine derartige Einstellung gegen Mißgebildete, Schwachsinnige oder sonst Abnorme, eben unserer Normalität nicht entsprechende Menschen zu treffen. Und meist gibt sich als Mitleid mit andern aus, was nur egoistisches Selbstmitleid heißen dürfte.

Der Rückgriff auf Gefühle genügt also nicht, wenn über aktive oder passive Sterbehilfe und die Frage, ob sie eine Lebensverkürzung anzielen oder in Kauf nehmen könne, geurteilt werden soll; denn dabei geht es offensichtlich um die Erlaubtheit unseres Verhaltens und nicht darum, was uns angenehm, bequemer oder billiger erscheint.

Die Frage nach der Erlaubtheit aber ist auch mit einem Hinweis auf staatliche Gesetzgebung letztlich nicht zu beantworten; denn wenn der Staat etwas erlaubt oder verbietet, muß weiter gefragt werden, wie er diese Erlaubnis oder dieses Verbot begründet. Gerade wir Deutsche hätten Grund, nicht das ominöse „Befehl ist Befehl" nun ebenso blindlings durch „Gesetz ist Gesetz" zu ersetzen. Ähnlich wie bei der zu erwartenden Abtreibungsgesetzgebung wäre auch in der Frage der „Euthanasie" auf jeden Fall der Verzicht des Staats auf die Bestrafung einer Handlung nachdrücklich zu unterscheiden von ihrer ethischen Rechtfertigung nach der falschen Maxime: Was der Staat nicht bestraft, ist sittlich erlaubt. Freilich wird diese Unterscheidung wieder bereits durch die Schlampigkeit der Sprache mancher Massenmedien, aber auch mancher Politiker erschwert bis verhindert, die ohne weiteres Straffreiheit mit Erlaubtheit wiedergibt und so den Schluß erschleicht, ein derartig „staatlich genehmigtes" Handeln sei von den Bürgern dieses Staats zu billigen, jedenfalls ohne Widerspruch hinzunehmen. Gegen einen solchen Sprachgebrauch ist aber auch deshalb schon entschieden anzugehen, weil er unterstellt, der Staat habe zu erlauben, was seine Bürger tun (und das geschehe, indem er ihr Tun nicht unter Strafe stellt): eine totalitäre Staatsvergötzung, die selbst unsittlich ist.

Nach der Berufung auf den Staat und seine Gesetze kommen wir daher um den Nachweis, nach welchen Kriterien und Normen wir uns richten, zu richten haben, wenn wir mit Sterbenden umgehen, ebensowenig herum wie mit einem Rückzug aufs rein Emotionale. Aber es genügt dafür auch nicht, Aussagen des christlichen Glaubens und des kirchlichen Lehramts heranzuziehen, will man die Diskussion nicht unnütz auf den innerchristlichen oder innerkirchlichen Raum einschränken, wo diese Äußerungen als Argumente gelten können, noch abgesehen davon, daß sich auch hier die Frage stellt, wie sie zu begründen wären.

Außerdem überschätzt man bisweilen die Beweiskraft einiger dieser Aussagen ebenso wie die Klarheit mancher Unterscheidungen. Man erklärt etwa: „Gott allein ist Herr über Leben und Tod!" Daraus will man ableiten, der Mensch habe nicht über Leben und Tod zu entscheiden. Ein katholischer Mediziner meint dazu – da der Arzt nicht selten über lebenserhaltende Eingriffe befinden muß –: „Es wäre eine Illusion zu glauben, er könne diese Entscheidung umgehen."[3] Daraus, daß Gott im letzten ausschließlich und souverän alles in der Welt bestimmt, in diesem Sinn allein Herr über alles ist, folgt eben gar nicht, daß nicht auch der Mensch auf seiner Ebene in der Welt bestimmen könne und müsse, da ihm bereits im biblischen Schöpfungsbericht von Gott gerade aufgetragen wird, sich die Erde untertan zu machen und Herr zu sein über die anderen Lebewesen, die sich auf ihr regen (Gen 1, 28).

Andernfalls wäre es nämlich allein moralisch richtig, „der Natur ihren Lauf zu lassen". Diese eher widerethische Auffassung zeitigte allerdings in der Geschichte der Moral weitreichende Folgen – und nicht nur in der Frage der Sterbehilfe; scheint sie doch insgeheim bei der ungeklärten Unterscheidung zwischen natürlichen = erlaubten oder gar gebotenen und unnatürlichen, künstlichen = unnützen oder untersagten Mitteln und wohl selbst bei der Gegenüberstellung von gewöhnlichen und außergewöhnlichen Hilfen Pate zu stehen, obwohl sie nicht aus der christlichen Offenbarung, sondern aus einem schiefen Verständnis christlich-philosophischer Tradition stammt, die ethische Verbote mit der Naturwidrigkeit des untersagten Tuns begründen will.

Ein kompetenter christlicher Philosoph meint dazu: „Ob diese Begründung stichhaltig ist, hängt davon ab, welchen Begriff von Natur man dabei zugrunde legt. Natur kann nämlich das physiologische Gefüge eines Ablaufs körperlicher Vorgänge mit seiner Bewegungsrichtung auf ein bestimmtes, durch diesen Ablauf zu ermöglichendes Ergebnis oder die in ihren metaphysischen Beziehungen auf ihre konstitutiven und letzten Ziele betrachtete Gesamtwesenheit des Menschen meinen. Sittlich relevant ist für die Beurteilung eines Tuns unmittelbar nur die Natur im zweiten Sinn; die Natur im ersten Sinn nur mittelbar und soweit sich aus ihr notwendige Folgerungen für die Natur im zweiten Sinn ergeben."[4] Gerade „was von Natur aus so abläuft" bietet also kein letztes Kriterium für unser ethisches Verhalten, sondern das zu gewinnen bedarf es eines Blicks auf die „konstitutiven und letzten Ziele" des Menschen.

Die menschliche Freiheit als normgebende Instanz

Welche Normen man in der Frage der Sterbehilfe anerkennt, in der es buchstäblich um Leben oder Tod geht, hängt folglich ebenfalls davon ab, was das oberste Ziel, der höchste Wert ist, auf den hin wir unser ethisches Verhalten orientieren müssen. Aus christlicher, aber auch philosophisch zu begründender Sicht scheint mir der höchste Wert in dieser Welt der freie, selbstverantwortliche Mensch zu sein. Dem müßte sogar Karl Marx zustimmen, für den alle Kritik der Religion mit der Lehre endet, „daß der *Mensch das höchste Wesen für den Menschen* sei“ [5].

Diese Freiheit des Menschen ist also unser ethisches Ziel und damit letzte Richtschnur für die Berechtigung unseres Handelns und Unterlassens. Daß sie letztes Kriterium ist, ergibt sich daraus, daß ich bei allen anderen Normen fragen könnte: Warum soll ich sie befolgen? Bei ihr geht diese Frage ins Leere, weil wir ihr gegenüber keine Wahl haben; wir müssen ja, um wählen zu können, bereits frei sein. Wir haben, wie J. P. Sartre sagt, „Wahlfreiheit, nicht aber die Freiheit, nicht zu wählen. Nicht wählen heißt nämlich, wählen, nicht zu wählen.“ Er zieht daraus seine berühmte Folgerung, daß der Mensch „verurteilt ist, frei zu sein“ [6]. So ist jedem die Freiheit unausweichlich als Aufgabe gestellt; denn sie ist ein Vermögen, das wir nicht ausschlagen, wohl aber verschieden nutzen können – bis zum Ruin seiner und damit unser selbst.

Freiheit heißt dabei mehr als die gelegentliche und oft sehr beliebige Entscheidung zwischen verschiedenen, mich kaum berührenden Wahlmöglichkeiten: ob ich gleich aufbreche oder noch ein wenig bleibe, lieber Rot- oder Weißwein nehmen soll, fernsehen oder schlafen und so fort – Freiheit liegt dem allen zugrunde, aber sie verwirklicht sich immer erst dann, wenn wir über uns selbst verfügen, uns bewußt zu den Personen und Dingen unserer Welt einstellen, im wahrsten Sinn etwas aus uns machen, und zwar nicht etwas Beiläufiges, bald wieder Auszutauschendes, sondern etwas, das auf Dauer gilt, etwas Endgültiges. Gewiß fordern nicht alle, nicht einmal die meisten Situationen unseres Lebens uns eine derart bewußte Selbstverfügung ab, aber einige sind nicht ohne sie zu meistern: wenn uns klar aufgeht, daß wir in Gefahr sind, uns in gewollten Haß gegen einen Menschen hineinzusteigern etwa, oder wenn wir ebenso bereit sind, uns ganz für einen einzusetzen, ihn also im vollen Sinn lieben.

Ja es zeigt sich, daß der volle Einsatz unserer Freiheit gar nicht zustande kommt ohne Bezug auf die freie Person eines anderen; nicht untermenschliche Sachen, nur ein freies Gegenüber vermag das ganze Gewicht unserer Entscheidung zu fordern. Selbst der häufig gehörte Satz, die Freiheit des einzelnen fände ihre Grenze dort, wo sie die Freiheit des anderen einschränkt, erweist sich bei genauerem Zusehen als „irrealis“; denn begreift man einmal, daß Freiheit nur die formale Rücksicht von Liebe ist, nämlich selbstverfügende Ausrichtung auf eine freie Person hin, so wird deutlich, daß nicht die Freiheit, sondern nur die Unfreiheit des einen die Freiheit des anderen zu hindern vermag. Deshalb ist der andere, gerade insofern er frei ist, das von unserer eigenen Freiheit geforderte Ziel unserer ethischen Entscheidung.

Weil dieses Angelegtsein auf Freiheit aber bei keinem Menschen von dessen vorgängiger Wahl oder sonstigen Umständen abhängt, sondern gegeben ist, sofern er nur Mensch ist, darf auch unsere freie Annahme eines Menschen sich von nichts anderem bedingen lassen: sie gilt, solange er Mensch ist; eben darin gründet die erwähnte Ausrichtung auf Endgültigkeit, die jeder freien Entscheidung innewohnt. So wird unsere Freiheit nie nachdrücklicher verlangt, als wenn wir unwiderruflich Stellung zu einem Menschen nehmen müssen. Nichts aber in der Welt ist so unwiderruflich wie der Tod. Wenn wir ihm begegnen, das heißt, wenn unser eigenes Sterben oder der Tod eines uns nahen Menschen an uns herantritt, ist daher unsere Freiheit in einzigartiger Weise aufgerufen.

Eigenes Sterben

Betrachten wir zunächst das eigene Sterben im Licht dieser gedrängten Überlegungen, so zeigt es sich als eine entscheidende – weil die unwiderruflichste – Aufgabe, die unserer Freiheit gestellt ist. Wenn wir selbstverantwortlich und frei leben wollen – und wir sind davon ausgegangen, daß der freie, selbstverantwortliche Mensch unser oberstes Ziel ist –, dann müssen wir uns selbst, das heißt aber auch unseren Tod frei annehmen, uns auf unser Sterben in eigener Verantwortung einlassen, und zwar deshalb, weil angeblich verantwortliches Handeln, das sich weigerte, den unabänderlichen Tatsachen ins Auge zu sehen, sondern sich über sie hinweglöge, sich gerade nicht mehr zu verantworten vermöchte. Ein Selbstmord, insofern er eine Flucht in die Verantwortungslosigkeit darstellt, ist daher ebensowenig zu vertreten wie die Absicht, sich um alles das Bewußtsein des Sterbens vom Hals zu halten, also nicht zuzulassen, daß einem die Ärzte oder Verwandten darauf hinweisen, oder doch ihre Auskünfte und alle noch so untrüglichen Anzeichen krampfhaft zu unterdrücken und nicht wahrhaben zu wollen oder sich schließlich in Betäubung oder Drogenrausch zu flüchten, um möglichst unbewußt hinüberzudämmern.

Jemand, der mit allen medizinischen Mitteln seine Schmerzen bekämpft, die ihm ohnehin Freiheit und Bewußtheit weithin aufheben, ist durch diesen Einwand nicht betroffen, wie einer, der sein Leben bewußt einsetzt, ja hingibt, um anderen zu helfen, nicht mit dem verwechselt werden darf, der sich der Verantwortung im Selbstmord zu entziehen trachtet.

Sterben des anderen

Wenn es sich um das Sterben eines anderen handelt, ist das gleiche Ziel zu verfolgen: der freie, verantwortliche Mensch ist höchster Wert, also gilt es, die Freiheit des Sterbenden zu erhalten und zu fördern, so weit nur möglich. Dagegen kann selbst der

Kranke keinen berechtigten Einspruch erheben, etwa indem er seine Freiheit zu beenden, seinen Tod verlangt. Jedoch ist die Freiheit selbst gegen alles, was sie hindert, zu verteidigen. Schmerzen, die sie beeinträchtigen, muß man durch die verfügbaren Mittel ebenso auszuschalten versuchen, wie man gegen erdrückende Ängste durch helfende Zusprache angehen müßte. Darin bestünde eine wahre und ethisch geforderte Sterbehilfe, die nicht dem Sterben, sondern dem Sterbenden hilft.

Es versteht sich, daß sich von dieser Überlegung her alles verbietet, nenne man es aktiv oder passiv, was das Ende eines freien Bewußtseinszustands beschleunigte oder es nicht hinauszögerte; dies fällt jedoch bei weitem nicht immer mit dem Ende des (biologischen) Lebens zusammen. Es läßt sich sogar leicht der Fall denken, wo eine Verlängerung des möglichst freien und bewußten Zustands des Sterbenden mit einer Verkürzung seines Lebens zu bezahlen wäre, etwa indem man ihm die einzig wirksamen schmerzbekämpfenden Mittel verabreicht, die jedoch den Nachteil haben, daß sie seine Lebens- oder eher Sterbezeit verkürzen; dann dürfte, ja müßte man diesen Nachteil in Kauf nehmen, vorausgesetzt, der Kranke entscheidet sich – mit Recht! – zu dem gleichen Vorgehen.

Bewußtloses Leben

Wie aber ist dann zu verfahren, wenn von Verantwortlichkeit und Freiheit des Sterbenden keine Rede mehr sein kann, weil er in dauernder Bewußtlosigkeit liegt? Falls begründete Aussicht besteht, daß er das Bewußtsein wiedererlangt, ist die Handlungsrichtlinie klar: es ist alles zu tun, was eine Rückkehr zu einem möglichst langdauernden bewußten Leben fördert.

Diskutiert werden aber gerade jene Fälle, in denen kaum Hoffnung oder keine Hoffnung mehr besteht, daß der Kranke je wieder zu Bewußtsein kommt. Hier ist das Feld, wo in der Bestimmung der konkreten Situation des Sterbenden wohl den Ärzten allein die Last des Urteils zukommt, nämlich zu entscheiden, ob noch ein Rest von Möglichkeit bleibt, daß der Kranke zum freien Bewußtsein zurückkehrt, oder ob dafür auch nicht die geringste Wahrscheinlichkeit mehr besteht. Wenn auch die kleinste Chance gegeben wäre, gälte es, sie zu nutzen – ebenso wie die minimalen Ansätze von Bewußtsein und damit von Freiheit, die sich auch bei schwer Geisteskranken noch finden, wegen des höchsten Wertes der Freiheit fordern, alles für die Sicherung und Besserung ihrer Existenz zu tun.

Gesetzt den Fall aber, es sei nach allen Kenntnissen der Medizin sicher auszuschließen, daß auch nur ein Funke von Bewußtheit noch in einem menschlichen Organismus vorhanden sei oder wenigstens wiedergewonnen werden könnte, etwa weil das Gehirn aufs schwerste und irreversibel geschädigt wäre, dann bestünde keine Verpflichtung mehr, ihn am Leben zu erhalten, es sei denn, man wollte dadurch seinen Respekt vor einem Organismus bezeugen, der einmal Träger dieser Freiheit war, in dem sie sich ver-

wirklicht hat, ähnlich wie man ja auch mit Leichen nicht ehrfurchtslos umgeht und wie man allgemein die Forderung nach Ehrfurcht vor jeder Art Leben aus der Achtung für die Freiheit, deren Bedingung und Vorstufe sie ist, begründen kann, also gewiß auch die Forderung nach Ehrfurcht vor dem Leben eines menschlichen Organismus. Wenn jedoch nur die Wahl bleibt, entweder einen solchen Körper ohne (oder selbst einen mit nur geringsten) Aussichten auf Wiedererlangung des Bewußtseins weiter am Leben zu erhalten oder an seiner Stelle einen Menschen, für dessen Wiederherstellung gute Chancen bestehen, der jedoch unweigerlich sterben müßte, falls ihm der vegetierende Organismus vorgezogen würde, so ist die von unserem Ziel geforderte Entscheidung ebenfalls klar: dem frei bewußten Menschen gebührt der Vorrang vor einem nur noch vegetativen Lebewesen.

Würde dieser Organismus jedoch allein um eines abstrakten Prinzips der biologischen Lebenserhaltung willen am Leben erhalten oder um eine wissenschaftliche Neugierde zu befriedigen, die nicht unmittelbar im Dienst künftiger Sicherung menschlicher verantwortlicher Freiheit stünde, dann erwüchse dieses Verhalten offenbar nicht mehr aus der Achtung vor der menschlichen Person, diese wäre nicht mehr in ihrer freien Verantwortlichkeit, sondern vielleicht noch als tierhaftes Lebewesen höchster Wert – und dann wäre ein solches Verhalten nicht nur nicht verpflichtend, sondern ethisch verwerflich. Vor allem wäre das der Fall, wenn der Sterbende selbst sich, da er noch bei Bewußtsein war, ausbedungen hätte, ihn bei unwiderruflichem völligem Verlust seiner Geistesfähigkeiten sterben zu lassen; denn dann müßte die Achtung vor seiner freien Willensentscheidung, in der er über sich verfügte, allen anderen Interessen vorgeordnet werden. Resultat: Die bloße Verlängerung des biologischen Lebens ist kein Wert in sich, ja sie kann bei Mißachtung der menschlichen Freiheit verwerflich sein: Der Mensch lebt nicht, um zu leben, sondern um sein Leben einzusetzen, das heißt frei zu sein, das heißt zu lieben.

ANMERKUNGEN

[1] Deutsches Wörterbuch, hrsg. v. G. Wahrig (Gütersloh 1972) 1176.

[2] J. Eisenburg, Menschlich sterben. Aufgabe und Verantwortung des Arztes, in: Fortschritte der Medizin 90 (1972) Nr. 3, 81–84, Zitate 81 und 84.

[3] R. Kautzky, Der ärztliche Kampf um das Leben des Patienten „bis zum letzten Atemzug", in: Hochland 53 (1960/61) 303–317, Zitat 310.

[4] Memorandum. Das Problem der Empfängnisverhütung, von XYZ, abgedruckt unter der Überschrift „Beitrag eines Moralphilosophen", in: J. David SJ, Neue Aspekte der kirchlichen Ehelehre (Bergen-Enkheim 1966) 94–101, Zitat 99. Der hier mit XYZ gekennzeichnete Autor des Memorandums ist, wie er mir zu veröffentlichen erlaubte, Prof. Walter Brugger SJ.

[5] K. Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, in: Die Frühschriften, hrsg. v. S. Landshut (Stuttgart 1968) 207–224, Zitat 216.

[6] J. P. Sartre, Das Sein und das Nichts (Hamburg 1966) 610, 696.

Oswald von Nell-Breuning SJ

Auseinandersetzung mit dem Sozialismus

Anmerkungen zu einer Kontroverse um das Synodendokument „Kirche und Arbeiterschaft"

Unter den Ursachen, die im 19. Jahrhundert dazu geführt oder dazu beigetragen haben, daß die Kirche einen so großen Teil der Arbeiterschaft verloren hat, verzeichnet das Synodendokument „Kirche und Arbeiterschaft" *nach* der „unzulänglichen Auseinandersetzung mit Karl Marx und seiner Lehre" an nächstfolgender Stelle den gleichen Mangel bei der Auseinandersetzung „mit den verschiedenartigen Erscheinungsformen und Spielarten des Sozialismus" (Ziff. 1. 5. 2). Auch die dazu von der Sachkommission III vorgelegten Ausführungen waren Gegenstand heftiger Angriffe. „Bruchstückartige Sätze aus Quadragesimo anno", so wurde behauptet, seien da „tendenziös zusammengestellt". Die Sachkommission habe, so wurde ihr weiter vorgeworfen, nicht gebührend herausgearbeitet, „warum die Kirche den Sozialismus ablehnte" und warum es ihr nicht oder nur unzureichend zu verhüten gelang, daß diese Ablehnung von weiten Kreisen der Arbeiterschaft mißverständlich „als Ablehnung (ihrer) berechtigten Forderungen . . . begriffen wurde". Der Sachkommission wurde zu bedenken gegeben, „es wäre . . . problematisch zu meinen, dieses Mißverständnis . . . dadurch rückgängig machen zu können, daß man nachträglich die Beurteilung des Sozialismus durch Quadragesimo anno entsprechend färbt". Diesem Vorwurf „tendenziöser" Auswahl der Belege aus „Quadragesimo anno" und unzulänglicher Darstellung von Gründen sowie der Abmahnung vom untauglichen Versuch „nachträglicher entsprechender" (Um-)Färbung folgte noch die Belehrung, es seien „wiederum (?) nicht nur die weltanschaulichen Probleme, sondern Fragen der gesellschaftlichen Ordnung selbst, die in sozialistischer Perspektive anders liegen als in christlicher" [1].

In der Tat sind in der Vorlage und jetzt im Beschluß der Synode, wenn man es so ausdrücken will, nur „bruchstückhafte Sätze" aus der Enzyklika Pius' XI. angeführt, und sind die Gründe sowohl dafür, daß die Kirche einen so großen Teil der Arbeiterschaft verloren hat, als auch dafür, daß weite Kreise der Arbeiterschaft die Ablehnung des Sozialismus durch die Kirche als Ablehnung ihrer berechtigten Forderungen mißverstanden haben, „nicht gebührend herausgearbeitet". Zu einem Teil erklärt sich das daraus, daß die Sachkommission vieles als bekannt voraussetzte und als zu sagen überflüssig wegließ, was, wie sich zu ihrer schmerzlichen Überraschung herausstellte, nur einem engeren Kreis sozial engagierter Katholiken bekannt ist. Gewiß ein bedauerlicher Irrtum, glücklicherweise aber keine Unterschätzung, sondern eine Überschätzung, die niemand Unrecht tut, so daß niemand sich dadurch gekränkt fühlen kann.

Entscheidend war jedoch ein Grund ganz anderer Art, der die Sachkommission zwang, auch vieles ungesagt sein zu lassen, das ihr zu sagen geboten oder doch dringend wünschenswert erschien, nämlich der harte Druck, um nicht zu sagen der Zwang der Raumbegrenzung. Von allen Seiten war sie aufgefordert, war ihr auferlegt worden, sich knapp zu fassen, sich auf das unbedingt Notwendige zu beschränken, zu „straffen", nicht selten obendrein verbunden mit der Auflage, Ergänzungen, ja selbst Erweiterungen des Themas einzufügen. Geschäftsordnungsmäßig war eine *Raumgrenze* vorgegeben, und die Sachkommission war darauf hingewiesen worden, wenn sie diese Grenze überschreite, bringe sie die Zulassung der Vorlage zur Drucklegung im offiziellen Organ der Synode und demzufolge zur Verhandlung in der Vollversammlung in Gefahr[2].

Näher einzutreten auf den Vorwurf, die Auswahl der Textstellen aus „Quadragesimo anno" sei „tendenziös", oder auf den unmißverständlich angedeuteten Verdacht, die Beurteilung des Sozialismus durch die Enzyklika solle „nachträglich entsprechend" (um-)gefärbt werden, verlohnt sich nicht. Richtigzustellen aber ist das Verhältnis, in das die Kritik „weltanschauliche Probleme" und „Fragen der gesellschaftlichen Ordnung selbst" zueinander stellt. So wie es hier geschieht, sie durch „nicht nur, sondern auch" *neben*einander zu stellen, ist begrifflich unhaltbar; sie überschneiden sich gegenseitig. Fragen gesellschaftlicher Ordnung sind zu einem Teil weltanschaulicher Natur, zu einem anderen, sehr viel größeren Teil (Fragen der Praktikabilität, der Zweckmäßigkeit, Abschätzung von Erfolgschancen u. a. m.) sind sie es nicht. Die ersteren sind *selbst* „weltanschauliche Probleme", die letzteren dagegen fallen überhaupt nicht in die „christliche Perspektive" und haben daher in ihr auch keine „Lage", die sich von derjenigen Lage, die sie möglicherweise in sozialistischer Sicht haben, unterscheiden könnte; ob sie überhaupt oder inwieweit sie in sozialistischer Perspektive eine Lage haben, darüber läßt sich, solange diese letztere nicht eindeutig definiert ist, schlechterdings nichts ausmachen. Fest steht nur: *soweit* es Fragen weltanschaulicher Natur sind, kommen sie *nicht* zu den weltanschaulichen Problemen *hinzu*, stehen zu ihnen nicht im Verhältnis von „nicht nur, sondern auch", sondern sind *selbst* weltanschauliche Probleme. Das „nicht nur . . . sondern auch" ist unhaltbar. – Über den weltanschaulichen Charakter des Sozialismus wird an anderer Stelle noch zu reden sein.

Was verurteilt die Kirche?

Diese Vorwürfe, Angriffe und Einwendungen haben – so darf man wohl annehmen – nicht sehr überzeugend gewirkt; immerhin schuf die Tatsache, daß sie von der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Sozialstelle ausgingen, eine für die Sachkommission schwierige, für das Schicksal der Vorlage nicht ganz ungefährliche Lage. Unter diesen Umständen bedeutete es eine wertvolle Entlastung, daß der Antrag D 770 von Professor *Karl Forster* nicht nur, wie bereits in dieser Zeitschrift (194, 1976, 173–182) dargestellt, bezüglich der „Auseinandersetzung mit Karl Marx und seiner Lehre", sondern

auch in der „Auseinandersetzung mit den verschiedenen Erscheinungsformen und Spielarten des Sozialismus" der Sachkommission zu Hilfe kam, indem er in etwas abgewandelter Form das Wesentliche dessen, was die Kommission dazu entworfen hatte, sich zu eigen machte und dabei zugleich dem nicht unberechtigten Wunsch der Kritik nachkam, „stärker herauszuarbeiten . . . warum" und eben damit *in welchem Sinn* „die Kirche den Sozialismus ablehnt". Dadurch, daß der von der Sachkommission entworfene Text durch den Forsterschen ersetzt wurde, ging zwar auf der einen Seite einiges verloren, worauf zu verzichten schmerzlich war; dafür ergab sich aber auf der anderen Seite eine bedeutsame Ergänzung. Obwohl die Vollversammlung einen Antrag Forsters, die Überschrift „Unzulängliche Auseinandersetzung" in „Notwendige Auseinandersetzung" abzuwandeln, abgelehnt hatte, kamen wichtige ergänzende Ausführungen Forsters in den Text, die zwar strenggenommen durch die beibehaltene Überschrift nicht gedeckt wurden, vielmehr der von ihm vorgeschlagenen Überschrift entsprachen, nämlich Überlegungen darüber, was angesichts der gegenüber früher, insbesondere gegenüber der Zeit Pius' XI. veränderten Lage der Dinge heute not tut.

Als einen von uns begangenen Fehler beklagte die Vorlage, daß wir „den Sozialismus gewissermaßen *hypostasiert*" haben; wie das zu verstehen sei, war im nächstfolgenden Satz erläutert: „Wir haben ihn kurzerhand gleichgesetzt und setzen ihn weiterhin gleich mit den weltanschaulichen Irrtümern, mit denen der marxistische Sozialismus des Erfurter Programms, aber auch noch der revisionistische Sozialismus seine Forderungen verquickte und zum Teil verfälschte". Auch Forster hatte die Wendung „hypostasiert" in seinen Text übernommen, jedoch ohne den für den Sachkenner überflüssigen erläuternden Satz. Gegen die Wendung „hypostasiert" lag nun aber der Änderungsantrag D 778 (Servatius) vor, der verlangte, diese „Fachsprache der Theologen" zu tilgen; der unmittelbar anschließende erläuternde Satz sage das, was gemeint sei, in für jedermann verständlicher Sprache.

Dieser Satz war nun aber in dem zum Beschluß erhobenen Forsterschen Text nicht mehr enthalten; so wie beantragt ließ die Änderung sich also nicht mehr ausführen. Die Verlegenheit war groß; doch gelang es nach einigem Hin und Her, die rechte Lösung zu finden. Die Worte „den Sozialismus hypostasiert" wurden ersetzt durch die dem verlorengegangenen Satz entlehnten Worte „den Sozialismus schlechthin mit weltanschaulichen Irrtümern gleichgesetzt". Damit war die Substanz des fortgefallenen Satzes in den Text zurückgeholt, der Verlust wieder eingebracht. Ein wahres Geschenk des Himmels! Ins Positive gewendet besagt die neue Fassung: Jede Erscheinungsform, jede Spielart des Sozialismus ist unvoreingenommen darauf zu *prüfen, ob* und gegebenenfalls *inwieweit* sie weltanschauliche Irrtümer enthält oder mit weltanschaulichen Irrtümern durchsetzt ist. Der bis heute noch allzuoft begangene Fehler, dies schlechthin und allgemein zu *unterstellen,* ist damit zwar noch nicht überwunden, aber er ist als Fehler gekennzeichnet, es ist vor ihm gewarnt.

Läßt sich der Sozialismus auf einen Begriff bringen?

„Den" Sozialismus als einheitliches Lehrgebäude oder Begriffssystem gibt es eben nicht; es ist vielmehr eine bunte Vielfalt von Erscheinungen, die unter dem einen Namen „Sozialismus" auftreten. Eben damit ist auch schon gesagt, daß ein einheitliches Gesamturteil über den Sozialismus nicht möglich ist, es wäre denn, es ließe sich nachweisen, daß alles, was sich Sozialismus nennt, ein *übereinstimmendes* und – worauf es hier ankommt – *weltanschaulich relevantes* Merkmal aufweist; das aber ist nicht im vorhinein zu unterstellen, noch viel weniger besteht eine Rechtsvermutung in diesem Sinne, sondern ist in jedem einzelnen Fall, also bei jeder unter dem Namen „Sozialismus" neu auftretenden Erscheinung, ohne vorgefaßte Meinung zu prüfen.

Rein sprachlich genommen läßt sich wohl vermuten, daß, wer für sich oder für seine Sache die Bezeichnung „Sozialismus" wählt, damit zum Ausdruck bringen will, daß er dem, was unser Sprachgebrauch mit dem Allerweltswort „sozial" umgreift, zugetan ist, daran Interesse nimmt, dafür eintreten will. Man wird voraussetzen dürfen, daß er kein ausgesprochener Individualist ist, für den Gesellschaft, soziale Bindungen und Verpflichtungen nichts oder doch nur so viel bedeuten, wie er für sich selbst Nutzen daraus zieht. Viel mehr als das ist aus dem Wort „Sozialismus" nicht herauszuholen. Etwas anders verhält es sich mit dem Eigenschaftswort „sozial*istisch*" und dem ihm zugeordneten Hauptwort „Sozial*ist*". Das Eigenschaftswort „sozialistisch" und das Hauptwort „Sozialist" haben eine Klangfarbe angenommen, um derentwillen manche, die sich zu einem Sozialismus bekennen, den sie näherhin als freiheitlich oder demokratisch bezeichnen, es vermeiden, sich „Sozialisten" zu nennen, ja die Anrede als „Sozialisten" zurückweisen; sie ziehen die Bezeichnung „Sozial*demokraten*" vor.

Nun soll es heute schon „den" Marxismus nicht mehr geben, sondern nur noch eine Vielzahl von Marxism*en*. Wenn das von Marxismus gilt, dann in unvergleichlich höherem Grad vom Sozialismus. „Den" Sozialismus – falls es ihn je gegeben haben sollte – gibt es heute bestimmt nicht, nicht in der Bundesrepublik Deutschland und noch viel weniger auf Weltweite gesehen. Für uns in Deutschland spielte längere Zeit nur der marxistische Sozialismus des Erfurter Programms und der ihn abwandelnde, von ihm sich ablösende Revisionismus eine nennenswerte Rolle; so konnte sich bei uns die Gewohnheit bilden, unter Sozialismus ohne weiteres diesen und nur diesen Sozialismus zu verstehen. Das ist längst überholt. Schon in der Weimarer Zeit wußte man, daß die Wirklichkeit anders aussah. *Theodor Brauer*, der Theoretiker der Christlichen Gewerkschaften, zählte 20, *Werner Sombart* mehr als 100 Sozialismen auf – schon bevor der Nationalsozialismus, der immer als etwas Besonderes, gänzlich Andersartiges verstanden wurde, noch hinzukam.

Um eben diese Zeit schien es einem katholischen Gelehrten – *Gustav Gundlach* – gelungen zu sein, sozusagen die *Quintessenz* all dieser noch so verschiedenartigen Sozialismen (den Nationalsozialismus ausgenommen) herauszudestillieren und damit darzutun, daß es *etwas Wesentliches* gebe, das allen diesen Sozialismen gemeinsam sei und

sie von allem, was nicht Sozialismus sei, unterscheide, mit anderen Worten etwas, das es ermögliche, eine Begriffsbestimmung im strengen Sinn des Wortes, eine echte Definition des Sozialismus aufzustellen: Sozialismus ist „eine nach Wertideen und Mitteln dem kapitalistischen Zeitalter innerlich zugehörige allumfassende Lebensbewegung zur Herbeiführung und dauernden Sicherung der Freiheit und des diesseitigen Glücks aller durch ihre uneingeschränkte Einfügung in die Einrichtungen der von höchster Sachvernunft geformten und jedes Herrschaftscharakters entkleideten menschlichen Gesellschaft“ [3].

Ohne Zweifel hebt diese Gundlachsche Begriffsbestimmung mit bewunderungswürdigem Scharfblick Merkmale heraus, die für viele der im 19. und 20. Jahrhundert unter dem Namen „Sozialismus“ aufgetretenen Bewegungen kennzeichnend sind. Was *Ketteler* schlicht und einfach in die Worte kleidete, der Sozialismus sei des bürgerlichen Liberalismus „natürliches Kind“, oder, wie eine andere Redewendung lautet, der Sozialismus sei der ins Proletarische gewendete Liberalismus, das kehrt in der Gundlachschen Begriffsbestimmung in verwissenschaftlichter Ausdrucksweise wieder und findet sich in ihr weiter entfaltet. Kein Wunder, daß sie starke Beachtung fand und von Pius XI., mit Zusätzen versehen, die sie dem kurialen Sprachgebrauch anpaßten [4], in seine Enzyklika „Quadragesimo anno“ übernommen wurde. Die deutsche Übersetzung der Enzyklika gibt das wesentliche Merkmal treffend mit der sprachlichen Wendung wieder, für den Sozialismus sei die menschliche Gesellschaft eine „*Nutzveranstaltung*“.

Die „wesentlichen Gründe“, die Pius XI. für seine Ablehnung des Sozialismus anführt, faßt Forster in seinem zum Synodenbeschluß erhobenen Text folgendermaßen zusammen: „die mangelnde Offenheit für die gläubige Überschreitung des Diesseits, die Auffassung von der Gesellschaft als Nutzveranstaltung, die Relativierung der menschlichen Freiheit, die Auffassungen von der gesellschaftlichen Autorität und die Vorstellungen vom Menschen“ (QA 118–122). Alle diese Stücke sind in den angegebenen Abschnitten von „Quadragesimo anno“ zu finden; leider ist hier jedoch der systematische Zusammenhang, in dem sie in der Gundlachschen Begriffsbestimmung stehen, zerstört und sind damit zugleich auch die ihnen zukommenden Gewichte verschoben; die Akzente sind anders gesetzt; ob Gundlach sich hier wiedererkennen würde, will mir zweifelhaft erscheinen. – Durchaus korrekt wird die einschränkende Klausel „si vere manet socialismus“ in der deutschen Übersetzung „er müßte denn aufhören, Sozialismus zu sein“ (QA 117) angeführt; die logische Folgerung zu ziehen, daß ein von der hier zugrunde gelegten Begriffsbestimmung *abweichender* Sozialismus von der Verurteilung nicht betroffen ist, überläßt der Text – wie auch die Enzyklika selbst – der Intelligenz des Lesers [5].

Daß eine Auffassung der Gesellschaft, die sie auf eine bloße Nutzveranstaltung zurückführt, auf praktischen Materialismus hinausläuft, daß in einer Gesellschaft, in der es nur um den höchstmöglichen „Nutzen“ („ophélimité“) geht, für Gott und Gewissen kein Platz ist, liegt auf der Hand. Über einen solchen Sozialismus konnte der Papst gar nicht anders urteilen als: gleichviel, wie sehr der Sozialismus in anderen Stücken sich

läutern und mit uns auf eine Linie kommen mag, solange er an dieser Auffassung der menschlichen Gesellschaft festhält, ist der Gegensatz zum christlichen Weltbild und Lebensverständnis unüberbrückbar, kann man unmöglich Christ und Sozialist zugleich sein. Das ist so einsichtig, daß sich jedes weitere Wort dazu erübrigt.

Eine ganz andere Frage aber ist, ob wirklich alle Bewegungen, Richtungen, Organisationen, Genossenschaften, Gewerkschaften, politische Parteien oder was immer, die „Sozialismus" auf ihr Banner geschrieben haben, *dieser* Begriffsbestimmung von Sozialismus entsprechen, *diesen* Sozialismus meinen, *oder* ob es da Unterschiede gibt, vielleicht eine ganze Stufenfolge von vollständiger Übereinstimmung mit dem, was Pius XI. „Sozialismus" nennt und als „Sozialismus" definiert, über ein größeres oder kleineres Maß von Übereinstimmung oder Abweichungen hinabsteigend bis zu Spielarten von Sozialismus, bei denen sich überhaupt *nichts* mehr von all dem findet, was nach jener Begriffsbestimmung die Quintessenz des Sozialismus ausmacht und christlicher Überzeugung widerspricht.

Mit *dieser* Frage sich nicht offen und ehrlich auseinandergesetzt zu haben, das ist die Unterlassung, die „unzulängliche Auseinandersetzung mit den verschiedenen Erscheinungsformen und Spielarten des Sozialismus", die das Synodendokument „Kirche und Arbeiterschaft" zu beklagen hat.

Leere Worthülse oder sachliche Irrtümer?

Die Vorlage der Sachkommission hatte das in einem eigenen Absatz verdeutlicht: „Noch heute, mehr als ein Menschenalter nach ‚Quadragesimo anno', ja sogar mit ausdrücklicher Berufung auf sie, tut man nicht selten so, als ob alles, was den *Namen* ‚Sozialismus' führt, verwerflich und von der Kirche verurteilt wäre. Die Kirche verurteilt nicht leere Worthülsen, sondern sachliche *Irrtümer*. Das irreführende Vorgehen, trotzdem jeden Sozialismus als für den Christen unannehmbar hinzustellen, treibt den Arbeiter, der es durchschaut, aus der Kirche hinaus und möglicherweise gerade solchen sozialistischen Richtungen in die Arme, die ausgesprochen widerchristlich sind. Hätten wir das, was mit christlicher Auffassung in keinem Widerspruch steht und was man mit vollem Recht vertreten kann, ohne sich deshalb zum Sozialismus (wie QA ihn versteht) zu bekennen (ebd. 115), freimütig anerkannt und es nicht nur ebenso entschieden, sondern mit besserer Begründung als diese Sozialisten und aus christlicher Motivation noch entschiedener als sie verfochten, dann würden viele, die sich von der Kirche abgewandt haben, noch zu ihr stehen."

Der von der Vollversammlung der Synode beschlossene Text schwächt das ab zu der Aussage: „Die notwendige weltanschauliche Auseinandersetzung mit dem Sozialismus geriet in das Zwielicht einer mangelnden Solidarität mit berechtigten Klagen und Forderungen der Arbeiterschaft." Anschließend heißt es, Johannes XXIII. habe in seiner Sozialenzyklika „Mater et Magistra" „offen gelassen, inwieweit das Urteil Pius' XI.

auf den demokratischen Sozialismus noch zutrifft (MM 34, 110)". Aus den beiden angegebenen Textstellen vermag ich das nicht herauszulesen; in Ziff. 34 berichtet die Enzyklika äußerst ungenau, was Pius XI. in „Quadragesimo anno" sagt; in Ziff. 110 spricht sie davon, daß „jene gesellschaftlichen und politischen Verbände und Organisationen, die einen Ausgleich zwischen Freiheit und Gerechtigkeit im gesellschaftlichen Zusammenleben suchen und bis vor kurzem das Eigentum an Produktionsmitteln ablehnten, heute . . . ihre Meinung merklich geändert haben und dieses Recht durchaus anerkennen"; in bezug auf den revisionistischen Sozialismus findet sich genau diese Feststellung jedoch bereits 30 Jahre früher in „Quadragesimo anno" 113 und 116.

An der Entscheidung, d. i. der entschiedenen *Ablehnung* des in „Quadragesimo anno" im Sinn der Gundlachschen Begriffsbestimmung definierten Sozialismus hat sich selbstverständlich nichts geändert und kann sich in Ewigkeit nichts ändern; ein *solcher* Sozialismus und christlicher Glaube, ja überhaupt theistisches Weltbild schließen einander zwingend aus. Was sich ändern kann und tatsächlich ständigem Wandel unterliegt – darauf hat Johannes XXIII. in „Pacem in terris", Ziff. 159/160 nachdrücklich hingewiesen –, das sind die Bewegungen, Strömungen, Richtungen usw., die unter dem alten Namen weiterlaufen, auch nachdem sie das alte Lehrgebäude längst preisgegeben haben. Über sie läßt sich lehrhaft, d. i. im Sinn einer Grundsatz- oder Rechtsfrage, schlechterdings nichts aussagen; zu ermitteln, was sie denken, lehren, erstreben und betreiben, gehört dem Bereich der Tatsachenforschung an, sind reine Tatfragen. Weder aus der göttlichen Offenbarung noch aus Vernunfteinsichten läßt sich darüber etwas entnehmen; darüber geben nur die Erfahrung, die Informationen über tatsächliche Sachverhalte Aufschluß. Auch der Papst kann darüber nur so viel aussagen, wie die ihm zugänglichen Informationen hergeben. Über die Entwicklung in den einzelnen Ländern wird man an Ort und Stelle besser informiert sein; in Rom wird man über den besseren Gesamtüberblick verfügen. Paul VI. führt in „Octogesima adveniens" (Ziff. 22 ff.) die soeben erwähnte Stelle aus „Pacem in terris" wieder an (30) und versucht daran anschließend einen solchen Überblick zu geben. Für den Sozialismus kommt er dabei zu dem Ergebnis, der „Durchblick mach(e) es für den Christen erkennbar, wie weit er sich einlassen und an den Vorhaben beteiligen darf, ohne daß unmerklich die Werte der Freiheit, der Verantwortung im Gewissen und der Raum für geistiges (geistliches) Leben dabei zu Schaden kommen" (31).

Obwohl Prof. Forster die Überschrift „unzulängliche Auseinandersetzung" gestrichen und durch „notwendige Auseinandersetzung" ersetzt haben wollte, erkennt doch auch er die Unzulänglichkeit an. War sie durch fehlerhafte Behandlung ins „Zwielicht" geraten (s. oben!), so stellen jetzt die (hier nicht unmittelbar einschlagenden) „neueren Entwicklungen im Kommunismus", unmittelbar aber „die Phasen der Entideologisierung und Reideologisierung des demokratischen Sozialismus" . . . „mit einer neuen Dringlichkeit" zwei Aufgaben: einmal „Unterscheidung zwischen sozialen Forderungen und Sozialismus", zum anderenmal „differenzierte Auseinandersetzung mit den verschiedenen Richtungen des weltanschaulichen Sozialismus".

„Unterscheidung zwischen sozialen Forderungen und Sozialismus": gemeint ist, daß soziale Forderungen und Sozialismus nicht dasselbe sind. Einfach und klar sagt bereits „Quadragesimo anno", es gebe „berechtigte Bestrebungen und Forderungen, die nichts an sich (haben), was mit christlicher Auffassung im Widerspruch steht, und noch viel weniger spezifisch sozialistisch sind"; um ihretwillen besteht daher auch „keine Veranlassung, sich zum Sozialismus zu bekennen" (115). Diese „berechtigten Bestrebungen und Forderungen" sind von uns ohne allen Vorbehalt als *„nicht* spezifisch sozialistisch" anzuerkennen und zu unterstützen.

Was oder wieviel von dem, was es sonst noch an „Bestrebungen und Forderungen" gibt, sich als für „den" Sozialismus oder für bestimmte Sozialismen spezifisch oder typisch erweist oder in andere Kategorien einzuordnen ist, verschlägt nichts; was unberechtigt oder sonstwie falsch oder fehlerhaft ist, kommt für uns nicht in Frage, ganz gleich, unter welcher Flagge oder Farbe es auftritt. Dem aber, was berechtigt ist, dürfen wir uns nicht deswegen verschließen, weil auch „die" Sozialisten oder bestimmte Richtungen unter ihnen dafür eintreten. Wo immer, um uns abzuschrecken, das Warnschild „Sozialismus" aufgerichtet wird, gilt es genau zuzusehen, was da gespielt wird. Gegen so gut wie alle Forderungen der christlichen (katholischen) Soziallehre haben Interessenten den Trick angewandt und wenden ihn heute noch an, sie als (kommunistisch und/oder) sozialistisch zu verdächtigen. Forderungen der christlichen (katholischen) Soziallehre werden nicht dadurch unchristlich oder antichristlich (unkatholisch oder antikatholisch), daß auch Sozialisten sie vertreten.

„Differenzierte Auseinandersetzung mit den verschiedenen Richtungen des weltanschaulichen Sozialismus": hier bereitet der Zusatz „weltanschaulich" Kopfzerbrechen. Nachdem erst kurz vorher die Gleichsetzung „des" Sozialismus mit weltanschaulichen Irrtümern als fehlerhaft gerügt und zurückgewiesen wurde, muß hier „weltanschaulicher Sozialismus" wohl im Zusammenhang mit der „Entideologisierung und Reideologisierung des demokratischen Sozialismus" verstanden werden, und ist mit letzterem vermutlich die Sozialdemokratische Partei Deutschlands gemeint.

Sozialismus und sozialdemokratische Partei

Hier klingt offenbar schon die Auseinandersetzung mit den politischen Parteien an, die nach Absicht der Vorlage zweiter Lesung *hier* als Ziffer 1.5.3 hätte anschließen sollen (in der Vorlage erster Lesung hatte sie nur einen kleinen Absatz innerhalb der Ziffer 3.1 gebildet). Gegen diese neue Ziffer 1.5.3 hatte nun aber die Deutsche Bischofskonferenz eingewendet, „der Vorlagetext zweiter Lesung (sei) gegenüber der ersten Lesung unschärfer und weniger hilfreich"[6], und hatte einen eigenen Änderungsantrag eingebracht. Dieser das Verhalten der Kirche gegenüber den Parteien *begründende* Text ließ sich jedoch, auch nachdem die Bischofskonferenz einigen Änderungen zugestimmt hatte, unmöglich als Teil der „Gewissenserforschung" unter die – entgegen dem Forster-

schen Antrag bestehen gebliebene – Überschrift „Unzulängliche Auseinandersetzung" bringen; so mußte ein anderer Platz dafür gesucht werden; er fand sich im zweiten Hauptteil, wo dieser Text bei Ziffer 2.3.3 unter der erweiterten Überschrift „Gewerkschaften und Parteien" sich gut einfügen ließ. Auch in diesem Fall ist Professor Forster – nicht durch einen Antrag, sondern durch eine seiner Schriften[7] – mitursächlich dafür, daß es gelang, den unglücklichen Zungenschlag „Äquidistanz" (der Kirche von den Parteien) zu vermeiden; statt dessen steht die klare Aussage da: „Das Verhalten der Kirche zu den Parteien hängt entscheidend von deren eigener Standortbestimmung ab" (2.3.3., letzter Absatz).

Im Zug dieser Umstellung entfiel leider die an diejenigen „Parteien, denen gegenüber die Kirche weniger Zurückhaltung übt oder denen sie sich geneigter zeigt", gerichtete *Mahnung*, „die berechtigten Ansprüche der Arbeiter ebensogut oder noch besser zu vertreten" als jene Partei, die, auch nachdem sie sich nicht mehr als Arbeiter-, sondern als Volkspartei versteht, „eine besondere Nähe zum Arbeiter in Anspruch nimmt"; nur auf diese Weise lasse sich der „auf sie fallende Schein oder der Verdacht, sie seien Unternehmerparteien, in für den Arbeiter überzeugender Weise widerlegen".

Das Thema „Kirche und politische Parteien", wie die Vorlage zweiter Lesung es beabsichtigte, von seinem ursprünglichen Platz in Hauptteil drei nach *hier* zu verpflanzen und als Ziffer 1.5.3 unmittelbar auf die Auseinandersetzung mit dem Sozialismus folgen zu lassen, hätte den Vorteil gehabt, dem Leser zu verdeutlichen, daß „Sozialismus" und sozialdemokratische *Partei* nicht unbesehen in eins gesetzt werden dürfen[8].

„Kirche und Sozialismus" und „Kirche und sozialdemokratische Partei" sind, solange und soweit die Partei sich nicht als Glaubens- oder Bekenntnisgemeinschaft („Kirche") des Sozialismus etabliert, zwei sich zwar teilweise überschneidende, jedoch verschiedene und sauber auseinanderzuhaltende Fragenkreise. Ganz unzulässig aber ist die Begriffsvertauschung von „Kirche" mit einer für die Rechte der Kirche eintretenden politischen Partei (wie es das „Zentrum" im Bismarckreich war) oder mit sich zum christlichen Ethos bekennenden und sich darauf verpflichtenden Parteien (wie die CDU und die CSU in der Bundesrepublik). In der Zeit von Bismarcks Kulturkampf aufgekommen und unter dessen Voraussetzungen begreiflich und entschuldbar, ist diese Gleich- oder Ineinssetzung auch heute, wenn auch nicht mehr bei der kirchlichen Hierarchie, so jedenfalls im katholischen Verbandswesen immer noch anzutreffen. Solange in der Arbeiterschaft auch nur ein Schatten von Verdacht fortbesteht, durch die Abmahnung vom Sozialismus solle nicht so sehr der *Gläubige* bei seiner Kirche als der *Wähler* bei einer der Kirche und/oder der Verbandsführung genehmen politischen Partei festgehalten werden, kann es nicht ausbleiben, daß nicht sehr glaubensstarke und kirchentreue Arbeiter sich diese Gleichsetzung von Kirche und politischer Partei auf *ihre* Weise zu eigen machen und die praktische Folgerung daraus ziehen, wenn sie sich schon der anderen politischen Partei als der den Arbeiterinteressen gegenüber aufgeschlosseneren zuwenden, zugleich auch der Kirche den Rücken zu kehren. – Das hätte klarer und deutlicher ausgesprochen werden sollen, als es hier geschehen ist; da besteht ein gewisser *Nachholbedarf*.

Gesamtwürdigung

Zusammenfassend läßt sich feststellen: In „Auseinandersetzung mit den verschiedenen Erscheinungsformen und Spielarten des Sozialismus" findet sich alles Wesentliche wieder, das die Sachkommission in die Vorlage zweiter Lesung eingebracht hatte; dank der von ihr befolgten Verfahrensweise hat sie erreicht, was zu erreichen möglich war. Immer wieder war ihr vorgehalten worden, wenn sie nicht die Vorlage als Ganzes gefährden wolle, müsse sie ein Höchstmaß von Verständigungsbereitschaft zeigen und auch Verzichte, die ihr nicht leicht fielen, hinnehmen. Demzufolge hat sie sich darauf beschränkt, für das zu kämpfen, was ihr *unverzichtbar* erschien; Verständigungsbereitschaft über diese Grenze hinaus ist unvertretbar. Diese Verhaltensweise hat sich denn auch bewährt. Alles, was die Sachkommission als „unverzichtbar" bezeichnet hatte, ist erhalten geblieben und findet sich im endgültig beschlossenen Dokument – nicht immer mit den gleichen Worten und nicht immer an der gleichen Stelle – wieder. In Einzelfällen sind sogar echte Verbesserungen zu verzeichnen, gab es doch außer den Anträgen der Gegner, die darauf abzielten, die Vorlage zu Fall zu bringen, ihre Stoßkraft zu brechen oder sie in eine andere Richtung umzubiegen, auch Anträge, die sich mit der von der Sachkommission konzipierten Vorlage identifizierten und denen es darum ging, sie in Einzelheiten zu verbessern; diese Anträge hat die Sachkommission sich gern zunutze gemacht[9].

Vielleicht läßt sich aus den gemachten Erfahrungen die Lehre ziehen, das Verfahren zweier Lesungen eigne sich zwar durchaus für Vorlagen, die von der Gesamtheit der Synodalen einmütig getragen werden, bei denen also das gemeinsame Bemühen besteht, sie in die bestmögliche Form zu bringen. Dafür reichen zwei Lesungen aus. Wo dagegen ähnlich wie im politischen Parlament zwei oder mehr Richtungen sachlich Verschiedenes, ja Gegensätzliches durchsetzen wollen und jeder bestrebt ist, dem Gegner soviel wie möglich abzuringen und vom Seinigen soviel wie möglich ins Endergebnis einzubringen, käme es einem Wunder gleich, wenn es bereits in der zweiten Lesung gelänge, einen wirklich ausgereiften, von Widersprüchen, von Unstimmigkeiten, erst gar von Unebenheiten freien, in der Gedankenführung geradlinigen, in der Terminologie und in der Diktion einheitlichen Text zu erarbeiten. Stehen gar, wie im vorliegenden Fall, gegen 200 Anträge zur Abstimmung und schließt Zeitmangel es zwingend aus, die Konsequenzen der einzelnen Anträge, die Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit verschiedener Anträge miteinander usw. auszudiskutieren, dann kann es gar nicht ausbleiben, daß die nachträgliche Überprüfung eine Vielzahl von Mängeln, wenn nicht sogar innere Widersprüche an den Tag bringt.

Um der Vorschrift der Geschäftsordnung zu genügen, wurde die Sachkommission vor der Schlußabstimmung gefragt, ob noch Mängel auszuräumen oder Unstimmigkeiten zu bereinigen seien. Um diese Frage verläßlich beantworten zu können, hätte die Sachkommission zum allermindesten einen vollen Tag benötigt, um in ungestörter Ruhe den Text Satz um Satz, Zeile um Zeile, an manchen Stellen Wort um Wort zu über-

prüfen, Parallelstellen zu vergleichen, Belege zu verifizieren u. a. m. Auch die Antragsteller sollten die nötige Zeit haben, um sich zu vergewissern, ob die beschlossene Fassung nun wirklich das besagt, was sie bezweckten, oder ob im Zusammenspiel mit anderen, vorher oder nachher beschlossenen Änderungen ein ganz anderes, vielleicht höchst unerwünschtes Ergebnis herausspringt. So vorbereitet ließe sich dann in einer *dritten* Lesung ein ausgereiftes Dokument verabschieden. Das Dokument „Kirche und Arbeiterschaft" trägt ganz besonders deutlich die Spuren der mangelnden dritten Lesung [10].

Bei der praktischen Auswertung des Dokuments in Schulungskursen und dergleichen wird sich namentlich die uneinheitliche *Diktion* als hinderlich erweisen und die Arbeit erschweren; diese Schwierigkeit läßt sich aber überwinden. Bereits an früherer Stelle war die Rede davon, daß auf Grund des Antrags D 778 (Servatius) die Wendung „hypostasiert" getilgt wurde, wobei sich die glückliche Möglichkeit ergab, eine für den Fachmann überflüssige und daher weggelassene Erläuterung wieder in den Text einzufügen. Hätten die erst durch Annahme des Antrags D 770 in den Text eingefügten Wendungen „Entideologisierung" und „Reideologisierung" bereits in der Vorlage gestanden, dann wäre zweifellos auch dazu ein Antrag eingegangen, sie zu verdeutschen. Die Geschäftsordnung hätte auch noch eine Möglichkeit eröffnet, in der Vollversammlung einen solchen Antrag nachzureichen; da aber alle Synodalen daran interessiert sind, dem Gang der Verhandlungen zu folgen und bei den blitzschnell aufeinander folgenden Abstimmungen nicht nur dabei, sondern auch auf dem laufenden zu sein, hat niemand die Zeit, sich zurückzuziehen, um einen Text auszuarbeiten und als Antrag einzubringen, der das, was solche nur dem Fachmann geläufigen Ausdrücke besagen, in einem für jedermann verständlichen Deutsch wiedergibt, obendrein in einer Wortfassung, die sich nahtlos in den vorangehenden und nachfolgenden Text einfügt.

Wenn die Sachkommission aus guten Gründen darauf bedacht war, auch den leisesten Schein von Schulmeisterei zu vermeiden, und darum Zurückhaltung übte, dann war es unvermeidlich, daß solche Stilbrüche zwischen volksnaher Sprache und ausgesprochenermaßen professorale Diktion in den Text hineingerieten und unausgeglichen stehenblieben. Leider sind sie mehr als bloße Schönheitsfehler, denn sie beeinträchtigen die Verständlichkeit gerade für diejenigen, die an erster Stelle angesprochen werden sollen; die praktische Schulungsarbeit in den Verbänden und in Kursen wird das aufzuarbeiten haben. Der Vorlage erster Lesung war nachgerühmt worden, sie zeichne sich durch erfrischende Kompromißlosigkeit aus; dieses Vorzugs kann sich das Synodendokument „Kirche und Arbeiterschaft" in seiner endgültig verabschiedeten Gestalt leider nicht mehr rühmen.

Solche und andere Mängel müssen hingenommen werden und dürfen die Freude an der Arbeit mit dem Dokument nicht verleiden. Die grundsätzliche Haltung der Vorlage ist allen Widerständen zum Trotz erhalten geblieben; das bezeugt die harte Ablehnung, an der die – wie die Schlußabstimmung ergab – (29 Nein-Stimmen und 22 Enthaltungen zusammengerechnet) nicht ganz ein Fünftel ausmachenden Gegner nach

wie vor festhielten. Diese unbeirrte Haltung der Gegner gibt uns die Gewißheit, daß die Vorlage trotz erlittener Schrammen von ihrer Durchschlagskraft nichts eingebüßt hat.

ANMERKUNGEN

[1] Alle Zitate sind entnommen aus Ziff. 9 des auch in der Presse (Dt. Tagespost Nr. 140 vom 20. 11. 1974) veröffentlichten Schreibens des Direktors der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle an alle Mitglieder der Synode vom 10. 10. 1974.

[2] Ganz anders war die Lage der Antragsteller; sie unterlagen keinem Zwang; nichts hinderte sie, ohne Raumbegrenzung alles, was sie sagen wollten, so ausführlich darzulegen, wie sie es für nötig oder wünschenswert erachteten. Man braucht nur den Umfang der Vorlage zweiter Lesung mit dem Umfang des durch die Änderungs-(und Zusatz-)Anträge angereicherten endgültigen Textes zu vergleichen, um zu erkennen, wie großzügig die Antragsteller davon Gebrauch gemacht haben. An dem Unterschied zwischen straffer sprachlicher Fassung hier und ungehindert breitem Fluß der Rede dort erkennt ein aufmerksamer Leser ohne viel Mühe, welche Partien der Vorlage unverändert beibehalten und welche auf Grund von Änderungs- oder Zusatzanträgen durch die Vollversammlung der Synode in den Text eingefügt worden sind.

[3] Staatslexikon der Görresgesellschaft [5]IV (1931) 1693.

[4] Hierzu siehe meine Ausführungen in meinem Beitrag „Der Königswinterer Kreis und sein Anteil an ‚Quadragesimo anno'" in: Soziale Verantwortung, Festschrift für Götz Briefs, hrsg. v. J. Broermann u. Ph. Herder-Dorneich, 571 ff. (hier 583 f.), wiederabgedruckt in O. v. Nell-Breuning, Wie sozial ist die Kirche (Düsseldorf 1972) 99 ff. (hier 113 f.)

[5] Der britische Labour-Sozialismus erbat und erhielt bereits 1931 vom Erzbischof von Westminster die Bestätigung, daß er „nicht betroffen" sei; der Hl. Stuhl hat dem nie widersprochen.

[6] Der Vorwurf ist zutreffend. Die Sachkommission hatte durch die Änderung einem Wunsch der Bischofskonferenz (D 301/1974) Rechnung tragen wollen; das ist ihr, wie die Stellungnahme der Bischofskonferenz zeigt, vollends mißlungen.

[7] K. Forster, Kirche und Politik. Zur Frage der Äquidistanz zwischen Kirche und Parteien. Veröffentlichungen der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle, Reihe „Kirche und Gesellschaft", H. 10 (Köln 1974).

[8] Noch jüngst bestritt ein geistlicher Verbandspräses diesen Unterschied mit der lapidaren Behauptung: „Bei uns gibt es keinen anderen Sozialismus als die SPD". – Die Wahrheit ist, daß *in* der SPD sehr unterschiedliche, ja gegensätzliche Sozialismen um Einfluß, ja um die Führung ringen. Und durch unser Verhalten unterstützen wir nur allzuoft – selbstverständlich ganz entgegen unserer Absicht – gerade die unseren Überzeugungen am schärfsten widersprechende, weltanschaulich für uns ganz und gar unannehmbare Richtung.

[9] Ungeachtet dieser weitgehenden und durch den Erfolg gerechtfertigten Verständigungsbereitschaft wurde die Sachkommission von einzelnen *mangelnder* Verständigungsbereitschaft bezichtigt. Dieser Vorwurf ist sowohl in bezug auf den hier zur Rede stehenden Abschnitt als auch in bezug auf den ganzen Teil 1 oder auf die Vorlage als Ganzes *unberechtigt*. Konzessionen aus politischer Taktik entgegen der eigenen ehrlichen Überzeugung kann man der Sachkommission nicht zumuten.

[10] Die Geschäftsordnung der Synode sah eine solche dritte Lesung als Möglichkeit vor. Da aber die zweite Lesung der Vorlage „Kirche und Arbeiterschaft" erst bei der letzten Vollversammlung der Synode stattfand, hätte die dritte Lesung der zweiten unmittelbar folgen müssen; die zum Überprüfen und Überarbeiten des Ergebnisses der zweiten Lesung unbedingt benötigte Zeit hätte nicht zur Verfügung gestanden. Unter diesen Umständen kam nichts anderes in Frage, als mit der zweiten Lesung zum Abschluß zu kommen.

UMSCHAU

Kardinal Faulhaber in Dokumenten

Kardinal Michael Faulhaber, seit 1917 Erzbischof von München und Freising, genoß schon zu seinen Lebzeiten, vor allem in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg, eine unangefochtene Autorität, auch außerhalb des Kirchenvolks, ja er war geradezu zu einem Monument seiner selbst geworden. Seine Persönlichkeit und sein Wirken verdienen die monumentale Edition, deren erster Band hier anzuzeigen ist[1]. Glücklicherweise hat das Hausarchiv Faulhabers die Kriegszeit mit der Bombardierung seines Palais und mehrfache Umräumungen ohne nennenswerten Schaden überstanden. Aus dem reichen Bestand von etwa 3000 Mappen, in denen jetzt der schriftliche Nachlaß einheitlich geordnet vorliegt, hat der Herausgeber – nach dem Ausweis seiner zahlreichen Veröffentlichungen zur Zeitgeschichte besonders vertraut mit der Problematik der Periode[2] – die wichtigeren Stücke ausgewählt, die die überdiözesane Wirksamkeit des Kardinals und dabei vor allem das Verhältnis von Kirche und Staat betreffen. Der Gesamtrahmen der Edition wird durch den Amtsantritt als Erzbischof von München (1917) und das Kriegsende (1945) begrenzt, wobei dieser erste Band bis 1934 einschließlich, also bis zur „Machtbefestigung" des Hitlerregimes in Deutschland, reicht.

Die Edition entspricht allen Anforderungen und Erwartungen, die man an ein derartiges Unternehmen stellen kann. Der umfangreiche „Vorspann" bietet neben den sehr nützlichen und genau gearbeiteten Listen des Bayerischen Episkopats, der Teilnehmer der Freisinger Bischofskonferenzen in dem zu behandelnden Zeitraum sowie der engeren Mitarbeiter des Kardinals eine biographische Skizze (XXXI–LXXXI), die wir als das bisher beste Lebensbild Faulhabers bezeichnen möchten.

Insgesamt sind ungefähr 550 Dokumente im Wortlaut wiedergegeben, zu denen noch etwa 100 weitere Aktenstücke hinzuzurechnen sind, die in den – insgesamt über 2000 – Anmerkungen auszugsweise zitiert werden. Es handelt sich dabei vor allem um Briefe von und an Faulhaber, um Protokolle der Freisinger Bischofskonferenzen, um Entwürfe zu Erlassen und um Aktennotizen Faulhabers. Daneben finden sich Stücke, die Faulhaber weder als Absender noch als Adressaten haben, sondern ihm nur zur Kenntnis gebracht wurden. Ihre Aufnahme rechtfertigt sich durch die Tatsache, daß solche Dokumente eben auch zur Meinungsbildung Faulhabers beitragen konnten. Die edierten Dokumente verteilen sich auch nicht annähernd gleichmäßig auf den Zeitraum der 18 Jahre; nach einer gewissen Häufigkeit in den Jahren des Umbruchs nach dem Ersten Weltkrieg folgt eine ruhigere Periode in den zwanziger Jahren mit kaum 10 bis 15 Dokumenten pro Jahr, bis dann ab 1930 mit dem Aufkommen der Gefahr des Nationalsozialismus die Zahl der vorgelegten Dokumente immer mehr zunimmt, mit dem absoluten Höhepunkt von fast 150 Stücken aus dem Jahr 1933.

Aus der Vielzahl von Themen, zu denen die Dokumente Stellung nehmen, seien hier zwei herausgegriffen, die biographisch und zeitgeschichtlich besonderes Interesse finden dürften. Das sind zunächst am Ende des Ersten Weltkriegs die Revolution, der Untergang der Monarchie, das allmähliche Werden der republikanischen Staatsform und die damit gegebenen Gewissensprobleme, die in den Dokumenten ihren Niederschlag finden. Der zweite Themenkreis umfaßt den Anfang der dreißiger Jahre mit dem rapiden Anwachsen des Nationalsozialismus und mit der „Machtergreifung", worüber die Akten ausführlich berichten.

Faulhaber war zuinnerst monarchisch ein-

gestellt und konnte den äußeren Regimewechsel nicht mitvollziehen. Es ist dabei nicht zu vergessen, daß er selbst vom König von Bayern 1910 zum Bischof von Speyer und 1917 zum Erzbischof von München ernannt worden war und daß er deshalb gleichsam einen persönlichen Treuekomplex gegenüber dem Königshaus hatte. Eine historische Parallele mag man in jenen französischen Bischöfen sehen, die nach dem napoleonischen Konkordat die Treue zu ihrem vertriebenen König dem Gehorsam gegenüber dem Papst vorziehen zu müssen glaubten. Es war für Faulhaber eine heilige Überzeugung, wenn er am Vorabend der Revolution der Königin Maria Theresia schrieb: „Was immer kommen mag, die katholische Geistlichkeit und das katholische Volk werden in den schweren Tagen des Friedens ebenso treu zu unserem geliebten Allergnädigsten König und zum angestammten Königshaus stehen wie in den schweren Tagen des Krieges" (14. 10. 1918, Nr. 18). Auch wenn er sich bewußt war, daß man nicht daran denken dürfe, „der tatsächlich bestehenden öffentlichen Gewalt gewalttätigen Widerspruch entgegenzusetzen", so wollte er doch nicht zu denen gehören, „die von heute auf morgen eine Gesinnung wechseln können wie eine Kokarde" (23. 11. 1918, Nr. 23).

Äußerer Höhepunkt wurde der deutsche Katholikentag in München im August 1922. Der damalige Reichskanzler Josef Wirth wurde von Faulhaber vorsichtig „ausgeladen", so daß sich die merkwürdige Situation ergab, „daß der katholische Kanzler des Deutschen Reichs dem Deutschen Katholikentag nicht beiwohnen kann, weil die Stimmung des Landes, in dem er abgehalten wird, in solchem Maß verhetzt ist" (Wirth an Faulhaber, 21. 8. 1922, Nr. 121). In zwei ausführlichen Schreiben an Msgr. Pizzardo, den Substituten im päpstlichen Staatsekretariat, und an den Bayerischen Gesandten in Rom, Baron von Ritter, vom 19. September 1922 (Nr. 127 und 128) gibt Faulhaber einen Bericht über seine eigene aufsehenerregende Rede: „Eine Verfassung kann rechtmäßig zustande kommen, dagegen bleibt die vorausgehende Revolution ein Unrecht", schreibt er an Pizzardo. Der volle Wortlaut klang noch härter: „Die Revolution war Meineid und Hochverrat und bleibt in der Geschichte erblich belastet und mit dem Kainsmal gezeichnet" (eine Erklärung der Stelle gibt Faulhaber einen Monat später in einem Brief an Nuntius Pacelli, Nr. 133). In beiden Briefen erwähnt er auch die Replik Adenauers, die er einen „traurigen Ausgang" nennt und derentwegen Faulhaber meint: „Präsident Adenauer wird die päpstliche Auszeichnung, die früher für den Präsidenten (des Katholikentags) üblich war, nicht erhalten können" (an Pizzardo, Nr. 127).

Der Dissens war ein Ausdruck zweier verschiedener Welten. Mit Recht verweist der Herausgeber in seiner biographischen Skizze, daß bei Faulhaber nicht zuletzt die Besorgnis vor einem steigenden Zentralismus für seine Einstellung zum neuen Staat bestimmend war (LXIII f.). Faulhaber wußte sich in Übereinstimmung mit den anderen bayerischen Bischöfen, wie er 1924 dem Reichsinnenminister Jarres schrieb, als kirchliche Feiern für einen Verfassungstag gewünscht wurden: „... daß der bayerische Episkopat es einstimmig ablehnt, den Geburtstag der Weimarer Verfassung irgendwie innerhalb der Kirche ... zu feiern. Wir erinnern unser Volk an die Gewissenspflicht, eine ... rechtmäßig fortbestehende Verfassung zu beobachten ... und in keinem Falle die gewaltsame Abänderung einer solchen Verfassung zu erstreben; wir können uns aber nicht entschließen, einer politischen Verfassung durch eine irgendwie gestaltete kirchliche Feier ... den Stempel der kirchlichen Anerkennung aufzudrücken" (Nr. 157).

Der Nationalsozialismus wird erstmals nach dem Novemberputsch 1923 erwähnt, dessen Mißerfolg eine Hetzkampagne gegen Faulhaber ausgelöst hatte (Nr. 147, 150, 151). Dann kommt er wieder im September 1930 zur Sprache. Die erste veröffentlichte Warnung vor dem „Hitlerschwindel", der „die weitesten, auch katholischen Volkskreise erfaßt hat", kam von P. Rupert Mayer (Nr. 207). Wenig später stellt der Kardinal auf der Diözesansynode eindeutig und unmißverständlich fest: „Der Nationalsozialismus ist

eine Häresie und mit der christlichen Weltanschauung nicht in Einklang zu bringen" (Nr. 213). An dieser grundsätzlichen Verurteilung sollte sich nichts mehr ändern, auch wenn die Diskussion über die praktisch anwendbaren und erfolgversprechenden Seelsorgsmethoden noch lang andauerte, bis die „pastorale Anweisung" vom 10. Februar 1931 festlag (Nr. 236). Wir wissen zwar heute, daß auch diese deutliche Sprache dem Verhängnis nicht zu steuern vermochte; aber das Dokument, dessen Fassung auf Faulhaber zurückgeht, ist auch nachträglich ein Beweis für klare Sicht und entschiedene Weisung. Aus der Dokumentensammlung wird erneut eindeutig klar, daß den Amtsträgern der Kirche in Deutschland keinerlei Mitschuld an der „Machtergreifung" angelastet werden kann.

Die weitere Frage, ob die Kirche in ihren Amtsträgern eine Mitschuld an der Phase trifft, die man „Machtbefestigung" nennen kann und die bis zum Röhmputsch reicht, dürfte unseres Erachtens eine ebenso eindeutig negative Antwort aus diesen Dokumenten finden. Die Person des exzentrischen Benediktinerabts Alban Schachleiter, dessen unkritisches Eintreten für den Nationalsozialismus den Münchener Kardinal schon 1931 (Nr. 237) und dann ab Frühjahr 1933 immer häufiger (Nr. 271, 306, 311, 328) beschäftigte, ist geradezu ein Beweis hierfür, da es sich um einen einmaligen Fall handelte, der denn auch eine konsequente Reaktion hervorrief. Hatte die Kirche das Aufkommen des Nationalsozialismus nicht zu verhindern vermocht, so konnte sie noch viel weniger an einen Sturz der einmal an die Macht gekommenen Partei denken, geschweige denn ihn in die Wege zu leiten versuchen.

Die langwierigen Erörterungen bis zur endgültigen Redaktion der „pastoralen Anweisungen" vom April 1933 (Nr. 297) oder bis zur „Kundgebung des bayerischen Episkopats" für die Volksabstimmung im November 1933 (Nr. 372 a) zeigen, mit welchem Ernst und Verantwortungsbewußtsein die Bischöfe sich dieser Aufgabe unterzogen. Gewiß wird man nachträglich über die Opportunität dieses oder jenes Schrittes leicht anderer Meinung sein können; aber dieses nachträgliche Urteil kann die zuvor gemachte Feststellung des großen Ernstes und Verantwortungsbewußtseins nicht aufheben. Wir möchten deshalb auch nicht der zusammenfassenden und verkürzenden Bemerkung des Herausgebers in seiner biographischen Skizze zustimmen, wonach „Faulhabers Blick für die Konsequenzen der tiefgreifenden Machtumschichtung in Deutschland" getrübt worden sei (LXXI). Die dort angeführten Einzelpassagen aus verschiedenen Texten scheinen uns im Blick auf den Gesamtbestand der Dokumente nicht genügend beweiskräftig, der doch keinen Zweifel daran läßt, daß sich Faulhaber auch nach 1933 grundsätzlich dem Nationalsozialismus gegenüber keinerlei Illusionen hingegeben hat.

Burkhart Schneider SJ

[1] Ludwig Volk, Akten Kardinal Michael von Faulhabers. 1917–1934. Bd. 1: 1917–1934. Mainz: Grünewald 1975. XCV, 952 S. Lw. 168,–.

[2] Zu nennen sind besonders: Der bayerische Episkopat und der Nationalsozialismus 1930–1934 (Mainz ²1966); Kirchliche Akten über die Reichskonkordatsverhandlungen 1933 (Mainz 1969) und: Das Reichskonkordat vom 20. Juli 1933 (Mainz 1972).

Kōan – die Textmeditation im Zen-Buddhismus

Zur Übersetzung des Mumonkan durch H. Dumoulin[1]

Mit der steigenden Skepsis gegen den universellen Geltungsanspruch technischer Rationalität und dem, was sie an Formen der Weltbewältigung und Lebensführung anbietet und zuläßt, steigt im Westen gleicherweise das Interesse an den „Wegen" des Ostens und an den Erfahrungen dieser Wege, deren bekannteste der indische Yoga und das chinesisch-japanische Zen sind.

Das Zen führt seinen Ursprung zurück auf

eine Erzählung aus dem Leben des historischen Buddha Shakyamuni: Während einer Predigt auf dem Geierberg, so wird erzählt, hielt Shakyamuni-Buddha inne und zeigte der versammelten Schar eine Blume, die er in der Hand drehte, wobei sein Gesicht „in Lachen brach". Unter den Anwesenden verstand einzig Kāsyapa den Sinn dieses Zeigens und des Lachens des Buddha; als einziger lächelte er ebenfalls und empfing so, *außerhalb der Wortüberlieferung*, die Erleuchtung – das Dharma – und damit das „Siegel der Buddhaschaft". Er ist der – legendäre – erste Patriarch der Zen-Schulen, die sich allerdings nicht im Ursprungsland des Buddhismus entfalteten, in Indien, sondern weiter östlich, in China und Japan zur Blüte gelangten.

Die erste geschichtlich faßbare, wenn auch noch weitgehend in Legenden verschwimmende Gestalt der Zen-Überlieferung ist Bodhidharma (gest. vor 543), der in den Traditionstafeln als letzter der legendären 28 indischen Patriarchen gezählt wird. Da er von Indien, vom Westen kommend, das Zen nach China brachte, ist die Frage nach „dem Sinn des Kommens Bodhidharmas vom Westen" in der Zen-Tradition zur Schlüsselfrage nach Wesen und Sinn der Buddha-Überlieferung geworden. Unter den nachfolgenden Meistern erlebte die Meditationsbewegung des Zen in China ihre erste Blüte und Schulenbildung, aber auch die ersten Streitigkeiten um die Dharma-Nachfolge, die zur Spaltung in eine nördliche und südliche Richtung führten. In dieser Frühzeit entstand dem Zen eine Reihe kraftvoller und farbiger Patriarchen-Gestalten (vgl. H. Dumoulin, Zen – Geschichte und Gestalt, Bern 1959), von denen viele im Mumonkan durch eigene Kōan vertreten sind. Nach Hui-neng (638–713) organisiert sich der Zen-Buddhismus in den fünf sog. „Häusern", Traditionslinien, die – ohne wesentliche Unterschiede in den Lehrinhalten – auf berühmte Meister zurückgehen. Zwei dieser fünf Häuser wurden für die spätere Geschichte des Zen entscheidend: die Lin-chi-(jap. Rinzai-)Linie und die Tsao-tung-(jap. Sōtō-)Linie. Aus diesen Häusern wurde das Zen in Japan zur Blüte gebracht: als Rinzai-Zen durch Eisai (1141–1215) und als Sōtō-Zen durch Dōgen (1200–1253). Das Sōtō-Zen legt den Schwerpunkt seiner Meditationsbemühung auf die Übung des Zazen, der Meditation im Hocksitz, während das Rinzai-Zen ein größeres Gewicht auf die in seinem Haus zuerst entstandene und gepflegte Kōan-Übung legt, ohne daß es sich bei beiden Richtungen deshalb um Gegensätze handelte. Rinzai sowohl als auch Sōtō sind in Japan bis heute lebendig und werden durch weithin berühmte Meister tradiert.

Im Westen und insbesondere in Deutschland ist das Zen außerhalb des wissenschaftlichen Bereichs im wesentlichen durch die verschiedenen, heute durchweg in Taschenbuchausgaben zugänglichen Werke von Daisez Taetaro Suzuki und durch Eugen Herrigel und sein Buch „Zen in der Kunst des Bogenschießens" bekannt geworden; die Übersetzung des Bi-yän-lu von W. Gundert (s. u.) hat nicht den Widerhall gefunden, der zu wünschen gewesen wäre. Daß sich das gesteigerte Interesse an den „Wegen" des Ostens insbesondere auch auf das Zen bezieht, ist vollauf berechtigt, ist das Zen doch eine der bedeutendsten Meditationsbewegungen der Geschichte.

Gerade darin liegt aber auch eine tiefgreifende Schwierigkeit: Für das Zen ist ausschließlich die in der Meditation gewonnene *Erfahrung* ausschlaggebend, die in jahrelangem Bemühen und in stetem Gespräch mit dem Meister gewonnen wird, und nicht die theoretische Aneignung kanonischer Lehrinhalte. Das Zen betont von seinen Anfängen bis heute die Unabdingbarkeit dieser Erfahrung und ist in einer ganz spezifischen Weise skeptisch gegen das Wort. Schon die Gründungserzählung, die nicht durch Wort und Lehre vermittelte Weitergabe des Dharma an Kāsyapa, betont dies, und die Anerkennung durch einen Meister erfolgt auch heute nicht aufgrund theoretischer Leistungen des Schülers, sondern ausschließlich aufgrund der nur „von Selbst zu Selbst" vermittelten und vermittelbaren „Erleuchtungserfahrung". Das heißt nicht, daß die Meister nicht auch durch Lehrvortrag wirkten und auf ihre Weise ein sehr lebendiges Verhältnis zu Wort und Spra-

che hätten, das sich in einem betont sorgsamen Umgang mit dem Wort manifestiert – aber alles theoretisch Vermittelte wird immer wieder zurückgenommen zugunsten lebendiger Erfahrung, wie dies prototypisch am Ende der Erläuterungen des Meisters D. R. Ohtsu zu den Zehn-Ochsen-Bildern geschieht (Der Ochs und sein Hirte, Pfullingen ²1973, 65): „Welche Zauberei! Etwas, das eigentlich nichts ist, wird hier in zehn Stufen gegliedert und durch viele Worte erläutert. ... Törichter Unsinn! Völlig vergebens die Mühe! Es ist eine Arbeit für Nichts und wieder Nichts!" – d. h. es ist eine völlig verlorene Arbeit, sofern sie sich nicht durch die Meditationspraxis in Erfahrung wandelt. Diese Erfahrung allerdings kann sich sehr wohl wieder in einem Wort versammeln.

So ist das Verhältnis des Zen zum Wort paradox, und diese Paradoxie zeigt sich am deutlichsten in den Kōan-Texten, und zwar in doppelter Weise: Zunächst darin, daß sich gerade im Zen eine Kultur und Tradition der *Text*meditation entwickelt hat, so daß man versucht ist, von einem Zen des Wortes zu sprechen, sodann aber in den Kōan-Texten selbst, die vom Standpunkt logischen Denkens aus eine Fundgrube erstaunlicher Paradoxien darstellen:

Wu-tsu sprach: „Wenn du auf dem Weg einem Meister des Wegs begegnest, darfst du ihm nicht mit Worten und auch nicht mit Schweigen erwidern. Sag' an, wie willst du ihm dann erwidern?" (Mumonkan, 36. Beispiel).

Ein Mönch fragte Dung-shan: „Was ist es mit Buddha?" Dung-shan erwiderte: „Drei Pfund Hanf" (Bi-yän-lu, 12. Beispiel = Mumonkan, 18. Beispiel).

Nun, was ist ein Kōan und welchen Stellenwert hat es in der Zen-Praxis? Die Wortbedeutung von Kōan ist zunächst: „öffentlicher Aushang" einer amtlichen Bekanntmachung; ein Terminus technicus aus einer hoch entwickelten Verwaltungspraxis. Es handelt sich um ein Wort, dem höchste Autorität zukommt und das für alle offen sichtbar daliegt. Die „Offensichtlichkeit" dieser Texte bzw. des in ihnen Gesagten enthält im Zen aber bereits einen deutlichen Einschlag von Ironie: denn „offensichtlich" handelt es sich zumeist eher um äußerlich Sinnloses, und auch die Autorität hat doppelten Boden: gerade sie wird oft genug verspottet, und sollte sie auch von „allen Buddha" stammen. Die Kōan sind kurz – selten mehr als eine halbe Druckseite, in der Mehrzahl wesentlich kürzer – und erzählen meist mit holzschnittartiger Prägnanz „klassische" Meister-Schüler-Episoden: Taten der Meister beim Gespräch unter vier Augen, Antworten auf Fragen nach dem Wesen des Zen-Buddhismus oder den Augenblick, in dem der Übende in der Begegnung mit dem Meister „durchbricht" und somit von äußerer Autorität unabhängig wird. So wird – in gewisser Analogie zu den chassidischen Geschichten – „öffentlich ausgehängt", was in seiner Einmaligkeit gar nicht (etwa durch Nachahmen) einholbar und in seinem Ereignischarakter rational nicht vollständig aufhellbar ist.

Und gerade hierin liegt die Bedeutung des Paradoxalen der Kōan und zugleich der „Sitz im Leben" der Zen-Übung. Die Kōan werden regelrecht geübt. Der Meister wählt – zugeschnitten auf Person und Situation des Übenden – ein Kōan aus und stellt es ihm zur Aufgabe. Durch den konkreten Stoff, den es enthält, eignet es sich gut zur konzentrierten Beschäftigung, und durch die konzentrierte Beschäftigung mit den in ihm enthaltenen Aporien usw. soll es mit zunehmender Übungsdauer zunächst die Selbstsicherheit der Welt des Rationalen, der Welt des „Ja und Nein", erschüttern und den Übenden schließlich in einer Situation verzweifelter Ausweglosigkeit zum Erlebnis der inneren Begrenztheit dieser Welt führen, die genau darin liegt, daß sie mit Kategorien, mit möglichst eindeutigen Begrenzungen, mit der Dichotomie von Ja und Nein arbeitet und nur das Definierbare als Wirkliches anerkennt. So ist die Kōan-Übung im Zen (jedenfalls im Rinzai-Zen) die Hinführung zur Erfahrung des übergegensätzlichen Einheitsgrunds des Wirklichen, der mit dem Konkret-Wirklichen keinen Gegensatz, sondern jene Einheit bildet, die den Namen des „Wirklichen" erst eigentlich verdient.

Es gibt eine Reihe von Kōan-Sammlungen;

die beiden berühmtesten sind das in Deutschland unter seinem chinesischen Titel bekannte, schon erwähnte Bi-yän-lu (jap. Hekiganroku) und das jetzt vorliegende Mumonkan (chin. Wu-men-kuan).

Das *Bi-yän-lu*, die „Niederschrift von der smaragdenen Felswand", ist in den Augen seines besten europäischen Kenners und Übersetzers, *Wilhelm Gundert*, die klassische Urkunde der ersten lebendigen Zen-Bewegung. In 100 „Beispielen" bringt es neben den den Kern des Ganzen bildenden kurzen Kōan-Geschichten 1. einen „Hinweis", dann 2. das eigentliche Kōan, 3. Zwischenbemerkungen, 4. eine Erläuterung, 5. den Gesang, 6. Zwischenbemerkungen hierzu und schließlich 7. Erläuterungen des Gesangs. Die Kōan-Geschichten des Bi-yän-lu wurden zuerst von Hsüä-dou (980–1052) aus alter Überlieferung gesammelt und in einem kurzen, treffenden Gesang besungen; die anderen, weit umfänglicheren Textteile stammen von Yüan-wu (1063–1135), der dem Werk mit großer Wahrscheinlichkeit auch den Titel gab. Von den 100 Beispielen hat W. Gundert 50 vollständig und weitere 18 teilweise ins Deutsche übertragen und mit Erklärungen versehen, die zum Wertvollsten gehören, was von europäischer Seite zum Zen gesagt worden ist (Bi-yän-lu. Meister Yüän-wu's Niederschrift von der smaragdenen Felswand, 3 Bde., München 1964, 1967 und 1973). Gundert hat in diese Übersetzung die Frucht eines ganzen Gelehrtenlebens eingebracht und eine Sprachkraft bewiesen, die ihresgleichen sucht. Auch wenn ihn der Tod daran hinderte, das Werk zu vollenden, so stellt seine Verdeutschung auf ihrem Gebiet ohne Zweifel eine Jahrhundertleistung dar, an deren Maßstab sich andere Bemühungen messen lassen müssen.

Wird das Bi-yän-lu schon früh die „vornehmste" Schrift des Zen-Buddhismus genannt, so gebührt dem *Mumonkan* als dem handlicheren Kōan-Buch für die Praxis der Kōan-Übung der Vorrang. Es ist die gebräuchlichste Kōan-Sammlung. Auch sie legt eine Beispielgeschichte, das eigentliche Kōan, aus alter Überlieferung vor (und überschneidet sich hier gelegentlich mit dem Bi-yän-lu), beschränkt sich aber im weiteren auf eine kurze Erläuterung und einen Gesang, beide aus dem Pinsel Wu-men's (1183–1260). Während das Bi-yän-lu bei aller Schärfe und zupackenden Kraft von aristokratischer Eleganz und in den Erläuterungen oft von höchster stilistischer und intellektueller Geschliffenheit ist – was ihm von allzu eifrigen Meistern sogar zum Vorwurf gemacht wurde, weil es dadurch vom Wesentlichen ablenke –, verzichtet das Mumonkan auf solche Brillanz. Es ist, soweit man dies von einem Text, der die ganze kulturelle Tradition Ostasiens atmet, überhaupt sagen kann, direkter, herber und deshalb fordernder.

Es muß *Heinrich Dumoulin* und dem Verlag Grünewald als hohes Verdienst angerechnet werden, diese in der Zen-Praxis wichtigste Kōan-Sammlung dem deutschen Sprachbereich zugänglich gemacht zu haben. Wer sich auch nur von ferne einmal mit dem Problem der Übertragung solcher Texte befaßt hat, kann ermessen, was hier geleistet wurde. Und wer sich Zeit nimmt und sich in eines der Kōan vertieft, versteht, daß das, was heute vor uns liegt, seine Vorgeschichte hat: 35 Jahre wiederholten Bemühens sind hier vereinigt, ein halbes Menschenleben. Schon 1943 legte H. Dumoulin eine Übersetzung des Mumonkan vor. Von ihr ist in der jetzigen Ausgabe so gut wie nichts übrig geblieben, und diese – seltene! – selbstkritische Haltung dem eigenen, ersten Übersetzungsversuch gegenüber hat sich bezahlt gemacht. Half sich die erste Übertragung in schwierigen Fällen – und die schwierigen Fälle sind hier die Regel! – noch mit mehr oder weniger geglückten Interpretationen, deren Verpflichtung gegenüber dem lange und intensiv eingeübten metaphysischen Denken der idealistischen westlichen Tradition offenkundig war, so ist die neue Verdeutschung von solchen Metaphysizismen frei. Nirgends mehr scheint eine „höhere" Wirklichkeit hinter der „gewöhnlichen" auf, „Transzendenz" ist nur mehr der Überschritt ins Leben. Dabei gelingt es H. Dumoulin, das Schwierigste in solcher Übersetzungsarbeit zu leisten: das vielfältig Wetterleuchtende der Texte kommt zum Vorschein, ihr Beziehungsreichtum, ihr Spiel

mit Andeutungen und Assoziationen. Diese sind natürlich oft genug historischer Art, versteckte oder offene Hinweise auf überlieferte Begebenheiten oder kulturelle oder zen-praktische Zusammenhänge, die ohne entsprechendes Wissen gar nicht mitvollzogen werden können. So schickt H. Dumoulin jedem Kōan eine kurze Einführung in die Situation voraus und gibt ihm Anmerkungen bei, die Realien, geschichtliche oder literarische Zusammenhänge betreffen. (Nur in den Einführungen blitzt noch ab und zu etwas vom metaphysisch-„Absoluten" auf.) In diesen Anmerkungen und Einführungen verrät sich unprätentiös, daß diese Ausgabe von einem der ersten Kenner und Erforscher des ostasiatischen Denkens und insbesondere des Zen veranstaltet wird. Schließlich rundet eine kurze, aber präzise Einleitung, die auf ca. 20 Seiten das Wissenswerte und -nötige zum Verständnis des Mumonkan bietet, das Werk ebenso ab wie der Anhang, der neben Personen- und Sachregister zweisprachig eine Traditionstafel, eine Liste japanischer Kommentare und japanischer Ausdrücke enthält.

Es ist für den deutschen Sprachbereich zweifelsohne ein besonderer Glücksfall, daß das Bi-yän-lu und das Mumonkan jetzt in Übertragungen vorliegen, in die hervorragende Gelehrte von internationalem Ruf die Frucht jahrzehntelanger lebendiger Begegnung mit dem Fernen Osten genauso eingebracht haben wie ihr Fachwissen und ihre sprachliche Gestaltungskraft. (Frage des Rezensenten an den Leser und sich selbst: Wie lange ist es her, daß wir das letzte Buch in Händen hatten, das in Jahrzehnten zur Reife gebracht wurde?!) In die Freude über diese Tatsache mischt sich nur ein Wermutstropfen: daß es nach dem Tod von Wilhelm Gundert bislang nicht gelungen ist, die Arbeit am Bi-yän-lu in seinem Geiste weiter- und zu Ende zu führen.

Da nun die zwei wichtigsten Quellensammlungen zur Kōan-Übung in reifer – wenngleich beim Bi-yän-lu unvollständiger – Übertragung vorliegen, ist zu hoffen, daß das recht lebhafte Interesse an der Kultur des Ostens sich mit der gleichen Aufmerksamkeit, die es den Publikationen *über* das Zen entgegengebracht hat, auch den Quellen zuwende und so das beginnende Gespräch zwischen östlicher und westlicher Geistigkeit und Religiosität stärke und fördere. Die Übertragung des Mumonkan durch H. Dumoulin ist ein weiterer Meilenstein auf diesem Weg, und die Tatsache, daß der Hermeneut hier ganz hinter dem Werk zurücktritt, birgt die Gewißheit, daß dieses Gespräch in zunehmendem Maß möglich wird. *Hans Brockard*

[1] Mumonkan. Die Schranke ohne Tor. Meister Wu-men's Sammlung der achtundvierzig Kōan. Aus dem Chinesischen übersetzt und erläutert von Heinrich Dumoulin. Mainz: Grünewald 1975. 188 S. Lw. 34,–.

Heimkehr zum Mythos oder Glauben?

Hans Jürgen Baden, der im Dezember dieses Jahres seinen 65. Geburtstag begehen wird, legt zu seinen 20 bisher erschienenen Büchern ein weiteres hinzu, das vom Glauben des Dichters handelt, allerdings in vierfacher Spiegelung von Jochen Klepper, Reinhold Schneider, Thomas Mann und Rainer Maria Rilke[1]. Glaube und Dichtung, Poesie und Theologie – das sind bei Baden keineswegs neue Töne oder Themen, sondern altbekannte Grundakkorde und Motivkonstanten, die sein ganzes Lebenswerk durchziehen. So überrascht es keineswegs, wenn die „extremen Existenzen" J. Klepper und R. Schneider hier wieder erscheinen, obgleich Baden schon 1968 das Erlöschen der Gnade an der Gestalt R. Schneiders exemplifiziert und dem Fall Klepper noch im August 1975 gewichtige Seiten in dieser Zeitschrift gewidmet hat. Ähnlich ist es mit Thomas Manns „Heimkehr zum Mythos", ein Aspekt, den Baden bereits 1971 in seinem Buch „Poesie und Theologie" erörtert hat. Ohne Vorgänger scheint lediglich die Studie „Rilke als religiöser Erzieher" konzipiert und aus dem aktuellen Anlaß von Rilkes Geburtstagsjubiläum niedergeschrieben zu sein. Baden

kennt Rilke zu gut, um in Gefahr zu geraten, ihn für eine christliche Position zu reklamieren; was er will, ist aufzuzeigen, wie Rilke „erzieht durch Verzicht auf Erziehung" (55) und wie er sich so in die Nachfolge Kierkegaards begibt, was Baden als „eine erregende Übereinstimmung der Geister" (60) zu deuten versucht. An den Grenzen von Angst und Tod wird Rilke die Namenlosigkeit Gottes bewußt, die Trennung von Gott und Welt. „Je mehr die Abneigung wächst, Gott zu zitieren und seinen Namen unter die Namen zu mischen, die wie Laub herabfallen und gleichmütig zertreten werden, desto ungeteilter richtet sich die Aufmerksamkeit auf die Wirkungen, die er hervorbringt und die offenkundig sind. Das Spätwerk Rilkes ist, recht verstanden, ein kontinuierliches Zeugnis solcher Wirkungen" (74). Sollte man nicht ergänzen, daß diese Worte zugleich unsere Situation charakterisieren?

Das Thomas-Mann-Gedenkjahr veranlaßte Baden, dem religiösen und theologischen Aspekt in den Joseph-Romanen nachzugehen, ein durchaus legitimer, von Thomas Mann selbst intendierter Anspruch, den inzwischen zahlreiche wissenschaftliche Monographien exakt diskutieren. Badens Absicht ist eine andere: Er will über die Analyse dieses Romanwerks zur religiösen Verfassung Thomas Manns gelangen und sie verständlich vor unseren Augen ausbreiten. Baden findet seinen Ansatz in Thomas Manns Rolle eines Kommentators gegenüber dem biblischen Mythos, den er als Erzähler lediglich zu ergänzen und zu vervollständigen vermag. Als Nacherzähler und dichterischer Kommentator entfaltet er so den biblischen Urtext, bringt das Verschwiegene zur Sprache und stellt sich so selbst in den Dienst eines und desselben Mythos, in dessen Namen auch Rilke „erzieht durch Verzicht auf Erziehung". Was Thomas Mann leiste, sei keine Entmythologisierung, sondern die durch Nacherzählung vollzogene Konkretisierung des biblischen Urtextes, und zwar am Beispiel der Erniedrigung und Errettung eines exemplarischen Menschenlebens, das auf ein anderes, in der Abwandlung des Schemas Erniedrigung–Errettung unüberbietbar bleibendes verweist. „So demonstriert die Geschichte Josephs in den entscheidenden Phasen das mythische Muster von Tod und Wiedergeburt. Die Erhöhung aber läßt den Erhöhten als Bringer einer neuen Zeit erscheinen, als Retter und Erlöser, als Antizipation des ‚Heilandes' " (38). Neben diesem Schema geht Baden noch anderen mythischen Mustern nach, die im Joseph-Roman stets wiederkehren, so z. B. dem der Nachahmung (imitatio) oder des Nachkommenlassens, um dann seine Deutung und Erkenntnis in einer der wichtigsten Passagen seines – von professoralen Anmerkungen so wohltuend freien – Buchs zusammenzufassen: „Thomas Mann hat erfahren: wer die mythischen Stoffe wiedererzählen, kommentieren will, muß sich ihrem Gesetz unterwerfen, er muß sich in jenen Zustand sinnierender Gläubigkeit versetzen, den Jakob, Joseph, Eliezer und andere Figuren des Mythos unvergleichlich erfahren haben. Der Mythos ist also nicht irgendein literarischer Entwurf, sondern eine Welt, die man betritt und an deren Geheimnis man teilhaben muß, um glaub-würdig von ihr zu berichten. Thomas Mann hat diesen Eintritt in die mythisch-religiöse Welt vollzogen – weder neugierig noch ironisch, sondern offenbar aus einer tiefen inneren Notwendigkeit heraus" (44 f.).

Wer so im Bann des Mythos lebt, dem wird auch der Gottesglaube Abrahams und Josephs begreifbar, ja sogar sympathisch erscheinen. Die Erfahrung der göttlichen Führung, die Baden als das riesige Geflecht in den Joseph-Romanen entdeckt, ist dann vielleicht auch „der Schlüssel zu jener Sympathie, die der Erzähler seinem Helden entgegenbringt. Wir gehen nicht fehl in der Annahme, daß Thomas Mann entscheidende innere Erfahrungen im Spiegel Josephs wiedererkannte. Wir erinnern an seine wiederholte Äußerung, ein Gesegneter zu sein" (54). Diese Meinung Badens, obgleich verbürgt durch ein Erika-Mann-Zitat, wird bei vielen Professionellen Anstoß erregen und Widerspruch auslösen; aber muß man nicht Hans Jürgen Baden dankbar sein, daß er aus aktuellem Anlaß gerade diesen vielfach und oft bewußt übersehenen Aspekt wieder zur Geltung brachte?

Führten die Spuren des Glaubens bei Rilke und Thomas Mann eher ins Außerchristliche und Außerkirchliche, so bei Jochen Klepper und Reinhold Schneider hingegen direkt ins Zentrum von Kirche und Christentum, obwohl auch hier nicht ohne Anfechtung und Versuchung. Baden bemüht sich, beide Gestalten zu parallelisieren als Konfigurationen „extremer Existenzen": beide 1903 geboren, beide bedeutend älteren Frauen im Leben verbunden, beide dennoch arm an Eros in Leben und Werk, beide – auf je eigene Weise durch die Mode oder durch die Operette – der Welt zugewandt, beide schließlich tragische Existenzen, aber zugleich von unterschiedlicher Disposition für das Tragische. Besaß Schneider nach Ansicht Badens eine „ursprüngliche Affinität zum Tragischen", so stand Klepper solchen Erwägungen ursprünglich ganz fern: „Der geborene Selbstmörder und der Selbstmörder wider Willen kontrastieren hier also in aller nur erdenklichen Schärfe: beide sind und bleiben tragische Figuren. Der eine, weil er dieses dunkle Erbe im Blut trug und ihm wehrlos ausgeliefert war; der andere, weil er in eine geschichtlich-politische Lage hineingeriet, aus der es für ihn keinen Ausweg gab" (14 f.).

Badens behutsame Parallelisierung beider Gestalten bis hin auf ihren letzten – dunklen – Punkt, den er einerseits als Liquidierung des Glaubens an die Auferstehung (Klepper) umschreibt, andererseits als Ablegen der geistlichen Waffenrüstung und Verlieren in Schwermut (Schneider) kennzeichnet, zielt jedoch letztlich auf „die Übereinstimmung der Schicksale von Schneider und Klepper . . . in der religiösen Erfahrung": „Der Mensch stirbt, wie Christus gestorben ist; dieser geistliche Tod bleibt die Voraussetzung eines neuen Lebens, das aus dem Grabe von Schwermut und Ohnmacht österlich hervorbrechen soll" (27).

Das schmale Bändchen von Hans Jürgen Baden, wie immer brillant und verständlich geschrieben, zählt nicht einmal 100 Druckseiten, aber ist derart gehaltvoll, daß es zur wiederholten Lektüre verlockt; setzt es uns doch auf die Fährte von Menschen, die heute rar geworden sind, vielleicht besonders rar unter Dichtern und Schriftstellern der Gegenwart.

Ernst Josef Krzywon

[1] Hans Jürgen Baden, Der Glaube des Dichters, Hamburg: Agentur des Rauhen Hauses 1975. 78 S. Kart. 9,80.

Heinrich Pesch heute

Vor 50 Jahren, am 1. April 1926, ist Heinrich Pesch SJ aus diesem Leben geschieden und in den Frieden Gottes eingegangen. Bei uns in Deutschland, wo er gewirkt und in dessen Sprache er seine wissenschaftlichen Werke veröffentlicht hat, ist er nahezu vergessen; in den Vereinigten Staaten – mindestens in sozial engagierten katholischen Kreisen – lebt die Erinnerung an ihn fort. Zum 25. Jahrestag seines Todes schrieb Franz H. Mueller, Dean des St. Paul's College, St. Paul (Minn.), der in Berlin aufgewachsen war und Pesch gekannt hatte, in der damals von den Jesuiten in St. Louis herausgegebenen Zeitschrift „Social Order" einen Gedächtnisaufsatz „I knew Heinrich Pesch"; jetzt, da sich Peschs Todestag zum fünfzigsten Mal jährt, hat „The Forum" mich um einen Beitrag gebeten, der dartun soll, was Pesch *heute* noch für uns bedeutet.

Kann ein Gelehrter, dessen Name in dem Land, in dem er lebte und seine Werke erschienen sind, selbst im engeren Kreis der Fachgenossen kaum noch bekannt ist, weit über die Grenzen dieses Landes und seines Sprachbereichs hinaus heute noch von Bedeutung sein? Das kann offenbar nur dann der Fall sein, wenn seine Erkenntnisse und seine Gedanken, auch ohne daß man deren Urheber kennt, noch weiterwirken und Frucht tragen. Bei Heinrich Pesch trifft das zu.

Worin besteht die geistige Leistung von Heinrich Pesch und wie wirkt sie heute – ein halbes Jahrhundert nach seinem Tod – in der

wissenschaftlichen, in der katholischen Welt weiter?

Als Pesch zu wirken begann, stand das, was wir heute katholische Soziallehre nennen, in ihren ersten Anfängen. Es war die Zeit, da die Kirche – spät genug – mit Leos XIII. Enzyklika „Rerum novarum" sich erstmals den sozialen Problemen erschloß und sogleich den Anspruch erhob, sie habe dazu *autoritativ* etwas zu sagen. Gewiß, der Kirche obliegt die Pflicht, auch zu Fragen der gerechten gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Ordnung Stellung zu nehmen und das Gesetz Gottes zu verkünden, und wenn ihr diese Pflicht obliegt, dann hat sie auch das *Recht* dazu. Aber war sie auch ausreichend gerüstet, um dieses Recht auszuüben und so die ihr obliegende Pflicht zu erfüllen? Schauen wir uns das damalige Schrifttum an. Es gab eine Menge von „Traktätchen", aber kaum etwas von wissenschaftlichem Gewicht, das man dem herrschenden liberalen oder dem gerade beginnenden marxistischen Schrifttum ebenbürtig hätte an die Seite stellen können; selbst die für ihre Zeit sehr verdienstvollen Volksvereins-Hefte übertreffen dieses Niveau kaum. Im Bereich der einzigen damals schon voll entwickelten Sozialwissenschaft, das ist der Wirtschaftswissenschaft, herrschte die von Alexander Rüstow treffend als „*sub*theologisch" bezeichnete Lehre von der „invisibel hand" und das Zerrbild des „homo oeconomicus"; auf der anderen Seite standen die Lehren von Karl Marx; so war von beiden Seiten her der Zugang zu einem tieferen, dem wahren Wesen des Menschen gerecht werdenden Verständnis des gesellschaftlichen Zusammenlebens überhaupt und des Wirtschaftslebens im besonderen versperrt. Sollte die Kirche zu sozialen Problemen Stellung nehmen, dann mußte dafür zuerst ein tragfähiger Grund gelegt werden; an allererster Stelle mußte das rechte Verständnis des Menschen selbst und der menschlichen Gesellschaft erschlossen werden; nur das rechte Menschenbild erschließt das rechte Verständnis der menschlichen Gesellschaft.

Zweierlei war notwendig: gründliche Kenntnis der im ständigen *Wandel* befindlichen Tatsachen und philosophische Durchdringung der *unwandelbaren* Grundlagen. Diese Doppelaufgabe erkannte Heinrich Pesch und nahm sie in Angriff; damit war sein Lebensweg bestimmt; daraus erwuchs sein Lebenswerk.

Ein solches Werk ist niemals abgeschlossen, und so lebt auch Heinrich Pesch in der Fortsetzung dieses seines Werks fort. Hatte er im ersten Band seines fünf Bände umfassenden „Lehrbuchs der Nationalökonomie" philosophisch nicht nur die Grundlagen der gesellschaftlichen Wirtschaft, sondern der menschlichen Gesellschaft überhaupt erarbeitet, so waren diese Grundlagen weiter zu vertiefen und war auf ihnen weiterzubauen. Aber zuerst mußte diese Grundlage einmal gelegt sein; wir alle, die wir nach Pesch gekommen sind, stehen und wirken auf dieser Grundlage. Ganz und gar auf dieser Grundlage aufgebaut ist die fünf Jahre nach Peschs Tod erschienene Enzyklika Pius' XI. „Quadragesimo anno". Dasselbe gilt von den zahlreichen Verlautbarungen seines Nachfolgers Pius XII. zu Gegenständen des gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Lebens; alle Welt weiß, daß Pius XII. während seines ganzen Pontifikats sich von Gustav Gundlach beraten ließ, den die Ordensobern zu Pesch entsandt hatten, als dessen Alter und gesundheitliches Befinden erkennen ließen, daß es an der Zeit war, ihm einen Nachfolger zu geben, der noch genügend Zeit haben sollte, im Umgang mit ihm sich ganz in seine Gedankenwelt einzuleben, um sie über seine begrenzte Lebenszeit hinaus weiterzutragen und fortzuentwikkeln; diesem Vertrauen, das seine Obern und Pesch selbst in ihn gesetzt hatten, hat Gustav Gundlach bis zu seinem Tod (23. 6. 1963) voll und ganz entsprochen. Auch andere haben an Peschs Lebenswerk weitergebaut.

Heinrich Pesch nannte sein System „Solidarismus"; man wird sagen können, die ganze katholische Soziallehre sei heute „solidaristisch", auch wenn manche ihrer Vertreter diese Bezeichnung nicht benutzen oder vielleicht gar für sich ablehnen. Pesch hat aber für seine Lehre noch eine andere Bezeichnung; er nennt sie „soziales *Arbeits*system". Mit dieser bereits von Hermann Rösler ge-

prägten Formel tut Pesch einen Vorgriff weit über das hinaus, was in seinem Lehrbuch fertig ausgearbeitet vorliegt. Mit gutem Recht kann man sagen, diese Formel nehme bereits den Gedanken vorweg, den die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils in die Worte kleidet: „Die Ordnung der Dinge muß der Ordnung der Personen dienstbar werden und nicht umgekehrt" (lateinisch viel prägnanter: „ordinatio rerum ordini personarum subicienda est et non e converso"; Gaudium et Spes 26, al. 3). Für Heinrich Pesch war das ein sich von selbst verstehendes *ethisches Postulat;* der tatsächliche Befund aber sah (und sieht heute noch) anders aus. Zu seinen Tagen (und bis heute) ist es das Kapital, das die Unternehmen ins Dasein ruft und leitet; damit wird unvermeidlich die gesamte Ordnung der Wirtschaft von der „Ordnung der Dinge", das ist von der Verteilung des Eigentums, in maßgeblicher Weise bestimmt. Diesen Gegensatz, um nicht zu sagen Widerspruch zwischen „sozialem Arbeitssystem" und kapitalistischer Wirtschaftsweise kann Pesch unmöglich übersehen haben, aber offenbar vertraute er – wie das auch heute noch viele tun! – auf die Einsicht und das Verantwortungsbewußtsein derer, die als Eigentümer unmittelbar über den Einsatz der „Dinge" (Sachmittel, Kapital) und damit zugleich mittelbar über die an diesen „Dingen" beschäftigten „Personen" verfügen und damit faktisch die Ordnung der Wirtschaft bestimmen: an *sie* richte sich dieses Postulat; *ihre* Sache sei es, ihm nachzukommen, es in die Praxis umzusetzen; sozialpolitische Maßnahmen sollten dem nachhelfen und haben in der Tat dazu beigetragen, die Eigentümer der Sachmittel zu einem dementsprechenden Verhalten anzuhalten. *Institutionell* ist unsere Wirtschaft jedoch bis heute noch keineswegs in ein „soziales *Arbeits*sytem" überführt.

Aus dem ethischen Postulat ein praktisch-politisches Programm zu machen, diese Aufgabe hinterließ Heinrich Pesch denen, die nach ihm kommen würden. Seine eigenen letzten Kräfte hat er an die Vollendung seines „Lehrbuchs der Nationalökonomie" gesetzt, worin er von der jetzigen wirklichen, nicht von einer künftigen, erst noch auszudenkenden „sein-sollenden" Wirtschaft handelt; den in die Formel „soziales Arbeitssystem" gekleideten Gedanken hat er nicht mehr zu Ende denken und noch weniger ausführen können. Aber dieser Gedanke ist nicht mit ihm gestorben; er lebt. Wir heute denken diesen Gedanken weiter; für uns darf er nicht länger ethisches Postulat bleiben, sondern muß *institutionalisiert* werden. Um den Weg dahin freizulegen, sind noch viele Fragen zu lösen, sind Schwierigkeiten in Menge auszuräumen; wir ringen darum; unser Ringen um die wirtschaftliche Mitbestimmung beweist es. Solange wir noch darum ringen, ebenso lang ist Heinrich Peschs Geist noch unter uns lebendig und am Werk. Erst wenn unsere Wirtschaft und Gesellschaft insgesamt – unbeschadet der der Institution des Eigentums immer verbleibenden Bedeutung – im Vollsinn des Wortes ein „soziales *Arbeits*system" geworden sein wird, haben wir die Aufgabe erfüllt, die Heinrich Pesch bei seinem Tod vor 50 Jahren uns hinterlassen hat.

Oswald v. Nell-Breuning SJ

BESPRECHUNGEN

Psychologie

ELLENBERGER, Henry F.: *Die Entdeckung des Unbewußten.* 2 Bände. Stuttgart: Huber 1973. 1220 S. Lw. 76,–.

Entdeckung und wissenschaftliche Erforschung des menschlichen Unbewußten gilt als die Leistung Sigmund Freuds. Tatsächlich hat er mit seiner Traumdeutung eine neue Epoche psychologischer Forschung eingeleitet und die moderne Psychotherapie begründet. Ob Adept oder Gegner, niemand kommt an Freuds Entdeckung vorbei. Deshalb bildet das Kapitel über Freud und die Entwicklung der Psychoanalyse das Kernstück von Ellenbergers Geschichte der dynamischen Psychiatrie. Das Besondere an diesem Buch ist, daß es sich nicht auf die Darstellung der Psychoanalyse und der anderen von Freud ausgehenden Schulen (Individualpsychologie und Analytische Psychologie) bis zum Tod Jungs beschränkt. Ellenberger geht auch den Spuren psychodynamischen Denkens und Therapierens im 18. und 19. Jahrhundert nach und findet dabei Exorzisten, Magnetiseure und Hypnotiseure, jeder auf seine Weise bemüht, Krankheiten und abnorme Verhaltensweisen, die sich durch Behandlung der Physis nicht beseitigen ließen, durch Beeinflussung der Psyche zu heilen. Noch aufschlußreicher für das Verständnis der Psychoanalyse ist jedoch die medizinische Diskussion der letzten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts. Daß Freud Charcot und Bernheim kannte, ist bekannt. Aber ein anderer, nur um wenige Jahre jüngerer Zeitgenosse, der Freud sogar um einige Jahre überlebte und um die Jahrhundertwende zu den führenden Psychologen Europas zählte, Pierre Janet, ist durch die Ausbreitung der Psychoanalyse fast völlig in Vergessenheit geraten. Wahrscheinlich wurde ihm seine Gegnerschaft zu Freud zum Verhängnis. Da seine Werke vergriffen sind, ist das Kapitel über Janets Psychologie von besonderem Interesse, dies nicht allein deswegen, weil Janet die Begriffe des Unterbewußten bzw. der psychologischen Analyse gleichzeitig mit Freud oder bereits vor ihm geprägt hat, sondern auch weil sein Entwurf einer Verhaltenspsychologie mit moderner Verhaltenspsychologie manches gemein zu haben scheint.

Ellenberger geht den Einflüssen nach, denen die Tiefenpsychologie in ihrer Entwicklung unterworfen war. Er weist u. a. auf Marx, Nietzsche und Vaihingers Philosophie des „Als ob" hin und untersucht die Auswirkungen politischer Ereignisse wie des Ausbruchs des Ersten Weltkriegs und der Niederlage von 1918.

Ohne die historische Leistung Freuds zu schmälern, ergibt sich doch eine gewisse Relativierung der Psychoanalyse. Die Psychoanalyse ist weder ohne Vorfahren noch besitzt sie das Monopol der alleinseligmachenden Methode. Auch scheint sie zur Zeit ihrer Entstehung nicht so angefeindet worden zu sein, wie Jones in seiner Freud-Biographie nahelegt. Ellenberger zitiert neuere Forschungen, die das überlieferte Bild korrigieren.

Ellenberger hat vieles zusammengetragen. Immer wieder sucht er die soziologischen, politischen und kulturellen Hintergründe für die Entwicklung der Tiefenpsychologie herauszuarbeiten. Manches ist anregend, nicht alles überzeugt. Da es sich um Neuland handelt, bleiben Fragen offen, die weitere Forschungen erfordern. Der Text enthält Wiederholungen. Es scheint sich um eine Vorlesungsreihe zu handeln, die für die Veröffentlichung einer straffenden Überarbeitung bedurft hätte. Störend sind die zahlreichen Druckfehler und Fehler in der Paginierung (im 2. Band). *N. Mulde SJ*

Psi und Psyche. Neue Forschungen zur Parapsychologie. Festschrift für Hans Bender. Hrsg. v. Eberhard BAUER. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt 1974. 224 S. Lw. 48,–.

Die Parapsychologie hat es noch immer schwer mit ihrem Gegenstand und mit ihrer Anerkennung im Kreis der (Natur-)Wissenschaften. Ihr Forschungsbereich ist das Okkulte, heute als Psi-Phänomene bezeichnet. Dazu gehören das Hellsehen (außersinnliche Wahrnehmung eines Gegenstands oder eines objektiven Ereignisses), die Telepathie (Wahrnehmung geistiger oder psychischer Zustände bei einem anderen Menschen), die Präkognition (außersinnliche Wahrnehmung künftiger Ereignisse), die Psychokinese (Einwirkung auf ein Objekt ohne Verwendung motorischer Fähigkeiten), aber auch die Materialisation (Gestaltwerdung einer verstorbenen Person in materieller Form während einer Séance), die Psychophotographie, das Wünschelrutengehen und das „Wegzaubern" von Warzen. Diesen und ähnlichen Phänomenen ist gemeinsam, daß die entsprechenden psychischen Fähigkeiten sich nur bei wenigen Menschen, besonders bei den sogenannten Medien finden, also nicht zur durchschnittlichen Ausstattung von jedermann zu gehören scheinen. Sie werden daher auch als paranormal bezeichnet, was zusätzlich besagt, daß sie einerseits nicht als pathologisch abgetan werden dürfen, anderseits aber auch noch viele Rätsel aufgeben und sich nach wie vor der Einordnung in eine umfassende Theorie des Psychischen entziehen. Wenn die Existenz parapsychologischer Erscheinungen nicht von vornherein geleugnet und ihre Erforschung als unseriös abgelehnt wird, dann läßt man sie höchstens noch als prickelnde Jahrmarktsunterhaltung oder als (uninteressante) Ausnahme naturwissenschaftlicher Gesetzmäßigkeiten gelten.

Die Festschrift für Hans Bender, den Begründer der modernen parapsychologischen Forschung in Deutschland, bietet einen Querschnitt durch die Vielfalt der wissenschaftlichen Bemühungen um das Paranormale: von Philosophen, Theologen, Literaturwissenschaftlern, Physikern, Psychiatern, Psychoanalytikern und Psychologen aus aller Welt. Neben wissenschaftlichen Essays über Hitler (Ehrenwald), den Fall Kerner-Mörike (Jennings), über Physik und Synchronizität (A. Koestler), die auch für den Nichtfachmann zugänglich sind, stehen fachwissenschaftliche Abhandlungen und experimentelle Untersuchungen über parapsychologische Gegenstände, deren Verständnis um so schwieriger ist, je weniger der Leser mit paranormalen Phänomenen vertraut ist. Die Esoterik der Darstellung nährt unversehens die Skepsis gegenüber der Existenz von Psi-Phänomenen.

Parapsychologische Forschung ist notwendig, weil das Paranormale existiert und einer Erklärung bedarf, und weil es nicht den Scharlatanen und Spiritisten überlassen werden darf. Vielleicht bringt das Verständnis der Psi-Phänomene auch eine Befreiung unseres Menschenbilds aus einer noch weitverbreiteten rein naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise, die aber bereits von manchem Vertreter der Naturwissenschaften selbst in Frage gestellt wird. Möglicherweise ergibt die weitere Forschung auch noch, daß die Psi-Phänomene gar nicht so paranormal sind, daß Psi vielleicht doch in gewissem Maß zur Ausstattung des normalen Menschen gehört (vgl. den Beitrag von Tenhaeff).

N. Mulde SJ

URBAN, Peter: *Parapsychologie.* Schicksalsforschung zwischen Psychologie und Astrologie. Freiburg: Herder 1974. 180 S., Kart. 19,80.

Im Zentrum der Ausführungen des vorliegenden Buchs stehen die Weltbilder der „naturwissenschaftlichen Psychologie" und der drei grundlegenden tiefenpsychologischen Schulen (Adler, Freud, Jung). Besonders Jung verlangt eine wesentliche Diskussion parapsychologischer und astrologischer Aussagen.

Zuerst werden die Begriffe Psychologie und Schicksal zu definieren versucht bzw. es wird gezeigt, daß es eine adäquate Definition nicht gibt. Es folgen die Begriffe „Transzendenz" und „Transzendentalismus". Transzendenz wird zuerst traditionell bestimmt als „Erfahrungsjenseitigkeit", dann aber doch erweitert

als die „verborgene Führung", die „hintergründig sinnvolle Anordnung" (12). Der Verfasser diskutiert sodann die „Doppelbödigkeit" dieses Begriffs und zieht die Konsequenzen aus Transzendenz und Transzendentalphilosophie für schicksalspsychologische Überlegungen. Hier (wie durch das ganze Buch hindurch) spielt die von C. G. Jung und W. Pauli konzipierte Synchronizitäts-Theorie eine wichtige Rolle. Die Synchronizität stellt für die paranormalen Ereignisse (z. B. Hellsehen, Telepathie, Präkognition) den übergeordneten Bezugspunkt dar und wird als „brauchbares Modell zur Einordnung des sogenannten okkulten Bereichs in unser Weltverständnis" (17) aufgefaßt. Danach äußert sich in der Synchronizität das Transzendente durch eine eigentümliche Konvergenz inneren (psychischen) und äußeren (physischen) Geschehens. Zur weiteren Vertiefung dienen die folgenden Kapitel über das Menschenbild der modernen Psychologie und die Schicksalsvorstellungen in der Tiefenpsychologie (Adler, Freud, Jung). Hie und da mahnt der Verfasser zur Kritik am Aberglauben: „Vielleicht noch nie war das Interesse an ‚okkulten Fragen' so groß wie in dieser Zeit, damit ist natürlich auch die Gefahr der zahlreichen Vulgärformen ‚parapsychologischer' Beschäftigung zum echten psychohygienischen Problem geworden. Echte Aufklärung im Sinne einer positiven Kritik des Aberglaubens ist eine überaus aktuelle Forderung geworden. Aber auch die zahlreich gewordenen echten Dokumentationen ‚übersinnlicher' Phänomene legen nahe, die von Jung in die Wege geleitete wissenschaftliche Integration paranormaler Phänomene in unser Selbst- und Weltverständnis weiterzuführen" (102 f.). In den beiden folgenden Kapiteln sucht der Verfasser den Nachweis zu führen, daß in der Psychologie von C. G. Jung parapsychologische und astrologische Problemstellungen von zentraler Bedeutung sind.

Das Buch schließt mit einer Dokumentation, in der „bestimmte praktische Aspekte der Astrologie" konkret dargestellt werden sollen (z. B. Hitler-Horoskop von 1930 und eine astrologische Blinddiagnose über Charles Manson). Jedoch ist das Kapitel zu kurz geraten, so daß der mit außerordentlich vielen Fragezeichen behaftete Stoff nicht befriedigen kann. Das ist schade, denn das Buch ist scharfsinnig und mit großer Sachkenntnis geschrieben und enthält bedeutende Anregungen.

A. Haas SJ

Bis hierher und nicht weiter. Ist die menschliche Aggression unbefriedbar? Hrsg. v. Alexander MITSCHERLICH. Frankfurt: Suhrkamp 1975. 296 S. (suhrkamp taschenbuch. 238.) Kart. 7,–.

1964 fand in Frankfurt ein Symposion über „Aggression und Anpassung" statt. Alexander Mitscherlich hatte bekannte Psychoanalytiker und Psychiater eingeladen. Die ergänzten und weiter ausgebauten Vorträge sind im vorliegenden Buch zusammengestellt. Im Vorwort betont der Herausgeber: „Aggression ist eines der eindrucksvollsten Merkmale menschlichen Verhaltens, vor allem deshalb, weil sich so viel aggressives Geschehen zwischen Menschen abspielt. Dennoch ist sie wissenschaftlich umstritten und bis heute nur unbefriedigend geklärt."

Die Fragen, die immer wieder auftauchen: Sind die aggressiven Ausbrüche zufällig, willkürlich geschehen oder können wir nicht anders?

Handelt es sich bei den großen Epidemien aggressiven Verhaltens um einen eingeborenen Rhythmus, in dem sich Aggression, die sich weder vom Individuum noch von der Gesellschaft als ganzer auffangen läßt, explosiv entlädt? Als wichtigste Einsicht aus dem Vergleich aggressiver Äußerungen bei Tier und Mensch ist das Ausmaß der Unterschiedlichkeit festzustellen: „Beim Menschen kann in einem sonst unbekannten Maß ‚der Artgenosse zur Beute werden' (Lincke). Das gleiche gilt von der Rivalitätsaggression. Keine Ritualisierung vermag wirkungsvoll kollektive Durchbrüche durch die Schranke der Tötungshemmung für Artgenossen zu verhindern" (7).

Zwei große Gruppen von Interpretationen stehen einander gegenüber: die eine erklärt die Aggression für ein triebhaftes Geschehen, das hervorgebracht wird von der „psychischen Repräsentanz einer kontinuierlich fließenden innersomatischen Reizquelle" (Freud). Daraus

folgt nach Freud eine andere Eigenschaft: ihre Unbezwingbarkeit durch Fluchtaktionen. Die andere Gruppe vertritt die behavioristische These, daß man von einem Aggressionstrieb nicht reden kann und darf. Aggressives Verhalten entstehe aus Enttäuschung, die wieder Aggression hervorbringe usw. Nach dieser Frustrationstheorie müßte man nur „die unvollkommene menschliche Gesellschaft zweckmäßiger einrichten, dann ließe sich vermeiden, was bisher so viel Elend, Tod und Verzweiflung unter den Menschen verbreitet hat". Der Herausgeber meint, daß nach einem dreiviertel Jahrhundert genauer klinischer Beobachtung „der gesellschaftliche Einfluß mehr ins Gewicht zu fallen scheint als erbgenetisch unveränderlich sich auszeugende Anlagen. Natürlich sind wir dabei in Gefahr, nach der Ideologie der ‚Erblichkeit' nun einer Ideologie unbegrenzter Veränderbarkeit des Menschen durch erzieherische Einflüsse aufzusitzen" (9).

Im vorliegenden Buch wird das Aggressionsproblem besonders aus psychoanalytischer Sicht ausgebreitet. Natürlich wird in vielen Beiträgen eine Auseinandersetzung mit Konrad Lorenz und seinem damals erschienenen Buch (1964) „Das sogenannte Böse" geführt. An den Diskussionen nehmen teil: A. M. Becker, H. Lincke, P. C. Kuiper, A. Mitscherlich, P. Heimann, H. Stierlin, Fr. C. Redlich, René A. Spitz (mit einer beachtenswerten Auseinandersetzung mit Lorenz), T. Brocher, E. Buxmann, P. Parin und H. Kunz. Ein zusammenfassendes Nachwort des Herausgebers und eine gute Bibliographie (mit 194 Titeln) beschließen das wertvolle Taschenbuch, das dem intensiven Studium empfohlen werden kann.

A. Haas SJ

Pöll, Wilhelm: *Das religiöse Erlebnis und seine Strukturen.* München: Kösel 1974. 303 S. Lw. 38,–.

In Fortsetzung seiner 1965 erschienenen „Religionspsychologie" legt W. Pöll nun seine Forschungen über das „religiöse Erlebnis und seine Strukturen" vor. Wiederum stehen seine Ausführungen im Zusammenhang der religionspsychologischen Publikationen von R. Otto, K. Girgensohn und W. Gruehn, deren Ergebnisse er aber nicht unkritisch übernimmt, sondern jeweils aufgrund der neuesten Forschungen prüft. Die sechs Kapitel des Buchs befassen sich mit dem Begriff, der materialen, funktionalen und personalen Struktur des religiösen Erlebnisses, seinem Auftreten und seiner Echtheit. Dabei diskutiert Pöll ausführlich in jedem einzelnen Fall das Pro und Contra der Stellungnahmen und kommt – vor allem im Bereich der personalen Struktur des religiösen Erlebnisses – zu Erkenntnissen, die für die religiöse Erziehung von Bedeutung sind, etwa über die Grundentscheidung, über das Vaterbild und das Muttererlebnis (165 bis 203). Ebenso bedeutungsvoll ist das sechste Kapitel über das Auftreten religiöser Erlebnisse, wo „Auslösungsverfahren" (254 ff.) besprochen werden. Dabei scheint mir allerdings der Begriff „Stimulierung" (262) für die Disposition zu einem religiösen Erlebnis etwas zu negativ zu klingen, obgleich die Anregungen für die Praxis (situativ, sensitiv-exzitativ) beachtenswert sind.

Inzwischen ist natürlich die Diskussion über die in diesem Buch behandelten Probleme weitergegangen. Neue Fragen stellen sich: Welcher Zusammenhang besteht zwischen Sinnerfahrung und Vaterbild (vgl. dazu die Kontroverse zwischen H. Gollwitzer und D. Sölle)? Welche Bedeutung für die religiösen Reifungsprozesse haben heute die weithin von fernöstlichen Methoden bestimmten „neuen Jugendreligionen" (Fr. W. Haack)? Wieso steht bei den Jugendlichen ein Jesusbild im Vordergrund, das weniger die Göttlichkeit Jesu betont (vgl. vor allem 199 ff.)? Deutet sich darin nicht auch auf religionspsychologischer Ebene ein neuer Zugang zu einer „Christologie von unten" an? Selbst wenn W. Pöll diese Fragen nicht bespricht, enthält sein mit großer Akribie geschriebenes Buch Grundüberlegungen, die für die religionspsychologischen Antworten auf die genannten Fragen wichtige Informationen bieten und die vor allem die Fundamentaltheologie auf neue Perspektiven im Blick auf den glaubenden Menschen hinweisen.

R. Bleistein SJ

ZU DIESEM HEFT

Im Sommer 1941 faßte Bischof Clemens August Graf von Galen den einsamen Entschluß, öffentlich gegen die Gewaltherrschaft der Gestapo und den Massenmord an den Geisteskranken aufzutreten. Die Vorgeschichte dieser Entscheidung liegt fast völlig im Dunkel. Jetzt, bei der 30. Wiederkehr seines Todestags am 22. März, vermittelt ein bisher unbekanntes Schreiben vom Mai 1941 an den Bischof von Osnabrück neue Aufschlüsse. Wir veröffentlichen den Text mit einer Einleitung und einem Kommentar von Ludwig Volk.

In wohl kaum einem anderen Zivilrechtsbereich wirken sich sittliche Wertvorstellungen und weltanschauliche Standpunkte so intensiv und folgenschwer aus wie im Ehe- und Familienrecht. Kultusminister a. D. Paul Mikat, MdB, Professor der Rechte an der Universität Bochum, konfrontiert die Prinzipien des Gesetzes zur Reform des Ehe- und Familienrechts mit den allgemein verbindlichen Wertvorstellungen von Ehe und Familie, die unserer verfassungsrechtlichen Ordnung zugrunde liegen. Drei Grundsätze müßten beachtet werden: das Leitbild der prinzipiell unauflöslichen, auf Lebenszeit angelegten Ehe, die Sozialfunktion des Ehe- und Familienrechts und das Gebot der Einzelfallgerechtigkeit.

Hans Ruthenberg, Professor für Ökonomik der Landwirtschaftlichen Produktion in den Tropen und Subtropen an der Universität Hohenheim, gibt einen umfassenden Überblick über das Welternährungsproblem aus der Sicht der Landwirtschaft. Er zeigt die Möglichkeiten, Schwierigkeiten und Erfolge des Landbaus in den Tropen, analysiert die Gründe der Nahrungsknappheit und weist auf Maßnahmen hin, mit denen eine ausreichende Nahrungsmittelproduktion ermöglicht werden kann. In diesem Zusammenhang behandelt er auch die Problematik der Nahrungsmittelhilfe und die darin liegenden Gefahren.

In der Diskussion um Euthanasie und Sterbehilfe bemüht sich Albert Keller, Professor an der Hochschule für Philosophie in München, um Klärung der Begriffe. Er fragt, welche Kriterien und Normen gelten, wenn es darum geht, ob man eine Lebensverkürzung anzielen oder in Kauf nehmen könne: Der höchste Wert für das ethische Verhalten sei hier die Freiheit und Selbstverantwortung des Menschen. Diese Freiheit sei im Tod in einzigartiger Weise aufgerufen. Daher müßten alle Fragen im Blick auf die Freiheit beantwortet werden.

Die Ausführungen des Synodendokuments „Kirche und Arbeiterschaft" über die Auseinandersetzung mit dem Sozialismus waren in ihrer ersten Fassung Gegenstand heftiger Angriffe: Die Belege aus der Enzyklika „Quadragesimo anno" seien tendenziös zusammengestellt und es werde nicht genügend deutlich gemacht, warum die Kirche den Sozialismus ablehne. Oswald von Nell-Breuning setzt sich mit diesen Vorwürfen auseinander und klärt im Blick auf die Entstehungsgeschichte den Sinn der Synodenaussagen.

Verkehrte Fronten

Die Einführung des neuen deutschen Meßbuchs zum ersten Fastensonntag am 7. März war kein so spektakuläres Ereignis, wie es manche Proteste glauben machen wollten. Seit Jahren wird der Gottesdienst in der erneuerten Form gefeiert. Der 7. März brachte lediglich eine neue Rechtslage: Die Vorschriften der Apostolischen Konstitution „Missale Romanum" Papst Pauls VI. vom 3. April 1969 gelten nun auch für die deutschen Diözesen. Das neue Meßbuch ist definitiv an die Stelle des alten getreten.

Ein solcher Vorgang ist nichts Außergewöhnliches. Der Papst macht von der Autorität Gebrauch, die ihm nach katholischem Kirchenverständnis zukommt. Um so verwunderlicher ist es, daß die Kritik von einer Seite kam, wo man sonst eher einen Verfall oder eine zu nachsichtige Ausübung der päpstlichen und bischöflichen Amtsgewalt beklagt hatte. Jetzt hieß es, die Liturgiereform sei eine „Revolution von oben", sie zerstöre Glauben und Kirche und man müsse deswegen „Widerstandszentren" errichten. Andere forderten – weniger radikal – die Erhaltung der „tridentinischen" Messe oder die Möglichkeit, diesen Ritus neben dem neuen beibehalten zu dürfen.

Die Vorwürfe, die in solchen Forderungen laut werden, sind leicht zu entkräften. Als Papst Pius V. die Reform des Meßbuchs in Angriff nahm, die ihm das Konzil von Trient überlassen hatte, mußte er auf einem „Höhepunkt des liturgischen Chaos" (Jedin) Ordnung schaffen. Erstmals in der Kirchengeschichte, ja geradezu revolutionär gegenüber der Praxis der vorhergehenden Jahrhunderte, hatte das Tridentinum ein Einheitsmissale für die ganze Kirche beschlossen. Pius V. führte diese Vereinheitlichung auf der Grundlage des alten stadtrömischen Ritus straff durch. Er reinigte die Liturgie mit „bemerkenswerter Energie" (Jungmann) von allem Beiwerk, das nach den damals geltenden Idealen des Humanismus die klare, abgeschlossene Form zu stören schien.

Im Unterschied zu den tiefen Eingriffen dieses umfassenden Erneuerungswerks des Jahres 1570 beschränken sich die Reformen Papst Pauls VI. auf eine behutsame Überarbeitung. Nach den vom Zweiten Vatikanum beschlossenen Grundsätzen soll dabei „der eigentliche Sinn der einzelnen Teile und ihr wechselseitiger Zusammenhang deutlicher hervortreten und die fromme und tätige Teilnahme der Gläubigen erleichtert" werden. Trotz aller Änderungen blieb die Gestalt der römischen Messe in allen wesentlichen Punkten gleich. Auch an dem Grundsatz einer einheitlichen Liturgie hielt das Zweite Vatikanum fest. Es erweiterte zwar die Rechte der Bischofskonferenzen, beschränkte sie aber auf einen verhältnismäßig engen Bereich. Und auch die lateinische Sprache soll bei der Gottesdienstfeier der Gemeinden einen Platz behalten.

Warum dann der Widerspruch? Ist es „Nostalgie"? Elitäre Hochschätzung der lateinischen Kirchensprache? Vielleicht hie und da. Aber als Erklärung reichen solche Gründe nicht aus. Näher an die Sache kommt die Erfahrung mit den Auswüchsen der

erneuerten Liturgie. Zu oft wurde sie eine Spielwiese der Experimentierfreude, wo die „Gestalter" ihre privaten Ansichten von Stil und Gestaltung des Gottesdienstes ungehemmt und geschwätzig ausbreiteten. Die Träger des Amts bekämpften diese Willkür nicht immer so energisch, wie es schon im wohlverstandenen Interesse der Gemeinden hätte geschehen müssen. Die verbindliche Einführung des neuen Missale richtet sich auch gegen solche Auswüchse. Das wurde nicht deutlich genug herausgestellt. So konnte die Meinung aufkommen, man gehe härter gegen die vor, die am Alten festhalten, als gegen die unüberlegten Neuerer.

Solche Begründungen bleiben immer noch an der Oberfläche. In den geschilderten Phänomenen werden Bewegungen sichtbar, die tiefer in den zentralen Raum des Glaubens und der Kirche hineinreichen. Hier findet eine seltsame Verkehrung der Fronten statt. Traditionelles, „konservatives" Verhalten in der Kirche, das hieß immer unbedingte Achtung der Autorität, Forderung nach klarer, eindeutiger Weisung von oben und nach Gehorsam von unten, nach strenger Verurteilung abweichender Meinungen. Es bedeutete Ablehnung des Pluralismus, Skepsis gegenüber „progressiven" Forderungen wie Offenheit, Dialog, Mündigkeit. In der verbindlichen Einführung des neuen Meßbuchs will die kirchliche Autorität einem liturgischen Wirrwarr durch die Verpflichtung auf einen einheitlichen Ritus ein Ende setzen. Dieses Vorgehen müßte von allen begrüßt werden, die in der geschilderten Weise „konservativ" denken. Aber viele von ihnen verwerfen ihre eigenen Prinzipien: Sie lehnen sich gegen die Autorität auf und fordern selbst „Pluralität" – was gestern ein verpöntes Wort der Opposition war.

Gibt es unter der Voraussetzung des „konservativen" Kirchenbilds überhaupt die Möglichkeit eines Ungehorsams, der sich gegen den Papst auf die Überlieferung, die Schrift, das eigene Gewissen beruft? Ist man dann nicht schon auf das Kirchenverständnis eingeschwenkt, das man sonst den „Progressiven" anlastete und als Übernahme protestantischer Maximen verurteilte? Wie weit ist man dann noch von Luthers Haltung entfernt: „Alles, was der Papst setzt, macht und tut, will ich also aufnehmen, daß ich's zuvor nach der Heiligen Schrift urteile"? Eine späte Rechtfertigung Luthers durch den konservativen, gegenreformatorischen Flügel der Kirche?

Natürlich darf nicht vergessen werden, daß auch die andere Seite zwiespältig agiert: Sie stellt zwar das Prinzip der unbedingten Geltung der Autorität in Frage, nimmt es aber bereitwillig in Anspruch, wenn es Widerstand gegen den Marsch der Kirche in eine progressive Zukunft abzuwehren gilt. Und auch Vertreter der in den Medien propagierten öffentlichen Meinung, die für alles „Konservative" sonst nur Spott und Verachtung übrig haben, stellen konservative Meinungen mit deutlicher Sympathie dar, sobald sie sich aufsässig gegen „Rom" und gegen die „Amtskirche" geben.

Man fordert Autorität oder kritisiert sie. Man bejaht Pluralismus oder lehnt ihn ab – je nachdem, ob es zugunsten oder zuungunsten der eigenen Sache ist. Was dabei auf der Strecke bleibt, ist die Glaubwürdigkeit der einen wie der anderen Seite. Und es stellt sich die Frage, ob und wie lange die Einheit der Kirche solchen Spannungen gewachsen ist.

Wolfgang Seibel SJ

Gerd-Klaus Kaltenbrunner

Joseph Görres

Wie die Romantik als vielschichtige, vielfach in sich widersprüchliche Erscheinung kaum auf eine Formel zu bringen ist, so auch Görres nicht, dieser „Odysseus der deutschen Romantiker", wie ihn Arnold Ruge, der radikale Schüler Hegels, genannt hat. Görres' Leben ist ein symbolisches Leben. Es umfaßt die Hoffnungen und Enttäuschungen, die Thesen und Antithesen einer ganzen Epoche. Friedrich Hebbel erblickte in des greisen Görres' Antlitz „eine Walstatt erschlagener Gedanken; jede Idee, die seit der Revolution den Ozean des deutschen Geistes mit ihrem Dreizack erschütterte, hat ihre Furche darin gezogen". Als er in der kleinen Residenzstadt Koblenz, im Haus „Zum Riesen", am 25. Januar 1776, am Tag Pauli Bekehrung, geboren wurde, befanden sich die englischen Kolonien entlang der nordamerikanischen Atlantikküste in offenem Aufruhr gegen die Londoner Regierung; als er am 29. Januar 1848 in seinem Münchener Haus in der Schönfeldgasse starb, wurde das Kommunistische Manifest von Marx und Engels gedruckt, stand Europa unmittelbar vor einem neuen Ausbruch des revolutionären Bürgerkriegs, von dem Alexis de Tocqueville sagte: „Wir haben den Anfang dieser großen Revolution der menschlichen Art nicht gesehen, wir werden ihr Ende nicht sehen."

Görres' Leben zwischen den Revolutionen führt durch fast alle großen geistig-politischen Strömungen seiner Epoche. Er war nacheinander (und zum Teil auch gleichzeitig) Aufklärer und Romantiker, Weltbürger und Patriot, Konservativer und Revolutionär, Republikaner und Monarchist, Volkstribun und Kirchenmann, Christ und Pantheist, Katholik und Gnostiker, Mystiker und Mythologe. Die Überzeugungen dieses Feuergeistes haben sich mehrmals gewandelt, und dennoch wirkt sein Charakter, anders als der seines Freundes Clemens Brentano, nicht zerrissen und brüchig. Schon früh steht sein Wesen merkwürdig ausgeprägt vor uns. Seine spätesten Ansichten finden sich keimhaft bereits in den Schriften des Fünfundzwanzig- bis Dreißigjährigen. Es gibt einen gewissen Grundton, ein bestimmtes spirituelles Milieu, eine alles durchdringende Intuition, die Görres' gesamtes Denken bis zum Schluß charakterisieren.

Das neunzehnte Jahrhundert wurde dieser tieferen Einheit kaum gewahr. Es sah entweder nur den romantischen und nationalen oder nur den katholischen Görres; oder diese beiden, die für sich nicht den ganzen Görres ergeben, wurden gegeneinander ausgespielt. „Die Begeisterung für die Freiheit ist zum Fanatismus für mönchische Frömmigkeit geworden", sagte der Hegelianer Karl Rosenkranz über den Verfasser der mehr als dreitausend Seiten umfassenden „Christlichen Mystik" (1836–1842) und des „Athanasius" (1837), nachdem bereits Hegel selbst die Münchener Vorlesungen von

Görres „Über Grundlage, Gliederung und Zeitenfolge der Weltgeschichte" (1830) als unhaltbar und sinnlos abgetan hatte. „Als Herr Görres, von den Fürsten verfolgt, nichts mehr zu beißen hatte, warf er sich in die Arme der Jesuiten", spottete Heine, und Ludwig Noack bemerkt maliziös, daß der wieder katholisch gewordene Exjakobiner „die Geister des Mittelalters, unbekümmert um geschichtliche Wahrheit, als die Nachtgespenster seines Greisenalters ans Licht treten" ließ.

Der unbekannte Görres

Wäre er mit etwa fünfundzwanzig Jahren gestorben, so hätte Görres einen Ehrenplatz im Pantheon der deutschen Linken erhalten. Er hätte nicht erst wie Hölderlin nachträglich zum Jakobiner stilisiert werden müssen. Er war wirklich einer. Nur blieb er's nicht. Außerdem war nicht Hegel der Philosoph, zu dem er sich hingezogen fühlte, sondern Schelling. Er entschied sich nicht für Preußen, sondern für die habsburgische Kaiseridee. Schließlich vollzog er im Exil in Straßburg, dieser alten Hochburg mystischer Religiosität, seine Rückkehr zur katholischen Kirche. In seinem letzten Aufsatz „Die Aspecten an der Zeitenwende", der den Jahrgang 1848 der von ihm mitbegründeten „Historisch-politischen Blätter" eröffnete, warnte er vor den drei Gefahren „Radikalismus, Kommunismus, Proletariat"; die Revolution sieht er Land um Land wie ein tobendes Gespann durchrasen. Görres war so etwas wie ein Abtrünniger des Fortschritts, wie ihn sein Jahrhundert verstand; er entschied sich im Zeitalter des Liberalismus, des Nationalstaats, der Säkularisierung und, nicht zuletzt, des Hegelianismus für eine Sache und Richtung, die in zunehmendem Maß den Zeitgenossen als verkehrt erscheinen mußten. Görres war also in gewissem Sinn ein „Konvertit", gleichsam ein Apostat des Weltgeistes, und alle Antipathien, die das Phänomen politisch-ideologischen Renegatentums zu erwecken vermag, sind denn auch Görres nicht erspart geblieben. Görres geriet in den Geruch düsterster Reaktion. Georg Lukács zählt ihn verächtlich zu jenen reaktionären Dunkelmännern, die das Verhängnis der deutschen Geistesgeschichte seien[1], und auch Thomas Mann hat in den zwanziger Jahren vor dem „ganzen Joseph-Görres-Komplex von Erde, Volk, Natur, Vergangenheit und Tod" als einer deutschen Geisteskrankheit gewarnt[2].

Nicht einmal die deutschen Katholiken, die Görres viel verdanken, haben seinem Andenken eine kleine Kapelle geweiht. Zwar gibt es seit 1876 die Görres-Gesellschaft, eine international anerkannte Vereinigung katholischer Gelehrter, doch steht ihre Tätigkeit in keinem besonderen Bezug zu dem Kulturprogramm des katholischen „Herakles der Wissenschaft", als den Windischmann Görres bezeichnet hat. Unter den zahlreichen Sektionen und Abteilungen dieser Organisation gibt es keine für Theologie und Mystik. War der ultramontane Exjakobiner, der an die spürbare Wirklichkeit des Teufels glaubte, schon zu Lebzeiten vielen Kirchenmännern in einem Maß verdächtig, daß sein Spätwerk über die christliche Mystik nur durch eine Intervention des bayeri-

schen Königs Ludwig I. davor bewahrt blieb, in den römischen Index der verbotenen Bücher aufgenommen zu werden, so gilt heute noch weit mehr als vor etwa fünfzig Jahren, als seine kurzfristige Wiederentdeckung in Gang kam, daß Görres für die meisten Katholiken nicht viel mehr als ein Name bedeutet. „Görres ist tot, auch geistig tot für uns!" hat Otto Walter schon 1922 in einem Vortrag beklagt.

Und was soll Görres, der begeisterte Patriot, der Künder eines großdeutschen Reichs, der seinem Volk die Mission zuschrieb, „Priester der neuen Zeit, Brahmanenkaste zu sein" (4, 255)[3], einer Generation, die sich mit dem Verlust der nationalen Einheit abgefunden hat und mit der Deutschtümelei unseligen Angedenkens auch auf geistig-politischen Selbstbehauptungswillen verzichtet zu haben scheint?

Auch die neueren Philosophiegeschichten kennen, trotz der eindringlichen Bemühungen Alois Dempfs und Joseph Bernharts[4], keinen Görres, obwohl er mit dem späten Schelling und Franz von Baader zu den bedeutsamsten Gestalten christlich-romantischen Denkens gehört.

Und wer kennt den Verfasser der großangelegten „Mythengeschichte der asiatischen Welt" (1810), den Übersetzer Firdusis, den Interpreten indischer und chinesischer Weisheit, aus dessen Schriften uns – zum erstenmal in der deutschen Literatur – das *ganze* Asien bedeutungsvoll anblickt?

Ebenso scheint Görres für das politische Denken und die politische Ideengeschichte umsonst gelebt zu haben, obwohl Jakob Baxa wiederholt auf die Bedeutung der romantischen Staats- und Gesellschaftslehre Adam Müllers, Friedrich Schlegels, Baaders und Görres' hingewiesen hat[5]. Abseitige Gestalten wie die frühkommunistischen Schwärmer Wilhelm Weitling und Moses Hess mögen heute mehr Liebhaber besitzen als der alle Romantiker an politischer Urteilskraft überragende Herausgeber des „Rheinischen Merkur" (1814–1816) und Autor der Schriften „Teutschland und die Revolution" (1819) sowie „Europa und die Revolution" (1821), die man den berühmteren Deutungen weltgeschichtlicher Krisen von Edmund Burke, Alexis de Tocqueville, Jacob Burckhardt und Georges Sorel durchaus an die Seite stellen kann. Auch hier ist Görres von Hegel und den Folgen ins Abseits gedrängt worden.

Ist demnach Görres völlig überholt und abgetan? Widmet sich, wer seiner gedenkt, dem sinnlosen Geschäft, einen seit langem Begrabenen noch einmal zu begraben? Oder ist es angebracht, auf ihn hinzuweisen, weil er als Deuter, Warner und Kritiker seiner Zeit *und* als Freund der Ewigkeit, der *permanent things*, auch uns noch anzusprechen vermag, sofern wir nur bereit sind, uns seiner Art, zu denken und zu sprechen, wie einem Element auszusetzen? Der äußere Anlaß mag die zweihundertste Wiederkehr von Görres' Geburtstag am 25. Januar 1976 sein. Gedenktage dieser Art können Einladungen sein, zu prüfen, ob die Gestalt, deren wir uns erinnern, noch auf unsere Rufe antwortet. Aber rufen wir denn immer richtig?

Rheinfränkischer Patriotismus

Wer ihn verstehen will, tut gut daran, auch die Welt zu bedenken, aus der er stammt. Görres ist Rheinländer. Dreiundvierzig Jahre seines Lebens hat er am Rhein zugebracht, abgesehen von dem Aufenthalt in Heidelberg (1806–1808), bis er schließlich durch den Verhaftungsbefehl des preußischen Königs nach Straßburg und der Schweiz ins Exil vertrieben wurde, dem erst die ehrenvolle Berufung an die Münchner Universität (1826) ein Ende setzte. Görres' väterliche Vorfahren stammen aus den Moseldörfern Müden und Burgen; die Mutter, eine geborene Mazza, ist tessinisch-italienischer Herkunft. In Koblenz, wo er geboren wurde, besuchte er die Schule, und in rheinischer Landschaft, Geschichte und Kultur wußte er sich verwurzelt. 1814 bekennt er: „Ich teile mit allen Rheinländern von gutem Schlag eine Schwachheit, die doch keine ist: die große Anhänglichkeit an den Boden, der sie hervorgebracht, und den Strom, an dessen Ufern sie genistet haben. Dieser Rhein fließt wie Blut in unser aller Adern, und ich selbst gedeihe nicht recht, wo ich seine Luft nicht wittere." Und noch wenige Jahre vor dem Tod ruft er, den Gneisenau den genialsten Rheinländer genannt hat, seiner am Rhein weilenden Schwiegertochter zu: „Grüße mir alle Landschaften, die nach und nach an Dir vorübergehen; ich kenne sie alle auswendig: Berge und Wälder und Türme und Mauern und alles."

Hier an der „Pfaffengasse" des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation woben der Rhein, seine Städte und Landschaften um ihn Bilder deutscher Vergangenheit, die sich ihm hier in ihrer ganzen Fülle, aber auch in ihrem Niedergang erschloß. Von daher stammen Ethos und Pathos des Mannes, die Kraft seiner Rede, sein Sinn für Freiheit, sein Geschichtsbewußtsein, das, was sein Sohn Guido einmal „die ursprüngliche Katholizität seines Geistes" [6] genannt hat. Rheinfränkischer Patriotismus, dem von Natur aus etwas Weltoffenes eigentümlich ist, ließ den jungen Görres jakobinisch, den mittleren national, den älteren katholisch-konservativ empfinden. Dem Freiherrn vom Stein hat er einmal gestanden, in seiner Jugend von einem selbständigen Rheinstaat, einem germanisch-romanischem Zwischenreich von europäischer Dimension, geträumt zu haben: „Meine Gedanken waren, in Gemeinschaft mit Belgien womöglich das Elsaß mit in den Bund zu ziehen, dadurch die Schweiz mit Holland zu verknüpfen und so einen Zwischenstaat an der Grenze Frankreichs und Deutschlands zu bilden, der sich, wenn es in letzterem zu etwas gekommen wäre, leicht wieder anschließen konnte." [7]

Verrät sich nicht schon in diesem frühen Plan eines großen rheinischen Reichs der Mitte Görres' sowohl revolutionäre als auch konservative Wesensart? So umstürzlerisch und phantastisch der Gedanke eines solchen Freistaats auch scheinen mochte, liegt ihm dennoch die Erinnerung an eine geschichtliche Wirklichkeit zugrunde. Wäre er in die Tat umgesetzt worden, so hätte er die Wiederherstellung, eine schöpferische Restauration des alten Lotharingien bedeutet, wie es, von der Nordsee über Burgund bis zum Mittelmeer reichend, im Vertrag zu Verdun 843, fast ein Jahrtausend vor Görres' Plan, an Kaiser Lothar I. gefallen war.

Weltbürger und Jakobiner

Die Französische Revolution wurde dem Jüngling zur überwältigenden Erfahrung einer menschheitsgeschichtlichen Wende. Görres war der bedeutendste deutsche Jakobiner. Er jubelte über den Einmarsch der französischen Revolutionsheere, die in den Rheinlanden fast tausendjährige kirchlich-feudale Herrschaften zerschlugen. Der Neunzehnjährige entwirft seine erste Schrift „Der allgemeine Frieden, ein Ideal", die, „der fränkischen Nation" gewidmet, 1798 erscheint. Sie beginnt und schließt mit Zitaten von Condorcet, verrät aber vor allem Einflüsse von Rousseau, Kant und Fichte. In seinen Zeitschriften „Das rote Blatt" und „Rübezahl" kommentiert er die Ereignisse der Zeit als leidenschaftlicher Republikaner, als zürnender Erzengel der Revolution.

Es seien zu verkaufen, höhnte er im „Roten Blatt", „drei Churkappen von feingegerbtem Büffelsfell. Die dazugehörigen Krummstäbe sind inwendig mit Blei ausgegossen, mit Dolchen versehen, auswendig mit künstlichen Schlangen umwunden. Das oben befindliche Auge Gottes ist blind. – Zwei Bischofsmützen von kokliko Sammet, reich mit Rauschgolde verbrämt, etwas von Angstschweiß durchzogen, sonst aber noch gut konserviert; daher sehr brauchbar als rote Mützen auf Freiheitsbäumen . . . – Ein Herzogshut aus Hasenfell, aber ohne Kappe, mit Hahnenfedern verziert; statt des Knopfs mit einem schönen Steine, den ein geschickter Alchymist einst aus den gesammelten Tränen von zehntausend Witwen und Waisen destillierte, besetzt. – Mehrere Abt- und Äbtissinnenhabite, von dem Tuch und nach dem Schnitte, wie man sie zur Zeit Christi trug . . . – Vier Reichsstädte, wie Planken aus der Arche Noes zusammengezimmert; mit Bürgermeistern, hübscher geputzt als Kartenkönige . . . – Eine ganze Scheune voll Adelsdiplomen, auf Eselsfell geschrieben, aber hie und da stark von den Motten durchfressen und von einem etwas widerlichen Modergeruche durchzogen . . . – Vierzigtausend Klafter Stammbaumholz, ein vortreffliches Brennmaterial . . . – Eine ungeheure Menge Wappen von den sonderbarsten Formen und Erfindungen . . . Sie sind hier und da stark beschädigt, allein das hindert nicht, daß sie gar trefflich als Leichensteine auf die Gräber hoher Standespersonen dienen können . . ." (1, 113 f.).

Diese Satire auf die Enteignung der linksrheinischen Reichsstände – bei den drei „Churkappen" handelt es sich um die fürstlichen Bistümer Mainz, Köln und Trier – ist jedoch nur die Kehrseite der überschwenglichen Hoffnungen dieses deutschen Republikaners, der in seinem „Roten Blatt" folgendes Glaubensbekenntnis veröffentlicht: „Nie werde ich mir eine Hoffnung rauben lassen, ohne die wir bessere Tiere und Barbaren geblieben wären. Ich glaube an ein immerwährendes Fortschreiten der Menschheit zum Ideale der Kultur und Humanität . . . Ich glaube, daß unser Jahrhundert reif dazu war, die despotische Form mit einer angemesseneren zu wechseln, und daß ihre längere Beibehaltung ein Unglück für das Menschengeschlecht gewesen wäre" (1, 195).

Im November 1799 kam Görres als Delegierter seiner Mitbürger in die französische Hauptstadt, um dort zu bewirken, daß durch eine vollständige Eingliederung der Rheinlande in Frankreich der Druck der militärischen Besetzung durch die Revolu-

tionsheere gemildert und völlige Rechtsgleichheit der Bürger hergestellt würde. Er wird Zeuge der Machtergreifung Napoleons, der die repräsentative Demokratie, der das Direktorium wenigstens noch einen Lippendienst gezollt hatte, durch eine imperiale Militärdiktatur ersetzte.

Die Eindrücke, die er in Paris empfing, legte Görres in seiner von taciteischer Bitterkeit erfüllten Denkschrift „Resultate meiner Sendung nach Paris" (1800) nieder. Mit der gleichen rücksichtslosen Ehrlichkeit, mit der er gegen das alte Reich und die feudale Kirche aufgetreten war, weist der fünfundzwanzigjährige enttäuschte Jakobiner jetzt nach, daß die Revolution ihr Ziel verfehlt hat: „Ich sah die Schauspieler entkleidet hinter den Kulissen. Die Menschen hatten so viel zu tun, sich untereinander zu beobachten, sie hörten auf, sich selbst zu bewachen. Die Leidenschaften, losgebunden von der Kette, in die der gesellschaftliche Anstand sie schlug, tummelten sich auf der leeren Bühne umher und achteten wenig der unbefangenen Zuschauer, die verwundert dem Bacchanale zusahen" (1, 555).

Scharfsichtig diagnostiziert Görres in Frankreich die Heraufkunft einer neuen Despotie, die nicht identisch war mit einer bloßen konterrevolutionären Restauration des Ancien Régime: „Nehmt Euch in Bälde den Suetonius zur Hand, denn der Imperator ist fertig" [8], ruft er seinen Mitbürgern zu. Er, der den Umschlag von Revolution in Despotie gesehen hatte, blieb ein Mann der Freiheit. Doch er versucht nun, die Wiedergeburt seines Volks mit anderen Mitteln herbeizuführen.

Der Mythos vom All-Leben

„Wie die Grundvesten der Erde auf den gewaltigen Urgebirgen ruhen, so ruht unser Wissen auf den einfach großen Überlieferungen, die wie Gebirge aus der alten, grauen Urwelt zu uns herüberziehen", schreibt er in seiner 1805 erschienenen Abhandlung „Glauben und Wissen" (3, 9). Dieser Welt der Überlieferung wandte sich der ernüchterte Jakobiner immer mehr zu: der Volksdichtung, der Sage, dem Mythos, dem Orient und überhaupt dem, was allem geschichtlichen Wandel zugrunde liegt oder sich in ihm als stets Wiederkehrendes Ausdruck verschafft, der Natur als Entfaltung Gottes. Schellingsche Gedanken klingen hier an, doch urwüchsiger, visionärer, pathoserfüllter als bei dem Philosophen des objektiven Idealismus. Görres, der am Koblenzer Gymnasium Physik und Naturgeschichte, dann von 1806 bis 1808 in Heidelberg als Privatdozent auch Philosophie, Literaturgeschichte und Mythologie lehrte, entwarf eine Deutung von Mensch und Kosmos, deren Mitte die Ideen Leben, Organismus, Geschlechtlichkeit, Zeugung und Geburt bilden. Er, der faustisch zum Licht strebende Täter, hat zugleich die „Mutterseite der Geschichte" wahrgenommen. Er sprach von dem gewaltigen Leben des Alls, das die menschlichen Geschicke auf seinem Rücken trägt.

Görres erneuert die archaische Vorstellung eines biomorphen Universums, den Mythos des All-Lebens. Sein ist dasselbe wie Lebendsein. Leben durchflutet das Ganze

der Wirklichkeit, regt sich noch in den dunkelsten, dem oberflächlichen Blick tot scheinenden Winkeln der Materie. Was man von Nietzsche gesagt, gilt bereits von Görres: daß er in das Wort „Leben" jenen tiefen Goldklang brachte, den es seitdem besitzt. Sein Panvitalismus ist eine Polaritätsphilosophie; er ist auch eine von religiösem Pathos getragene Sexualmetaphysik, die in der Vision eines Gottes gipfelt, der rauschhaft drängendes Leben ist, in dem die Geschlechter aufstehen.

In seinen 1810 geschriebenen, jedoch erst 1955 nach dem Originalmanuskript veröffentlichten Reflexionen „Fall der Religion und ihre Wiedergeburt" verkündet Görres eine neue Ecclesia spiritualis auf der Grundlage eines naturmystischen Lebensgefühls: „Der Glanz und das Licht des Herrn will nicht mehr wie dort zu Jerusalem seinen Tempel füllen; unter den Geistern hat er sein Tabernakel aufgeschlagen, in die Mitte des Lebens seinen Sitz gestellt. Dort soll die neue Kirche errichtet werden. . . . Es ist ein Tempel nur auf Erden, die weiten Gewölbe des Himmels sind seine Kuppel, die Bergzüge seine Säulenlauben, die Planeten brennen auf dem siebenarmigen Leuchter; es ruht das Meer in seinen ehernen Ufern; auf dem Sonnentisch der Erde hat der Herbst seine Schaubrote ausgelegt; es füllt des Herren Feuersäule den unermessenen Tempel, unten in seinen Grüften ruhen schweigend die Toten auf ihren Lagern, oben aber ist das Leben ein Priester Gottes geweiht, und all sein Tun eine göttliche Symbolik und all sein Wandel eine stetige Offenbarung, denn wie sich der Staub beseelt, wird er in Gottes Leib verwandelt" (4, 256 ff.).

Dieser kosmischen Religiosität, in der Gott vor Weltlichkeit strahlt und das Irdische zur Epiphanie des Göttlichen wird, entspricht eine kosmische Ethik der „Heiligung des ganzen inneren Menschen und des vollen Lebens mit allen seinen Quellgeistern" (4, 252): „Seid ihr nur erst selbst von Gott durchdrungen wie der Leib von innerer Lebenswärme; was ihr berührt, das wird dann selbst lebendig, und unter euren Händen wird wie im Meßopfer alles in des Herren Fleisch und Blut verwandelt . . . In dem ethischen Maße und der inneren Harmonie des gesamten Lebens – feiert sich dort nicht die schönste Feier, an der Gott selbst Wohlgefallen hat, weil sein eigenes seliges Leben sich in dem Abglanz spiegelt?" (4, 254).

Der erste große deutsche Publizist

Dies war der Glaube Joseph Görres', als 1814 wieder seine politische Stunde schlug. Von den an den Rhein gelangten Preußen wurde er zum Leiter des öffentlichen Unterrichts in dem von den Franzosen befreiten Gebiet ernannt. Wenige Wochen nach General Blüchers Rheinübergang ließ Görres die erste Nummer seines bald in ganz Europa berühmten Blatts „Rheinischer Merkur" erscheinen, am 23. Januar 1814. Zum erstenmal hatte das ganze deutsche Volk eine Stimme und einen Sprecher. Görres ist, anders als sein Landsmann Metternich, ein Mann des Volks. Er verurteilt die „Heilige Allianz" und den „Sultanismus des absoluten Herrschers". Er weiß, daß die Völker

von der Politik, von den öffentlichen Angelegenheiten nicht länger ausgeschlossen werden können. Er kämpft für die demokratische Fundierung des Staats. Görres, der Sohn eines bürgerlichen Holzhändlers und Nachkomme von Moselbauern, entdeckt „das Volk", vor dem der Aristokrat Metternich wie vor etwas Unreinem zurückschreckte.

Noch während der Krieg tobte, wurde im „Rheinischen Merkur" die staatliche Neuordnung Deutschlands verhandelt. Hier erschienen die Verfassungspläne des Freiherrn vom Stein, und Görres selbst ließ keinen Zweifel daran, daß für ihn Freiheit mehr bedeutete als die Besiegung Napoleons. Als den Fürsten die zugleich nationale und demokratische Bewegung unheimlich zu werden begann, hatte der „Rheinische Merkur" seine Schuldigkeit getan. Schon im Sommer 1814 war er in Baden, Württemberg und Bayern verboten worden. Schließlich fand auch der preußische Staatskanzler Hardenberg die Sprache Görres' ungebührlich. Es kam zu einer Verwarnung und schließlich, am 3. Januar 1816, zum Verbot. Görres verlor seine Stellung als Chef des rheinländischen Schulwesens, und am 10. Januar 1816 erschien die letzte Nummer des Blatts.

Das Reich der Unterwelt

In einem seiner schönsten Beiträge zum „Rheinischen Merkur" – er heißt „Der Sternenhimmel in der Neujahrsnacht von 1815/1816" und erschien am 2. Januar 1816, also unmittelbar vor der erzwungenen Einstellung der Zeitung – schreibt Görres: „Wie die Naturkräfte rastlos ohne Aufhören immer wieder dasselbe Spiel beginnen, so sind die Leidenschaften an dasselbe ewig kreisende Rad geflochten, und durch jede Menschenbrust ist ein Eingang in jenen alten Tartarus, wo in dem Steine, der, unermüdet bergan gewälzt, immer vom Gipfel rückwärts stürzt, in den Wässern, die, oben zugetragen, unaufhörlich nach unten hin entrinnen, in der immer verzehrten und immer nachwachsenden Leber, das blinde und das kreisförmig in sich zurückkehrende Walten der blinden Menschenkräfte wie der Naturkräfte abgebildet ist. Darum, und weil die menschliche Natur also eingerichtet, daß sie zugleich die Schlangen und den Herkules, der sie erdrückt, aus sich selber ausgebärt, darum ist es auch um ihren unablässigen Streit also beschaffen, daß wie der eine niedergekämpft ist, sogleich in der Ferne sich der andere im Morgen zeigt; daß aber auch jedesmal zugleich die helfenden, zuletzt siegenden Kräfte in den Aufgang treten, und so immer abwechselnd in Gefährde, Streit und Sieg sich die Geschichte fortentwickelt."

Wie fern steht dieser Görres jenem anderen, der im „Roten Blatt" das immerwährende Fortschreiten der Menschheit verkündet hatte! Dicht neben dem von einem kosmischen Optimismus erfüllten Seher zeigt sich hier der um den Anteil der Unterwelt an den Ereignissen der Geschichte wissende Dämonologe. Dieser düstere Zug wird in Görres' Denken zunehmend stärker. In „Teutschland und die Revolution", seinem 1819 erschienenen Schicksalsbuch, dessen Titel bereits die Mächte der Restauration erschauern ließ, warnt Görres die Fürsten: „Nicht darum sind so furchtbare

Stürme über Europa hergezogen, daß schon, während sie noch nachdonnernd am fernen Gesichtskreis stehen, jenes Reich der Mittelmäßigkeit, das sie zersprengt, sich wieder zusammenfinde, in dem jede Kraft ein Mißklang ist, jedes Talent eine gefährliche Gewalt, jede Idee als eine Plage gilt und jede Erhebung und Begeisterung als eine gefährliche Narrheit behandelt wird" (13, 59 f.).

In einem solchen Gemeinwesen, warnt Görres, kann nur die Saat des Umsturzes gedeihen. Zu der Ermordung Kotzebues durch den radikalen Studenten Sand bemerkt er: „Wie ein Blitz schlug die Tat ins Volk ... Daß die Tat nicht christlich gewesen, darüber sind sicher alle mit Steffens einverstanden, aber Gott weckt bisweilen eine heidnische Tugend, um jene christliche Heuchelei zu strafen, die, während sie mit Leichtsinn ungerechte Kriege beschließt, worin hunderttausende von Menschen fallen, nur dann des Christentums gedenken will, wenn die Flamme, der sie von Ferne mit Vergnügen zugesehen, endlich das eigene Dach ergreift" (13, 91 f.).

In der gleichen Schrift, die dazu führte, daß der preußische König die umgehende Verhaftung ihres Verfassers befahl, der sich Görres durch seine Flucht nach Straßburg entzog, ist in noch düstereren Sätzen als im „Rheinischen Merkur" die Rede von den dämonischen Mächten des Abgrunds. Die Ermordung Kotzebues durch den Studenten Sand vor Augen, schreibt Görres über jenes unterweltliche Reich, das nur notdürftig durch die apollinischen Gegenmächte Religion, Ethos und Recht gebändigt wird:

„Kennst du noch nicht das finstere Reich des Abgrundes, das die Natur beschließt, glücklich du, wenn es immer beschlossen dir geblieben! alle seine dunkeln Mächte hat der Geist besiegt, und sie in jene Tiefe eingeschlossen; aber durch des Menschen Herz gehen tiefe Brunnen nieder in ihre Finsternis; um den Eingang drängen sich, Freiheit suchend, alle Leidenschaften, aber ihn hält Religion und Sitte fest geschlossen und versiegelt, und solange die Pforten im Beschlusse bleiben, spielt oben das heitere Leben. Aber hat die Siegel eigne Schuld oder das Unglück der Zeit gebrochen, und die Tore zum Unterreiche aufgerissen, dann steigen alle Schrecken aus der Tiefe auf; wie Unwetter zieht es aus dem Abgrund; es faßt den Menschen mit dämonischer Gewalt, und der einzelne Wille vermag nichts mehr gegen die furchtbare Macht, die sich gegen ihn entkettet hat" (13, 92).

Eine deutsche Revolution, so prophezeit Görres, würde noch gewaltsamer sein als die französische oder englische: „Zu den Ideen, die Frankreich bis zur gänzlichen Umwälzung bewegt, ist bei uns noch eine neue hinzugekommen, die in dieser kaum gewirkt, die der Einheit nämlich, und eine solche Vermehrung des Fermentes muß notwendig zur verstärkten Gärung führen. Eine deutsche Revolution würde mit der Vertreibung aller herrschenden Dynastien, mit der Zerbrechung aller kirchlichen Formen, mit der Ausrottung des Adels, mit der Einführung einer republikanischen Verfassung unausbleiblich endigen; sie würde dann, wenn sie ihren glücklichern Wallenstein gefunden, weil jedes revolutionierte Volk notwendig ein eroberndes wird, über ihre Grenze treten und das ganze morsche europäische Staatsgebäude bis an die Grenze Asiens niederwerfen; aber alle diese Herrlichkeiten, wie früher die Niederlande, mit

dem Untergang der Hälfte der aufsteigenden Generation, mit der Zerrüttung des ganzen Wohlstandes von Deutschland und mit der Verödung aller seiner Gaue durch einen langwierigen Krieg erkaufen, und am Ende nicht viel mehr gewinnen, als jetzt auf eine wohlfeilere Weise zu erlangen ist" (13, 101).

Görres plädiert für „eine Verknüpfung des demokratischen und monarchischen Elements" (13, 115), und nähert sich auch der Kirche, wenngleich er noch immer Protestantismus und Katholizismus als notwendige Pole des Christentums ansieht und meint, daß sie sich „nur wie Integral- und Differentialrechnung" verhalten. Man werde allmählich wieder erkennen, „daß Religion nicht das Märchen ist, das die Amme Goldmund den kindisch horchenden Völkern vorerzählt; sondern das Band, das die Geister eint . . .; daß selbst die Natur bewußtlos ihre Mysterien feiert; daß der Staat nur das Erdgeschoß der Kirche ist, und das öffentliche Leben und die Pflege der Wissenschaften selbst ein Gottesdienst" (13, 136). Die Schrift, die den deutschen Fürsten ein großes Sündenregister vorhält, gipfelt gleichwohl in dem Satz: „Revolutionen sind wie der Tod, vor dem nur Feige zagen, mit dem aber nur die Frivolität zu spielen wagt. So furchtbarer Bedeutung sind diese Katastrophen in der Geschichte und so ernsten tiefen Inhalts, daß nur Verrückte oder Verzweifelte sie herbeiwünschen mögen" (13, 100).

Die katholische Kehre

In den acht Jahren seines Exils im französischen Straßburg und in der Schweiz wurde es wieder still um Görres. Auf der Höhe seiner Lebensbahn fand der Heimatlose, der einst die „einträglichen Alfanzereien" der „schwarzen Zauberer" verhöhnt hatte, zurück zur katholischen Kirche. Er suchte und fand sowohl diesseitige als auch metaphysische Geborgenheit unter dem Dach einer überlieferten Autorität, die ihm re-ligio, Rückbindung an ein transzendentes Sein und an eine integrale Überlieferung, zu gewähren versprach. Die Rückkehr zur Kirche war nicht nur eine spirituelle, sondern auch eine politische Kehre. Walter Benjamin hat auf das gotische Element in Görres' Schreibkunst aufmerksam gemacht[9], und als im gotischen Stil errichtete mittelalterliche Kathedrale sah Görres auch die katholische Kirche, wie nicht nur der im elsässischen Exil verfaßte Aphorismus aus dem Jahr 1822 deutlich erkennen läßt:

„Seht die Pfeiler unserer Münster, wie viele Generationen sind in den Augenblicken vielleicht ihrer besten Gefühle durch sie hindurchgeströmt wie die Wellen des Stromes durch den Bogen der Brücke. Sie sind vorübergezogen, und andere werden kommen, die noch nicht geboren sind. Sie sind schweigend in den Menschenfluten gestanden und sind heute, was sie vor Jahrhunderten gewesen. So stehen die Grundpfeiler von Religion und Ethik in der Geschichte, sie zieht hindurch, umspült sie, brandet an ihr und reibt sie glatt, vermag aber nicht, sie zu erschüttern: denn ihr Bau ist nicht Menschenwerk, sondern Gottes Anstalt, an dem die Zeit abgleitet und an dem alle ohnmächtigen Versuche des Angriffes zunichte werden." [10]

In seiner großen Schrift „Europa und die Revolution", geschrieben 1820 im schweizerischen Aarau, erschienen 1821 in Stuttgart, unterscheidet Görres zwischen zwei fundamentalen, nicht aufeinander rückführbaren Weisen, die Welt, den Menschen und seine Bestimmung zu verstehen (13, 172 ff.). Die *priesterliche* Grundanschauung geht von der ursprünglichen Freiheit und dem schuldhaften Fall des Menschen aus, interpretiert die Geschichte als ein Ringen zwischen „Kreuz und Schlange", zwischen Erdgeist und Christusgeist, und lehrt die Hoffnung auf eine nach apokalyptischen Katastrophen stattfindende „Fahrt in die lichten Räume, wo eine neue Erde unter neuen Sternen steht" (13, 178).

Im Gegensatz zu jener „uralten großen Welt-Anschauung, die, wie der Adler auf seinem Sonnen-Fluge, oben von der Höhe allum die Dinge dieser Welt beherrscht", steht die des *„Erdgeistes"*, die man, in leichter Abweichung von Görres, als gnostisch, genauer: ophitisch bezeichnen könnte. Ihr erscheint die von den Priestern mit dem Bösen gleichgesetzte Schlange geradezu als kosmogonische Urmacht und als Prinzip permanenten Fortschritts. Sie häutet sich im Lauf der Äonen und jede Häutung bedeutet schöpferischen Aufschwung (13, 178 f.). Der Sündenfall des Menschen war notwendig, „da das neue Geschlecht seines Glückes selbsteigener Schöpfer werden sollte" (13, 180). Christus erscheint nicht als Überwinder, sondern als Inkarnation der Schlange; seine Auferstehung ist eine weitere Häutung. Alle Geschichte ist ihr Werk, von den frühesten Monumenten Ägyptens bis zu den Erfindungen und Entdeckungen der neuesten Zeit (13, 184 f.).

Ähnlich wie in „Teutschland und die Revolution" (13, 105 ff.) versucht Görres, beiden Grundmöglichkeiten menschlicher Weltinterpretation gerecht zu werden. Wenngleich er der priesterlich-hierarchischen den Primat zugesteht, so ist er doch bereit, auch des „Erdgeists" göttlichen Ursprung anzuerkennen. Das Endliche ist „in seiner Wurzel keineswegs ganz nichtig, noch weniger radikal böse; es hängt vielmehr ... mit der Idee zusammen und wird durch sie geleitet und geführt" (13, 190). Der Erdgeist lügt und frevelt allerdings, wenn er dieser Leitung durch ein Höheres unbedürftig zu sein glaubt, „wenn er sich Gott gleich hält" (13, 186). Er ist frei, sich ihm zu öffnen und zu verschließen, und *daß* er sich empörerisch verschloß, davon spricht deutlich die menschheitliche Urerinnerung von einer „altergrauen Schuld". Doch es bleibt „die Verheißung der Rückkehr", und diese erfolgt, sofern der Erdgeist, „nach dem Ebenbilde der Idee geformt, diese in der Endlichkeit in ihrer ganzen Fülle auszuprägen, das Integral im Differenzial wiederzugeben sich bestrebt." Da aber kein Endliches den „Reichtum der Idee" völlig zu fassen vermag, so kann diese Ausprägung nur sukzessive, das heißt: geschichtlich sein, und deshalb ist Geschichte „nichts als die große Seelenwanderung der niedergestiegenen Idee" (13, 187).

Mystiker und Prophet

So findet sich bereits in den Schriften des Emigranten vieles, was dann in der fünfbändigen „Christlichen Mystik" zur Entfaltung gelangt ist. Görres schrieb sie in München, wohin er auf Betreiben des hochgebildeten Regensburger Bischofs Johann Michael Sailer von König Ludwig I. von Bayern 1826 berufen worden war. Görres, der nie an einer Hochschule studiert hatte, wurde an der neugegründeten Münchner Universität Professor für Allgemeine und Literaturgeschichte. Von dem Riesenwerk „Die christliche Mystik" hat der Nicht-Christ Ludwig Klages gesagt, daß ihm aus dem ganzen katholischen Schrifttum „an Großartigkeit und Tiefe allenfalls nur noch die Dichtung Dantes an die Seite zu stellen" wäre[11]. Es handelt sich dabei um eine Summe religiös inspirierter Anthropologie, eine in dunkelste Tiefen sich vorwagende Auslegung des großen Themas von der Unheimlichkeit, Gefährdetheit und Bedrohtheit, in unsicherer Mitte zwischen Dämonie und Heiligkeit, Trans-aszendenz und Trans-deszendenz stehenden Natur des Menschen.

Joseph Görres, dem es gelang, Vita activa und Vita contemplativa, mythengeschichtliche Studien und politischen Kampf, ethisch verpflichteten Einsatz für die öffentlichen Angelegenheiten und dichterisch-visionären Aufschwung in seiner Existenz zusammenzuspannen, war eingeweiht in jenes menschheitliche Urwissen von der Doppelstrebigkeit, Gegensätzlichkeit und Gefährdetheit unseres Geschlechts, wie es bereits in einer Chorstrophe der sophokleischen Antigone zu klassischem Ausdruck gelangt: „Viel des Furchtbaren gibt es, doch nichts ist furchtbarer als der Mensch."

Was Görres in seiner „Christlichen Mystik" an Befunden über Dämonie, Wahn, Besessenheit, die allgemeine Fehlbarkeit und Entartungsbereitschaft des gefallenen Menschen hinterlegt hat, wurde von seinen sich aufgeklärt wähnenden bürgerlich-liberalen Zeitgenossen als greisenhafter Aberglaube spöttisch abgetan. Auch den meisten Theologen war das Werk nicht geheuer; sie empfanden es als Ärgernis und Belastung der katholischen Sache. Erst die geschichtlichen Ereignisse des zwanzigsten Jahrhunderts haben uns darüber belehrt, daß Görres, der angebliche Dunkelmann, der Wirklichkeit gerechter wurde als die ihn verhöhnenden Gegner oder seine ihm verlegen ausweichenden Glaubensgenossen. Der Mystiker Görres, nicht der Kirchenpolitiker, der 1837 seinen berühmten „Athanasius" erscheinen ließ, war der größere Realist. Nur wer sich ihm nicht verschließt, vermag die Tiefe spätromantischer Spiritualität wenigstens zu erahnen.

Görres, der Mystiker, war auch eine prophetische Natur. So empfanden ihn Eichendorff und Brentano. So sah er sich auch selber: als einen, „dem das Getümmel der Zeit die Sinne nicht verwirrt, und der das Haupt noch in ruhiger Besonnenheit über den bewegten Fluten hält", dem Geheiß entsprechend, „zu wachen und zu merken auf die Zeichen, zu rufen und zu warnen ohne Unterlaß" (13, 40). An anderer Stelle sagt er (4, 248): „Darum blickt er (der Mensch) besonders an den Wendepunkten der Zeiten forschend auf, was die Zukunft ihm verspreche, wo der neue Stern aufgehe, und wie es

sich doch gestalten wolle, was in neuer Menschwerdung sich offenbaren will." Prophet ist, in einem noch vortheologischen Sinn, wer für unzählige andere zu sprechen vermag. Görres hat für viele gesprochen, die sich selbst nicht ausdrücken konnten, er hat ihnen Sprache und Stimmrecht verliehen. Sein Leben hat symbolischen Charakter. Vieles ist unvollendet geblieben, und die Gedanken, die er in seiner bilderreichen Sprache formuliert hat, lassen sich kaum systematisieren.

Er wußte um das ideale Moment in allem geschichtlichen Wandel, doch nicht weniger um die vulkanischen Kräfte unter den verkrusteten Schichten der sozialen Institutionen. Er hat in seiner mittleren Periode so etwas wie eine ökologische Philosophie, eine Theologie der Erde, der Evolution und der Natur entworfen. Er hat, erfüllt von einem tiefen Eros zur Vergangenheit, das Menschenrecht auf Geschichte verteidigt und, wie er selber sagt, den Versuch unternommen, „die ersten Blätter in dem großen Buch der Weltgeschichte, die steinernen Tafeln von Gottes Finger selbst geschrieben, aller Zeiten ewiges Rätsel, . . . zu deuten" (5, 3). Er hat die Welt der Mystik neu entdeckt. „Was ist Mystik anderes, als das Leben in einer zweiten, höheren Welt, die uns ja von außen schon entgegen glänzt, wenn wir den Blick zum Firmamente heben?", schrieb er in einem Aufsatz über Novalis (3, 120). Er ist den Weg von der Politik über die Naturphilosophie und den Mythos zur Mystik gegangen und wählte sich schließlich, wie die Hauptgestalt in Eichendorffs Roman „Ahnung und Gegenwart", „das Kreuz zum Schwerte".

Mit dem Tod ringend träumte ihm in den letzten Januartagen des Revolutionsjahrs 1848 von Odysseus, dem mythischen, und von Paulus, dem urchristlichen Weltreisenden. Lasaulx, sein Schwiegersohn, hat das Oratorium von Görres' Sterben aufgezeichnet. Vor dem visionären Blick des greisen Rheinländers zog ein Volk nach dem andern vorüber: Polen, Ungarn, Deutsche, Spanier . . . Er sagte nicht nur den Sturz der Dynastien voraus, sondern auch den Untergang ganzer Nationen. Als sein Sohn Guido ihn kurz vor dem Tod fragt: „Vater sollen wir beten?", kommt die dunkle Antwort: „Ja, betet für die Völker, die nichts mehr sind!"

Der junge Görres hat gesagt, daß die ganze Weltgeschichte eigentlich ein Argonautenzug sei (3, 200). Görres, der Odysseus unter den deutschen Romantikern, war stets ein Homo viator. Auch als Mystiker und Prophet war er ein Reisender und Wanderer. William James hat einmal von sich gesagt, er sei zwar niemals durch mystische Zustände hindurchgegangen; aber, fügte er hinzu, wenn er einen Menschen reden hörte, der davon tiefer wußte, so rief etwas ein Echo in ihm hervor. Vielen mag es auch im Umgang mit Görres so ergehen. Viel Rühmendes, viel Absprechendes, ja Bösartiges wurde über diesen Feuergeist gesagt. Eines der vielleicht besten Worte stammt von Goethe, der, nachdem er Görres in Koblenz besucht hatte, bedächtig-interessiert meinte: „Es ist eine Natur, die man nicht aus dem Gesicht lassen muß."

ANMERKUNGEN

[1] G. Lukács, Die Zerstörung der Vernunft (Neuwied 1962) 148, 623; Skizze einer Geschichte der neueren deutschen Literatur (Neuwied 1963) 65, 119 f.

[2] Th. Mann, Autobiographisches (Frankfurt 1968) 137; Schriften und Reden zur Literatur, Kunst und Philosophie (Frankfurt 1968) 374, 380.

[3] Zitiert wird (Bandnummer, Seitenzahl) nach den im Auftrag der Görres-Gesellschaft von W. Schellberg, A. Dyroff und L. Just herausgegebenen Gesammelten Schriften (Köln 1926 ff.). Die Edition blieb unvollendet.

[4] Vgl. J. v. Görres, Mystik, Magie und Dämonie. Die christliche Mystik in Auswahl, hrsg. v. J. Bernhart (München 1927); A. Dempf, Görres spricht zu unserer Zeit (Freiburg ^{2}1936).

[5] J. Baxa, Einführung in die romantische Staatswissenschaft (Jena ^{2}1931); Romantik und konservative Politik, in: Rekonstruktion des Konservatismus, hrsg. v. G.-K. Kaltenbrunner (Freiburg ^{2}1973) 443–468.

[6] Historisch-politische Blätter, Bd. 27 (München 1851) 301.

[7] J. v. Görres, Ausgewählte Werke und Briefe, Bd. 2 (Kempten 1911) 228 f.

[8] Zit. bei J. Nadler, Literaturgeschichte der deutschen Stämme und Landschaften, Bd. 3 (Regensburg 1931) 293.

[9] Deutsche Menschen. Eine Folge von Briefen. Ausgewählt und eingeleitet von W. Benjamin (Frankfurt 1965) 62.

[10] Aphorismen 1822, in: Politische Schriften, hrsg. v. Marie Görres (München 1854 ff.) Bd. 5, 129.

[11] L. Klages, Der Geist als Widersacher der Seele (Bonn ^{5}1972) 757.

Henning Günther

Gibt es eine christliche Rechtfertigung der Gruppendynamik?

Die gruppendynamische Bewegung in der Bundesrepublik gehört zum kulturrevolutionären Gegenmilieu. Es ist eine explodierende Bewegung. Vor einem Jahr wurde die Anzahl der trainierten Anhängerschaft auf 100 000 Menschen geschätzt. Darunter sind so viele Multiplikatoren (Lehrer, Pfarrer, Erzieher), die sich nun als Trainer fühlen, daß es in kurzer Zeit Millionen sein werden. Vor allem das Eintreten der größten deutschen Familienzeitschrift („Brigitte") für Gruppendynamik als Ersatz für die bisherige Geselligkeit der Familien ist ein revolutionärer Schritt. Die professionellen Trainer werden darüber entsetzt sein, denn sie halten die trainerlose „wilde" Gruppendynamik für zerstörerisch; aber man muß davon ausgehen, daß die gruppendynamische Bewegung eine Wirksamkeit entfalten wird, die die Folgen der emanzipatorischen Bewegung als Konkursmasse übernimmt und sie in den langfristigen Folgen noch übertrifft. Bis vor kurzer Zeit war es noch möglich, alle werbenden Bücher zur Gruppendynamik zur Kenntnis zu nehmen; aber auch in der Produktion von Werbungsschriften ist eine Explosion eingetreten, die alles Maß sprengt. Ebenso steht es mit den Teilsiegen der gruppendynamischen Bewegung in den Institutionen. Jetzt ist es nicht mehr möglich, einen Überblick über den Frontverlauf zu behalten, sondern man kann nur noch die Omnipräsenz feststellen. In dem Zweiten Familienbericht der Bundesregierung wird als einzige Methode der Elternschulung die Gruppendynamik genannt, allerdings mit der Einschränkung, daß leider zur Zeit die Kapazitäten noch nicht ausreichen, um diese Trainings durchzuführen.

Die Stimme der Kritik schweigt. Es gibt die Kritik der Evangelikalen in den evangelischen Kirchen. Aber diese Kritik richtet sich weniger gegen die Gruppendynamik als gegen die neuen Massengottesdienste, in denen die Hemmungen der Menschen dynamisch aufgelöst werden (Beyerhaus). Eine Selbstkritik der Gruppendynamiker gibt es nicht. Die Kritik leidet daran, daß nur der als Kritiker anerkannt wird, der gruppendynamische Trainings hinter sich hat. Darunter findet sich aber kein Kritiker mehr. Er hat's hinter sich. Andere werden als Außenstehende, denen die entscheidenden Erfahrungen fehlen, nicht als kompetente Kritiker zugelassen. Erste Ansätze zu einer Kritik habe ich vorgelegt (Willeke–Günther, Kritische Beiträge zur Gruppendynamik). In vorläufiger Kürze bin ich darin auch eingegangen auf das theologische Deutungssystem. Wegen der fragmentarischen Kürze mußte die Kritik unbefriedigend bleiben.

Im folgenden soll die Reflexion über das Verhältnis von Christentum und Gruppen-

dynamik auf erweiterter Argumentationsbasis fortgeführt werden. Dabei sind die Argumente der Befürworter der christlichen Gruppendynamik bisher nicht systematisch entwickelt, sondern eher assoziativ und euphorisch geäußert worden. Dennoch sollen sie nicht als sprachliche Entgleisungen übergangen, sondern ganz ernst genommen werden.

Vorweg ist zu klären, was unter Gruppendynamik zu verstehen ist. Die Namen für dieselbe Sache werden immer zahlreicher; gruppendynamische Trainings verbergen sich inzwischen hinter ungefähr zwanzig Bezeichnungen. Aber die Sache ist immer dieselbe, nämlich Gruppendynamik. Zur Gruppendynamik gehören einige Teilnehmer (5 bis 7 wird als günstig angesehen), ein Trainer, vielleicht ein Cotrainer, vielleicht ein Supervisor, vielleicht eine Großgruppe, mit der die Kleingruppe in Austauschbeziehungen steht. Diese Menschen kommen zusammen, um eine Gruppe zu bilden. Die Gruppe soll ein eigenes dynamisches Leben entwickeln. Das Ziel des Zusammenseins ist der Gruppenprozeß. Es kommt aber nur zu einem dynamischen Prozeß, wenn die Teilnehmer handeln. Dieses Handeln ist nicht beliebig, sondern es gibt Methoden. Diese Methoden sind dem Trainer und den erfahrenen Teilnehmern bekannt. Der Trainer wendet bestimmte Methoden situationsentsprechend an.

Die Methoden werden in zwei Kategorien unterteilt: verbale Methoden, nonverbale Methoden. Welche Methoden zur Anwendung kommen, hängt davon ab, welche der Trainer für wirksam hält. Daher unterscheiden sich die Trainings erheblich darin, welche Methoden angewandt werden. „Methode" bedeutet in der Gruppendynamik, die Teilnehmer zu einem bestimmten Verhalten zu veranlassen. Der Trainer wird meistens die nonverbalen Methoden immer dann einsetzen, wenn er Hemmungen in der Selbstdarstellung (z. B. Scham, Scheu, Takt) der Teilnehmer feststellt, die er durch nonverbale Kontakte und Handlungen der Teilnehmer auflösen will. Die nonverbalen Methoden sind unendlich vielfältig. Bestimmte Methoden werden häufig empfohlen, z. B. die zärtlichen Berührungen der Körper, ein ritueller Tanz, das Rückwärtsstürzen der Teilnehmer von einem Tisch (mit verbundenen Augen) in die Arme der Gruppe, sich blind durch unbekanntes Gelände führen lassen. Die nonverbalen Methoden gelten als gefährlich, weil dem Trainer der Prozeß entgleiten kann und einzelne Teilnehmer in wahnsinnsähnliche Krisen geraten können. In trainerlosen Gruppen kann das ganze zum Vorspiel neuer sexueller Praktiken werden.

Die Dynamik in der Gruppe entwickelt sich aufgrund der Rivalitätsgefühle und der Angst. Das treibende Gefühl ist die Angst. Die gruppendynamische Situation weckt die Ängste der Teilnehmer, weil die Rivalität sich in einem Kampf um die Anerkennung durch die Gruppe entwickelt. Der Trainer ist das Medium dieser Angst, denn er ist das Spektrum der Gruppe. Die Anerkennung oder Ablehnung durch die Gruppe wird durch das Verhalten des Trainers gesteuert. Wenn er „Support" gibt oder „feed back" verweigert, steigt oder stürzt der Teilnehmer in der Gruppe.

Das Ziel der Gruppendynamik ist die Verhaltensänderung der Menschen. Sie sollen zu einem neuen Selbstbild gebracht werden, indem sie schmerzhaft lernen, wie die

Gruppe sie sieht. Wenn die Teilnehmer erfahren haben, welche Gefühle und welche Assoziationen sie in den anderen hervorrufen, sind sie zutiefst verunsichert und in eine Krise geraten. Sie streben danach, durch gruppendynamisch richtiges Verhalten von der Gruppe angenommen zu werden. Durch Gruppendynamik ist es möglich, einen Menschen auch noch im Erwachsenenalter von Grund auf zu ändern, indem er in der Gruppe eine neue Kindheit und Lebensgeschichte beginnt. Sie wird daher als die größte Revolution des 20. Jahrhunderts bezeichnet. Diese Revolution wird von vielen Theologen als spezifisch christliche Revolution verkündet. Einige Argumente sollen im folgenden geprüft werden.

Argument: Gruppendynamik ist praktizierte christliche Nächstenliebe

Dieses Argument kann nicht so aufgefaßt werden, daß im gruppendynamischen Prozeß einzelne Gruppenmitglieder untereinander nach der Forderung der Nächstenliebe handeln. Das tun sie gerade nicht. Die Dynamik kommt nur nach einem „Unfreezing" (Auftauen) in Gang. Dieses Auftauen bedeutet, daß die normalen Hemmungen, die durch Takt, Höflichkeit, Rücksichtnahme gegeben sind, verschwinden. Das geht aber nur dann, wenn die Bindung des einzelnen an sein Gewissen gelockert wird, wenn also die moralische Zensur, durch die der einzelne sein Handeln kontrolliert, aufgehoben wird. Das Auftauen gelingt, indem die Trainer die Gruppe in eine Streßsituation bringen, durch anarchistische Unstrukturiertheit oder durch Sympathiespiele. Das Auftauen wird in Dynamik fortgesetzt, wenn es zu Aggressivitäten und heftigen Rivalitäten kommt. Die Teilnehmer befinden sich in einem Überlebenskampf auf Leben und Tod ihrer Person, und sie bekämpfen sich mit allen Mitteln der Verleumdung, Anschuldigung, Bestrafung, Unterwerfung. Es kann also keine Rede davon sein, daß sie untereinander bewußt Nächstenliebe üben.

Die anarchistische Situation des „Rette sich, wer kann" halten unsere der Barbarei etwas entwöhnten Klienten nicht aus. Sie suchen daher nach einem Überlebensmodus. Das ist die Konstitution der Gruppe. Wenn sich alle vorbehaltlos an die Gruppe entäußern, gibt es keine andere Furcht mehr als die, aus der Gruppe je wieder hinausgestoßen zu werden. Das nennt man die Euphoriephase. In der Euphoriephase gibt es die totalen, ergreifenden, tiefen Gefühle des Angenommenseins und der Liebe. Zugleich beginnt aber die Gruppe Feindschaftsgefühle und Rivalitätsgefühle nach außen zu entwickeln. Und der Kampf im Inneren wird durch die Trainer wieder in Gang gebracht. Die Gruppe steigert sich zu Vernichtungsorgien gegen einzelne Mitglieder. Wenn die Mitglieder zusammenbrechen, sind Rituale der Annahme durch das Gruppenkollektiv vorgesehen, um die Schuldgefühle der rituellen Mordgenossen zu besänftigen. Unter diesem Erlebnis der Annahme bricht das Opfer vollständig zusammen. Es sind Fälle bekannt, in denen eine bleibende Berufsunfähigkeit solcher Teilnehmer die Folge war.

Es ist unbestritten, daß weder die einzelnen Gruppenmitglieder noch die Gesamtgruppen nach dem Gebot der Nächstenliebe handeln. Dennoch wird behauptet, daß die Gruppendynamik die endlich entdeckte Praxis christlicher Nächstenliebe sei. Man meint damit aber nicht die Handlungen der einzelnen und der Gruppen, sondern die Verhaltensänderung, die durch die Trainings bewirkt werde. Jemandem solche Trainings zu ermöglichen, sei die wahrhafte christliche Nächstenliebe. Träger der Nächstenliebe sind also der Trainer und die Kirche, wenn sie gruppendynamische Trainings ermöglicht. Damit werde es ermöglicht, daß die einzelnen die ungeheuerlichsten Erfahrungen mit ihren Gefühlen und der Veränderung ihrer Person machen. Die leidenden Menschen in der Gruppe sind also füreinander Mittel zum Zweck. Der Zweck ist der Prozeß der Dynamisierung der Persönlichkeitsstrukturen durch die Gruppe.

In einer von einem führenden gruppendynamischen Theologen trainierten Gruppe von religiös engagierten Teilnehmern geschah folgendes: „Die Angreifer steigerten sich bis zu einer ausgesprochen grausamen und sadistischen (verbalen) Orgie, in welcher das ‚Opfer' regelrecht abgeschlachtet wurde." „Ein Teilnehmer stellte fest, er komme sich vor wie jener Mann, der auf dem Wege von Jerusalem nach Jericho unter die Räuber gefallen war. Antwort eines Mitklienten: . . . Wir schlagen Wunden, aber wir verbinden sie auch" (Stollberg, 90).

In diesen Äußerungen wird zweimal zur Rechtfertigung ein biblischer Zusammenhang angesprochen: das Opfer und der barmherzige Samariter. Der barmherzige Samariter ist sicher das bekannteste neutestamentliche Vorbild für Nächstenliebe. Aber die Verfälschung, die in der Gruppendynamik damit vorgenommen wird, ist den Teilnehmern entgangen; denn was würden wir davon halten, wenn der barmherzige Samariter auch zuvor der Räuber gewesen wäre, der seine Verbrechen deshalb begeht, um sich nachher als helfender Liebender hervorzutun? Die zweite Anspielung „Opfer" ist ebenso gefährlich. Es soll wohl assoziiert werden, es sei christlich, daß ein Mensch zum Opfer gemacht wird, damit die anderen ihre psychischen Probleme ausagieren können. Und dem Geopferten soll wohl nahegelegt werden, daß er solche Opfer bringen muß, um die von der Gruppe abgelehnten Persönlichkeitsstrukturen verändern zu können.

Es ist dagegen festzuhalten, daß Jesus an der entscheidenden Stelle, an der er die Nächstenliebe fordert (Mt 22, 35–40; Mk 12, 28–34; Lk 10, 25–28), diese Forderung in der Form der Zusammenziehung zweier Stellen des Alten Testaments erhebt. Der Sinn dieser Zusammenziehung ist deutlich: Jesus löst die Forderung nach Nächstenliebe aus dem Zusammenhang der Angst vor dem furchtbaren Gott, den man durch Opfer beschwichtigen möchte (Dtn 6, 4 f.), und rückt diese Forderung an die Gottesliebe (Lev 19, 18) heran. Die christliche Nächstenliebe wird damit ganz deutlich vom Opfergedanken und der Furcht abgerückt. Jesus selbst hat keine Furcht gelehrt, sondern: „Fürchtet euch nicht." Die Nächstenliebe wird von Matthäus und Markus in den Zusammenhang der Liebe zu Gott gerückt und bei Lukas als Teil in die Liebe zu Gott integriert. Es gibt keinen Anhaltspunkt, daß eine biblische Rechtfertigung der Grup-

pendynamik als Nächstenliebe möglich ist. Denn in der Gruppe geht es um die Veränderung des Menschen mit Hilfe der Angst. Das Ziel sei Erlebbarmachen von Angst: „Angst zu haben und sich eingestehen zu können, bedeutet eine Chance" (Stollberg, 8). Das ist das Gegenteil dessen, was Jesus gelehrt hat. Nun könnte man sagen, daß Jesus eben ein schlechter Psychologe gewesen sei; aber es ist zu bedenken, daß Rattner feststellt, Angst sei der krankmachende Faktor in allen Neurosen (Rattner, 57). Daher ist die Gruppendynamik nicht durch das zu rechtfertigen, was im Training geschieht, sondern allenfalls vom Ergebnis, also einer therapeutischen Hilfe her. Ist den Menschen, die im Training gehaßt, geliebt und gelitten haben, Hilfe zuteil geworden?

Damit ist die allgemeinere Frage gestellt, welche therapeutische Hilfe als christliche Nächstenliebe interpretiert werden kann. Wenn man sich die Einzeltherapie nach Freud ansieht und feststellt, wie ein Mensch in mehrjähriger, verantwortungsvoller Fürsorge darum ringt, daß ein anderer Mensch die Herrschaft über seine Handlungen gewinnt, dann kann meines Erachtens diese menschliche Beziehung als christliche Nächstenliebe verstanden werden. Wenn man an die Gleichnisse vom verlorenen Schaf (Mt 18, 12–14) und vom bittenden Freund (Lk 11, 5–8) denkt oder an die kananäische Frau, die Jesus bedrängt, daß er ihr hilft (Mt 15, 21–28), dann kann die Tatsache, daß ein Mensch sich eines anderen so sehr annimmt, um ihn gesund zu machen, christlich genannt werden. Aber es geht um den einzelnen. Der gute Hirte nimmt das Schaf auf seine Schultern und trägt es nach Hause. Diese Individualisierung der Verantwortung ist spezifisch christlich: „Wer zu mir gehören will, der verleugne sich selbst, nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach" (Mt 16, 24). Lukas radikalisiert die Individualisierung so weit, daß der Nächste nicht der andere für mich ist, sondern ich selbst bin der Nächste für den anderen.

Mit der Individualisierung der Verantwortung sind auch alle Therapieformen vereinbar, die z. B. im Sinn eines vertrauensvollen Gruppengesprächs die Kraft des einzelnen verbessern und ihn respektieren. Der Mensch darf nie zum Mittel gemacht werden, auch nicht zum Mittel einer für ihn hilfreich gemeinten Verhaltensänderung. Das ist kein Widerspruch zur Hilfe für einen Menschen, der die Herrschaft über sich verloren hat und krank ist; denn nach Freud kann die Hilfe nur gelingen, wenn der Kranke selbst die Kraft mitbringt, sich selbst gesund zu machen. Die gruppendynamische Therapie ist aber in der Durchführung grausam und barbarisch, und im Ergebnis läßt sie einen Menschen zurück, der sich an die Gruppe verloren hat. Er ist schwach, hingegeben an seine unlösbare Selbstwertproblematik, sucht stets nach der Möglichkeit, sich an Gruppen zu entäußern, ist bedrängt von einem Ressentiment gegen alle munteren, nicht relativierten Individuen, die noch nicht aufgelöst sind, ist bestenfalls von dem missionarischen Eifer besessen, überall gruppendynamische Prozesse in Gang zu bringen, und kämpft, wenn er überhaupt noch kämpfen kann und nicht nur noch damit beschäftigt ist, seine Zerrüttungssymptome (Zittern, zwanghafte Körperbewegungen, dynamisiertes Lächeln, Hinauslaufen, Erröten, Erbleichen) zu verbergen,

gegen angemaßte Autorität, indem er sie in Frage zu stellen versucht. Wer durch die Gruppendynamik verändert ist, befindet sich in der schlimmen Situation, die Möglichkeit einer nicht gruppendynamischen Selbstbeurteilung verloren zu haben. Wer häufig mit den Opfern gruppendynamischer Trainings zu tun hat, empfindet Schmerz über diese zwanghaften, verstörten Menschen und Zorn über die, die ihnen das angetan haben.

Was kann demgegenüber heute unter Nächstenliebe verstanden werden? Die Nächstenliebe hat heute auf abstrakter Ebene den Charakter eines umfassenden Umverteilungsprozesses angenommen, wie er im Staat der Bundesrepublik vorbildlich verwirklicht werden kann. Indem sie unserem Staat zustimmen, geben die Reichen, Jungen, Gesunden freiwillig in schwierigen Umverteilungsprozessen den anderen, was sie brauchen. Diese zum System gewordene Nächstenliebe braucht eine gegenläufige Humanität der Ausnahme und des Einzelfalls und der menschlichen Nähe und Wärme. Die Gruppendynamik vermittelt in einem tiefen Einbruch in das bisherige Leben für vielleicht 70 Stunden das Gefühl eines neuen Aufbruchs in ein mütterliches Kollektiv, in dem die Isolation, die Vereinsamung, das Absterben der Gefühle und des eigenen Leibs überwunden werden. Aber es ist zu fragen, ob Christen solche Erlebnisse gestattet sind, weil sie doch aufgefordert sind: „Seid nüchtern und wachsam!" (1 Petr 5, 8).

Argument: Die gruppendynamische Gruppe ist Jesus Christus

Dieses Argument erscheint in verschiedener Fassung. Eine Form des Arguments lautet: In der Gruppendynamik nehmen sich die Gruppenmitglieder untereinander so an, wie sie sich von Jesus Christus angenommen wissen (Dahm, 47). In diesem Argument sind mehrere Behauptungen enthalten. Der tragende Begriff ist die Annahme. Es wird behauptet, im gruppendynamischen Prozeß nähmen die Gruppenmitglieder einander an. Weiterhin wird behauptet, daß die Gruppenmitglieder sich schon angenommen wissen, und zwar von Jesus Christus. Weiterhin wird behauptet, daß die Annahme in der Gruppendynamik die Erfahrung eben jenes Prozesses sei, durch den die Menschen von Jesus Christus angenommen werden. Diese drei Behauptungen müssen geprüft werden.

Behauptung: die Gruppenmitglieder nehmen einander an. Dazu ist zuerst zu sagen, daß das nicht in jeder Gruppendynamik und keineswegs zu allen Zeitpunkten der Fall ist. Die Annahme ist kein verläßlicher Zustand, sondern eventuell eine Phase im gruppendynamischen Prozeß. Es gibt aber gruppendynamische Trainings, in denen die Teilnehmer einander nicht angenommen haben, sondern nur in anderer Form ablehnen. Wenn man die Forderung an die Gruppenmitglieder richtet, daß sie einander annehmen müssen, dann wird der totalitäre Charakter der Gruppendynamik deutlich. Es entsteht auch die Frage, wie man diesen Zwang überprüfen will. Nicht einmal Jesus hat jederzeit alle Mitmenschen „angenommen", sondern sie im Zorn abgewiesen

oder hat unirritiert mißbilligt, was sie tun, vom Zorn Gottes gar nicht zu reden: „Und da sie sich weigerten, Gott anzuerkennen, lieferte Gott sie einem verworfenen Denken aus, so daß sie tun, was sich nicht gehört" (Röm 1, 28). Ein Zwang zur „Annahme" jedes Menschen, mit dem man in einer Gruppe zusammen ist, ist unmenschlich, terroristisch und widerspricht der Forderung der Scheidung der Geister und des Streits, von dem Jesus gesprochen hat. Eine „Annahme" aller Menschen auf der Ebene eines „O Mensch" ist, wenn Nietzsche sich da nicht geirrt hat, der Sklavenaufstand in der Moral, der dazu führt, daß sich die Menschen in ihrem Willen zur Macht durch das Ressentiment häßlich verbiegen.

Damit ist die Frage gestellt, was denn die Annahme im gruppendynamischen Prozeß eigentlich sein soll. Die „Annahme" wird als Akzeptieren, Verstehen, Verständnis haben, aufmerksam werden, Sensibilisierung, Zugestehen beschrieben. Aber alle diese Worte beschreiben jeweils andere Formen von zwischenmenschlichen Beziehungen. Annahme soll wohl bedeuten, daß der Mensch, so wie er nun gerade erscheint, als vollendetes Wesen anerkannt und geliebt wird. Eine Annahme in dieser Form, wie sie möglicherweise in der Liebe der Eltern und Kinder untereinander annähernd möglich ist, findet in der Gruppe nicht statt, weil der Prozeß dynamisch ist und das Erlebnis der Annahme die Beteiligten gerade verändern soll. Es wird doch gerade die Verhaltensänderung versprochen. Angenommen wird nur der, der sich den kollektiven Zwängen der Trainingsregeln am besten angepaßt hat. Wer in den Protokollen nachliest, wie der „Störer" fertiggemacht wird, kann nur staunen über die Behauptung, die Annahme sei die eigentliche sittliche Leistung der Gruppe.

Dennoch gibt es so etwas wie „Annahme". Das hängt von dem Grad der Bereitschaft zur Selbstenthüllung ab. Tatsächlich verschafft sich der, der in der Gruppe seine sexuellen und existentiellen Probleme in der dort richtigen Form äußert (d. h. mit leiser Stimme, demütigem Blick, unvollständigen Sätzen in Ich-Form), das Gefühl der Annahme. Derjenige wird angenommen, der die Gruppe als richtende Instanz anerkannt hat. Theologisch Assoziierende behaupten daher, das sei die moderne Form der Beichte und Sündenvergebung (Stollberg, 90). Aber das ist sehr fragwürdig. Denn können Kollektive vergeben? Können Menschen vergeben? Das, was hier vergeben wird, ist nicht diese oder jene böse Tat, sondern das Sosein des Menschen, also seine Schuld. Die endgültige Annahme des Schuldigen setzt aber das Gericht Gottes voraus sowie die umfassende Macht Gottes und den Tod des Menschen und seine Auferstehung.

Es ist deshalb die zweite Behauptung zu prüfen, daß sich die Teilnehmer angenommen wissen von Jesus Christus. Die Frage ist, ob diese Formel verstanden wird und ihren christlichen Sinn richtig wiedergibt. Von einem solchen Heilsversprechen durch Jesus selbst kann nicht die Rede sein. Es ist müßig, dafür Beispiele zu nennen; man denke nur an den reichen Jüngling, der sich traurig hinwegschleicht. Dennoch ist der Einwand richtig, daß man unterscheiden muß zwischen der Lehre Jesu und dem veränderten Weltzustand, der durch seinen Tod und seine Auferstehung eingetreten ist.

In gewisser Weise ist es daher richtig, daß wir uns alle dadurch „angenommen" wissen, aber in einer sittlichen und geistigen Forderung der Umkehr.

Die dritte Behauptung, daß wir durch die Gruppenmitglieder angenommen werden, wie wir uns durch Christus angenommen wissen, steht daher auf sehr schwachen Voraussetzungen. Aber selbst wenn man das Erlebnis der Integration in die Gruppe „Annahme" nennen will und das Wissen von Tod und Auferstehung Jesu als Wissen der „Annahme" bezeichnet, bleibt die Frage zu stellen, ob es richtig ist, eine analoge Beziehung herzustellen, daß wir nämlich das, was wir theologisch nur wissen, in der Gruppendynamik praktisch erleben.

Zur Prüfung dieser Behauptung muß man eine weitere Form des Arguments hinzuziehen. Das Argument lautet dann: Gruppendynamik ist die Fortsetzung der Menschwerdung Christi durch uns (Stollberg, 186 f.). Gemeint ist damit, daß man in der Gruppe Kreuzigung und Auferstehung (Ostern) erlebt und ein neues Leben geschenkt bekommt. Genau das wird behauptet. Vernichtung und Annahme in der Gruppe und neues Leben als dynamisierter, sensibilisierter Mensch, das sei die Fortsetzung der Menschwerdung Christi durch uns. Die Behauptung ist schärfer als die zuerst geprüfte, weil sie nicht nur Analogie und Verwirklichung des Evangeliums durch die Gruppe behauptet, sondern formuliert, daß der gruppendynamische Prozeß die Menschwerdung Christi fortsetze, daß also die Gruppendynamik göttliches Werk sei, und zwar nicht irgendein beliebiges Werk, sondern das Entscheidende, die Mitte: das Heilswerk Christi.

Für eine solche Behauptung gibt es in der Geschichte der Häresie sicherlich Vorbilder, aber christliche Lehre ist das nicht. Nach christlicher Lehre ist die Menschwerdung Gottes in diesem einen einzigen Menschen Jesus geschichtliche Wirklichkeit geworden. Diese Menschwerdung können wir gar nicht „fortsetzen", denn wir sind ja Menschen und nicht Christus, der Mensch werden möchte. Es gibt keine Verpflichtung für den Christen, Karfreitag und Ostern, Kreuzigung und Auferstehung in Laboratorien zu erleben. Die Märtyrer haben sich nicht in gruppendynamischen Sitzungen gekreuzigt und sind dann gemeinsam auferstanden. Angesichts des wirklichen Leidens der Menschen und auch der Christen für ihren Glauben ist es nicht lobenswert, sich in einer gruppendynamischen Wahnwelt zu quälen und sich gleichsam als Jesus Christus zu fühlen.

Die bisher genannten Behauptungen sind sicher gut gemeint. Menschen, die sich beruflich und lebensgeschichtlich dem Christentum zugehörig fühlen, versuchen, das, was sie in der Gruppendynamik erlebt haben, als besonders christlich darzustellen. Dieses Bedürfnis haben sie wegen des totalen Anspruchs und Erlebnisses, das sie in der Gruppendynamik suchen und finden. Dennoch sind diese Assoziationen willkürlich und gefährlich. Die Gruppe ist nicht wie Jesus und ist nicht Fortleben Jesu. Der Boden des Christentums ist verlassen, wenn man behauptet, die gruppendynamische Gruppe sei Jesus Christus, wie er heute erscheint.

Argument: In der Gruppendynamik werden unmittelbare und vermittelte Gotteserfahrungen gemacht.

Wenn diese Behauptung in der Form aufgestellt wird, daß man bei Eucharistiefeiern innerhalb eines gruppendynamischen Trainings in einer unmittelbaren Weise die Nähe Gottes gefühlt habe, ist dazu wenig zu sagen. Denn wie und wann sich Gott einem Menschen offenbart, ist ihm vorbehalten. Es wäre also pedantisch und unsinnig, mit jemandem darüber zu rechten, der so etwas berichtet. Schwierig wird es, wenn daraus die Forderung abgeleitet wird, daß Gruppendynamik deshalb Teil des Gottesdienstes und neue Methode der Exerzitien werden müsse. Denn dann wird behauptet, daß Gott eine besondere Neigung habe, sich gruppendynamisch erregten Menschen zu offenbaren. Bisher galt, daß die Vorbereitung zur Verehrung Gottes im Gebet, im Alleinsein, in der Versenkung, in der Meditation und in gemeinsamem Gebet und Gesang sinnvoll sei.

Die Frage ist, ob diese Formen der Sammlung durch die gruppendynamische Vorbereitung ersetzt werden sollen. Dagegen kann man Bedenken haben. Diese Bedenken können sich gegen das gesteigerte Ich-Gefühl der Teilnehmer des gruppendynamischen Prozesses richten. Sie nehmen sich selbst, ihre Gefühle, ihren Status in der Gruppe und die dynamische Gruppe ungeheuer ernst. Man könnte also Zweifel haben, ob diese erregende Dramatisierung des eigenen Gefühls eine günstige Voraussetzung der Gotteserfahrung ist.

Ein weiteres Bedenken kann sich gegen die Form der Gotteserfahrung richten. Wenn es ein Gefühl des Unendlichen ist, das den Menschen überkommt, ein ozeanisches Sehnen, dann ist zu fragen, ob dieses Gefühl, das religionspsychologisch den Mutterreligionen zugeordnet wird, spezifisch christlich ist. Zwar ist die Vorstellung von Gott als Vater sicher nur eine Hilfe für die sinnliche Vorstellung und keine orthodoxe Behauptung über Gott selbst; aber diese Vorstellung will doch deutlich machen, daß dieser Gott sich nicht als allumfassende, unendliche Bejahung offenbart, sondern als Gott der Liebe und der Gerechtigkeit zugleich. Für das Christentum hat sich Gott offenbart, und zwar in der bestimmten, historischen Person Jesus. Er ist die sichtbare, sinnliche Erscheinung Gottes. Daher hat die christliche Theologie Gott selbst von sinnlichen Vorstellungen befreit. Die Verehrung Gottes hat nach Hegel im Denken ihre reinste und freieste Gestalt. Gott selbst erscheine uns am reinsten im Medium des Denkens, daher sei das Christentum denkende Religion. Nur der Denkende könne Religion haben, sagt Hegel in seiner Rechtfertigung des ontologischen Gottesbeweises. Das ist zugleich die Schranke der Philosophie. Für den Verstand heißt der Inhalt der christlichen Religion Mysterium, aber nicht für die wahre Demut der Vernunft (Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, Suhrkamp-Ausgabe, 534).

Wenn es also für die christliche Religion als Hochreligion kennzeichnend ist, daß die Gotteserfahrung vermittelt ist, dann kann dem Anspruch der Gruppendynamik, Vorschule des religiösen Erlebnisses zu sein, nicht zugestimmt werden. Denn der Zusam-

menhang zwischen der Öffnung für die Abgründe des Menschen als kommunizierendem und sexuellem Wesen, der in eine Identitätsbedrohung geführt wird, und der Gotteserfahrung ist nicht verständlich. Man muß dabei zwischen wirklichem und produziertem Elend unterscheiden. Das in der Gruppendynamik produzierte Elend ist wirkliches Elend, weil die Betroffenen schlimm leiden, aber sie haben selbst dem Experiment mit sich zugestimmt und die Versuchsanordnung und die Techniken der Produktion von Elend bejaht, und es ist zweifelhaft, ob sich Gott so versuchen läßt.

Argument: In der Gruppendynamik wirkt der Heilige Geist

Es gibt neben dem Versuch, Gottes Nähe für die Gruppendynamik zu reklamieren, den Versuch, die „moderne" Theologie für die Rechtfertigung der Gruppendynamik heranzuziehen. Solche Theologumena sind „Gott als Mitmenschlichkeit" oder „Auferstehung Christi in der Gemeinde". Beides eignet sich für eine christliche Rechtfertigung der Gruppendynamik. Für die Behauptung, daß im gruppendynamischen Prozeß der Heilige Geist die Teilnehmer überkommt, wird vor allem die themenorientierte Gruppendynamik angeführt. Die Regeln dieser Form der Gruppendynamik weichen scheinbar von den Regeln sonstiger Techniken ab; denn es soll nicht nur um die Dynamik der Persönlichkeitsveränderung durch die Gruppe gehen, sondern es sollen Themen, in diesem Fall religiöse Themen, besprochen werden. Aber diese Besprechung weicht von normalen Unterredungen der Menschen ab, weil alles, was gesagt wird, in den persönlichen Gefühlen und Erfahrungen aller Teilnehmer verankert sein soll. Jeder, der das Bedürfnis dazu hat, soll jederzeit die Diskussion unterbrechen und seine Gefühle äußern, die er gerade hat. Jeder soll den Gruppenprozeß so beeinflussen, daß er jederzeit mit allen seinen Gedanken und Gefühlen befriedigt und integriert ist. Der Trainer soll dafür sorgen, daß diese Integration von Thema und allen Beteiligten gelingt.

Die Frage ist, ob es sich dabei nicht nur um halbherzige Gruppendynamik handelt. Es gibt zwei Entwicklungen eines solchen Konzepts: entweder die Entwicklung zu einer freien und offenen Diskussion von Themen oder die Entwicklung zum gruppendynamischen Training. Eine mittlere Form gibt es nach meiner Ansicht nicht. In der Praxis geben die Teilnehmer entweder das verkrampfte Äußern von Gefühlen auf und diskutieren normal, oder sie geben das Thema auf und bilden eine dynamische Selbstreflexionsgruppe. Wer einmal anfängt, gruppendynamische Techniken anzuwenden, kann nicht mehr zurück. Daher hat die Forderung nach themenzentrierter Gruppendynamik einen faktischen Stellenwert, um widerstrebenden Institutionen eine „gute Gruppendynamik" unterzuschieben. Die schlechte Gruppendynamik machen immer die anderen.

Für themenzentrierte Gruppendynamik in religiöser Absicht beanspruchen die Teilnehmer die Wirkung des Heiligen Geistes, wenn sie vom „Glossolalieren" einzelner

Teilnehmer berichten. Das Zungenreden gehört zum Pfingstereignis und daher zur Wirksamkeit des Heiligen Geistes. Aber der Satz: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen" (Mt 18, 20) macht eine Einschränkung: „in meinem Namen". In der Gruppendynamik ist die Euphorie aber die Folge gruppendynamischer Prozesse, die ebenso auch dort ablaufen können, wo sich Gotteslästerer versammelt haben. Was für den einzelnen Teilnehmer als spontaner Euphorieausbruch erscheint, ist für den erfahrenen Trainer vorhersehbar und technisch manipulierbar. Trotzdem ist nicht auszuschließen, daß einzelne aus der Kraft des Heiligen Geistes reden.

In intellektueller Form (nicht in der Form der Glossolalie) erscheint das Argument vom Heiligen Geist, wenn man die Wahrheitstheorie von Habermas in die christliche Theologie einführt, wie das vielfach geschieht. Wahrheit wird dann als der Konsens einer Gruppe beschrieben. Damit es in einer Gruppe zu einem Konsenserlebnis kommen könne, müsse sich die Gruppe zuvor gruppendynamisch entwickeln. Das ist eine Irrationalisierung der Habermasschen Theorie, denn Habermas denkt an eine wissenschaftliche, philosophisch-ordentliche Diskussion. Er denkt auch nicht an ein gruppendynamisches Konsenserlebnis, das als solches ein Wahrheitserlebnis wäre, sondern an einen Konsens über die Wahrheit von Theorien und die Wahrheit von Normen. Diese Konsenstheorie der Wahrheit wird von Gruppendynamikern irrationalistisch zu einem Konsenserlebnis verfälscht. Dennoch hat Habermas diese Fehldeutung mitverursacht, weil er selber die Erarbeitung der Kompetenz an gruppendynamische Fähigkeiten gebunden hat. Bei Theologen, für die Gott die Wahrheit ist, bedeutet die Anerkennung der Konsensustheorie der Wahrheit, daß Gott der Konsensus der Gruppe ist. Diese Theologisierung der Gruppendynamik ist die Folge solcher „modernen" Theologie, die an Gott atheistisch glauben möchte.

Argument: Wer in der Erwachsenenbildung (in der Jugendarbeit, Sozialarbeit, Erziehung) tätig ist, sollte gruppendynamische Erfahrungen haben.

Dieses Argument kann man das pragmatische nennen. In ihm wird behauptet, daß es heute zur Qualifikation aller Menschen, die in Gruppen arbeiten, gehöre, gruppendynamische Erfahrungen zu haben. Das treffe auch für christliche und kirchliche Mitarbeiter in allen Institutionen zu. Daher müsse Gruppendynamik in allen Ausbildungsgängen, für alle Lehrer, Sozialarbeiter, Priester, Kindergärtnerinnen, Referenten usw. institutionalisiert sein. Das Argument wird so gebraucht, daß entweder eine besondere Verpflichtung von Christen behauptet wird, in dieser Frage Avantgarde zu sein, oder daß es als eine allgemeine Verpflichtung für jedermann gilt, ganz unabhängig davon, ob er Christ, Atheist, Marxist oder sonstwas ist. Ich halte die These für richtig, daß jeder Erwachsene Gruppendynamik machen kann, der das freiwillig und in Kenntnis der Sache tut, nur der Christ nicht.

Die pragmatische Rechtfertigung der Gruppendynamik geht von der Behauptung aus, daß dadurch Gruppenprozesse „effektiver" werden. Die Enttäuschung vieler, wenn ihre Bemühungen in der Erwachsenenbildung geringe Resonanz zeigten, führt sie dazu, die Dramatik in der Gruppendynamik für effektiver zu halten. Es verschafft ein Erfolgserlebnis. Man hat etwas Gewaltiges bewegt und verändert. In den kirchlichen Institutionen soll daher die Gemeindearbeit, die Jugendarbeit, die Arbeit mit Aktionsgruppen, ja sogar der Gottesdienst in der Form von gruppendynamischen Prozessen ablaufen. Die Zusammenarbeit der Gruppe des Pfarrers und seiner Mitarbeiter soll durch gruppendynamisches Training verändert werden. Dabei wird in Aussicht gestellt, daß das Team dann kooperativ und verständnisvoll zusammenarbeite. Vor allem die Autoritäten verschwinden. Ein zweites Versprechen lautet, daß der Pfarrer sensibel werde für die gruppendynamischen Prozesse, die bisher ungesteuert und unbegriffen abliefen. Zugleich werde er selber sensibilisiert für menschliche Probleme. Seine Fremdwahrnehmung werde verbessert.

Die Frage, ob das alles stimmt, ist hier nicht zu prüfen. Es geht vielmehr um die Frage, ob man das, was effektiv ist, auch machen soll. Dazu bedarf es einer Prüfung der Ziele und Resultate unter dem Gesichtspunkt, ob ihre effektive Erreichung wünschenswert ist. Der Christ wird auf effektive Methoden verzichten, wenn ihr Resultat seinen Überzeugungen und Zielen nicht entspricht. Man muß ja nicht bei allem, was modern ist, dabeigewesen sein.

Ein Argument gegen die Gruppendynamik ist die Gefahr für einzelne Teilnehmer. Es gibt inzwischen einen großen Indikationskatalog, den man bei der Rekrutierung der Teilnehmer beachten sollte. Man sollte keine ich-schwachen Menschen zulassen, keine Schizophrenen (gefährdete, latent schizophrene), keine Psychotiker, keine Alkoholiker und Suchtkranke, niemanden, der Psychopharmaka konsumiert. Als hilfreich gilt die Gruppendynamik bei ich-starken Außenseitern, bei Menschen, die es aufgrund unverarbeiteter Geschwisterrivalität in Gruppen nicht aushalten, bei ich-starken Schizophrenen. Diese sehr vorläufigen und unsicheren Indikationen legen es nahe, daß der Trainer eine besondere ärztliche Ausbildung braucht. Von Gruppendynamikern wird darauf hingewiesen, daß aber die Ausbildung nicht verbürgt, daß der Trainer später schonend und verantwortungsvoll arbeitet. Es gebe Beispiele dafür, daß wenig Ausgebildete sehr befähigt sein können. Das mag sein. Dennoch sollte die Macht über das Schicksal von Menschen, die der Trainer hat, gesetzlich (!) so gebunden werden, daß niemand diese Tätigkeit ausüben kann, der die ihm anvertrauten Menschen schädigt. Zur Zeit ist es aber so, daß jeder Trainer werden kann. Der Bedarf ist groß, weil viele, die Trainings hinter sich gebracht haben, in ihrem Umkreis gruppendynamische Prozesse in Gang bringen möchten.

Gerade Christen dürften aufgrund des Gedankens der Verantwortung dilettantische Gruppendynamik nicht fördern. Es ist erschreckend, wenn ein gruppendynamischer Pfarrer auf die Information, daß 7 bis 9 Prozent der Klienten nach gruppendynamischen Prozessen als geschädigt im strengen Sinn angesehen werden müssen (Seifert),

antwortet, auch die Raumfahrt habe schließlich Opfer gefordert. Nun kann man sagen, eine solche Entgleisung eines einzelnen könne man nicht gegen die kirchlich verantwortete Gruppendynamik verwenden; aber es bleibt die grundsätzliche Frage, ob Christen eine Technik anwenden sollen, die so viele Opfer fordert. Das zynische Argument, die Betroffenen seien wahrscheinlich sowieso nichts wert gewesen, da sie vermutlich labil und krank waren, braucht man sich nicht zu eigen zu machen.

Irritierend kann es dagegen sein, daß sich in Diskussionen immer mehrere Teilnehmer finden, die berichten, wie verändert und dynamisiert sie sich seit den Trainings fühlen. Sie berichten darüber positiv. Nicht das, was geschehen ist, war für sie positiv, sondern ihr neues Selbstgefühl empfinden sie als exzeptionell und revolutionär. Deshalb ist die Frage zu stellen, ob diese Veränderungen des Menschen wünschenswert sind. Dabei ist die Vorfrage zu klären: wünschenswert für wen? Viele Betroffene erklären es als wünschenswert für sich selbst. Sie selbst identifizieren sich mit ihrem neuen Selbstgefühl. Aber es ist zu bedenken, daß es eine Überlebensstrategie des Menschen sein muß, sich mit sich selbst zu identifizieren. Für die Dynamisierten gibt es kein Zurück. Das Unheimliche ist, daß sich ihre Beurteilungskompetenz während des Trainings verändert hat. Sie halten nach dem Training genau das für wünschenswert, woraufhin ihr Verhalten trainiert worden ist. Daher sind die Betroffenen nicht diejenigen, die ein Urteil über die Veränderung abgeben können. Es müßte irgendeine Überprüfung an der Realität geben, ob für die Betroffenen diese Veränderung wünschenswert war oder nicht. Diese Überprüfung kann nicht darin bestehen, daß man prüft, ob sie ihre beruflichen Aufgaben und ihr privates Leben besser meistern, denn sie haben ihrem Leben eine neue Richtung und einen neuen Sinn gegeben: eben jene missionarische Aufgabe der weltweiten Verbreitung der Gruppendynamik. Moreno, der Erfinder der Gruppendynamik, hat sie bekanntlich als neue Weltreligion propagiert.

Die Überprüfung könnte durch die Menschen durchgeführt werden, die mit Dynamisierten zusammentreffen. Dabei ist festzustellen, daß die Dynamisierten in der Einzelkonfrontation merkwürdig schwach, schwankend und überängstlich sind. Sie reagieren nicht auf Kritik, sondern wiederholen das, was sie gesagt haben, als hätte man nicht geantwortet. In der Gruppe dagegen können sie mißliebige Personen durch geschickte Selbstdarstellung und eine eigenartige Mischung von Unterwürfigkeit und Aggressivität isolieren und verletzen. Sie sind ständig mit der Beobachtung ihrer Gefühle anläßlich des Gruppenprozesses beschäftigt. Daher ist auf sie kein Verlaß. Sie wechseln, nachdem sie lange Zeit eine bestimmte Position nonverbal (Lächeln, Zunicken usw.) und mit Reden unterstützt haben, plötzlich die Position und entziehen der bisherigen Zugehörigkeit durch Verrat den Boden. Während die emanzipatorische Erziehung als Schule des Verdachts bezeichnet werden kann, ist die Gruppendynamik die Schule des Verrats. Daher ist das Ergebnis der Gruppendynamik für den Außenstehenden ambivalent. Wenn er wünscht, daß er mit schwachen Menschen zu tun hat, die bei einem kleinen Angriff sofort die Balance verlieren, ist Gruppendynamik wün-

schenswert, solange er einer Begegnung in Gruppen ausweicht. Wenn man aber Mitmenschen braucht, die schwierige Situationen solidarisch meistern, sollte man keine Dynamisierten um sich haben. Aber diese nüchterne Betrachtung genügt nicht. Es ist etwas Besonderes mit den Menschen in der Gruppendynamik geschehen, das ein Außenstehender nicht beurteilen und nachvollziehen kann. Sie sind auf eine andere Art „Mensch" als normale Menschen. Sie sind die Vorboten eines Sozialismus des Leidens und damit Zukünftige, Menschen eines vergesellschafteten Systems, in dem die Ressource, die noch umverteilt wird, das psychische Elend ist.

Eine pragmatische Begründung der Gruppendynamik erscheint mir daher unmöglich. Auch die Hineinnahme einiger gruppendynamischer Techniken im Sinn einer „guten Gruppendynamik" ist nicht pragmatisch zu rechtfertigen, sondern nur prinzipiell durch die Bejahung jenes neuen Leitbilds des Menschen. Es ist daher nicht nur makaber, wenn Pfarrer sagen, sie hätten die Sozialintegration in die Gruppe gefühlt wie das Eingehen in Gott im Ewigen Leben. Sie setzen jene ins Recht, die antworten, daß es auch die religiöse Besessenheit durch den Widersacher gibt. Es wird schwer sein, die Ebene zu finden, auf der die Frage nach dem Verhältnis von Christentum und Gruppendynamik angemessen beantwortet werden kann. Eine Theologie wird das nicht leisten, es sei denn in der Form, in der Hesekiel redet, weil es nicht mehr um Interpretation geht, sondern darum, daß wir erfahren sollen, was der Herr will.

LITERATUR

Zur Gruppendynamik: G. Ammon, Gruppendynamik der Aggression (München 1973); R. Battegay, Der Mensch in der Gruppe, Bd. 3 (München 1973); T. Brocher, Gruppendynamik und Erwachsenenbildung (Braunschweig 1967); A. Ebeltoft, Kommunikation und Zusammenarbeit in der Schule (Weinheim 1974); B. Eckstein – P. Hrabowski, Gruppendynamische Arbeit in der Hochschule (Heidelberg 1973); J. Fritz, Emanzipatorische Gruppendynamik (München 1974); K. Horn, Gruppendynamik und der subjektive Faktor (Frankfurt 1972); M. Pagès, Das affektive Leben der Gruppen (Stuttgart 1974); W. Pfeiffer – J. E. Jones, Arbeitsmaterial zur Gruppendynamik, Bd. 1–3 (Gelnhausen 1974); J. Rattner, Homosexualität. Psychoanalyse und Gruppentherapie (Olten 1973); Gruppendynamik. Arbeitsbücher zur psychologischen Schulung nach Mucchielli, hrsg. v. Revers-Perez (Salzburg o. J.); C. R. Rogers, Encounter Gruppen. Das Erlebnis der menschlichen Begegnung (München 1974); W. Schmidtbauer, Emanzipation in der Gruppe (München 1974); W. Seifert, Gruppendynamik – Veränderung durch Selbsterfahrung (Köln 1975); C. u. R. Willeke – H. Günther, Kritische Beiträge zur Gruppendynamik (Stuttgart 1975). – *Zur Gruppendynamik in der Kirche:* Die Gruppe als Weg, hrsg. v. O. Betz und F. Kaspar (München 1973); P. Beyerhaus, Bangkok 1973. Anfang oder Ende der Weltmission. Ein gruppendynamisches Experiment (Bad Liebenzell 1973); Gruppendynamik in der kirchlichen Praxis, hrsg. v. K.-W. Dahm und H. Stenger (München 1974); M. Kroeger, Themenzentrierte Seelsorge (Stuttgart 1973); D. Stollberg, Seelsorge durch die Gruppe (Göttingen ²1972); D. Trautwein, Lernprozeß Gottesdienst (Gelnhausen 1972).

Karl-Heinz Weger SJ

Das „anonyme" Christentum in der heutigen Theologie

Nachdem das Zweite Vatikanische Konzil in nur schwerlich anders deutbaren Aussagen die übernatürliche Heilsmöglichkeit auch denjenigen Menschen zugesagt hatte, die ohne Schuld das Evangelium Christi und seine Kirche nicht kennen, oder die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gekommen sind (Kirchenkonstitution, 16), war es einige Zeit etwas stiller geworden um das von Karl Rahner in die katholische Theologie eingebrachte Theologumenon einer „anonymen" oder „impliziten" Christlichkeit der Nichtchristen. Kein Wunder! Denn, ohne die Rahnersche Terminologie ausdrücklich aufzunehmen oder seinen transzendentalen Ansatz kirchenamtlich gutzuheißen, hatte das höchste Gremium der katholischen Kirche die Sache und das Anliegen Rahners approbiert und rezipiert. Zehn Jahre nach dem Konzil sieht es allerdings so aus, als wäre die Diskussion um das „anonyme Christentum" in ein neues Stadium getreten. Zwar ist es nun nicht mehr die grundsätzliche Heilsmöglichkeit der Nichtchristen, die zur Debatte steht: „Rahners positive theologische und pastorale Intentionen bezüglich der Nichtchristen", so Küng, „die sich hinter dem Begriff des ‚anonymen Christen' verbergen, habe ich immer geteilt."[1] Diese Gemeinsamkeit der Intention dürfte sich auf die gesamte katholische Theologie ausweiten lassen. Aber in der Diskussion um eine „anonyme Christlichkeit" geht es trotz der gemeinsamen theologischen und pastoralen Intention auch nicht nur um einen „Nominalismus-Streit", ein „Sprachproblem" oder um einen theologischen Streit um Worte, wie Schlette[2] meint.

Die „mißlungene" Festschrift

Von der ursprünglich als Festschrift zu Karl Rahners 70. Geburtstag geplanten Veröffentlichung zum Thema der „anonymen Christen" hätte man sich nun eine Klärung oder doch zumindest eine Erhellung der eigentlichen Kontroverspunkte erwarten dürfen, eine Antwort auf die Frage, wie das Theologumenon Rahners innerhalb und außerhalb der katholischen Theologie rezipiert ist. Aber: Aus Gründen, die hier nicht im einzelnen ausgeführt werden müssen, wurde aus der geplanten Festschrift zwei Jahre nach Rahners Jubiläumsgeburtstag eine ihm „zugeeignete", die 73. „Quaestio Disputata": „Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche"[3]. Den Herausgeber trifft für dieses Handikap keine Schuld und die einzelnen Beiträge verlieren dadurch

nicht an Gewicht. Aber trotzdem vermißt man im Vorwort einen Hinweis auf die Hintergründe der verspäteten und verkürzten Publikation. Die – notgedrungen – an den Anfang des Artikels von E. Jüngel gestellte Anmerkung: „Einzelne Wendungen in einem Votum von Heinrich Böll hatten zur Folge, daß die Festschrift keinen Verleger fand" (aus diesem Grund hatte Jüngel seinen Beitrag in einer Zeitschrift schon vorher veröffentlicht), weckt doch das Interesse der Nicht-Eingeweihten. Wäre es nicht besser gewesen, offen zu sagen, was gelaufen war?

Eine Festschrift soll diese Quaestio Disputata also nicht (mehr) sein. Dann aber drängt sich eine andere Frage auf. Es mag verständlich sein, daß in einer K. Rahner gewidmeten Festschrift nicht gerade diejenigen zu Wort kommen müssen, mit denen der zu Ehrende in theologischer Fehde liegt. In einer echten Quaestio Disputata hingegen hätte man auch gern Gegenmeinungen gehört. Dadurch erst wäre die „Quaestio" zu einer richtigen „Quaestio Disputata" geworden, und es hätte sich vermeiden lassen, daß die Aussagen der Theologen, die gegen eine „anonyme Christlichkeit" Einwände zu erheben haben, durch beiläufige Anmerkungen vom Tisch gefegt werden. So ist es schon etwas mutig, wenn Klinger Küng unterstellt, dieser habe die „Konstitutionsproblematik nicht einmal gesehen" (16, Anm. 12)! Selbst wenn Klinger recht haben sollte, ist es bedauerlich, daß man die Gelegenheit versäumte, in diesem Band eine handfeste Darstellung des Für und Wider zum „anonymen Christentum" zu bieten. Es sind ja auch nicht gerade Schmalspurtheologen, die zu den entschiedenen Gegnern dieser „Speziallehre" zählen, wie H. Urs v. Balthasar oder H. Küng; und was W. Kasper oder J. Ratzinger zu sagen hätten, liefe vermutlich auch nicht auf pure Übereinstimmung hinaus. Will man sich ein Bild der Meinungen machen, die der Theologie vom „anonymen Christentum" kritisch gegenüberstehen, genügt die Quaestio Disputata nicht. Man muß die anderenorts erschienenen Veröffentlichungen dieser Autoren zu Rat ziehen.

Daß der Marxist Machovec einen Minibeitrag leistete, zeigt, daß Rahner (was auch der Budapester Theologe Szennay bemerkt) zumindest den aufgeschlosseneren Marxisten ein Begriff ist. Sollte Machovec allerdings als Feigenblatt für Gegenmeinungen dienen und, frei nach Améry, als der „Atheist vom Dienst" fungieren, dann hat sich diese Intention nicht erfüllt. Was soll der arme Marxist zu diesem „Wort und der Kategorie, die nur dem Christen zu Gebote steht" (Fries), denn sagen? Er kann sich bestenfalls die Frage stellen, ob es nicht auch so etwas wie „anonyme Marxisten" gibt – und mehr tut Machovec auch nicht. Warum dann überhaupt dieser Beitrag? Hier zeigt sich die Zwitterstellung, in die das Buch als halb Festschrift, halb Quaestio Disputata geraten ist. In einer Festschrift zu Ehren von Karl Rahner hätte der Beitrag von Machovec einen Platz verdient; in eine kontroverstheologische Abhandlung gehört er nicht.

Hingegen fragt man sich, wo denn die Beiträge bekannter Rahner-Schüler (u. a. Metz, Lehmann, Vorgrimler) zu einem Thema blieben, das sie doch sicher von Grund auf kennen. Klinger schreibt in seinem Vorwort: „Den Mitarbeitern lag eine vom

Herausgeber verfaßte Skizze von Karl Rahners ‚Theologie des anonymen Christentums' vor . . . (Ihnen) sei dafür gedankt, daß sie sich auf dieses Konzept eingelassen und je von ihrem Standpunkt aus das Thema behandelt haben." Der Dank des Herausgebers ist natürlich berechtigt. Aber er sollte nicht darüber hinwegtäuschen, daß sich in der Quaestio Beiträge finden, die mit dem angegebenen Thema nichts zu tun haben (K. G. Steck, Karl Barths ökumenisches Testament; E. v. d. Lieth, Autoritätskrise – Krise der Autorität) oder aber das Thema höchstens am Rand berühren (D. Mieth, Zum Thema Objektbereich und Tiefendimension; D. Wiederkehr, Der menschliche Glaubensvollzug als Legitimation und Kritik der institutionellen Sakramente). Diese Beiträge – in sich weithin interessante Überlegungen – werden deshalb im Folgenden nicht weiter berücksichtigt. Sie passen in eine Festschrift; über die Thematik des „anonymen Christentums" sagen sie jedoch nichts. Platz zu zusätzlichen, direkt zum Thema Stellung nehmenden Beiträgen wäre in diesem Buch also gegeben. Warum nahm man aber die Chance nicht entsprechend wahr? Wollten die Rahner-Gegner und einige Rahner-Schüler oder der Herausgeber nicht oder nicht mehr? Wollte man der Quaestio ein Stückchen Festschrift lassen?

Der Herausgeber war wahrhaftig nicht in einer beneidenswerten Lage. Deshalb sei ihm für die Veröffentlichung gedankt. Aber vielleicht hätten sich doch einige der hier angesprochenen Ungereimtheiten ausräumen lassen, wenn sich der Herausgeber zu einem klaren Vorwort durchgerungen hätte. Dankbar allerdings wird der Leser für die zahlreichen Literaturhinweise sein und nicht zuletzt für die von Raffelt zusammengestellte Liste der Veröffentlichungen *über* die Theologie Karl Rahners.

Der falsche Name für die richtige Sache?

Es ist nach dem bisher Gesagten klar, daß sich die Frage nach der Rezeption des „anonymen Christentums" nicht von der vorliegenden Quaestio Disputata her allein beantworten läßt, wenngleich in den Beiträgen des Buchs nicht nur Übereinstimmung herrscht, sondern auch Vorbehalte angemeldet werden. Dies gilt in erster Linie für den Begriff „anonymes Christentum" selbst. So meint Thüsing: „Die Termini ‚anonymes Christentum' und ‚anonyme (bzw. implizite) Christen' werden hier in dem vom K. Rahner gemeinten Sinn verwendet, ohne daß darauf Wert gelegt würde, sie – was wünschenswert wäre – durch weniger mißverständliche zu ersetzen" (100, Anm. 1). Und Jüngel gar: „Sowohl historisch als auch systematisch erscheint der Ausdruck ‚anonymes Christentum' bzw. ‚anonyme Christen' paradox. Und gegen seine theologische Verwendung erheben sich schwerste hermeneutische Bedenken" (122 f.).

Nun ist bekannt, daß Rahner selbst auf der von ihm geschaffenen Terminologie nicht insistiert und damit solchen Vorbehalten Nahrung liefert: „Letztlich kommt es auf diese Terminologie gar nicht an. Wer den mit diesen Worten gemeinten Sachverhalt als existierend zugibt und ein kurzes handliches Wort hat, das diesen Sachverhalt

ebenso deutlich oder deutlicher ausdrückt . . ., der kann ruhig auf meine Terminologie verzichten" (Schriften zur Theologie IX, 502). Man sollte aber auch eine andere Bemerkung Rahners nicht überhören, auf die Fries hinweist: „Das Wort vom anonymen Christen halte ich freilich für unvermeidlich, solange man mir keinen Vorschlag für ein besseres Wort macht" (ebd. X, 544). Hat sich Rahner dann in dieser später veröffentlichten Aussage selbst korrigiert? Es scheint so. Jedenfalls dürfte es sich in der so beiläufig behandelten Frage der Terminologie nicht nur um den richtigen Namen für eine richtige Sache handeln. Schon der Name kann nicht preisgegeben werden, ohne daß die Sache und der gemeinte Sachverhalt Schaden leidet.

Küng meint: „Man sage von den Nichtchristen alles Gute, Wahre, Religiöse, was immer möglich ist. Aber man nenne sie, die weder Christen sind noch sein wollen, weder ‚Christen' noch ‚anonym', sondern lade sie durch ein ihnen angemessen verkündigtes Evangelium in Wort und Tat ein, völlig unanonym, mit vollem Namen Christ zu *werden*!"[4] Dieser Haupteinwand gegen die von Rahner eingeführte Terminologie wird von Balthasar, Küng und Jüngel so begründet, daß das Christentum „seinem Wesen nach nicht nur anonym, sondern ausgesprochen anonymitätsfeindlich ist. Der christliche Glaube ist nicht nur am Namen dessen zu erkennen, dem er sich verdankt und auf den er sich bezieht, sondern er will an diesem Namen erkannt werden und sich bei ihm behaften lassen" (122). Das heißt im Klartext: Christentum gibt es nur als explizites, als bekennendes Christentum, und alles andere verdient diesen Namen nicht, auch wenn es mit dem Adjektiv „anonym" versehen ist. Nun ist zuzugeben, daß dieses Argument die christliche Tradition hinter sich wissen darf. Christ wird man nur durch die Taufe, zu der das Bekenntnis gehört, und die Randfälle der Bluttaufe u. a. ändern daran nichts.

Es ist andererseits aber doch auffallend, daß Küng und Jüngel – um bei diesen Namen zu bleiben – merkwürdig zurückhaltend werden, wenn sie darstellen sollen (oder müßten), *wie* man sich denn nun *theologisch* eine übernatürliche Heilsmöglichkeit der Nichtchristen denken soll, ohne es bei der bloßen *Behauptung* einer solchen Möglichkeit zu belassen. Ein etwaiges Gegenargument, das könne man – wie etwa das Heil der ungetauft sterbenden Kinder – ruhigen Gewissens die Sorge Gottes sein lassen, mogelt sich an der eigentlich theologischen Aufgabe vorbei. Wenn es ein übernatürliches Heil der Nichtchristen geben soll, und wenn dieses Heil nicht eine nachträgliche „Belohnung" durch Gott sein kann; wenn also übernatürliches Heil gar nicht möglich ist ohne gelebten übernatürlichen Glauben, Hoffnung, Liebe, dann ist zunächst einmal ein übernatürliches Existential aller Menschen zu fordern, das als Angebot unausweichliche Bestimmung des Menschen ist, aber noch nicht schon angenommene Gnade bedeutet und als solches auch noch nicht zu einem heute weit verbreiteten Heilsoptimismus berechtigt. Bedenkt man weiter, daß alles übernatürliche Heil das Heil Jesu Christi ist, dann muß ein vom Nichtchristen realisiertes Heil auch christliches Heil sein. Weil dieser Mensch aber nicht Christ ist im ausdrücklichen Bekenntnis des christlichen Glaubens, muß man ihm eine implizite Christlichkeit zuerkennen.

In der von Rahner eingeführten Terminologie geht es also keineswegs um einen nebensächlichen Streit um Worte, sondern um die Sache selbst. Wer der Sache nach Rahner zustimmt, die „Christlichkeit" aber aus dem Spiel lassen möchte, behauptet entweder die Möglichkeit anderer „Heile" neben Christus, oder er kann theologisch nicht mehr begründen, *wie* denn eine wirkliche, übernatürliche Heilsmöglichkeit des Nichtchristen denkbar wäre.

Wie aber bestimmt man, lehnt man eine „anonyme Christlichkeit" der Nichtchristen ab, das Menschsein der Nichtchristen? Irgendwie wird jeder christliche Theologe zugeben, daß sich durch den expliziten christlichen Glauben das Menschsein des Menschen zutiefst erfüllt, daß der Glaube mehr ist als ein „Überbau" des Menschlichen. Dann aber spricht man konsequent den Nichtchristen – trotz verbaler Gegenbeteuerungen – eine defiziente Form der menschlichen Existenz zu. Diese logische Konsequenz hat L. Puntel für Küng hinreichend aufgedeckt: „Küng muß unterstellen, daß die Nichtchristen eine defiziente menschliche Existenz führen", und: „Die Annahme oder Ablehnung dieser Aussage hängt nicht vom *Willen* des Theologen Küng ab, sondern ist eine logische Implikation seiner Prämissen." [5]

Tatsächlich ist es nicht konsequent, wenn in der Diskussion um die „anonyme Christlichkeit" der Nichtchristen von den Gegnern dieses Theologumenons von einem wahren, echten und nicht defizienten Menschsein der Nichtchristen gesprochen wird, von der Christlichkeit hingegen als einem „radikalen Menschsein", oder wenn erklärt wird: „Der theologische Begriff der Menschlichkeit weist sich geradezu darin aus, daß er gegenüber dem menschlichen ein menschlicheres Menschsein kennt, auf das der menschliche Mensch anzusprechen ist. Der theologische Begriff der Menschlichkeit impliziert also den Komparativ des ‚immer noch menschlicher'" (135). Und wenn Jüngel weiter darauf verweist, daß nicht jeder Komparativ eine Abwertung des Überbotenen impliziert, dann ist dies natürlich richtig (und dürfte auch der Intention Küngs entsprechen). Aber abgesehen von der schon genannten Feststellung, daß vom „echten Menschsein" noch kein Weg zum übernatürlichen Heil führt, oder daß doch gerade gezeigt werden muß, *wie* dieser Weg verläuft, soll er theologisch legitimiert und nicht nur behauptet sein, so ist nicht einzusehen, warum den Nichtchristen ein „radikaler Humanismus" abgesprochen werden soll oder ein „menschlicheres Menschsein". Natürlich beinhaltet die Theorie des „anonymen Christen" trotzdem noch eine „Defizienz" des Menschseins der Nichtchristen, sonst könnte man sich ja tatsächlich jede Mühe der Mission oder Evangelisation ersparen. Aber diese „Defizienz" ist eine Defizienz des expliziten und reflektierten Bewußtseins, das dann zwar immer noch seine Auswirkung auf das praktische Leben hat, grundsätzlich aber das Menschsein des Nichtchristen auf der gleichen (übernatürlich-)radikal-menschlichen Stufe gelten läßt wie das des ausdrücklichen Christen.

Die erwähnte Quaestio weist an mehreren Stellen darauf hin, daß sich der Christ, gerade wenn man eine „anonyme Christlichkeit" der Nichtchristen akzeptiert, leichter und auch einleuchtender „von außen" belehren (und beschämen) lassen kann, weil unter der getroffenen Voraussetzung unter Umständen das „Christliche" echter,

lebensnäher und zeitgemäßer gelebt werden kann als im expliziten Christentum. Im Zusammenhang von Ideologiefreiheit und anonymem Christentum meint Heinrichs: „Dieser Zusammenhang besteht einmal darin, daß der Christ seine eigene Wahrheit, und vielleicht Vergessenes und Unentdecktes von ihr, auch außerhalb der kirchlichen Lehre findet bzw. wiederfinden kann" (49).

Das wissen natürlich auch die Gegner der Rahnerschen Theorie. So H. Urs von Balthasar: „‚Anonyme Christen': gewiß. Wir haben große Vorbilder von Menschen außerhalb des Christentums" (Herder-Korrespondenz 30, 1976, 76). Was aber sind dann diese großen Vorbilder von Menschen außerhalb des Christentums? Was sind sie, wenn man ihnen eine implizite Christlichkeit abspricht und gleichzeitig im christlichen Glauben und Lebensvollzug die Fülle des Menschseins erkennt? Wie Balthasar einerseits eine übernatürliche Heilsmöglichkeit der Nichtchristen anerkennen kann (was er nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil ja doch wohl muß), gleichzeitig aber ein „anonymes Christentum" ablehnt, „weil das eine Relativierung der objektiven Offenbarung Gottes im biblischen Ereignis besagte und die objektiven Religionswege anderer Religionen als ordentliche oder außerordentliche Heilswege sanktionieren würde" (ebd.), ist logisch nicht einsichtig. Puntels Einwände gegen Küng haben auch für Balthasar Gültigkeit.

Vereinnahmung und Beleidigung der Nichtchristen?

Daß der Christ von den Nichtchristen lernen kann, steht außer Frage. Das gilt in erster Linie für den „abgestandenen" Christen; aber wer wollte sich in der Praxis des Lebens davon ausnehmen? F. W. Kantzenbach weist in seinem Beitrag der Quaestio Disputata auf Ernst Troeltsch, Martin Rade und vor allem Richard Rothe hin und zeigt, wie das Problem der „distanzierten Christlichkeit" schon um die Jahrhundertwende (und vorher) die protestantische Theologie beschäftigte. In einer Predigt sagt Rothe: „O wie hoch täte doch unserem Geschlecht ein neuer Paulus not, ein neuer Heidenapostel, der unsere *unbewußten Christen* von ihrem Christentum, und damit zugleich unsere Judenchristen von der Unchristlichkeit ihres gesetzlichen, d. h. konventionellen Christentums mit Geistesmacht überführte!" (165 f.) Falls Rothe positiv und theologisch einen Heilsweg dieser „unbewußten Christen" aufzeigt, darf eine Diskussion über das „anonyme Christentum" an seinen Gedanken nicht vorbeigehen; erkennt andererseits Rothe den Nicht-mehr-Christen diese unbewußte Christlichkeit nur zu, ohne sich groß um die theologische Möglichkeit und Rechtfertigung seiner Aussage zu kümmern, dann ist der Terminus eines „unbewußten Christen" immer noch interessant, aber kaum einschlägig für die hier zur Diskussion stehende Auseinandersetzung, in der es ja gerade um das „Wie" einer nicht explizit-christlichen Heilsmöglichkeit geht.

Jüngel bringt dann allerdings einen weit verbreiteten Einwand gegen den „anony-

men Christen", wenn er die Frage stellt, „ob es nicht auf eine grobe Verletzung des Respekts vor dem anderen hinausläuft, wenn er ... sich als ‚anonymen Christen' apostrophiert oder gar angeredet finden muß. Die Rede vom anonymen Christen könnte die Grenze der Beleidigung unversehens überschreiten" (122 f.). Dieser Einwand trägt jedoch nicht. Ist es denn so schwer einzusehen, daß der Christ dem Nichtchristen nicht etwas zudiktieren will, was dieser ausdrücklich nicht sein will; oder daß es nicht darum geht, angesichts der immer kleiner werdenden Herde die Zahl der Schäflein durch die Hintertür zu vermehren? Ist es so schwer vorstellbar, daß der Nichtchrist nicht beleidigt ist, wenn man ihm das Gute, das man selbst zu haben glaubt, positiv zuspricht, dies aber gerade nicht in der direkten Auseinandersetzung, sondern vor dem eigenen Gewissen? Schlettes Aussagen sprechen hier die richtigere Sprache: „Rahner versteht die These von den anonymen Christen, methodisch gesehen, als eine dogmatisch-theologische, d. h., sie kann nur auf der Basis des expliziten Glaubens der (christlichen bzw. katholischen) Kirche akzeptiert werden, und es wird auch gar nicht erwartet, daß sie von Nichtchristen eingesehen oder hingenommen wird" (68 f.). Der genannte Einwand bleibt auf die entscheidenden Fragen eine Antwort schuldig: Gibt es eine theologisch reflektierte Heilsmöglichkeit der Nichtchristen? Und: weiß der Christ tatsächlich durch die Gnade Gottes in seinem Glauben nicht „etwas", das dem Nichtchristen zu verweigern „gläubige Unredlichkeit" wäre und das für ihn, den Christen, untrennbar mit dem Namen Jesus Christus verbunden ist? [6]

Florenz oder Zweites Vatikanum?

Küngs Satz von einer „scheinorthodoxen Zersetzung christlicher Begriffe wie Kirche und Heil" (Christ sein, München 1974, 90) ist auf dem besten Weg, ein geflügeltes Wort zu werden. In der Kontroverse um das „anonyme Christentum" taucht es jedenfalls oft genug auf. Küng stellt Schlette die Frage: „Gehört vielleicht auch Schlette zu denen, die dem Widerspruch zwischen Konzil von Florenz und dem Zweiten Vatikanischen Konzil nicht ins Auge zu blicken wagen?" [7]

Man sollte auch als Verteidiger des „anonymen Christentums" unumwunden zugeben, daß das auf dem Florentiner Konzil formulierte „Extra ecclesiam nulla salus" damals die römisch-katholische Kirche meinte und damit die durch Taufe und Bekenntnis ausdrücklich erworbene Zugehörigkeit zu dieser Kirche. Offensichtlich faßt nun aber das Zweite Vatikanum, und erst recht das Theologumenon eines „anonymen Christen", die Kirchenzugehörigkeit weiter, als sie vom Florentiner Konzil gedacht wurde. Dann läßt sich die Frage stellen: Handelt es sich hier um einen Widerspruch zweier Konzilsaussagen, oder aber um eine legitime, einer Dogmenentwicklung entsprechende, Ausweitung des Kirchenbegriffs? Als ganze gehört diese Frage natürlich in den Komplex der Unfehlbarkeitsdebatte, der nicht mit der linken Hand abgetan werden kann. Deshalb auch nur zwei Hinweise.

Der Baseler Theologe Heinrich Ott stellt zunächst einmal das Dilemma heraus, vor dem die Theorie eines „anonymen Christentums" zu stehen scheint: „*Entweder* der über seinen Glauben und das Heil reflektierende Christ verzichtet auf die Verbindung ‚Glaube'-‚Heil'. Dann könnte er behaupten, daß es auch für den Nichtglaubenden eine Heilschance gibt. Er würde damit aber gleichzeitig seinem eigenen neutestamentlichen Ausgangspunkt widersprechen (d. i.: Glaube und Heil sind im NT in engster Verbindung). *Oder* er hält an der neutestamentlichen Verbindung von Glauben und Heil fest. Dann ist er aber (scheinbar) gezwungen, jede Heilschance des Nichtglaubenden zu leugnen und die Heilsanwartschaft auf den engeren Kreis der sichtbaren, geschichtlich greifbaren christlichen Glaubensgemeinschaft zu beschränken. Damit aber widerspricht er wiederum dem biblischen Zeugnis vom universalen Charakter des Heils" (89).

Ott löst dieses „Dilemma" durch den Hinweis, daß „die *Existenzbewegung* des Glaubens und das bewußte religiöse Bekenntnis nicht immer und notwendig Hand in Hand zu gehen brauchen", ein anonymer Glaube der inneren Existenzbewegung des bekennenden Glaubens an den Kyrios entspricht, „sich dessen aber noch nicht in einem expliziten Glaubensbekenntnis bewußt geworden ist". Ähnlich argumentiert auch Klinger: „Daher ist das Christentum nicht bloß Gegebenheit, sondern auch Perspektive in der Welt", wobei diese „Perspektive" dann als „Lebensweltperspektive" charakterisiert wird (16). (Eine Verbindung von Lebensweltphilosophie und dem Anliegen des „anonymen Christentums" dürfte jedoch äußerst problematisch sein, so interessant dieser neue Gesichtspunkt auch wäre!)

Noch immer ist die letzte Norm des christlichen Glaubens die Heilige Schrift. Konzilsaussagen können und wollen, bei all ihrem Gewicht, nicht mehr sein als die jeweilige Aktualisierung dieser Glaubensnorm. Nun kennt aber das Neue Testament das von Ott erwähnte „biblische Zeugnis vom universalen Charakter des Heils", das auf dem universalen Heilswillen Gottes gründet. Florenz und Zweites Vatikanisches Konzil widersprechen sich dann nicht, wenn der damalige Kirchenbegriff nur einen Aspekt der neutestamentlichen Aussagen herausgreift, der heutige hingegen den anderen gleichfalls zur Geltung bringt.

In dieser Frage sagt der Beitrag des Neutestamentlers Thüsing ein klärendes Wort. Über die von Rahner öfters angeführten Stellen (Mt 25, 32–46 und 1 Joh 4, 20) meint Thüsing, daß sie der Rahnerschen These „nicht nur nicht widersprechen, sondern für sie mindestens sehr günstig sind. Aber gegenüber den neutestamentlichen Argumenten der Gegner Rahners würden diese Stellen – isoliert genommen – vielleicht doch nicht ausreichen; sie dürfen ja nicht einfach für sich genommen als dicta probantia verwendet werden. Wir müssen also weiterfragen." Thüsing fragt exegetisch weiter und seine Konklusion lautet: „Ob man eine Auffassung von der Kirche, ihrer Struktur und Aufgabe hat, die sowohl die Offenheit im Dienst an der heutigen Menschheit als auch den unverzichtbaren Quellgrund dieser Funktion festhält, das entscheidet sich offenbar schon am Jesusbild – an einer Auffassung von Person und Werk Jesu, die den (im wei-

testen Sinn) ‚missionarischen' Dienst an denen, die ‚draußen' sind, als unverzichtbare Konsequenz entläßt" (113, 121). Ist die Schrift, und hier speziell das Neue Testament, die letzte Norm des christlichen Glaubens, dann müssen die Konzilien in deren Licht interpretiert werden, dann gilt nicht: Florenz *oder* Zweites Vatikanum, sondern: Florenz *und* Zweites Vatikanisches Konzil.

Das zentrale Anliegen

Das eigentliche Anliegen Rahners ist in den bisherigen Ausführungen noch kaum zur Sprache gekommen. Worin liegt es? In der Quaestio Disputata werden in den verschiedenen Beiträgen die positiven Aspekte des Theologumenons der „anonymen Christen" (nach dem jeweiligen Interesse des Autors) entsprechend hervorgehoben: Ernstnehmen des Heilswillens Gottes, der eben mehr sein muß als nur ein faktisch wirkungsloser „guter Wille" und sich nicht selbst an Voraussetzungen binden kann, die seine Universalität aufheben; Toleranz und Humanität; „Solidarität" mit der großen Zahl derer, die nicht glauben und nicht glauben können; die Ermöglichung eines christlichen Glaubensverständnisses durch die Ausrichtung aller Menschen auf die geschichtliche Offenbarung Gottes in Jesus von Nazaret; Neueinschätzung der nichtchristlichen Religionen und in deren Gefolge das Aufbrechen eines drohenden christlichen Ghetto- oder Sektenbewußtseins; Aufhebung oder doch zumindest Milderung des Denkens in „Feind-Freund-Kategorien"; Abwehr des „Ideologieverdachts" des christlichen Glaubens; eine verständliche (und nicht „peinliche") Ähnlichkeit anderer Religionen zur christlichen, u. a. m.

Für Rahner selbst aber ist die – in der Quaestio auch, aber vielleicht nicht so ausdrücklich genannte – seinsmäßige Bestimmung eines jeden Menschen durch Gott und seine Gnade das zentrale Anliegen seiner theologischen Überlegungen. So antwortet er in einem Interview der Herder-Korrespondenz (28, 1974, 83): „Meine theologische Grundüberzeugung . . . ist . . ., daß das, was wir Gnade nennen, zwar selbstverständlich eine Wirklichkeit ist, die in einem dialogisch freien Spannungsverhältnis von Gott her gegeben, also ungeschuldet, übernatürlich ist. Aber für mich ist Gnade zugleich eine Wirklichkeit, die so sehr in der innersten Mitte der menschlichen Existenz in Erkenntnis und Freiheit immer und überall im Modus des Angebotes so gegeben ist, daß der Mensch aus dieser transzendentalen Eigentümlichkeit seines Wesens überhaupt nicht heraustreten kann. Von da aus ergibt sich erst das, was ich ‚anonymes Christentum' nenne, von da aus ergibt sich auch, daß ich keine Religion, gleichgültig welcher Art, sehe, in der nicht auch Gnade Gottes, wenn vielleicht auch in einer unterdrückten und depravierten Weise gegeben wäre. Von da aus ergibt sich auch, was ich das transzendentale Moment der geschichtlichen Offenbarung genannt habe."

Das zentrale Anliegen, dessen *Folgerung* erst das Theologumenon des „anonymen Christentums" ist, ist nach Rahner also die Überwindung der Vorstellung einer Gnade,

die nur „punktuell" angeboten wird oder die dem Menschen nur äußerlich zukommt. Letztlich kann Gott, der für immer den Namen Jesus Christus trägt, nicht eine dem Menschen äußerliche Angelegenheit sein; er ist die Mitte der und aller menschlichen Existenz, zwar zunächst als Angebot, aber als ein Angebot, das seinerseits schon seinsmäßige Bestimmung des Menschen ist und deshalb auf irgendeine Weise auch ins Bewußtsein der Menschen rücken muß, als transzendentale Verfaßtheit des Menschen darüber hinaus aber auch (aufgrund der menschlichen Leiblichkeit) einen raumzeitlichen Ausdruck, seine Verobjektivierung, findet und finden muß. Eine Bestreitung des hier angesprochenen „übernatürlichen Existentials" aller Menschen müßte zu theologisch untragbaren Folgerungen führen und wäre die direkte Aufhebung der oben erwähnten positiven Aspekte, die sich aus der Annahme eines „anonymen Christentums" ergeben. (Es scheint von manchen Theologen noch gar nicht gesehen, daß die Position Rahners die Aufhebung einer „natürlichen Theologie" impliziert – nicht hingegen die Aufhebung der Ungeschuldetheit der Gnade.)

Transzendenz und Geschichte

Aus dem zentralen Anliegen Rahners ergibt sich auch der zentrale Punkt der theologischen Auseinandersetzung, den Splett (religions-)philosophisch aufgreift und der sich als das „leidige Problem" des Verhältnisses von Transzendenz und Geschichte bezeichnen läßt. Die Einwände, die von W. Kasper gegen Rahners Christologie generell erhoben werden (Jesus der Christus, Mainz 1974, 56–62), lassen sich im Hinblick auf die „anonyme Christlichkeit" so konkretisieren: Je stärker das geschichtlich einmalige Neue des Christusereignisses akzentuiert wird, desto geringer muß die Christlichkeit der „anonymen Christen" gewertet werden. Und umgekehrt: Je mehr man der „anonymen Christlichkeit" als einer „suchenden Christologie" zutraut, desto drängender wird die Frage, was das explizite Christentum denn eigentlich noch „Neues" sagt, was auch dann noch gilt, wenn Rahner immer wieder betont, daß sich der konkrete christliche Glaube selbstverständlich nicht von der „Idee" eines eschatologischen Heilsbringers und Heilsvermittlers deduzieren läßt. Vor allem aber bleibt die Frage: Warum noch Mission oder Verkündigung des christlichen Glaubens überhaupt, wenn man auch ohne diesen expliziten christlichen Glauben selig werden kann und dies ja das entscheidende Ziel eines Menschenlebens ist?

Auch zu dieser Frage nimmt die erwähnte Quaestio Disputata, wie nicht anders zu erwarten, mehrfach Stellung. So z. B. Ott: „Das Moment der *Bewußtheit* des christlichen Bekenntnisses bedeutet ja faktisch nicht nur ein ‚Plus an Wissen', sondern ebenso ein ‚Plus an Sein', nämlich das Engagement des Lebens aus dem Glauben" (90). Und gegenüber dem von Rahner vielleicht zu einseitig hervorgehobenen erkenntnistheoretischen Aspekt ergänzt Thüsing aus dem Blickwinkel des Neutestamentlers: „Demgegenüber ist vom NT her ein anderer Aspekt unbedingt hinzuzunehmen. Er besteht

in der Auffassung der Kirche als einer Gemeinschaft von Gesendeten, die die Sendung Jesu selbst weiterführt bzw. durchführt. Nur dann, wenn ich den Heilbringer als Gesendeten sehe, der seine Sendung weitergibt, ist dieses Bindeglied adäquat zu gewinnen – d. h., wenn die Funktion des Heilsbringers nicht nur vorwiegend in gnoseologischen Kategorien ausgedrückt, sondern vor allem in das Schaffen von rettender Gemeinschaft verlegt wird" (104).

Es ist tatsächlich ein gravierender Einschnitt für die christliche Theologie, wenn das entscheidende Ziel eines Menschenlebens, die Vollendung in der Anschauung Gottes, auch denen zuerkannt werden kann, die nicht explizite Christen sind. Nun könnte man sich aber folgende, höchst theoretische Gedankenkonstruktion zurechtlegen: Was wäre denn, wenn die zweite göttliche Person Mensch geworden wäre, ohne sich selbst vor den Menschen als der eschatologische Heilsbringer und Heilsvermittler zu offenbaren? Auch dann könnten wir Menschen erlöst sein aufgrund Jesu Menschwerdung und der Verdienste Jesu. Auch dann könnte Gott einem jeden Menschen im Blick auf die Verdienste Christi *die* Gnade schenken, die er selbst ist. Kurz: Wir könnten auf der Ebene der übernatürlichen Seinserhebung das sein, was wir jetzt auch sind. Nur: Wir wüßten von dieser unserer Begnadigung durch Gott und vor Gott nichts, und es ließe sich dann erahnen, was eine *universale* „anonyme Christlichkeit" bedeuten müßte! Die hier angedeutete, „höchst theoretische Gedankenkonstruktion" ist deshalb unrealistisch, weil der Mensch Jesus von Nazaret als Mensch gar nicht sein könnte, was er war, hätte er gleichzeitig nicht auch sein Sein in die Verobjektivierung des Wortes und der Tat hinein ausgelegt.

Aber trotzdem ist eine solche Überlegung nicht völlig absurd, denn sie ist ja nur die Radikalisierung der Frage, warum es noch Mission und Verkündigung des Evangeliums braucht, wenn es „anonymes Christentum" gibt. Oder noch drastischer: Warum Jesus von Nazaret selbst missionierte und als der Gesendete auftrat, wenn er seine Erlösungstat auch „stillschweigend" hätte vollziehen können. Beantwortet sich die gestellte Frage dann aber nicht von selbst? Würden wir uns nicht wünschen müssen, daß uns Gott aus der Anonymität des Heils durch sein Wort erlöst? Wären wir dann nicht diejenigen, die zwar immer hoffen müßten, ohne jedoch dieser Hoffnung einen konkreten Namen geben zu können, unfähig, auf einen Ort der Weltgeschichte hinzuweisen, an dem sich erfüllt hat, was trotz aller Erwartung jedes Erwarten übersteigt? Müßten wir nicht fürchten, daß all unser Glauben, Hoffen und Lieben ein von Gott her unbestätigter Ausdruck eines Wunsches wäre – vorausgesetzt, wir könnten überhaupt diesen „Wunsch" so denken, wie wir ihn uns als explizite Christen in die Anonymität hinein projiziert vorstellen?

Als Christen können wir doch versuchen, uns in die Anonymität der Nichtchristen hineinzuversetzen, um, aus unserer Sicht gesehen, deren Situation zu verstehen; wer dann noch immer keinen hinreichenden Grund für Mission und Evangelisation findet, der möge sich fragen, wie es denn um seinen Glauben stünde, hätte Jesus von Nazaret sein Heilswerk „stillschweigend", ohne Mission und Sendung, gewirkt. Man mag diesen

Überlegungen ruhig vorwerfen, sie gingen von einer unrealistischen Voraussetzung aus und erbrächten keine konkreten Ausführungen über das, was denn der Nichtchrist nun davon „hat", wenn er sich zum explizit christlichen Glauben bekehrt. Das zu zeigen, wäre einen eigenen Artikel wert.

Deshalb hier nur noch zwei Bemerkungen: Es ist doch absurd anzunehmen, christliche Mission sei überflüssig, weil das weltjenseitige Heil auch den Nichtchristen zuerkannt wird, als ob die Menschwerdung Gottes und das explizite Wissen um Heil, Erlösung und den Namen des Erlösers nicht auch seine konkreten Auswirkungen für das irdische Leben hätte! Im Gegensatz zu manchen, die noch nie in ihrem Leben aktiv in der Mission tätig waren, das Theologumenon eines „anonymen Christentums" aber anfeinden, weil es zu einer Abwertung des christlichen Missionsauftrags und zu einer Verunsicherung der Missionare führe, kann ich aus eigener Erfahrung in einer Mission nur bestätigen, daß es einem Missionar viel wohler ist, den Menschen nichtchristlicher Länder eine „anonyme Christlichkeit" zuzuerkennen, und daß ihn diese Überzeugung weder verunsichert noch seine Motivation als Missionar beeinträchtigt. Dies wird in einem offenen Brief eines Missionars, an die Adresse Küngs gerichtet, ausdrücklich bekräftigt: „Im Bewußtsein der Einheit im transzendentalen Glauben habe ich keine Schwierigkeit, wenn ein buddhistischer Freund mir sagt: ‚Pater, wenn das so ist, dann bist du im Grunde ja auch ein Buddhist!' Ich füge klärend hinzu: ‚Ja, im *Grunde* (auf der entscheidenden transzendentalen Ebene!) sind wir wirklich eins; ich darf dich auch einen namenlosen Christen nennen.' Damit ist eine tragende Brücke gebaut; ob die Gnade des Herrn meinen buddhistischen Freund über diese Brücke in das kategoriale Christsein ruft, d. h. ihn zu einem ausdrücklichen Christen macht, überlassen wir ganz und gar dem lebendigen Gott; wir sind ja nur seine unnützen Knechte" (Orientierung 40, 1976, 7).

Und die zweite Bemerkung: Es ist doch auch nicht so, als wäre die praktisch gelebte „anonyme Christlichkeit" nur in einem „Plus an Wissen" vom expliziten Leben aus dem Glauben unterschieden. Dies hebt Muschalek hervor: „Es ist gerade heute unübersehbar, daß alle Menschen die Ekstase suchen, das Anziehende, Gefährliche, dasjenige, das darin ganz anders ist, auch wenn es aus der Sphäre des Gewöhnlichen stammt. Es kann Erfolg, Reichtum, Sex und Drogenerfahrung sein. Christliche Kirchen zeigen sich dann langweilig, wenn sie diese Erfahrung jenes Andersartigen, das enttäuscht, nicht mehr vermitteln. Aufgabe des ausdrücklichen Christentums gegenüber dem anonymen wäre: das ausdrücklich machen, was unentfaltet anderswo gesucht wird, wenn auch unverstanden, mißdeutet, verschoben, verdreht, seines eigentlichen Gehaltes beraubt. Und das auch dann und gerade dann, wenn diese Ausdrücklichkeit sich sehr deutlich gegen Tendenzen (die vielleicht sogar ‚herrschend' geworden sind) richtet. Bestrebungen des Menschen vorschnell als Auskunft seines tiefsten Wesens anzusprechen läuft Gefahr, die Welt der Tendenzen eines Menschen als zu eindeutig und einbahnig in derselben Richtung verlaufend darzustellen und auch zu wenig mit der Möglichkeit der Pervertierung von sehr wahrem und ursprünglichem Verlangen zu rechnen" (186).

Die Pervertierung transzendentaler Offenbarung in ihrer geschichtlich-kulturellen Erscheinung gibt es also nicht nur im „Heidentum", sondern in jeder persönlichen oder institutionalisierten Weltanschauung, wo diese nicht christlich und damit – letztendlich! – durch den Geist Gottes geschützt ist. Aufgabe der christlichen Glaubensverkündigung ist es infolgedessen auch, das „Erhabene, Erschreckende und gerade so über die Maßen Anziehende" aus der Anonymität in die Ausdrücklichkeit zu bringen.

Das zentrale Thema in der theologischen Kontroverse über das „anonyme Christentum" ist das Verhältnis von Transzendenz und Geschichte. „Die Kategorie des anonymen Christen und des anonymen Christentums", so nochmals Fries, „ist ein exemplarisches Modell dafür, wie das im Christlichen, konkret in der Person, in der Geschichte, im Wort und Werk Jesu Christi gegebene Konkrete, zu einem ‚universale concretum' wird" (28). Wie ein konkretes, geschichtliches Ereignis universale (und ontische) Bedeutung für alle Menschen haben kann, ist nochmals eine Frage für sich[8]. Daß ein Konkretum nur dann „universale" sein kann, wenn es zur apriorischen Verfaßtheit und zur dynamischen Ausrichtung aller Menschen gehört, sollte eigentlich unbestritten sein. Gleichfalls unbestritten ist, daß sich aus dieser apriorischen Dynamik der menschlichen Existenz bestenfalls die „Idee" eines absoluten Heilbringers, niemals aber dessen Konkretheit ableiten läßt. Umstritten ist allerdings, ob das einmalig Neue der christlichen Botschaft, ob die das Erwarten *auch* verblüffende Andersartigkeit des geschichtlichen Jesus von Nazaret und seines Schicksals nicht verlorengeht, wenn man eine „anonyme Christlichkeit" und als deren Konsequenz eine allgemein menschliche „suchende Christologie" in dieser Terminologie zugibt.

Mit den Autoren der Quaestio Disputata und allen anderen Befürwortern des Rahnerschen Theologumenons kann man nur sagen: Diese Befürchtung ist unbegründet. Gegen Kasper gerichtet: Die „inhaltliche Unableitbarkeit des Christusereignisses" wird auch von Rahner festgehalten, und wo sich aus der Annahme der Theorie des „anonymen Christentums" eine Erwartungserfüllung ergibt, die christliche Botschaft also nicht völlig unvorbereitet auf den Menschen trifft, da ist doch auch nichts anderes gemeint, als daß „der Mensch bekennen muß, daß sich in Jesus Christus alles, was er erhofft, in einer schlechterdings unableitbaren Weise erfüllt". Wie sollte ich etwas erhoffen, was in jeder Hinsicht und schlechterdings unableitbar wäre?

Und der Einwand, Rahners transzendentaler Ansatz lasse fragen, „ob die radikale Hingabe und Offenheit, die Rahner von Christus behauptet, nicht ebenso von Maria ausgesagt werden könne", ja er lasse sogar weiterfragen, „ob denn dies die Art der Idee ist, in einem einzigen Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten" (Kasper, 61), läßt sich auch bei den Gegnern Rahners nicht so leicht vom Tisch räumen; denn es ist theoretisch aus dieser wie aus jener Position (und bei aller Betonung des geschichtlichen Denkens) durch logische Konsequenz unbeweisbar, daß Gott nicht mehrere Male die „Kenosis" der Menschwerdung hätte vollziehen können. Im übrigen sagt Rahner ja nicht, daß die „transzendentale Verfaßtheit" Jesu identisch war mit der aller übrigen Menschen[9]. Dies aber vorausgesetzt, gibt es sowohl eine Unableitbarkeit des Christusereignisses als

geschichtlicher Tat Gottes als auch eine „suchende Christologie", die dort, wo sie das übernatürliche Gnadenangebot Gottes annimmt, „implizites", „anonymes" oder „namenloses" Christsein genannt werden muß, weil der Name Jesus Christus untrennbar mit dem übernatürlichen Heil des Menschen verbunden ist.

Ausblick und Aufgabe

Die Rezeption des von Rahner in die (nicht mehr nur katholische) Theologie eingeführten Theologumenons der „anonymen Christen" ist unterschiedlich. Theologen von Rang und Namen erheben Einwände, wie umgekehrt Theologen von Rang und Namen keine realistische Alternative zu diesem Theologumenon sehen. Von den Gegnern des „anonymen Christentums" wäre in einer (Gott sei Dank bisher schon geübten) versöhnlichen Diskussion eine theologisch fundierte Begründung der von allen geteilten Ansicht einer übernatürlichen Heilsmöglichkeit der Nichtchristen zu erwarten. Von den Befürwortern des Rahnerschen Theologumenons wäre vor allem nun das zu leisten, was Ott versucht und Rahner – zu kurz – dargestellt hat[10]: Die Erarbeitung einer Phänomenologie des „anonym Christlichen" in jedem Menschen, an das sich die christliche Verkündigung appellierend wenden kann, um, als Ansatzpunkt, den Menschen von seinem eigenen und schon gelebten Daseinsverständnis her in die Annahme des expliziten Glaubens an Jesus Christus zu rufen.

ANMERKUNGEN

[1] H. Küng, Anonyme Christen – wozu?, in: Orientierung 39 (1975) 214–216.

[2] H. R. Schlette, Rahner, Küng und die anonymen Christen, in: Orientierung 39 (1975) 174–176.

[3] Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche, hrsg. v. E. Klinger (Freiburg 1976). – Die Zahlen in Klammern geben die Seiten dieses Buchs an.

[4] A. a. O. 216.

[5] L. B. Puntel, Küng und die anonymen Christen auf Logik getestet, in: Orientierung 40 (1976) 3–6.

[6] Vgl. dazu: K. Rahner, Schriften X, 545–546.

[7] Orientierung, a. a. O.

[8] K. H. Weger, Theologie der Erbsünde (Freiburg 1970) 121–137.

[9] So deutlich in: K. Rahner – W. Thüsing, Christologie – dogmatisch und exegetisch (Freiburg 1972) 32.

[10] Ebd. 61–63: An dieser Stelle finden sich „drei Appelle" an das (anonym christliche) Daseinsverständnis des heutigen Menschen.

Roman Bleistein SJ

Kirche und Freizeit

Die „Gesellschaft für Zukunftsfragen" schrieb im Jahr 1975 einen Wettbewerb zum Thema „Freizeit im Jahre 2000" aus. Unter den eingesandten Arbeiten stach der Text von H. Kohl[1] hervor, der treffend die Probleme nennt und Lösungsalternativen anbietet. Neben einer Trendprognose, in der die heutigen Entwicklungen in die Zukunft verlängert werden, wird ein „wünschbares Szenario 2000" vorgelegt. In ihm spielt vor allem die verstärkte Motivation im Bildungssektor eine Rolle. Freie Zeit „gilt nicht wie bislang als arbeitsfreies oder gar sträflich unproduktives Nichtstun, durch das Chancen der Steigerung des materiellen Lebensstandards vertan werden, sondern als spezifische Chance der Überwindung des beruflichen Spezialistentums, der Persönlichkeitserweiterung und der aktiven Gestaltung der Umwelt". Ferner wird den Gewerkschaften und den Arbeitgebern eine Bedeutung bei der Humanisierung der Arbeitsbedingungen zugesprochen, was zur Konsequenz hat, „daß Arbeit nicht länger als Last und Fluch", freie Zeit „als Ergänzung der bislang subjektiv getrennt gesehenen ‚Lebenshälften' empfunden wird". Diese freie Zeit verändert die Situation, „da sie der Entfaltung des Menschen, die nicht ausschließlich in einem der beiden Bereiche erfolgen kann, aufgrund ihrer immanenten Freiheitsgrade offenere Bedingungen gewährt".

Bei dieser Betrachtung ist man nicht wenig verwundert, daß anthropologische oder gar religiöse Bedingungen solcher Freiheit übersehen werden. Gerade weil – trotz aller Rede von „erhöhten qualitativen Ansprüchen" – auf diese Weise die Freizeitproblematik auf ökonomische oder psychologische Bedingungen reduziert wird, ist es um so nötiger, daß die Kirche, als Vertreter der Interessen des Menschen schlechthin, ihren Beitrag zu solchen Planungen leistet und sich auch selber fragt, wie sie dem Menschen in der Freizeit in Zukunft begegnen will. Dazu sollen im folgenden einige grundsätzliche Überlegungen angestellt werden.

1. Das Phänomen „Freizeit" in der heutigen Gesellschaft

1.1 *Freizeit-Gesellschaft?*

Freizeit ist eines der Merkmale unserer Gesellschaft. Die von Berufsarbeit freie Zeit hat sich inzwischen so weit ausgedehnt, daß man bereits von einer „Freizeit-Gesellschaft" spricht. Selbst wenn dabei die Voraussagen der Wissenschaft für das Jahr 2000, die von einer 30-Stunden-Woche sprechen, angesichts der Weltwirtschaftskrisen und

der Not in der dritten Welt zweifelhafte Prophezeiungen bleiben werden, läßt es sich nicht bestreiten, daß in den letzten hundert Jahren das Ausmaß an Freizeit für den einzelnen zugenommen hat.

In Deutschland umfaßte im Jahr 1870 die effektive Arbeitszeit pro Woche 78 Stunden, 1970 nur 46 Stunden. Dieser Gewinn von über 30 Stunden an freier Zeit pro Woche ist der Technik und der fortschreitenden Industrialisierung zu verdanken; er geht gewiß auch auf die Forderungen nach Verkürzung der Arbeitszeit zurück. Ferner stieg zwischen 1960 und 1969 in der Bundesrepublik Deutschland der Jahresurlaub für Männer im Durchschnitt um sieben Tage, für Frauen um sechs Tage. Dabei ist der inzwischen mögliche Bildungsurlaub nicht berücksichtigt. Endlich unternahmen 1974 52,5 Prozent aller Deutschen mindestens eine Urlaubsreise. Damit überschritt die Reiseintensität in der Bundesrepublik erstmals deutlich die 50-Prozent-Marke.

Im Lauf dieser Entwicklung wurde die Freizeit „demokratisiert". War es bisher nur bestimmten Schichten der Bevölkerung vorbehalten, Muße und „demonstrativen Luxus" (Th. Veblen) in der freien Zeit zu genießen, so können heute alle Bevölkerungsschichten, wenn auch noch mit großen Unterschieden, über freie Zeit verfügen. Die Menschen von heute können sich in ihrer freien Zeit ausruhen und erholen, können notwendigen Arbeiten im Haus, im Garten und in der Nachbarschaft nachgehen, können spielen und wandern, können in ihren Familien gesellig sein, können Hobbys pflegen, können Sport ausüben, können sich politisch betätigen, können sich fortbilden, können in Muße und Kult etwas vom Geheimnis der Welt und des Menschen erfassen, können die Spuren Gottes in dieser Welt entdecken. Diese Vielfalt an Möglichkeiten, Freiheit in der Freizeit zu erleben, können dennoch nicht verbergen, daß eine „Freizeit-Gesellschaft" heute mehr Wunsch als Wirklichkeit ist[2].

1.2 *Zeiten der Freizeit*

Die Freizeit verwirklicht sich nach dem Aufweis der Freizeitsoziologen in drei Räumen, denen jeweils spezifische Verhaltensweisen entsprechen[3].

Der *tägliche Feierabend* wird zum größten Teil in der Familie verbracht und dient dem Ausruhen. Die meiste Zeit sitzen Kinder, Jugendliche und Erwachsene dabei miteinander vor dem Fernsehapparat. Durch diese Fixierung auf das Fernsehen werden weitere Freizeitaktivitäten wie das Gespräch und das Lesen sehr beeinträchtigt. Durch den Vorrang des Privaten in der Freizeit, dessen Recht nicht bestritten werden soll, wird der Weg in die Öffentlichkeit selten gefunden, werden Fortbildungsveranstaltungen (in kirchlichen oder kommunalen Bildungswerken) immer weniger besucht.

Am (langen) *Wochenende,* das sich weithin vom Freitagnachmittag bis zum Sonntagabend erstreckt, unternehmen viele Menschen kleine oder größere Ausflüge und pflegen wiederum vor allem die Ruhe. Der Besuch bei Verwandten, der Sport (Fußball, Schwimmen, Bergsteigen u. a.) – zumal in Sportvereinen – stehen bei manchen auf dem Programm. Andere wieder beziehen in Naherholungsgebieten ihre Zweitwohnung oder ihren Wohnwagen auf dem Campingplatz und wechseln dadurch in erholsame Gegen-

den über – nach dem Motto: Heraus „aus grauer Städte Mauern". Bei diesen Unternehmungen sondern sich die älteren Jugendlichen weithin aus ihren Familien ab.

Der *Jahresurlaub* (weithin tariflich gesichert) wird von über der Hälfte aller Deutschen als Urlaubsreise (Erholungsreise, Erlebnisreise, Verwandtenbesuch) verbracht. Sie nutzen die Gelegenheit zur Fahrt ins Ausland oder in schöne Gegenden Deutschlands. In dieser Zeit möchte man Gespräche mit anderen führen, Spaziergänge und Fahrten machen, schwimmen und baden, aber auch Sehenswürdigkeiten besichtigen. In der Bundesrepublik Deutschland gibt es allerdings immer noch Gruppen, die sich eine Reise nicht leisten können, etwa Familien mit kleinen Kindern, alte Menschen und finanziell schwächer gestellte Haushalte.

1.3 *Die Funktion der Freizeit*

Die Wissenschaftler streiten noch darüber, welche Aufgaben die Freizeit im Ganzen des menschlichen Lebens habe[4]. Für die einen dient sie ausschließlich der Erholung. In der Freizeit solle der Mensch wieder die Kraft zur Arbeit finden. Gewiß soll der vom Streß der Arbeit ermüdete Mensch wiederum zu Kräften kommen. Aber lebt der Mensch nur um zu arbeiten? Ist der Mensch nur eine Arbeitskraft?

Für die anderen werden in der Freizeit jene nervlichen Belastungen und jene Einschränkungen an Selbstbestimmung kompensiert, die die arbeitsteilige Produktion in einer Industriegesellschaft mit sich bringt. Ideologen sehen dabei sogar einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen der Art der Arbeit und der Art der Freizeit. Für sie ist Freizeit nur die Fortsetzung der Arbeit mit anderen Mitteln. Aber läßt sich dieser Zusammenhang auch wissenschaftlich beweisen? Werden sowohl die Arbeit wie die Freizeit in ihrer Wahrnehmung und in ihrer Gestalt nicht von der Charakterstruktur ebenso wie vom Bildungsniveau des einzelnen geprägt? Gibt es also nicht viele Ursachen für ein bestimmtes Verhalten in der Freizeit? Und muß die in der Freizeit gesuchte Ablenkung, die Flucht und der Rausch, müssen das Prestige und der Erfolg allein von der Arbeit diktiert sein? Können sie nicht auch der Versuch sein, einen Mangel an Sinn zu kompensieren?

Andere wiederum sind der Meinung, die Freizeit diene dazu, durch die erlebte Freiheit einen Impuls auf Gesellschaftsveränderung in die Arbeitswelt zurückzugeben. Aber wird hierbei nicht wiederum ein sehr simpler Zusammenhang zwischen Arbeit und Freizeit unterstellt? Und ist es überhaupt psychologisch erwiesen, daß das „gesellschaftskritische Verhalten" in der Freizeit auch in die anderen Lebensräume zurückwirkt? Und um welche Veränderung unseres Gesellschaftssystems geht es dabei?

Welche Aufgabe hat nun die Freizeit? Sieht man, wie das Leben des Menschen grundsätzlich in einem Rhythmus abläuft – zwischen Spiel und Ernst, zwischen Arbeit und Ruhe, zwischen Strenge und Heiterkeit, zwischen fester Ordnung und „Fahrt ins Blaue", zwischen Aktivität und Passivität –, so zeigt sich dieser Rhythmus auch in seinem ganzen Leben – als Arbeit und Freizeit. Daraus kann man nicht folgern, die Freizeit sei eben „an ihren Gegensatz gekettet" (J. Habermas). Man kann nur schlie-

ßen, daß „freie Zeit" nur *einen* Zeitraum in der gesamten menschlichen Existenz benennt, der allerdings von einer das ganze Leben umgreifenden Sinngebung umgriffen werden müßte (vgl. 2.2). Aus diesem Kontrapunktischen des menschlichen Lebens, aus seiner stetigen Abwechslung entsteht Lebendigkeit, wird die Langeweile überwunden und verwirklicht sich der Mensch, der auch in sich selbst aktiv und passiv, prägend und empfangend, tätig und ruhend ist. In dieser rhythmischen Polarität findet der Mensch zu seinem inneren Gleichgewicht. Diese philosophische Antwort auf die Frage nach der Funktion der Freizeit läßt zugleich erkennen, wie sehr die anderen Antworten am konkreten Wesen des Menschen vorbeigehen[5].

1.4 *Chancen der Freizeit und die Freizeitindustrie*

Die Chancen, in der Freizeit sich zu erholen, privater Arbeit nachzugehen, sich zu vergnügen, sich zu unterhalten, sich fortzubilden, sich zu bereichern, sind durch die Angebote der sogenannten Freizeitindustrie gestiegen. Vorausgesetzt, daß eine breite Auswahl möglich ist und daß die einzelnen Menschen nicht dem Sog des Konsums und der Suggestion der Werbung erliegen, kann man die Angebote im Freizeitraum – von Bildungswerken bis zu Freizeitdiensten, von Sportvereinen bis zu Theaterveranstaltungen, von politischer Tätigkeit bis zu sozialen Einsätzen für Randgruppen, von Spielnachmittagen (für Kinder oder alte Menschen) bis zu religiösen Wochenenden, von Tourismusunternehmungen bis zu Studienreisen – nur begrüßen. Gewiß ist die Gefahr durch einen grenzenlosen Konsum nicht gering und die Ambivalenz aller Freizeitgüter nicht zu übersehen; aber sobald die Freizeit auch als ethisches Feld wahrgenommen wird, in dem „der Wille zur Freiheit, zur Ganzheit, zur Gemeinschaft, zum Sinn"[6] zentrale Kategorien darstellt, wird es dem Menschen gelingen, souveräner Herr seiner Zeit zu werden und zu sein.

Eine „Freizeitpolitik"[7] hätte in diesem Zusammenhang die Aufgabe, die Möglichkeiten von Freizeit und Urlaub durch gezielte Planungen zu sichern (freizeitgerechte Stadt, Urlaubslandschaft, Umweltschutz usw.), die im Freizeitraum tätigen freien Träger und Gruppen zu gezielten Aktivitäten zu ermutigen und auch (zumal Einsätze für sozial Schwache, für Familien, für Bildungswillige) finanziell nach dem Prinzip der Subsidiarität zu unterstützen, endlich auch auf die Entscheidungsfähigkeit aller Bürger im Freizeitraum hinzuwirken – etwa durch empirische Forschungen über das Freizeitverhalten und durch eine in das Gesamt der Erziehung integrierte Freizeitpädagogik.

Da die Konkurrenz im Freizeitraum zwischen den einzelnen Veranstaltungen groß ist, wird es vor allem eine Aufgabe kirchlicher Freizeitinstitutionen (Bildungswerke, Jugendzentren, Ferienwerke usw.) sein, sich so ansprechend zu präsentieren, daß ihre Angebote genützt werden und sie dadurch zur Freizeitgestaltung des Menschen beitragen.

1.5 *Das Freizeitproblem*

Diese Art der Freizeit ist eine Errungenschaft der Neuzeit. Früher gab es den Feierabend, die winterliche Ruhezeit: Atempausen im Leben des arbeitenden Menschen, die ihm von der Natur (Abfolge von Tag und Nacht, Sonne und Regen, Sommer und Winter) vorgeschrieben wurden. Inzwischen hat der Mensch gelernt, sich diesen Zwängen der Natur zu entziehen; er kann jetzt Arbeit und Freizeit nach seinen eigenen Gesetzen ordnen und gewinnt dadurch große, zusammenhängende freie Zeiten.

Eine andere Ursache des Freizeitproblems: Das christliche Mittelalter kannte außer den Sonntagen noch rund fünfzig Feiertage und Festtage der Heiligen, so daß man im Jahr etwa 100 freie Tage zählte, denen 265 Arbeitstage gegenüberstanden. Durch Technik und Säkularisierung gingen diese Ordnungen verloren oder büßten zumindest ihre Wirkung ein[8].

Heute ist der Umfang an Freizeit – vor allem am Wochenende und im Urlaub – so ausgedehnt, daß die bereichernde Verbringung dieser Zeit nicht allen Menschen gelingt. Diese Not in der Freizeit wird noch dadurch vertieft, daß im Gegensatz zu früheren Freizeiten (Feierabend, kirchliche Festtage) die Gesellschaft keinen Sinn mehr in diese freie Zeit hineingibt und der einzelne selbst über sein Tun in der Freizeit bestimmen muß. Das Freizeitproblem stellt demnach ein Problem des verlorenen Lebensinns in der gehäuften freien Zeit dar. Ohne Sinn läßt sich das Glück in der Freiheit nicht finden.

Dieses Freizeitproblem, das keinesfalls erst durch die Vorurteile einer Schicht von Gebildeten entsteht, sondern auch in der Langeweile, in Sonntagsneurosen, in wachsender Kriminalität und Drogensucht (vor allem Jugendlicher) greifbar ist, rief bereits die Freizeitpädagogen auf den Plan, die eine Beratung in der Freizeit forderten; es regte auch die Politiker an, eine Freizeitpolitik zu entwerfen, um allen Planungsaufgaben in den sozialen Räumen einer „Freizeit-Gesellschaft" zu entsprechen. Das Freizeitproblem fordert auch die Christen und die Kirchen heraus; geht es doch um die Freiheit ihrer Mitmenschen in freier Zeit.

2. Die Freizeit und der Christ

2.1 *Überkommene Einstellung*

Die bisherige Einstellung des Christen zur Freizeit war vorrangig defensiv. Nach dem Motto „Müßiggang ist aller Laster Anfang" wertete man in unserem Land – nicht zuletzt unter dem Einfluß einer protestantischen Ethik[9] – im Ganzen eines christlichen Lebens die Freizeit ab und sah sich deshalb gezwungen, sie erst durch religiöse Übungen „sinnvoll" machen zu müssen. Während die Arbeit von vornherein Gott wohlgefällig und deshalb sinnvoll war, mußte die Freizeit erst durch ein besonderes christliches Tun, durch Gebet, gute Meinung oder gute Tat vom Ärgernis des Nichtstuns und vom Makel der Verwerflichkeit befreit werden. Was immer die Ursachen

dieser Gedankenverbindung von Freizeit und sündhaftem Müßiggang gewesen sein mögen – vielleicht die Verbindung christlicher Grundhaltungen mit dem Denken des Bürgertums im letzten Jahrhundert –, eines ist sicher: mit dieser rigoristischen Einstellung kann heute ein Christ kaum den Anforderungen einer modernen Gesellschaft entsprechen, ganz abgesehen davon, daß er mit solchen Ansichten den Kontakt zu seinen Zeitgenossen verlöre.

2.2 *Gegen die Parzellierung des Lebens*

Angesichts der von Psychologen und Soziologen beklagten „Parzellierung des Lebens", des Auseinanderfallens des Lebens in Arbeit und Freizeit, kann gerade eine unteilbare christliche Lebensform zur Überwindung eines in sich zerrissenen Lebens beitragen. Ein Christ lebt nie in zwei Lebensbereichen, die nichts miteinander zu tun hätten. Sein ganzes Leben steht in gleicher Weise unter der Frohen Botschaft. Er lebt in allen Lebensräumen als ein Erlöster, weil für ihn gilt: „Alles, was ihr in Worten oder Werken tut, geschehe im Namen Jesu, des Herrn" (Kol 3, 17). Dieser alle Lebenswirklichkeit umgreifende christliche Maßstab integriert Arbeit und Freizeit in ein unteilbares Feld des Heils, in das eine christliche Lebenswerk. Deshalb geht es dem Christen um eine Humanisierung der Arbeitswelt ebenso wie um eine Humanisierung der Freizeit: beide sollten von dem einen christlichen Maßstab durchdrungen sein.

2.3 *Christliche Sinngebungen der Freizeit*

Wie nun der einzelne Christ die Freizeit – am Abend, am Wochenende, im Urlaub – im Gesamt eines Lebens innerlich füllt, in dem Rhythmus von Arbeit und Freizeit, ist im letzten seine Sache und wird zum großen Teil auch von seiner Lebensgrundstimmung abhängen.

Ein Christ könnte die Freizeit verstehen als *Teilnahme an dem Ruhen Gottes,* der die Welt erschaffen hat. „Und Gott segnete den siebten Tag und erklärte ihn für heilig; denn an ihm ruhte Gott, nachdem er das ganze Werk der Schöpfung vollendet hatte" (Gen 2, 3). Selbst wenn heute gesellschaftskritische Kreise eine „heile Welt" nicht schätzen, darf ein Christ in freier Zeit immer wieder Freude haben an seinem Werk, darf Stolz empfinden über sein Tun und darf gelassen die Schöpfung Gottes in ihrer Schönheit und Größe bewundern.

Ein Christ könnte die Freizeit begreifen als Raum jener *österlichen Freude und Freiheit,* die durch Tod und Auferstehung Jesu in ihm als eine „neue Schöpfung" (2 Kor 5, 17) lebendig sind. Im Glauben besiegt er diese Welt (1 Joh 5, 4), hängt er, vom Gesetz befreit, Christus an (Röm 7, 4) und weiß er, daß „die ganze Schöpfung sehnsüchtig auf das Offenbarwerden der Söhne Gottes wartet" (Röm 8, 19). Als diese neue Kreatur kann er in der Freizeit – weder der Welt verfallen noch ihr feindlich – sein Heil wirken.

Ein Christ könnte die Freizeit leben als Vorwegnahme jener *endgültigen Freizeit bei Gott,* wenn er von jeder Zeit radikal befreit ist. Dann wird sich ereignen, was

in der Offenbarung des Johannes vorhergesagt ist: „Nacht wird es nicht mehr geben, und sie brauchen nicht das Licht einer Lampe noch das Licht der Sonne. Denn der Herr, ihr Gott, wird leuchten über ihnen und sie werden herrschen in alle Ewigkeit" (Offb 22, 5). Vorwegnahme des Kommenden und des Verheißenen könnte Inhalt der Freizeit sein, in eschatologischer Hoffnung.

Wie auch immer der Christ seine Freizeit sieht, immer wird ihn die jeweilige Freizeit in einer Welt lassen, in der nur eine gebrochene Freiheit verwirklicht werden kann. Denn auch die schönste Freizeit kann nicht vergessen lassen, daß es in dieser Welt Katastrophen und Verschwendung, Unrecht und Not, Schuld und Sünde gibt. Dieser Ernst des christlichen Lebens zerstört die Freude nicht. Im Gegenteil, er ermöglicht erst ein realitätskonformes Leben, das sich weder an Illusionen noch an Utopien verlieren muß, um zur Heiterkeit zu finden.

2.4 *Sinn und Fest*

Aus dem Sinn, der von Jesus Christus her in der Freizeit verwirklicht wird, beginnt der Mensch das Spiel (in der Familie, in den Gruppen, auf den Campingplätzen, in der Ferienwohnung), ein Spiel, in dem auch die verschiedenen Alter und Völker zueinander finden. Er wird auch fähig, in der Muße sich auf das Geheimnis dieser Welt einzulassen, und kann Gott in Jesus Christus als Sinngebungsgrund seines Lebens feiern – im Fest mit allen, die in der gleichen Hoffnung miteinander unterwegs sind.

3. Der Dienst der Kirche in der Freizeit

Wenn nach den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils die Kirche dem Heil des ganzen Menschen zu dienen hat (Gaudium et Spes, Art. 3), so muß sie in einer „Freizeit-Gesellschaft" ihre überkommenen Dienste prüfen, ob sie in Inhalt und Methode, in Form und zeitlicher Fixierung dem modernen Menschen entsprechen oder ob sie an seinen Erwartungen und Bedürfnissen vorbeigehen. Sie muß dabei für sich selbst realisieren, daß ihr Heilsangebot hauptsächlich im Freizeitraum der modernen Gesellschaft gemacht wird und deshalb – ob ihr das gefällt oder nicht – in eine Konkurrenzsituation mit anderen Angeboten gerät. Sie kann diese Konkurrenzsituation nicht nur in der Berufung auf die Heilsbedeutsamkeit ihrer Sendung bewältigen; sie wird auch durch die Weise ihrer Selbstpräsentation diese Situation bestehen müssen.

3.1 *Seelsorgliche Strategie*

Wenn die bisherige Seelsorgsstrategie davon ausgehen konnte, daß der Mensch in den Rhythmus der Tages- und Jahreszeiten eingebunden und wenig beweglich war, so wird die Seelsorge in einer Industriegesellschaft und im „Zeitalter des Reisens" [10] auf diese Tatsache nicht mehr zurückgreifen können.

In vielen Fällen hat die Kirche den Anforderungen der gewandelten Situation be-

reits entsprochen. Es gibt die Nachmittags- und Abendmessen während der Woche; es gibt den Gottesdienst in Kurorten und auf Campingplätzen, in Ferienzentren und auf Flughäfen; es gibt in den einzelnen Diözesen Verantwortliche für die Touristenseelsorge; es gibt die entsprechenden Kontakte zwischen der katholischen und der evangelischen Kirche in Fragen der Freizeit und des Tourismus. Auch die inhaltliche Gestaltung der Gottesdienste sucht zumindest in der Auswahl der Lesungen und Lieder der Mentalität von Urlaubern oder Reisenden zu entsprechen.

An zwei Stellen wird aber ein nicht geringer Mangel sichtbar. Es fehlen die nötigen Geistlichen und Laien, um die Präsenz der Kirche im Freizeitraum zu realisieren und die Angebote des Gesprächs, der Begegnung und der Lebenshilfe zu machen, die von der Kirche erwartet werden. Solange Ferien- oder Kurseelsorge noch wie ein Hobby moderner Seelsorger betrachtet wird, wird sich auf diesem Seelsorgsfeld wenig ändern. Zum andern wird der Raum der Freizeit von vielen Verantwortlichen in der Seelsorge primär unter karitativen oder pädagogischen Rücksichten beurteilt. Daß er ein nicht mehr zu übersehender Lebensraum des modernen Menschen ist, müßte in der seelsorglichen Strategie noch wahrgenommen werden. Vermutlich liegt es heute näher, die pastorale Gesamtkonzeption für Regionen und Städte von der Freizeit her zu konzipieren, statt immer noch die frühere Gesellschaft zu unterstellen und die Freizeit als Randphänomen zu beurteilen [11].

Mit der Betonung des Gottesdienstes in diesem Zusammenhang soll nicht der Eindruck entstehen, als gehe es der Kirche im Freizeitraum nur um ihren sakramentalen Dienst. Dennoch ist die Kirche der festen Auffassung, daß in der Feier der Eucharistie gerade jener Lebenssinn gefeiert wird, von dem aus dann Freude und Spiel, Fest und Feier und damit auch die ganzheitliche, leibseelische Erholung gelingen. Selbstverständlich sollte die Eucharistiefeier in andere Dienste und Begegnungssituation hineingenommen werden, bei denen in vielfältigen Diensten die Laien – vor allem Jugendgruppen – neue Aufgaben fänden. Das Angebot des Gesprächs könnte dabei vor allem das Bedürfnis des Urlaubers, der mit anderen Gespräche führen möchte, aufgreifen und könnte überhaupt zur Überwindung der Anonymität im Freizeitraum beitragen.

3.2 *Dienste an Randgruppen und Gästen*

Wie Untersuchungen erbrachten, gibt es bestimmte Gruppen in unserer Gesellschaft, die sich weder eine ausreichende Freizeit noch eine Urlaubsreise leisten können. Es wäre unchristlich, an diesen Mitmenschen vorbei sich der eigenen Erholung hinzugeben.

Die Kirche müßte sich in ihren Gliedern verantwortlich fühlen, daß auch Familien mit kleinen Kindern, alleinerziehende Mütter, alte Menschen (mit zu geringer Rente), behinderte und geschädigte Menschen in kirchlichen Familienwerken und Altenerholungsheimen oder in Ferienlagern mit Jugendlichen Unterkunft finden. Auch die von der kirchlichen Jugendarbeit angebotenen Ferienprogramme für Jugendliche (Stadtranderholung, Zeltlager, Ferienwerke, Ferien mit behinderten Kindern und Jugend-

lichen) und die Altenerholung, wie sie bereits von vielen Pfarreien ermöglicht wird, verwirklichen vorbildlich den christlichen Dienst im Freizeitbereich. (Dabei ist nicht zu übersehen, daß die im Zusammenhang mit der Arbeitslosigkeit oder der Pensionierung auftretenden Schwierigkeiten keine Freizeitprobleme, sondern Desozialisierungsprobleme sind.)

Die christlichen Gemeinden in Erholungsgebieten sollten realisieren, daß sie ihren Glauben nicht nur in den Vollzügen ihres Glaubens, also in den den Urlauber ansprechenden Gottesdiensten bezeugen, sondern vor allem in einer christlichen Gastfreundschaft. Die Chance dieser Christen wäre, in Kunstführungen in den Kirchen, in Orgelkonzerten, in Begegnungsabenden, an Teenachmittagen, im Angebot von Kindergärten dem Urlauber einen Dienst zu erweisen und darin zugleich in Kontakt mit Menschen zu kommen, die vielleicht der Kirche entfremdet sind. Die weithin gut ausgebauten Pfarrheime werden dabei oft in ihren Chancen – in Urlaubsgegenden wie in den Städten – nicht hinreichend genutzt.

3.3 *Freizeiterziehung*

Nimmt die Freizeit im Leben des modernen Menschen einen so großen Raum ein, dann muß schon das Kind und der Jugendliche immer wieder neu auf die Begegnung mit der freien Zeit – ihrem Konsum, ihrer Kommunikation, ihrer Mobilität – zugeführt werden. Eine solche Erziehung setzt zuerst eine Neubewertung der Freizeit in der gesamten Verkündigung voraus. Dann erst können neue Tugenden im Freizeitraum – wie Kontaktfreude, Gemeinschaftsfähigkeit, Empfindsamkeit, Staunen, Wille zur Stille, Festlichkeit, Rücksichtnahme – entwickelt werden [12].

So wichtig innerhalb einer Freizeiterziehung die Sensibilisierung für Manipulation ist, damit der Mensch nicht der Suggestion von Mode, Masse und Meinung preisgegeben ist, wichtiger ist die Erschließung eines letzten Lebenssinns, von dem aus sich auch die Freiheit in freier Zeit gestalten läßt. Gelingt es, jene aus Christus gewonnene Freiheit in diesem Lebensraum zu vollziehen, dann entsteht aus einer solchen christlichen Motivation die Verantwortung für die Zeit, auch für die Zeit der anderen, die im Gastgewerbe, in öffentlichen Betrieben und privaten Unternehmungen dem Menschen in der Freizeit dienen; dann ergibt sich auch ein Blick auf die „Freizeitgeschädigten", also auf jene, die ihrer körperlichen Mängel oder ihrer finanziellen Lage wegen die Freizeit nicht genießen können; dann läßt sich von christlicher Freiheit motiviert Sport jeder Art treiben. Im je neuen Wettstreit kann der Mensch erleben, wie er Herr über sich und über die Welt ist; er kann die Gemeinschaft mehr im Miteinander als im Gegeneinander erfahren.

Der optimistische Grundton einer solchen Erziehung, die nicht nur für Jugendliche gültig ist und nicht nur in kirchlichen Jugendzentren Maßstäbe setzen sollte, scheint besser dem Lebensgefühl eines modernen Menschen zu entsprechen, als immer wieder Gefahren zu beschwören und vor der Sünde im Freizeitraum zu warnen. Wo ein Mensch gelernt hat, sich zu entscheiden und über sich zu verfügen, wird er auch jene

Verantwortung erkennen, die er für den Nächsten (im Straßenverkehr, im Sport usw.) hat.

3.4 *Freizeit und Bildung*

In der freien Zeit kann der moderne Mensch sich auf vielerlei Weise fortbilden, sei es beruflich, sei es durch künstlerische und allgemeine Interessen. Kirchliche Bildungswerke werden im Rahmen der Erwachsenenbildung ihre Angebote an Tagungen, Gesprächskreisen, Meditationen, Exkursionen machen. Die Pfarrbibliotheken werden moderne und klassische, unterhaltsame und fortbildende Literatur bereithalten. Je mehr es gelingt, die Freizeit auch als Raum der Bildung zu erschließen, um so eher kann die Kirche ihren Dienst an dem Menschen leisten, der lebenslang am Lernen ist – in allen Bereichen seines Lebens[13].

3.5 *Sport*

Eine der umfangreichsten Beschäftigungen der Menschen in der Freizeit ist der Sport. Es wird damit gerechnet, daß 1980 über 28 Millionen Menschen in der Bundesrepublik Deutschland sich regelmäßig sportlich betätigen werden. Die Kirche sollte alles tun, um diese Entwicklung zu fördern; sie sollte aber auch den im Sport Verantwortlichen helfen, eine geistige Grundlage zu finden, durch die nicht nur die Würde des Menschen gewahrt, sondern auch der Sporttreibende zur gesamtmenschlichen Entfaltung gelangen kann.

Wenn heute darüber geklagt wird, daß die „Lebenskräfte einsanden" (C. Diem), daß Bewegungsmangel zu frühzeitigen Erkrankungen führt, daß Leistung und Spiel nicht mehr miteinander im Einklang stehen, daß Anonymität und Einsamkeit vor allem die in der Stadt wohnende Bevölkerung in die Isolation treiben, dann hat die Kirche die Pflicht, aus ihrer christlichen Sicht des Menschen Motive zu liefern, um die durch die heutige Zivilisation vielfach Bedrängten in ihrer freien Zeit zu Bewegung, Spiel und Sport zu führen. Passiver Konsum des Sports, zumal bei sich verstärkenden kommerziellen und professionellen Tendenzen, kann den Menschen in der Freizeit kaum erfüllen. Vielmehr sollten die Menschen aller Altersstufen für aktiven Sport und schöpferische, erholsame Spiele in ihrer Freizeit gewonnen werden. In Spiel und Sport liegen ungeahnte Chancen, den Menschen aus vielfältigen Zwängen zu befreien und zur Bildung des Gemeinschaftslebens beizutragen.

Bei diesem Bemühen sollte zweierlei nicht übersehen werden: der pädagogische Wert, der in der sportlichen Betätigung – vor allem für die jungen Menschen – liegen kann, und das Element der Freude, das dem Spiel und dem Sport innewohnt und das die unter Streß, Angst und Leistungsstreben lebenden Menschen oft entbehren müssen[14].

ANMERKUNGEN

[1] H. Kohl, Freizeit im Jahre 2000 (Düsseldorf 1975).
[2] Den utopischen Vorstellungen einer künftigen Freizeitgesellschaft (J. Fourastié, H. Kahn, A. Wiener) hängt nur noch W. Nahrstadt an (Freizeitpädagogik in der nachindustriellen Gesellschaft, Neuwied 1974).
[3] Vgl. dazu: Soziologie der Freizeit, hrsg. v. E. K. Scheuch und R. Meyersohn (Köln 1972); Freizeit, hrsg. v. R. Schmitz-Scherzer (Frankfurt 1974).
[4] Vgl. H. Lüdtke, Freizeit in der Industriegesellschaft (Opladen 1972); F. Lenz-Romeiß, Freizeit und Alltag (Göttingen 1974); H.-E. Bahr, Totale Freizeit (Stuttgart 1963).
[5] R. Bleistein, Therapie der Langeweile (Freiburg 1973); K. Rahner, Theologische Bemerkungen zum Problem der Freizeit, in: Schriften IV (Zürich 1960) 455–484.
[6] A. Auer, Ethos der Freizeit (Düsseldorf 1972) 32–44.
[7] Vgl. R. Bleistein, Freizeitpolitik, in dieser Zschr. 192 (1974) 433–434; Freizeitpolitik in Bund, Ländern und Gemeinden (Düsseldorf 1975); H. Kohl, Freizeitpolitik (Frankfurt 1976).
[8] J. Höffner, Ethos der Freizeit, in: Der Mensch unter Gottes Anruf und Ordnung, hrsg. v. R. Hauser und F. Scholz (Düsseldorf 1958) 178–183.
[9] M. Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I (Tübingen 1974).
[10] R. Bleistein, Der Mensch im Zeitalter des Reisens, in dieser Zschr. 193 (1975) 529–538.
[11] R. Bleistein, Pastoraltheologische Überlegungen zum Tourismus, in: Tourismuspastoral (Würzburg 1973) 100–132; ders., Pastorale Aufgaben im Freizeitbereich, in: Schöpferische Freizeit (Wien 1974) 82–94.
[12] Vgl. R. Bleistein, Marginalien zu einer Freizeitpädagogik, in: Therapie der Langeweile, a. a. O. 89–101.
[13] Damit stellt sich das Problem der „Animation", auf das – mit einigen Vorbehalten – nur hingewiesen werden kann. Vgl. K. Finger u. a., Animation im Urlaub (Starnberg 1975).
[14] Für Anregungen zum Text über den Sport habe ich Paul Jakobi, Bundesverbandsbeirat der DJK, zu danken.

UMSCHAU

Christentum und Sozialismus

Zum Memorandum des Bensberger Kreises

Nachdem unlängst die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland in ihrem Dokument „Kirche und Arbeiterschaft" die „unzulängliche Auseinandersetzung mit den verschiedenen Erscheinungsformen und Spielarten des Sozialismus" beklagt und die vielfach vorgenommene Gleichsetzung von Sozialismus und weltanschaulichen Irrtümern zurückgewiesen hat (Ziff. 1.5.2), unterbreitet soeben zwar nicht der Bensberger Kreis in geschlossener Einheit, sondern nur ein mehr oder weniger großer Teil seiner Mitglieder, der Öffentlichkeit ein Memorandum „Christentum und Sozialismus", das die Erwartung weckt, es hole Versäumtes nach und trage so dazu bei, dem von der Synode beklagten Mangel abzuhelfen. Leider wird diese Erwartung enttäuscht. Gleichviel, ob das Memorandum den „verschiedenen Erscheinungsformen und Spielarten des Sozialismus" gerecht wird oder nicht, seine Unzulänglichkeit liegt auf der anderen Seite, nämlich in der Gleichsetzung von Christentum, genauer katholischem Christentum, mit einer geradezu *erschreckend verzeichneten katholischen Soziallehre.*

Daß Auffassungen, wie das Memorandum sie zu Unrecht der katholischen Soziallehre zuschreibt, in katholischen Kreisen (auch des Klerus) gar nicht selten anzutreffen sind, läßt sich leider nicht bestreiten. Würde das Memorandum sich darauf beschränken, diesen betrüblichen Tatbestand festzustellen, und zu seinem Teil dazu beitragen, ihn zu überwinden, dann wäre es ein gewichtiger Beleg für die in dem Synodendokument erhobene Klage und zugleich ein wirksamer Beitrag zu dem, was das Dokument erstrebt. Aber das Memorandum spricht eben nicht oder zum mindesten nicht hauptsächlich oder gar ausschließlich vom katholischen „Milieu" oder von katholischen „Ressentiments", sondern immer wieder und ganz ausdrücklich von der katholischen Sozial*lehre* und von den kirchenlehramtlichen *Dokumenten,* in denen diese niedergelegt ist; *davon* entwirft das Memorandum ein Zerrbild, dem unbedingt widersprochen werden muß.

Uns Vertreter der katholischen Soziallehre nötigt dieses Zerrbild allerdings, uns sehr ernstlich zu fragen, soweit wir an der Formulierung dieser Soziallehre beteiligt waren, ob wir das Unsrige getan haben, um sie klar und verständlich genug zu formulieren, und soweit wir an ihrer Verbreitung beteiligt waren, ob wir sie mit dem gehörigen Freimut in Wort und Schrift und Tat vorgetragen und dargestellt haben. Die Schuld daran, daß ernst zu nehmende, intelligente und offenbar gutwillige Katholiken sich ein solches Zerrbild der katholischen Soziallehre machen konnten, kann nicht ihnen allein zugeschoben werden; dazu muß auch ein Versagen von unserer Seite mitgewirkt haben. Hier müssen wir eine Gewissenserforschung anstellen, ob und wodurch wir ihnen Anlaß oder doch Gelegenheit zu einem solchen Mißverständnis gegeben haben, und in diesem Fall wird niemand uns den Vorwurf machen, wir maßten uns an, anderer Leute Gewissen zu erforschen und sie schuldig zu sprechen; wir fragen niemand anders als uns selbst, was wir verkehrt gemacht, worin wir versagt haben und was wir tun können und müssen, um es im Rahmen des Möglichen wiedergutzumachen. Das gilt namentlich für jemand, der wie der Verfasser dieser Zeilen ein langes Leben hindurch nicht nur an der Verbreitung, sondern auch am Aufbau und Ausbau der katholischen Soziallehre beteiligt gewesen ist. Wäre die Darstellung, die das

Memorandum gibt, auch nur halbwegs zutreffend, dann könnten wir Vertreter der katholischen Soziallehre allesamt – ungeachtet der zwischen uns bestehenden Meinungsverschiedenheiten im einzelnen – nichts anderes tun als uns Gottes Barmherzigkeit zu empfehlen und Gott zu bitten, nicht andere unter den bösen Folgen unseres Versagens leiden zu lassen. – An dieser Stelle jedoch geht es nicht um diese Gewissenserforschung, sondern darum, die Behauptungen des Memorandums auf ihre Stichhaltigkeit zu prüfen.

Das Memorandum behauptet, die „von der Scholastik übernommene Ständelehre" habe „die seit Leo XIII. entwickelte katholische Soziallehre weitgehend geprägt" (1.1.4). Von den beiden ersten Sozialenzykliken „Rerum novarum" 1891 und „Quadragesimo anno" 1931 (hinfort kurz RN bzw. QA) behauptet es, sie „wurzelten in der Auffassung vom monarchischen Papsttum und neu aufgewärmten ständischen Idealen, die den Realitäten nicht entsprechen" (1.1.9). – Was das „monarchische Papsttum" in diesem Zusammenhang soll, ist unerfindlich; sollte an die Neigung zur monarchischen *Staats*form gedacht sein – an anderer Stelle (1.1.2) spricht das Memorandum von dem „Glauben daran, daß die Monarchie die einzig legitime und von Gott gewollte Staatsform sei", dem es entsprochen habe, daß Pius XI. 1925 das Christkönigsfest (irrtümlich als Fest „vom ewigen Königtum Christi" bezeichnet) eingeführt hat –, dann ist festzuhalten, daß Leo XIII. ungeachtet seiner persönlichen Sympathie für die monarchische Staatsform bereits mehrere Jahre vor RN unzweideutig erklärt hat, dem Staatsvolk stehe es frei, die ihm gutdünkende Staatsform zu wählen. Und was die Einführung des Festes 1925 angeht, so glaube ich, den im Memorandum erwähnten Umstand, daß sie „wenige Jahre nach dem Zusammenbruch mehrerer europäischer Monarchien" erfolgte, seinerzeit richtiger dahin gedeutet zu haben, eben dadurch sei es möglich geworden, das Königtum Christi festlich zu begehen, ohne dadurch den irreführenden Eindruck zu erwecken, als liege darin eine Huldigung an die Monarchen und die monarchische Staatsform. Wie dem aber auch sei, in QA bestätigt Pius XI. unter Bezugnahme auf Leo XIII. dem Staatsvolk nochmals eigens, daß es in der Wahl seiner Staatsform frei ist. In keiner der beiden Sozialenzykliken sind auch nur Spuren der Sympathie zur monarchischen Staatsform zu entdecken.

Wie steht es nun aber um die angebliche Verwurzelung in „aufgewärmten ständischen Idealen"? Was Leo XIII. und RN angeht, ist der Sachverhalt sehr einfach und klar. Aus der Entstehungsgeschichte dieser Enzyklika ist bekannt, daß Leo XIII. eine diesbezügliche Stellungnahme ausdrücklich abgelehnt hat; in RN findet sich denn auch nichts dergleichen; alle Versuche, es hineinzulesen, haben sich als Fehlschläge erwiesen. Über die Empfehlung an die katholischen Arbeiter, sich zusammenzuschließen, und über die an die Staaten gerichtete Forderung, das Koalitionsrecht als elementares Menschenrecht anzuerkennen, geht RN nicht hinaus.

Nicht ebenso einfach verhält es sich bei QA, die genau das thematisch aufgriff, wozu Leo XIII. sich (noch) nicht äußern wollte. Schon in ihrer Überschrift kündigt QA an, von der menschlichen Gesellschaft und deren Ordnung handeln zu wollen. Daß ihre Ausführungen über das, was die deutsche Übersetzung mit „Berufsständische Ordnung" wiedergibt, „den Faschisten und Ständestaatlern ein leicht zu mißbrauchendes Alibi" (1.2.3) geliefert hat, richtiger gesagt *als* Alibi mißbraucht worden ist und noch mißbraucht wird, ist Tatsache. Wenn selbst ein so intelligenter Mann und Bewunderer Pius' XI. wie Heinrich Brüning in seinen Memoiren vom „schillernden Begriff der Berufsständischen Ordnung" spricht (das Memorandum macht sich diese Wendung zu eigen), dann beweist das, daß es der Enzyklika nicht gelungen ist, hinreichend deutlich zu machen, worum es ihr geht. So betrüblich das ist, es läßt sich nicht in Abrede stellen; das wäre unehrlich.

Berechtigt dagegen, wenn nicht gar verpflichtend ist es, zu versuchen, zum zutreffenden Verständnis Hilfe zu bieten. Mit Rücksicht auf den Fragestand des Memorandums dürfte es sich empfehlen, die Frage von

der Einstellung der Enzyklika zur kapitalistischen Wirtschaftsweise und Gesellschaftsordnung her aufzurollen, dies um so mehr, als das Memorandum glauben machen will, es gebe „von päpstlichen Enzykliken aufgenommen wie angeregt – so etwas wie einen gesinnungsethischen Anti-Kapitalismus", den das Memorandum näherhin auslegt als „sittliche Verwerfung von ‚Auswüchsen' des kapitalistischen Wirtschaftssystems" (0.2). Ganz abgesehen davon, daß die katholische Soziallehre von vorn bis hinten nicht von *Gesinnungs*ethik, sondern ausgesprochenermaßen von *Verantwortungs*ethik getragen ist, sei vorweg dazu vermerkt, daß bereits RN sich mit voller Unbefangenheit auf den Boden dieser Wirtschaftsweise stellt, die sie mit dem eleganten lateinischen Wortspiel beschreibt „non res sine opera nec sine re potest opera consistere" („sowenig das Kapital ohne die Arbeit, sowenig kann die Arbeit ohne das Kapital bestehen"; RN 15, QA 100). QA benutzt diese Formel als Begriffsbestimmung der kapitalistischen Wirtschaftsweise, wertet diese als an sich ethisch indifferent, markiert aber zugleich präzis die Grenze, wo sie aufhört, ethisch indifferent zu sein, und sittlich verwerflich wird. Eine „weitgehend von einer aus der Scholastik übernommenen Ständelehre geprägte" geistige Haltung wäre einer solchen Unbefangenheit der kapitalistischen Wirtschaftsweise gegenüber schlechterdings unfähig; so hatten die Vogelsangschüler von ihrem Standpunkt aus vollkommen recht, QA als „kapitalistische Enzyklika" zu schelten.

Wesentlich für QA ist jedoch nicht so sehr ihre Offenheit gegenüber der kapitalistischen Wirtschaftsweise als ihre grundsätzliche Verwerfung der kapitalistischen Klassengesellschaft. Da ist zunächst schon einmal die Tatsache, daß sie das Bestehen dieser Klassengesellschaft zur Kenntnis nimmt, sodann ihre Entschlossenheit, diese bestehende Ordnung zu überwinden und eine andere, bessere an deren Stelle zu setzen, schließlich ihre Überzeugung, daß es dazu kämpferischer Auseinandersetzung der Klassen bedürfe.

Wer von ständischen Vorstellungen nicht loskommt, erweist (oder stellt) sich der Tatsache der Klassengesellschaft gegenüber *blind;* gesellschaftliche Klassen, Klassenlage und erst gar Klassenkampf gelten ihm als marxistische Wahngebilde oder teuflische Erfindungen; wer von gesellschaftlichen Klassen spricht, die heutige Gesellschaft als Klassengesellschaft bezeichnet, wird von diesen Leuten des Marxismus verdächtigt oder schlicht als Marxist verschrieen. Auch Pius XI. war in Gefahr, des Marxismus geziehen zu werden; weil aber ein Papst nicht gut Marxist sein kann, half man sich auf andere Weise: man nahm die Ausführungen über gesellschaftliche Klassen und Klassenlage und erst recht die Aussage, daß bei gegebener Klassengesellschaft der Klassenkampf nicht notwendig etwas Böses und Verwerfliches ist, sondern in der rechten Weise geführt das notwendige oder jedenfalls *ein* notwendiges Mittel sein kann, um die Klassengesellschaft zu überwinden, *nicht zur Kenntnis,* las über sie hinweg, löschte sie, wenn schon nicht im Text, dann doch im eigenen Bewußtsein aus.

Auch den Redaktoren des Memorandums sind diese Ausführungen von QA, in der angeblich die „alt gewordene" katholische Soziallehre „ihren höchsten ideologischen Ausdruck gefunden" hat (1.2.6), offenbar entgangen; andernfalls hätten sie sich ja wohl doch die Frage vorgelegt, ob nach Pius XI. der entgiftete Klassenkampf dazu „dienen kann und soll" (QA 114), im Sinn „aufgewärmter ständischer Ideale" eine *vor*kapitalistische Ordnung der Gesellschaft wiederherzustellen, oder nicht vielmehr eine klassenfreie neue Ordnung hervorzubringen, von der im vorhinein nur zwei Merkmale feststehen, nämlich, daß es keine amorphe, atomistisch-individualistisch desintegrierte, also positiv gewendet eine gegliederte Gesellschaft sein soll, daß ihre Gliederung aber nicht den Klassengegensatz der Arbeitsmarktparteien, sondern etwas Positives, die Bindekraft sozialer Werte – die Enzyklika spricht von gemeinsamen Beiträgen zum gemeinen Wohl der Gesellschaft – zur Grundlage haben soll.

Daß die modernsprachlichen Übersetzungen von QA mangels einer geeigneten Fachsprache, die für neue Gedanken und neue Dinge nicht

im voraus bereitliegt, sondern immer erst neu geschaffen werden muß, sich nicht anders zu helfen wußten, als auf vorbelastete sprachliche Ausdrücke wie „Berufsständische Ordnung" im Deutschen und „corporation", „corporativisme" im Französischen zurückzugreifen, hat gewiß sehr zu den grotesken Mißverständnissen, denen sie verfiel, beigetragen. Eine geschicktere Redaktion hätte Mittel und Wege finden müssen, um diesen Mißverständnissen vorzubeugen. Nichtsdestoweniger möchte ich meinen, daß für Leser, die nicht an diesen Unglücksworten hängenbleiben, sondern auf den Sitz im Leben und auf den Sitz im Ganzen der Enzyklika achten, hinreichend deutlich erkennbar ist, daß die Enzyklika nicht in die Vergangenheit, sondern in die Zukunft weist.

Der Enzyklika QA geht es um nicht mehr und nicht weniger, als die kapitalistische Klassengesellschaft zu überwinden. Damit ist es nun vollends unvereinbar, zu behaupten, nach der katholischen Soziallehre bleibe der Arbeiter „wesentlich Objekt der Sozialpolitik und der Fürsorge"; das „auf seine Erstkompetenz (?) pochende Lehramt" gebe ihm „nicht frei, seinen Weg der gesellschaftlichen, politischen und persönlichen Emanzipation in Solidarität mit seiner Klasse selbst zu bestimmen" (1.2.4). Fordert die katholische Soziallehre nicht bis zum Überdruß und zur Ermüdung für den Arbeiter immer wieder die *Sub*jektstellung in Gesellschaft, Wirtschaft und Staat? Und was insbesondere die Wirtschaft angeht, ist nicht gerade die Klassengesellschaft und die mit ihr gegebene Klassenlage im höchsten Grad dazu angetan, dem Unternehmer die Subjektstellung vorzubehalten und den Arbeiter auf die Objektrolle zu beschränken? Wenn ja, dann dürfte die von QA geforderte Überwindung der Klassengesellschaft und schon jeder Schritt auf deren Abbau hin mehr als alles andere dazu beitragen, ihn in die Subjektstellung einrücken zu lassen und in ihr zu festigen.

Zum guten Schluß noch das „stereotype ‚Nein' zum Sozialismus der Enzyklika QA" (1.2.3). – Daß nicht nur in parteipolitischen Auseinandersetzungen zwischen ehedem Deutscher Zentrumspartei, jetzt CDU/CSU, und SPD es so hingestellt worden ist, als ob die Enzyklika alles, was sich Sozialismus *nennt*, verwerfe, ist eine allbekannte und unbestreitbare Tatsache; daß auch katholische Verbände und selbst kirchliche Amtsträger gar nicht einmal selten in diesem Sinn gefehlt haben, läßt sich leider auch nicht in Abrede stellen. Genau diesem Fehler verfällt befremdlicherweise nun aber auch dieses Memorandum, wenn es von dem „stereotypen ‚Nein' zum Sozialismus der Enzyklika QA – auch zu dem als gemäßigt geltenden (Sozialismus) der Sozialdemokratie" spricht.

Offenbar ist seinen Redaktoren entgangen, daß die Enzyklika, genau wie sie nicht nebelhaft von „Kapitalismus" spricht, sondern genau angibt, was sie unter kapitalistischer Wirtschaftsweise versteht, so auch nicht vag oder schlagwortartig von Sozialismus redet, sondern mit gleicher oder noch größerer Präzision in Ziff. 118 definiert, was sie unter Sozialismus versteht. Demnach kann ihr Verdammungsurteil sich auch nur auf einen so verstandenen Sozialismus beziehen und darf nur auf ihn bezogen werden; das schließt nicht aus, daß sich in QA noch einige weitere Textstellen finden, die auf bestimmte andere „Erscheinungsformen und Spielarten des Sozialismus" (Synodendokument 1.5.2) gemünzt sind.

Daß ein Sozialismus, der der in QA gegebenen Begriffsbestimmung entspricht, verdammenswert ist, kann wohl kein Christ, kein Theist bezweifeln; ja nicht einmal für einen Bekenner der „humanitären Konfession" kann er annehmbar sein. – Willi Eichler in einem Brief an mich: „Was der Papst als Sozialismus verurteilt, das verabscheuen wir ebensosehr wie er, nur würden wir es nicht Sozialismus nennen."

Was QA verurteilt, ist, ausgedrückt mit den Worten von „Pacem in terris" (Ziff. 159), eine „in System gefaßte und endgültig niedergelegte Weltanschauung, die nicht mehr geändert werden kann"; über sie, wie sie in QA ihre klassische Formulierung gefunden hat, kann daher auch das in QA ausgesprochene Urteil nicht geändert werden; insofern sind *dieser* Sozialismus und das über *ihn* ausgesprochene „Nein" gleicherweise „stereotyp".

Etwas anderes sind die ständig sich wandelnden (sozialistischen) Bewegungen (ebd.) oder in der Sprache des Synodendokuments die „verschiedenen Erscheinungsformen und Spielarten des Sozialismus" (a. a. O.). Ohne im geringsten an dem Urteil Pius' XI. in QA zu rütteln, bemüht sich Paul VI. in „Octogesima adveniens", auf diese sich ständig wandelnden Bewegungen und die in ihnen wirksamen geistigen Strömungen („Ideologien") einzugehen; davon scheint die „historische Perspektive" des Memorandums völlig unberührt zu sein.

So wird das Memorandum, anstatt das Verhältnis von Christentum und insbesondere katholischer Kirche zum Sozialismus aller Erscheinungsformen und Spielarten zu *klären*, beklagenswerterweise und ganz entgegen der Absicht seiner Urheber sehr dazu beitragen, die gegen die Kirche und insbesondere gegen deren Soziallehre bestehenden *Vorurteile* zu verfestigen. Auf uns Vertreter der katholischen Soziallehre wirkt das wie ein Stachel im Fleisch, der uns anspornt, das Äußerste zu tun, um diese Lehre, wie sie in den kirchenlehramtlichen Dokumenten enthalten ist, in unverfälschter und unverfälschbarer Klarheit und Deutlichkeit vor die Augen aller zu stellen, die fähig und willens sind, davon Kenntnis zu nehmen.

Oswald von Nell-Breuning SJ

Staat und Kirche in der Bundesrepublik

Bemerkungen zum Erscheinen des „Handbuch des Staatskirchenrechts"[1]

1. Es ist von einer wissenschaftlichen und publizistischen Großtat zu berichten, die zwei prominenten Vertretern des deutschen Staats- und Staatskirchenrechts im Lauf der Jahre 1974/75 gelungen ist. Angesprochen ist hier das Erscheinen des „Handbuchs des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland". Herausgeber sind *Ernst Friesenhahn* und *Ulrich Scheuner*. Die Redaktion des Gesamtwerks besorgte *Joseph Listl*, der Leiter des Instituts für Staatskirchenrecht der Diözesen Deutschlands. In ihm haben die beiden Herausgeber tatkräftige Unterstützung und Mithilfe gefunden. Die Zuverlässigkeit und Gründlichkeit dieser Mithilfe demonstriert eindrucksvoll die Reihe der vom Institut für Staatskirchenrecht betreuten Veröffentlichungen.

Das Handbuch beeindruckt jeden, der es in die Hand nimmt, schon durch seinen äußeren Umfang. Es besteht aus zwei Bänden, von denen der erste fast 800, der zweite fast 900 Seiten zählt. Inhaltlich ist es tatsächlich – dem Titel entsprechend – als Handbuch und nicht als Lexikon konzipiert. Das bedeutet einmal, daß es sich bei den einzelnen Beiträgen des Handbuchs nicht um kurze Erläuterungen einer Vielzahl von Stichwörtern, sondern um die zusammenhängende Darstellung einzelner Problemkomplexe handelt. Es bedeutet ferner, daß der Ansatz des Handbuchs ein systematischer ist: der Gesamtbereich des Staatskirchenrechts wird abschnittsweise dargestellt, wobei sich die Zuordnung der einzelnen Abschnitte aus der Sache, d. h. aus dem jeweils behandelten Gegenstand – und nicht aus dem Alphabet – ergibt. Wenn der Benutzer des Handbuchs trotzdem auf eine schnelle Orientierungsmöglichkeit, die normalerweise nur ein Lexikon bietet, nicht verzichten muß, so liegt das an einem sehr umfangreichen Sachwortregister, das den zweiten Band beschließt und das eine schnelle Information selbst zu Detailfragen sicher gewährleistet.

2. Das Handbuch gliedert sich in drei große Teile. Der *erste* Teil, mit „Einführung" überschrieben, bereitet die Grundlagen des Verhältnisses von Staat und Kirche auf. Außerdem ist hier die Organisationsstruktur der Kirchen und Religionsgemeinschaften dargestellt. Der *zweite* Teil des Handbuchs, „Die Religionsfreiheit und die Rechtsstellung der Kirchen und Religionsgemeinschaften", befaßt sich mit der individualrechtlichen und der institutionellen Seite der vom Grundgesetz proklamierten und garantierten Religionsfreiheit. Gegenstand einzelner Abschnitte dieses zweiten Teils sind die verfassungsrechtliche Ge-

währleistung der Religionsfreiheit als solche, die Rechtsstellung der Kirchen und Religionsgemeinschaften, die staatskirchenrechtlichen Aspekte der Mitgliedschaft in Kirchen und Religionsgemeinschaften, ihr Dienstrecht, ihre Vermögensverhältnisse sowie die Probleme der Einordnung der Kirchen- und Religionsgemeinschaften in das staatliche Rechtsschutzsystem. Der *dritte* Teil schließlich wendet sich unter der Überschrift „Die Tätigkeit der Kirchen- und Religionsgemeinschaften im politischen Gemeinwesen" Einzelbereichen des öffentlichen Wirkens der Kirchen im staatlichen und gesellschaftlichen Bereich zu. In fünf Unterabschnitten werden sachliche und organisatorische Grundsatzfragen wie etwa die Probleme des Bildungs- und Erziehungswesens, die Seelsorge in besonderen staatlichen Bereichen, Probleme individueller Rechtsverhältnisse mit gleichzeitiger staatlicher und kirchlicher Regelungskompetenz – wie z. B. der Ehe – und Fragen des Schutzes der Religionsgemeinschaften und ihrer Einrichtungen durch den Staat erörtert. Schon dieser sehr oberflächliche, sich an den Überschriften orientierende erste Blick in das Handbuch dürfte deutlich machen, daß der von den Herausgebern bei der Konzipierung des Werks verfolgte Ansatz gleichermaßen grundsätzlich und umfassend ist.

3. Wirklich erkennbar wird die Gründlichkeit und der Gedankenreichtum dessen, was das Handbuch zu allen Fragen des Staatskirchenrechts bietet, aber erst dann, wenn man sich etwas intensiver den Einzelbearbeitungen zuwendet. Der erste, sich mit den Grundlagen des Staatskirchenrechts befassende Teil des Handbuchs wird eingeleitet durch eine weitausholende Einführung *Ulrich Scheuners* zur Entwicklung des Staatskirchenrechts (5–86). In gewohnter Meisterschaft gelingt es Scheuner, nicht nur Wesen, Struktur und Besonderheiten des Staatskirchenrechts plastisch zu beschreiben, sondern auch seine Entwicklung vom 18. Jahrhundert bis heute zu skizzieren und die staatstheoretischen und verfassungsrechtlichen Bedingungen und Implikationen dieser Entwicklung anzusprechen. Es ist erstaunlich, wie hier auf relativ engem Raum die ganze Fülle der Probleme des Staatskirchenrechts ausgebreitet wird und wie es dem Autor gelingt, bei den Lesern Interesse an einer eingehenderen Beschäftigung mit vielen der angesprochenen Einzelfragen zu wecken. In einem zweiten Unterabschnitt (87–105) entwirft *Hans Maier* ein sehr eindrucksvolles Bild der politischen und gesellschaftlichen Grundlagen des Staat-Kirchen-Verhältnisses in der Bundesrepublik Deutschland, indem er mit wenigen sicheren Strichen die Ausgangslage der Entwicklung nach 1945, aber auch die Veränderungen schildert, die seither dieses Verhältnis in unterschiedlicher Weise geprägt haben.

Anschließend beschäftigt sich *Paul Mikat* mit der religionsrechtlichen Ordnungsproblematik in der Bundesrepublik (107–141). Er geht insbesondere der für die Struktur der Beziehungen zwischen Staat und Kirche ganz entscheidenden Frage nach, ob die religiösen Interessen als Interessen von gesamtgesellschaftlicher Bedeutung gewertet oder ob sie in den Bereich des „Privaten" verwiesen werden. Mikat vertritt – zu Recht – die These, daß die Verfassungsordnung der Bundesrepublik den ersten Weg gegangen ist. Die Kirchen und Religionsgemeinschaften sind im Bereich des „Öffentlichen" angesiedelt. Ergänzt wird diese staatstheoretische und staatsrechtliche Verortung der Kirchen und Religionsgemeinschaften durch eine Darstellung des Verhältnisses von Staat und Kirche (143–212), wobei Paul Mikat die katholische und *Helmut Simon* die evangelische Sicht der Zuordnungsproblematik beschreibt. *Alexander Hollerbach* behandelt sodann die verfassungsrechtlichen und vertragsrechtlichen Grundlagen des Staatskirchenrechts (215–296). Hollerbach füllt mit seinen die einschlägigen Artikel des Grundgesetzes und der Länderverfassungen ebenso wie den heutigen Bestand an Staatskirchenverträgen detailliert kommentierenden Rechtsbetrachtungen den Rahmen aus, den Ulrich Scheuner in seiner großangelegten Einleitung umrissen hat. Auch der auf Antworten zu Detailfragen in diesem Bereich angewiesene Leser wird seine Wünsche nach zuverlässiger Information über den gegenwärtigen Diskussionsstand befriedigt finden.

Den Abschluß des ersten Teils bildet ein umfangreicher Unterabschnitt über die Organisationsstruktur der Kirchen- und Religionsgemeinschaften, den sich *Karl-Eugen Schlief* (für die katholische Kirche), *Walter Hammer* (für die evangelische Kirche) und *Ernst-Lüder Solte* (für die übrigen als öffentliche Körperschaften organisierten Religionsgemeinschaften) teilen (299–357). Dieser Abschnitt informiert präzise und rasch z. B. über die territoriale und organisatorische Gliederung der Kirchen. Bedauerlicherweise vermißt man allerdings eine Auseinandersetzung mit den Konsequenzen der Teilung Deutschlands und der Verträge mit der DDR, Polen und der Sowjetunion für die Organisationsstruktur der Kirchen.

Der zweite, sich mit den individuellen und institutionellen Aspekten der Religionsfreiheit im weitesten Sinn befassende Teil des Handbuchs wird eingeleitet durch ein von *Joseph Listl* verfaßtes Kapitel über die subjektiven und objektiven Aspekte der grundgesetzlichen Gewährleistung der Religionsfreiheit (363 bis 406). Es gelingt Listl – wie in seiner Monographie „Das Grundrecht der Religionsfreiheit in der Rechtsprechung der Gerichte der Bundesrepublik Deutschland" (1971) – sich auf das Wesentliche zu konzentrieren und ein knappes und doch plastisches Bild der Entwicklung dieses so facettenreichen Grundrechts in den ersten 25 Jahren des Bestehens der Bundesrepublik zu entwerfen.

Der zweite Unterabschnitt des zweiten Teils faßt vier Einzelkapitel zur Rechtsstellung der Kirchen- und Religionsgemeinschaften zusammen: der jetzige Bundesverfassungsrichter *Konrad Hesse* beschäftigt sich mit dem Selbstbestimmungsrecht der Kirchen und Religionsgemeinschaften (469–444), *Martin Heckel* mit der religionsrechtlichen Parität (445–544), der ehemalige Bundesverfassungsrichter *Ernst Friesenhahn* mit den Kirchen- und Religionsgemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts (545–585) und *Josef Jurina* mit den Sonderfragen der Religionsgemeinschaften mit privatrechtlichem Rechtsstatus (587–605). Für die Juristen unter den Benutzern des Handbuchs sind besonders lesenswert die Ausführungen Hesses zu dem Begriff der „Schranken des für alle geltenden Gesetzes" in Art. 137 Satz 1 der Weimarer Reichsverfassung und die definitorische Abgrenzung des Rechtsstatus der Kirchen als Körperschaften des öffentlichen Rechts, die Ernst Friesenhahn in dem für ihn charakteristischen klaren und knappen Stil bietet. Die Beschreibung und Ausdeutung der religionsrechtlichen Parität, eines der Schlüsselbegriffe des Staatskirchenrechts überhaupt, durch Martin Heckel stellt aufgrund ihres Umfangs und der Tiefe des Ansatzes fast eine Monographie dar und sprengt damit eigentlich den Rahmen des Handbuchs.

Die vier letzten Unterabschnitte dieses Teils, die den staatskirchenrechtlichen Bezügen der Mitgliedschaft in den Kirchen und Religionsgemeinschaften, dem Dienstrecht, der Einbindung der Kirchen und Religionsgemeinschaften in das staatliche Rechtsschutzsystem und den Problemen des kirchlichen Vermögens im weitesten Sinn gewidmet sind, greifen in einer Reihe selbständiger Artikel eine Vielzahl von Fragen auf, deren Aktualität und deren praktische Bedeutung ebenso offensichtlich ist wie deren unmittelbarer Bezug zu den vorweg erörterten Grundsatzfragen. So behandelt *Axel Freiherr von Campenhausen* in vier Einzelbeiträgen (609–614, 635–644, 645–656 und 657–666) die staatskirchenrechtliche Bedeutung und die Probleme der Kirchenmitgliedschaft, die Kirchenmitgliedschaft nach dem Recht der evangelischen Kirche und die Frage des Austritts aus den Kirchen und Religionsgemeinschaften. *Klaus Mörsdorf* ergänzt diese Beiträge mit einer Erörterung der Kirchenmitgliedschaft nach dem Recht der katholischen Kirche (615–634). Die vielfältige Relevanz der Mitgliedschaftsfragen und ihre unterschiedliche Behandlung je nachdem, ob es um die Einbindung des einzelnen in seine eigene Kirche, um zwischenkirchliche Beziehungen oder um das Verhältnis des Staats zu den Kirchen und Religionsgemeinschaften geht, werden in diesen Beiträgen besonders deutlich herausgearbeitet. *Johann Frank* stellt sich in seinem Beitrag über das Dienst- und Arbeitsrecht der Kirchen und Religionsgemeinschaften

(669–725) einer Reihe von Fragen, die trotz ihrer großen Bedeutung bis heute keiner endgültigen Klärung zugeführt werden konnten. Das gilt etwa für die Frage nach der Geltung der – staatlichen – Grundrechte im kirchlichen Bereich. *Hermann Weber* behandelt sodann den Rechtsschutz der Kirchen und Religionsgemeinschaften durch die staatlichen Gerichte und *Wolfgang Rüfner* erörtert den Rechtsschutz des einzelnen gegen kirchliche Rechtshandlungen (729–757 bzw. 759–790).

Besonders gründlich ist auch die sich anschließende Auseinandersetzung mit den Vermögensproblemen. *Heiner Marré* bietet eine sehr abgewogene Darstellung des kirchlichen Besteuerungsrechts und der vielen in die Aktualität des politischen Raums hineinreichenden Fragen dieses Problembereichs (5–50). *Josef Isensee* zeigt die Entwicklung der Staatsleistungen an die Kirchen und Religionsgemeinschaften von ihrem historischen Ansatz bis heute auf (51–90). Dabei stellt er sich auch der Frage, ob es für die Staatsleistungen an die Kirchen nicht neben der historischen auch eine durchaus moderne, sich am Begriff der „öffentlichen Aufgabe" orientierende Rechtfertigung gibt. Das Kirchenvermögens- und Stiftungsrecht wird anschließend (für den Bereich der evangelischen Kirche von *Christian Meyer*, 91–116, für den Bereich der katholischen Kirche von *Siegfried Marx*, 117–160) bis hin zur Demonstration einzelner Beispielfälle dargestellt. Abgeschlossen wird der zweite Teil von *Alfred Albrecht* mit drei Einzelbeiträgen zu den staatlichen Simultaneen (161 bis 166), dem Patronatswesen (167–203) und der kirchlichen Denkmalpflege (205–225).

Den ersten Unterabschnitt des dritten Teils mit der Überschrift „Das Wirken der Kirche und Religionsgemeinschaften im staatlichen und gesellschaftlichen Bereich" eröffnet *Klaus Schlaich* mit einem Beitrag über den Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen (231–272). Gegenstand dieses Beitrags ist nicht nur eine Erörterung der Stellung der Kirchen im Bereich des „Öffentlichen", sondern auch der Versuch, diesem gerade in der letzten Zeit besonders umstrittenen staatsrechtlichen Begriff etwas deutlichere Konturen zu geben. In Anschluß an diese erneut sehr grundsätzlichen Ausführungen wenden sich Einzelbeiträge konkreten Ausformungen der Tätigkeit der Kirchen und Religionsgemeinschaften im staatlichen bzw. gesellschaftlichen Bereich zu: den Verbindungsstellen zwischen Staat und Kirchen (*Hermann Kunst* und *Wilhelm Wöste*, 273–297); den internationalen Beziehungen der Kirchen (*Ulrich Scheuner*, 299–344); der karitativen Betätigung der Kirchen (*Alfred Rinken*, 345 bis 400, für den katholischen und *Peter von Tiling*, 401–416, für den evangelischen Bereich); der Beziehung von Kirchen und Massenmedien (*Roman Herzog*, 417–435); und schließlich dem kirchlichen Sammlungswesen (*Michael Stolleis*, 437–451).

Gegenstand des zweiten Unterabschnitts des dritten Teils sind die sehr wichtigen Fragen aus dem Bereich von Bildung und Erziehung. Konkret handelt es sich um folgende Einzelbeiträge: elterliches Erziehungsrecht und Religionsfreiheit (*Erwin Stein*, 455–481); Kirchen und staatliches Schulsystem (*Willi Geiger*, 483–502); Religionsunterricht (*Christoph Link*, 503–546); Kirchen als Schulträger (*Theodor Maunz*, 547–568); theologische Fakultäten, staatliche Pädagogische und Philosophisch-Theologische Hochschulen (*Werner Weber*, 569 bis 596); kirchliche Hoch- und Fachhochschulen (*Manfred Baldus*, 597–622); Erwachsenenbildung und Akademien (*Peter Weides*, 623 bis 681).

Der dritte Unterabschnitt dieses Teils des Handbuchs ist der Seelsorge in besonderen staatlichen Bereichen gewidmet. Hier findet der Leser Beiträge von *Rudolf Seiler* (zur Seelsorge in Bundeswehr und Bundesgrenzschutz, 685–700) und *Karl Albrecht* (Anstaltsseelsorge, 701–719). Unter der Überschrift „Die Rechtsverhältnisse mit staatlicher und kirchlicher Beteiligung" folgen sodann drei Beiträge zu besonders problemträchtigen Fragenkomplexen. *Dieter Lorenz* befaßt sich mit dem Personenstands- und Meldewesen (723–740), *Dietrich Pirson* mit dem Eherecht (741–777) und *Hanns Engelhardt* mit dem Bestattungswesen und Friedhofsrecht (779–798). Den Abschluß des Handbuchs bilden unter der Überschrift „Der Schutz der Religionsgemeinschaf-

ten und ihrer Einrichtungen" noch einmal drei Beiträge, und zwar von *Hans-Wolfgang Strätz* über Sonn- und Feiertage (801–819), von *Albin Eser* über den strafrechtlichen Schutz des religiösen Friedens (821–838) und von *Wolfgang Rüfner* über die Rechts- und Amtshilfe (839–851).

4. Schon diese sich mit wenigen kommentierenden Anmerkungen begnügende Aufzählung der einzelnen Beiträge des Handbuchs dürfte mit hinreichender Deutlichkeit belegen, welche Fülle von Informationen über wissenschaftliche Grundsatzdebatten und über die Anwendung der hier gewonnenen Erkenntnisse in der Praxis das Handbuch des Staatskirchenrechts seinem Benutzer und noch mehr seinem Leser bietet. Diesem Leser erschließen sich sowohl die Grundfragen wie die Detailprobleme in einer Weise, wie sie bisher für den Bereich des Staatskirchenrechts unbekannt und für viele andere Rechtsgebiete ein unerfülltes Desideratum geblieben ist. Und trotz der Vielzahl der Mitarbeiter und ihrer durchaus unterschiedlichen wissenschaftlichen Positionen entwirft das Handbuch ein Bild des Staatskirchenrechts, das insgesamt vor allem auch durch die Einheitlichkeit seiner Grundkonzeption überzeugt.

Es fällt ausgesprochen schwer, an diesem glänzenden Beweisstück einer geglückten wissenschaftlichen Zusammenarbeit Ansatzpunkte für kritische Bemerkungen zu finden, wenn es aus Raumgründen nicht möglich ist, in die Diskussion der einzelnen Bearbeitungen einzutreten. So wird man sich hier mit der Feststellung begnügen, daß an manchen Stellen eine etwas eingehendere Auseinandersetzung mit den kritischen Stimmen, die es ja nicht nur in der politischen Arena, sondern auch in der Wissenschaft gibt und die den Platz des Staatskirchenrechts und seine tragenden Grundprinzipien durchaus anders deuten als die Autoren des Handbuchs, insgesamt die Fundierung und Absicherung dieses so gelungenen Werks noch verstärkt hätte.

Es bleibt das herausragende Verdienst des Handbuchs, dem Staatskirchenrecht der Bundesrepublik greifbare und sichere Konturen gegeben zu haben. Für jeden, der sich mit Problemen des Staatskirchenrechts in Zukunft beschäftigt, ist dieses Handbuch unersetzlich. Aber auch derjenige, der den Problemen des Staatskirchenrechts ferner steht, wird zu den beiden Bänden immer wieder mit großem Gewinn greifen. Denn die meisten seiner Beiträge liefern den Beweis dafür, daß die zentralen Fragen und Probleme des Staatskirchenrechts zugleich auch die zentralen Fragen und Probleme unseres heutigen Verfassungsrechts, ja mehr noch, unseres heutigen Staatsverständnisses sind oder zumindest für ihre Behandlung und Bewältigung wichtige Anleitung vermitteln.

Wilhelm A. Kewenig

[1] Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland. 2 Bände. Hrsg. v. Ernst Friesenhahn und Ulrich Scheuner in Verbindung mit Joseph Listl. Berlin: Duncker & Humblot 1974–75. XXXI, 792 und XXXII, 898 S. Lw. 48,– und 56,–.

BESPRECHUNGEN

Geschichte

Bireley, Robert: *Maximilian von Bayern, Adam Contzen SJ und die Gegenreformation in Deutschland 1624–1635.* Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht 1975. 242 S. (Schriftenreihe der historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. 13.) Kart. 46,–.

Die Gegenreformation hat eine schlechte Presse. Was sie als geistige und politische Bewegung in ihrer Zeit wirklich bedeutete, scheint nur unzulänglich bekannt zu sein und als zu klärende Aufgabe heute wenig zu reizen. Um so interessierter sollte man sich auch außerhalb des Kreises der Fachhistoriker der Studie des Amerikaners R. Bireley über eines der ereignisreichsten Jahrzehnte im Kampf zwischen Protestantismus und Katholizismus in Deutschland zuwenden. In diesen Jahren wurde nicht nur die dann für Jahrhunderte bestimmende religionspolitische deutsche Geographie festgelegt, es wurden auch für die theologische Auseinandersetzung Positionen und Kategorien entwickelt, die selbst im modernen ökumenischen Dialog ihren Einfluß nicht verloren haben.

In drei Kapiteln werden zunächst Maximilian von Bayern (15–24), der Jesuit Adam Contzen, dessen langjähriger Beichtvater und Berater (25–42) sowie seine Stellung in München (43–55) vorgestellt. Darauf wendet sich die Studie dem Jahrzehnt 1624–1635 zu; zuerst wird die Frage der Kurpfalz (1624–1626) behandelt, in der sich für Bayern religiöse und politische Interessen schon eigentümlich mischten. Die militärischen Erfolge der Katholiken wirkten sich in den folgenden Jahren bis 1629 im kaiserlichen Restitutionsedikt aus, das ebenfalls religiöse und politische Zwecke in einem verfolgte. Unzweifelhaft scheint dabei religiösen Überlegungen das größere Gewicht eingeräumt worden zu sein. Das Edikt hatte Verwicklungen mit dem Ausland (Spanien, Frankreich, schließlich Schweden) und den deutschen Protestanten zur Folge, die auch auf dem Frankfurter Kompositionstag 1631 nicht beizulegen waren. Eine theologisch-kanonistische Einigung war damals aber schon durch die militärischen Erfolge Gustav Adolfs überholt. Unter gewendeten Vorzeichen hatten sich zwischen 1631 und 1635, d. h. von Tillys Niederlage bei Breitenfeld bis zum Prager Frieden mit Sachsen, vornehmlich die Politiker um einen Ausgleich und um Frieden zu mühen. Bireley arbeitet anschaulich heraus, wie der bayerische Kurfürst in dieser Zeit die verschiedenen Pläne und Vorschläge mit seiner religiösen Überzeugung in Einklang zu bringen suchte. Dabei wandelte sich nach und nach zwar nicht seine Überzeugung, wohl aber sein Urteil über Mittel und Möglichkeiten in einer für den damaligen deutschen Katholizismus symptomatischen Weise.

Manches pauschale Urteil verliert angesichts der Beobachtungen und Zitate dieser Arbeit von selbst seine Grundlage. Dabei bedeutet der Zwang zur Differenzierung nicht Komplizierung; im Licht dieser Studie gewinnt die Entwicklung deutlich an Lebendigkeit und Durchsichtigkeit. Alle, die sich heute in Deutschland mit dem Erbe aus der untersuchten Epoche herumschlagen, sollten dem amerikanischen Forscher für seinen Beitrag dankbar sein. *K. H. Neufeld SJ*

Konopatzki, Ilse-Lore: *Eugenio Pacelli, Pius XII.* Kindheit und Jugend in Dokumenten. München: Pustet 1974. 276 S. Lw. 24,–.

„Der Zufall ist das Pseudonym, das der liebe Gott wählt, wenn er inkognito bleiben will"; es dürfte nicht leichtfallen, für das weise Wort, das Albert Schweitzer geprägt hat, eine bessere Illustration zu finden als die Entwicklungsgeschichte dieses Buchs. Eine junge Gelehrte, die Germanistik, Romanistik,

Pädagogik und Philosophie studiert hatte und Erfahrungen im Schuldienst besaß, kam 1962 als Universitätslektorin nach Mailand. Während ihrer Ferienaufenthalte in Rom lernte sie, die großes Interesse für Pius XII. hegte, seine Verwandten kennen und erhielt Zugang zu dem in Fülle erhalten gebliebenen Handschriften-Material aus der Schul- und Studienzeit.

Konopatzki hat diejenigen Texte – Aufsätze, Gedichte, Tagebuchblätter – ausgewählt, „die ein gewisses eigenes Gepräge tragen und Einblicke in die geistige Welt des jungen Eugenio Pacelli gestatten" (7). Auf diese Weise wird es dem Leser ermöglicht, sich einzufühlen in die geistig-seelische Entwicklung vom dreizehnten bis zum achtzehnten Lebensjahr, vom Ausklang der Kindheit bis zum Beginn des Erwachsenenalters.

Der Inhalt reicht von dem Aufsatz „Mein Porträt", einer Selbstdarstellung (19–28), bis zur Betrachtung des letzten Verses aus dem Sonett „Giuseppe Mazzini" von Giosue Carducci: „Nur du, ... o Ideal, bist wahr" (230 bis 246). Angefügt sind als „Gelenkstellen" zwischen den geistigen Kämpfen der Schulzeit und dem sich immer mehr klärenden Standpunkt des späteren Kirchenfürsten (255) die Notizen zu zwei frühen Predigten (254–266). Da die Texte chronologisch geordnet sind, kann der Leser das Wachsen der Persönlichkeit und die Ausprägung ihrer Handschrift beobachten.

Die Herausgeberin hat die Texte mit vollkommener Sorgfalt erschlossen. Zunächst wurden sie in die deutsche Sprache so übertragen, daß der Leser vergißt, eine Übersetzung vor sich zu haben. Dann hat sie den vielschichtigen Hintergrund dargestellt, vor dem die Texte entstanden sind: die historische Lage Italiens kurz nach dem Risorgimento, die Aufsatzpraxis der Schulen und das geistige Klima des Liceo Visconti. Sie befragte aber auch unmittelbare und mittelbare Zeugen über ihre Erinnerungen: Eliabetta Rossignani, die jüngere Schwester Eugenios, und Mario Mantovani, den Sohn des Schulfreunds Giulio.

Joseph Brosch hat in den Titel einer 1968 erschienenen Biographie die Worte „Lehrer der Wahrheit" aufgenommen. Aus dem Buch von Konopatzki geht hervor, daß eine furchtlose Liebe zur Wahrheit schon den Schüler auszeichnete. Obgleich die Einstellung der fortschrittlich-liberalen Kameraden antikirchlich war (74), suchte er jede Gelegenheit, sich zu seiner Überzeugung zu bekennen. Ein Beispiel: Er würdigte Augustinus, den Verfasser des „Gottesstaates", als großen Baumeister der Geschichte und verteidigte seinen Aufsatz gegen die ihn auslachende Klasse (146).

Außerordentlich interessant ist ein Blick in das Namenregister (273–275). Es enthält die „lieben Autoren" (71), und die Anzahl der Seiten, auf denen sie vorkommen, vermittelt einen ersten Eindruck ihrer Bedeutung für den Heranwachsenden. An der Spitze steht Dante Alighieri (42), dem Beatrice (14) zuzurechnen ist. Es kommt aber auch schon Giuseppe Mazzini vor, den Pius XII. 1948 mit großer Sorgfalt zitierte, wie uns Domenico Kardinal Tardini berichtet.

Das Buch bietet dem Pius-Forscher Handschriften-Material, das (mit einer einzigen Ausnahme) zum ersten Mal veröffentlicht wird, dem Pius-Verehrer eine einfühlsame Einführung in die Entwicklung der Persönlichkeit und eine sachkundige Darstellung ihres Ambiente. *R. Fürst*

Botting, Douglas: *Alexander von Humboldt.* Biographie eines großen Forschungsreisenden. München: Prestel 1974. 402 S., Abb., Tafn. Lw. 28,50.

Alexander v. Humboldt (1769–1859) steht in einer Zeit, in der sich die Naturwissenschaften erst systematisch zu entwickeln beginnen. Im Todesjahr 1859 erscheint Darwins Hauptwerk, und das Zeitalter der experimentellen Forschung war angebrochen. Das Lebenswerk Alexander v. Humboldts steht ganz im Dienst dieses Aufbruchs: er schuf die Grundlagen der modernen Geographie und Geophysik und gab den Anstoß zur Entwicklung von Wissenszweigen, die heute eine bedeutende Rolle in der Natur- und Raumforschung spielen. Seine berühmten Entdeckungsreisen haben in der lateinamerikanischen Welt und im gesamten

amerikanischen Geistesleben Impulse ausgelöst, die bis heute wirksam sind.

Der Verfasser (Universitätslektor, BBC-Korrespondent, Reisebuchautor) schildert uns Humboldt als Mann von einer geradezu unvorstellbaren Arbeitskraft und als Forscher von universellsten Interessen. „Seine Energie war phänomenal; sie erschöpfte jeden seiner Zeitgenossen, der versuchte, mit ihr Schritt zu halten . . . Im Zeitalter der fortschreitenden Spezialisierung blieb er ein Wissenschaftler mit universellen Interessen" (32). Nur ein Beispiel: Während seiner Tätigkeit in Bayreuth befaßte er sich mit den unterschiedlichsten Themen: der geologischen Schichtung Europas, den Auswirkungen verschiedener Gase auf Tiere, der unterirdischen Meteorologie und der Geographie der Pflanzen. Er entwickelte ein höchst originelles System von Kurzschrift-Notizen, die er in Chemie und Physik benützte und „Pasigraphie" nannte. Außerdem begann er sich mit dem Erdmagnetismus zu befassen. Humboldts Universalität ist erstaunlich: Wurde er kritisiert, daß er auf zu vielen Gebieten zugleich arbeite, war seine Antwort: „Wie kann man einen Mann daran hindern, den Dingen auf den Grund zu gehen und die Welt um ihn her zu begreifen? Auf jeden Fall sind für einen Weltreisenden eine Menge Kenntnisse lebensnotwendig" (45).

Der Verfasser schildert die großen Reisen v. Humboldts mit solcher Tatsachentreue und Spannung, daß sich weite Teile des Buchs wie ein Abenteuer-Roman lesen, der einen – hat man einmal mit dem Lesen begonnen – nicht mehr losläßt. Man merkt dem Bericht an, daß der Verfasser viele Gebiete der Humboldtschen Reisen aus eigener Anschauung kennt. Dennoch läßt er die Psychologie des genialen Mannes keineswegs außer acht und schildert immer wieder die „Witterungen der Seele" bei den fast übermenschlichen Unternehmungen. Ein Faksimile von Humboldts Bericht über die Besteigung des Chimborazo, ein Brief Goethes, eine Karte von Humboldts Reisewegen in Südamerika und eine Ausfalttafel (Geographie der Pflanzen in den Tropenländern) beschließen das auch buchtechnisch hervorragend ausgestattete Werk. *A. Haas SJ*

SCHIPPERGES, Heinrich: *Paracelsus.* Der Mensch im Licht der Natur. Stuttgart: Klett 1974. 230 S. (Edition Alpha. 4.) Kart. 28,–.

Im Vorwort betont der Verfasser, daß es an Paracelsus-Publikationen keinen Mangel gebe. Zwischen 1932 und 1960 sind etwa 1180 Titel erschienen. Man kann von einer Paracelsus-Renaissance sprechen: „Wir sind einfach fasziniert von einem Phänomen, das zwischen den Zeiten des Mittelalters und der Moderne steht."

Das erste Kapitel handelt von dem „Phänomen Paracelsus", das nicht leicht zu bestimmen ist: „Es ist wirklich nicht so einfach, über diesen Mann und sein Werk etwas Gültiges oder Brauchbares vorzubringen, und auch dieser Entwurf wird nur ein Versuch bleiben, ein Versuch allerdings, der von verläßlichen Quellen ausgehen will und somit auch ständig gegen das übliche Klischee von jenem Paracelsus angehen muß, der dank zahlreicher Filme und Romane, dank einer uferlosen Literaturflut auch heute noch in unseren Köpfen spukt" (11). Schipperges entwirft ein Bild des Paracelsus, der „familiaris" zur Natur, aber „contrarius" seiner Zeit wie auch der unsrigen gegenüber ist. Dieser „Paracelsus Eremita" ist nicht mit den historischen Methoden rationalisierter Aufklärung zu meistern: „So klar und so nüchtern sein Weltbild auch in der Ausgewogenheit und Gleichgewichtigkeit von Praxis und Theorie vor uns steht, so sehr will diese Bildwelt doch aus einer geistigen Dimension nachvollzogen werden, gebildet von seinem Schöpfungsglauben, ausgerichtet auf ein Ziel leibhaftiger Schöpfungsgeschichte: auf das Heil der Welt" (14). Im Mittelpunkt seines Weltbilds steht der Mensch als „Leib". Man lese und meditiere den schönen, auf S. 15 wiedergegebenen Text des Paracelsus!

Anschließend werden die Lehr- und Reisejahre und die kurze Professur in Basel geschildert. Schon in diesen Lehrjahren behagt dem Paracelsus das scholastische Curriculum immer weniger. Er schreibt: „Da verließ ich der alten Skribenten Bücher und Schriften mitsamt ihrem Geschwätz, das da pflegen die von den Hohen Schulen." Sein Lehrer ist die

große Natur geworden, „und die Augen, die in der Erfahrenheit ihre Lust haben, dieselbigen seien deine Professores" (20). In den nächsten Abschnitten schildert der Verfasser eingehend das Welt- und Menschenbild, die Heilkunde, den gesunden und kranken Menschen, die Lehre von den „Signaturen", den „Entien" und schließlich vom Tod. Die Schlußkapitel behandeln das Amt und die Sendung des Arztes, ferner die therapeutischen Systeme, und stellen in kurzen Umrissen eine „Anthropologie des kranken Menschen" dar.

Im Anhang bietet der Verfasser einen Überblick über die Wirkungsgeschichte des Paracelsus. Schon zu Lebzeiten setzt eine Verfremdung des Paracelsischen Wirkens ein und wird nach seinem Tod systematisch weitergetrieben. Dabei geht die Substanz des Paracelsischen Werks langsam verloren. Seit dem Ende des 17. Jahrhunderts sieht man in ihm den „Anfänger der Platonischen Theologie". Das ist die Blütezeit der „Paracelsisten". Mit der deutschen Mystik (z. B. Valentin Weigel, Jakob Böhme) ist Paracelsus insofern verbunden, als diese sicher Anregungen von den naturphilosophischen Gedanken des Paracelsus empfangen hat. Man sprach sogar von einer „Theologia Paracelsi". Der Verfasser urteilt wohl mit Recht: „Aber solche Mystik um Gott und Natur mag für die Wirkungsgeschichte und auch für jene deutsche Bildungsgeschichte, in der Bodo Sartorius von Waltershausen (1935) Paracelsus gesucht und gefunden hat, äußerst aufschlußreich sein, mit Paracelsus selber hat diese Mystik nichts zu tun. Im Mittelpunkt seines Interesses stand allein die Natur, die Natur freilich als ein Ganzes, in dessen Zentrum er den Menschen sah" (219). Ein kurzes Literaturverzeichnis beschließt dieses für die Paracelsus-Forschung wegweisende Werk. *A. Haas SJ*

Wirtschaft und Gesellschaft

Nell-Breuning, Oswald von: *Der Mensch in der heutigen Wirtschaftsgesellschaft.* München: Olzog 1975. 152 S. Kart. 16,80.

Nell-Breuning, Oswald von: *Grundsätzliches zur Politik.* München: Olzog 1975. 119 S. Kart. 16,80.

Aus Anlaß seines 85. Geburtstags sind in diesen beiden Bändchen 19 Aufsätze des Altmeisters der katholischen Soziallehre in Deutschland gesammelt worden. Auch wer manche davon bereits kennt – fast alle sind schon einmal anderswo veröffentlicht, davon allein sechs in dieser Zeitschrift –, kann aus dieser Zusamenstellung reichen Nutzen ziehen; gibt sie doch einen recht geschlossenen Überblick über das Denken eines Mannes, der sich wie kein anderer katholischer Wirtschaftsethiker als gesellschaftspolitischer Mahner Geltung zu verschaffen und zu bewahren gewußt hat.

Schon vor der neomarxistischen Welle beklagte er, daß man bei uns vielfach die Wirtschaft nur als das große Kellergeschoß der Kultur ansieht und ihr deshalb mit einer gewissen skeptischen Distanz gegenübersteht, was nicht ausschließt, daß diese ihrerseits sich als Herrin der anderen Kulturbereiche aufwirft. Diese mangelnde geistige Auseinandersetzung mit den Grundlagenfragen des modernen Wirtschaftslebens mag dazu beigetragen haben, daß dann unter der akademischen Jugend marxistisches Gedankengut so großen Anklang fand. Unter dieser Rücksicht möchte man wünschen, daß auch viele Gebildete, die in Wirtschaftfragen keine Fachleute sind, die Gedanken Nell-Breunings eingehend studieren. Vermag er doch komplizierte ökonomische Sachverhalte auf menschlich bedeutsame Kernfragen zu reduzieren und in ganz einfacher, fast schulmeisterlicher Weise darzustellen. Umstrittene Begriffe wie Wettbewerb, Rentabilität, Leistungslohn, um nur einige Beispiele zu nennen, finden in dem Bändchen zur Wirtschaft klare Definitionen und Wertungen; eine so umfassende und ausgewogene Diskussion der ethischen Problematik von Streik und Aussperrung ist anderswo kaum zu finden.

In dem Bändchen zur Politik geht es zum großen Teil um die Abgrenzung des christlichen Beitrags und der Stellung der Kirche im modernen Staat, ein Problem, das gerade in der Programmdiskussion der Parteien wieder aktuell geworden ist. Man mag sich allerdings fragen, warum der schon zweimal veröffentlichte Vortrag „Katholische Kirche und heutiger Staat" aus dem Jahr 1953 noch einmal aufgenommen wurde; erscheint die darin vertretene Position doch in wesentlichen Punkten als durch das Zweite Vatikanische Konzil überholt (obwohl v. Nell-Breuning darin behauptet, die Kirche werde sich niemals dazu herbeilassen, das System der beinahe freundschaftlichen Trennung von Kirche und Staat als richtig anzuerkennen).

Niemand wird erwarten – am wenigsten v. Nell-Breuning selber –, daß alle seine scharf pointierten, manchmal sogar überspitzt formulierten Stellungnahmen Zustimmung finden. Auch im katholischen Lager wird er bis heute in heftiger, manchmal sogar unfairer Weise angegriffen, und zwar von rechts ebenso wie von links. Aber wer in gesellschaftspolitischen Fragen mitreden will, muß sich mit seinen Argumenten auseinandersetzen. Für eine rasche Information bieten dabei die ausführlichen Sachregister dieser beiden Bändchen eine vorzügliche Hilfe. *W. Kerber SJ*

Ordo. Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft. Band 26. Stuttgart: Fischer 1975. VIII, 354 S. Lw.

Nachdem 25 Bände im Verlag H. Küpper erschienen sind, wechselt das Jahrbuch den Verleger und erscheint, um einen erschwinglichen Preis einhalten zu können, in verringertem Umfang und schlichterer Aufmachung im Gustav Fischer Verlag. In einem ausführlichen Vorwort „An die Leser des Jahrbuchs Ordo" (3–11) legt der einzig noch lebende Mitbegründer, *Franz Böhm*, die Gründe dar und verbürgt, daß die grundsätzliche Haltung unverändert beibehalten wird. Mit gutem Recht benutzt er die Gelegenheit, um auf drohende, zum Teil schon eingerissene Entartungen der von Anbeginn in diesem Jahrbuch vertretenen Ordnung der Wirtschaft hinzuweisen; bedauerlicherweise zählt er dazu aber auch die von ihm völlig mißdeutete wirtschaftliche Mitbestimmung, d. i. die Mitbestimmung auf der Unternehmensebene, in der er eine „befehlshaberische Ausweitung des privaten Freiheitsspielraums" zu erkennen glaubt, diesesmal nicht seitens der Marktmacht usurpierenden Unternehmer, sondern der Arbeitnehmer, die „durch Gesetz mit der Befugnis ausgestattet werden (sollen), sich in die Privatangelegenheiten anderer Privatpersonen, nämlich der Unternehmer, einzumischen, mit denen sie Arbeitsverträge abgeschlossen haben" (7). Mitbestimmung im Betrieb anerkennt Böhm als berechtigt, weil „aus dem Arbeitsverhältnis abgeleitet und ordnungspolitisch völlig einwandfrei" (8); warum dann die Mitbestimmung auf Unternehmensebene nicht ebensogut aus dem Arbeitsverhältnis abgeleitet werden kann, begründet Böhm nicht. Durch sein Arbeitsverhältnis tritt der Arbeitnehmer nicht nur in den Betrieb ein, sondern eben damit auch in das diesen Betrieb „betreibende" Unternehmen (Böhm selbst sagt richtig, daß die Arbeitsverträge mit den Unternehmern [!] abgeschlossen werden). Der Arbeitnehmer stellt seine Arbeitskraft dem Unternehmen zur Verfügung und wirkt zu dessen Zielen mit. Wenn es in der Ordnung ist und unsere Rechtsordnung verlangt, daß der Mann im Betrieb nicht bloßes Objekt ist, über das ohne Rücksicht auf seine eigenen Interessen von oben her verfügt wird, warum sollen dann die Verfügungen der Unternehmensleitung, von denen der Arbeitnehmer in jedem Fall mitbetroffen wird, „private Angelegenheiten" der Unternehmer sein, die den Arbeitnehmer nichts angehen? Träfe zu, was Marx behauptet, daß der Arbeiter seine Arbeitskraft dem Kapitalisten „verkauft", dann wäre das, was dieser damit tut, in der Tat dessen „private Angelegenheit"; da der Arbeitnehmer dem Arbeitgeber seine Arbeitskraft „leiht", aber keineswegs sich ihrer entäußert, kann er sich mehr oder weniger weitgehend den Entscheidungen des Unternehmers unterwerfen oder sich Mitentscheidung vorbehalten. Früher hat Böhm einmal treffend geäußert, das einfachste wäre, wie früher die

Sklaverei und die Hörigkeit abgeschafft wurden, so jetzt das Lohnarbeitsverhältnis gesetzlich zu verbieten. Natürlich denkt niemand im Ernst daran, es abzuschaffen, wohl aber es so zu gestalten, daß es nicht nur rechtlich, sondern auch tatsächlich nicht auf einen „Verkauf" der Arbeitskraft hinausläuft, sondern zweiseitige rechtliche Bindungen stiftet. – Zum Inhalt des Bandes. An der Spitze steht der Vortrag, den *Hayek* am 11. 12. 1974 bei der Entgegennahme des Nobel-Gedächtnispreises in Wirtschaftswissenschaften gehalten hat (12 bis 21). – *H. O. Lenel* erörtert wirklich lehrreich die wichtigsten gegen Euckens ordnungspolitische Konzeption erhobenen Einwände (22–78). – In „Gesellschaftliches Eigentum und Arbeiterselbstverwaltung" (79–96) zeigt *Ch. Watrin*, wie alle Vorschläge für eine „radikal humane Gesellschaft", soweit die Systemüberwinder überhaupt solche vorlegen, unweigerlich daran scheitern, daß sich „keine Institutionen entwerfen lassen, die dem selbstgesetzten Anspruch genügen" (87). – Weitere Beiträge befassen sich wie in früheren Jahren mit Fragen der Wettbewerbspolitik und der Währungsordnung. Den Schluß bilden „Besprechungen und Hinweise" (291–343) nebst Namen- und Sachregister.

O. v. Nell-Breuning SJ

Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik. Hrsg. v. H.-D. Ortlieb, B. Molitor, W. Krone. 20. Jahr. Tübingen: Mohr 1975. 312 S. Lw.

Alle bisher erschienenen Bände dieses Jahrbuchs sind entweder einzeln oder zusammenfassend in dieser Zeitschrift besprochen worden. – Dieser 20. Band stellt in gewissem Sinn einen Abschluß dar, indem er ein *Gesamt*verzeichnis, geordnet nach Verfassern und nach Sachgebieten, bringt (281–312); die darin erscheinenden Verfassernamen lassen erkennen, daß die Herausgeber den Kreis der Mitarbeiter durchaus nicht eng gezogen haben und es ihnen gelungen ist, auch international bekannte Autoren zur Mitarbeit zu gewinnen. – Finanzwissenschaft ist, wie ich schon früher anzumerken hatte, auffällig vernachlässigt; im Sachverzeichnis erscheint die Sparte überhaupt nicht; in ihrer Ermangelung findet „Kirchensteuer" sich unter „Soziologie" eingeordnet. – Von den Beiträgen dieses Bandes sei namentlich hervorgehoben *D. Lösch*, „Zur Ideologiekritik des traditionellen bipolaren Ordnungsdenkens" (87–110); gemeint ist die angebliche Alternative marktwirtschaftliche *Ko*ordination oder zentraverwaltungswirtschaftliche *Sub*ordination; sie wird einwandfrei sauber dargelegt und überzeugend widerlegt. – *E. K. Scheuch*, „Der Charakter des Konsums in modernen Industriegesellschaften" (111–128) zeichnet sich aus durch die Vorzüge, die das Lesen von Beiträgen dieses Soziologen immer zu einem Genuß machen. – Sehr lesenswert sind *E. Tuchtfeldts* „Kritische Anmerkungen zur Diskussion über die Grenzen des Wachstums" (161–176). – Gut informiert, wenn auch zum Teil durch die Ereignisse schon wieder überholt, *H. E. Scharrer*, „Reform der internationalen Währungsordnung" (219–241). – Etwas außer der Reihe liegend, aber sehr anregend schreibt *E. Maderner* über „Lehrfächerintegration als bildungsökonomisches Gebot" (265–280). – Wer sich einmal mit Sozialwissenschaften eingelassen hat, dem bieten diese Jahrbücher eine treffliche Hilfe, um mit ihnen im Kontakt zu bleiben.

O. v. Nell-Breuning SJ

Lambert, Heinz: *Die Wirtschafts- und Sozialordnung der BRD.* München: Olzog 1975. 320 S. (Geschichte und Staat. 107/108.) Kart. 8,80.

Das Büchlein hält genau, was der Titel verspricht. Von seinen drei Teilen sagt der erste (16–72), was überhaupt mit Wirtschaftsordordnung gemeint ist und welche Modelle einer solchen Ordnung zur Wahl stehen. Gut verständlich werden sowohl die Vorzüge als auch die Schwächen des verkehrs- oder marktwirtschaftlichen Modells (freie Koordination) wie auch des zentralverwaltungswirtschaftlichen Modells (Koordination durch Subordination) dargelegt und zugleich gezeigt, warum keines von beiden Modellen sich in strenger Reinheit verwirklichen läßt, vielmehr jedes von ihnen aus praktischen Gründen nicht umhin kann, Elemente des anderen in sich aufzunehmen.

Der Abschluß dieses Teils erläutert, was in diesem Zusammenhang unter Sozialordnung verstanden wird. – Ein kurzer zweiter Teil (73–90) schildert, wie es nach dem Zusammenbruch von 1945 zu der unter dem Namen „Soziale Marktwirtschaft" bei uns eingeführten Ordnung gekommen ist. – Der weitaus umfangreichste dritte Teil (91–300) beschreibt anschaulich, übersichtlich und einprägsam die heute bestehende Ordnung, ihre Rechtsgrundlagen, die Geld- und Währungsordnung, das Finanzwesen, besonders eingehend das Kernstück, das ist die Wettbewerbungsordnung, die Außenwirtschaftsordnung und abschließend die Arbeits- und Sozialordnung nebst den wichtigsten Trägern der Wirtschafts- und Sozialpolitik. – Dem Gebot der herrschenden Wissenschaftslehre gemäß vermeidet der Verfasser Werturteile; kein Leser aber wird das verhaltene Ethos verkennen, von dem das Büchlein von der ersten bis zur letzten Zeile getragen ist. *O. v. Nell-Breuning SJ*

Theologie

Grundfragen der Christologie heute. Hrsg. v. Leo Scheffczyk. Freiburg: Herder 1975. 184 S. (Quaestiones Disputatae. 72.) Kart. 29,80.

Mit Interesse und Erwartung greift man zu diesem Band, der die Referate der letzten Arbeitstagung katholischer Dogmatiker und Fundamentaltheologen zugänglich macht. Die Gestalt Jesu und die christologische Frage genießen heute mehr als breite Aufmerksamkeit, so daß eine gewisse Neugier auf die Reaktion von Fachleuten in deren eigenem Kreis von vielen Interessierten geteilt wird. Wer Anregungen, Versuche, Anfragen erwartet, wird keineswegs entäuscht; die fünf Hauptreferate bieten auch Information und Kritik ebenso reichlich wie Überlegungen und Vorschläge. Zunächst führt der Herausgeber in den Problemstand und die Konzeption der Tagung ein (7–14). Es folgen philosophische Vorfragen „Wirklichkeit als Geschichte" von A. Halder (15–35), ein Überblick „Zeitgenössische Grundtypen nichtkirchlicher Jesusdeutungen" von H. Fries (36–76), der Versuch einer exegetischen Rekonstruktion „Ursprünge und Entfaltung der neutestamentlichen Sohneschristologie" von Fr. Mußner (77–113), der dogmengeschichtlich-philosophisch bestimmte Entwurf P. Hünermanns „Gottes Sohn in der Zeit" (114–140) und W. Kaspers Frage nach „Christologie von unten?" (141–170), der sich ein knapper Meinungswechsel mit H. Küng (170–179); Kaspers Replik (179–183) anschließt.

Es ist nicht nötig, die bekannten Autoren eigens zu empfehlen; es ist nicht möglich, hier im einzelnen auf die Sachaussagen einzugehen. Nur zwei generelle Aspekte sollen hervorgehoben sein, mit denen diese Veröffentlichung einen – wünschenswerten – Einfluß auf das breitere Gespräch um Jesus Christus nehmen könnte. Auffällig ist zunächst, wieviel Raum Dogmatiker und Fundamentaltheologen auf dieser Fachtagung Vertretern anderer Disziplinen einräumten. Die Bereitschaft zum Hören über die eigenen Grenzen hinaus wurde belohnt durch die eindringlichen Vorfragen des Philosophen und den wichtigen Rekonstruktionsversuch des Exegeten, beide gebend und helfend, aber auch eingrenzend und fordernd. Diese Beiträge verdeutlichen, daß sich heute nach Jesus Christus ernsthaft nur noch fragen läßt, wenn man bereit bleibt, mit Voraussetzungen und Gegebenheiten zu rechnen, die für das Problem nicht deswegen unwichtig sind, weil man sie zunächst als fremd empfindet.

Abgesehen von der Aufteilung der Themen und den sachlichen Vorgegebenheiten verraten die verschiedenen Beiträge kaum Gemeinsames. Um so mehr fällt die überall spürbare Problematik mit der Geschichte auf. Dies scheint für manche Unterschiede in Sicht und Wertung verantwortlich zu sein, wie gerade am Meinungswechsel Küng – Kasper deutlich wird. Hier dürfte das schwierigste Hindernis einer zeitentsprechenden Neuinterpretation des Christusgeheimnisses liegen – solange es nicht gelingt, Grundlinien einer vertretbaren

Geschichtskonzeption zu entwickeln, die eine grundsätzliche Einigung der Theologen erhoffen lassen. Daß die Frage am Beginn des Treffens ausdrücklich gestellt werden konnte, ist ein gutes Zeichen. Leider bleibt sie dann im folgenden oft nur unzulänglich bewußt. Man möchte darum den Philosophen in seiner Vermutung bestärken, daß christliche Theologie im Verständnis der Wirklichkeit als Geschichte „vielleicht auch einen christologischen Ansatz finden" könnte, „welcher der aktuellen Unterscheidung in eine Christologie ‚von oben' und in eine ‚von unten' vorausläge und Recht und Grenzen einer solchen Unterscheidung aufdeckte" (16). Gerade dieses Gesichtspunkts wegen lohnt sich das Studium dieses Bandes.

K. H. Neufeld SJ

ZU DIESEM HEFT

Der Publizist, Schriftsteller und Theologe Joseph Görres ist die große symbolische Gestalt der katholischen Bewegung in Deutschland im 19. Jahrhundert. Auf seinem Weg von der Aufklärung zu erneuerter tiefer Gläubigkeit führte sein Leben durch fast alle geistig-politischen Strömungen seiner Epoche. Aus Anlaß der 200. Wiederkehr seines Geburtstags am 25. Januar fragt Gerd-Klaus Kaltenbrunner, was Görres für unsere Zeit bedeutet. Er hebt vor allem die tiefe Einheit seines Denkens hervor.

Die gruppendynamische Bewegung in der Bundesrepublik breitet sich rasch aus und entfaltet eine zunehmende Wirksamkeit. Nur sehr selten wird Kritik laut. Die Zustimmung überwiegt. Dennoch sind an die Gruppendynamik, ihre Methoden und Ziele ernsthafte Fragen zu stellen. Henning Günther greift die Argumente der Befürworter einer christlichen Gruppendynamik heraus und prüft sie auf ihre Tragfähigkeit.

In der Diskussion um die Frage, ob es eine christliche Heilsmöglichkeit für Menschen gibt, die ohne Schuld das Evangelium Christi nicht kennen, hat Karl Rahner den Begriff eines „anonymen Christentums" geprägt: Diese Nichtchristen hätten am christlichen Heil Anteil, ohne es ausdrücklich zu wissen. Karl-Heinz Weger stellt anhand eines neuerschienenen Sammelbands den derzeitigen Stand der Auseinandersetzung dar.

Mit der Ausweitung und der intensiven Nutzung der freien Zeit wird unsere Gesellschaft in zunehmendem Maß eine Freizeit-Gesellschaft. Die Fragen und Probleme, die dabei auftauchen, dürfen nicht auf ökonomische oder psychologische Bedingungen reduziert werden. Auch die Kirche muß ihren Beitrag leisten. Roman Bleistein stellt dazu grundsätzliche Überlegungen an.

Moral der Jugend

Die ressentimentgeladene Aussage, die heutige Jugend sei unmoralisch, befriedigt nicht, weder den Forscher, der sich an empirischen Untersuchungen orientiert, noch den kritischen Erzieher, der moralische Entwicklungen immer im Kontext langlaufender sozialer Prozesse wahrnimmt. Nur einer wird durch den Vorwurf an die Adresse junger Menschen zufriedengestellt: der Moralist. Neuere Forschungen erlauben, die Voreingenommenheit von Moralisten zu entlarven.

Die Untersuchungen von EMNID „Jugend zwischen 13 und 24" bietet einen Überblick über die Jahre von 1954 bis 1975, der Aufschlüsse über die moralischen Verhaltensweisen junger Menschen gibt. Moral hängt eng mit den Lebenszielen des Menschen zusammen, die sich hinwiederum in der größten Freude und dem größten Ärger äußern. So wurde 1954 wie 1975 nach der größten Freude der jungen Menschen im jeweils vergangenen Jahr gefragt. In beiden Jahren stehen an der Spitze: das Reisen und der persönliche Erfolg im Beruf. Während 1954 sich dann die Freude über das Glück und den Erfolg anderer anschließt, nehmen 1975 der persönliche Erfolg in der Schule oder Universität und die Anschaffungen und Geschenke den dritten Platz ein. Vergleichbar ist die andere Entwicklung: 1954 liegt an vierter Stelle die Freude im menschlichen und religiösen Bereich, 1975 dagegen rangieren am vierten Platz Feste und Geselligkeiten, gleich gefolgt von Liebe, Freundschaft, Kameradschaft. Im Kommentar zur Untersuchung werden die Ergebnisse auf die gewandelten Sozialstrukturen zurückgeführt, so z. B. daß sich persönlicher Erfolg in Schule und Universität fast verdreifacht habe. Materieller Besitz und Gewinn spielten demnach eine größere, Freude im menschlichen und religiösen Bereich eine kleinere Rolle. Die Frage nach dem Anlaß zum größten Ärger bestätigt den eben aufgewiesenen Trend: Ärgerte man sich 1954 noch am meisten über das Wetter, so werden heute Beruf und Schule zum Feld des größten Ärgers. Der Mißerfolg anderer geriet dagegen ganz aus dem Blick. Das „Mit-Ärgern" mit anderen scheint ausgestorben.

Im ganzen hat sich eine gewisse Orientierung an Leistung und Besitz durchgesetzt, die zwischenmenschliche Beziehungen (ausgenommen das partnerschaftliche Verhältnis) schrumpfen läßt. In diesem Ergebnis deutet sich eine Grundstimmung an, die sich mit großer Wahrscheinlichkeit in der Moral der Jugend auswirken wird.

Weitere Fragen untersuchten die Einstellungen zu Werten und Normen im Vergleich der Altersgruppen, also zwischen den 13- und 24jährigen, den 30- bis 40jährigen und den 50- bis 64jährigen. Unentbehrlich halten von den 13- bis 24jährigen die Orientierung an der Leistung 22 Prozent, die eheliche Treue 47 Prozent, die Zuverlässigkeit und Pünktlichkeit im Beruf 41 Prozent, das höfliche Benehmen gegen Ältere 22 Prozent, die Sicherheit in Glaubensfragen 10 Prozent. Die Differenz zu den anderen Jahr-

gängen steigt mit dem Alter, zum Teil beträchtlich. Weil in diesen Resultaten ein durchlaufender Alterstrend zur Erklärung der Differenzen herangezogen wird, ist die Feststellung möglich, „daß es einen Norm- und Wertkonflikt zwischen den Generationen nicht gibt". Jugendliche wie Erwachsene lassen sich im letzten von den gleichen moralischen Grundsätzen bestimmen, wobei die jeweilige Begründung dieser Grundsätze einmal außer acht gelassen werden soll.

In anderen Untersuchungen stellte E. Noelle-Neumann für die letzten Jahrzehnte eine „Umwertung der Werte" fest. Was 250 Jahre als bürgerliche Tugend gepflegt worden war, fand sie im raschen Absinken. Der Abbau vollzog sich in der Arbeiterschaft, aber darüber hinaus in allen Bevölkerungsschichten, und immer am radikalsten bei der jungen Generation. Sie findet ihre These bestätigt, daß im materiellen Bereich die Arbeiter einen bürgerlichen Lebensstandard in bezug auf Besitz und Sicherheit praktisch erreichten, daß sich aber im geistigen Bereich der Einstellungen und Wertvorstellungen umgekehrt eine Anpassung an eine Unterschichtsmentalität vollzieht, also an den bürgerlichen Werten entgegengesetzte Haltungen.

Diese Untersuchung weist einen Trend im moralischen Verhalten auf, wie er sich in allen Altersstufen zeigt: der Abbau einer bürgerlichen und kirchlich orientierten Moral. Bei den jungen Menschen kommt diese Entwicklung nur schonungsloser an den Tag: statt Lebenssinn aus der Arbeit ein gewisser Hedonismus, statt Einbindung in soziale Strukturen eine Privatisierungstendenz und damit eng verbunden die Ablehnung von Institutionen, statt Vertrauen in die eigene Kraft ein Pessimismus, der die Verantwortung für das eigene Leben schmälert. Ein Fatalismus wird offenbar, der schnell in die volle Verweigerung umschlagen kann, wie die Zahlen jugendlicher Ausgeflippter wie Selbstmörder beweisen.

Gerade die Ergebnisse von E. Noelle-Neumann zwingen den Schluß auf, daß die ältere Generation sich nicht der Verantwortung entziehen kann, wenn es um die Moral junger Menschen geht; denn einmal bestehen keine tiefgreifenden Norm- und Wertkonflikte zwischen den Generationen, zum anderen bricht im Verhalten junger Menschen – ohne jede Doppelmoral – das auf, was durchweg in unserer Nation gedacht und als sittlich empfunden wird. Wenn Korrekturen am Verhalten junger Menschen angebracht werden sollen, kann dies nur durch einen Dialog zwischen den Generationen geschehen, der – was die ältere Generation betrifft – durch ein lebendiges Beispiel beglaubigt wird und im Mut zum begründeten Widerspruch an Autorität gewinnt. Durch einen solchen Dialog könnten beide Generationen lernen: die Jüngeren würden mit ihrer eigenen geschichtlichen Herkunft konfrontiert und könnten dadurch ihre Gegenwart begreifen; die Älteren würden die Relativität mancher ihrer Ansprüche wahrnehmen und könnten sich über eine mögliche Verwirklichung des Christentums heute unterrichten lassen.

Roman Bleistein SJ

Giuseppe De Rosa SJ

Die Kommunistische Partei Italiens

Die Kommunistische Partei Italiens (KPI) stellt heute die Italiener und insbesondere die italienischen Katholiken vor eine Reihe schwerwiegender Fragen. Sie behauptet, eine „andere" Kommunistische Partei zu sein und einen „anderen" Kommunismus anzustreben. Kann man diesen Behauptungen glauben? Ist ein „anderer" Kommunismus möglich? Ist die KPI wirklich eine „andere" Partei und wenn ja, in welchem Maß? Ist sie es in einem solchen Maß, daß sich die anderen demokratischen Parteien mit ihr verbünden und daß auch die Katholiken ihr angehören können? Die KPI spricht vom „historischen Kompromiß". Was bedeutet dieser Begriff? Welche Motive veranlassen die Partei, ihn den Katholiken vorzuschlagen? Welche Ziele verfolgt sie damit? Kurz, was meinen die Kommunisten mit dem „italienischen Weg zum Sozialismus"?

Die Antwort auf solche Fragen ist nicht einfach. Sie kann nur versucht werden auf dem Hintergrund der geschichtlichen Entwicklung der KPI.

Die KPI von der Gründung bis zur Wende von Salerno (1921–1944)

1917 brach in Rußland die Oktoberrevolution aus. 1919 wurde die Dritte, Kommunistische Internationale (Komintern) gegründet, die an die Stelle der Zweiten, sozialistischen oder sozialdemokratischen Internationale trat. In den Jahren 1919 und 1920 schien auch in Italien eine Revolution nach dem Muster der sowjetischen möglich zu sein. Die Italienische Sozialistische Partei, die alle Kräfte der Linken sammelte, war jedoch eine grundsätzlich reformistische und parlamentarische Partei.

Aus diesen Gründen trennten sich die Kommunisten von der Sozialistischen Partei. Obwohl sie nur eine verhältnismäßig geringe Anhängerschaft hatten (58 000 Stimmen von 216 000), gründeten sie am 21. Januar 1921 beim 17. Kongreß der Sozialisten in Livorno eine neue, leninistische und revolutionäre Partei als Sektion der Dritten Internationalen. Sie übernahmen die 21 Punkte, die für die der Dritten Internationalen angehörenden Kommunistischen Parteien als wesentlich festgelegt waren, und formulierten in zehn besonderen Punkten ihr Programm. Einige davon sind für das Verständnis der Entwicklung dieser Partei in jenen Jahren von besonderer Bedeutung:

3. „Das Proletariat kann die kapitalistischen Produktionsverhältnisse, von denen seine Ausbeutung kommt, weder brechen noch ändern ohne die gewaltsame Niederwerfung der Macht der Bourgeoisie." Das heißt, daß sich die Partei für den revolutionären Weg entschieden hat.

4. „Das unentbehrliche Werkzeug des revolutionären Kampfs ist die politische Klassenpartei." Es wird sich zeigen, wie dieser Punkt modifiziert wird.

6. „Nach der Niederwerfung der bürgerlichen Partei kann sich das Proletariat als herrschende Klasse nur organisieren durch die Zerstörung des Apparats des bürgerlichen Staats und die Errichtung der eigenen Diktatur unter Ausschluß jeglichen politischen Rechts der bürgerlichen Klasse." Auch dieser Punkt wird in Zukunft Änderungen erfahren.

Darüber hinaus betrachtete die Kommunistische Partei in ihrer ersten Periode den Faschismus als ein vorübergehendes Phänomen ohne jede Möglichkeit eines längeren Bestehens. Die Erhebung des Proletariats hingegen glaubte sie unmittelbar bevorstehend. Sie stand damals unter dem Einfluß ihres extremsten Flügels. Wichtigster Führer und eigentlicher Gründer war Amedeo Bordiga, ein Ingenieur aus Neapel. Antonio Gramsci, Palmiro Togliatti und die anderen spielten bei der Gründung und Leitung der Partei eine weniger wichtige Rolle.

Auf dem dritten Parteikongreß 1926 in Lyon setzte sich jedoch die Linie Gramsci-Togliatti-Terracini durch. Sie war weniger extrem und radikal, wenn auch nach wie vor leninistisch. Vor allem suchte sie Verbündete. Schon dies änderte die Situation, weil ja die Kommunistische Partei aus einem Bruch mit der Sozialistischen entstanden war. Jetzt suchte sie einen „Pakt der Aktionseinheit" mit der Sozialistischen Partei und mit der Aktionspartei.

Schon damals tauchte ein neues Prinzip auf, das sich später weiterentwickelte: die These des *„historischen Blocks"* (*„blocco storico"*) zwischen den Arbeitern des Nordens und den Bauern des Südens, zwischen Marxisten und Katholiken. In einem wichtigen Artikel in „Lo stato operaio" vom 1. Dezember 1938 spricht Togliatti zu den Katholiken von der *„ausgestreckten Hand"* (*„mano tesa"*). Er ist jetzt überzeugt, daß die Kommunistische Partei nur durch ein Bündnis mit den Katholiken den Faschismus stürzen und die Macht in Italien erringen kann.

Außerdem gewann jetzt die These von der Eroberung des Staats durch die Eroberung der Gesellschaft wachsende Bedeutung. Dieses von Gramsci entwickelte Prinzip hat der heutige Kommunismus mit großer Energie in die Tat umgesetzt. Es besagt, daß man zur Erringung der Macht im Staat von unten beginnen muß, daß man also versuchen muß, in der Gesellschaft maßgebenden Einfluß zu gewinnen. Die Kommunistische Partei muß zur Macht gelangen mit dem „Konsens" der Gesellschaft, in der sie vorher eine kulturelle und moralische Vorherrschaft (Hegemonie) errichtet hat – eine Entwicklung, die sich heute vollzieht.

Gramsci formulierte dann die These von den *„organischen Intellektuellen"*. Das heißt: Die Partei darf nicht nur aus der Arbeiterklasse bestehen. Auch die Intellektuellen müssen ihr „organisch" angehören, nämlich für die kulturelle Hegemonie der Partei arbeiten. Ja, die ganze Partei müsse ein „intellektuelles Kollektiv" sein.

1926 wurde Gramsci verhaftet. Seit 1925 waren in Italien alle politischen Parteien verboten. Die Kommunistische Partei lebte bis 1944 im Untergrund. Dem Faschismus

gelang es, die Kader der Partei zu zerstreuen und zahlreiche Kommunisten zu verhaften. Andere emigrierten nach Frankreich oder gingen nach Rußland: Togliatti lebte vier Jahre in Rußland; in den Jahren der stalinistischen Säuberungen (1936/37) war er Mitglied des Komintern, zusammen mit Dimitroff. Der Faschismus konnte die Partei jedoch nicht völlig unterdrücken. So war sie beim Untergang des Faschismus die einzige organisierte Partei und konnte deswegen die Fäden des Widerstands in die Hand nehmen. Das ist der Grund, warum im Widerstand die Kommunisten die führende Rolle spielten, obwohl auch andere Parteien ihre Beiträge leisteten, so die Sozialistische Partei, die liberalen Parteien, die Gruppen der Bewegung „Gerechtigkeit und Freiheit" und vor allem die Katholiken.

Die Wende von Salerno (1944/45)

1939 war Togliatti als politischer Kommissar in Spanien. Dann kehrte er wieder nach Rußland zurück. Am 27. März 1944 landete er in Salerno. Am 11. April hielt er in Neapel eine bedeutsame Rede, die eine neue Phase in der Geschichte der Partei einleitete. Man spricht von ihr als der *„Wende von Salerno"*.

Togliatti geht von der Voraussetzung aus, daß sich die Kommunistische Partei – die sich von nun an „italienische" nennt und damit eine nationale Partei sein will – gegenüber der Entstehungszeit und der Periode der Verfolgung grundlegend verändern müsse. Sie „kann nicht mehr eine kleine Vereinigung von Propagandisten der allgemeinen Ideen des Kommunismus und des Marxismus sein, sondern muß eine große Partei werden, eine Massenpartei, die in der Arbeiterklasse ihre entscheidende Macht findet, der sich aber auch die besten Kräfte der avantgardistischen Intellektuellen und der ländlichen Klassen anschließen, so daß sie alle Kräfte und Fähigkeiten besitzt, die notwendig sind, um die großen Arbeitermassen im Kampf für die Befreiung und den Wiederaufbau Italiens zu führen." Togliatti schließt jedoch: „Unsere Politik muß so sein, daß sie der Arbeiterklasse und uns allen die für die Lösung der großen und ernsten Probleme des nationalen Lebens jetzt und in Zukunft notwendigen Bündnisse sichert" (P. Togliatti, La nostra politica unitaria, in: La via italiana al socialismo, Roma: Editori Riuniti 1964, 41 f.).

Was bedeuten diese Worte? Bei seiner Ankunft in Italien ist Togliatti von zwei Tatbeständen überzeugt, die die anderen nicht sehen – ein Zeichen, daß er ein Politiker von hohem geistigen Niveau ist: 1. Bei der Anwesenheit der amerikanischen Armee in Italien ist eine revolutionäre Machtergreifung unmöglich. Man muß daher einen nichtrevolutionären, friedlichen Weg versuchen: den Weg des Konsenses, der Zustimmung der großen Masse des italienischen Volks. 2. Bei der Gegenwart des Vatikans in Italien und bei der Tatsache, daß in Italien die katholische Kirche ein wichtiger Faktor ist und eine reale politische Macht repräsentiert – die Kommunisten sind Realisten und rechnen mit den realen Kräften; der Katholizismus in Italien ist für sie eine solche

reale Macht mit großem politischen Gewicht –, kann man in Italien nur an die Macht kommen durch ein Bündnis mit der politischen Kraft, die die Katholiken darstellen.

Das heißt mit anderen Worten: In der italienischen Situation ist die Strategie Lenins in Rußland nicht anwendbar. Es muß vielmehr eine neue Partei aufgebaut werden: „Wir wollen eine neue Partei schaffen" (Togliatti). Diese Partei hat vier Grundsätze. Aus ihnen geht der spezifische Charakter der KPI hervor. Sie zeigen auch, wo und wieweit sie sich von anderen kommunistischen Parteien unterscheidet.

1. Sie darf vor allem keine kleine Partei von Berufsrevolutionären im Sinn Lenins sein, keine kleine Gruppe, die nur das Bewußtsein der Arbeiterklasse repräsentiert. Sie muß vielmehr eine *Massenpartei* sein, die in ihren eigenen Reihen alle Voraussetzungen besitzt, um mit allen Gruppen des italienischen Volks in Kontakt zu kommen. Sie muß Sympathie und Zustimmung nicht nur bei der Arbeiterklasse finden, sondern auch bei den Bauern, den Angestellten, den freien Berufen, den kleinen Unternehmern, den Intellektuellen, dem kleinen und mittleren Bürgertum. Nur das monopolistische Großbürgertum muß ausgeschlossen bleiben. Es handelt sich darum, die Zustimmung der großen Masse der Bürger zu gewinnen, weil es nur auf diesem Weg möglich ist, den Staat friedlich und auf legalem Weg zu erobern.

2. Die KPI muß eine *nationale Partei* sein. Sicher muß sie eine internationalistische Partei bleiben, aber von spezifisch nationalem Charakter. Daher nennt sie sich „Italienische" Kommunistische Partei. Sie muß sich also vollkommen in die italienische politische und kulturelle Tradition einfügen, muß das Risorgimento weiterführen und zur Vollendung bringen, muß überhaupt die Lösung aller Probleme des Landes in die Hand nehmen. Das heißt, sie muß eine internationalistische und prosowjetische Partei bleiben, ohne jedoch den Interessen des Landes zu widersprechen.

3. Die KPI will die Macht nicht allein erwerben und ausüben, sondern in einem *Bündnis* mit anderen Parteien, vor allem mit den Sozialisten und den Katholiken. „Unsere Partei muß es uns ermöglichen, immer Seite an Seite mit unseren sozialistischen Freunden und Brüdern zu marschieren ... Wir dürfen und wollen uns nicht mit den Massen der katholischen Landbevölkerung überwerfen. Wir müssen vielmehr heute und morgen einen gemeinsamen Boden der Verständigung und der Aktion finden" (Togliatti, a.a.O. 42). In dieser Gruppe von Volksparteien will die KPI jedoch die „hegemoniale" Kraft sein, die als Avantgarde die führende Stellung innehat. (Nach der Terminologie Gramscis spricht man nicht mehr von Diktatur des Proletariats, sondern von „Hegemonie".)

4. Die KPI will eine *politische Partei* sein. Sie verlangt von ihren Mitgliedern nicht Zustimmung zur marxistischen Ideologie, sondern zu ihrem politischen Programm. So heißt es schon im zweiten Artikel des Parteistatuts von 1945, daß „der Italienischen Kommunistischen Partei alle beitreten können, die ihr politisches Programm bejahen, unabhängig von ihrer Ideologie, ihrer Religion, ihrer Rasse usw." Das bedeutet den Vorrang des politischen Moments vor dem ideologischen, der Praxis vor der Ideologie. Ein wichtiges Dokument von 1965 („Probleme der Einheit der italienischen sozialisti-

schen Arbeiterbewegung") formuliert: „Wir sind eine politische Partei. Die Zustimmung, die wir wollen und erhalten, ist die Zustimmung zu einem politischen Programm. In der Konsequenz dieses Prinzips suchten und suchen wir den Parteieintritt von Arbeitern und Bürgern, die dem politischen Programm der Partei zustimmen, unabhängig von ihren philosophischen und religiösen Überzeugungen."

Zum Verständnis dieses Punkts muß jedoch beachtet werden, daß damit die KPI ihre Ideologie nicht aufgibt und nach wie vor eine kommunistische und marxistische Partei bleibt. Luciano Gruppi, einer der bekanntesten „Intellektuellen" der Partei, sagte dazu, mit diesem Prinzip wolle die KPI unterstreichen, daß der politische Charakter der Partei den Vorrang vor dem ideologischen habe, auch wenn sie diesen nicht aufgebe. In der Tat betont das zitierte Dokument unmittelbar nachher die Herkunft des politischen Programms vom Marxismus: „Dieses politische Programm ergibt sich aus einer Konzeption der Welt, der Beziehungen unter den Menschen, der Wirklichkeit und der Geschichte: dem Marxismus." Obwohl sich also die KPI eine politische Partei nennt, verzichtet sie nicht darauf, konsequent und grundsätzlich eine marxistische Partei zu sein.

Der „italienische Weg zum Sozialismus"

Aus diesen Tatsachen und Ideen hat sich allmählich der *„italienische Weg zum Sozialismus"* (*„via italiana al socialismo"*) entwickelt, ein Begriff, den Togliatti prägte und der nach seinem Tod deutlicher erarbeitet wurde. Bei seinem Tod im Jahr 1964 hinterließ Togliatti ein außerordentlich wichtiges Manuskript, das „Memoriale von Jalta". Aufgrund der in dieser und in anderen Schriften Togliattis enthaltenen Gedanken approbierte das Zentralkomitee im Jahr 1965 das bereits zitierte Dokument „Probleme der Einheit der italienischen sozialistischen Arbeiterbewegung". Hier ist ausführlicher dargelegt, was der „italienische Weg zum Sozialismus" bedeutet. Bestätigt und präzisiert werden diese Ausführungen durch die gemeinsamen Erklärungen der KPI mit der Kommunistischen Partei Spaniens vom Juli 1975 und mit der Französischen Kommunistischen Partei vom 15. November 1975. Ähnlich formulierte auch Berlinguer in seiner Rede beim 25. Kongreß der Kommunistischen Partei der Sowjetunion am 27. Februar 1976 in Moskau.

Der „italienische Weg zum Sozialismus" ist demnach der einzige Weg, der den Bedingungen eines Landes mit fortgeschrittenem Kapitalismus wie Italien entspricht. Dieser Weg soll sowohl die sozialdemokratische wie die leninistische Methode überwinden.

In erster Linie geht es der KPI um die Überwindung des sozialdemokratischen Modells. Es ist daher ein Irrtum zu meinen, die KPI sei heute sozialdemokratisch. Sie wollte und will es absolut nicht sein, weil der sozialdemokratische Weg von seinem Wesen her eine Absage an den Sozialismus bedeute. Er sei nicht sozialistisch, sondern

füge sich in die Logik des Neokapitalismus ein. Die Sozialdemokratie sei unfähig, aus den Grenzen des Reformismus auszubrechen. Die KPI hingegen will keine reformistische, sondern eine revolutionäre Partei sein: Sie will nicht, wie die Sozialdemokratie, das Modell der kapitalistischen Entwicklung reformieren, sondern es von innen her verändern, und zwar mit einer Methode, die revolutionär ist, ohne gewalttätig zu sein. Die Revolution besteht also darin, daß sich durch grundlegende strukturelle Reformen qualitative Sprünge zum Sozialismus hin vollziehen, so daß am Ende das kapitalistische System radikal verändert ist und der Kommunismus herrscht, aber ohne Gewalt angewendet zu haben. Der sozialdemokratische Reformismus ziele lediglich auf eine Korrektur der Fehler des Kapitalismus. Der Kommunismus hingegen will das kapitalistische System selbst abschaffen und es durch den Sozialismus ersetzen.

Die KPI will jedoch auch das leninistische Modell der Oktoberrevolution überwinden, weil sich diese Revolution in einem wirtschaftlich und sozial zurückgebliebenen Land ereignete und weil sie in einem Geist des Dogmatismus geschah, der in einer dogmatischen und geschlossenen Konzeption des Marxismus wurzelte. Die KPI hingegen will von einer kritischen Sicht des Marxismus her zum Sozialismus gelangen: der Marxismus müsse für die Korrekturen offen sein, die die neue geschichtliche Situation fordert. Diese Haltung entspricht der marxistischen Konzeption, weil der Marxismus wesentlich eine Praxis ist, und die Praxis kann der Theorie Korrekturen auferlegen.

Der „italienische Weg zum Sozialismus" ist also ein neuer Weg zwischen dem sozialdemokratischen und dem sowjetischen. Er entspricht nach Meinung der KPI dem fortgeschrittenen Kapitalismus und der demokratischen Struktur mit den tiefgreifenden sozialen, politischen und kulturellen Traditionen, wie es in Italien der Fall ist. Eine solche Gesellschaft, die von Tradition und innerem Aufbau her wesentlich demokratisch-parlamentarisch ist, ertrüge niemals die nichtdemokratische Struktur, die Lenin der Sowjetunion aufzwang.

Zum Verständnis des italienischen Wegs zum Sozialismus sind noch folgende Punkte von Bedeutung.

1. *Zurückweisung der Sowjetunion als Führungsstaat* und der Kommunistischen Partei der Sowjetunion als Führungspartei. Man will nicht mehr die Weisungen von Moskau und von der Prawda empfangen. Die KPI will eine eigene, originale politische Linie verfolgen, selbstverständlich in der globalen Treue zum proletarischen Internationalismus und in Sympathie für das „erste sozialistische Land".

2. *Ablehnung des sowjetischen Modells* („wir wollen nicht das machen, was die Sowjets in der UdSSR gemacht haben") und Kritik einiger „Entartungen" dieses Modells wie des von Stalin instaurierten Monolithismus, der Versklavung der Kultur, der gewaltsamen Verfolgung der Religion und der Indienststellung der Gewerkschaft.

Demgegenüber will die KPI nicht den Monolithismus, sondern nur den *demokratischen Zentralismus:* In der Partei kann es keine divergierenden Richtungen, keine Gruppen geben; sie kann nie „fraktionistische" Partei sein. Die Basis kann zwar Ent-

scheidungen anregen. Sie kann und muß die Belange der Partei diskutieren. In letzter Instanz entscheidet jedoch allein die Parteispitze. Wenn sie ihre Entscheidung getroffen hat, müssen sich alle mit blindem Gehorsam danach richten. Sie dürfen nicht nur nicht dagegen handeln, sondern noch nicht einmal anders denken, als die Partei entschieden hat. Sollten sie dies getan haben, müssen sie Selbstkritik üben, weil allein die von der Partei angegebene Linie die rechte Linie ist (leninistisch: die Partei ist die Wahrheit). Wer anders denkt und in seinem Irrtum beharrt, ist ein „Häretiker". Daher wurden 1972 Rosana Rossanda, Pintor und andere, die nachher das „Manifest" verfaßten, ausgeschlossen. Es ist nicht so, daß sie Außerordentliches gesagt hätten. Sie meinten lediglich, die politische Linie der Partei sei nicht die richtige, und sie wollten sich als Gruppe konstituieren, um dies zu ändern. Das war eindeutig eine Häresie. Die KPI ist also nicht demokratisch wie die anderen Parteien. Sie hat eine vertikale und stark zentralisierte Struktur. Sie ist überaus einig, aber ihre Einheit geht auf Kosten der innerparteilichen Demokratie.

3. *Ablehnung der revolutionären Gewalt* bei der Erringung und Ausübung der Macht. Die KPI will die Macht erringen und ausüben mit der Zustimmung der großen Masse des italienischen Volks, das heißt auf legalem Weg und mit demokratischer Methode – wobei allerdings diese Zustimmung niemals widerrufen werden kann. Hat die Kommunistische Partei einmal die Macht erreicht, kann sie sie nicht mehr verlieren. Das Motiv ist sehr einfach: Wenn die Klassen beseitigt sind und der Sozialismus herrscht, kann man nicht mehr zurück; es gibt ja keine Klassen mehr, denen an einer Rückkehr zur Vergangenheit läge.

Die demokratische Methode bei der Ausübung der Macht bringt die Möglichkeit eines *Pluralismus* politischer Kräfte mit sich. Die Klasse der Arbeiter umfaßt nicht nur die Arbeiter im strengen Sinn, sondern auch die Bauern, die freien Berufe, die kleinen Unternehmer, die Intellektuellen, die Künstler. In dieser „Arbeiterklasse" im weiteren Sinn können sich politische Parteien bilden. Es sind jedoch nie bürgerliche Parteien, sondern immer Klassenparteien. Unter diesen „sozialistischen" Parteien kann eine Dialektik in Gang kommen, in der die einen an die Macht kommen und andere zur Opposition wechseln. Auch die Kommunistische Partei könnte in die Opposition gehen, nachdem sie an der Macht war, stets jedoch unter der Bedingung, daß keine Parteien der bürgerlichen Klasse an die Macht gelangen. In einem solchen Fall müßte sich die KPI auch mit Gewalt widersetzen. Eine Rückkehr der Bourgeoisie an die Macht kann sie nicht gestatten. Die KPI läßt also eine Pluralität politischer Kräfte und einen Machtwechsel unter diesen zu, aber innerhalb der Arbeiterklasse. Ihre Machterringung ist definitiv.

In diesem Sinn weist man die Diktatur des Proletariats zurück. Die italienische Kommunistische Partei beansprucht jedoch eine moralische, kulturelle und politische *„Hegemonie"* über alle anderen Klassenparteien, weil sie sich als höchste Form des Klassenbewußtseins versteht.

4. *Freiheit der Kultur.* Man verlangt nicht, daß sich der kulturelle Bereich in den

Dienst des Regimes stellt. Die Kultur soll sich in ihrer schöpferischen und kritischen Funktion ungehindert entfalten. Das schafft sicher Probleme und kann Gefahren entstehen lassen. Die KPI ist sich dessen bewußt. Sie glaubt trotzdem, den Intellektuellen einen sehr weiten Freiheitsraum lassen zu müssen.

5. *Religionsfreiheit.* Der Staat, den die italienischen Kommunisten schaffen wollen, soll ein weltlicher, aber kein atheistischer Staat sein. Der Kampf gegen die Religion ist unerläßlich, weil für den Kommunismus die Religion immer ein unwissenschaftliches Faktum, also Aberglaube ist. Aber diesen Kampf soll nicht die Polizei des Staats führen, sondern die freie Auseinandersetzung von Atheismus und Religion. Selbstverständlich wird der Atheismus siegen, weil die Wissenschaft gegenüber dem Aberglauben prinzipiell recht behält und ihn daher überwindet. Aber er wird siegen aufgrund seiner Stärke und seiner Überzeugungskraft, nicht weil ihn der Staat mit seinen Gesetzen und mit seiner Polizei durchsetzen will.

Der „italienische Weg zum Sozialismus" bedeutet also die Zurückweisung eines einzigen revolutionären Modells, das für alle Länder gültig wäre. Man lehnt die Idee einer „exportfähigen" Revolution ab. Stalin sagte: Was wir in der Sowjetunion getan haben, gilt für alle Länder und muß sich in allen Ländern wiederholen. Die KPI will demgegenüber einen eigenständigen Kommunismus schaffen, der für ein Land gültig ist und nicht für andere. Man bejaht den *Polyzentrismus,* d. h. die Möglichkeit verschiedener eigenständiger Modelle des Kommunismus. Der italienische Kommunismus gilt für die Gesellschaft eines fortgeschrittenen Kapitalismus und einer demokratisch-parlamentarischen Tradition. Für nichtkapitalistische Länder ist dieses Modell nicht anwendbar.

Von daher ergibt sich für die KPI die Möglichkeit, den sowjetischen Kommunismus zu kritisieren, gleichzeitig aber mit der Sowjetunion in freundschaftlichen Beziehungen zu bleiben und anzuerkennen, daß dort eine neue, menschlichere und gerechtere Gesellschaft verwirklicht worden sei.

Im einzelnen kritisiert die KPI den sowjetischen Kampf gegen die Religion. Als 1964 in einem sowjetischen Dokument behauptet wurde, die Religion sei ein unwissenschaftlicher Aberglaube, die Kommunistische Partei müsse sie deswegen gewaltsam bekämpfen, und mit dem Sieg des Kommunismus sei sie auf jeden Fall verschwunden, widersprach Togliatti: „Nein, wir wollen die Religion nicht mit Gewalt bekämpfen"; die Religion habe tiefere Wurzeln als rein ökonomische; mit der Änderung der ökonomischen Grundlagen werde sie daher nicht von selbst verschwinden (Memoriale von Jalta).

Im Unterschied zur Sowjetunion will die KPI ferner die Autonomie der Gewerkschaft wahren. Auch die Gewerkschaften kämpfen zwar für eine neue, sozialistische Gesellschaft. Aber in ihrer Aktion müßten sie selbständig bleiben. Dazu muß man freilich bemerken, daß zum Beispiel die der Christlich-Demokratischen Partei (Democrazia Cristiana) nahestehende Gewerkschaft CISL von dieser Partei weitgehend unabhängig ist. Die CGIL hingegen ist so eng mit der KPI verbunden, daß die einfluß-

reichsten Spitzenpositionen immer von aktiven Parteimitgliedern besetzt sind. In der Praxis hat deswegen die KPI einen kaum zu überschätzenden Einfluß auf die Gewerkschaft.

Die KPI und die Katholiken

Es war eine konstante politische Linie der KPI, die Begegnung mit den Katholiken zu suchen. Bei dem großen Einfluß der Kirche auf die ländlichen Massen, vor allem im Süden Italiens, war schon Gramsci der Meinung, die Kommunistische Partei könne diese Tatsache nicht ignorieren und müsse deswegen ein Bündnis mit dem Vatikan und mit der katholischen Landbevölkerung suchen.

Togliatti nahm diese Idee auf und entwickelte sie weiter. In einer außerordentlich wichtigen Rede forderte er am 9. Juli 1944 im Teatro Brancaccio in Rom die Aktionseinheit mit den von der Democrazia Cristiana repräsentierten Katholiken: „Wir wollen die Aktionseinheit mit den katholischen Massen. Wir wissen, daß in der Vergangenheit Gegebenheiten pädagogischer und organisatorischer Art diese Aktionseinheit verhindert haben. Wir haben bis jetzt alles Nötige getan, um diese Hindernisse auszuräumen. Vor allem haben wir erklärt, und ich wiederhole diese Erklärung heute in Rom, der Hauptstadt der katholischen Welt, daß wir den katholischen Glauben, den traditionellen Glauben der Mehrheit des italienischen Volks, respektieren. Wir respektieren diesen Glauben und verlangen einzig von den Repräsentanten des katholischen Glaubens, daß auch sie unseren Glauben und unsere Symbole, unsere Fahnen respektieren. Wir wissen, daß in diesem gegenseitigen Respekt unserer Prinzipien die Möglichkeiten eines breiten Einverständnisses für eine wirtschaftliche, politische und soziale Aktion gegeben sind, die die Grundlagen eines demokratischen Italien legen und das Leben unseres Landes tiefgreifend versittlichen kann, indem den plutokratischen Gruppen, die den Ruin und die Katastrophe Italiens verursacht haben, vollständig das Rückgrat gebrochen wird."

Diese Politik der „ausgestreckten Hand" kam in eine sehr schwierige Phase, als sich im Jahr 1947 der große Bruch mit der Democrazia Cristiana (DC) ereignete und der Kampf *„Mauer gegen Mauer"* zwischen katholischer Kirche und Kommunismus begann, der im Exkommunikationsdekret vom 1. Juli 1949 seinen Höhepunkt fand. Dennoch gab Togliatti auch in diesen Jahren seine Idee einer Begegnung von KPI und Katholiken nicht auf. 1954 schlug er den Katholiken vor, die drohende Gefahr eines Atomkriegs durch ein Bündnis abzuwenden. Er bekräftigte diese Idee in einer anderen großen Rede im Jahr 1963 in Bergamo, ein Jahr vor seinem Tod. Jeden Kompromiß der Ideologien wies er zurück. Es gebe jedoch gemeinsame Ziele, für die Katholiken und Kommunisten zusammenarbeiten könnten. Er bestätigte dann auch die These, die der 10. Kongreß der KPI im Jahr 1962 approbiert hatte.

Diese These, deren Annahme Togliatti gegen die Opposition einer Reihe von Delegierten durchgesetzt hatte, hieß: „Heute handelt es sich nicht allein um die Über-

windung der Hindernisse und der Partikularismen, die eine Zusammenarbeit der sozialistischen und der katholischen Kräfte verhindern, um schneller und unmittelbarer wirtschaftliche und politische Erfolge zu erreichen. Man muß begreifen, wie das Streben nach einer sozialistischen Gesellschaft nicht nur Menschen, die einen religiösen Glauben haben, erfassen kann, sondern wie dieses Streben in einem religiösen Bewußtsein gegenüber den dramatischen Problemen der heutigen Welt einen neuen Antrieb finden kann."

Nach der Lehre von Marx, Engels und Lenin ist die Religion ein in ihrem Wesen entfremdender und betäubender Überbau und daher untauglich, zum revolutionären Kampf für eine Änderung der ökonomischen Struktur anzuspornen. Im Gegensatz dazu behauptet die These der KPI, daß das Streben nach einer sozialistischen Gesellschaft durchaus in einem religiösen Bewußtsein Platz greifen kann, so daß es möglich ist, daß Christen dem Sozialismus angehören. Darüber hinaus könne jedoch der christliche Glaube selbst die Christen dazu antreiben, sich in revolutionärer und gesellschaftsverändernder Aktion für den Aufbau einer sozialistischen Gesellschaft einzusetzen. Die These bedeutet also eine Neubewertung der Religion.

Als Folge ergibt sich für die Kommunisten die Möglichkeit einer Annäherung und einer Zusammenarbeit von Katholiken und Kommunisten für eine sozialistische Gesellschaft. Zwischen dem Sozialismus und dem religiösen Bewußtsein herrscht in dieser Sicht kein radikaler und absoluter Gegensatz mehr; die Religion enthält vielmehr Werte, die zum Sozialismus führen können.

Auf dieser Grundlage löste im Jahr 1964 der *„Dialog"* die Konfrontation „Mauer gegen Mauer" ab. Ein Zeichen dieser Wende war das von dem Katholiken Mario Gozzini herausgegebene und von fünf Katholiken und fünf Kommunisten verfaßte Buch „Il dialogo alla prova", das 1964 erschien. Man muß jedoch anmerken, daß für die Katholiken der Dialog ein kulturelles Ziel hat, nämlich die Möglichkeit einer gegenseitigen Bereicherung von Kommunismus und Christentum und eines besseren gegenseitigen Verständnisses auf der Ebene der jedem Partner eigenen Werte. Die Kommunisten hingegen verstehen den Dialog politisch. Sie wollen durch den Dialog zur Verständigung und zur Zusammenarbeit auf der politischen Ebene gelangen. Dadurch erhält der „Dialog" von Anfang an einen doppelten Sinn. Man gelangt schließlich an einen Punkt, an dem man die Nutzlosigkeit einer weiteren Fortsetzung des Dialogs feststellt und es dann für notwendig hält, zur gemeinsamen Aktion überzugehen.

Daher ließen die Kommunisten auf den „Dialog" den Vorschlag des *„historischen Kompromisses"* (*„compromesso storico"*) folgen. Dieser Begriff besagt, daß die Kommunisten statt der „Volksfront" den „historischen Kompromiß" wollen. In der Volksfront sollten die Kommunisten den Vorrang haben. In ihrer Hand sollte die Führung der revolutionären Bewegung liegen. Die anderen hatten lediglich eine helfende und mitarbeitende Rolle. Im historischen Kompromiß hingegen („historisch" bedeutet „strategisch" im Unterschied zu „taktisch") stünden Katholiken, Sozialisten und Kom-

munisten auf gleicher Ebene. Es wäre ein „Kompromiß", weil jede an dem Bündnis beteiligte Kraft Opfer brächte und den anderen Zugeständnisse machte.

Die Idee des historischen Kompromisses formulierte als erster Luigi Longo auf dem Kongreß von Rom 1966, damals unter dem Namen „historischer Block". Den Begriff „historischer Kompromiß" verwendete Berlinguer auf den Kongressen von Bologna (1969) und Mailand (1972) sowie in seinem Artikel „Alleanze sociali e schieramenti politici" (in der Zeitschrift „Renascita" vom 12. Oktober 1973). Unter dem Eindruck des Sturzes der Allende-Regierung in Chile durch einen Militärputsch am 11. September 1973 brachte Berlinguer von neuem und mit großem Nachdruck den „historischen Kompromiß" zur Sprache.

Der neue Vorschlag Berlinguers enthält zwei Eingeständnisse. Zunächst gibt er zu, daß in Italien die Kommunistische Partei auf revolutionärem Weg nicht an die Macht kommen kann. Das wurde vorher nie ausdrücklich gesagt. Jetzt formulierte es Berlinguer in aller Deutlichkeit. Einige Parteimitglieder, so klagte er, seien sich noch heute nicht im klaren, daß eine revolutionäre Machtergreifung durch die KPI in Italien „aus verständlichen Motiven" nie möglich war.

Weiter gesteht Berlinguer ein, daß die DC in weitem Maß die Katholiken des Landes repräsentiert und daß sie tiefe, ausgedehnte Wurzeln im italienischen Volk hat. Daraus folgt für ihn, daß eine Begegnung mit den Katholiken nur eine Begegnung mit der DC sein kann, und zwar nicht mit einem Teil, sondern mit der ganzen Partei. Auch diese Aussage war einigermaßen neu. Sie wollte eine Polemik beenden, die in der KPI über die Frage entstanden war, ob man sich nur mit dem linken Flügel der DC (These von Ingrao) oder mit der gesamten Partei verbünden solle. Berlinguer wählte die zweite Alternative in der Überzeugung, daß der „historische Kompromiß" nur Sinn hat, wenn er mit der ganzen DC zustande kommt.

Er stützte seinen Vorschlag auf folgende Gründe. Eine Minderheit wie die KPI und auch eine Mehrheit von kaum 51 Prozent sei nicht stark genug, um die notwendigen tiefgreifenden Veränderungen ins Werk zu setzen und um die Reformen durchzuführen, die nicht nur einige Fehler des jetzigen Systems korrigieren, sondern es radikal ändern müßten. Zu einem solchen Erneuerungswerk brauche man die Zustimmung möglichst aller politischen Kräfte – mit Ausnahme der Faschisten –, also auch der DC mit ihrer tiefen Verwurzelung im Volk und mit ihrer starken Gefolgschaft in den Mittelschichten. Auch wenn einmal die linken Parteien (Kommunisten und Sozialisten) 51 Prozent der Stimmen erreichten, würde die KPI die „sozialistische Alternative" (eine Regierungskoalition von Kommunisten und Sozialisten mit der DC in der Opposition) vermeiden und ihren Vorschlag des historischen Kompromisses aufrechterhalten. Sonst bestünde auch in Italien die Gefahr eines Putsches wie in Chile, wo die Regierung Allende nur deswegen hätte gestürzt werden können, weil zwischen der chilenischen Christlich-Demokratischen Partei und der „Unidad popular" Allendes keine Übereinstimmung herrschte.

Unterscheidet sich also die KPI wirklich von anderen kommunistischen Parteien? Die Antwort ist nicht leicht. Gewiß gibt es große Unterschiede. So behauptete die Prawda vor kurzem, nach der Lehre Lenins könne der Kommunismus nur auf revolutionärem Weg zur Macht kommen. Die italienischen Kommunisten erlägen einem schweren Irrtum, wenn sie meinten, auf friedlichem und legalem Weg die Macht erlangen zu können, und wenn sie aus solchen Gründen das Verhalten der portugiesischen Partei kritisierten. Solche und andere Unterschiede zwischen der KPI und der sowjetischen Kommunistischen Partei dürfen nicht übersehen werden.

Die Verschiedenheit liegt aber nicht darin, daß die KPI die Ideologie des Marxismus aufgegeben hätte. Sie will eine marxistisch-leninistische Partei sein. Der Marxismus ist für sie die eigentliche Grundlage ihres Lebens und ihrer Aktion. Auch wenn es heißt, die einzige Bedingung der Mitgliedschaft sei die Annahme des politischen Programms, so fügt doch Artikel 5 des Statuts hinzu: „Jedes Parteimitglied hat die Pflicht, die Kenntnis des Marxismus-Leninismus zu erwerben und zu vertiefen und die Lehren in der Lösung der konkreten Fragen anzuwenden." Also muß auch ein katholisches Parteimitglied, wenn es dem Statut treu bleiben will, die Lehre von Marx und Lenin in den konkreten Fragen anwenden.

Außerdem hat die KPI nicht nur die marxistische Ideologie nicht aufgegeben, sie hat auch den Leninismus als politische Methode nicht zurückgewiesen. Das heißt, sie bleibt eine grundlegend leninistische Partei, sowohl in ihrer inneren Struktur, dem demokratischen Zentralismus, wie auch in der Methode der Machterringung. Gewiß will die KPI auf legalem und friedlichem Weg zur Macht kommen. In diesem Punkt distanziert sie sich von Lenin, nach dessen Meinung eine kommunistische Partei nur mit Gewalt die Macht erlangen könne. Aber die KPI sagt in aller Deutlichkeit, sie würde zur revolutionären Gewalt greifen, wenn die herrschenden Kräfte der Bourgeoisie versuchten, sie mit Gewalt oder mit irgendeiner anderen Methode auf ihrem Weg an die Macht zu hindern.

Aus diesem Grund bleibt die KPI eine prinzipiell marxistische und leninistische Partei und will dieser Tradition treu bleiben. Sie wählte lediglich einen neuen Weg, den „italienischen Weg zum Sozialismus". Von daher stellt sich die Frage: Ist es nur eine taktische, also vorübergehende Entscheidung, die konkreten Notwendigkeiten folgt und von der Tatsache aufgezwungen wird, daß es keinen anderen Weg gibt, um den Kommunismus im Westen zum Sieg zu führen, oder ist es eine strategische Entscheidung, die ein für allemal getroffen wurde in der Überzeugung, daß die Demokratie, gewiß korrigiert und befreit von ihren derzeitigen Mängeln, ein absoluter Wert ist, auf den der Sozialismus nicht verzichten kann, weder bei der Erringung noch bei der Ausübung der Macht? Das gesamte Problem des italienischen und westlichen Kommunismus liegt hier.

Die italienischen Kommunisten behaupten, es handle sich um keine „taktische Posi-

tion", sondern um eine „strategische Überzeugung". Mit diesem Begriff meinen sie jedoch nicht dasselbe wie die Nichtkommunisten; denn die Entscheidung für einen demokratischen Weg zum Sozialismus „ergibt sich aus den Analysen der objektiven und spezifischen historischen Bedingungen des jeweiligen Landes und aus der Reflexion über die Gesamtheit der internationalen Erfahrungen" (gemeinsame Erklärung der KPI und der Französischen Kommunistischen Partei vom 15. November 1975).

Es ist demnach eine Entscheidung, die von der historischen Situation Italiens auferlegt wurde, also eine „taktische" Entscheidung: Sie ist nicht gut in sich selbst, aber gut für Italien. Für andere Länder, unter anderen historischen Bedingungen, könnte die Wahl eines „nichtdemokratischen" Wegs zum Sozialismus wirksamer sein. In einem solchen Fall hätten die italienischen Kommunisten nichts einzuwenden. Das ist auch das Motiv, warum die KPI trotz ihrer Abweichung von den in der Sowjetunion und in den osteuropäischen Ländern gebrauchten Methoden diese Methoden nie eindeutig verurteilt hat. Jede kommunistische Partei muß den – demokratischen oder nichtdemokratischen – Weg wählen, der den historischen Bedingungen, in denen sie arbeitet, am besten entspricht.

Wahrscheinlich können die Kommunisten über eine solche Position nicht hinausgehen. Sie sind Marxisten, also Historisten. Für sie gibt es keine absoluten, sondern nur historische Werte, die in bestimmten Situationen gelten. Es ist in jedem Fall klar, daß die demokratische Option für sie nicht den absoluten Wert hat, den sie für den besitzt, der nicht historisch denkt.

Das eigentliche Problem liegt nicht in Begriffen, sondern in der Substanz: Sind marxistisch-leninistischer Kommunismus und Demokratie vereinbar oder widersprechen sie sich? Diese Frage wird heute in Italien von Sozialisten und Kommunisten heftig diskutiert. Die Diskussion brachte jedoch bis jetzt noch keine nennenswerten Resultate in dem Sinn, daß man sähe, wie ein wirtschaftlicher Kollektivismus mit echt demokratischen politischen Formen vereinbar sei, nämlich mit der Erhaltung der repräsentativen Demokratie, wenn auch vielleicht korrigiert mit Elementen einer „direkten" Demokratie. Wenn es heißt, man bejahe die repräsentative Demokratie als eine „politische Übergangsform" zu einer „höheren Phase der Demokratie und der Freiheit" (Erklärung der italienischen und französischen Kommunisten), dann stellt sich die Frage, ob die repräsentative Demokratie nicht dazu bestimmt ist, eines Tages zu verschwinden.

Die derzeitigen Diskussionen über die Vereinbarkeit von marxistisch-leninistischem Kommunismus und Demokratie sind sicher interessant und müssen mit Aufmerksamkeit verfolgt werden. Es bleibt jedoch eine entscheidende Tatsache: Überall, wo sich bisher der Kommunismus durchgesetzt hat, wurde die Demokratie zerstört. Der Kommunismus kam zur Herrschaft in verschiedenartigen Ländern, in verschiedenen Epochen, auf den verschiedensten Wegen, unter verschiedenartigen, ja gegensätzlichen historischen Bedingungen. Immer jedoch und in jedem Fall hat er die Demokratie unterdrückt.

Das bedeutet, daß der Widerspruch zwischen Kommunismus und Demokratie nicht zufällig oder unwesentlich, sondern struktureller Natur ist. Solange der Kommunismus marxistisch und leninistisch bleibt, solange er also seine grundlegenden Thesen nicht radikal ändert, ist er mit der Demokratie unvereinbar. Es handelt sich hier nicht darum, der Ehrlichkeit und dem guten Willen der Kommunisten Italiens und anderer Länder zu glauben oder nicht zu glauben. Sie können es durchaus ehrlich meinen, wenn sie von ihrem Willen zu einem demokratischen und pluralistischen Weg zum Sozialismus sprechen. Aber solange sie Marxisten und Leninisten bleiben, das heißt, solange sie nicht ganz radikal ihre Ideologie in Frage stellen, kann man kein Vertrauen in sie haben. Das „System" wird stärker sein als ihr guter Wille und ihre guten Absichten.

Wie viele Gründe zur Besorgnis es gibt, zeigt im übrigen ein Blick auf die kommunistischen Regionen Italiens. Obwohl die KPI mit anderen Parteien Koalitionen bildet, übt sie weithin, wenn auch verschleiert, eine Diktatur aus. Wer nicht Mitglied der Partei ist, hat kaum eine Möglichkeit voranzukommen. Die KPI bemüht sich dort außerdem, sämtliche Positionen zu besetzen, so daß für Nichtkommunisten fast kein Platz mehr bleibt.

Auf der anderen Seite beobachtet man, wie – ungeachtet des Respekts gegenüber der Kirche, den man im Mund führt – in diesen Regionen die Kirche im Bereich der Schulen, der sozialen Einrichtungen und der Krankenhäuser Schritt für Schritt zurückgedrängt wird. Die Ordensschwestern werden systematisch aus diesen Institutionen entlassen, weil, wie es offen in Umbrien hieß, „sie etwas lehren, was die Mehrheit der Bevölkerung nicht mehr teilt".

Diese Fakten müssen bei den Katholiken Besorgnis auslösen und rechtfertigen die Stellungnahmen italienischer Bischöfe, so vor allem der Kardinäle Pellegrino (Turin) und Poletti (Rom). Der Bischof von Gubbio und Città di Castello (Umbrien), Pagani, faßt in seinem Hirtenbrief über die kommunistische Frage das Problem treffend zusammen: „Im Konkreten können wir bei der Kommunistischen Partei ihre soziale Bedeutung anerkennen, die kulturelle Intensität, ihr pädagogisches Bemühen um eine Beteiligung des Volks, ihre organisatorische Kraft usw.; wir können jedoch in aller Deutlichkeit beweisen, daß diese Kommunistische Partei, heute, bei den konkreten Erfahrungen mit ihr, mit dem christlichen Glauben nicht vereinbar ist."

Alfons Otto Schorb

Ende der Bildungsreform?

Bestandsaufnahme und Bilanz der bildungspolitischen Entwicklung

Auf die zahlreichen Wellen in dem, was zusammenfassend selbst als Bildungswelle bezeichnet werden kann – Bildungswerbung, Steigerung der Gymnasiastenzahlen, Entdeckung der ökonomischen Seite des Bildungssystems, Bildungsplanung als neues Instrument formaler, Curriculumtheorie als neue Technik inhaltlicher Steuerung – folgte, als vorläufig letzte, eine Krisenwelle.

Der Anstoß dazu ist nicht so einheitlich, wie es auf den ersten Blick den Anschein hat. Die konkreten Phänomene wie Numerus clausus, Haushaltskürzungen, Lehrerarbeitslosigkeit, Lehrstellenmangel sind nur Teilerscheinungen. Sie hängen zusammen mit komplexen Sachverhalten im Hintergrund und mit zeitbedingten Stimmungslagen.

Die diffuse Situation wird recht unterschiedlich dargestellt. Das ist etwa in der Presse zu lesen: „Bildung ist zur Zeit nicht in" (H. Becker, Die Zeit, 9. 1. 1976) oder: „Die Bildungspolitiker sind bescheiden geworden. Ihre einst hochfliegenden Pläne sind stark gerupft und auf dem Boden der Tatsachen gelandet" (M. Buschbeck, SZ, 14./15. 2. 1976) und „Nun beugen sich die Ärzte übers Krankenbett der Bildungsreform" (H. Maier, Die Zeit, 30. 1. 1976). Zu Formeln für die Stimmungslage sind Begriffe wie „Resignation" (Buschbeck) und „Bildungsmüdigkeit"[1] geworden, verwendet wird aber auch der Begriff der Krise. Es wird festgestellt, „daß wir uns in einer tiefgreifenden Bildungskrise befinden, die nicht zu leugnen ist"[2]. Es wechselt hierbei das Subjekt der Krise. Die einen meinen, es sei die Bildung, andere die Reform, dritte die Bildungspolitik, vierte schließlich die Bildungspolitiker, die in die Krise geraten seien.

Es ist also eine sehr unsichere Diagnose, die der Gegenwartslage gestellt wird. Einmütigkeit besteht offenbar nur in der Feststellung eines krisenartigen Zustands. Uneinigkeit herrscht schon darüber, was eigentlich in die Krise geraten sei. Trotz dieser Uneinigkeit beginnt aber allenthalben das Bilanzziehen. So wie es in den 60er Jahren kaum eine pädagogische Veröffentlichung gab, die nicht optimistisch, prospektiv und projektierend eingestellt war, so scheint nun eine Flut retrospektiver, pessimistisch oder kritisch getönter Veröffentlichungen einzusetzen. Es fällt auf, daß unter den Autoren auch jene Personen sind, die einst die progressiven Stichworte geliefert haben. In der Tendenzwende versuchen sie offenbar, die Öffentlichkeit auf ihre Interpretation der neueingetretenen Lage festzulegen[3].

Große Publikationsorgane veröffentlichen längere analytische Reihen, so z. B. die „Süddeutsche Zeitung" unter dem Titel „Ist den Schulen noch zu helfen?" (M. Buschbeck, November 1975) und „Die Zeit" mit der Überschrift: „Bildungsreform gescheitert?"[4] Bestandsaufnahmen legen auch die mit der Bildungsreform in Zusammenhang stehenden Institutionen vor, etwa die Bundesregierung als „Bildungspolitische Zwischenbilanz"[5], der Bundesminister für Bildung und Wissenschaft als „Bildungspolitische Bestandsaufnahme" (Bonn 1975), die Bildungskommission des Deutschen Bildungsrats als „Bericht '75, Entwicklungen im Bildungswesen" (Bonn 1976) und Einzelpersonen wie der ehemalige Bundesminister für Bildung und Wissenschaft, Hans Leussink, in der Festschrift für Wilhelm Hahn (s. Anm. 1.), der ehemalige Generalsekretär der Ständigen Konferenz der Kultusminister der Länder, Kurt Frey, in seiner Aufsatzsammlung „Konstruktiver Föderalismus" (Weinheim, Basel 1976) und andere[6].

Für viele der bilanzartigen Äußerungen und Analysen scheint es ein einheitliches literarisches Vorbild zu geben, den bekannten Bericht des Club of Rome vom „Ende des Wachstums"[7]. Ihm werden zwei Momente entnommen: Einmal die Feststellung, es sei mit Sicherheit ein Umschlag im historischen Ablauf eingetreten, und zweitens der moralisierende Beiklang der Analyse, verbunden mit der Frage nach der Verursachung der eingetretenen Misere und nach den Schuldigen.

Die gemeinsame Einsicht, daß jetzt in der bildungspolitischen Entwicklung ein echter Umschlag eingetreten sei, wird zum Ausgangspunkt für sehr unterschiedliche Interpretationen und Schlußfolgerungen und auch zu einem neuen bildungspolitischen Streit. Nach dem vielfach erklärten Ende der Bildungsreform lebt die Diskussion um sie gegenwärtig nochmals fast mit der ehemaligen Heftigkeit wieder auf; eine neue Bildungsdiskussion, nur von Dur in Moll transponiert, die gleichen Themen in umgekehrter Bewertung: Restriktion statt Progression, Stillstand statt Wachstum, Kürzung statt Steigerung. Es gibt auch Stimmen gegen diese Fortsetzung der für abgeschlossen erklärten Diskussion mit vertauschten Vorzeichen. Sie meinen, „das Gerede von Bildungspolitik muß ein Ende haben"[8].

Es ist zweckmäßig festzuhalten, daß es nur *drei unumstößliche Fakten* sind, auf die sich der Eindruck von tiefgreifender Krise und endgültigem Umschlag stützt:

Das erste ist der *allgemeine Stimmungsumschwung*. Er ist das lang zu erwartende Gegenstück zu einem jahrelangen hochgespannten Aktionalismus und Optimismus.

Das zweite ist der durch die Wirtschaftskrise verursachte *Rückgang der Staatseinnahmen* und die damit zusammenhängende Kürzung der Bildungsausgaben. Die Bildungsreform stellt sich dabei dar als ein Phänomen des Huckepackfahrens mit der Wirtschaftsentwicklung. Als Picht die Bildungskatastrophe ausrief, betrug die jährliche Zunahme des Wirtschaftswachstums 6,7 Prozent; als der Bildungsrat mit seinem Strukturplan den absoluten Gipfel der Progression markierte (1969), hatte die Zunahme 8,2 Prozent jährlich erreicht. Die schon realistischen Zielwerte des Bildungsgesamtplans (1973) fielen mit einem auf 5,3 Prozent gedrosselten Wachstum zusam-

men, und die gegenwärtige Tendenzwende, die als geistiges Phänomen, nämlich als Erwachen der Vernunft und als kritische Leistung, ausgegeben wird, trifft mit dem Nullwachstum bzw. dem Rückgang des Wirtschaftswachstums zusammen.

Das dritte ist die beginnende Auswirkung des *Geburtenrückgangs* seit Ende der 60er Jahre auf die Schülerzahlen in den Institutionen. Künftig wird nur mit rund der Hälfte der gewohnten Jahrgangsstärke zu rechnen sein.

Auf diese Kombination dreier Phänomene, die mehr zufällig zusammentreffen als daß sie ursächlich miteinander zusammenhingen, werden nun die unterschiedlichsten *Aussagen, Begründungen und Folgerungen* bezogen.

In der Artikelserie der „Zeit" wurden von den verschiedenen Autoren folgende Begründungen für die Krise vorgetragen: Helmut Becker behauptete, die richtig angelegte und geplante Bildungsreform konnte vor allem wegen der „Bürokratisierung der Schulverwaltung" nicht in die Praxis übersetzt werden (9. 1. 1976). Hans Maier nannte diesen Erklärungsversuch der Misere eine „Dolchstoßlegende" und bestritt, daß ein geschlossener Plan, dessen Verwirklichung in die Krise geraten sei, überhaupt existiert habe (30. 1. 1976). Der Staatssekretär im Bundesministerium für Bildung und Wissenschaft, Glotz, führte die sogenannte Krise auf Wehleidigkeit der Reformer selbst und auf Ansteckung durch die nostalgische Gesamtstimmung zurück (6. 2. 1976). Nur Dahrendorf räumte ein, daß eine Schuld vor allem den Politikern zukomme, die mit hängender Zunge der Scheinprogressivität der Bildungsklasse hinterhergelaufen seien (13. 2. 1976).

Zu diesen Stimmen der noch in Verantwortung stehenden Bildungspolitiker und Bildungsreformer kommen Aussagen von anderen, die sich zur Kritik für besser befähigt halten als jene, weil sie nicht mehr selbst in der Entwicklung stehen und diese von ihnen weggelaufen ist. So gibt Leussink die Motive für die krisenartige „Bildungsmüdigkeit" an (S. 98 f.): 1. ein angewidertes Sichselberabwenden der Bildungsvertreter, weil sie es in ihrem Unbedingtheitsanspruch nicht fertig brachten, sich mit den unbestreitbaren Teilfortschritten zufriedenzugeben, 2. die für die Öffentlichkeit unerträgliche Sprache der Bildungsfachleute, 3. die Tatsache, daß die Bildungsreform auch der Sache nach ausdiskutiert sei.

Stimmen der öffentlichen Meinung und engagierter Fachleute ergänzen noch den Katalog der Krisenursachen. Eines der entschiedensten Urteile lautet dabei: „Die totale Auslieferung des Erziehungswesens an ökonomistisches Denken der letzten zehn Jahre in der Bundesrepublik ist ein Vorgang von ungeheurer historischer Bedeutung."[9]

Rivalisierende Reformvorstellungen

In diese Vielzahl unterschiedlicher und teils sogar gegenläufiger Interpretationen läßt sich eine erste Ordnung bringen, wenn man die beiden rivalisierenden Vorstellungen über Reform heraushebt, die sich hinter den Urteilen und Interpretationen

abzeichnen. Die *erste* ist: Reform hat Projektcharakter. Sie ist ein klar abgrenzbarer einmaliger Eingriff in das Bildungssystem, der so weit reicht wie seine Planung; der Grad seiner Realisierung kann zuverlässig gemessen werden. Sie kann eines Tages erfüllt, „ausdiskutiert" oder gescheitert sein[10].

Die *zweite:* Reform ist die notwendige fortlaufende Mitveränderung des Bildungssystems mit kulturellen, wirtschaftlichen, sozialen und demographischen Wandlungen. Es gibt kein endgültiges Erreichen des Ziels, sondern nur eine Transposition derselben ständigen Erneuerungsbereitschaft in sich wandelnde soziale, kulturelle und politische Szenerien. Reform so verstanden kann gar nicht endgültig scheitern, d. h. aufhören, sie kann höchstens vorübergehend mit einem ihrer Ansätze erfolglos bleiben.

Wer seine Analysen mit dem Satz beginnt: „Als Picht 1964 die deutsche Bildungskatastrophe ausrief . . .", oder wer fragt, ob die Bildungsreform gescheitert sei, wer dafür die Schuld irgendeinem Umstand, einer Person oder Institution zuschiebt, wer Nichtvermehrung der Lehrerstellen als Verzicht auf pädagogischen Fortschritt ansieht oder wer das Auslaufen des Deutschen Bildungsrats als „Zerfall des Schulsystems" (U. Bergdoll, SZ 12. 3. 1975) deklariert, akzeptiert, wenn auch vielleicht ungewollt, die erste Position; er legt die Vorstellung der Reform als eines einmaligen, begrenzten Prozesses an.

Während einer expansiven Phase mag eine solche Behelfstheorie, die alle vielschichtigen zeitgenössischen Einzelerscheinungen als Momente eines einheitlichen Ganzen ausgibt, als Erklärungshilfe hingenommen werden können; denn in einer von Aktion und Progression beherrschten Gesamtlage fließt vieles Gleichzeitige zu einer scheinbaren Konkordanz zusammen: Die Reformstimmung, Modernität als gemeinsamer Maßstab, Ausweitung der Bildungsdiskussion, Steigerung der Haushaltsanteile für Bildung, das Auftreten umfassender Pläne, zahlreiche Versuchs- und Modellansätze, gesteigerte Aktivitäten bildungsbezogener Wissenschaften usw.

Aber wenn an diesem zeitweiligen Verbund ein oder einige Momente ins Stocken geraten, muß sich zeigen, ob der Erklärungsbehelf noch wirksam ist. Gegenwärtig ist eine solche Phase eingetreten: die öffentlichen Haushalte schrumpfen und mit ihnen die Ansätze für Bildung, die Diskussion verstummt, Pläne werden nicht mehr gemacht, und die öffentliche Stimmung hat sich deutlich verändert.

Es wäre nun festzustellen, ob die vielartigen Phänomene, die sich bisher ganz selbstverständlich als integriert präsentierten, weiterhin gebündelt bleiben und ob sie konsequenterweise alle einen Stoß erhalten, in Rezession und Stopp verfallen, oder ob die Einzelfaktoren sich nun entbündeln und mit je eigenem Tempo und Richtung weiterlaufen. Ist, so wäre zu fragen, die Bildungsreform gescheitert, wenn z. B. die Zielwerte des Bildungsgesamtplans nicht erreicht werden, wenn keine Stellen im öffentlichen Haushalt geschaffen werden, um alle ausgebildeten Lehrer anzustellen, wenn der Deutsche Bildungsrat nicht mehr weiterbestehen kann?

Hier wird ein Blick frei auf den Vorgang der historischen Epochenbildung. Sicher hat der allgemeine militärische, wirtschaftliche und geistige Zusammenbruch von 1945

eine Nullpunktsituation von selbst entstehen lassen, am ausgeprägtesten in Deutschland, aber auch in der übrigen Welt. Dieser Nullpunkt ist aber nicht der Ausgangspunkt einer gemeinsamen weiteren Geschichte geworden, sondern der zufällige Beginn unterschiedlicher Geschichten, d. h. der Historie relativ selbständiger Entwicklungen, die sich nur noch zum Teil berühren und durchdringen, aber nicht mehr Momente einer in Zielsetzung, Grundlagen und Trägern einheitlichen Aktion sind. So etwas wie ein geschlossenes Anfangsbild ergibt sich nur noch daraus, daß die Gesellschaft der Bundesrepublik unmerklich hinüberglitt aus dem Zustand der notdürftigen Wiederherstellung der untersten Lebensbedingungen in die Attitüde einer Dauersteigerung aller Quanten. Dabei sind auch die agierenden politischen Subjekte bald nicht mehr identisch, seit der Alliierte Kontrollrat durch zwei sich verselbständigende deutsche Staatsgebilde, davon das eine mit föderativer Struktur, abgelöst wurde. Man kann eine Geschichte der Kontrollratspolitik schreiben[11], eine Geschichte des Deutschen Bildungsrats[12], eine Geschichte des Bildungsgesamtplans[13]; aber man kann das noch nicht als Schicksalsgeschichte der Reform ausgeben, wenn man nicht zuvor darzulegen vermag, ob die vielen Detailerscheinungen, aus denen sich der Eindruck „große Reform" gebildet hat, wirklich voneinander abhängig sind, oder ob sie nicht vielmehr gegeneinander Autonomie besitzen. Wenn das, was zufällig in einer Phase gleichzeitig war, nun in je eigener Richtung und eigenem Zeitmaß weiterläuft, erwiese sich die zweite Vorstellung von Reform – Reform als Transposition einer ständigen Mitveränderungsbemühung an sich wandelnde Außenverhältnisse des Schulsystems – als die sachgerechtere.

Entwicklungen der letzten 20 Jahre

Es müssen nun die wichtigsten Detailvorgänge der letzten beiden Jahrzehnte einzeln dargestellt und überprüft werden. Dabei braucht es nicht einmal um die handfesten Sachverhalte in erster Linie zu gehen, die gegenwärtig mit Härte in das Schicksal tausender einzelner und Familien eingreifen: Numerus clausus, Lehrstellenmangel, Lehrerarbeitslosigkeit, Leistungsdruck. Sosehr sich diese Sachverhalte unmittelbar auf Menschen auswirken, sie sind doch nur die zwangsläufigen Spätstadien von Vorgängen und Maßnahmen, die in ihrer damaligen gefälligen und niemand noch direkt berührenden Form nahezu alle in der Gesellschaft ohne Reaktion und Widerspruch hingenommen haben und geschehen ließen.

Da diese Vorgänge auf verschiedenen Ebenen liegen und ihre Interpretation darum in entgegengesetzte Richtungen führen kann, muß vor einer Einzeldarstellung der Punkt ausgemacht werden, an dem die unterschiedlichen Beobachtungsweisen zusammengeführt werden sollen. Dieser Bezugspunkt ist die *politische Dimension.* Unter den zahlreichen möglichen Betrachtungsweisen der Vorgänge der letzten beiden Jahrzehnte im Bildungsbereich – es handelt sich z. B. um demographische, arbeitsmarktbezogene, erziehungstheoretische, ökonomische und sozialwissenschaftliche Sachverhalte – kommt

dem bildungspolitischen Aspekt eine übergeordnete Rolle zu. Die Politik ist den anderen Praktiken dadurch überlegen, daß sie jene zu ordnen hat[14]. Dies ist das Fundamentalverhältnis. Es macht aber das Bildungssystem nicht völlig zu einem Subsystem der Politik. Die nachgeordneten Praktiken können ihre eigene Sachlogik haben, die von der Politik nicht aufgehoben und gewaltsam eingeebnet werden darf, die sie vielmehr zu schonen, wenn nicht sogar zu fördern hat[15]. So bietet es sich an, als ersten Teilbereich für die Darstellung der Entwicklungen der letzten Jahrzehnte die bildungspolitischen Rahmenbedingungen selbst zu wählen.

Bildungspolitische Rahmenbedingungen

Das Verhältnis von Politik und Schulwesen hat sich so entwickelt, daß die letzten 20 Jahre sich als eigene Epoche abheben. In dieser Zeitspanne hat sich das Interesse beider Bereiche aneinander gesteigert, wie es zuvor nie der Fall war. Das Aufeinanderzugehen erfolgte von beiden Seiten aus. Einmal waren es die Politiker, die zu ihrer Überraschung entdeckten, daß Bildungspolitik nicht mehr die honoratiorenhaft zu betreibende Pflichtaufgabe am Rand der Innenpolitik ist, die sie traditionell gewesen war, daß sich vielmehr die Publizistik und die Bevölkerung intensiv mit ihr beschäftigen und es so möglich wurde, mit Bildungspolitik politisches Profil zu gewinnen.

Zum anderen – ein gleichermaßen unerwarteter Vorgang – war es die Pädagogik, die auf die Politik zuging und sich selbst zu politisieren begann. In der Bildungspraxis, aber auch in der Theorie der Pädagogik begann sich diese so entschieden auf politische Ziele zu richten, daß die Eigenziele zurücktraten und die Pädagogik begann, sich selber aufzuheben und sich in Politik hineinzuverwandeln[16].

Aus dem Umstand, daß in den letzten Jahrzehnten Pädagogik und Politik energischer als je aufeinander zugingen[17], hat sich aber nicht ergeben, daß unbehindert eine bessere und sachgerechtere Bildungspolitik gemacht werden konnte. Das *Verhältnis von Pädagogik und Politik* wurde vielmehr durch eine Reihe von Sachverhalten belastet:

Da ist einmal das genannte Phänomen des *Sichselbstaufgebens der Pädagogik* in Theorie und Praxis zugunsten einer totalen Politisierung. Es ist der groteske Fall eingetreten, daß die Politik aus dem Verständnis heraus, sie habe die Aufhebung der Eigenziele und die Einebnung der Sachlogik untergeordneter Praktiken aus ihrer Ordnungsaufgabe heraus zu verhindern, selbst dem ungerufenen Zuzug entgegentreten und die Pädagogik aus der politischen Arena wieder auf ihr eigentliches Aufgabenfeld zurücklenken mußte. Hierher gehören von Politikern stammende Leitformeln wie z. B. die „Wiederentdeckung des Erzieherischen"[18].

Hier ist es auch angezeigt, ein Wort zu verlieren über die Rolle der *Verwaltung*, die von Apologeten der Reform immer als das negative Ausstattungsstück in jede Reformszenerie gerückt wird. Im letzten Jahrzehnt war sie an vielen Stellen durch ihre Beharrung und ihre eingeborene Legalität der Platzhalter für die gefährdete Grundord-

nung des pädagogischen Bereichs, als diese von einer begehrlichen Politik einerseits und einer selbstvergessenen Theorie andererseits gefährdet wurde.

Eine weitere Belastung des Verhältnisses von Politik und Pädagogik ergab sich aus dem *gesteigerten Interesse der Öffentlichkeit.* Dieses hat die Realisierung der Kooperation beträchtlich erschwert. Das gesteigerte Interesse der Bevölkerung an organisatorischen und grundsätzlichen Fragen des Bildungswesens bis zu einer Art direktdemokratischen Behandlung, was zur Proklamation der Bürgerinitiative als Mittel der Bildungsplanung führte[19], hat der Bildungspolitik in dem Augenblick wieder die Hände gebunden, in dem diese in einen produktiven Dialog mit den Bildungswissenschaften eingetreten war und begonnen hatte, die pädagogischen Eigenziele in das politische Zielkalkül aufzunehmen. Die Annäherung von Politik und Pädagogik bedeutete, daß die Aufgabe der Bildungspolitik den erziehungswissenschaftlichen Fortschritten entsprechend gegenwärtig viel differenzierter gesehen wird als zuvor. Die Größen, mit denen noch in den 60er Jahren die Güte des Bildungssystems gemessen wurde – absolute Höhe der Sextanerquoten und Abiturientenzahlen, der relative Anteil der Bildungsausgaben am Bruttosozialprodukt u. ä. –, werden längst nicht mehr je allein als Indikator verwendet. Daß der mehrseitige Zusammenhang der Phänomene und ihr kompliziertes Zusammenspiel mit in jede bildungspolitische Betrachtung eingehen muß, ist ein eindeutiges Ergebnis der sogenannten Reformepoche.

In dem Augenblick aber, in dem die Komplexität sich durchsetzte, wird ihre bildungspolitische Berücksichtigung durch die verstärkte Direktteilhabe der Gruppen und allgemeinen Öffentlichkeit gebremst. So schnell die Öffentlichkeit bei anderen existenznahen Sachverhalten, wie z. B. der Gesundheit, bereit ist, eine unwissenschaftliche und simplifizierte Betrachtungsweise zugunsten einer wissenschaftlichen aufzugeben, so wenig scheint sie im Bildungsbereich bereit, Hinweise auf die Komplexität der Zusammenhänge zu akzeptieren und entsprechend auf das Spiel mit durchschlagenden Faustformeln zu verzichten. Es mag mit an dieser selektiven Resonanzbereitschaft der Öffentlichkeit liegen, daß sich die Geschichte der Reformphase ausnimmt wie ein Eisschollenhüpfen von einer Globalformel zur anderen. „Gymnasiasten- und Abiturientenquoten", „Zahl der Arbeiterkinder", „Stellung im internationalen Vergleich", „Organisationsreform mit dem Ziel der Gesamtschule", „curricular orientierte Inhaltsreform statt Organisationsreform", „berufliche Bildung statt Allgemeinbildung", „Zusammenhang von Bildungssystem und Beschäftigungssystem". Jede dieser Formeln wurde für einige Zeit als die durchschlagende Lösung für alle Probleme des Bildungswesens ausgegeben. Als in der geschichtlichen Entwicklung jeweils sichtbar wurde, daß die Position schließlich doch nicht tragfähig war, tauschte man die eine Formel gegen die nächste aus, möglichst noch mit einer stereotypen Wendung gegen das vormalige Rezept.

Es scheinen für die Bildungspolitik sich jetzt Denkformen durchzusetzen, die eine Maßnahme von vornherein in Abhängigkeit sehen von der Resonanzbereitschaft der Bevölkerung, die gleichzeitig eine Rückwirkung auf andere Bildungsbereiche in Rech-

nung stellen, auch Auswirkungen auf den Beschäftigungsbereich einbeziehen, außerdem Kollisionen, in die bildungspolitische Zielsetzungen mit anderen politischen Zielen geraten können, in den Blick nehmen, und die dabei noch den Zeitfaktor des Bildungssystems ernst nehmen, der mit sich bringt, daß Maßnahmen und Entscheidungen dann immer schon zu spät kommen, wenn das Phänomen für die Öffentlichkeit sichtbar ist. Dieser Fortschritt von einem simpleren, monokausal orientierten zu einem auf die sachlogische Komplexität der Systemzusammenhänge eingestellten bildungspolitischen Denken macht das Gespräch mit der ungewöhnlich aktivierten Öffentlichkeit schwierig. Er hat auch Rückwirkungen auf das Verhalten der Politiker und den Stil der Politik. Der Trend der öffentlichen Meinung kann die Politiker gegen ihren Willen lange in einer Richtung halten, in die sie ohne den Druck öffentlicher Erwartungen nicht gingen. Es gibt genügend Anzeichen dafür, daß manche Politiker Entscheidungen fällen und Maßnahmen einleiten, die weitab von der Richtung liegen, in der sie den richtigen und besseren Weg sehen. Sie können, wenn sie die Absurditäten erkennen, die Politik und die Verwaltung nur allmählich in die ihrer Auffassung nach sachgemäßere Richtung lenken und verwirren zusätzlich das Gespräch mit der Öffentlichkeit durch die spürbaren Widersprüche zwischen dem Gesagten und Gemeinten.

Veränderung der Grundlagen der Bildungspolitik

Mit der Veränderung des Stils und der Bedingungen der Politik sind in den beiden letzten Jahrzehnten auch noch interessante Veränderungen in der Sache feststellbar.

Gegenwärtig steht *das demographische Faktum eines Rückgangs der Schülerzahlen* im Vordergrund. Eine Abhängigkeit der Bildungspolitik von den langfristigen Gegebenheiten und Veränderungen der Bevölkerungszahlen wurde lange nicht gesehen, weil in den letzten beiden Jahrzehnten zwei Phänomene zusammentrafen: Die expansive Phase der Bildungspolitik und zeitgleich ein fast ein Jahrzehnt dauernder Geburtenrekord[20]. Die demographische Komponente der Bildungspolitik blieb vor allem deshalb unbeachtet, weil sich ihre Richtung in der ganzen Epoche nicht veränderte: die Geburten nahmen zu, die Schülerzahlen stiegen, die Gesamtbevölkerung wuchs.

Zahlreiche, in der „explosiven Expansion“[21] als Erfolge fortschrittlicher Bildungspolitik deklarierte Steigerungsraten z. B. des Haushaltswachstums, die Zunahme der Schülerzahlen, die Steigerung der Lehrerzahlen, der Bau von Schuleinrichtungen u. ä. sind auf dieses unbeachtete Phänomen zurückzuführen. Sie sind zum Teil nichts mehr als automatische Auswirkungen eines demographischen Booms, der seinerseits in das Bild langer Rhythmen gehört, durch die die „Millionenwelle“ der 60er Jahre mit den 30er Jahren und der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg verbunden ist. Die Zunahme der Zahl auf Bildungsversorgung angewiesener junger Menschen hat automatisch zu quantitativen Steigerungen geführt, wo als Ursache gern Reformeifer und bildungspolitisches Engagement genannt wurde.

Das Sichhindurchschieben von Serien starker oder schwacher Jahrgänge durch die Bevölkerungspyramide läßt automatisch eine Abfolge unterschiedlicher Versorgungskonstellationen entstehen: Eine ungewöhnliche Jahrgangsagglomeration tritt zunächst als Überzahl von Kindern und Jugendlichen auf, die außerordentlich viele Finanzmittel und Personal beanspruchen. Ein Jahrzehnt später präsentiert sie sich als relativ große Arbeitsbevölkerung, die ein entsprechend großes Bruttosozialprodukt erwirtschaftet. Schließlich erscheint sie als ungewöhnlich zahlenstarke Rentnerschaft, die von einem geringeren Arbeitsergebnis der schwächeren Nachfolgejahrgänge ungewöhnlich viel auf sich zieht und durch seinen Versorgungsanspruch in Konkurrenz zum Bedarf der möglicherweise wieder gestiegenen Schülerjahrgänge tritt.

Das Freilegen des Versorgungsaspekts als eine der wichtigsten bildungspolitischen Betrachtungsweisen macht deutlich, daß durch demographische Schwankungen einschneidende Veränderungen im Bildungssystem selbst und seinem Umfeld ausgelöst werden, ohne daß zu ihrer Erklärung starkes oder schwaches reformerisches Engagement in Anspruch genommen werden darf.

Einen ähnlichen Übergang von primitiver zu realistisch-komplexer und damit weniger populärer Betrachtungsweise hat der Vorgang ausgelöst, daß *Chancengleichheit* zu einem Leitbegriff der Bildungsreform geworden ist. Er drückte aus, daß die Verfassungszusagen einer begabungsgerechten Ausbildung nicht schon durch die im 19. Jahrhundert erfolgte Beseitigung rechtlicher Zugangssperren zu weiterführenden Einrichtungen eingelöst sind, daß vielmehr nur durch den Staat zu regulierende Sekundärgegebenheiten die weiterbestehenden mentalen und regionalen Sperrmechanismen beseitigen können. Wissenschaftliche Untersuchungen haben nachgewiesen, daß die Bildungspolitik in der Erreichung des Hauptziels einer gerechteren Chancenverteilung weitaus weniger erfolgreich war als bei anderen Zielsetzungen[22].

Das hängt mit einer unverzüglich einsetzenden begrifflichen Erosion und Verwässerung solcher Leitformeln sofort nach ihrer Proklamierung zusammen. Der Ausdruck „Chancengleichheit" wurde zur stereotypen Begleitforderung für alles und jedes, was von irgendwem in den 60er und frühen 70er Jahren gefordert wurde: Lehrergewerkschaften, Schulartvertreter, bildungspolitische Interessengruppen haben ihre Forderungen mit der gleichen Berufung auf „Chancengleichheit" vorgetragen. Gleichzeitig blieb in der allgemeinen Expansion verborgen, daß zwar die Bildungsbeteiligung in allen Gruppen der Bevölkerung zugenommen hat, daß sich aber die relativen Abstände nur wenig verändern ließen[23]. Für die nächsten Jahre muß erwartet werden, daß der vom Numerus clausus ausgehende Rückstau die Fortschritte, die eine subsidiär angelegte Bildungspolitik in der Verbesserung der Chancengerechtigkeit gemacht hat, wieder aufhebt, weil die Bildungspolitik in ihrer Verlegenheit um ausreichende Studienplätze und um Lehrstellen das freiwillige Wegbleiben von Kindern bildungsferner Familien aus dem Bildungswettbewerb entgegen ihren Grundsätzen stillschweigend hinnimmt.

Zu den entscheidenden Veränderungen der Grundlagen der Bildungspolitik der letzten beiden Jahrzehnte gehört weiterhin der Durchbruch zu einem *neuen Verhältnis des*

Bildungswesens zur Wirtschaft. Hierbei zeigt sich das Bildungssystem nicht als Sekundäreinrichtung zur Versorgung, sondern als Primärinstrument zur direkten Erreichung politischer Erstziele wie soziale Sicherung und Wirtschaftswachstum. Mit dem vorläufig neuesten und letzten Leitbegriff der Bildungspolitik, nämlich „Abstimmung des Bildungssystems auf das Beschäftigungssystem“ [24], tritt ein Vorgang praktisch in die Realität, dessen theoretische Wurzeln schon in den 50er Jahren liegen. Als Friedrich Edding die Bildungsökonomie als wissenschaftliche Disziplin in der Bundesrepublik konstituierte [25], war in den USA bereits der entscheidende Schritt getan: Bildungsinvestitionen waren in der ökonomischen Theorie als Wirtschaftsinvestitionen deklariert worden [26]. Wirtschaftswachstum als ein unbestrittener Leitbegriff moderner Gesamtpolitik wurde künftig nur noch in Abhängigkeit vom Niveau der Ausbildung diskutiert.

Auch diese Orientierung an ökonomischen Sachverhalten hat in der Pädagogik als neue Entwicklung zunächst einen Reflex von Preisgabe des pädagogischen Postulats ausgelöst. Dieses Postulat, nach dem Bildung und Ausbildung nicht primär in der Verlängerung äußerer Zwecke, sondern in der Dimension der Selbstentfaltung der Person zu stehen hat, wurde zugunsten eines Primats ökonomischer Aspekte in den Hintergrund gedrängt. Es wurde zunächst nicht erkannt, daß der ökonomische Aspekt den pädagogischen fruchtbar ergänzen kann, aber nicht ablösen darf.

Die Erziehungswissenschaftler, zum Teil bereit, ihre Wissenschaft in Bildungsökonomie überzuführen, blieben allerdings inzwischen mit ihren theoretischen Bemühungen um ökonomisches Denken längst hinter den Entwicklungen zurück. Die Bildungsökonomie hat jede theoretische Anbindung an Pädagogik abgeschüttelt und sich zu einer wirtschaftswissenschaftlichen Spezialdisziplin ausgeweitet [27], deren spezielle Analysen und Ergebnisse das Bildungswesen auf dem Umweg über die Wirtschaftspolitik direkt erreichen, nicht aber mehr den Weg über die Bereichstheorie der Pädagogik nehmen. Daß es zu einer Gabelung beider Aspekte gekommen ist, statt zu einer Vermittlung und Durchdringung, zeigt schon für die Gegenwartssituation Folgen. Die frisch-fröhliche Forderung, Schulsystem und Beschäftigungssystem müßten aufeinander abgestimmt werden, wie sie in den Planungsgremien der Kultusministerkonferenz und der Bund-Länder-Kommission erhoben wird [28], bleibt solange stumpf, wie nicht geklärt ist, auf welche Weise die gegenläufigen Ansprüche vermittelt werden können [29].

In unterschwelligem Zusammenhang mit dieser Anbindung an die Wirtschaft steht ein anderes Zentralphänomen der letzten beiden Jahrzehnte, nämlich der Ansatz zu einer *totalen Erneuerung der Bildungsziele und der Bildungsinhalte mit Hilfe curricularer Programmierung der Bildungsvorgänge.* Die Schwerpunktverlagerung von der Organisationsreform auf die sogenannte Inhalts- und Zielreform, einer der üblichen Stichwortwechsel auf der Vorderbühne der Reform, wurde durch ein moralisierendes Pathos eingeleitet. Curriculumtheoretiker haben keine Gelegenheit vorbeigehen lassen, zu behaupten, daß die bisherigen Ansätze der Reform nicht weiterführen konnten, weil das von der Curriculumtheorie „entdeckte“ und verwaltete Gedankengut noch keine Rolle gespielt habe [30].

Genau besehen bedeutet aber die Curriculumreform ein Aufnehmen und Zum-generellen-Anspruch-Erheben von Anstößen, die das Bildungssystem aus seiner Berührung mit der Wirtschaft erfahren hat. Produktionstheorie und Produktionspraxis, verbunden mit den durch die behavioristischen Lerntheorien erschlossenen Techniken der Verhaltenslenkung rückten ohne nennenswerten Widerstand auf der Curriculumwelle ins Zentrum der Pädagogik. Unschwer sind zahlreiche Zusammenhänge zur mikroökonomischen Theorie festzustellen. Auch Wortanleihen werden dort gemacht, so z. B. taucht der Begriff Bildungswerbung auf, und der Deutsche Bildungsrat präsentierte als eine Aufgabe der pädagogischen Forschung die Produktforschung[31]. Aber auch ohne Vokabeln ist die Parallelität deutlich sichtbar. Die Vorauskalkulation des Erzeugnisses, die Festlegung seiner Qualitäten, der notwendigen Materialien und Werkzeuge und die Messung der Produktgüte sind auch Glieder des curricularen Zusammenhangs.

Dabei muß allerdings gesehen werden, daß die Curriculumtheorie eine Zwittererscheinung ist und sich nicht in der Analogie zur industriellen Produktion erschöpft. Ihr Kopfstück, die Zielfindung auf demokratischem Weg, ist ein ebenso interessanter wie großartiger Versuch, dem Bildungswesen lebendige Impulse zuzuführen[32]. Die Technik der Lernzielrealisierung und auch der Lernzielkontrolle, wiewohl an industrielle Produktion erinnernd, hat auch einen unbestreitbaren Vorteil darin, daß die Unterrichtsmaßnahmen auf den bezogen werden, in dessen Interesse sie eingeleitet sind, nämlich den Schüler, und daß die zur vorausgehenden „Reformpädagogik“[33] gehörende Subjektivierung des Unterrichts, seine starre Methoden- und Lehrerbezogenheit wenigstens dem Anspruch nach überwunden wurde.

Mit der Organisationsreform, von der die Curriculumtheorie sich absetzen möchte, teilt aber dieser Ansatz zur Inhalts- und Zielreform das Gigantomanische und Perfektionistische. So wie durch die Organisationsidee der integrierten Gesamtschule der Sprung aus aller historischen Erbschaft in die total bessere Zukunft des Bildungssystems geleistet werden sollte[34], so verlangt für Ziele und Inhalte ein ähnliches die Curriculumidee, wenn sie die Lehr- und Lernvorgänge selbst aus den Zufällen des Alltags herausnimmt und sie einer wissenschaftlichen Begründung durch eine zentrale Theorie zu unterstellen versucht, wobei von Anfang an auch immer stets die Schaffung eines zentralen Curriculuminstituts gefordert wurde[35].

Die Reihe der auffälligen Veränderungen im Bildungswesen könnte noch fortgesetzt werden. Es ist noch nicht gesprochen von der Rolle der *Wissenschaft*. Sie war bis in die 50er Jahre im wesentlichen außerhalb der Praxis, hat diese analysiert und kontrolliert. In den letzten Jahrzehnten steht sie aber nicht mehr den Prozessen und politischen Entscheidungen gegenüber, sondern wird als Bildungsforschung, Curriculumforschung usw. konstitutiver Teil dieser Entscheidungen und Maßnahmen. Ein nicht zu unterschätzender Anteil aller bildungspolitischen Entscheidungen entspringt nicht mehr intuitiver Einsicht, sondern ist automatischer Schlußakt von Forschungsaktivitäten.

Verändert haben sich auch die Methoden, in die bildungspolitische Entwicklung einzugreifen. Eines der wichtigsten Instrumente ist die *Prognose* geworden. Bildungs-

politische Entscheidungen sind damit nicht mehr nur Leistungen charismatischer Politiker, sondern beginnen sich zu wandeln in zwangsläufige Ergebnisse wissenschaftlicher Planspiele, die verschiedene Zustände des Bildungssystems simulieren, dabei die Auswirkungen geplanter Maßnahmen vorwegnehmend überprüfen und bestimmte Entscheidungen der Politik dringend nahelegen.

Gewandelt hat sich auch die Rolle der den bildungspolitischen Handlungszusammenhang bestimmenden Subjekte, vor allem der pädagogischen Interessenvertreter, nämlich der organisierten *Eltern und Lehrer*. Die Szenerie scheint besonders durch einen Strukturwandel der Lehrerorganisationen bestimmt. Von pädagogischen Vereinigungen zur fachlichen Fortbildung sind sie zu Gewerkschaften geworden, die wie jede andere Gewerkschaft die sozialen Interessen ihrer Mitglieder legitim vertreten. Niemand hat es aber bisher geleistet oder zu leisten gewagt, sie darauf hinzuweisen, daß sich mit dieser Interessenvertretung der Anspruch nicht mehr verträgt, den objektiven pädagogischen Sachverstand zu repräsentieren und selbstlos die Belange von Schülern und Schulsystem zu vertreten. Der Gewerkschaftsvertreter bleibt merkwürdigerweise für die Öffentlichkeit weiterhin auch der Fachmann, und Politiker verhandeln mit ihm über pädagogische Sachfragen, als wäre er der gewählte Sprecher der Schüler und Eltern.

Eine weitere auffällige Veränderung ist die Technik, die landesinterne Bildungspolitik durch den Vergleich mit ausländischen Verhältnissen zu beeinflussen. Die Methode des *internationalen Vergleichs* wird zum Agens und liefert den Maßstab zur Entscheidung innerer Probleme[36]. Grundlage dieser Möglichkeit ist nicht nur die noch in späteren Auswirkungen fortlaufende europäische Einheitlichkeit des mittelalterlichen Bildungswesens, sondern die Gleichheit der Vorbedingungen, die in der modernen Industriegesellschaft für die Bildungssysteme entstehen[37].

Widersprüche und Paradoxien

Um beurteilen zu können, was die bisherige Entwicklung erbracht hat und welche zukünftigen Möglichkeiten Bildungspolitik besitzt, ist es wichtig zu sehen, wie in der Strategie der Reform aus einer Bündelung von Motiven und Zielen die großartige Zielkonzeption ebenso wie auch das notwendige Scheitern sich gleichermaßen ergibt: Es werden ihren Wurzeln nach getrennte Bewegungen und Phänomene zu einem Syndrom verbunden. Es gibt an, was künftig noch Reform heißen darf. So finden sich im Reformverständnis der 60er Jahre z. B. folgende Inhalte: Gesamtschule, Gesamtcurriculum, Rangplatz Nr. 1 im internationalen Vergleich, größtmögliche soziale Fortschritte für die Lehrer, bestmögliche Ausstattung der Schulen und Schülerplätze, Ausbau der technologischen Infrastruktur, größtmöglicher Ausbau der wissenschaftlichen Dienste u. a. m. Alles, was hinter dieser Gesamtforderung zurückbleibt, wird von den Vertretern dieses Reformverständnisses von vornherein als nichtfortschrittlich und nichtmodern diffamiert.

Ein solcher gewaltsamer zusammenfassender Anspruch läßt sich jedoch nur für kurze Zeit in der Theorie festhalten und nur an wenigen Ansätzen in der Praxis verwirklichen. Wenn er nach wenigen Jahren notwendig auseinanderbricht, bleibt denen, die Reform in jenem ersten Verständnis als einmaligen Prozeß zu sehen gewohnt sind, nur ein totales Scheitern festzustellen. Wer gelassener ist, sieht als Ergebnis erfreuliche Teilfortschritte in zahlreichen Einzelfeldern und als Grundlage einer künftigen Bildungspolitik das Vertrautwerden mit der Vielschichtigkeit bildungspolitischer Zusammenhänge im Innern und mit zahlreichen gesetzmäßigen Abhängigkeiten vom Außenfeld.

Geht die Bildungspolitik und die interpretierende Forschung aus der gegenwärtigen Stagnation und Krise heraus mit der Absicht, offenkundige Fehler der letzten Epoche zu vermeiden, und nimmt sie daher vor allem von der Praxis Abschied, Bildungspolitik monothematisch zu betreiben, d. h. nur einen Schauplatz der Reform zu deklarieren, so daß eine Spur von verlassenen Themen den Weg der temporären Moden markiert, dann ist nicht unbedingt ein Ausweg erreicht. Es stellt sich nicht auf der höheren Ebene, nämlich unter dem Leitbegriff des „Verbunds" oder des „Systems", der Erfolg ein, der auf der unteren Stufe, nämlich der Ebene sukzessiv verfolgter Einzelthemen, versagt blieb. Genau besehen ist gegenwärtig noch nicht einmal der Abschied von der Praxis, ein gerade verfolgtes Thema liegenzulassen und das nächste aufzunehmen, sichtbar. Der Bundesminister für Bildung und Wissenschaft hat z. B. in seiner bildungspolitischen Zwischenbilanz das Hinwirken auf eine Verfassungsänderung angekündigt, „wenn sich die gesamtstaatliche Bildungsplanung von Bund und Ländern nicht als geeignet erweisen sollte, die für das Bildungswesen in der nächsten Zeit notwendigen Entscheidungen einvernehmlich zu treffen"[38]. Diese Ankündigung bedeutet ein weiteres Mal: Die bisherigen Universalformeln waren unzureichend, jetzt ist die endgültig durchschlagende (nämlich die Überwindung des Bildungsföderalismus) gefunden.

Aber wie gesagt, selbst wenn es gelänge, Bildungspolitik von dem Verfolgen jeweils nur eines Themas zur gleichzeitigen Berücksichtigung mehrerer Faktoren zu bewegen, wäre mit dieser Einführung des Verbunds und der Themenkombination auch keine glatte Lösung zu erwarten. Die reale Szenerie ist nämlich durch eine Reihe von Widersprüchen und Paradoxien gekennzeichnet, deren Auflösung weder theoretisch noch sachlogisch, höchstens politisch gelingen kann. Auch mit der Systemtheorie[39], dem modernen Beitrag der Wissenschaft zu der aktuellen Aufgabe, die sich als „unorganisierbar"[40] zeigenden modernen Bildungssysteme beherrschbar und die in ihnen ablaufenden Prozesse steuerbar zu machen, ist keine glatte Lösung zu erreichen.

Von den Paradoxien, denen sich die Bildungspolitik als Ergebnis einer sich der totalen Meisterung entziehenden Entwicklung gegenübersieht, fallen besonders ins Auge:

1. Gleichzeitig gibt es im Bildungssystem den Zug zur Vereinheitlichung und die Tendenz zu Differenzierung und Individualisierung.

2. Nebeneinander stehen das Phänomen einer Entleerung der Einrichtungen durch den Geburtenschwund bei gleichzeitiger Überfülle in anderen Stufen des Bildungssystems. Von Politikern, Administratoren und Fachleuten wäre eine Doppeleinstellung

gefordert, nämlich die kraftvolle und großzügige Beherrschung von Massenverhältnissen und die subtilen Verhaltensformen, die einer Mangelsituation entsprechen.

3. Eine Tendenz fortschrittlicher Entwicklungen im Bildungswesen geht auf erhöhte Selbständigkeit der Schüler und verstärkte Mitwirkung der Lehrer, Eltern und Schüler. Gleichzeitig wird nicht aufgegeben die Forderung nach sich perfektionierender sozialstaatlicher Betreuung der einzelnen.

4. Die Leistungserleichterung in der Erwachsenenwelt, wie Reduzierung der Arbeitszeit, Humanisierung der Arbeitsplätze, wird auch als Anspruch für das Bildungssystem aufrechterhalten. Gleichzeitig aber tritt im Schulwesen unausgesprochen eine Verstärkung des Leistungsdrucks ein. Die in den Erwachsenenbereichen, z. B. der Arbeitswelt, erreichten Erleichterungen führen zum Zwang der Vorleistungen im Bildungsbereich: Der 40-Stunden-Woche in der Arbeitswelt steht faktisch eine 60-Stunden-Woche der Schüler gegenüber. Einen sozialen Schutz angesichts der vom Numerus clausus erzwungenen harten Sortierungspraktiken gegenüber den Schülern gibt es nicht. Der hier auftretende Widerspruch ist moralischer Art: die moderne Gesellschaft gesteht sich eine Vorverlegung ihrer Probleme auf die Kindheit und Jugend nicht ein.

5. Die Profilierung der Schularten und Bildungsgänge wird ebenso vertreten wie die absolute Durchlässigkeit an jeder Stelle. In vielen Schulversuchen ebnet man aus programmatischen Gründen unterschiedliche Bildungsgänge ein, verspricht aber den Schülern dennoch das Erreichen der üblichen Schulabschlüsse.

Übergreifende Entwicklungen

Diese Widersprüche lösen sich zum Teil auf, wenn man sieht, daß die beschriebenen Vorgänge im Bereich des Bildungssystems nur zum Teil primäre Phänomene dieses Felds sind und daß sie zu einem weitaus größeren Teil nur Begleitphänomene übergreifender allgemeinerer Prozesse darstellen. Eine Bildungspolitik greift falsch, die nicht sieht, wie die Phänomene und Problemlagen des Bildungsbereichs eigentlich Meta- und Sekundärphänomene sind, Detailerscheinungen, die in umgreifende Entwicklungen eingebettet sind. Drei von ihnen sollen erwähnt werden:

1. Am weitesten reichen die Veränderungen in der *Moral des Zeitalters.* Noch 30 Jahre nach der beispiellosen Niederlage und der Zerstörung aller inneren Reserven, so meinen Kritiker[41], wirke sich das Zurückfallen aller Individuen auf ihre Privatinteressen und ihre kurzfristigen Horizonte aus, was gleichbedeutend ist mit einem Schwund des Staats- und Gemeinschaftsbewußtseins und mit einer Minderung der Verantwortungsbereitschaft für gemeinsame Aufgaben. Gleichzeitig veränderten sich die Wertmaßstäbe derart, daß individuelle Leistungsmoral gegen ein Wohlfahrtsdenken ausgetauscht wird. Die moderne Kommunikation zerbricht schließlich alle Gehäuse schützender Lebensbedingungen von Einzelfamilien, Gruppen, Clans und Nationen. Man muß die ganze Breite dessen, was es gibt, annehmen und in der persönlichen Entwick-

lung wie in der moralischen Wertordnung verarbeiten. In der Bildungspolitik bedeutet das einen Austausch der Tugenden und Zielwerte, der weder in der Theorie noch in der Praxis gemeistert ist. (Die Zieldiskussion der Curriculumtheorie geht jedenfalls auf diesen Sachverhalt nicht ein.)

2. Jede Beschreibung des Gegenwartszustands des Bildungswesens zeigt dieses in einem hohen Maß abhängig von den übergreifenden Verhältnissen der *Industriegesellschaft*. Eine Entthronung der Bildungspolitik findet schon dadurch statt, daß deren Spielraum nicht von der Produktivität und Weite von Ideen und zeitgenössischen Wertorientierungen bestimmt wird, sondern von den Schwankungen des Bruttosozialprodukts. Die Bildungssysteme der Welt haben sich über ideologische Schranken hinweg angenähert, weil sie alle im Sog der strukturgebenden wirtschaftlichen Gesamtentwicklungen und ihrer Rückwirkung auf die Lebensverhältnisse der einzelnen und Gruppen stehen. Die Freilegung der wechselseitigen Abhängigkeiten von der Effizienz des Bildungssystems und der Leistungsfähigkeit der Wirtschaft hat zwar zu einer kräftigen Belebung des Interesses der Bildungsfragen geführt, aber die grundsätzliche Orientierung an dessen Eigengesetzen und Eigenzielen abgeschwächt.

3. Die Eigenständigkeit einer modernen Bildungspolitik innerhalb der Gesamtpolitik, etwa der Wirtschaftspolitik, wird in einer fatalen Weise durch den Umstand der *weltweiten Kommunikation* beeinflußt. Sie bringt es mit sich, daß sich die Erscheinungsformen und das Bewußtsein von einer Interferenz des Bildungssystems mit den wirtschafts- und gesellschaftspolitischen Sonderverhältnissen des Industriezeitalters von den Punkten aus, an denen sie am ersten auftauchen, mit automatischer Zwangsläufigkeit auf die übrigen Industrieländer verteilen.

So erweist sich die deutsche Bildungspolitik der Nachkriegszeit nicht nur in der Phase der militärischen Besetzung als abhängig vorwiegend von Amerika, sondern noch mehr durch die zwangsläufige geistige und politische Annabelung an die USA in der Nachbesatzungszeit. Alle Stichworte unserer eigenen Bildungsgeschichte von „Chancengleichheit" über „Curriculum" bis zu „Krise" sind Reprisen der amerikanischen Wirklichkeit. Daß dabei die im globalen Überblick klein erscheinenden Differenzen der kulturellen und gesellschaftlichen Realität beider Räume zu einem grotesken Verfehlen unserer Realität durch viele bildungspolitische Aktionen geführt haben, ist nun sichtbar geworden. Mit der Formel „Chancengleichheit" wurden z. B. Ergebnisse gewaltiger wissenschaftlicher und moralischer Anstrengungen auf einen Raum übertragen, in dem es die Schwarzen nicht gibt, auf die der Begriff von seinen Grundlagen her bezogen ist.

Zusammenfassend läßt sich die Frage nach einem Ende der Bildungsreform so beantworten:

1. Nur wenn man einen eingeschränkten Reformbegriff hat, kann man bei einer kritischen Überprüfung der gegenwärtigen Situation zu dem Schluß gelangen, daß diese Art Reform ausgelaufen ist. In einer Betrachtungsweise, die sich nicht eigensinnig auf die Durchsetzung eines kapriziösen Reformziels festgelegt hat, läßt sich nur ein Wandel

der Szenerie feststellen, in dem Grundsachverhalte in Erscheinung treten, die bisher durch die einseitige Ausrichtung auf globale Expansion verdeckt waren.

2. Was den Eindruck der tiefen Krise hervorrief, sind wenige Phänomene: Ein allgemeiner Stimmungsumschwung, der in der Gesellschaft feststellbar ist, die Wirtschaftskrise und die damit verbundene Schrumpfung der öffentlichen Haushalte, die das Bildungssystem deshalb so tief trifft, weil seit einem Jahrzehnt der Zusammenhang von Wirtschaft und Bildung nicht nur theoretisch behauptet, sondern auch praktiziert wurde, und schließlich das demographische Phänomen eines plötzlichen Geburtenrückgangs, der die Schülerzahlen nahezu auf die Hälfte zurückfallen läßt. Diese drei Phänomene treffen nur zufällig gleichzeitig zusammen; inhaltlich sind sie voneinander unabhängig und haben ihre eigenen Wurzeln.

3. Die Interpretationen dieser Phänomene laufen weit auseinander, je nach der Position, die die Kritiker einnehmen. In der Vielfalt der Interpretationen, so war zu zeigen, setzen sich zwei geistesgeschichtliche Grundauffassungen von Bildungsreform durch. Die eine sieht Reform als begrenzte, einmalige Anstrengung, die das Bildungssystem für ein Zeitalter in die richtige Verfassung zu bringen versucht. Die zweite ist pragmatischer darauf eingestellt, daß das Bildungssystem eine Sekundäreinrichtung der Gesellschaft ist und jederzeit auf die primären Veränderungen neu eingestellt werden muß.

4. Die Bildungspolitik zeigt sich keineswegs als die sichere Instanz der Ordnung und Steuerung der Verhältnisse. Ihr Verhältnis zur Pädagogik hat eine tief eingreifende Veränderung erfahren. Diese geht weniger auf den Ausgriff der Politik zurück, als vielmehr auf eine Verpolitisierung der Pädagogik selbst. Die zunehmende Intensivierung und Interessantheit der Bildungspolitik führte zu einer Differenzierung ihrer Verfahren. Durch sie hat sie sich wieder entfernt von der Öffentlichkeit. In einem Augenblick, in dem die Öffentlichkeit in einem nie gekannten Maß sich für Bildungspolitik interessierte, ist diese selbst der Bevölkerung fremder und unzugänglicher geworden.

5. Der Gesamtvorgang der bildungspolitischen Entwicklung ist durch das Phänomen gekennzeichnet, daß hintereinander je nur ein einzelnes Thema zum Schlüsselproblem der Bildungsreform erklärt wurde. In der gegenwärtigen Krise dürfte sich die Einsicht in die mehrseitigen Zusammenhänge durchsetzen. Dennoch stellt sich dieser wechselseitige Zusammenhang nicht im Bild eines logisch oder ästhetisch abgerundeten Gefüges dar. Vielmehr wird die Szenerie durch offensichtliche Widersprüche beherrscht, z. B. die Gleichzeitigkeit der Forderung nach Vereinheitlichung und Differenzierung.

6. Diese Widersprüche können mindestens zum Teil durch den Umstand erklärt werden, daß die bildungspolitischen Phänomene zum großen Teil keine Primärerscheinungen, sondern Auswirkungen allgemeiner und übergreifender Prozesse in der Gesellschaft sind. Es fallen auf die Veränderung der moralischen Gesamtszenerie, die strukturbildende Wirkung der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse des Industriezeitalters und der Vorlauf amerikanischer Entwicklungen.

Das Ergebnis der Analyse ist die Feststellung, daß in der sogenannten Bildungswelle sich das Bildungssystem in imposanter Weise als ein gesellschaftliches Versorgungsinstru-

ment für Informationsvermittlung und Verhaltensstrukturierung in den Horizonten der Industriegesellschaft und der Demokratie herausgebildet hat, daß aber in den Umkreis dieser instrumentellen Leistungen für die Lebensverhältnisse in der Industriegesellschaft die einem Bildungssystem ebenfalls zukommenden Möglichkeiten geistiger Erneuerung mentaler und wertbezogener Veränderungen noch nicht fallen.

ANMERKUNGEN

[1] H. Leussink, in: Bildungspolitik mit Ziel und Maß, Festschrift für Wilhelm Hahn (Stuttgart 1975) 98.

[2] C. Führ, Rückblick auf 10 Jahre Bildungsreform in der Bundesrepublik – oder: Trat die Bildungskatastrophe ein? Vortrag im Hess. Rundf. 9. 6. 1974.

[3] Vgl. neben den zitierten Aufsätzen von H. Becker auch G. Picht, Vom Bildungsnotstand zum Notstand der Bildungspolitik, in: Zschr. f. Pädagogik, H. 5/1973, 665 ff., und H. Hamm-Brücher, Unfähig zur Reform? Kritik und Initiative zur Bildungspolitik (München 1972); dies., Reform der Reform. Ansätze zum bildungspolitischen Umdenken (Köln 1973).

[4] Autoren: H. Becker (9., 16. und 23. 1. 1976), H. Maier (30. 1. 1976), P. Glotz (6. 2. 1976), R. Dahrendorf (13. 2. 1976). Die Beiträge wurden gesammelt veröffentlicht: H. Becker u. a., Die Bildungsreform – eine Bilanz (Stuttgart 1976).

[5] Der Bundesminister f. Bildung u. Wissenschaft, Bildungspolitische Zwischenbilanz (Bonn 1976). (Der Verf. hatte bis zur Abfassung des Beitrags nur aus Pressemitteilungen Kenntnis von dieser Zwischenbilanz. Der Text, der das Impressum „Februar 1976" trägt, war vor 26. März 1976 nur einer ausgewählten Personengruppe zugänglich.)

[6] Z. B. C. Führ, a. a. O., sowie V. Koenings und J. Schiller, Gedanken zur Krise der Bildungspolitik. Veröffentlichungen der Hochschulpolitischen Gesellschaft e. V., Nr. 2 (Berlin 1975).

[7] D. Meadows, Die Grenzen des Wachstums (Stuttgart 1972). Das Motiv des Endes des Wachstums wird auch zum Rahmen für bildungspolitische Spezialanalysen. Vgl. den Vortrag des Verf. „Nachsaison für Bildung?" in einer Reihe „Das Ende der Wachstumsgesellschaft" des Hess. Rundf. am 18. 5. 1975.

[8] S. Schultze, in: Rhein-Neckar-Zeitung v. 10./11. 1. 1976: „Das Gerede von Bildungspolitik muß ein Ende haben, Beschäftigungspolitik muß beginnen, damit aus der Bildungskatastrophe nicht eine Beschäftigungskatastrophe wird."

[9] W. Spies in einem Vortrag „Zerfallende Selbstverständlichkeiten" vor dem evang. akad. Arbeitskreis, Bonn 1975.

[10] Vgl. H. Leussink, a. a. O. 85: „Ein derartiger Kraftakt ... kann höchstens alle 10 bis 20 Jahre geleistet werden."

[11] E. Weniger, Die Epoche der Umerziehung 1945–1949, in: Westermanns päd. Beiträge, Jg. 11 (1959), H. 10, 12. Jg. (1960), H. 1, 2.

[12] H. Becker, Welche Antwort fand die Arbeit des Bildungsrates bei den zuständigen Politikern, in: Neue Sammlung 5/1975, 485 ff.

[13] Vgl. die Ansätze H. Leussinks zu einer solchen zusammenfassenden Darstellung, a. a. O., 83 ff., und E. Höhne, Der Neubaufbau des Schulwesens nach dem Bildungsgesamtplan (Bamberg ^{3}1974).

[14] Das Grundverhältnis von Pädagogik und Politik hat unlängst J. Derbolav in diesem Sinn interpretiert: J. Derbolav, Pädagogik und Politik (Stuttgart 1975).

[15] Ebd. 111.

[16] Z. B. H. J. Gamm, Das Elend der spätbürgerlichen Pädagogik (München 1972).

[17] Derbolav, a. a. O. 10.

[18] H. Maier, Wiedergewinnung des Erzieherischen, in: Forum E, Zschr. d. Verbands Bildung und Erziehung, H. 3/1973.

[19] Vgl. M. Wunberg, Zur Bedeutung der Bürgerinitiative für die regionale Bildungsplanung, und P. C.

Dienel, Beteiligung an der regionalen Bildungsplanung, beide in: Integrierte Verfahren regionaler Bildungs- und Entwicklungsplanung, Forschungs- und Sitzungsberichte der Akademie für Raumforschung und Landesplanung, Bd. 93 (Hannover 1974).

[20] Vgl. K. Schwarz, Überlegungen zu den Konsequenzen der neueren Bevölkerungsentwicklung, Referat auf der Wiss. Plenarsitzung der Dt. Akad. f. Städtebau und Landesplanung 1975 (Manuskr., Hannover 1975).

[21] G. Picht, Vom Bildungsnotstand, a. a. O. 669.

[22] A. O. Schorb und M. Schmidbauer, Aufstiegsschulen im sozialen Wettbewerb (Stuttgart 1973).

[23] Ebd. 104.

[24] B. Lutz, Zum Verhältnis von Bildungssystem und Beschäftigungssystem, in: Stifterverband f. d. Dt. Wissenschaft (Hrsg.), Bildungsexpansion und Beschäftigungsstruktur (Essen 1976) 31 ff.

[25] F. Edding, Ökonomie des Bildungswesens. Lehren und Lernen als Haushalt und als Investition (Freiburg 1963).

[26] Z. B. in verschiedenen Aufsätzen von Th. W. Schultz, vgl. die spätere Gesamtdarstellung: Investment in Human Capital (New York, London 1971).

[27] Vgl. z. B. K. Hüfner (Hrsg.), Bildungsinvestitionen und Wirtschaftswachstum (Stuttgart 1970).

[28] Die Bund-Länder-Kommission hat 1955 beschlossen, 4 Themen aus dem Problembereich Zusammenhang von Schulsystem und Beschäftigungssystem untersuchen zu lassen.

[29] Die Gegenläufigkeit der Ansprüche kam auch dadurch zustande, daß die gesellschaftlichen Subsysteme Wirtschaft und Schulwesen je eigenen Sachgesetzen unterliegen. Die Wirtschaft erwartet, daß jene Qualifikationen durch das Schulsystem vorbereitet werden, die dem Arbeitsmarkt einer späteren Konjunkturlage entsprechen. Das Bildungssystem hat jedoch diejenigen Angebote bereitzustellen, die der Neigung und Eignung junger Menschen entsprechen. Neigung und Eignung sind jedoch nie konform mit dem jeweiligen Bedarf des Arbeitsmarkts.

[30] „Im Vordergrund des öffentlichen Interesses stehen z. Z. die strukturellen und organistorischen Veränderungen. Ihre Wirksamkeit ist jedoch von den curricularen Reformen abhängig." Bund-Länder-Kommission für Bildungsplanung, Bildungsgesamtplan (Stuttgart 1975) 71.

[31] Dt. Bildungsrat, Empfehlungen der Bildungskommission, Aspekte für die Planung der Bildungsforschung (Bonn 1974), vgl. z. B. 72 ff.

[32] Vgl. S. B. Robinsohn: „Wir glauben, mit unserem Modell bildungspolitische Entscheidungen bei der Zielbestimmung von Lehrgängen durch Formen rationaler Analyse und durch den Aufweis objektiver Alternativen weithin der Beliebigkeit ... entziehen zu können." In: Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft, Schulreform durch Curriculumrevision (Stuttgart 1972) 161.

[33] Als „Reformpädagogik" gilt in der Geschichte der Pädagogik die auf die „Lernschule" des 19. Jahrhunderts folgende Gegenbewegung, die durch Leitbegriffe wie Kunsterziehung, Gemeinschaft, Aktivität und Selbsttätigkeit gekennzeichnet war.

[34] Dies geht aus den kritischen Anmerkungen hervor, die einer der führenden Vertreter der Gesamtschulbewegung selbst macht: H. Mastmann in: U. J. Kledzik (Hrsg.), Gesamtschule auf dem Weg zur Regelschule (Hannover 1974) 13 ff.

[35] Zur „Geschichte" des zentralen Curriculuminstituts vgl. H. Leussink, a. a. O. 97 f.

[36] Dieser instrumentale Charakter des internationalen Vergleichs hat auf internationaler Ebene zur Einrichtung des sog. OECD-Länderexamens geführt, dem reihum das Bildungswesen der Mitgliedsländer unterworfen wird. Zum Examen über das deutsche Bildungssystem vgl. die deutsche Übersetzung des OECD-Reports: Bildungswesen mangelhaft (Frankfurt 1973); A. O. Schorb, Außenkritik als Antrieb zur Bildungsreform, in: Zschr. f. Pädagogik, 5/1973, 702, und H. Lührig (Hrsg.), Wirtschaftsriese – Bildungszwerg! (Hamburg 1973).

[37] Zur Methode des internationalen Vergleichs s. A. O. Schorb, Der internationale Vergleich als Instrument der Bildungsreform, in: Päd. Forschung und päd. Fortschritt, hrsg. v. W. Hilligen (Bielefeld 1970) 15 ff.

[38] Der Bundesminister für Bildung und Wissenschaft, Bildungspolitische Zwischenbilanz, o. J. (1976) 87.

[39] Die Übertragung der Systemtheorie auf pädagogische Sachverhalte nahm vor allem T. Parsons vor (Sozialstruktur und Persönlichkeitsentwicklung, Frankfurt 1968).

[40] Vgl. J. Richter, Die unorganisierbare Bildungsreform (München 1975).

[41] Z. B. A. Gehlen, Moral und Hypermoral (Frankfurt 1973).

Norbert Lohfink SJ

Die Sabbatruhe und die Freizeit

Es gibt die Arbeit, und es gibt die Muße. Beide gehören zum Menschen. Die Frage ist, wie sie in der Welt verteilt sind.

Die antike Welt hatte eine klare Verteilung von Arbeit und Muße. Prinzip der Verteilung war die gesellschaftliche Schichtung und die Verschiedenheit der Geschlechter. Arbeit war die Sache der Sklaven und der Frauen. Muße war der Lebensinhalt der Männer, und zwar der freien Männer. Noch die mittelalterlichen Bildungssysteme und das Bildungsideal des Humanismus waren von der antiken Unterscheidung der „artes liberales" und der „artes mechanicae" bestimmt. Humanistisches Gymnasium und Humboldtsche Universität sind letzte Wellenschläge dieses Verteilungssystems von Muße und Arbeit.

Auch im alten Orient waren Arbeit und Muße zwischen denen da oben und denen da unten verteilt. Doch die Unterscheidung zwischen denen „da oben" und denen „da unten" kann, insbesondere für die mesopotamische Welt, bei der Frage nach Arbeit und Muße nochmals in einem anderen Sinn verstanden werden. „Die da oben" sind dann die Götter, denen die Muße zugeteilt ist, und „die da unten" sind die Menschen, deren Daseinssinn die im Kosmos zu leistende Fronarbeit ist. Fronarbeiter zu sein ist geradezu die Wesensbestimmung des Menschen. Das Atraḫasis-Epos[1], ein uns erst seit einigen Jahren zugängliches großes Werk der Keilschriftliteratur, das im zweiten und ersten Jahrtausend im ganzen Orient bekannt war, beginnt mit dem Satz: „Als die Götter noch wie Menschen / die Arbeit leisteten, unter der Mühe litten / – die Mühe der Götter war groß, / die Arbeit war schwer, die Erschöpfung gewaltig – / da bestimmten die sieben großen Anunnaki, / daß nur noch die Igigu unter der Arbeit leiden sollten." Die Götter spalten sich also in dem Augenblick, in dem das Epos einsetzt, in zwei Klassen auf: die sieben großen Anunnaki, die sich jetzt die Muße als ihren Anteil sichern, und die niedere Klasse der Igigu, die von jetzt an die Arbeit zu leisten haben. Wohl ein göttliches Abbild der menschlichen Verhältnisse. Doch nur 40 Götterjahre lang halten die Arbeitsgötter dieses Dasein aus. Dann streiken sie, verbrennen die Werkzeuge und rotten sich vor dem Palast eines der großen Götter zusammen. Dieser ruft die andern großen Götter. Und einer von ihnen, der Gott der Weisheit, nennt ihnen den Ausweg. Er sagt zur großen Muttergöttin: „Du bist die Göttin der Geburt, die Menschenerschafferin! / Erschaffe den Menschen, daß er der Jochträger sei! / Er trage das Joch, das ihm der Wettergott zuteilt, / er trage die Mühe der Götter!" Während der Gott der Weisheit und die Muttergöttin aus dem Blut eines getöteten Igigu-Gottes, mit Erde vermischt, die Menschen erschaffen, erklärt die Muttergöttin den anderen Göttern im

Ton des Triumphs: „Ich habe die schwere Arbeit von euch genommen, / ich habe eure Mühe dem Menschen auferlegt. / Ihr habt nach der Menschheit geschrien: / Ich habe euch das Joch gelöst, ich habe euch Freiheit geschenkt." Und dann beginnt die Geschichte der neuen kosmischen Sklaven, der Menschen. Dieser Mythos erzählt nur in epischer Breite, was man in mesopotamischen Texten verschiedenster Gattung und verschiedenster Epochen immer wieder vernimmt: Der Daseinssinn des Menschen besteht darin, das Joch der Götter zu tragen, die im Kosmos anfallende Fronarbeit zu tun. Und das impliziert, daß die wahre Muße dem Menschen nicht zukommt. Sie ist das Vorrecht der Götter.

Das Gebot der Sabbatruhe

Man mag diese Wesensbestimmung des Menschen interpretieren, wie man will. Man mag der Meinung sein, hier liege ein geradezu klassisches Beispiel dafür vor, daß Religion das Opium sei, mit dem die herrschende Klasse den Beherrschten das System der Ausbeutung vernebelt. Oder man mag sagen, hier sei nur die wahre Erfahrung in den Mythos gehoben, daß dem Menschen letztlich Freiheit und Muße doch nicht gegeben sei, daß das Leben im ganzen doch eine Last und eine Mühe darstelle. Vielleicht ist auch beides zugleich wahr. Auf jeden Fall wird jedoch deutlich, welche Revolution es darstellt und welche Brisanz darin steckt, wenn ein Volk aus dieser alten Welt, das Volk Israel, in seinem zentralen religiösen Text, dem Dekalog, unmittelbar nach dem Hauptgebot, allein den einen Gott Jahwe zu verehren und bei ihm nur Wahres zu beschwören, und noch vor allen anderen Geboten, die die Ordnung der Sippe, das Recht auf Leben, das Recht auf die Frau, das Recht auf Freiheit und Eigentum, die Ordnung des Gerichtswesens sichern, wie eine Fahne das Gebot der Sabbatruhe vor sich herträgt. Denn hier wird die Verteilung von Arbeit und Muße auf die da unten und die da oben aufgegeben und eine neue Verteilung, auf der rhythmisch gegliederten Linie der Zeit, proklamiert: „Sechs Tage darfst du schaffen und jede Arbeit tun. Der siebte Tag ist ein Ruhetag" (Dtn 5, 13 f.). Damit ganz klar wird, daß die alte Verteilung aufgehoben ist, wird aufgezählt, wer alles Recht, ja Pflicht besitzt, den Ruhetag zu feiern: „An ihm darfst du keine Arbeit tun: Du (das ist der angeredete Freie), dein Sohn und deine Tochter (also die ganze Familie), dein Sklave und deine Sklavin (also auch die da unten), dein Rind, dein Esel und dein ganzes Vieh (auch auf die Tiere wird die Muße ausgedehnt) und der Fremde, der in deinen Stadtbereichen Wohnrecht hat (sogar der Rahmen der In-group wird gesprengt)" (Dtn 5, 14). Und damit der springende Punkt, die Revolution in der Verteilung von Arbeit und Muße, ja deutlich werde, wird noch einmal wiederholt: „Dein Sklave und deine Sklavin sollen sich ausruhen wie du" (Dtn 5, 14).

Der Unterschied der Klassen selbst wird noch nicht aufgehoben, obwohl das, was ihn im Grund erzeugt, nämlich die Aufteilung von Arbeit und Muße auf verschiedene

Menschengruppen, schon beseitigt ist. Doch kommt sogar die Sklavenbefreiung selbst schon in Sicht, wenn als Motivation der Neuverteilung von Arbeit und Muße nun hingewiesen wird auf die Erfahrung Israels, einst selbst Sklave gewesen und dann von seinem Gott befreit worden zu sein: „Denk daran: Als du in Ägypten Sklave warst, hat dich Jahwe, dein Gott, mit starker Hand und hocherhobenem Arm dort herausgeführt. Darum hat es dir Jahwe, dein Gott, zur Pflicht gemacht, den Sabbat zu halten" (Dtn 5, 15). Wer selbst hinübergewechselt ist aus dem Stand derer, die arbeiten müssen, in die Gruppe der Glücklichen, deren Anteil die Muße ist, der kennt den Unterschied, der kann es nicht bei dieser Verteilung belassen, der muß dazu kommen, jedem Menschen Arbeit, aber auch jedem Menschen die Muße zuzusprechen.

Da kann sogar das Bild Gottes nicht unerschüttert bleiben. Die mesopotamischen Götter waren zunächst selbst einfach Arbeitssklaven und hatten dann phasenweise die Arbeit von sich abgewälzt, um nur noch Wesen der Muße zu sein. Anders Jahwe, der Gott Israels. Bisher wurde die Fassung des Dekalogs zitiert, wie sie sich im Buch Deuteronomium findet. In der anderen biblischen Fassung, der des Buchs Exodus, wird das Sabbatgebot nicht durch den Hinweis auf die Befreiung aus Ägypten motiviert, sondern durch den vergleichenden Aufblick zu Gott. „In sechs Tagen hat Jahwe Himmel, Erde und Meer gemacht und alles, was dazugehört; am siebenten Tag hat er sich ausgeruht. Darum hat Jahwe den Sabbattag gesegnet und ihn für heilig erklärt" (Ex 20, 11). Auch in den mesopotamischen Texten werden die Menschen nach göttlichem Abbild geschaffen. Doch das bewirkt nur, daß sie in der Lage sind, jetzt an Stelle der Götter die Fronarbeit zu leisten und diese selbst zu Wesen der Muße werden zu lassen. Für Israel ist sein Gott ein Gott, der arbeitet und ausruht, und deshalb soll auch jeder Mensch ein Wesen sein, das arbeitet und ausruht. Der Mensch ist Abbild Gottes, indem er arbeitet und feiert.

Das Stichwort „Abbild" trifft jedoch nicht ganz, was der Dekalog meint. Die Ruhe der Menschen kommt nach dem Dekalog erst zustande, wenn sie als Hinwendung zu Gott, als Anteil an der göttlichen Muße vollzogen wird. Denn der Anfang des Sabbatgebots des Dekalogs bringt das Stichwort „heiligen". Es meint: Herausnehmen aus dem Normalen, Gewöhnlichen, Profanen; in die Verbindung mit Gott bringen, und zwar durch Ritus, Gebet, Kult. So lautet der Text des Anfangs des Sabbatgebots in der Deuteronomiumsfassung: „Achte auf den Sabbat, indem du ihn heilig hältst" (Dtn 5, 12). Der Gedanke ist offenbar: Der Mensch kommt nur zur wirklichen Ruhe, wenn diese Ruhe oder diese Feier eine Kontaktnahme mit dem ruhenden und selig feiernden Gott ist.

Bewältigung der Freizeit

Wir haben heute, in unserer Gesellschaft, allen Grund, gerade bei dieser letzten Nuance der Sabbatruhe Israels einzuhaken. Unser Problem ist ja nicht mehr eigentlich, daß Arbeit und Muße auf die da oben und die da unten verteilt wären. Das gibt es

zwar, leider, auch noch hinreichend, als Hineinragen alter Strukturen der Sklavenhalter- und der Feudalgesellschaft in unsere andere Welt. Aber das, was sich durchsetzt, ist ja schon, daß alle arbeiten und allen die Freizeit vermehrt wird. Alle arbeiten: Die meisten von denen da oben kennen sogar keinen Achtstundentag, wie er denen da unten normalerweise garantiert ist, und viele von denen da oben sterben im besten Alter, weil sie sich zu Tod gearbeitet haben. Sie arbeiten also eher mehr, und zweifellos arbeiten so gut wie alle. Und allen wird die Freizeit vermehrt: Wir sprechen nicht mehr vom Sonntag, sondern vom Wochenende. Denn für viele umfaßt es ja mehr als den Sonntag allein. Der jährliche Urlaub ist den meisten garantiert, und der Kreis der Möglichkeiten, ihn auszufüllen, etwa durch weite Reisen und südliche Sonnentage, wird immer größer. Es will scheinen, als habe Israel mit seiner Botschaft vom Sabbat gesiegt, oder als sei es gerade am Siegen.

Und doch setzt genau hier unser neues Problem ein: die Bewältigung der Freizeit. Wir sind uns dessen nicht sicher, in welchem Maß in unserer Gesellschaft die reichlich vorhandene Freizeit uns auch als Zeit der Ruhe, als Zeit der Muße, als Zeit der Feier gelingt. Wir erleben den eigentümlichen Umschlag der Freizeit in einen neuen Typ der Entfaltung menschlicher Leistung. Ob es das sogenannte Hobby ist, das in Wirklichkeit zu neuer, knechtender und zwingender Arbeit wird und jede echte Kommunikation in der Familie zerstört; ob es die sportliche Hochleistung ist; ob es die Leistung ist, die darin besteht, riesige Reiseprogramme zu bewältigen; ob es auch nur die leere Langeweile ist, durch die man sich mühsam jedes Wochenende allein oder mit anderen hindurcharbeitet – wie oft endet heute bei uns ein Raum der Freizeit mit einem zerschlagenen und ganz und gar nicht ausgeruhten Menschen, der überdies noch unglücklich ist.

Auch von einer anderen Seite her läßt sich unsere Not mit der Freizeit beleuchten: Wie die Arbeit heute typischerweise als Industrie organisiert ist, so haben wir auch Anlaß, von einer Freizeitindustrie zu sprechen, die immer mehr nach genau den gleichen Maßstäben und Prinzipien wie die eigentliche Industrie die menschliche Freizeit beherrscht. Wird die Freizeit zu einem Versklavungssystem neuen Typs? Dann wären wir durch einen dialektischen Umschlag der Freizeit in einen neuen Typ der Arbeit wieder am Ausgangspunkt angelangt: daß alle Menschen nichts sind als immerwährende Fronarbeiter. Die Muße würden wir vielleicht nicht mehr himmlischen Göttern zuteilen, sondern einem utopischen Paradies, von dem wir für eine ferne Zukunft träumen. Doch im Prinzip wären wir wieder Mesopotamier. Das Sabbatgebot wäre umsonst verkündet worden. Deshalb ist die zuletzt aufgeführte Nuance des biblischen Sabbatgebots aller Beachtung wert: daß man sich um den Sabbat mühen, daß man auf ihn achten muß, und zwar, indem man ihn zu etwas Heiligem macht, zu etwas, was mit Gott zu tun hat. Da diese Nuance der Sabbatbotschaft in unserer Gesellschaft normalerweise weder bekannt ist noch Beachtung findet, könnte es sehr wohl sein, daß hier die Krankheit unseres Umgangs mit der Freizeit zu suchen ist.

Das sei hier gesagt, ohne daß ein Beweis dafür geführt wird. Letztlich wäre ein Beweis auch nur möglich durch den Versuch und durch die bei dem Versuch gemachte Er-

fahrung. Wird die Freizeit einer Gruppe anders, wird sie ein echtes Gegenspiel zur Arbeit, wenn diese Gruppe sie heilig macht, auf Gott hin öffnet und gestaltet? Es gibt wohl solche Erfahrungen. Aber nicht von ihnen sei jetzt die Rede. Vielmehr soll im folgenden der Mythos behandelt werden, durch den im Alten Testament die Botschaft von der menschlichen Sabbatruhe, wie sie der Dekalog enthielt, den Israeliten entfaltet und in die Seele gesenkt wurde. Wir kennen normalerweise nur Fragmente aus diesem Mythos, vor allem das Anfangskapitel der Bibel, von der Erschaffung der Welt in sechs plus eins Tagen. Er ist es aber wert, als Ganzer erfaßt zu werden. Ein Mythos kann nichts beweisen. Aber vielleicht kann er in unserem Innern Werte aufleuchten lassen. Unter Umständen kann er wirkkräftiger sein als jeder Beweis.

Die priesterliche Geschichtserzählung

Es handelt sich um eine der Haupterzählungslinien in der sogenannten Priesterlichen Geschichtserzählung des Pentateuch[2]. Das eigentliche Kernstück der vorchristlichen, jüdischen Bibel ist ja der Pentateuch, von den Juden die Tora genannt. Der Pentateuch wurde nach dem Babylonischen Exil, wohl im 5. Jahrhundert v. Chr., für den damals entstehenden Synagogengottesdienst als durchgehender Vorlesetext geschaffen. Dabei wurden verschiedene ältere Schriften, die alle von der Urgeschichte und von der Frühgeschichte Israels handelten, so zusammengebaut, daß sie einen durchlaufenden Text ergaben. Diese Baumaterialien des Pentateuch nennt die neuere Bibelwissenschaft die „Pentateuchquellen". Die älteste ist das sogenannte Jahwistische Geschichtswerk. Es stammt nach der heute verbreitetsten Annahme von einem Verfasser aus dem Umkreis des salomonischen Hofs (10. Jh. v. Chr.) und verwertet selbst sehr viel ältere mündliche Traditionen. Die jüngste systematische Pentateuchquelle ist die uns jetzt interessierende Priesterliche Geschichtserzählung, auch kurz „Priesterschrift" genannt. Sie stammt aus der Zeit des babylonischen Exils (6. Jh. v. Chr.) oder aus den Jahrzehnten kurz darnach, als erst die ersten Gruppen in die Heimat Juda zurückgekehrt waren und ein maßgebender Teil der jüdischen Gemeinschaft immer noch in Babylonien lebte.

Die Priesterschrift erzählt, äußerlich gesehen, ungefähr dasselbe wie die jahwistische Quelle, die ihrem Verfasser auch zweifellos bekannt war. Sie beginnt mit der Erschaffung von Welt und Menschen und bringt dann zunächst eine gesamtmenschheitliche Urgeschichte, gegen deren Ende sich, wie schon in älteren mesopotamischen Urgeschichtserzählungen und auch im Jahwistischen Geschichtswerk, die Erzählung von der Sintflut befindet. Nach der Sintflut breitet sich die neue Menschheit über die ganze Erde aus, und bald wird nur noch eine einzige Linie der Menschheit in der Darstellung verfolgt, nämlich diejenige, die über die Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob dann in Ägypten zur Entstehung des Volks Israel führt. Israel wird in Ägypten versklavt, dann durch Mose im Auftrag von Israels Gott Jahwe aus Ägypten befreit. In der Wüste, vor allem am Berg Sinai, offenbart sich Jahwe in einer großen Theophanie. Sein Kult wird

gestiftet. Das Volk zieht dann, Wunder erlebend, selbst mehrfach schwer sündigend, durch die Wüste bis an die Grenze des ihm verheißenen Landes Kanaan. Unmittelbar vor der Landnahme, beim Tod Moses angesichts des Landes, bricht die Darstellung ab, sowohl im alten Jahwistischen Geschichtswerk als auch in der Priesterschrift.

Äußerlich schildern beide Werke also den gleichen Ereignisablauf, wenn auch in sehr verschiedener Sprache und mit unterschiedlicher Auswahl der breit erzählten Einzelereignisse. Der Aussageabsicht nach wollte der Verfasser des Jahwistischen Geschichtswerks wohl wirklich die Vergangenheit darstellen, wenn er auch zweifellos daneben es nicht unterließ, durch Auswahl und kommentierende Redaktion der verarbeiteten Traditionen sofort eine geschichtstheologische Deutung mitzuliefern. Bei der Priesterschrift dagegen wird man sich fragen dürfen, ob und in welchem Maß es ihr auf eine Vermittlung von Wissen über die Vergangenheit Israels und der Welt überhaupt ankam. Waren ihr die Ereignisabläufe, die der Jahwist und andere alte Quellen lieferten und die ihren angezielten Lesern von dort her auch wohlbekannt waren, mehr als erzählerisches Rohmaterial, mit dessen Hilfe sie nun neue, nicht mehr auf den Faktenablauf gehende Aussagen formte? Die Untersuchung der Priesterschrift ist in der Forschung des vorigen Jahrhunderts eigenartig steckengeblieben und erst in jüngster Zeit wieder aufgenommen worden. Die Frage nach der eigentlichen Aussagerichtung dieser sich äußerlich als Geschichtswerk gebenden Schrift ist noch nicht zufriedenstellend geklärt, und bis zu ihrer Klärung sind wohl noch recht viele Untersuchungen und Diskussionen notwendig.

Doch es besteht zweifellos jetzt schon ein volles Recht, bei der Priesterschrift mindestens ein sehr hohes Maß an grundsätzlicher, über die Faktenmitteilung hinausgehender Aussageabsicht anzunehmen. Das heißt aber: Da diese Schrift auf jeden Fall Aussagen macht, indem sie erzählt, sind ihre Erzählungen mindestens nicht nur Nachricht und Bericht, sondern auch typische Darstellung, urbildlicher Ablauf, Mythos, Ereignis, das immer und überall und für jeden gilt. Das war im Blick, als vom Mythos der Sabbatruhe in der Priesterschrift gesprochen wurde. „Arbeit und Ruhe" ist keineswegs das einzige mythische Thema der Priesterschrift. Sehr vieles, was in der Priesterschrift verhandelt wird, kann im folgenden nicht einmal erwähnt werden. Aber das Thema „Arbeit und Muße" gehört immerhin in den Bereich der zentralen Themen der Priesterschrift. Mit den anderen Hauptthemen ist es auch erzählerisch engstens verbunden. Daher kann man für die Priesterschrift von einer Art mythischer Theologie von Arbeit und Muße reden.

Die kosmogonische Muße Gottes

Ihr Ansatz ist, genau wie im mesopotamischen Vorbild des Atraḫasis-Epos, die Erzählung von der Schöpfung. Im Atraḫasis-Epos sind allerdings Kosmos und Götter schon da, wenn die Erzählung einsetzt, und nur noch die Erschaffung des Menschen muß erzählt werden. Letztlich fallen im mesopotamischen Mythos das Werden der Welt und

das Werden der Götter zusammen. Erst die Menschen werden von den Göttern gemacht. Israel kennt nur den einen Gott, und dieser macht alles, angefangen bei Licht und Finsternis, fortschreitend über Himmel, Erde und Meer, Pflanzen, Gestirne und Tiere, endend schließlich beim Menschen. Der Umbau der theogonischen Kosmogonie in eine echte Erschaffungsgeschichte wird noch spürbar im schwerfälligen Schlußsatz der priesterlichen Schöpfungserzählung: „Das ist die Genealogie von Himmel und Erde, nämlich ihr Erschaffenwerden" (Gen 2,4a). „Himmel und Erde" bedeutet die gesamte Wirklichkeit. „Genealogie von Himmel und Erde" ist der traditionelle Name für kosmogonische Erzählungen, in denen eins aus dem andern hervorgezeugt wird. Der Name wird also weiterbenutzt, doch er wird jetzt interpretiert durch einen Zusatz: „Die Genealogie . . . nämlich ihr Erschaffenwerden".

Die Götter Mesopotamiens waren weithin Symbole des Kosmos selbst, seiner numinosen Tiefe, nicht jedoch wirklich dem Endlichen transzendent. Deshalb allein war es auch möglich, jene Umverteilungen von Arbeit und Muße vorzunehmen, von denen das Atraḫasis-Epos erzählt. Hier wurden die Dinge einfach innerhalb des Kosmos verschoben. Die Arbeit muß getan werden. Die Frage ist nur, wer sie tut: alle Götter, die niederen Götter, eigens dafür neu produzierte Arbeitswesen – Fast-noch-Götter und doch keine mehr, nämlich die Menschen?

Der transzendente Gott Israels steht der Welt als Schöpfer von allem gegenüber. Da kann es keinen Machtkampf um den Anteil an Arbeit und Muße geben. Gott ist nicht selbst ein Teil der Welt. Deshalb kann er auch nicht einen Teil oder gar den angenehmeren Teil aus der Spannungseinheit Arbeit–Muße für sich reservieren und mit dem Rest ein schwächeres Wesen belasten. Als transzendenter Gott steht er entweder jenseits der Spannung von Arbeit und Muße überhaupt, oder er hat – auf seine göttliche Weise – Anteil an beidem. Dies mindestens ist die innere Logik, zu der der Umbau einer Kosmos- und Göttergenealogie in eine Erschaffungserzählung zwingt, richtet man seinen Blick auf die Fragen von Arbeit und Muße. Auf keinen Fall kann dann noch der Mensch erschaffen werden, um Gott von der Arbeit zu erlösen. Andererseits verlangt dieses Thema dann in einer Anfangserzählung dringend nach einer neuen, anderen Behandlung.

Und wir finden sie auch unübersehbar in der priesterlichen Schöpfungserzählung. Denn die Welt wird in dieser Erzählung in sechs Tagen erschaffen, am siebten Tag aber ruhte Gott von seiner Arbeit aus. Der Tagesrefrain strukturiert die ganze Erzählung. Zuerst werden im Urwasserchaos Licht und Dunkel voneinander geschieden: „Der Abend kam. Dann kam der Morgen. Ein Tag" (Gen 1,5). Dann schafft Gott die Himmelswölbung, wodurch im Urwasser wie ein Hohlraum der Bereich der Welt ausgespart ist: „Der Abend kam. Dann kam der Morgen. Ein zweiter Tag" (Gen 1,8). Gott scheidet Erde und Meer und läßt auf dem trockenen Land die Pflanzen wachsen: „Der Abend kam. Dann kam der Morgen. Ein dritter Tag" (Gen 1,13). Gott setzt Sonne, Mond und Sterne an den Himmel und ordnet durch sie den Ablauf der Zeiten: „Der Abend kam. Dann kam der Morgen: Ein vierter Tag" (Gen 1,19). Gott schafft die Tiere

im Wasser und die Vögel in der Luft: „Der Abend kam. Dann kam der Morgen. Ein fünfter Tag" (Gen 1,23). Gott schafft schließlich auf dem Land die Tiere und die Menschen: „Der Abend kam. Dann kam der Morgen. Ein sechster Tag" (Gen 1,31). Hier ist ein Endpunkt erreicht. Das wird schon inhaltlich daran deutlich, daß nach dem Menschen nichts Größeres mehr kommen kann. Es wird auch durch die Billigungsformel angezeigt. Sie hatte immer vor der Tagesformel gestanden und gelautet: „Gott sah sich an, was er gemacht hatte. In der Tat, es war gut." Jetzt, vor der Tagesformel des sechsten Tags, hat sie sich gesteigert: „Gott sah sich alles an, was er gemacht hatte. In der Tat, es war sehr gut" (Gen 1, 31).

Darauf folgt die sechste Tagesformel, und nun, nach dieser klimaktischen Reihe der sechs Tage, folgt antithetisch dazu der siebte Tag, in feierlichen Dreierwiederholungen entfaltet; zunächst aber angeschlossen durch die dialektisch verwendete Idee der Vollendung: „Vollendet waren Himmel und Erde und alle ihre Bewohner" – die Vollendung ist also mit dem Ende des sechsten Tags erreicht (Gen 2,1). Und doch ist sie noch nicht erreicht, denn das war ja erst die Arbeit. Deshalb wird diese Aussage über die Vollendung sofort korrigiert: „Gott vollendete die Arbeit, die er getan hatte, am siebten Tag, indem er am siebten Tag ausruhte von seiner Arbeit, die er getan hatte. Gott segnete den siebten Tag. Er erklärte ihn für heilig, denn an ihm hat Gott sich ausgeruht von seiner Arbeit, die er als Schöpfer getan hatte" (Gen 2,2 f.). Eine höchst feierliche Formulierung, mit den Elementen des Israel wohlbekannten Sabbatgebots aus dem Dekalog spielend, sie aber so entfaltend, daß sie stilistisch ein Gegengewicht gegen das wahrlich nicht leicht wiegende Schöpfungswerk der sechs Tage bilden.

Gott verhält sich also gegenüber seiner Schöpfung als arbeitender und als ruhender. Er verfügt über beides. Er ist kein Arbeitssklave des Kosmos, wie es die mesopotamischen Götter zunächst waren und wie sie es dann auf die Menschen abzuwälzen verstanden. Doch er ist auch nicht die reine Ruhe gegenüber dem Kosmos, letztlich also desinteressierter „deus otiosus", wie die Götter Mesopotamiens es offenbar werden wollten oder sollten. Er arbeitet und ruht, engagiert sich und wahrt die Distanz, gibt sich aus und bleibt bei sich selbst. Und dazu: Er senkt diese Spannungseinheit von Arbeit und Muße in seine Schöpfung hinein. Wenn die Priesterschrift das Wort „Segnen" gebraucht, dann denkt sie sonst immer an Fruchtbarkeit. „Seid fruchtbar und vermehrt euch", so lautet noch wenige Verse vorher der Segen Gottes über die Tiere und über die Menschen (Gen 1,22.28). Wenn Gott also den siebten Tag segnet, dann kann das nur meinen, daß er in seine Schöpfung die Kraft hineinlegt, mit siebten Tagen fruchtbar zu werden, immer neu siebte Tage, Tage der Ruhe und der Heiligung hervorzubringen.

Im Gegensatz zu den anderen Tagen vorher folgt nun aber keine Ausführungsformel: „und so geschah es" (vgl. Gen 1, 7. 9. 11. 15. 24. 30). Dieser Segen schwebt noch gewissermaßen frei im Raum zwischen Gott und seiner Schöpfung und hat sich noch nicht auf sie niedergelassen. Oder: Er ruht noch tief in ihr und tritt noch nicht sofort zutage. Er teilt es mit einigen anderen Elementen aus dem Schöpfungsbericht, daß er eher Programm und Ankündigung ist als sofort eintretende Verwirklichung. Man

denke etwa an die Fortführung des Segens über die Menschen: „Füllt die gesamte Erde an und nehmt ihre Territorien in Besitz" (Gen 1,28)[3]. Die Ausbreitung der Menschheit über die ganze Erde wird erst nach der Sintflut erzählt werden, und wie es vor sich geht, daß ein zahlreich gewordenes Volk das ihm von Gott bestimmte Land schließlich erreicht und in Besitz nimmt, wird am Beispiel des Volkes Israel erst zu Ende erzählt sein, wenn auch die Priesterschrift selbst an ihr Ende gekommen ist. So haben wir in der Schöpfungserzählung der Priesterschrift keineswegs eine abgeschlossene Doktrin über Arbeit und Ruhe. Es gibt keine „Theologie des Sabbats", die man aus diesem Text allein erheben könnte. Der Mythos vom Sabbat hebt hier vielmehr gerade erst an. Dann stehen zunächst ganz andere Themen im Vordergrund, und erst im Rahmen der Erzählung von der Herausführung Israels aus Ägypten wird er wieder aufgenommen. Bis dahin ist jenes Geheimnis göttlichen Schaffens und göttlichen Ruhens im Kosmos noch nicht offenbar geworden. Dann aber wird die Zeit dazu reif, denn die menschliche Arbeit wird durch Menschen pervertiert.

Verfremdete Arbeit in Ägypten

Die Priesterschrift charakterisiert die Welt pervertierter Arbeit durch eine ihrer typischen, sowohl knappen als auch feierlichen Zusammenfassungen: „Die Ägypter machten die Israeliten mit Gewalt zu Sklaven. Sie machten ihnen das Leben bitter durch schwere Arbeit mit Lehm und Ziegeln und durch alle mögliche Arbeit auf den Feldern – durch all die Arbeit, die sie ihnen aufgrund von Gewalt leisten mußten" (Ex 1,13f.). Die Arbeit bezieht sich auf Bauten und auf die Landwirtschaft – stellvertretend für die beiden Hauptbereiche menschlicher Arbeit: die Sicherung des Lebens und die Veränderung der Welt durch Kultur. Beide Themen werden später, bei positivem Gegenbild, wiederkommen. Hier ist alles negativ. Die Arbeit ist Sklavenarbeit – das wird im hebräischen Urtext noch deutlicher als in der Übersetzung: Sie beruht auf Zwang. Sie ist schwer. Sie macht die Menschen und ihr Leben bitter. Daher stöhnen die Israeliten (Ex 2,23). Sie schreien zu Gott (ebd.), und ihr Hilferuf aus ihrer Sklaverei steigt zu ihm empor (ebd.). Gott hört (Ex 2,24; 6,5), und er führt sie heraus aus dem ägyptischen Frondienst und errettet sie aus der ägyptischen Sklaverei (Ex 6,6). Dies sind die programmatischen Formulierungen bei der Ankündigung der Befreiung, die Mose vernimmt (Ex 6,2–8). Sie sind den Einzelerzählungen über die sogenannten ägyptischen Plagen und die Vernichtung der Ägypter am Schilfmeer vorangestellt.

Ägypten und Auszug aus Ägypten – hier wird also in der Priesterschrift erzählt, wie die Arbeit von den Herren im Land einer ärmeren und unterworfenen Gruppe von Menschen zugeteilt wird, wie das ihr Menschsein zerstört und wie Gott es nicht duldet und die Sklaven befreit. In dem Augenblick, in dem die Israeliten aus Ägypten gezogen sind, ist die Entfremdung vorbei. Doch haben sie damit schon das wirkliche Leben gefunden? Der Leser der Priesterschrift, der die Schöpfungserzählung gelesen hat, weiß

zwar, was insgeheim in der Schöpfung für die Menschen bereitliegt. Aber die Menschen, von denen die Priesterschrift erzählt, wissen es noch nicht. Sie haben Ägypten verlassen, und sie stehen in der Wüste. Alles ist leer, und nun kann die Zeit des Lernens und der Enthüllung der Wirklichkeit beginnen. Die Israeliten lernen dabei sowohl die wahre Arbeit kennen als auch die wahre Ruhe.

Menschen entdecken den Sabbat

Die erste Erzählung aus der Wüstenzeit Israels, die die Priesterschrift bringt, ist das Wunder des Mannas und der Wachteln. Sobald die Israeliten in der Wüste Sin angekommen sind, haben sie keine Speise mehr und beklagen sich. Mose und Aaron, an die sie sich wenden, verweisen sie weiter an Jahwe. Da erscheint auch schon aus der Tiefe der Wüste heraus in der leuchtenden Wolke die Herrlichkeit Jahwes. Jahwe verheißt ihnen Fleisch und Brot. Am Abend fliegen dann Wachteln ein und bedecken die Erde, so daß man sie einsammeln kann, am Morgen liegt das weiße Manna auf der Erde, und man kann es einsammeln. Nun sammelt jeder jeden Tag soviel, wie er zum Essen braucht, und jeder findet genau soviel, wie er braucht. Dann kommt die Überraschung des sechsten Tags. Jeder findet die doppelte Menge. Sie heben sich das, was übrigbleibt, für den siebten Tag auf. Und tatsächlich: Am siebten Tag finden sie draußen nichts. Sie essen das Aufbewahrte vom sechsten Tag. So haben sie das Geheimnis des siebten Tags entdeckt. Schon ihre Arbeit war anders gewesen. Sie haben keine Sklavenarbeit auf den Feldern getan, der Erde nichts abgezwungen, was sie gar nicht hergeben wollte. Sie haben nur einfach gesammelt, was ihnen der Kosmos anbot. Und als sie sich darauf einließen, enthüllte ihnen die Welt das bisher in ihr verborgene Geheimnis des siebten Tags, das Geheimnis der Ruhe, die die selbst schon anders gewordene Arbeit nach sechs Tagen unterbrechen will. Mose deutet ihnen ihre Entdeckung mit ausdrücklichen Worten: „Heute ist Sabbat für Jahwe. Heute findet ihr draußen nichts. Sechs Tage dürft ihr sammeln. Am siebten Tag ist Sabbat. Da ist nichts zu finden" (Ex 16, 25 f.).

So ist der Sabbat entdeckt. Er kann sich nun jeden siebten Tag wiederholen. Der Segen, den Gott dem Sabbat gegeben hat, wird wirksam. Und doch ist das erst der Anfang der Geschichte des Sabbat unter den Menschen. Es gibt jetzt den Ursabbat Gottes, des Schaffenden, und es gibt den Sabbat der Menschen. Doch ist das Verschiedenes? Verhalten sie sich nur wie Urbild und Abbild, oder ist mehr gemeint, gehören sie enger zusammen? Jetzt erst strebt der Mythos vom siebten Tag seinem Höhepunkt zu. Er findet sich in der Sinaigeschichte. Hier wird das Thema Sabbat ins Thema Kult entfaltet. Wir könnten auch sagen: es wird aus dem Negativen ins Positive gewendet. In der Mannaerzählung hieß es nur lakonisch: „Am siebten Tag ist Sabbat, da ist nichts zu finden." Ist wirklich nichts zu finden? Eine erste Andeutung des Positiven findet sich allerdings auch schon. Denn der Sabbat wird bezeichnet als „Sabbat, Ruhe für Jahwe".

Vollendung der Welt in Technik und Kult

Die Israeliten wandern also weiter bis in die Wüste Sinai. Da schlagen sie das Lager auf, und da geschieht Großes. Es geschieht die Begegnung von Jenseits und Diesseits, von Gott und Welt. Sie geschieht im Mythos in einer Art Geschehenskaskade. Das Jenseits Gottes ist sichtbar in der Wolke, die Jahwes Herrlichkeit enthält. Diese Wolke läßt sich zunächst auf den Berg Sinai hinab, der in diesem Augenblick als der Weltenberg zu denken ist, das Symbol des Kosmos überhaupt – man erinnere sich an die babylonischen Ziggurats. Hier geschieht Kommunikation zwischen Gott und Mose, der auf den Berg gerufen wird, in die Wolke eintritt und das himmlische Heiligtum – besser wohl: den Himmel als Gottes Heiligtum – schaut. Dann steigt er vom Berg, und nach dem Modell des himmlischen Heiligtums bauen nun die Israeliten das irdische Heiligtum, die „Wohnstätte", das Zelt der Offenbarung. In dem Augenblick, wo dieses Heiligtum gebaut ist, hebt sich die Wolke vom Berg und senkt sich ins Heiligtum, alles mit Glanz und Herrlichkeit erfüllend. Und hier bleibt sie dann, inmitten der Israeliten.

In dieser nun erst ganz grob skizzierten Erzählung laufen alle Linie des Themas Arbeit und Muße zusammen, und man weiß gar nicht genau, wo man anfangen soll. Vielleicht zunächst am ganz Äußerlichen der erzählerischen Struktur. In allen beiden Etappen der Erzählung wird die Sabbatterminologie evoziert, wie der Leser der Priesterschrift sie noch von der Schöpfungserzählung her im Ohr hat. Das Zahlenspiel „sechs – sieben" erscheint im Zentrum der Aussage über das Herabsteigen der Wolke auf den Berg Sinai: „Die Wolke bedeckte den Berg. Die Herrlichkeit Jahwes ließ sich herab auf den Berg Sinai. Die Wolke bedeckte ihn sechs Tage lang. Am siebten Tag rief er mitten aus der Wolke Mose herbei. Für die Augen der Israeliten war die Gestalt der Herrlichkeit Jahwes einem Feuer zu vergleichen, das den Gipfel des Berges auffraß. Doch Mose ging mitten in die Wolke hinein und stieg auf den Berg hinauf" (Ex 24, 15 b–18 a). Das ist es, was am siebten Tag hier urbildlich geschieht: Da wird der Mensch ins Feuer hineingerufen, in das den Weltenberg schmelzende und fressende Licht der Gottheit. Der siebte Tag als die Berührung des Geschöpfs mit dem Heiligen und Schrecklichen, weil so ganz anderen. Mose muß dazu auf den Berg hinaufsteigen.

Doch allen soll diese Begegnung zuteil werden, und damit dies geschehen kann, wird das Heiligtum gebaut, und die Herrlichkeit Jahwes erfüllt für immer das Heiligtum. Auch der Text, der von der Vollendung der Arbeit am Heiligtum spricht, erinnert an die Schöpfungserzählung: „So wurde die ganze Arbeit an der Wohnstätte, dem Offenbarungszelt, vollendet: die Israeliten führten alles genauso aus, wie Jahwe es Mose geheißen hatte. So führten sie es aus. Mose sah sich das ganze Werk an: In der Tat hatten sie es genauso angefertigt, wie Jahwe geheißen hatte; so hatten sie es angefertigt. Da segnete Mose sie. Es war im ersten Monat des zweiten Jahrs, am ersten Tag: da war die Wohnstätte errichtet. Mose vollendete das Werk, als die Wolke das Offenbarungszelt bedeckte, und die Herrlichkeit Jahwes die Wohnstätte erfüllte" (Ex 39, 32. 43; 40, 17. 33 b. 34). Man erkennt die Stichworte aus dem 6. und 7. Tag der Schöp-

fungserzählung wieder. So dürfte es jedem aufmerksamen Leser der Priesterschrift deutlich gewesen sein, daß mit der Vollendung des Tempelbaus etwas Ähnliches erreicht ist wie mit der Vollendung der Schöpfung. Und wenn die Vollendung der Schöpfung erst in Gottes Ruhen zu sich selbst kam, so hier im Herabsteigen der Herrlichkeit Gottes ins Heiligtum. Die Ruhe Gottes, die Ruhe der Menschen, die Begegnung mit Gott im Feuer, die liturgische Begegnung im Heiligtum – all das gehört zusammen und sollte sogar ein und dasselbe sein.

Wie zeigt sich in diesem Schlußstück nun insbesondere die Polarität von Arbeit und Muße? Bei der Mannaerzählung war die menschliche Arbeit ja nur ins Auge gefaßt worden, insofern sie zur Stillung des Hungers, zur Beschaffung der Nahrung dient. Doch wie sich schon bei der falschen Arbeitswelt Ägyptens andeutete, dient Arbeit nicht nur der Sicherung des Lebens, sondern der Kultur, der Verwandlung der Welt, vor allem sichtbar in den Werken menschlicher Baukunst. Dieser Aspekt der Arbeit kommt nun beim Bau des Heiligtums in der Wüste zum Zug. Im Bau des Heiligtums wird offenbar das Schöpfungswerk Gottes vollendet. Die menschliche Arbeit ist Fortsetzung der Schöpferarbeit Gottes. Mose bekommt auf dem Berg das Modell des Heiligtums gezeigt, wohl den Himmel selbst. Menschliche Arbeit führt die göttliche Arbeit also fort, indem sie die Erde auf den Himmel hin verwandelt. Das aber verändert offenbar auch den Charakter des Arbeitens selbst. Gegen die Welt der schuftenden Arbeitssklaven Ägyptens steht nun hier beim Bau des Jahweheiligtums eine Arbeitswelt der Freiwilligkeit, des Zurverfügungstellens, der Spontaneität und des Zumzugekommens der jeweiligen Begabung. Schon bei Moses Bitte um Sachspenden für den Bau des Heiligtums beginnen die entsprechenden Stichworte. Diejenigen werden aufgerufen, etwas zu spenden, die „ihr Herz dazu bewegt" (Ex 35,5), „die ihr Herz dazu hinträgt", die „ihr Geist antreibt" (Ex 35,21). Wenn dann die Arbeit beginnt, taucht das Stichwort „Geschicklichkeit, Begabung" auf – es ist das gleiche Wort, das in anderen Zusammenhängen „Weisheit" oder „Bildung" bedeutet (Ex 35,26; 36,2.4.). Aber auch die jeweils Begabten kommen zur Arbeit zusammen, weil und wenn ihr „Herz sie dazu hinträgt" (Ex 36,2). Hier soll offenbar das Gegenbild zur entfremdeten Arbeit in Ägypten geschildert werden.

Und ist schon so viel Bewegung und Freudigkeit bei der Arbeit am Heiligtum, wie sieht dann erst die Muße, oder sagen wir besser jetzt: die Feier, am Ruhe- und Festtag im vollendeten Heiligtum aus! Wie der erste Gottesdienst im Heiligtum gefeiert wird, heißt es: „Die Herrlichkeit Jahwes erschien dem ganzen Volk. Feuer ging von Jahwe aus und verzehrte das Brandopfer und die Fettstücke auf dem Altar. Als das ganze Volk dies sah, brach es in Jubelgeschrei aus, und alle fielen auf ihr Antlitz nieder" (Lev 9,23f.). Gottes Arbeit und Gottes Ruhe sind durch den Menschen vollendet worden. Im Rhythmus von Arbeit und Ruhe bildet der Mensch nicht nur göttlichen Rhythmus ab, nein, er führt ihn weiter, ja er zieht Gott und seinen Rhythmus in diese Welt hinein. Gott hat keinen Himmel mehr, der jenseits dieser Welt im Irgendwo wäre. Gottes Herrlichkeit ist in dieser Welt, die menschliche Arbeit schafft ihr die Wohnung, die

menschliche Muße ist heilige Kommunikation. Hier entspringt der ungemischte Laut der Freude. Hier allein wird der Ruhetag geheiligt. Hier allein ist dadurch garantiert, daß er auch Ruhetag ist.

Dies ist der biblische, genauer der priesterschriftliche Mythos von Arbeit und Ruhe. Er legt nur im Mythos aus, was Israel in seinem Sabbatgebot als Botschaft in eine Sklavenhaltergesellschaft hinein zu sprechen hatte. Scheinbar hat unsere Gesellschaft die Botschaft Israels gehört, da wir ja allen Menschen Arbeit und Freizeit zuteilen, und nicht mehr denen da unten die Arbeit und denen da oben die Muße. Allein durch diesen Erfolg hat die Sabbatruhe schon ihre historische Brisanz erwiesen. Doch das genau besehene Gebot und erst recht der entfaltete Mythos zeigen uns, daß wir vielleicht die entscheidende Nuance übersehen und dadurch riskieren, alles Gewonnene wieder zu verlieren. Die wahre Brisanz der Sabbatruhe besteht darin, daß sie sich selbst als Ruhe übersteigen will und sich verwandeln will in die Feier, das heißt in die Begegnung mit dem Feuer von jenseits. Wie weit ist das, was wir Freizeit nennen, davon entfernt! Erst wenn die Herrlichkeit sich zeigt, entsteht der unbeschwerte Ruf der Freude.

ANMERKUNGEN

[1] W. G. Lambert – A. R. Millard, Atra-Ḫasis, The Babylonian Story of the Flood (Oxford 1969). Die Übersetzung der im folgenden zitierten Verse lehnt sich frei an die englische Übersetzung von Lambert an.

[2] Ich folge vor allem den Analysen von Nicola Negretti, Il settimo giorno. Indagine critico-teologica delle tradizioni presacerdotali e sacerdotali circa il sabato biblico (Analecta Biblica 55, Rom 1973). Dort weitere Literatur. Einen sehr schönen Überblick über die Hauptpunkte der ganzen alttestamentlichen Theologie des Sabbats bietet H. W. Wolff, Vom Ruhetag, in: ders., Menschliches. Vier Reden über das Herz, den Ruhetag, die Ehe und den Tod im Alten Testament (München 1971) 32–45.

[3] Zu diesem Verständnis des Verses vgl. N. Lohfink, Die Priesterschrift und die Grenzen des Wachstums, in dieser Zschr. 192 (1974) 435–450.

Johann Millendorfer

Konturen einer dritten industriellen Revolution

Die derzeitigen aktuellen politischen Ereignisse, die raschen Veränderungen der Machtverhältnisse, die Entwicklung neuer Machtinstrumente wie des politischen Terrors, die Verbindung von weltweiter Teuerung und Arbeitslosigkeit, die unruhig werdende Gesellschaft, der zunehmende Konflikt zwischen den Generationen, die Instrumentalisierung und Pervertierung der menschlichen Beziehungen sind vor dem Hintergrund einer langfristigen gesellschaftlichen Entwicklung zu verstehen.

Blicken wir zurück auf die Jahrtausendwende. In Europa wurde unter der Reichsidee des Gottesstaats versucht, christliche Strukturen aufzubauen. Die Zentren geistiger Macht, die Klöster, beginnen das Erbe der Antike christlich zu verarbeiten. Das Papier ist über die Araber, die es wieder von den Chinesen übernommen haben, nach Europa gekommen. Viele wissenschaftliche Bücher werden aus dem Arabischen oder Lateinischen übersetzt. So wird das von den Arabern gehortete Wissen der Antike, insbesondere der griechischen Wissenschaften, in das neue christliche Denken aufgenommen. Noch ist – im Gegensatz zum Ausgriff der weltlichen Macht – der europäische Geist zögernd und nicht selbstbewußt. Noch überwiegt die Autorität der großen antiken Denker. Es dauert Jahrhunderte, bis der scholastische Denkansatz durch die Spannung und Wechselwirkung zwischen induktivem und deduktivem Denken abgelöst wird.

Politisch entwickelt sich in diesen Jahrhunderten aus dem Gegensatz von Papsttum und Kaisertum nicht nur die Tragik der daraus folgenden europäischen Geschichte, sondern auch der Freiheitsraum für die Entfaltung eines Menschentyps, der „Wanderer zwischen zwei Welten" ist, der außerhalb dieser Erde und auf dieser Erde zugleich seine Heimat hat. Die Wurzeln des Begriffs der Personalität, der Freiheit und Würde des Menschen entstanden. Im sozialen Bereich entwickelten sich, vielfach von den Klöstern ausgehend, jene sozialen Strukturen, die später neben dem Begriff der Personalität in einem Spannungsfeld zwischen persönlicher und kollektiver Verantwortung die Grundlage des modernen Europa werden sollten.

Ab 1400 beginnt Europa den geographischen Rahmen zu sprengen. Entdeckungen folgen auf Entdeckungen. In der Begegnung mit fremden Kulturen entsteht aus einer geistigen Befruchtung durch den Gegensatz ein neues Ich- und Weltbewußtsein. Ein bedeutendes technisches Ereignis, die Erfindung der Buchdruckerkunst, eröffnet diesem neuen Bewußtsein und seiner christlichen Grundlage durchgreifende Verbreitung. Ein geistiges Ereignis, die Reformation, brach in diese Entwicklung ein und beflügelte sie nach der anfänglichen Katastrophe des 30jährigen Kriegs durch die stärkere Zuwen-

dung der protestantischen Spiritualität zur Welt und zur unmittelbaren persönlichen Beziehung zu Gott. Das Spannungsfeld zwischen konkreter empirischer Beobachtung und Abstraktion, zwischen Ich, Du und Wir, zwischen Gott und Welt war die Grundlage für den Aufstieg Europas. Die Leistungen der Wissenschaft beruhen ebenso darauf wie die Anwendung der wissenschaftlichen Erkenntnis in der industriellen Revolution und die Ausbreitung der auf dieser beruhenden Wirtschaftsmacht über die ganze Welt.

Das Grundprinzip der ersten industriellen Revolution, der Einsatz von künstlicher Energie im Produktionsprozeß, hatte schon frühe Vorläufer in den verschiedenen Formen der Anwendung der Wasserkraft, dem horizontalachsigen und dem vertikalachsigen Wasserrad als Vorläufer der Turbine, den Windmühlen usw. Zum Durchbruch gelangte dieses Prinzip durch den Einsatz der Brennstoffenergie nach der Erfindung der Dampfmaschine. Dieser Durchbruch traf auf eine Situation, in der der Engpaß der menschlichen Entwicklung für viele im materiellen Bereich lag, der vielfach durch Hungersnöte, Krankheiten und Armut gekennzeichnet war. Die Ausweitung der materiellen Basis wurde zum entscheidenden Anliegen der industriellen Revolution. Ihre faszinierenden Erfolge führten zu jenem Fortschrittskonzept, das auf dem Glauben an die technische Machbarkeit von allen Problemen beruht. Die Wissenschaft, ursprünglich zur Enträtselung der göttlichen Gesetze der Welt angetreten, wurde zum Träger dieser Entwicklung, die sie allmählich in die Rolle der Quelle jeder Legitimität brachte. Ein prometheisches, titanistisches Fortschrittskonzept entwickelte sich allmählich und beherrschte die Entwicklung. Der Fortschritt begann seine christliche Grundlage nicht nur zu verlassen, sondern auch zu untergraben.

Nach zwei Jahrhunderten einer trotz Kriegen kometenhaften Entwicklung dieses Fortschrittskonzepts, dem schließlich durch die Kolonialreiche fast die ganze Welt dienstbar gemacht wurde, kam es zu der Erschütterung durch die erste Weltwirtschaftskrise, in der unausgelastete materielle Produktionskapazitäten nicht vermarktet werden konnten. Bei der Überwindung dieser Krise entstanden die der Produktion vor- und nachgelagerten informationsintensiven Bereiche wie Arbeitsvorbereitung, moderne Betriebsabrechnung, Forschung, Werbung usw. In den Vereinigten Staaten setzte die Bildungsexplosion ein. Die Bildungsexplosion sowie später der Einsatz von Computern beseitigte in der sogenannten zweiten industriellen Revolution den informationellen Engpaß, der nach dem materiellen Engpaß entstanden war, den die erste industrielle Revolution überwunden hatte.

Grenzen des Fortschritts

Nunmehr zeichnet sich ein neuer Engpaß ab, nämlich äußere und innere Grenzen der Entwicklung nach dem bisherigen Fortschrittskonzept. Die äußeren Grenzen, bedingt durch Rohstoff- und Energieknappheit, Umweltverschmutzung usw., wurden vor allem durch den ersten Bericht des Club of Rome zu Bewußtsein gebracht. Die

inneren Grenzen zeigten sich schon seit langem in dem wachsenden Gefühl eines unbestimmten Unbehagens, einer Entfremdung, einer Sinnlosigkeit des Lebens in der Industriegesellschaft. Die Zahl der Selbstmorde stieg. Die Psychosen und Neurosen und andere Anzeichen psychischer Überforderung nahmen zu. Es gibt Schätzungen, nach denen 50 Prozent der städtischen Bevölkerung psychisch gestört sind. Die zwischenmenschlichen Beziehungen verkümmerten, vor allem in der Großstadt. Die Kriminalität, insbesondere die Jugendkriminalität, befindet sich in den höchstentwickelten Industrieländern in einem jähen Wachstum von 10 Prozent und mehr. Dazu kommt das neue Problem der Rauschgiftsucht.

Der Mensch der Industriegesellschaft, immer stärker in die Rolle des Zahnrads im Getriebe gedrängt, nimmt diese Entwicklung kaum bewußt wahr. Er hat die Bedrohung durch die Atombombe durch Verdrängung bewältigt und verdrängt auch die neuen Probleme. Er reagiert nur mehr unbewußt durch Abnehmen seiner Überlebensfähigkeit – die Lebenserwartung der Männer in den Industrieländern geht seit Jahren wieder zurück. Bewußte Reaktionen blieben nicht zuletzt deswegen aus, weil der Mensch auch im geistigen Bereich immer stärker zur passiven Konsummentalität erzogen wurde: Ein amerikanisches Schulkind hat nach Abschluß der Grundschule 10 000 Schulstunden und 15 000 Fernsehstunden hinter sich gebracht. Die immer höhere Perfektion der Beeinflussungstechniken führt zur Gefahr eines Konformismus, der nach Ergebnissen von Computersimulationen zum plötzlichen Zusammenbruch des komplexen Systems Gesellschaft führen kann.

Vor diesem düsteren Hintergrund ertönt die Warnung vor einer verwalteten Welt ohne Liebe, in der man Romeo und Julia nur mit Kommentar wird lesen können. Die technischen, organisatorischen und politischen Apparate, bisher Träger des faszinierenden Fortschritts, beginnen sich gegen den Menschen zu wenden. „Der Mensch darf nicht mehr Mensch, Mitbürger sein, sondern er wird total und absolut vergesellschaftet, sich selbst entfremdet, denaturiert, daß sowohl Seele als auch Person undefinierbar sind", sagt Ionesco zur gegenwärtigen Situation einer „Krise der städtischen Gesellschaft".

Der Mensch der städtischen Industriegesellschaft hätte diese Krise verdrängt – jenem Fortschrittskonzept zuliebe, das vor 200 Jahren rational und richtig war, sich nun aber mehr und mehr ad absurdum führt. Er wäre bereit gewesen, „seine Tabus zu zerbrechen", um sich in ein Prokrustes-Bett zwängen zu lassen, das jenem Götzen Fortschritt zuliebe gezimmert wurde. Nunmehr ist die Fragwürdigkeit dieses Fortschrittskonzepts bloßgelegt, weil seine Grenzen sichtbar wurden. Der Mensch, der bisher bereit war, bedingungslos dem Fortschritt zu dienen, beginnt die vernünftige Frage zu stellen, ob nicht der Fortschritt dem Menschen dienen soll. Eine Untersuchung von Spautz in den Vereinigten Staaten behandelt die Frage, ob der wachsende materielle Lebensstandard auch zu einer wachsenden subjektiv erfahrenen Qualität des Lebens führt. Er kommt zu dem Ergebnis, daß trotz erhöhtem Einsatz materieller Güter und Dienstleistungen das eigentliche Ziel, die Gestaltung eines erfüllten Lebens, nicht besser und

in letzter Zeit sogar schlechter erreicht wurde. Die auf diese Weise verringerte Effizienz des Einsatzes der materiellen Güter und Dienstleistungen bedeutet eine Verletzung des ökonomischen Prinzips, nach dem der Fortschritt angetreten war. Was war geschehen?

Übergewicht der Apparate

Ein Gleichgewicht des Entwicklungsprozesses ist gestört worden. Neuere Arbeiten über die langfristige gesellschaftliche Entwicklung zeigen, daß diese in einem Gleichgewicht zwischen materiellen bzw. energetischen, informationellen und strukturellen Faktoren erfolgt. Bleibt ein Faktor der Entwicklung im Vergleich zu den anderen zurück, wird er zum Engpaß. Eine Ausweitung der anderen Faktoren trägt, wenn überhaupt, immer weniger zur Entwicklung bei, ja sie kann sogar zu negativen Beiträgen führen. Die erste industrielle Revolution beseitigte den materiellen Engpaß der Entwicklung und erhöhte die Effizienz der Arbeit bei der Produktion materieller Güter durch den Einsatz des künstliche Energie verwendenden Kapitals. Die zweite industrielle Revolution beseitigte den informationellen Engpaß und erhöhte die Effizienz von Kapital und Arbeit durch Einführung informationsintensiver Technologien unter Nutzung der Bildungsexplosion und des neuen informationsverarbeitenden Kapitals Computer. Das Abnehmen der Effizienz von Kapital, Arbeit und Information im Hinblick auf das eigentliche Ziel, die Gestaltung eines erfüllten Lebens, deutet auf einen neuen Engpaß hin, der im Bereich der Struktur liegt, d. h. der Werte, Verhaltensweisen und Organisationsformen – also in jenem Bereich, der Jahrhunderte hindurch von den beschriebenen christlichen Strukturen geprägt war. Diese Strukturen wurden allmählich von ihrer tragenden christlichen Grundlage abgehoben und säkularisiert. Ohne die Verbindung mit der lebensspendenden Wurzel begannen sie allmählich zu erstarren. Anstelle eines Rahmens für lebendige Strukturen entstand der organisatorische und politische Apparat, der Verhaltensformen produziert, als Gegenstück zu dem Produktionsapparat, der Güter produziert.

Diese Apparatisierung beschränkte sich nicht auf die Fließbänder der Produktion, sondern realisierte sich an den Fernsehapparaten ebenso wie an Büroschaltern, beim Spielautomaten ebenso wie in der Massenbehandlung in Gesundheitsfabriken oder in der Massenproduktion akademischen Proletariats. Die libidinöse Besetzung der Einstellung etwa zum Auto geht parallel mit der Instrumentalisierung der menschlichen Beziehungen. Der Apparat tritt an die Stelle des Menschen. Der Mensch emanzipierte sich von Gott und von seinem eigenen Wesen. Er geriet in die totale Abhängigkeit der immer perfekter werdenden Apparate, denen er als isoliertes Individuum mit einer zunehmenden Entfremdung auf allen Gebieten gegenübersteht. Diese Entwicklung ist verständlich, wenn man an die auf vielen Gebieten faszinierende Leistungsfähigkeit technischer, organisatorischer und politischer Apparate denkt, die Wohlstand für alle, Sicherheit und kollektives Selbstbewußtsein versprechen. In anderen Bereichen ver-

sagt jedoch die Leistungsfähigkeit der Apparate, nämlich in den zentral menschlichen Dimensionen, in der Frage nach dem Woher und Wohin des Menschen, nach seiner Identität in dem Ausgerichtetsein auf das Du des anderen und das Wir der Gemeinschaft und in der Sehnsucht nach dem letzten Sinn.

Die Erfüllung dieser Bedürfnisse braucht einen Bereich, in dem die materiellen Güter als Vorleistungen für das eigentliche Ziel, die Gestaltung eines erfüllten Lebens, verwendet werden. Die Gesetzmäßigkeiten der Apparate greifen auch in der Lebenssphäre Platz. Konzepte, die von der Produktionssphäre kommen und schon dort mehr und mehr suspekt wurden, dringen in den Bereich des Lebens ein. Wir sind z. B. dabei, die Wegwerftechnik zu übernehmen. Wir haben Wegwerfehen und Wegwerfembryos erfunden und sind im Begriff, Wegwerfpatienten zu erfinden, die ausrangiert werden sollen wie alte Autos, deren Reparatur sich nicht mehr zu lohnen scheint. Noch sind wir uns der Barbarei dieser Entwicklung kaum bewußt. Noch benutzen wir gelangweilt und geduldig die Apparate der Freizeit und der Bewußtseinsbeeinflussung, die unsere Meinung vorproduziert liefern. Noch sind wir uns der Verarmung unseres Denkens nicht bewußt, wenn wir stumm vor Fernsehschirmen sitzen, statt das menschliche Gespräch zu pflegen. Noch überlassen wir unsere Kinder anonymen Apparaten, die unsere Familien „entlasten" müssen, weil wir keine Zeit zu haben glauben, da wir uns selbst in totale Abhängigkeit von den Apparaten begeben haben. Noch wird eine naiv fortschrittsgläubige Auseinandersetzung mit der Familiensituation beherrscht von materiellen Gesichtspunkten und von einer Art politischen Schnelligkeitswettbewerbs beim Auflösen der Ehe.

Chancen einer Neubesinnung

In dem gleichzeitigen Auftreten der inneren und äußeren Grenzen des Wachstums liegt nicht nur eine Bedrohung, sondern auch eine Chance. Sie zwingen uns, das Fortschrittskonzept neu zu überdenken. Noch erkennt der Mensch der Industriegesellschaft nur oberflächliche Zusammenhänge, noch versucht er, die eigentliche Problematik zu verdrängen und in falsche Lösungen zu flüchten, z. B. in die Geburtenplanung, obwohl bei den Industrieländern alles andere als eine Bevölkerungsexplosion stattfindet, wie ein Blick in die demographische Statistik lehrt. Schon erkennt er aber auch, daß er mehr ist als ein bloßer Konsument von Gütern und Vergnügungen, daß er von mehr lebt als vom Brot allein, daß er einen Ort des sinnerfüllten Menschseins braucht, der nicht technisch machbar ist.

Der in der Zukunftsforschung geprägte Begriff der sozialen Falle, die bei kurzfristigen und partikulären Überlegungen Vorteile verspricht, langfristig aber zuschnappen und zum Untergang führen kann, beginnt das Nachdenken anzuregen, zumal die Geschichte ja nicht mit anregenden Anschauungsbeispielen für solche Untergänge spart. Schon beginnen viele zu ahnen, daß die westliche Gesellschaft durch eine

maßlose Übersteigerung der Konsummentalität in einen pervertierten Hedonismus und damit in eine soziale Falle geraten ist. Schon beginnen neue wissenschaftliche Erkenntnisse zu zeigen, daß die sexuelle Liberalisierung nur kurzfristig Lustgewinn bringt, daß aber die Lust bei dem bald dahin ist, der nur sie anstrebt, und daß langfristig eine Zerstörung sowohl der menschlichen Nahbeziehungen als auch der Fernbeziehungen folgt. Die professionellen Infragesteller sehen sich in ihrer forschen Fortschrittlichkeit plötzlich selbst in Frage gestellt und müssen erkennen, daß ihre Parolen bald nur mehr die Nachzügler der Geschichte erreichen.

Was kommt aber nach dieser Bewußtseinsänderung? Können die in den vergangenen Jahrhunderten entstandenen säkularisierten Heilsideen, welche unter den vom Evangelium entlehnten Begriffen der Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit zur Revolution aufforderten, die Probleme lösen, oder sind es nur mehr Worthülsen, die getrennt von ihrer Quelle keine Kraft mehr haben?

Diese Ideen entstanden in einer bestimmten geschichtlichen Situation, der ersten industriellen Revolution. Sie haben nicht einmal deren Probleme verarbeitet, geschweige denn die der zweiten industriellen Revolution. Heute stehen wir bereits vor einer Art dritter industrieller Revolution, die in Analogie zu den beiden vorhergehenden die Effizienz des Einsatzes der Faktoren erhöht, jedoch im Hinblick auf das eigentliche Ziel des Menschen, die Gestaltung eines erfüllten Lebens. Diese industrielle Revolution wird beim neuen Engpaß der Struktur ansetzen, d. h. bei Werten, Verhaltensweisen und Organisationsformen, und zwar im Lebensbereich wie im Produktionsbereich. Sie wird den Sinn des Fortschrittskonzepts und seiner Ausprägungen hinterfragen und an seine Stelle ein integriertes Gesamtbild der Entwicklung der Gesellschaft im Hinblick auf die Gestaltung eines erfüllten Lebens setzen. Diese dritte industrielle Revolution erfordert ein neues Verständnis der gesellschaftlichen Entwicklung, ihrer Ziele, Gesetzmäßigkeiten und Randbedingungen, um Lösungsansätze kreativ entwickeln zu können. Allmählich beginnen sich erste Konturen von Prinzipien abzuzeichnen.

Prinzipien der dritten industriellen Revolution

1. *Bewahrende Progressivität.* Änderungen sind nicht um der Änderung willen anzustreben, ebensowenig wie Bewahren um des Bewahrens willen. Die zentrale Frage lautet, wo und wie bewahrt und wo und wie geändert werden soll. Hier zeigt sich, daß die geschichtliche Leistung der christlichen Gesellschaften auf der Fähigkeit beruht, die obersten sinngebenden Werte bei Veränderungen an der konkreten Basis der Lebensumwelt zu bewahren. Ein so übernommener technischer oder medizinischer Fortschritt ist zugleich auch ein menschlicher Fortschritt im Sinn verbesserter Möglichkeiten zur Gestaltung eines erfüllten Lebens; er kann als fortschreitende Verwirklichung der unveränderlichen obersten menschlichen Werte verstanden werden.

Die verhaltensbestimmenden Werte sind in hierarchischen Ebenen gegliedert. Die unteren Ebenen sind dabei Konsequenzen aus den obersten, unveränderlichen Werten. Sie stehen mit dem gesellschaftlichen System und seinen sich ändernden Produktions- und Lebensbedingungen in Wechselwirkung, die sich in einem dialektischen Prozeß vollziehen kann. Sie ändern sich in einem zur Basis zunehmenden Maß, während die obersten menschlichen Werte unverändert bleiben. Damit die Unveränderlichkeit der obersten Werte in einer sich ändernden Umwelt bewahrt wird, müssen die Änderungen bewußt geschehen.

Dieses Prinzip der bewahrenden Progressivität läßt die Begriffe „konservativ" und „fortschrittlich", „rechts" und „links" als überholt erscheinen. In der Sprache der Dialektik ausgedrückt stellt es nach These und Antithese die Synthese dar. Aus der Unveränderlichkeit der obersten Werte folgt, daß sie nicht systemimmanent sein können. Sie überschreiten das System, sind eine Art „Archimedischer Punkt", von dem aus das System bewegt wird.

2. *Lebendige Strukturen.* Organisation im weitesten Sinn des Wortes – betriebliche und gesellschaftliche – ist lediglich dynamisches, anpassungsfähiges Gehäuse, das Raum für lebendige Strukturen überschaubarer Gruppen gibt. Diese üben die eigentlichen Funktionen aus. Die Gruppen besitzen bei aller Berücksichtigung der besonderen Fähigkeiten und Aufgaben jedes einzelnen eine gemeinsame Aufgabe und ein gemeinsames Erfolgserlebnis.

Wenn solche überschaubare Gruppen nicht nur an der Basis, sondern auch im Mittelbau und in der Führungsebene wirksam werden, kann nicht nur die Effizienz und die Problemlösungskapazität erhöht werden. Auch die von der Apparatisierung herrührende Entfremdung wird überwunden, weil zwischen Individuum und Apparat die menschliche Gruppe tritt. Im Produktionsprozeß finden wir Ansätze in dieser Richtung z. B. in der Ersetzung der Fließbandarbeit durch Gruppenarbeit oder in der zunehmenden Teamarbeit. Diese Ansätze müssen bewußt vorangetrieben werden. Jede organisatorische Maßnahme zur Verbesserung der Arbeitsverhältnisse, z. B. die betriebliche Mitbestimmung, soll die Überwindung der Apparatisierung durch Vermenschlichung zum Ziel haben.

Im Lebensbereich haben die lebendigen Strukturen ihr Zentrum in der Familie. In einer neuen Gesellschaft, bei der der Mensch nicht dem Fortschritt dient, sondern der Fortschritt dem Menschen, leistet die erneuerte, auch immaterielle Möglichkeiten bewußt einsetzende Familie einen entscheidenden Beitrag zur Bewältigung der neuen geschichtlichen Situation. Die neue Familie wird in größere Sozialzusammenhänge eingebettet sein. Es müssen „Familien von Familien" entstehen, überschaubare soziale Gebilde wie die christlichen Urgemeinden. In Ansätzen zeigen sie sich in den Eherunden, den Familienrunden usw. Ähnlich wie bei den alten Großfamilien werden jetzt noch isolierte Menschen, wie z. B. die Alten, in diese neue Familie integriert sein. Auch dafür gibt es konkrete Ansätze (z. B. in der Schweiz). Die neue Familie löst den dürren und engen Familienbegriff ab, der in der Terminologie der volkswirtschaftlichen

Gesamtrechnung „Haushalte" heißt. Sie ist der eigentliche Ort des Lebens, in dem die Vorleistungen der Apparate erst ihren Sinn bekommen. Die Vision einer solchen Familie kann nicht ohne tiefgehende Auseinandersetzung mit der Sinnfrage und nicht ohne ernsthafte intellektuelle Anstrengungen zum Verständnis der gesamtgesellschaftlichen Zusammenhänge in der neuen geschichtlichen Situation verwirklicht werden.

3. *Subsidiaritätsprinzip.* Ein Prinzip zur Erzeugung optimaler Strukturen ist das Subsidiaritätsprinzip, nach dem die Ausübung einer bestimmten Funktion jeweils auf dem niedrigstmöglichen hierarchischen Niveau zu erfolgen hat. Die Anwendung dieses Prinzips ist mannigfaltig. Es reicht von betriebsorganisatorischen Fragen bis zu gesellschaftspolitischen Prinzipien und städteplanerischen Leitbildern. Organisatorisch regelt es die funktionale Verflechtung der genannten Gruppen. Gesellschaftspolitisch bedeutet es, zusammen mit dem Prinzip lebendiger Strukturen, das „small is beautiful" von Schuhmacher ebenso wie die Förderung von Klein- und Mittelbetrieben, die Bevorzugung einer Kombination von praktischen Ärzten mit Spezialisten gegenüber Großambulatorien und Gesundheitsfabriken, die Einführung günstigerer Lehrer-Schüler-Verhältnisse im Erziehungswesen usw. Städteplanerisch bedeutet es ein Konzept, bei dem Zentren bzw. Subzentren die jeweils kleinstmöglichen Einzugsgebiete besitzen.

4. *Überwindung der entseelenden Spezialisierung.* Der zu überwindende Denkstil unserer Zeit läßt sich mit einem Beispiel illustrieren. Im alten Griechenland gab es Spezialisten für Hyperbel, Parabel, Ellipse und Kreis, die ähnlich getrennt voneinander arbeiteten wie die heutigen Spezialisten in den verschiedenen Fachgebieten. Diese Isolierung wurde seinerzeit dadurch überwunden, daß übergeordnete Verständnisebenen (sogenannte Metaebenen) entdeckt wurden: Der Begriff des Kegelschnitts, der alle vorher isoliert untersuchten Kurven in einer Zusammenschau verstehen ließ, und der selber wieder in den übergeordneten Metaebenen der Kurven zweiter Ordnung, der analytischen Geometrie usw. neu verstanden wurde.

Wir haben noch wenig intellektuelle Anstrengungen unternommen, um Metaebenen des Verstehens über unseren auseinanderfallenden Fachdisziplinen zu entwickeln. Durch diesen Mangel an sinngebenden Bezugsstrukturen entwich allmählich die Seele aus der von uns gestalteten Welt. Es ist der intellektuellen Anstrengungen der Besten wert, ein System von Metaebenen des Verstehens zu erarbeiten, in dem eine sinnvolle Reduktion der Überfülle an „unsystematischen", unverstandenen Informationen erfolgt und die Sprachverwirrung überwunden wird. Hoffnungsvolle Ansätze in dieser Richtung bietet die Systemanalyse.

5. *Auseinandersetzung mit der Sinnfrage des Lebens.* Wir sollten uns bei der Entwicklung von sinngebenden Metaebenen nicht scheuen, uns auch der Frage der höchsten Metaebene des Verstehens zu stellen, der Sinnfrage des Lebens. Ihre Verdrängung äußert sich nicht nur in der gesellschaftlichen Tabuisierung des Todes, im menschenunwürdigen Sterben in den Waschräumen der Spitäler, sondern überhaupt in der Starrheit unserer entseelten Welt. Wenn wir diese Frage jedoch stellen, wird sie ein Schlüssel zu erfülltem Leben und zur Gestaltung einer menschenwürdigen Zukunft.

Mit Hilfe dieser Prinzipien läßt sich unter Berücksichtigung der Gesetzmäßigkeiten, Mechanismen und Randbedingungen ein Gesamtbild der gesellschaftlichen Entwicklung mit dem Ziel der Gestaltung eines erfüllten Lebens entwerfen. Aus diesem Gesamtbild werden die Subsysteme ein neues Selbstverständnis finden. Die Wirtschaft wird sich wieder im Sinn des Wirtschaftens, d. h. des Haushaltens mit begrenzten Mitteln, verstehen und die relativ kurzfristige Entartung in Richtung einer Wegwerf-Produktion durch Entwicklung von energie- und rohstoffsparenden Technologien bewältigen. Das Bildungswesen wird seine einseitige Ausrichtung auf den Produktionsprozeß überwinden und auf einer höheren Ebene das humanistische Bildungsideal wiederentdecken, bei dem Bildung ohne Umweg über den Produktionsprozeß als unmittelbar im Leben wirksam verstanden wird. Das Gesundheitswesen wird nicht mehr als Produktionsmaschine verstanden werden, sondern als Regelmechanismus zur Überwindung von Störungen der Gesundheit, wobei aus diesem Konzept folgt, daß auch an den Wurzeln der Störungen angesetzt werden muß, die nicht zuletzt im psychischen Bereich liegen, wie das Zunehmen der psychosomatischen Krankheiten zeigt. Die Wissenschaft, in den letzten 200 Jahren mehr und mehr zur Quelle aller Legitimität geworden, wird sich ihrer Grenzen bewußt und erklärt heute schon ihre Nichtkompetenz in den letzten ethischen Fragen oder muß ihre Nichtkompetenz pragmatisch zur Kenntnis nehmen, wie es z. B. die Einstellung der Nutzung der Forschungen für Überschallflugzeuge illustriert. Die Politik wird den pragmatischen Selbstzweck des Gewinnens und Behaltens von Machtpositionen überschreiten und ihre Verantwortung unter Berücksichtigung ihrer normativen, deskriptiven und kreativen Komponente tragen müssen.

Die Berücksichtigung der normativen Fragen bedeutet die Notwendigkeit von Leitbildern und ethischen Zielvorstellungen. Die deskriptive Basis bedeutet die Kenntnis von Gesetzmäßigkeiten der gesellschaftlichen Entwicklung, von Wenn-Dann-Beziehungen, die bestimmte Lösungen ermöglichen und andere unmöglich machen. Die kreative Komponente bedeutet das Entwickeln sozialer Erfindungen zum Erreichen der normativen Ziele unter Berücksichtigung der deskriptiv erfaßten Gesetzmäßigkeiten der Entwicklung.

Die Notwendigkeit einer solchen dritten industriellen Revolution in den Industrieländern fällt mit einer ähnlichen Situation in den Entwicklungsländern, jedoch auf einer anderen Ebene, zusammen. Die Entwicklungsländer stehen vor der ersten Phase der Industrialisierung, besitzen aber nicht jene oben beschriebenen Strukturen, welche Europa zur Zeit der ersten industriellen Revolution besaß. Der Engpaß der Werte, Verhaltensweisen und Organisationsformen, der bei den Industrieländern erst nach zwei industriellen Revolutionen und einem gewissen Abbau der ursprünglich vorhandenen Substanz aufgetreten ist, steht bei ihnen schon am Anfang. Die Versuchung für sie ist groß, säkularisierte und institutionalisierte Ersatzformen, die schneller übertragbar

erscheinen als in Europa in Jahrhunderten gewachsene christliche Strukturen, für die strukturelle Grundlage ihrer Entwicklung zu übernehmen – ebenso wie in Europa die Versuchung groß ist, an die Stelle lebendiger christlicher Strukturen ein „geronnenes" und säkularisiert institutionalisiertes Christentum zu setzen, wie es sich in den verschiedenen Spielarten der Ismen anbietet. Es zeigt sich jedoch, daß diese Ismen vor der in der Zukunftsdiskussion immer mehr in den Vordergrund tretenden Frage der Werte versagen.

So gesehen kann man die dritte industrielle Revolution als eine Revolution zum Sinn hin verstehen. Die Ausprägungen dieser Revolution werden in den Entwicklungsländern und in den Industrieländern verschiedene Formen haben. In den Entwicklungsländern wird die Frage im Vordergrund stehen, ob es sinnvoll ist, die von den Industrieländern entwickelten Technologien zu übernehmen, oder ob es nicht besser ist, angesichts der bei der Entwicklung dieser Technologien vernachlässigten Frage nach dem Sinn eigene Wege sowohl in der Produktion als auch im Konsum zu gehen. Bei den Industrieländern konzentriert sich die Frage nach dem Sinn vor allem auf die Lebenssphäre, wo die von der Produktionssphäre produzierten Güter und Dienstleistungen zur Gestaltung eines erfüllten Lebens eingesetzt werden sollen. Dementsprechend wird der Angelpunkt der zukünftigen Entwicklung in den Industrieländern mehr der Lebensbereich als der Produktionsbereich sein.

Konturen der Wende

Die Konturen der kommenden Wende in den Industrieländern können in drei Stufen skizziert werden:

Die *erste Stufe* der *kurzfristigen Maßnahmen* muß zu vermeiden suchen, daß sich die Probleme vergrößern und die Problemlösungskapazität abnimmt. Zunächst ist eine Verschärfung der Umwelt-, Rohstoff- und Energieproblematik zu verhindern. Die Entschärfung der Umweltproblematik durch umweltfreundlichere Technologien ist mitten im Gang und technologisch grundsätzlich möglich, wie es z. B. die Beseitigung des Smogs in London zeigt. Für die Entschärfung der Rohstoff- und Energieproblematik erscheint ein sofortiger Stopp des Ausweitens der Wegwerftechnologien erforderlich.

Ein viel entscheidenderes Problem liegt jedoch in der Aufgabe, die Problemlösungskapazität zu erhalten. Hier wird von den verschiedensten Autoren auf die zunehmende geistige Vergiftung hingewiesen, auf die Verringerung der Problemlösungskapazität durch eine individuelle und kollektive Verdummung. Eine individuelle Verdummung bewirkt vor allem die Überlastung des Gehirns durch eine Überfülle von Informationen. Wegen der im Vergleich zu Computern geringen Aufnahmekapazität des Gehirns können so viele Informationen nicht aufgenommen werden. Andererseits blockieren sie die auch einem Verbund aller Großcomputer der Welt über-

legene Problemlösungskapazität des Gehirns. Die kollektive Verdummung beruht auf dem von einem Pionier der Kybernetik beschriebenen Phänomen, daß komplexe Systeme, wenn ihre Subsysteme Mannigfaltigkeit verlieren, immer weniger in der Lage sind, mit einer Mannigfaltigkeit von Störungen fertig zu werden. („Only variety destroys variety.") Wenn nun angesichts der immer perfekter werdenden Technologien der Massenbeeinflussung dieselbe Problemschau und dieselben Lösungsansätze in gleicher Weise Millionen von Menschen einsuggeriert werden, so verringert diese Gleichschaltung die Problemlösungskapazität. Hier muß Widerstand mobilisiert werden, um die Fähigkeit zu selbständigem Denken zu erhalten.

Die *zweite Stufe* betrifft *mittelfristige Maßnahmen.* In ihr sollen neue Technologien des Konsums und der Produktion entwickelt werden, die im Gegensatz zu den bestehenden Technologien von vornherein Lebensqualität und Umweltfreundlichkeit als vorrangiges Ziel besitzen. Für diese Stufe können wir etwa 20 Jahre ansetzen.

Die besonderen Probleme dieser Stufe liegen weniger in den Zielen als in den Maßnahmen. Zu einer sinngemäßen Anwendung des Verursacherprinzips wird es notwendig sein, eine neue Art der Kostenrechnung zu entwickeln, bei der die externen Kosten, wie z. B. die Schäden für andere, internalisiert, also in die Kostenrechnung einbezogen werden. Bei der volkswirtschaftlichen Gesamtrechnung bedeutet dies, daß die Schädigungen der Natur als volkswirtschaftliche Abschreibungen berücksichtigt werden müßten. Weitere Probleme ergeben sich aus den theoretisch noch nicht richtig durchdachten Schwierigkeiten, die bei schrumpfenden Branchen auftreten und unter anderem zu Beschäftigungsproblemen führen könnten, wie sie sich etwa bei der sofortigen Erfüllung der Forderung des Klubs von Rom nach einem Wachstumsstopp nicht vermeiden ließen.

Das Bremsen muß durchdacht sein, soll nicht die Gefahr heraufbeschworen werden, daß das gesamte System zwar nicht durch die Umweltprobleme, aber durch die Stabilisierungsmaßnahmen zusammenbricht. In dieser zweiten Stufe müssen die Zuwachsraten der Produktion und des Konsums materieller Güter verringert werden. Ein Konzept für diesen Übergang bietet das lineare Wachstum, bei dem konstanter absoluter Zuwachs an die Stelle des konstanten prozentuellen Zuwachses tritt. Wir befinden uns praktisch schon in dieser Phase des linearen Wachstums, haben aber die Tatsache politisch noch nicht bewußt zur Kenntnis genommen.

Die Umstellung auf neue Techniken darf nicht auf die Produktion beschränkt bleiben. Notwendig ist auch eine Umstellung der Konsumgewohnheiten, etwa von der Wegwerfgesellschaft zu einer Gesellschaft, in der nicht nur das Neueste, sondern auch Gediegenheit wieder gilt. Hier kommen der Werbung neue Aufgaben zu.

Die Entwicklungsländer haben gegen das Konzept des Wachstumsstopps vehement protestiert und darauf hingewiesen, daß damit für sie die Armut fixiert würde. Hier ist eine Kombination von vorerst linearem, später noch stärker abnehmendem Wachstum bei den Industrieländern und exponentiellem Wachstum bei den Entwicklungsländern anzustreben.

In der *dritten Stufe* soll ein *neues Fortschrittskonzept* entwickelt werden. Diese Metamorphose des Fortschritts, für die wir etwa 40 Jahre ansetzen können, bedeutet eine der tiefsten geistigen Umstellungen seit Jahrhunderten. Sie ist aber Voraussetzung, daß die Lösungen der ersten beiden Stufen auf Dauer stabilisiert werden. In dieser Stufe sind schwierigste geistige Aufgaben zu bewältigen. Sie sind zunächst mehr technischer Art, wie z. B. die Entwicklung eines neuen Konzepts zur Messung des Wohlstands. Heute werden nur die positiven Stromgrößen, d. h. der Zuwachs, gemessen, die negativen, d. h. die Abgänge, werden nicht berücksichtigt (z. B. die Verluste, die durch das ständige Wegwerfen und durch die Zerstörung von Werten entstehen). Eine solche Messung verzerrt den Begriff des Wohlstands. Statt dessen müssen Bestandsgrößen materieller und geistiger Art die Basis der Berechnung bilden, wodurch z. B. auch das natürliche Kapital der Erde Berücksichtigung fände.

Noch schwierigere Aufgaben sind im Bereich der Werte zu lösen. Ein Fortschrittskonzept, bei dem die Frage nach der Qualität des Lebens zwangsläufig zur Frage nach dem Sinn des Lebens führt, wird jedem, der den Klischeevorstellungen des alten quantitativen Fortschrittskonzepts verhaftet ist, vielleicht „idealistisch" oder „romantisch", auf jeden Fall aber unverständlich erscheinen. Ein solches Konzept läuft letzten Endes auf einen neuen Menschen hinaus, der Ehrfurcht kennt, der im Frieden mit der Schöpfung, dem Schöpfer und dem Nächsten leben will und der die Technik wieder dem Menschen dienstbar macht. Wir können heute nur ahnen, welch tiefen geistigen Umbruch eine solche Metamorphose des Fortschritts bedeutet.

UMSCHAU

Kaufserien im Fernsehen

Kaufserien sind die Prügelknaben im Fernsehen. Da sie billig produziert und billig verkauft werden, hört man oft die Meinung, sie könnten schlechterdings nichts wert sein. Auch Journalisten treten ihnen gelegentlich mit Ansprüchen gegenüber, die sie aus ihrem Umgang mit ambitionierten Spielfilmen ableiten. Sie vergleichen Fernsehserien mit den Leistungen der „Filmkultur" und glauben, den Standard einer Krimiserie etwa an einem Kriminalfilm Melvilles messen zu können.

Diese Einstellung erinnert sehr an das Verhalten gegenüber Western in den vierziger Jahren oder gegenüber Melodramen (z. B. denen Douglas Sirks) in den Fünfzigern. Auch hier fand ohne genauere Untersuchung der genrespezifischen Eigenheiten eine Abqualifizierung der sogenannten B-Pictures statt, die der allmählich differenzierter gewordenen Betrachtung nicht mehr standhält.

Niemand käme wohl auf den Gedanken, die Aufführung eines Boulevardtheaters mit dem gleichen Maßstab zu messen wie das gerade nebenan gespielte Handke-Stück. Beim Theater – wie auch bei der Literatur oder der Musik – ist längst selbstverständlich, was beim Film lange Jahrzehnte gebraucht hat und für die Fernsehserie offenbar immer noch nicht gilt, daß nämlich jedes Stück an den Maßstäben und Zielvorstellungen gemessen wird, die seine Gattung setzt.

Die Unterschiede der Serie zum ambitionierten Spielfilm beginnen bei der Funktion der Serie im Programm und bei den für sie entwickelten Produktionsbedingungen. Die amerikanischen Serien, die eine bisher unbestrittene Führungsstellung unter den Kaufserien im deutschen Fernsehen einnehmen, entstehen als Auftragsproduktionen der kommerziellen amerikanischen Networks. Ihre primäre Aufgabe ist deshalb, möglichst attraktive Unterhaltung für ein möglichst breites Publikum zu liefern, um bei diesem Interesse an den zwischengeschalteten Werbespots zu wecken. Der Ausgangspunkt war also ein sehr konkret kommerzieller. Der entscheidende Mann ist bei der Serie der Produzent. Er bestimmt das Produktionskonzept, das detaillierte Regeln und Anweisungen enthält, die für sämtliche Episoden der Serie gelten. Mehrere Autoren und mehrere Regisseure teilen sich die Arbeit an den einzelnen Segments, koordiniert durch den Produzenten. Dieses Verfahren gab zumindest früher weniger Raum für die Handschrift eines Regisseurs als für das Organisationstalent eines fähigen Produzenten.

Das mag für deutsche Ohren recht negativ klingen, weil wir gewöhnt sind, uns auf die Leistungen von relativ eigenständig arbeitenden Autoren und Regisseuren zu verlassen. Dabei wird leicht übersehen, daß die große Masse aller Hollywood-Filme, vor allem der schon erwähnten B-Pictures, nicht sehr viel anders entstanden ist. Ganze Genres sind in der Filmgeschichte oft auf die Persönlichkeit eines oder mehrerer Produzenten zurückzuführen, der die richtigen Autoren, Regisseure und Stars zusammenbrachte und die Richtung der Produktion bestimmte. Als Beispiel sei nur Arthur Freed genannt, ohne den das Hollywood-Musical nicht denkbar wäre. Die Produzenten sind es auch, die durch die geschickte Organisation der passenden Leute nicht nur die Herstellung einer Serien-Folge in einem Minimum an Drehzeit und dadurch die „Billigkeit" der Produktion garantieren, sondern die eine Produktionsperfektion aller Leistungen erreichen, die auf dem Sektor der Spielunterhaltung nirgends auf der Welt überboten wird. Diese Perfektion ist nur erzielbar durch das Zusammenwirken vieler hochqualifizierter Spezialisten, die jeder vielleicht nur für ein kleines Detail zuständig sind, das im

Gefüge der Gesamtproduktion aber an der richtigen Stelle eine optimale Wirkung hervorruft.

Hollywood ist Stätte einer großen Unterhaltungsindustrie, die zu Beginn des Fernsehbooms rechtzeitig die Produktion fernsehgeeigneter Unterhaltungsformen an sich gezogen hat. Im Lauf der Jahre haben sich Film- und Serienproduktion einander immer mehr angenähert. Aus Spielfilmkonzepten wurden Serien (Beispiele: „Madigan", „Born Free"), aus TV-Movies wurden Kino-Spielfilme (Beispiel: „Giganten am Himmel"). Pilotfilme für projektierte Serien kamen nicht selten ins Kino oder wurden auf dem ausländischen Markt im Kino ausgewertet („Duell", „Das Mördersyndikat"). Die Grenzen sind immer mehr verwischt worden. Längst arbeiten die besten Produzenten für beide Medien, längst muß sich die Serie ihre Regisseure und Autoren nicht mehr von der Spielfilmproduktion ausleihen, sondern sind umgekehrt Serien-Regisseure zu renommierten Filmregisseuren geworden. Abby Mann („Einsatz in Manhattan") und Joseph Wambaugh („Police Story") schreiben sowohl fürs Fernsehen wie fürs Kino. Und Regisseure wie Joseph Sargent („Stoppt die Todesfahrt der U-Bahn 123") und Steven Spielberg („Sugarland Express", „Der weiße Hai") kommen von der Serie.

Das Spannungsfeld zwischen den Künstlerinteressen und dem Profitinteresse ist durch diese Annäherung der beiden Genres immer stärker geworden und in der jüngsten Vergangenheit nicht ohne spürbare Auswirkungen geblieben. Je mehr junge Regisseure zu Beginn der siebziger Jahre das Erscheinungsbild des Hollywood-Films zu verwandeln begannen, um so mehr wurden auch in der Serie Sujets und Milieus möglich, die vorher im Hinblick auf die eindeutige Fixierung der Serie als kommerzieller Werbeträger nicht denkbar erschienen. Die dem Reklamebild vom konsumbewußten, strahlenden Amerika so gar nicht entsprechende Columbo-Figur hätte es vor zehn Jahren noch schwer gehabt, sich durchzusetzen; die ganz und gar nicht pittoresken Wohnbezirke der New Yorker Lower East Side, wie sie in der Serie „Einsatz in Manhattan" häufig vorkommen, wären in der Anfangszeit der Fernsehserien sicher als Schauplatz verworfen worden. Aber auch in der Machart wird der Einfluß des Kinofilms deutlich. Ein Regisseur wie Joseph Sargent z. B. läßt seine Serien-Episoden nicht anders fotografieren als seine Spielfilme. Hier wie dort verzichtet er auf die Verwendung von künstlichem Licht und arbeitet mit hochempfindlichem Filmmaterial, um eine authentischere Wirkung der meist „on location" gedrehten Szenen zu erreichen. Dieses Verfahren, dessen sich auch andere Regisseure in Anlehnung an neue Kinofilme bei Serien gelegentlich bedienen, wäre früher als fernsehfeindlich abgelehnt worden, weil es durch die Elektronik sehr viel schwieriger zu vermitteln ist. Standhafte Produzenten haben es dennoch gegen den Widerstand der Networks verteidigt (z. B. bei der MCA-Serie „The Law" und bei mehreren Segments der „Kojak"-Serie).

Am deutlichsten normiert sind immer noch die Inhalte der Serien. Vor allem hielten die amerikanischen Serien lange Zeit an den idealisierten aufrechten Männern als Heldenfiguren fest, deren Tradition zurückgeht bis in die Gründerzeit. Aber auch hier kündigen sich in den letzten Jahren Wandlungen an. Die dem Werbevorbild vom gutaussehenden Amerikaner kaum mehr entsprechenden Heldenfiguren in „Cannon", „Columbo" und „Toma" und die Anzeichen körperlicher Gebrechlichkeit, die viele Serienhelden neuerdings vorzeigen dürfen, lassen eine Übersättigung des Publikums mit den uniformen Schönlingen der Vergangenheit und einen beginnenden Sinneswandel bei Networks und Produzenten ahnen. Nicht zuletzt aus diesem Grund dürfte eine der wenigen „Anthology-Series", die keinen gleichbleibenden Helden kennen, zu einer der erfolgreichsten Serien auf dem amerikanischen Markt geworden sein („Police Story").

Im Programm des deutschen Fernsehens hat die Serie ihren festen Platz als ein Unterhaltungsprogramm für eine durchschnittlich 15 bis 20 Millionen zählende Zuschauergruppe. Sie erfüllt eine ähnliche Funktion wie ein

großer Teil des Spielfilmprogramms, der mit Actionfilmen der verschiedensten Art auch inhaltlich gleichartigen Zuschauerwünschen nachkommt. Nicht zuletzt die immer stärkeren Annäherungen in der amerikanischen Spielfilm- und Serienproduktion waren ein Argument dafür, seit etwas mehr als zwei Jahren die ARD-Filmredaktion auch mit den Serien für den wöchentlichen Hauptabendtermin der ARD zu befassen. Dabei trifft die letzte Entscheidung über die Auswahl einer Serie eine aus Mitarbeitern der ARD-Anstalten und der ARD-Filmredaktion zusammengesetzte Kommission (während beim Spielfilm die Filmredaktion allein entscheidet). Beim ZDF erfolgen Spielfilm- und Serienauswahl getrennt. Entsprechend den verschiedenen Seriensparten sind dort verschiedene Redaktionen bzw. Kommissionen tätig.

Da die Serie im Abendprogramm der deutschen öffentlich-rechtlichen Anstalten im Gegensatz zum amerikanischen kommerziellen Fernsehen keine Werbefunktion besitzt, sind die Auswahlkriterien selbstverständlich andere als in einem Programm, das auf den Werbewert ständig Rücksicht nehmen muß. Serien, die von der Norm abweichen, sind für das Programm nicht (wie in den Staaten) problematischer, sondern willkommener. Deshalb kann auch die Absetzung einer Serie vom US-Programm kein Indiz für eine hiesige Programmentscheidung sein. Gerade bei amerikanischen Produktionen bedarf stets der mehr oder weniger deutliche ideologische Unterbau einer kritischen Untersuchung. Die amerikanische Action-Serie ist nicht selten beeinflußt von einem unterschwelligen Law-and-Order-Denken; die Heldenfiguren der Krimis zeigen sich häufig geprägt von dem Ruf nach dem „starken Mann", der jenseits der dafür zuständigen legalen Institutionen mit nicht gerade zimperlichen Methoden für Ruhe und Ordnung sorgt („Manhunter"); andere Serien wieder stimmen ein sehr unreflektiertes Loblied auch auf zweifelhafte Polizeimethoden an („Police Story"). Diese und viele andere durchaus ideologisch zu deutende Stereotype der Serieninhalte sind Hauptgegenstände der Auswahldiskussionen. Manche handwerklich überdurchschnittliche Serie, wie z. B. „Police Story", ist allein aus diesen Gründen abgelehnt worden.

Solche möglichen Tendenzen stets kritisch zu untersuchen bedeutet andererseits nicht, Serien mit dem unsachgemäßen Anspruch der Abbildung von Realität versehen zu wollen. Serien und ihre Genres sind primär ebenso Spielformen wie Western und andere Actionfilme. Sie arbeiten wie diese mit wiederkehrenden Handlungsmustern und beziehen ihren spezifischen Reiz daraus, wie die dem Zuschauer vertrauten Muster auf die Figur des jeweiligen Helden zugeschnitten und abgewandelt werden. Dem Western verargt man längst nicht mehr den skrupellosen Gun Man, die lebenserfahrene Prostituierte und den habsüchtigen Rancher; man hat sie als Spielfiguren akzeptiert und mißt zu Recht die Qualität des Film an seiner vornehmlich aus Dramaturgie und Machart resultierenden Spannung. Der Serie jedoch kreidet man nach wie vor jeden Rückgriff auf vertraute Situationen und Abläufe an, obwohl sie schon von ihren produktionstechnischen Notwendigkeiten her, vor allem der Konzeption auf regelmäßig wiederkehrende Werbeeinschaltungen, ohne dem Publikum bekannte Spielmuster gar nicht auskommen kann. Weniger noch als vom Kriminal-Spielfilm darf man von der Serie erwarten, daß sie gesellschaftliche Wirklichkeit reflektiert. Sie kann in ihren besten Stücken Bezüge zur Realität erkennen lassen, insgesamt aber widerspricht die Forderung nach vermehrtem Realismus ihrem Konzept und Ziel. Muß sie deshalb gleich nichts wert sein, weil sie die Spielambition der B-Pictures und nicht zuletzt auch der amerikanischen Radio-Serien der dreißiger und vierziger Jahre ohne weitergehende Ansprüche in eine fernsehgemäße Form zu übertragen versucht?

Vornehmlich in den letzten Jahren, in denen die Serie in Konkurrenz zu der wieder reüssierenden Spielfilmproduktion geriet, lassen sich vermehrt Serien finden, die ihren Spielcharakter und die Benutzung von Realitätspartikeln als Spielmaterial besonders deutlich machen. Serien wie „Columbo" und die jetzt auch im ARD-Programm laufende

Serie „Detektiv Rockford: Anruf genügt" brauchen den Vergleich mit eigenproduzierten Unterhaltungssendungen nicht zu scheuen. Man sollte den Spaß an einer technisch perfekt realisierten Action-Unterhaltung, wie sie in dieser Form außerhalb Amerikas und der amerikanischen Filmindustrie kaum herstellbar ist, nicht gering achten. Gerade im Fernsehprogramm hat Unterhaltung in ihren vielfältigen Ausprägungen einen legitimen Platz. Das Vergnügen, das Zuschauer an Krimiserien konstant bestätigen, gehört mit dazu.

Franz Everschor

Bischofsernennungen in Ungarn

Im Februar dieses Jahres wurde nach langen und schwierigen Verhandlungen zwischen dem Vatikan und der ungarischen Regierung die Nachfolgefrage für den Erzbischofsitz von Esztergom (Gran) gelöst. Der neue Erzbischof, Dr. Laszlo Lékai, der inzwischen auch zum Kardinal ernannt wurde, verwaltete schon seit einiger Zeit das Erzbistum als Apostolischer Administrator. Nachdem im April Dr. Kornél Pataky zum Bischof von Györ (Raab) ernannt wurde, sind jetzt alle elf ungarischen Diözesen mit regulären Bischöfen besetzt.

Lékai wurde am 12. März 1910 im Komitat Zala in Südwestungarn geboren. Er studierte in Rom und wurde 1934 zum Priester geweiht. 1936 wurde er Präfekt des Priesterseminars in Veszprém, dann Professor der Philosophie, ab 1938 der Dogmatik. 1944 ernannte ihn der damalige Bischof von Veszprém, Mindszenty, zu seinem Sekretär. Im November 1944 wurde Lékai zusammen mit Mindszenty von den Pfeilkreuzlern verhaftet und im Gefängnis von Sopronköhida, wo auch andere Gegner des Pfeilkreuzler-Regimes inhaftiert waren, bis zum 22. Februar 1945 festgehalten. Nach 1945 war Lékai lange Zeit im Bistum Veszprém tätig. 1946 wurde er zum Päpstlichen Kämmerer ernannt. 1956–1958 war er Kanzleidirektor und ab 1972 Apostolischer Administrator des Bistums Veszprém. Ab 5. Februar 1974 wurde er dann zum Apostolischen Administrator des Bistums Esztergom ernannt.

Der Erzbischof von Esztergom ist seit 1279 zugleich Primas der ungarischen Kirche. Lékai ist also nicht nur der Leiter seines Bistums, sondern zugleich Vorsitzender der ungarischen Bischofskonferenz. Er hat das Recht und die Pflicht, sich um das Schicksal der Katholiken und der katholischen Kirche von Ungarn in allen grundlegenden Fragen zu kümmern.

Die Erwartungen, die an ihn gestellt sind, sind auch deshalb so groß, weil es unter seinen Vorgängern hervorragende Persönlichkeiten gab, so Péter Pázmány im 17. Jahrhundert, der Gründer der Universität von Nagyszombat (Tirnau), der heutigen Universität von Budapest, und Kardinal Mindszenty, der sich als mutiger Verfechter der Menschenrechte in der Welt einen Namen errungen hat.

Mit der Ernennung Lékais zum Erzbischof wurde nur eines der vielen ungelösten Probleme zwischen der ungarischen Regierung und der katholischen Kirche ausgeräumt. Die eigentliche Frage ist jedoch, ob und wieweit die Religionsfreiheit verwirklicht werden kann. Dazu gehört unter anderem die Sicherung der Freiheit des Religionsunterrichts, der katholischen Presse, der katholischen Verbände, der Priesterausbildung und der Tätigkeit der Orden.

Die ersten Äußerungen von Erzbischof Lékai zeigen, daß er sich der schwierigen Lage und der ungelösten Fragen bewußt ist. Die Kirche, sagte er nach seiner Ernennung, habe ihren Platz in einem sozialistischen System gefunden, in dem Gläubige und Nichtgläubige zusammenleben sollten. Die Katholiken wollten die Weltanschauung der Andersdenkenden respektieren. Sie erwarteten jedoch auch, daß man ihrem Glauben denselben Respekt entgegenbringt. Im Lauf seiner Ausführungen betonte Lékai mehrmals die

Sendung der Kirche im Leben des ungarischen Volks, wie es der Tradition des Landes entspricht. Die Kirche stehe mit dem ungarischen Volk immer in Schicksalsgemeinschaft. Für seine künftige Linie kann als charakteristisch betrachtet werden, daß er für die Kirche Ungarns sowohl eine übertrieben konservative wie eine zu ausgeprägt progressive Richtung ablehnte. Maßgebend sei der Geist des Konzils, wie auch die Mitwirkung der Laien in der Kirche jetzt verwirklicht werden solle.

Der Vertreter der ungarischen Regierung, der Präsident des staatlichen Amts für Kirchenangelegenheiten, Imre Miklós, sprach bei der Amtseinführung des Erzbischofs höflich, verbindlich und vertrauenerweckend. Wichtig ist, daß er den neuen Erzbischof auch als „Primas-Erzbischof" ansprach. Im vorigen Jahr versuchte die ungarische Regierung zu erreichen, daß der Vorsitzende der Bischofskonferenz nicht von vornherein der Erzbischof von Esztergom ist, sondern jeweils von den Bischöfen gewählt wird. Die Regierung wollte offensichtlich die Möglichkeit haben, auf die Bischöfe Druck ausüben zu können, damit sie den der Regierung genehmsten Bischof zum Vorsitzenden wählten, und erhoffte sich dadurch wohl auch Einflußmöglichkeiten auf den Vorsitzenden. Der Begriff „Primas-Erzbischof" könnte darauf hindeuten, daß man solche Versuche aufgegeben hat.

In zwei Punkten stimmten der Regierungsvertreter und der Erzbischof im wesentlichen überein: daß es ungelöste Fragen gibt und daß die Bereitschaft vorhanden ist, sie zu lösen. Miklós meinte darüber hinaus, die Verbindungen zwischen dem Staat und der Kirche seien geordnet. Diese Aussage fehlte in den Erklärungen des Erzbischofs. Er verglich die katholische Kirche Ungarns mit einem beschnittenen Baum (seinem Wappenzeichen); die Zukunft werde zeigen, ob sie wieder neues Leben entfaltet.

Lékai tritt sein Amt unter weitaus ungünstigeren Bedingungen an als alle seine Vorgänger. Das Regime, unter dem er lebt und wirken muß, ist religionsfeindlich eingestellt. In Ungarn gibt es weniger Freiheit als vor 1956. Es ist bezeichnend für die Lage der Kirche und für die Kontrolle, unter der die Bischöfe stehen, daß auch die Hirtenbriefe durch das staatliche Amt für Kirchenangelegenheiten kontrolliert bzw. inspiriert werden. Ein deutliches Beispiel dafür ist, daß Lékai vor seiner Ernennung zum Erzbischof die ungarischen Priester kritisierte, weil sie im Heiligen Jahr selbst Pilgerfahrten nach Rom organisiert hatten; sie hätten dies dem ungarischen staatlichen Reisebüro überlassen sollen. Dies hat er gewiß nicht aus eigenem Antrieb getan.

In der Geschichte der ungarischen Kirche hat jetzt eine neue Periode begonnen. Alle Diözesen werden nun von Bischöfen geleitet, die mit der Zustimmung des kommunistischen Regimes in ihr Amt kamen. Von ihnen kann die Regierung nicht mehr behaupten, sie seien durch das frühere „reaktionäre" Regime ernannte „Reaktionäre", mit denen eine Zusammenarbeit nicht möglich sei. Unter diesen neuen Bedingungen kann die ungarische Regierung beweisen, ob sie wirklich bereit ist, die Religionsfreiheit zu achten und zu garantieren.

Elemér Balogh

Religiöse Profile romanischer Kunst

Ein eben erschienenes grundlegendes Werk über die Romanische Skulptur in Frankreich bildet den Anlaß zu unserer Betrachtung über diese Kunst und die ihr eigene religiöse Ordnung[1]. Die Struktur dieser religiösen Ordnung bestimmte nämlich nicht nur das Schicksal der europäischen Kunstgeschichte, sondern besitzt Profile, die für den Menschen der Gegenwart ihren beispielhaften Charakter und ihre Prägekraft behalten. Erst anhand eines wissenschaftlichen Buchs von Format vermag man sich die geistigen Grundlagen einer derartigen Kunst bewußt zu machen.

Der stattliche Band gehört in die Reihe der

kunstgeschichtlichen Veröffentlichungen des Hirmer-Verlags in München, die sich durch das hohe Niveau der Texte und die Qualität der Abbildungen auszeichnen. Dabei soll hier nur an die „Romanische Wandmalerei" von Otto Demus und die „Gotische Skulptur in Frankreich" von Willibald Sauerländer erinnert werden.

Das Thema des vorliegenden Bandes führt uns in die Zeit der Romanik, die durch ihre Monumentalkunst die Gestalt Europas wesentlich verändert, fast möchte man sagen eigentlich erst geschaffen hat. An den Pilgerwegen nach Santiago de Compostela entstanden damals Klöster und Kirchen, deren Form uns noch heute beeindruckt. Die „candida ecclesiarum vestis", das „weiße Gewand von Kirchenbauten" überzog, wie der Mönch Glaber schrieb, das Land (PL 142, 651). Die Skulpturen dieser Architekturen, die von einzigartigem Reichtum und einer geheimnisvollen Ornamentalität sind, bearbeitete Bernhard Rupprecht, Ordinarius für Kunstgeschichte an der Universität Erlangen, und faßt dabei die Ergebnisse von mehreren Forschergenerationen zusammen. Dabei gelang es ihm, seine Kenntnisse in ebenso konzentrierter wie lesbarer Form darzubieten.

Rupprecht beginnt mit der bedeutsamen Frage nach der Entstehung der Monumentalskulptur: Wie kam es nach der Vorherrschaft der Kleinkünste, Buchmalerei und Goldschmiedekunst, im frühen Mittelalter zu diesen gewaltigen Bildhauerarbeiten? Der Autor erfaßt die formale Vielfalt und die anthropologische Bedeutung der ornamentalen Dimension dieser Plastik. Er widmet den in der Geschichte der Kunst einzigartigen Figurenkapitellen eine eigene Untersuchung und charakterisiert die Reliefskulptur an den Portalen und Fassaden. Als geschichtlich vorrangige Kräfte werden die Mönchsorden, die Wallfahrten und die Kreuzzüge erkannt. Die Abtei von Cluny ist das Zentrum dieser bewegenden Kräfte. Schließlich werden der „König von furchtbarer Majestät" („rex tremendae majestatis") und die Dämonen – die zur Unterscheidung und zur Entscheidung auffordernden Mächte – als zentrale Themen der Bildwelt romanischer Skulptur beschrieben. Eine Profilierung der unterschiedlichen Provinzen wie Burgund, Auvergne, Provence usw. wird in einem eigenen Kapitel dargeboten. Die Charakterisierung des Übergangs von der Romanik zur Gotik schließt diese fundamentale Arbeit ab, die nicht nur die Kunstwissenschaft bereichert, sondern auch den Reisenden und Kennern eine solide Basis für ihre Betrachtung bietet.

Bedeutsam ist auch die Qualität der 420 Fotos, die alle für diese Publikation neu hergestellt wurden. Man findet Motive, die noch kaum abgebildet sind. Dabei sind die Werke nicht auf optische Effekte hin fotografiert. Vielmehr werden die ikonografischen Zusammenhänge beachtet. Oft sind sogar die Schriften auf dem Stein im Foto lesbar. Wer selbst einmal vor den Originalen herumgerätselt hat, um herauszubekommen, was die Figuren darstellen, kann ermessen, mit welcher wissenschaftlichen Kenntnis hier fotografiert wurde. Dabei ist der authentische Eigenwert der Kunstwerke, etwa die Erfahrung von Blick und Gebärde, in großartiger Weise eingefangen. Zu den Abbildungen hat Rupprecht einen ausführlichen wissenschaftlichen Kommentar geschrieben, bei dessen Abfassung ihm Birgit Rehfus und Kristin Sinkel geholfen haben.

Sicher hat der Verfasser recht, wenn er zusammenfassend sagt, es ist die „Welt unter dem Zeichen des Endgültigen", die in dieser Kunst sichtbar gemacht wird. Vielleicht kann man mit Hilfe der vorliegenden Untersuchungen eine weitere Frage stellen: Welches sind nun die Gesetze dieser „Welt des Endgültigen?" Was gab den Anlaß und was bildete das Motiv zu dieser Monumentalkunst, die Europa prägte? Diese Mönche waren keine Ästheten, die „kreativ" ihre Selbstverwirklichung oder eine Art Privatmythologie vorantrieben, wie man es gelegentlich in der modernen Kunst beobachten kann. Vielmehr suchten sie zu definieren, was der Mensch ist. Die objektive Ordnung, nicht die Erfindung eines absolut Neuen durch einen imaginär überanstrengten Künstler bildet das Ziel dieser Kunst.

Diese objektive Ordnung und die Bestimmung des Menschen erkannten die Mönche

und ihre Zeitgenossen in der ihnen und der gesamten Geschichte vorgegebenen kosmischen Ordnung. Der Aufgang und Untergang der Sonne, Tag und Nacht, der Ablauf der Jahreszeiten, der Weltkreis des Raums und das Rad der Zeit (das Räderwerk des göttlichen Wagenthrons der Majestas) wurden für sie zu einer Information, die ihnen etwas über den Sinn ihres Daseins mitteilte. Die Welt war also nicht nur da, um ihre Energien ausnutzen und konsumieren zu lassen, sondern sie bildete eine Mitteilung oder Offenbarung. Diese geformte Welt, der Kosmos, offenbarte den Menschen damals, daß im All und in der Gesellschaft eine Ordnungsmacht am Werk ist, die von sich sagen konnte: „Omnia dispono solus" – „Alles ordne ich allein" (Aufschrift auf der Majestas von Autun, S. 81).

Die Einsicht in diese Weltordnung vermittelte den Menschen des Mittelalters nicht nur die ständige Beobachtung der Natur und vor allem des Sternenhimmels. Auch die großen Enzyklopädien des Isidor von Sevilla (560 bis 636) und Hrabanus Maurus (780–856) brachten dies ins Bewußtsein zurück. Diese Enzyklopädien verarbeiteten das theologische Wissen der Kirchenväter zu einem Gesamtwissen, das im Gegensatz zu unserer lexikalischen Verarbeitung in konzentrischen Kreisen um einen Mittelpunkt angeordnet war (En-Zyklopädie). Die Theologie der Kirchenväter hat ihrerseits die Offenbarungen der Bibel mit den religiösen Überlieferungen des Orients und der Antike integriert. So war eine religiöse Struktur der Anthropologie überhaupt entstanden, die in der romanischen Monumentalkunst zum ersten Mal eine umfassende große künstlerische Form annahm. Diese religiöse Struktur ist so einheitlich, daß man sagen kann, es gibt kaum ein Bildwerk romanischer Kunst, dessen Typus man nicht in den theologischen Schriften des Mittelalters beschrieben findet.

Die Kenntnis und Verehrung der einen Ordnungsmacht bildete die Grundlage des Lebens der Menschen damals und das Fundament der Kunst dieser Monumente. So wurden auch die Skulpturen in die Architektur eingefügt. Die Architektur ihrerseits war nichts anderes als die Sichtbarmachung der Weltarchitektur oder des Kosmos.

Diese Einordnung in den kosmischen Rhythmus bestimmt auch das Wesen des Monumentalen. Die Skulptur aller archaischen Kulturen – wir denken dabei vor allem an die ägyptische Kunst – wird von der Architektur geprägt. Die Figuren sind dort auf die Wand und den Pfeiler bezogen. Die Gestalten besitzen darüber hinaus in der romanischen Kunst ornamentalen Charakter. So fügen sich die Skulpturen mit der Architektur inhaltlich und formal in den Kreislauf der Gestirne ein. Mit den Darstellungen von Sonne und Mond, mit den Tierkreiszeichen und Monatsbildern mit der Majestas, die zwischen Doppeltürmen an die Stelle der geflügelten Sonnenscheibe ägyptischer Kunst getreten ist, erhält die Schöpfung ihren Namen und wird definiert. Wie man die Kirchenbauten dieser Epoche als gewaltige Uhren bezeichnen kann, die die Zeit anzeigen und das Geschehen am Himmel messen, so werden auch die Skulpturen von einem übergreifenden Rhythmus bestimmt. Nicht das Zufällige oder ein privates Schicksal ist für diese Kunst darstellungswürdig, sondern das, was bleibt. Der Rhythmus des Kreislaufs überdauert den Menschen. Je mehr sich die Figur in die kosmische Liturgie einfügt, um so mehr Dauer besitzt sie. Sie wird zum Monument, zum Mal der Erinnerung. Sie erhält den Charakter des Ewigen, weil sie, ähnlich dem pilgernden Dante am Ende seiner „Göttlichen Komödie", wie von einem Rad von der Liebe erfaßt wird, die auch die Sonne und alle Sterne bewegt.

Im Kosmos erkannte man das Urbild der Kirche selbst. „Ecclesia, die Kirche, das war im alten Sinn nicht der Stand der Priester, nicht eine Organisation der Gläubigen oder eine Anstalt mit benennbaren Zwecken. Ecclesia war die Christenheit, die Christenheit aber war das pochende Herz des sichtbaren Alls" (Wolfram von den Steinen). Die Gesellschaft und deshalb auch die Kirche wurden also vom Himmel, von der Ordnung der Gestirne her verstanden. Von hierher begreift man, was die Theologie der Frühzeit unter Oekumene (griech. bewohnte Welt) versteht: Die immer neue Rückbindung zum allen Menschen ge-

meinsamen Orientierungsplan, den Gott in der Schöpfung aufgezeichnet hat, zum „himmlischen Jerusalem".

An den Westportalen dieser Kirchenbauten, die am Aufgang und am Untergang der Sonne orientiert waren, befand sich die Majestas. Der Herr des Lichts und des Lebens, Jesus Christus, bildete auch das Tor zu seiner Kirche. An dieser Scheidungslinie zwischen Tag und Nacht, am Westportal, forderte der „Herr der Herrlichkeit" im Bild des Gerichts zur Entscheidung zwischen Licht und Finsternis, zwischen Engel und Dämon auf. So lesen wir am Gerichtsportal in Conques: „O ihr Sünder, wenn ihr euren Lebenswandel nicht ändert, wisset, daß euch ein strenges Gericht bereitet ist" (82). Und auf der Mandorla der Majestas am Westportal von Autun heißt es: „Die es verdient haben, kröne ich. Die das Verbrechen einübten, zügelt die Strafe, die ich als Richter verhänge" (112). Der Aufruf zur Entscheidung und zur Umkehr brachte die Anerkennung des Grundvermögens des Menschen, nämlich der Freiheit mit sich. Diese Freiheit bildete, wie Christus selbst, das Tor dieser Kirchen und ihrer „Welt des Endgültigen".

Die Säulen, seit der Antike Inbegriff des Menschen, verbildlichen oft die Apostel und die Heiligen. Sie trugen gleichsam die Gewölbe der Kirche. Die Kapitelle dieser Säulen waren geprägt von Legenden und Heilsgeschichten. Diese Kapitelle bildeten die Gelenke zwischen Himmel und Erde.

In den Chören, wo sich auf den goldgeschmückten Altären das Mysterium vollzog, wußte man sich im Paradies und im Allerheiligsten des Himmels selbst. Noch einmal erzählen uns die Chorkapitelle die Geschichte von Adam und Eva und setzen sie den Geheimnissen des Marienlebens gegenüber wie in Notre-Dame-du-Port in Clermont-Ferrand, oder sie schildern die Passion und Auferstehung Christi wie in Saint-Nectaire (Puy-de-Dôme) (Abb. 127–129 u. 133).

Bei der Darstellung der bewegenden Kräfte weist Rupprecht auch auf die nicht zu überschätzende Bedeutung der Reliquien hin (32). Die Reliquie ist gleichsam der Kokon, aus dem sich der Seelenschmetterling erhoben hat. Auch sie ist gezeichnet von der großen Ordnungsmacht der Welt. Sie ist „jenes Stück des Himmels, das auf dieser Welt schon greifbar gegenwärtig ist" (A. Mirgeler). In dem Reliquienkult manifestiert sich die Hochschätzung des Leibes. Die Reliquie ist verehrungswürdig, weil sie bestimmt ist, einmal ganz von der Geistigkeit des Himmels und der Schönheit Gottes erfüllt zu werden. Deshalb ist sie auch ein Leitbild des mittelalterlichen Kunstwerks. An Reliquien hatte man Gold und Edelsteine verschwendet, um den Gebeinen der Heiligen schon jetzt den Glanz der künftigen Herrlichkeit zu geben.

Wir sind also dem Verfasser nicht nur zu Dank verpflichtet, weil er die Forschungsergebnisse ordnet, korrigiert und vertieft, sondern weil er ein Ganzes vor uns aufbaut. Die skulptierten Portale und Säulen, die Gebärden und der Blick ihrer Figuren führen uns in eine elementare Anthropologie ein. Diese Anthropologie vermittelt uns die Botschaft einer Welt und einer Geschichte, die als Kampfplatz der Geister aufgefaßt wurde. Dieser Kampf zielt ab auf unser Heil.

Das „Lesen in Marmor" (Bernhard von Clairvaux) macht also eine Prägung unserer Seele sichtbar, die nicht eingeebnet werden kann. Denn auch heute muß sich der Mensch an die Pfeiler einer ihm vorgeordneten, größeren Realität anlehnen wie die Gewändefiguren der romanischen Skulptur. Und er wartet, wie die Figuren, auf seine Ewigkeit nach Maßgabe und im Bild der Gestirne und des Steins. *Herbert Schade SJ*

[1] Bernhard Ruprecht, Romanische Skulptur in Frankreich. Mit Aufnahmen von Max und Albert Hirmer. München: Hirmer 1975. 152 S. 280 Taf., davon 8 in Farbe, insgesamt 420 Bilder mit Karte. Lw. 136,–.

BESPRECHUNGEN

Jugend

Ausubel, David P. – Sullivan, Edmund V.: *Das Kindesalter.* Fakten – Probleme – Theorie. München: Juventa 1974. 823 S. Lw. 42,–.

Es ist ein großes Verdienst von D. P. Ausubel und E. V. Sullivan, die Fülle der amerikanischen Forschungen über das Kindesalter in einer großen Übersicht vorzulegen. Die Autoren hatten sich dabei das Ziel gesetzt, die empirischen Ergebnisse um eine allgemeine Theorie der Entwicklung des Menschen zu gruppieren (10). Entsprechend dieser Absicht, eher einen Bericht über die Kinderentwicklung als eine (weitaus umfassendere) Kinderpsychologie zu schreiben (30), umfaßt das Buch in fünf Kapiteln die theoretischen Grundlagen der Entwicklung des Kinds, die Anfänge der Entwicklung, die Persönlichkeitsentwicklung, sprachliche und kognitive Aspekte, körperliche und motorische Aspekte der Entwicklung. Grundlegend bei der Beurteilung aller Ergebnisse ist, daß man sich im alten Streit um Anlage oder Umwelt für eine bipolare Determination, d. h. für eine Wechselwirkung von Anlage und Umwelt, entscheidet (63 ff.), wie das vor Jahren schon W. Stern angeregt hatte. Die Orientierung an der Empirie (und nicht an ideologischen Fixierungen) wirkt sich wohltuend aus und ermutigt die Verfasser zu „vernünftigen", begründeten Ratschlägen, etwa hinsichtlich der Vorschulerziehung (110) und der Disziplinierung der Kinder (330). Begrüßenswert scheint die Souveränität, mit der sie psychoanalytische Begriffe wie „Ödipuskomplex" (402) und „Kastrationskomplex" (404) in die Welt der Hypothese zurückverweisen. Angesichts mancher unkluger Sexualerziehung ist ihr Hinweis wichtig, daß im Bereich „kindlicher Sexualität" Psychoanalytiker (und nicht nur sie!) oft die kindliche Sensualität und erwachsene Sexualität miteinander verwechseln (403 f.). Im Bereich der moralischen Erziehung bestreiten die Autoren den Einfluß der Massenmedien auf die Kinder nicht, heben ihre noch weiter empirisch zu prüfende Bedeutung heraus und schließen lakonisch: „Insgesamt beschränkt sich der derzeitige Beitrag der Massenmedien mehr auf die dunklen Aspekte der menschlichen Natur und beschäftigt sich wenig mit ihren schöpferischen Möglichkeiten" (503). Wie ersichtlich, ist es unmöglich, auf die theoretische Durchdringung der empirischen Fakten und auf die Vielfalt der Themenstellungen – etwa über die Langeweile (463) und Kreativität (678) – auch nur andeutungsweise einzugehen.

Die über 100 Seiten umfassende Bibliographie (durchweg amerikanische Forschungen) und das detaillierte Register unterstreichen nur, daß in diesem preiswerten Band ein Lehrbuch für Studenten der Psychologie und Pädagogik und ein Nachschlagewerk für alle an der Entwicklung des Kinds Interessierten vorliegt. Zu wünschen wäre ein Doppeltes: 1. daß die philosophische Anthropologie mit ihren Begriffen versuchte, diese Erkenntnisfülle zu durchdringen und zu erhellen, 2. daß die deutschen Forschungen – kritisch oder bestätigend – in Bezug zu diesen amerikanischen Forschungen gesetzt würden. Auf jeden Fall ist dem Deutschen Jugendinstitut in München zu danken, das die Übersetzung und Herausgabe des Buchs verantwortet.

R. Bleistein SJ

Spölgen, Johannes: *Jugend ohne Kirche?* Entwicklung eines regionalen Jugendplanes. Zürich: Benziger 1974. 200 S. (Studien zur praktischen Theologie. 6.) Kart. 28,–.

Das Buch ist in seiner Thematik breit angelegt, vielleicht zu breit, um allen Fragestellungen, die sich aufdrängen, gerecht werden

zu können. So beschäftigen sich die einzelnen Kapitel mit Jugend und Freizeit allgemein, mit der kirchlichen Jugendarbeit und der Freizeitsituation im Kreis Düren, mit den Wandlungen der heutigen Jugend, mit der Theorie einer zukunftsorientierten kirchlichen Jugendarbeit, mit dem Jugendpastoralplan der Region Düren und seiner Erprobung in der Praxis. Spölgen greift weithin auf vorliegende Forschung (bis Anfang 1973) zum Thema: Jugend – Freizeit – Kirche zurück, klärt aber nicht hinreichend die wissenschaftstheoretische Problematik, wie sich Empirie und Theorie innerhalb einer praktischen Theologie verhalten. Die Anfang der siebziger Jahre geführte Debatte um die Theorie einer progressiven oder antikapitalistischen Jugendarbeit kommt nicht mehr zur Darstellung. Ebenso konnte Spölgen nicht mehr Kenntnis nehmen von der Synodenvorlage „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit", die über Selbstverwirklichung und Heil zu präziseren Aussagen kommt.

Der Wert des Buchs liegt einmal in der in ihm verarbeiteten Literatur (in sehr ausführlichen Zitaten, leider nicht hinreichend koordiniert), zum anderen im Bericht über das Freizeitverhalten und die kirchliche Jugendarbeit im Kreis Düren, endlich im Entwurf eines Jugendpastoralplans, der strukturell die folgenden Akzente setzt: die Zentralpfarrei bzw. der Pfarrverband dienen als Arbeitsraum, das Arbeitsfeld wird fachlich gegliedert, der Arbeitsstil ist durchweg kooperativ (144–153). Nach so viel Theorie werden konkrete Forderungen erhoben: Gewinnung erwachsener Mitarbeiter, Unterstützung der jugendlichen Leitungskräfte, Einstellung hauptamtlicher kirchlicher Mitarbeiter, Berücksichtigung der Interessen der Jugendseelsorge, Vorbereitung der Studenten der Theologie (175–177). Verglichen mit der ausgeführten Theorie scheint das Ergebnis für die Praxis mehr als bescheiden. Doch mag dies eine notwendige Korrektur für die bisherige kirchliche Jugendarbeit darstellen, die vor allem Praxis war, ohne die Voraussetzungen und Ziele ihres Tuns richtig zu bedenken.

R. Bleistein SJ

DANTSCHER, Ralf: *Arbeitsmaterial für Gruppenarbeit.* Gelnhausen: Burckhardthaus 1975. 264 S. Kart. 34,–.

Da im Erscheinungsbild der Jugendarbeit die Gruppe im Vordergrund steht, da der Synodenbeschluß „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit" die „reflektierte Gruppe" als pädagogisches Medium der Jugendarbeit empfiehlt, ist diesem Buch Aktualität nicht abzusprechen. In seinem Teil A werden Grundlagen gelegt. Auf 80 Seiten werden Probleme der Entwicklungpsychologie, sozialpsychologische Fragen der Gruppe, theoretische Ausführungen über „Ziele, Felder und Prinzipien der Jugendarbeit" und über den Jugendleiter geboten. Abschließend werden Wesen und Praxis der „Themenzentrierten Interaktion" dargestellt, auf der die Übungen des Teils B aufruhen. Schon die Kürze der Darstellung zwingt zu Vereinfachungen. Weniger leicht sind jene ideologischen Vereinfachungen hinzunehmen, die einer neomarxistischen Gesellschaftsanalyse und einer modischen Emanzipationsideologie verpflichtet sind. Dabei fällt auf, daß das Verhältnis von Autorität und Identität, wie es etwa E. H. Erikson darstellt, kaum bedacht und daß Kirche primär als autoritäre Institution gewertet wird. Solchen Vorentscheidungen entsprechend muß Jugendarbeit „tendenziell dynamische Arbeit sein und nicht einer Stagnationsideologie anhängen" (37). – Die einzelnen Übungen des Teils B wollen in der Ausbildung von Gruppenleitern zu Sensibilisierung, zu Konfliktfähigkeit, zu einer sachgerechten Beurteilung von Gruppenprozessen usw. führen. Die guten Anregungen dieses Teils geraten aber durch eine Bemerkung auf der Umschlagseite des Buchs ins Zwielicht: „Treiben Sie keinen Mißbrauch mit den in diesem Buch enthaltenen Übungen ... Um einen Teil der hier vermittelten Arbeitsmethoden praktizieren zu können, müssen Sie bereits an einem gruppendynamischen Kurs ... teilgenommen haben." Dem Verfasser wurde es anscheinend angesichts der Mißachtung seiner Wünsche Angst; denn er schreibt später: „Sollte ein Jugendlicher, obwohl er freiwillig an der Übung teilgenommen hat, völlig durcheinander sein, dann beenden Sie die Übung.

Nehmen Sie ihn in den Arm, beruhigen Sie ihn und holen ihn in die unmittelbare Realität zurück" (77). Wenn das im konkreten Fall so leicht wäre! – Über eine solche Naivität im manipulativen Umgang mit jungen Menschen kann man nur erschrecken. Abschließend: Ein Buch, das zwar Ausgebildeten helfen mag, das aber Nichtausgebildete – vor allem Eltern – darüber informieren kann, wie heutige Jugendarbeit aussehen und zuweilen ausarten kann. *R. Bleistein SJ*

Barinbaum, Leo: *Psychologie in der Jugendarbeit.* Praktische Einführung für Gruppenleiter. München: Kösel 1974. 127 S. Kart. 15,–.

Das Buch ist aus Gesprächen und Diskussionen entstanden, die L. Barinbaum im „Ruthenberg-Haus" (Haifa/Israel), einer Bildungsstätte für Gruppenleiter, führte. Aus dieser Herkunft erklärt sich einmal die starke Orientierung an der Praxis, an den gering veranschlagten psychologischen Kenntnissen junger Menschen, an der leicht verständlichen Merksatz-Pädagogik, zum anderen der israelische Hintergrund, der bei der Übersetzung anscheinend nicht getilgt werden sollte. Die Situation des heutigen Israel scheint bei den vielen Fallbeispielen durch.

Im ersten Teil des Buchs werden Grundfragen der Begegnung des Gruppenleiters mit dem Gruppenmitglied als einzelnem besprochen, im zweiten Teil mehr die gruppendynamischen Aspekte im Gruppengeschehen herausgearbeitet. Mit Grund kommt Barinbaum dabei auch auf die Sexualerziehung zu sprechen. Fraglich ist nur, ob das über Sublimierung Gesagte (49, 57, 96) die genuine Theorie Freuds wiedergibt. Im dritten Teil werden berühmte Psychologen (Freud, Adler, Jung, Frankl, Maslow, Rogers) in ihrer Bedeutung für den Gruppenleiter vorgestellt. An einen sehr kurzen Lebenslauf schließt sich die jeweilige psychologische Theorie in Kurzform an, aus der wiederum praxisorientierte Grundsätze abgeleitet werden.

Der Vorteil des Buchs, daß es auf Praxis orientiert ist und sich nicht in der Theorie verliert, macht zugleich seinen großen Nachteil aus: es simplifiziert. Daß es ein Buch aus einem fremden Land ist, erkennt man vor allem daran, daß nie von „Emanzipation" durch die Jugendarbeit die Rede ist. Aber es ist nicht nur deshalb ein Buch aus einem fremden Land. *R. Bleistein SJ*

Philosophie

Holz, Harald: *Philosophie humaner Praxis in Gesellschaft, Religion und Politik.* Freiburg: Alber 1974. 405 S. Kart. 49,–.

Ausgehend von einer kritischen Analyse des Marxismus und bestimmter autoritärer Formen des Christentums behandelt der Autor die allgemeine Frage des Verhältnisses von Philosophie und Praxis, um sich dann einer großen Zahl von Vorschlägen für die Gestaltung einer demokratischen, einem freiheitlichen Humanismus verpflichteten Gesellschaft zuzuwenden. Grundlegend ist dabei ein transzendentalphilosophischer Ansatz, wie er in anderen Werken des Verfassers näher dargelegt ist. Von hier aus stellt sich die Frage, ob die Zuordnung von Theorie und Praxis, wie sie im Marxismus und in autoritären Fehlformen des Christentums geschieht, vertretbar ist. Die Inkonsistenz und Widersprüchlichkeit des marxistischen Ansatzes läßt sich verschiedenfach dartun: Letzte Begründung für alles soll eine in der Materie verwurzelte und daher irrationale Praxis abgeben. Diese Praxis wird aber zugleich als kritisch und damit als reflektiert, theoretisch begründet aufgefaßt. Die Menschheit als Gattung und somit das Allgemeine geben den Maßstab ab, worin die systembedingte Möglichkeit für Terror gründet. Zum anderen kann es doch immer nur um konkretes, einzelnes Handeln gehen. Schließlich wird in zweifacher Hinsicht ein Teil verabsolutierend an die Stelle des Ganzen gesetzt: wirtschaftlich-soziale statt ganzmenschlicher Erfüllung, Proletariat statt gesamter

Menschheit. Dies führt zur Praxis einer bestimmten Gruppe, die nicht widerlegbar ist, weil sie nicht rational begründet ist, sondern sich in einem Circulus vitiosus aus ihrer dualistischen Zukunftsvorstellung legitimieren will.

Diese Struktur, daß sich ein Teil der Menschheit als Träger der wahren Praxis und des Heils versteht, wobei dieses Heil aber eben nur diesen Menschen reserviert ist, sieht der Verfasser auch im kalvinistisch-kapitalistischen Christentum und im autoritären Katholizismus verwirklicht. Eine irrational verstandene Sola-fide-Konzeption führt zu einer unwiderlegbaren, weil nicht vernunftgegründeten Praxis, die sich selbst zu ihrer eigenen Legitimation macht, wie wir es im Fortschrittsglauben des Kapitalismus sehen. Eine gleichfalls am Erwählungsgedanken orientierte Spielart des Katholizismus führte zu einem monopolistischen Selbstverständnis des Amtschristentums, das autoritäre und totalitäre Züge annahm. Dabei gilt freilich, daß das Christentum im Gegensatz zum Marxismus in seiner Theorie an Elementen festhielt, die die Würde des einzelnen wahren, wie etwa die Lehre vom Gewissen als gleichsam absoluter letzter Instanz. Diese Analysen münden in eine allgemeine Erörterung des Verhältnisses von Theorie, sprich Philosophie, und Praxis. Der nicht klar definierte Begriff von Praxis dürfte hier mit dazu beitragen, daß die wechselseitige Beziehung von Theorie und Praxis in ihrer genauen Zuordnung nicht ganz durchsichtig wird.

In der Folge werden verschiedenste Überlegungen präsentiert, in welcher Richtung menschliche Gesellschaft und Politik weiterzuentwickeln wären. Zielvorstellung ist eine freiheitlich-plurale Gesellschaft auf der Basis eines echten Humanismus, den es philosophisch zu begründen und politisch zu verteidigen gilt. Die Gedanken dieses Teils des Buchs, der sich mit der Zukunft der Gesellschaft befaßt, sind lockerer aneinandergereiht als die Überlegungen des ersten Teils. Oft handelt es sich nur um Anstöße und kurze Skizzen, die im Detail mit anderen politischen Analysen und Theorien zu konfrontieren wären. Die Gliederung und die Abfolge sind nicht bis ins letzte durchgefeilt, wie man schon an den mehrfachen Rückverweisen und Wiederholungen sieht. Dafür sind diese Ausführungen zum Teil leichter zu lesen als manche schwierige Passage des ersten Teils.

Die anvisierte Menschheit wird weltanschaulich plural sein. Verbindender und verbindlicher Integrationsfaktor soll der vom Autor geforderte Humanismus sein, dessen Basis die philosophische Reflexion bilden soll, damit auf diese Weise der geschichtliche „Zuwachs an Vernunft" weiter fortschreitet. Dies ist natürlich alles sehr global anvisiert, so daß etwa die Frage, ob ein grober Grundkonsensus bezüglich des „Humanismus" sich mit dem zur Deckung bringen ließe, was der Verfasser unter Philosophie versteht, noch gar nicht in Sicht kommt, geschweige denn weiter ins einzelne gehende Fragen und Probleme.

Wenn man das Werk als ganzes betrachtet, so finden sich eingehende und teilweise recht schwierige, vielleicht auch zuweilen unklare Studien, wie sie vor allem im ersten Teil vorliegen, mit einer Fülle von Vorschlägen, Skizzen und Anregungen knapperer Art in einem Band vereinigt. Diese vielen Hinweise verdienen sicherlich Aufmerksamkeit und Beachtung, und es wäre oft interessant, sie noch weiter zu verfolgen. Ganz besonders wird aber das Grundanliegen des Verfassers die Zustimmung des Lesers finden, nämlich sein beständiges Bemühen um die Fundierung und Schaffung einer menschenwürdigen Politik und Gesellschaft. *H. Schöndorf SJ*

CASPER, Bernhard: *Wesen und Grenzen der Religionskritik.* Feuerbach, Marx, Freud. Würzburg: Echter 1974. 95 S. Kart. 11,80.

Religionskritik ist keine Frage für Spezialisten mehr. Sie beschäftigt Glaubende und Kirchgänger ebenso wie Menschen, die den Kirchen ferne stehen und den Glauben an Gott als irrelevant für ihr Leben ansehen. Was weitgehend fehlt, ist ein vernünftiges, einem breiteren Publikum zugängliches Instrumentarium, das die wesentlichen religionskritischen Positionen, ihre Argumente darstellt und zur eigenständigen Auseinandersetzung anleitet.

Das vorliegende Bändchen, erwachsen aus Seminarübungen für Hörer aller Fakultäten, leistet diesen Dienst in vorbildlicher Weise. In knappen Zügen werden das Anliegen der Aufklärung und die religionskritischen Stellungnahmen von Feuerbach, Marx und Freud dargestellt. Recht und Grenzen ihrer Argumentation werden zur Diskussion gestellt. Dabei gelingt es dem Verfasser in einem erstaunlichen Ausmaß, trotz der umfangmäßigen Beschränkung, den Leser zum Philosophieren anzuleiten. Eine „Kritik der Religionskritik" beschließt die Darstellung. Die beigegebenen, sorgfältig ausgewählten Literaturhinweise laden zu vertiefendem Studium ein.

Wegen der einfachen und genauen Sprache, der durchsichtigen Gedankenführung dürfte das Bändchen im Religionsunterricht ebenso wie in der Erwachsenenbildung ausgezeichnete Dienste leisten. *P. Hünermann*

ZU DIESEM HEFT

Die politische Entwicklung in Italien gibt der Frage nach dem Weg und den Zielen der Kommunistischen Partei Italiens, nach dem Sinn der Formeln vom „historischen Kompromiß" und vom „italienischen Weg zum Sozialismus" weittragende Bedeutung. Giuseppe de Rosa, Redakteur an der Zeitschrift „La Civiltà Cattolica" in Rom, versucht eine Antwort auf dem Hintergrund der Geschichte der KPI und der Aussagen ihrer führenden Männer.

Nach zwei Jahrzehnten Reform befindet sich die Bildungspolitik in einer tiefgreifenden Krise. Wo die Ursachen liegen und welche Folgerungen gezogen werden müssen, darüber ist neuer Streit entstanden. In einer umfassenden Bestandsaufnahme legt Alfons Otto Schorb dar, wie sich die Rahmenbedingungen und die Grundlagen der Bildungspolitik verändert haben und wo die heutigen Möglichkeiten liegen. Schorb leitet das Staatsinstitut für Bildungsforschung und Bildungsplanung sowie das Institut für Unterrichtsmitschau und didaktische Forschung der Universität München.

Im Sabbatgebot des Dekalogs wird die Verteilung von Arbeit und Muße auf verschiedene Menschengruppen erstmals aufgegeben und eine neue, zeitlich gegliederte Verteilung proklamiert: der siebte Wochentag ist für alle Tag der Ruhe. Im Blick auf die Freizeitprobleme unserer Zeit erläutert Norbert Lohfink den Sinn des Mythos, durch den im Alten Testament die Botschaft von der Sabbatruhe entfaltet wurde.

Johann Millendorfer, Leiter der Studiengruppe für internationale Analysen in Wien, befaßt sich mit den Problemen des technisch-industriellen Fortschritts. Er formuliert Prinzipien einer Neubesinnung, die in einer Art dritten industriellen Revolution das eigentliche Ziel des Menschen, die Gestaltung eines erfüllten Lebens, ins Auge faßt.

Die im Artikel von Roman Bleistein zitierten Forschungen finden sich in dem dreibändigen Werk „Jugend zwischen 13 und 24. Vergleich über zwanzig Jahre" (Jugendwerk der Deutschen Shell AG, Hamburg 1975) und in den Artikeln von E. Noelle-Neumann „Ungewöhnliche Wandlungen im Bewußtsein der Bevölkerung" (Die Zeit, 13. 6. und 20. 6. 1975) und „Die Lust an der Revolution erlosch" (Die Zeit, 23. 4. 1976).

Kirchliche Erklärungen im Wahljahr

In der letzten Zeit ist die Frage nach der Berechtigung, dem Sinn und den Chancen von Stellungnahmen der Bischöfe zu politischen und gesellschaftlichen Auseinandersetzungen wieder aktuell geworden, nicht zuletzt im Blick auf die Bundestagswahl. Eine Neubelebung der Diskussion veranlaßten etwa die Erklärungen zum strafrechtlichen Abtreibungsverbot und zum Ehe- und Familienrecht oder das im Mai veröffentlichte Dokument „Gesellschaftliche Grundwerte und menschliches Glück", in dem sich die Bischöfe zu „Orientierungsfragen unserer Gesellschaft" äußern.

Das Recht zu solchen Stellungnahmen kann niemand streitig machen. Als eine Institution, die in ihrer Botschaft vom Reich Gottes auch grundlegende Normen für das menschliche Zusammenleben repräsentiert, hat die Kirche nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, Entwicklungen in Staat und Gesellschaft kritisch zu begleiten und ihre eigenen Wertvorstellungen in die Auseinandersetzungen einzubringen. Keineswegs ist ihre Absicht, christliche Glaubenssätze durch die staatlich gesetzte Rechtsordnung verwirklichen zu lassen. Es handelt sich nicht um die Durchsetzung von Gruppeninteressen, auch nicht um den Versuch, konfessionelle Forderungen mit den Mitteln des allgemein geltenden Rechts allen Bürgern aufzuzwingen. Wo kirchliche Äußerungen diesen Anschein erwecken, sind sie entweder mißverständlich formuliert, oder sie überschreiten die Grenzen, die der Kirche in einem pluralen Gemeinwesen gesetzt sind.

Worum es allein geht, ist die Mitverantwortung der Kirche für die Grundlagen des Zusammenlebens der Menschen in unserem Staat, für die allgemein verbindlichen Werte, ohne die unsere Rechtsordnung nicht bestehen kann und die deswegen auch im Grundrechtsteil des Grundgesetzes verankert sind. Gesetzesvorhaben wie die Änderung des Abtreibungsverbots oder des Ehe- und Familienrechts berühren fundamentale Prinzipien dieser Rechtsordnung: das Recht auf Leben und den Schutz der Familie. Wenn die Kirche der Meinung ist, diese Prinzipien würden verletzt, muß sie sprechen, es sei denn, sie wollte sich, im Widerspruch zu ihrem Wesen und ihrem Auftrag, ins Privat-Religiöse zurückziehen.

Gewiß gibt es in der Kirche in zahlreichen Fragen erhebliche Meinungsverschiedenheiten. Das Konzil hat mit Nachdruck erklärt, daß ein solcher Pluralismus zu Recht besteht. Er setzt jedoch Übereinstimmung in den Grundüberzeugungen voraus. Es handelt sich um eine Vielfalt innerhalb einer umfassenden Einheit. Sosehr die Meinungen der Katholiken über Methoden und Ziele des konkreten politischen Handelns auseinandergehen mögen, sie stehen alle auf dem Boden des Welt- und Menschenbilds, das im christlichen Glauben wurzelt. Wo dieser Bereich des Gemeinsamen in Frage steht, ist es das genuine Recht der Bischöfe, als amtliche Repräsentanten der Kirche zu sprechen und im Namen aller Katholiken Stellung zu beziehen.

Nicht immer wurde dieses Recht der Kirche so wenig bestritten wie heute. Man darf sich jedoch nicht täuschen lassen. Einwände gegen kirchliche Erklärungen suchen zwar meist von der Sache her zu argumentieren und scheinen nur den Inhalt der Aussagen abzulehnen. Nicht selten verbirgt sich jedoch hinter dieser Fassade ein prinzipieller Einspruch gegen das Recht der Kirche zu öffentlicher Stellungnahme überhaupt. Die Beteuerung, man stelle dieses Recht nicht in Frage, wirkt häufig wie eine vorgeschobene Schutzbehauptung, die im letzten nicht ernst gemeint ist – oder die nur so lange gilt, als sich die Kirche für die Interessen der jeweiligen Gruppe oder Partei einsetzt, oder als sich ihre Aussagen im Dienst dieser Interessen verwenden lassen. Auch die Forderung nach „Äquidistanz", nach gleichem Abstand der Kirche von allen Parteien (oder gleicher Nähe zu ihnen) bedeutet im Grund nicht mehr, als daß die Kirche näher an die Partei, die Neutralität fordert, heranrücken und ihre Distanz von der gegnerischen Partei vergrößern soll.

Von solchen Haltungen und Reaktionen darf sich die Kirche auch in einem Wahljahr nicht beirren lassen. In einer freien Gesellschaft hat sie das Recht, sich zu äußern, an herrschenden Meinungen Kritik zu üben, zur Änderung von Gesetzen aufzurufen, von denen sie der Überzeugung ist, sie trügen nicht zum allgemeinen Wohl bei und förderten nicht die Freiheit des Menschen.

Damit die Erklärungen jedoch ernst genommen werden, damit sie überhaupt eine Chance haben, ihr Ziel zu erreichen, müssen Voraussetzungen erfüllt sein, die sich nicht von selbst verstehen, die aber gerade vor einer Bundestagswahl besonders sorgfältig beachtet werden müssen. Kirchliche Stellungnahmen entwerten sich selbst, wenn sie sich zu sehr häufen. Spricht die Kirche zu viel und zu oft, gar noch zum selben Thema, wird ihr Wort nicht mehr beachtet, ja weckt Überdruß. Es verliert auch dann an Gewicht, wenn Problembewußtsein, Argumentation und Formulierung unter dem Niveau von Erklärungen qualifizierter nichtkirchlicher Gremien und Institutionen bleiben. Schließlich schadet es der Glaubwürdigkeit, wenn Fehler, die sich die deutschen Katholiken oder die ganze Kirche zuschulden kommen ließen, nicht offen zugegeben werden. So hätte in den Erklärungen zum Abtreibungsverbot weit deutlicher gesagt werden müssen, wie verhängnisvoll sich die Diskriminierung unehelicher Mütter durch die Kirche bis in unsere Zeit auswirkte.

Die Kirche kann nur Gehör beanspruchen, wenn sie ihre Meinungen und Forderungen von der Sache her einsichtig macht. Da sie sich an die Allgemeinheit wendet, darf sie nicht primär von ihrem Glauben her argumentieren, sondern muß deutlich machen, wie ihre Anliegen in den Grundrechten und in der Würde des Menschen verwurzelt sind. Die Begründungen müssen auch für solche Bürger Überzeugungskraft besitzen, die sich nicht zum christlichen Glauben bekennen.

Wolfgang Seibel SJ

F. G. Friedmann

Kontinuität und Wandel

Die Vereinigten Staaten im 200. Jahr der Unabhängigkeitserklärung

Wem das Überleben der westlichen Welt am Herzen liegt und wer dazu noch glaubt, daß geistige und kulturelle Faktoren ein unerläßlicher Bestandteil des Überlebensprozesses einer Gesellschaft sind, wird sich angesichts der 200-Jahr-Feier der amerikanischen Unabhängigkeit eine Reihe grundlegender Fragen stellen, für die weder folkloristische Darbietungen noch politische Rhetorik ein Ersatz sein können. Ganz allgemein formuliert: Welche historischen Umstände und Erfahrungen, welche Idealvorstellungen haben zur Unabhängigkeit der Kolonien und zur Konsolidierung dieser Kolonien in einem wohlgeordneten, lebensfähigen Staatsverband beigetragen? Welche Umstände geistiger oder materieller Art haben die Entwicklung der Vereinigten Staaten beeinflußt und welche Gültigkeit haben die ihren Ursprung bestimmenden Werte für die Vitalität und Integrität der Vereinigten Staaten heute?

Man kann bei der „Amerikanischen Revolution" von dem Zusammenfallen zweier Integrationsprozesse oder Prozesse der Identitätsfindung sprechen: von einem gleichsam historisch-kulturellen und einem, der wohl als philosophisch-institutionell bezeichnet werden kann. Der erste beginnt mit der Gründung von Siedlungen durch angelsächsische Puritaner und setzt sich fort in der Erkämpfung angelsächsischer Vorherrschaft auf politischem und kulturellem Gebiet sowohl gegen konkurrierende europäische Mächte als auch gegen die indianischen Urbewohner. Der philosophisch-institutionelle Integrationsprozeß übernimmt die dem historisch-kulturellen Prozeß inhärenten Werte und Zielvorstellungen als Grundlage der Formulierungen, die in Unabhängigkeitserklärung und Verfassung den institutionellen Rahmen der Fortentwicklung der amerikanischen Gesellschaft bilden. Das Verhältnis der beiden Integrationsprozesse zeigt eine gewisse Analogie zur Hegelschen „Idee", die gleichzeitig Erfüllung und unerfüllte, weil sich stets weiterentwickelnde geschichtliche Dialektik bedeutet. (Im amerikanischen Fall könnte man aus der Konvergenz der beiden Integrationsprozesse zur Zeit der nationalen Unabhängigkeitsbewegung schließen, daß es sich hier nicht nur um den Ursprung eines Staatsgebildes handelte, sondern auch um den Höhepunkt der geistig-kulturellen Geschichte Amerikas.)

Im Zusammenhang mit der Konvergenz der Integrationsprozesse lassen sich vier Ideen bzw. Verhaltenstypen erkennen: erstens Ideen, die in der europäischen, vor allem in der englischen Geistes- und Sozialgeschichte ihren Ursprung haben; zweitens Ideen, die vom Aufklärungsdenken der Zeit als anthropologische Konstanten oder

allgemeine Prinzipien aus jener Geistesgeschichte herausdestilliert wurden; drittens Ideen und Bewegungen, die aus einem Antagonismus gegenüber gewissen europäischen Einrichtungen und Ideen entstanden sind; und viertens eine von Alltagserfahrung und „common sense" diktierte Einschätzung des wirklichen Menschen.

Tragende Ideen der Amerikanischen Revolution

Zu den überkommenen Ideen und historischen Erfahrungen gehören unter anderem Calvinismus und Puritanismus, der Gesellschaftsvertrag als Grundlage religiöser und politischer Bindungen, das britische „common law" sowie die Prinzipien und Praktiken einer Laissez-faire-Ökonomie und eines um seine Rechte und Pflichten besorgten Parlaments.

Was die allgemeinen Prinzipien betrifft, so entsprechen sie dem modernen Naturrecht, das sich ähnlich dem von Thomas von Aquin formulierten mittelalterlichen Naturrecht einer doppelten Legitimation erfreut: von oben her ist es abgesichert als jener Aspekt des göttlichen oder ewigen Gesetzes, den der menschliche Geist erfassen kann; von unten her hat es seine Legitimation im „consent of the governed", in der Zustimmung der Regierten. Dabei blieb es unerheblich, daß die gebildeten Landbesitzer in den östlichen Küstenregionen „Natur" auf das Wesen des Menschen bezogen, während für die einfacheren und meist ungebildeten Siedler, die in das Innere des Kontinents vorzudringen begannen, Natur die physische Umwelt bedeutete, gegen die sie sich zu behaupten hatten. Im Gegenteil: War es doch die Parallelität oder Analogie dieser Anschauungen, die zur Grundlage jenes alle Teile der Bevölkerung umfassenden „American way of life" wurde.

Der Antagonismus wiederum gegen europäische Institutionen war aufgefächert in eine ganze Reihe von Aspekten. Der republikanische Geist, etwa in der Version eines Jefferson, stand im Gegensatz zur Monarchie eines Georg III., dessen Untertanen das Joch historischer Willkür und Irrationalität zu tragen hatten; das Laissez-faire-Denken eines Adam Smith und seiner amerikanischen Adepten war dem Merkantilismus des Mutterlands feind; „consent of the governed" widersprach dem Gottesgnadentum der Könige und Fürsten; die immer wiederkehrende Möglichkeit des Neuanfangs – im privaten wie im öffentlichen Bereich – widersprach der Determiniertheit des einzelnen durch die überkommene Gesellschaftsordnung; die Sparsamkeit und Selbstgenügsamkeit jener säkularisierten Puritaner, die wir Yankees nennen, stand im Gegensatz zur Überkonsumtion eines verderbten Europas.

Es war die Verfassung selbst, die außer allgemeinen Prinzipien und Vorstellungen eine realistische Würdigung des Menschen, einschließlich seiner negativen Aspekte, enthielt. Sie erkennt sein Streben nach Selbsterfüllung und Solidarität an und garantiert in den ersten zehn Zusätzen, der „Bill of Rights", „absence of restraints", Freiheit von all den Kräften, die den Bürger in der Wahrnehmung seiner legitimen Interessen

hindern könnten. Die Garantie selbst impliziert, daß solche Kräfte, etwa der Wille zur Macht, im einzelnen Bürger wie in den Organen der Regierung gelegentlich vorhanden sind. Deshalb die sogenannten „checks and balances", die verfassungstechnischen Mechanismen, die geschaffen wurden, damit die verschiedenen Regierungsgewalten sich gegenseitig in Schach halten und Übergriffe oder übermäßige Machtkonzentrationen einzelner Organe vermieden werden. Ein ähnliches Resultat wurde von den ursprünglich betont prozedural oder formal konzipierten Regierungsfunktionen erwartet; der Regierung wurde im wesentlichen nur eine Schiedsrichterfunktion im Konflikt der Interessen zuerkannt; sie war nicht aufgerufen, eigene Interessen zu vertreten oder aus den Händen der Bürger Machtbefugnisse entgegenzunehmen, die sich eines Tages deren Kontrolle entziehen könnten.

All dies, vor allem aber die naturrechtlichen Prinzipien und der Antagonismus gegenüber Europa, trugen zu jener Selbsteinschätzung Amerikas bei, die Besonderheit und Auserwähltheit mit exemplarischem bzw. missionarischem Eifer verbindet. Hier handelt es sich nicht nur um das, was zwei Generationen später als „Manifest Destiny" angesehen wurde, als eine Art kontinentale Prädestination, die die Besiedlung des neuen Kontinents bis zur pazifischen Küste zu einer Aufgabe besonderer Art machte. Bei dieser Selbsteinschätzung ging es auch um die Errichtung einer Demokratie, die man als einzigartige Leistung in der Geschichte des menschlichen Zusammenlebens betrachtete und gleichzeitig als Auftrag, sie universell zu verbreiten. (Man fühlt sich an die Propheten des Alten Testaments erinnert, die die ethischen Grundlagen ihres eigenen, erwählten Volks als allgemein gültige Maximen verkünden sollten.)

Bis zur ihrer Ratifizierung (1789) war die Verfassung Artikulation der dem historisch-kulturellen Integrationsprozeß zugrunde liegenden Prinzipien. Nun wurde sie zum verbindlichen Rahmen einer nationalen Geschichte, deren Ethos und Vision im Milieu der „Grenzer" in der Folklore der Erweckungsbewegungen und in mythenhaften Selbstdarstellungen zum Ausdruck kamen, während die Barden der Ostküste – Männer wie Emerson, Whitman, Thoreau – ihre kosmopolitische Vergeistigung zelebrierten und die Begnadeten unter den Präsidenten – etwa ein Lincoln – sie dem Kairos, dem zukunftsträchtigen Augenblick, vermählten, bis sie in unserem eigenen Jahrhundert Schlagworten wie „American Dream" zum Opfer fielen. Verfassung und nationale Geschichte standen weiterhin in enger Wechselwirkung. Einerseits konnte die Verfassung durch Zusätze modifiziert werden, andererseits war sie der Interpretation durch die neun Mitglieder des Obersten Bundesgerichtshofs unterworfen. Beide Vorgänge waren vom jeweiligen Zeitgeist sowie von den vorherrschenden Interessen einer Epoche abhängig. Gelegentliche, allzu eklatante Versuche der Exekutive, sich den Obersten Bundesgerichtshof gefügig zu machen, wurden von der dritten Regierungsgewalt, dem Parlament, zunichte gemacht. (Weder Franklin D. Roosevelt noch Richard Nixon waren imstande, durch Erweiterung der Mitgliederzahl des Gerichts bzw. durch Ernennung gefügiger Richter die grundlegende Unabhängigkeit der Gerichtsbarkeit im Sinn eigener politischer Vorstellungen zu zerstören.)

Die ersten fünf Präsidenten gehörten jener Generation der Verfassungsväter an, für die Besitz eine gegebene Tatsache war, die es zu verteidigen und zu erweitern galt, nicht zuletzt weil sie als Vorbedingung der Selbstverwirklichung des freien Menschen angesehen wurde. Andrew Jackson (1829–1837) hingegen vertrat die Menschen an der „Grenze", deren Selbstverwirklichung identisch war mit dem Überlebenskampf gegenüber einer noch ungezähmten Natur. Hier war Geschichte – die des einzelnen wie die der Überlebens- und Erlebnisgemeinschaften – wahrlich wiederkehrender Neubeginn. Persönlich impulsiv, gesellschaftlich mobil, schufen die „Grenzer" ad-hoc-Gemeinschaften, die erst mit der Zeit stabile Glieder in einer Kette von Regierungseinheiten wurden, die, jeweils von der Zustimmung der Betroffenen getragen, über die Grafschaft und den Bundesstaat bis zur Nationalregierung reichten. Gleichzeitig wuchsen aus den zahlreichen Erweckungsbewegungen religiöse Gemeinschaften, die eine Demokratisierung und Universalisierung des kalvinistischen Erwählungsgedankens und eine besonders lebendige Form der Entscheidungsbefugnis aller Beteiligten verwirklichten. Vielleicht lag die besondere Bedeutung Jeffersons darin, daß er die Selbstverwirklichungskonzeptionen des gebildeten Grundbesitzers mit denen des freiheitlich-strebsamen Mannes an der „Grenze" verband und somit zum Symbol eines breiten Spektrums der amerikanischen Gesellschaft und Geschichte wurde.

Die soziale Umschichtung, die während der Präsidentschaft Jacksons zum Ausdruck kam und von manchen Historikern als „zweite amerikanische Revolution" bezeichnet wird, erlaubt uns noch nicht, von Klassen zu sprechen. Gewiß gab es schon zur Zeit der „ersten" Revolution Interessenkonflikte, etwa zwischen den radikalen Handwerkern Bostons und den konservativen Handelsherren Neuenglands; aber selbst der Kampf Jacksons gegen die „First National Bank", der die Abhängigkeit der Menschen an der „Grenze" von den Krediten der Geldgeber im Osten widerspiegelte, entsprach nicht der Situation von „Lohnabhängigen", die sich gegen die erdrückende Übermacht des „Kapitals" zur Wehr setzen. Denn selbst die „indentured serfs", Einwanderer, die ihre Überfahrt durch einen meist auf sieben Jahre befristeten Knechtschaftsvertrag finanzierten, waren nur Abhängige auf Zeit. Der einzelne – „Grenzer", Handwerker, Unternehmer – war davon überzeugt, daß er durch eigene Tüchtigkeit und mit ein wenig Glück aus jeder Situation, die seine Entwicklung bedrohte, ausbrechen könne. Der Gedanke an einen historischen Zwang, an eine vorgegebene Mitgliedschaft in einer Klasse und an ein damit verbundenes notwendiges Schicksal, war ihm fremd.

Sklavenfrage und Nord-Süd-Konflikt

Kann man zwischen Unabhängigkeitsbewegung und Bürgerkrieg (1861–1865) noch kaum von Klassen sprechen, so waren schon lange vor der Unabhängigkeit sowohl Sklavenhandel als auch Sklaverei Teile der amerikanischen Wirklichkeit. Jefferson, obgleich selbst Besitzer von Sklaven, hatte federführend für die Kommission, die die

Unabhängigkeitserklärung entwerfen sollte, folgenden Absatz als einen der wichtigsten Anklagepunkte gegen den englischen König entworfen: „Er hat einen grausamen Krieg gegen die menschliche Natur geführt, in dem er die heiligsten Rechte auf Leben und Freiheit der Mitglieder eines fernen Volks verletzte, die ihm niemals etwas angetan hatten und die er gefangennahm und als Sklaven in eine andere Hemisphäre bringen ließ." Der Absatz wurde jedoch von seinen Kollegen gestrichen. Die Verfassunggebende Versammlung ihrerseits mußte sich mit unterschiedlichen Interessenlagen in den einzelnen Teilen des Landes auseinandersetzen. Im Norden hatte sich die Sklaverei wegen der Beschaffenheit des Bodens, aber auch wegen des Angebots billiger europäischer Arbeitskräfte nie sonderlich entwickelt. Dagegen blühte der Sklavenhandel in offener Konkurrenz mit Spaniern, Portugiesen und Holländern. Man kam überein, daß er ab 1808 eingestellt werden sollte.

Die Sklaverei wiederum spielte im Wirtschaftsleben des Südens eine wichtige Rolle, wenngleich ihre Dominanz im „alten Süden" und ihre Ausbreitung auf neue Territorien erst ein oder zwei Dezennien später durch eine für die Baumwollernte wichtige Erfindung zum vollen Ausdruck kam. Die Vertreter des Nordens in der Verfassunggebenden Versammlung wollten bei der Festsetzung der Anzahl der Volksvertreter des Südens die Zahl der Sklaven so gering wie möglich halten, die Vertreter des Südens plädierten im entgegengesetzen Sinn. Der Kompromiß, auf den man sich einigte und der in die Verfassung einging, sah vor, daß ein Sklave gleich drei Fünftel eines Weißen gezählt werden sollte. Zur „philosophischen" Verteidigung dieser im Widerspruch zur Grundthese der Unabhängigkeitserklärung von der Gleichheit aller Menschen stehenden Entscheidung führte man John Lockes Gedanken über den Besitz an: Besitz war unveräußerliches Naturrecht; der Sklave war also ein Ding und kein menschliches Wesen; er konnte somit keinen Anspruch auf die Rechte eines solchen haben.

Der Konflikt zwischen den Süd- und Nordstaaten, der im Bürgerkrieg seinen Höhepunkt erreichte, war im Verständnis Lincolns und seiner Freunde eine Integrationskrise, wobei wiederum historisch-kulturelle und philosophisch-institutionelle Elemente eine Rolle spielten. Im Süden entsprach die historisch-kulturelle Integration dem Denken und der Lebensweise einer relativ geringen Anzahl von Sklavenbesitzern, die diese dem Denken und dem Arbeitsstil der Yankeeunternehmer entgegenstellten. Der äußere Anlaß des Bürgerkriegs war dann der Streit darum, in welcher Form die neubesiedelten Territorien im heutigen Mittleren Westen als Staaten der Union einverleibt werden sollten. Dabei ging es oberflächlich um den Status der Sklaverei, hintergründig um das Problem der Schutzzölle, wobei die Interessen des Nordens und des Südens entgegengesetzte Ziele verfolgten. Was die Verfassung betraf, also die philosophisch-institutionelle Integration, so war der Norden davon überzeugt, daß sich die Bundesstaaten ein für allemal für die Union entschieden hatten und daß jeder Versuch eines Mitgliedsstaats, auszuscheren, die Verfassung verletzte; der Süden dagegen sah im Bund das Resultat eines Gesellschaftsvertrags zwischen Mitgliedsstaaten, der, freiwillig eingegangen, auch freiwillig wieder gekündigt werden konnte.

Wirtschaftliche Expansion

Auf den Sieg des Nordens im Bürgerkrieg folgte eine Epoche wirtschaftlicher Expansion, die sich vor allem auf billige Arbeit – es war die Zeit der Masseneinwanderungen –, auf noch unausgebeutete Vorkommen von Rohmaterialien und auf wachsende Bedürfnisse stützen konnte. Dabei half eine weitverbreitete praktische Intelligenz sowie die fast absolute Freiheit von Regierungskontrollen und von historisch gefestigten sozialen Strukturen: dem sich wie ein Steppenbrand ausbreitenden amerikanischen Kapitalismus standen weder feudale Ordnungen noch absolutistische Staatsgebilde im Weg. Die Methoden der Selbstbehauptung an der „Grenze" wurden ohne weiteres auf die Bedingungen der Industriegesellschaft angewandt. Anstelle der beiden bisher erwähnten Besitz- oder Erwerbsformen – entsprechend den Auffassungen von Natur als gegebener Ordnung oder als Gegner (aber auch als Instrument) im Kampf um die Selbstbehauptung – trat nun eine dritte Form: die Nutzung der Natur durch die industrielle Verarbeitung von Rohstoffen. Gleichzeitig entstanden neben dem Typ der ad-hoc-Gemeinschaften die großen Konzerne mit einem wesentlich geringeren Grad an Mitentscheidungsmöglichkeiten für die Masse der Beteiligten.

Die große Mehrzahl der neuen Einwanderer aus den ländlichen Armutsgegenden Ost- und Südeuropas erfuhr jetzt ihre Integration in das amerikanische Leben nicht mehr durch gemeinsame Erlebnisse an der „Grenze", sondern in den Slums der Großstädte durch Hilfeleistungen sozialer Organisationen, die meist von Personen gleichen ethnischen Ursprungs geleitet wurden. Dem erreichten Grad der Assimilation entsprach dann der Grad der wirtschaftlichen und menschlichen Möglichkeiten.

Die offizielle Ideologie der erfolgreichen Unternehmer des späten 19. Jahrhunderts war der Sozialdarwinismus, eine zeitgemäße säkularisierte Form des ursprünglichen Calvinismus. Die „Räuberbarone" sahen es damals als unsozial, ja als unmoralisch an, den Armen zu helfen, denn Armut erschien ihnen als klares Zeichen von mangelndem Fleiß. Allerdings sind uns sowohl Spencer als auch Carnegie eine Antwort auf die Frage schuldig geblieben, wie der Anspruch des „survival of the fittest" mit der Verpflichtung des „consent of the governed" zu versöhnen sei. Es war das „social gospel movement" – mit seiner Betonung der sozialen Verantwortung des Christenmenschen –, welches versuchte, die Exzesse des „big business" durch eine Erweiterung der Regierungskompetenzen einzudämmen, d. h. die fehlende Gleichheit der Chancen durch Gesetzgebung wiederherzustellen. Die einst proklamierte rein prozedurale Auffassung der Regierung wich somit der Notwendigkeit, ihr substantielle Kompetenzen einzuräumen. So entstand eine Vielfalt von Bürokratien, angefangen 1887 mit der „Interstate Commerce Commission", die „big business" durch „big government" zu kontrollieren suchte.

Besonders auf den Gebieten der Außenpolitik und des Außenhandels wurde es im Lauf der Zeit immer problematischer, den schon in der ursprünglichen Laissez-faire-Konzeption angelegten wirtschaftlichen Drang nach Expansion und die außenpoliti-

schen Unternehmungen, die der Unterstützung dieser Expansion dienen sollten, unter demokratische Kontrolle zu bringen. Abgesehen von Ausnahmen wie der imperialistischen Annexion von Kuba und den Philippinen, von Hawaii und Porto Rico im Krieg gegen Spanien begnügte sich der wirtschaftliche Expansionismus der Vereinigten Staaten im Gegensatz zum klassischen europäischen Imperialismus damit, bestehende Regime zu stützen, um die Yankeeinteressen durch Nutzung billiger Arbeitskräfte und Rohmaterialien sowie die Investitionsgewinne zu sichern.

Bei den massiven militärischen Expeditionen Amerikas in unserem Jahrhundert ging es nicht mehr wie einst um die Profilierung der Neuen Welt im Gegensatz zur Alten, sondern um die Rettung gemeinsamer abendländischer und demokratischer Werte. Solche Expeditionen hatten jeweils schwerwiegende Konsequenzen auch im Innern Amerikas. Das militärische Patt im Koreakrieg z. B. förderte die Dolchstoßlegende eines Joe McCarthy und erlaubte ihm, das „liberal establishment" wegen angeblicher Sympathie für den Kommunismus in Verruf zu bringen und damit sein Ende vorzubereiten. Im Vietnamkrieg war es fast umgekehrt: Die Kritik an den Undurchsichtigkeiten der amerikanischen Politik und Kriegführung vor allem von seiten junger Menschen hielt Johnson von einer weiteren Kandidatur für die Präsidentschaft ab und trug dazu bei, Nixon zum Rückzug aus Vietnam zu veranlassen. Wichtiger noch: Ein Präsident, der im Namen der nationalen Sicherheit die Macht der Exekutive weit über die ihr von der Verfassung gesteckten Grenzen hinaus entwickelt und die Politik von ihrem notwendigen Pendant, der Ethik, getrennt hatte, wurde durch die Initiative einer Handvoll Bürger in seinen Machenschaften ertappt und gezwungen, sein Amt zur Verfügung zu stellen. General Eisenhowers berühmte Warnung vor dem „military-industrial complex" wurde endlich ernst genommen.

Die Vereinigten Staaten vor den Problemen unserer Zeit

Betrachtet man die Art und Weise, wie die Vereinigten Staaten versuchten, sich mit einigen ihrer Schwierigkeiten und Widersprüche auseinanderzusetzen, so muß man feststellen, daß sich das, was gelegentlich als Widerspruch erscheint, bei näherem Zusehen als einfache Ambiguität entpuppt. Als Beispiel möge die heutige Einstellung Institutionen oder Parteien gegenüber dienen. Wir beobachten einerseits eine starke antiinstitutionelle Tendenz gegen die wachsende Macht der Regierungsbürokratien oder der großen Konzerne, andererseits berechtigten Stolz auf das hervorragende Funktionieren von Institutionen wie Pressefreiheit oder Unabhängigkeit der Gerichte etwa während der Watergate-Affäre. Das ist kein Widerspruch, da es sich um zwei vollständig verschiedene Typen von Institutionen handelt. Ähnliches gilt von den politischen Parteien: Auf nationaler Ebene besteht ein starkes Mißtrauen gegen Politik im allgemeinen und gegen die großen Parteien im besonderen. Die Dominanz nationaler Fernsehnetze hat angeblich die klassische Vermittlerrolle der Parteien weitgehend ver-

drängt. Andererseits ist ein Kandidat für den Senat oder das Repräsentantenhaus immer noch relativ unabhängig von seiner Partei und allein den Bürgern seines Wahlkreises verantwortlich. Gerade die Vorwahlen fördern unmittelbare Kontakte mit der Bevölkerung und werden nur geringfügig durch die Massenmedien beeinflußt.

In der neueren Geschichte der Vereinigten Staaten kann man eine Anzahl von mehr oder minder spezifisch amerikanischen Methoden feststellen, Probleme aufzuspüren und Lösungen zu versuchen. Neben einer Literatur, die zeitlose und zeitgebundene Widersprüche im Dasein des Menschen beschreibt und mit Leidenschaft zu verändernder Aktion aufruft – man denke an die schwarze Literatur, an einen Ellison, einen Baldwin, einen Cleaver –, gibt es das Genre der philosophischen oder soziologischen Kulturkritik. Freilich pflegt man in Amerika den Begriff Kultur im allgemeinen nicht auf die Hochkultur einer gebildeten Oberschicht, auf die zeitlosen Werke einer Epoche zu beschränken, sondern man dehnt ihn gern auf den alle Aspekte der Gesellschaft umfassenden „way of life" aus. Dies bedeutet, daß es in Amerika keinen Spengler oder Burckhardt gibt; daß historischer Materialismus als Methode der Aufdeckung von „systemimmanenten Widersprüchen" nur sporadischen Gebrauch gefunden hat (gegen Ende des 19. Jahrhunderts während der meist von europäischen Intellektuellen geleiteten Arbeitskämpfe oder in unserem Jahrhundert zu Beginn der großen Depression). An der Stelle der Freilegung einer unerbittlichen kultur-, sozial- oder wirtschaftsgeschichtlichen Logik steht bei der Mehrzahl der amerikanischen Sozialwissenschaftler, Publizisten und Politiker die Beschäftigung mit konkreten Problemen, die jedoch meist die Frage implizieren, inwieweit die tatsächlichen Umstände einer Zeit einem wenigstens gefühlsmäßig akzeptierten zeitlosen Naturrecht entsprechen.

In der Praxis hat sich daraus eine Vielfalt freiwilliger Organisationen entwickelt. So gab es die sogenannten „Dritten Parteien" (z. B. die „Progressives"), die selbst meist keine unmittelbare Macht auf der nationalen Szene ausübten, aber nicht selten ihre Reformideen den großen Parteien als Grundlage späterer Gesetzgebung nahelegten. Heute sind es Männer wie Ralph Nader und John Gardner, die Skandale aufdecken und vor Gericht oder Kongreßausschüssen die Interessen der Allgemeinheit gegen die besonderen Interessen der Mächtigen vertreten. Nicht zuletzt seien jene Präsidentschaftskandidaten genannt, die immer wieder Amerikas Glauben an seine ursprünglichen Werte zu artikulieren versuchen: Eugene McCarthy, dessen Anhänger vor den Toren der Konvention seiner Partei von den Polizisten des Oberbürgermeisters von Chicago niedergeknüppelt wurden; George McGovern mit seiner Parole „come home, America", in dessen Hauptquartier sein republikanischer Gegner Richard Nixon einbrechen ließ; Jim Carter, von dem wir bisher nicht viel mehr wissen, als daß er Jeffersons Ideal von der Unabhängigkeit des Menschen auf eigener Scholle mit dessen Streben nach philosophischer und religiöser Allgemeinbildung verbindet.

Natürlich ist die Welt, in der sich Amerika heute zu bewähren hat, radikal verschieden von derjenigen, in der es seine Unabhängigkeit erkämpfen mußte. So bezieht es im Gegensatz zu seiner frühen Geschichte keine wesentlichen Ideen von Europa. Europa

bedeutet für Amerika gleichzeitig wirtschaftliche Konkurrenz und Partnerschaft auf wirtschaftlichem, politischem und militärischem Gebiet. Vollständig neu ist die ideologische Konkurrenz von seiten der Großmacht Sowjetunion. Ebenso unbefriedigend und voll von Gefahren für die Existenz Amerikas ist sein Verhältnis zur Dritten Welt. Viele Amerikaner hätten gern die antikolonialen Bewegungen als Fortsetzung ihrer eigenen antikolonialen Revolution gesehen. Der „consent of the governed" hätte als gemeinsamer Schlachtruf dienen können. Allein Amerika mußte erkennen, daß wirtschaftliche und technische Hilfe an die Dritte Welt die vorhergegangene Geschichte der Ausbeutung billiger Arbeitskräfte und Rohmaterialien keineswegs vergessen ließ; daß in der entkolonisierten Welt der „consent of the governed" wenigstens fürs erste die Form plebiszitärer „Demokratien" unter der Leitung von Volkstribunen und Militärjuntas annimmt. Denn im Gegensatz zur Gründung Amerikas, die einen freiwilligen Gesellschaftsvertrag auf einem leeren Kontinent ermöglichte, handelt es sich hier um Machtvakuen innerhalb von Staatsgrenzen, die während der europäischen Kolonialherrschaft willkürlich bestimmt worden waren, und um Formen der kulturellen Integration, die häufig den Gegebenheiten vorhistorischer Stammesverbände entspricht.

Auch was den heutigen Stand der Technologie betrifft, ist es schwer zu sehen, in welcher Weise der „consent of the governed" zum Tragen kommen soll. Fast überall in der Welt ist ein Niedergang der politischen Vernunft festzustellen, zusammen mit dem Primat des technischen Verstands, der sich dem Willen zur Macht zur Verfügung stellt. Dazu kommt die technokratische Tendenz, anstelle der Legitimation der Entscheidungsträger durch den „consent of the governed" Legitimation auf Grund von Wissen zu proklamieren. Darüber hinaus besteht in den hochentwickelten Industrieländern kaum noch ein menschliches Band zwischen oberstem Management und den durch die letzte Entwicklung der Technologie überflüssig gewordenen Arbeitern.

Der amerikanische Kapitalismus, Erbe der Laissez-faire-Philosophie, ist an Grenzen gestoßen, die er aus sich heraus kaum zu überwinden vermag: der Niedergang der Städte, die Armut im eigenen Land, die Energiekrise, mangelnde Sicherheit des Zugangs zu Rohmaterialien in fremden Ländern, fehlende Garantien für Investitionen selbst in einigen der heute Amerika noch freundlich gesinnten Länder. Dies führt eine wachsende Anzahl von Amerikanern dazu, sich wieder mit den Anfängen ihrer nationalen Geschichte und deren führenden Persönlichkeiten zu beschäftigen. 1815 hatte Jefferson geschrieben: „Die Herrschaft der Banken muß gebrochen werden oder sie wird uns brechen." 1816 äußerte er die Überzeugung, daß Bankinstitute gefährlicher seien als Berufsarmeen. Der Kapitalismus scheint für ihn nicht eine notwendige Vorbedingung gewesen zu sein für das Recht des einzelnen auf Selbstverwirklichung oder für das Wohlergehen der Gemeinschaft. Anstelle des uneingeschränkten Fortschrittsglaubens des letzten Jahrhunderts (mit dem ihm eigenen Raubbau der Naturschätze) ist in letzter Zeit eine gewisse Umweltfreundlichkeit getreten und die Absicht, das zu bewahren, was dem Menschen einst als Aufgabe anvertraut worden ist. Ein ökologisches Denken greift um sich, das schon in den frühen Stadien der Industrialisierung

Amerikas von Männern wie Thoreau oder Emerson vertreten wurde. Die heute in wachsendem Maß praktizierte Rückkehr zu puritanischer Selbstbescheidung, zur Überzeugung, daß nur wer einfach lebt, seiner Berufung gerecht werden kann, entspricht ebenso sachlichen Notwendigkeiten wie die puritanische Polemik im 18. Jahrhundert gegen Überkonsumtion den politischen Notwendigkeiten, den „Nicht-Einfuhrvereinbarungen" der Kolonisten gegenüber den Engländern, entsprochen hatte. Anstelle eines „außengesteuerten" wachsenden Konsums soll eine „innengesteuerte" Konsumaskese treten. Dies entspricht in etwa dem Gesellschaftsvertrag selbst, also der Verwirklichung von Gesellschaft und Person durch Selbstbeschränkung anstelle der Selbstverherrlichung des Individuums durch einen grenzenlosen Willen zur Macht. Neben den drei Formen von Besitz, die wir bisher in der amerikanischen Geschichte angetroffen haben, könnte sich eine vierte, unserer Zeit angemessenere, entwickeln.

Das wichtigste Problem für viele Amerikaner ist heute wie vor 200 Jahren das Problem der Beziehung zwischen Macht und Ethik, das seit „Watergate" oft allzu vereinfacht als die Frage der Beziehungen zwischen Exekutive und Legislative aufgetreten ist. Der Kongreß hat dem absoluten Machtanspruch der Exekutive (mit ihren unlauteren Praktiken) seinen ebenso absoluten Anspruch auf den Primat der Ethik und der absoluten Verfassungstreue gegenübergestellt. In diesem Zusammenhang scheint eine Mehrzahl der Amerikaner eine kurzfristige Reduktion der Effektivität der Macht zugunsten einer langfristigen Erhöhung der Glaubwürdigkeit der Macht in Kauf zu nehmen. Europäer neigen, wie wir wissen, dazu, die amerikanische Haltung als typischen Ausdruck amerikanischer Naivität zu sehen. Sie vertreten dabei eine kurzfristige, angeblich „realpolitische" Anschauung, wobei sie gern das Debakel Angola erwähnen. Allerdings vergessen sie dabei, daß es vielleicht gerade diese kurzfristige, ihre eigene Tradition verleugnende Einstellung ist, die es ihnen bisher unmöglich gemacht hat, sich mit allen nur denkbaren Kräften dafür einzusetzen, Europa in eine überlebensfähige, kulturelle und soziale Einheit zu verwandeln.

Die Grundtatsache der Unabhängigkeitsbewegung, nämlich die Abhängigkeit der Lebendigkeit und der Lebensfähigkeit der philosophisch-institutionellen Integration, wie sie in der Unabhängigkeitserklärung und Verfassung zutage tritt, von der historisch-kulturellen Integration ist heute wichtiger denn je. Natürlich impliziert die historisch-kulturelle Integration sowohl Kontinuität als auch Wandel. So ist z. B. die „folk culture" der Grenze unter Mitwirkung der Massenmedien zum Kern einer vielseitigen musikalischen und lyrischen Kultur geworden, die nicht nur in Amerika, sondern auch in anderen Teilen der industrialisierten Welt Träume und Enttäuschungen junger Menschen in fast archetypischer Weise widerspiegelt. Noch wichtiger ist vielleicht die Tatsache, daß heute anstelle von Integration im Sinn des Primats der spezifisch angloamerikanischen Kultur neue Formen von ethnischem Pluralismus getreten sind.

Ganz allgemein läßt sich sagen, daß die Zukunft Amerikas in erster Linie nicht von der „cleverness" seiner Regierenden abhängen wird, sondern nach wie vor von den historisch gewachsenen „decent instincts" seiner Bevölkerung.

Hans Jürgen Baden

Moralismus und Moral

Der Moralismus übertrifft, grammatikalisch betrachtet, die Moral um zwei Silben, der Wortstamm ist der gleiche, der unvoreingenommene Betrachter trägt keine Bedenken, beide Begriffe miteinander zu vertauschen. Indessen empfiehlt es sich, diesen zweisilbigen Überhang näher ins Auge zu fassen. Es handelt sich um keine spielerische oder zufällige Erweiterung des ursprünglichen Begriffs, kein Diminutiv oder ähnliches, das man wie ein überflüssiges Rankenwerk abschneiden kann. Vielmehr ist der Zusatz ein Ismus, und wir sollten wissen, daß jeglicher Ismus den Argwohn herausfordert.

Wo immer Begriffe mit einem Ismus verkoppelt werden, verändern sie sich in der Substanz, verleugnen ihren Charakter. Im Ismus schlummert ein Element des Hektischen, Unduldsamen, Kompromißlosen, Usurpatorischen, das sich mit dem betreffenden Wortleib verbindet. Worte und Begriffe, die unter den Einfluß von Ismen geraten, werden sich selbst entfremdet. Sie verlagern den Schwerpunkt, zerreißen die Kontinuität der Überlieferung, finden sich in den erstaunlichsten Zusammenhängen wieder, werden als Kronzeugen gegen sich selbst verwendet.

Hier ist nicht der Ort, darzustellen, wie sich Worte und Begriffe wandeln, welche der Verführung eines Ismus erlagen. Nachdem, vor allem seit dem 19. Jahrhundert, die Ismen auf den Plan traten und ihrem „permanenten Gelüst des Arrondierens" freie Hand ließen (die Formel stammt von Jacob Burckhardt), hat sich die geschichtliche Szene auf bestürzende Weise verändert. Der Ismus macht sich die Begriffe gefügig, er überzieht die Worte mit einer ideologischen Lasur.

Was geschieht, wenn der Moral diese Okkupation durch den Ismus widerfährt und sie sich in Moralismus verwandelt? Sie wird zunächst aus Routine und Heuchelei aufgeschreckt. Die Moral als solche ist längst in Verruf gekommen. Man spricht von ihr (falls man es überhaupt tut) nur noch grimmig, abwertend, ironisch. Eine Wortverbindung wie „Hüter der Moral" ist charakteristisch: man gewahrt eine Phalanx von Dunkelmännern, Neidern, Scharlatanen, welche sich verbündet haben, die Unbefangenheit zu verdächtigen und ständig die fatalsten Gerüchte auszustreuen. Sowie das Stichwort „Moral" fällt, liefern uns die Stückeschreiber die entsprechenden Figuren, und die Karikaturisten wetteifern mit ihnen in der gleichen Absicht. Literarische und zeichnerische Arsenale quellen über von jenen zwielichtigen, hinterhältigen, servilen, jovialverlogenen Typen, deren jeder auf seine Weise die herkömmliche Moral zu widerlegen trachtet. Mit der Moral, man gewahrt es unschwer, ist kein Staat mehr zu machen; sie wird annulliert und durch Verhaltensweisen ersetzt, die zu ihr im krassen Gegensatz stehen. Unter der Moral von gestern verbirgt sich herausfordernd die Unmoral wie

unter einer Tarnkappe. Die Moral läßt sich einer Mode vergleichen, die man jetzt nicht mehr trägt, ohne peinliches Aufsehen zu erregen oder sich lächerlich zu machen. Wo immer die Moral in den Sog irgendeines modischen Ismus gerät, werden wir Zeuge einer radikalen Umwertung, die nichts mehr respektiert, sondern es flugs in sein Gegenteil verwendet.

Die Moral verliert ihre Selbständigkeit (Selb-Ständigkeit im Sinn des Wortes), und sie besitzt kein Fundament, das sie unbeirrbar durch die Jahrhunderte trägt. Sie fällt – übrigens sich selbst meist unbewußt – jeder beliebigen weltanschaulichen, besser: ideologischen Konjunktur zum Opfer und verwickelt sich in groteske Widersprüche. Ständig werden Ansprüche widerrufen, die gestern in Gültigkeit standen, und ein Ende dieses inbrünstig betriebenen Bäumchen-wechsle-dich-Spiels bleibt nicht mehr abzusehen. Der Übergang von der Moral zum Moralismus hat sich vollzogen. Freilich handelt es sich hier weniger um eine Änderung des Vokabulars als um eine Auswechslung der Existenz.

Der ideologische Moralist

Der Zeitgenosse, der diese Veränderungsspiele humorlos, mit einer grimmigen Entschlossenheit betreibt, heißt Moralist, und er legt auf diesen Titel Wert. Wir begegnen ihm überall, und er trägt, wenn er etwas auf sich hält, den „Moralisten" mit sich wie den Paß, den Personalausweis oder wie eine Plakette auf dem Jackett. Schon nach wenigen Sätzen, die Grundsätzliches berühren, läßt uns der Moralist wissen, daß mit ihm nicht zu spaßen ist, er dokumentiert eine Sicherheit und Exklusivität des Urteils, die ihn als klassischen Pharisäer enthüllen. Er kennt nur Gesinnungsfreunde (Genossen, Kameraden) oder Gegner. Seine gesamte Beziehung zur Umwelt und Mitwelt läßt sich ohne Umschweife auf das berüchtigte Freund-Feind-Verhältnis reduzieren.

Der Ton, in dem er seine Ansichten kundtut, seine Verdikte fällt, vibriert immer von (zumindest verhaltener) Entrüstung. Der Titel des Moralisten wird mit gleicher Unbedenklichkeit verliehen wie das Bundesverdienstkreuz. Wenn jemand sich irgendwo blind, eifernd, kurzsichtig „engagiert" (um diese vieldeutige Vokabel ins Spiel zu bringen); wenn jemand Kompromiß und menschlichen Ausgleich ablehnt, wenn er ausschließlich in Alternativen denkt und jeden dritten Weg als Verrat an den eigenen Zielen und Zwecken brandmarkt; wenn jemand sich durch Leidenschaft oder Ironie oder durch eine Mischung beider rücksichtslos in Szene zu setzen versteht und sein Urteil entsprechend einfärbt: dann haben wir es mit einem Moralisten im landläufigen Sinn zu tun.

Ich gestehe, daß es auch einige differenziertere Erscheinungen gibt, die sich in dieses Schema schlecht einordnen lassen; indessen bleiben sie Ausnahmen und ändern nichts an dem Bild, das sich uns allgemein in der Politik, in der Öffentlichkeit bietet. Lediglich der Moralist als Skrupulant erweckt unser (begründetes) Interesse, weil wir bei ihm auf Probleme stoßen, die sich nicht durch handfeste politisch-ideologische Schwie-

rigkeiten begründen lassen, sondern in der Tiefe seiner Natur wurzeln und häufig religiös motiviert sind.

Der Moralist, wenn wir ihn der Ansprüche entkleiden, mit denen er sich in Szene zu setzen pflegt, ist zunächst einmal chronisch unzufrieden. Er ist unzufrieden mit der politischen Entwicklung, mit der Verteilung des Besitzes, mit den herrschenden Sitten, er beargwöhnt die Zufriedenen und Glücklichen. Es kennzeichnet den Moralisten, daß er bei seinen Verdächtigungen und Attacken mit einer unerschöpflichen Erfindungsgabe verfährt, niemanden und nichts ausläßt – es sei denn sich selbst. In dem Eifer, den er aufbringt und schürt, um jedermann zur Rechenschaft zu ziehen, scheint dieser nervöse Eiferer nur sich selbst vergessen zu haben. Nichts wäre selbstverständlicher als dies: daß der Moralist die gleichen rigorosen Maßstäbe, die er an seine Umgebung legt, auch an sich legen würde; aber darauf warten wir vergeblich. Der Moralist, aufs äußerste gereizt durch Grausamkeit und Ungerechtigkeit, welche den Weltlauf bestimmen, befindet sich in ständiger Erregung und gefällt sich darin, seine Erbitterung fortgesetzt zum Ausdruck zu bringen, wobei ihm jedes Mittel recht ist. So stoßen wir auf eine wachsende Literatur, deren einzige Aufgabe darin besteht, die moralistische Entrüstung zu variieren. Aber immer entdecken wir, inmitten dieses Entrüstungssturms, einen geschützen Raum, in dem sich der Moralist niedergelassen hat. Von hier aus lenkt er, wie von einem Bunker, das Artilleriefeuer des Protests und der Kritik.

Es bleibt von untergeordneter Bedeutung, ob sich der Moralist auf politischem, ideologischem oder künstlerischem Feld versucht; die wesentliche Frage, welche an ihn gerichtet werden muß, ist diese: ob er bereit ist, sich dem gleichen Urteil zu stellen, das er so unbarmherzig über seine Umgebung fällt. Immer wieder stößt man auf die Tatsache, daß der Moralist seine Kritik mit einer Schärfe und Unbedingtheit sondergleichen übt – daß er selbst aber keineswegs angefochten wird, sondern sich wie ein Rocher de bronce über seine Umgebung erhebt.

Der landläufige Moralist, der im öffentlichen Leben häufig so pathetisch auftritt, ist also nicht willens, bei sich Fehler zu entdecken, sich selbst anzuklagen; die Suche nach dem Sündenbock, der sich in anderen – einzelnen oder Gruppen – darstellt, hält ihn in Atem. Für den Moralisten, der sich selbst der Kritik, dem Gericht stellt, müßte man einen neuen Namen erfinden. Er wäre der Versuchung des Pharisäers entronnen. Er würde in seinem Urteil Rücksichten walten lassen; er wäre imstande, seine Person hinter derjenigen des Nächsten zurückzustellen; er vermöchte – welche Auspizien! – über seinen eigenen Schatten zu springen. Sein Urteil wäre verständnisvoll, seine Nachsicht bedeutend, ihn umgäbe ein Hauch von Menschlichkeit, die jede Beziehung zu ihm verwandelte, verklärte. Dieser (geläuterte) Moralist würde das Du wieder entdecken und es jenes humanen Respekts würdigen, auf den es Anspruch besitzt – anstatt das Du seines Rangs, seiner persönlichen Würde zu entkleiden und es wie einen Stein auf dem Spielbrett des eigenen Interesses hin und her zu schieben.

Der geläuterte Moralist (wie wir ihn nannten) wäre unseres Respekts gewiß: er brächte die Dinge wieder ins Lot und würde fast selbstverständlich auf jedes Schwarz-

Weiß-Schema verzichten, dessen er sich bis jetzt ohne jeden Argwohn bediente. Er entdeckte zu seiner Verwunderung, auch zu seiner Bestürzung, wie verwickelt das Verhältnis von Ja und Nein sich gestaltet: Ja und Nein seltsam miteinander verrungen, das Ja ständig durchs Nein gefährdet, das Nein, auch noch in seiner rigorosesten Form, durchlässig für das Ja.

Wir werden also diesen geläuterten Moralisten von seinem Widerpart, dem kompromißlosen, unbeugsamen Moralisten und permanenten Neinsager, zu scheiden haben. Der Moralist wird erst dort umgänglich, erträglich, wo er die Möglichkeit des Irrtums eingesteht; wo er bereit ist, Urteile zu korrigieren – und wo er betroffen gewahrt, wie er seine Mitwelt jeder Eigenständigkeit, Entfaltung beraubt, wenn er sie fortgesetzt der eigenen Verurteilung unterwirft.

Der skrupulantische Moralist

Von diesem Moralisten, der dem Ideologen zum Verwechseln ähnlich sieht, eigentlich nur einen Ableger desselben darstellt, scheiden wir einen anderen Typus. Er ist so gründlich mit sich selbst beschäftigt, und die Erfahrungen, welche er an sich selbst macht, erscheinen ihm derart bestürzend, maliziös, daß ihm jede Lust verging, die Welt in die Schranken zu fordern. Wir bezeichnen diesen Typus als den skrupulantischen Moralisten. Wir treffen ihn nicht auf der Bühne der Öffentlichkeit, wo er mit seinesgleichen zum Sturm auf die bestehenden Ordnungen antritt und mit einer Selbstgefälligkeit, Selbstsicherheit operiert, die wahrhaft beneidenswert ist.

Die Position des Skrupulanten unterscheidet sich erheblich von derjenigen des geläufigen und des geläuterten Moralisten. Der Skrupulant ist an das äußerste Ende der Skala geraten. Er sieht sich außerstande, die Prädikate des Guten und Bösen, Wahren und Falschen, Nützlichen und Schädlichen mit jener Naivität weiter zu verteilen, die sich unter uns eingebürgert hat. Gut und Böse verlieren ihre klaren Konturen, erhalten sich nicht mehr als feste moralische Provinzen. Die Unsicherheit wächst, sie läßt das Individuum in großer Ratlosigkeit zurück. Gut und Böse gleichen oszillierenden Farben, welche sich unausgesetzt vermischen. Das Unrecht wird, wider alles Erwarten, als gut, nützlich, fortschrittlich empfohlen, während das bis dato Gute, Anerkannte sich in Frage stellen lassen muß. So schwanken die moralischen Bewertungen wie Windfahnen hin und her, sie werden zugleich immer sublimer, sie verhindern jeden Versuch, sie zu fixieren und mit ihnen als festen Größen zu rechnen.

Der Moralist vermag keine klaren Entscheidungen mehr zu treffen. Es ist eine Rembrandtsche Landschaft, die ihn umgibt: er sieht sich in ein Halbdunkel getaucht, das kein Ende nimmt. Sobald er sich zu einem Urteil durchgerungen hat, gewahrt er, daß dieses vor seinen Augen wieder zerfällt. Jede Ethik, auf die auch nur vorübergehend Verlaß wäre, wird zur Farce. Der Moralist sieht sich gezwungen, seine Grundsätze zu revidieren und jeder Revision flugs die nächste folgen zu lassen. Er verteidigt

das Gute mit Einschränkungen, weil er sich nicht sicher ist, und wenn er es unvoreingenommen betrachtet, gewahrt er im Innern den Widerspruch, ein dunkles, sich ständig ausbreitendes Schattengeflecht.

Der Skrupulant, je gründlicher, rücksichtsloser er in die Verhältnisse eindringt, ist rasch versucht, sich des Urteils überhaupt zu enthalten. Nach seiner Auffassung befragt, zuckt er die Achseln, weil jedes Argument, das er für sich anführen könnte, sogleich die entsprechenden Gegenargumente auf den Plan ruft. Es ist ein Kampf aller gegen alle entbrannt, den man durch den Begriff des Pluralismus (der sich jetzt großer Beliebtheit erfreut) nur mühsam beschönigt. Denn Pluralismus bedeutet, in moralischer Hinsicht, den Verzicht auf eine umfassende, verbindliche Wertung überhaupt. Jedermann hat das Recht, sich einen eigenen Wert-Kanon zu schaffen; das gleiche gilt von der Gruppe, vom Kollektiv. Man kann niemanden zur Rechenschaft ziehen; der Nachbar (vom Feind zu schweigen) denkt und entscheidet anders; die Auseinandersetzungen über solche Diskrepanzen werden durchaus überflüssig, ja sinnlos.

Der Pluralist macht aus seiner Not eine Tugend: er feiert die moralische Vielfalt, Zerrissenheit, den unaufhörlichen Widerspruch – aber der Skrupulant sieht sich zu solcher Feier außerstande. Er leidet darunter, daß man Gut und Böse nicht mehr auf einen Nenner bringen kann und auf die Vision des Ganzen, Umfassenden verzichtet. Der skrupulantische Moralist hat es nur mit Bruchstücken des moralischen Lebens zu tun, die bei seiner Berührung zerfallen, sich schließlich ganz auflösen. Er konstatiert mit Trauer und Verbissenheit eine moralische Anarchie, aus der sich jeder Ausweg verbietet.

Versuchungen des Moralisten

Der Moralist gerät in wachsende Schwierigkeit: er verlor seine Substanz und gab eben damit sein Fundament preis: den fruchtbaren Boden, aus dem ihm immer wieder Fülle des Seins und Sicherheit des Urteils zuwuchsen.

Der Moralist (und damit zugleich der Moralismus, welcher sich in ihm präsentiert) hat, um einige seiner gewichtigsten Negativa aufzuzählen, große Schwierigkeiten mit dem Gewissen. Zwar beruft er sich auf das Gewissen, er beschwört diese Instanz wiederholt – aber er kann eine letzte Unsicherheit nicht verleugnen. Denn er gewahrt mit wachsender Befremdung, wie andere, unter Berufung auf die gleiche Instanz, zu just entgegengesetzten Entscheidungen gelangen. Ständig beobachten wir auch sonst, wie sich ein Gewissen gegen das andere wendet – und wie im Namen des Gewissens die größte moralische Verwirrung gestiftet wird. Auch in Sachen des Gewissens herrscht derselbe Pluralismus, den wir ringsum beobachten – und den zu feiern für uns wenig Anlaß besteht. Schwindler und Scharlatane von weltgeschichtlichem Ausmaß haben das Gewissen zitiert. Verbrechen wurden im Namen des Gewissens ohne Skrupel begangen. Offensichtliches Unrecht ließ sich durch den Hinweis auf das Gewissen nur dürftig beschönigen. Hinter dem Vorhang des Gewissens konnten sich Rücksichtslosig-

keit, Gier, Willkür um so ungehinderter entfalten. Das Wort „Gewissen" erwies sich als eine Art Alleskleber, dessen sich jeder großzügig und schamlos bediente, der etwas zu bemänteln wünschte.

So geriet das Gewissen allmählich in Mißkredit, weil sich jedermann darauf berief und eine Fülle von Forderungen damit verknüpfte, die ganz unvereinbar mit den Gewissenspostulaten waren, welche der Nachbar erhob. Die Mißverständnisse darüber, was das Gewissen zulasse oder verbiete, nahmen kein Ende; man einigte sich nicht, sondern zerstritt sich durch Gewissens-Argumente unwiderruflich.

Woraus resultiert die Unsicherheit des Gewissens, das heute so, morgen entgegengesetzt entscheidet und keinen Ausweg mehr im Dschungel der moralischen Möglichkeiten sieht? Das Gewissen hat seinen fixen Punkt, den magnetischen Pol, verloren, auf den es sich, allen Schwankungen zum Trotz, immer wieder ausrichten muß. Das Gewissen ist auf der Flucht vor einer Entscheidung, die im eigentlichen Sinn not-wendig wird und es für immer bindet. Das Gewissen geriet in eine Labilität, welche jede Alternative, jedes eindeutige Entweder-Oder ausschließt. So ergibt sich zwangsläufig, daß das Gewissen für die widersprechendsten Argumente in Anspruch genommen werden kann, ohne daß ein Ende dieses moralischen Dilemmas abzusehen ist.

Aber das Gewissen urständet nicht in sich selbst, sondern es bezieht sich auf eine letzte Instanz, von der es seine Weisungen empfängt; erst im Gehorsam ihr gegenüber, im Einvernehmen damit gewinnt es seine eigentliche Unbeirrbarkeit, Immunität. Das Gewissen besitzt also eine religiöse Wurzel; wo immer man diese seine Herkunft, Vorherbestimmung ignoriert, da läßt sich nicht verkennen, daß es verweltlicht, säkularisiert – und sich eben damit den Stürmen des Zeitgeistes rettungslos ausliefert. Dieser religiöse Ursprung des Gewissens kommt schon rein grammatisch zum Ausdruck, im Lateinischen wie im Griechischen. „Conscientia" und „syneidesis" bezeichnen jeweils ein Mitwissen; dieses geheimnisvolle „mit" verbindet das Gewissen mit dem göttlichen Partner, dem es nicht nur Rechenschaft schuldig ist (das wäre ein rein negativer Aspekt), sondern durch den es in die Erkenntnis des Guten und Bösen eingewiesen, zum Ergreifen der Tugend ermächtigt wird. In dem Maß, als sich der Handelnde einer letzten Instanz verantwortlich und mystisch verbunden weiß, ist sein Gewissen intakt, und er kann nicht daran zweifeln, das ewige Ziel im Auge zu behalten.

Es liegt mir fern, den Rückgriff auf Transzendenz für alle Fälle als Heilmittel zu preisen und den Menschen auf diese Weise zur Unselbständigkeit, zum Quietismus zu verführen. Aber er braucht ein festes Koordinatensystem, in das er seine Entscheidungen einträgt – und dieses System liefert ihm allein das Gewissen, sofern es religiös gebunden ist. Das Gewissen wird zum Medium der göttlichen Stimme, und wer darauf zu hören gelernt hat, weiß, was die Stimme von ihm fordert.

Dem Verfall des Gewissens verbindet sich – ein weiteres negatives Phänomen – der Mangel an Ehrfurcht. Die Ehrfurcht ist ein konstitutives Element der Moral und scheidet sie vom sogenannten Moralismus. Die Ehrfurcht beschränkt sich nicht auf eine kurzsichtige und stramme Rationalität; sie gewahrt einen Raum hinter Menschen und

Dingen, der voller Geheimnis ist und uns mit außerordentlichen Überraschungen lockt. Die Ehrfurcht bestätigt den Satz Paul Tillichs: „In der Tiefe ist Wahrheit"; die Wahrheit wird, wenn man eine gewisse Intensität der Erwartung erreicht hat, im Hiesigen durchsichtig, sie verleiht dem Menschen seinen Adel, eine ihm nur eigene spirituelle Würde. Aber die Ehrfurcht gilt, über den Menschen hinaus, allem Geschaffenen, sofern es als ein Geschaffenes anerkannt wird; das Geschaffene weist über sich hinaus auf den Ursprung, auf den Schöpfer. Alles Geschaffene wird von der Wahrheit gleich einer Mutterhülle umschlossen, und selbst dort, wo man eine Pflanze betrachtet, einen Kristall in die Hand nimmt, kann man sich der Ausstrahlung dieser Wahrheit nicht entziehen.

Die Moral setzt ein Verhältnis der Menschen untereinander voraus, welches stets das Persongeheimnis, das personale Mysterium einbezieht. In Anbetracht solchen Geheimnisses ist es dem Menschen unmöglich, seinesgleichen den schuldigen Respekt zu versagen, auf den dieser als Träger eines menschlichen Antlitzes, als Haushalter über das Humanum ein ursprüngliches Anrecht hat. Moral setzt einen Umgang miteinander voraus, der sich der Unterdrückung, der Tyrannei enthält und auf jene ideologisch-politische Bevormundung verzichtet, die uns inzwischen bis zum Überdruß geläufig geworden ist. Der Moral bleibt die „Publikumsbeschimpfung" suspekt, welcher in der Öffentlichkeit mit Leidenschaft gefrönt wird, und sie ist unvereinbar mit dem Sadismus, der im Zeitalter von Sex und Crime zum Programm erhoben wurde.

Die Ehrfurcht verbietet es, daß ein Mensch den andern vergewaltigt, ihn ausnutzt, ihn als Ding oder Sache betrachtet und damit seines humanen Anspruchs entkleidet. Eben dies ist die Versuchung der Moralisten, darüber hinaus des Moralismus. Der Mensch büßt seine ursprüngliche Freiheit ein, indem er pausenlos von Mächten, Ideologien, Verhältnissen in Anspruch genommen und gleich einem Stein im Brettspiel hin und her geschoben wird. Er verzichtet auf seine Freiheit, da er sich ununterbrochen „engagiert" und von einem „Einsatz" zum nächsten eilt. Der Mensch, der seiner selbst in diesem Sinn überdrüssig wurde, anempfiehlt sich dem Moralismus in besonderem Maß als Werkzeug, als Material (der verräterische Ausdruck: Menschenmaterial). In einer Welt, die widerhallt von den Kommandos der Moralisten, von den Exerzierregeln der Klassenkämpfer beherrscht wird, von ihrem Stechschritt dröhnt: in einer solchen Welt verliert die Moral als Hüterin der Menschlichkeit, als Praeceptor humanitatis ihre Bedeutung.

Schließlich verfällt die moralische Substanz rasch, unwiederbringlich, wenn die Moral auf den ganzen Menschen verzichtet, den totus homo aus dem Auge verloren hat. Sie hält diesen Menschen für eine idealistische Erfindung, ein romantisches Fragment. Die Menschen haben miteinander nur noch den Namen gemeinsam; aber dies bleibt eine Formalität, denn sie sind längst miteinander zerfallen, haben unübersteigliche Wände zwischen sich aufgerichtet. Die Planken, welche den einzelnen vom anderen, jede Gruppe von der nächsten trennen, sind mit ideologischen Emblemen bemalt; die Beschimpfungen, Haßausbrüche, Verleumdungen nehmen kein Ende. Man gewahrt

im anderen nicht mehr den Bruder oder die Schwester, den Träger des gleichen Gesichts, den Repräsentanten des Humanum, sondern lediglich den Vertreter einer Partei oder Klasse, einer ideologischen Gruppe. Wir geraten auf ein Feld pausenloser Auseinandersetzungen, wo jeder jedem die menschliche Qualität bestreitet und diese an bestimmte rassische, klassenkämpferische, proletarische oder bürgerliche Tugenden (besser: Untugenden) gebunden sein läßt.

Wir stoßen nur noch auf Splitter, Karikaturen des Menschen – auf Spezialisten nicht im technisch-wirtschaftlichen, sondern im existentiellen, moralischen Sinn. Wen wundert es, daß man sich nicht mehr versteht, sondern verschiedene Sprachen spricht und den dauernden Konflikt als eine Errungenschaft betrachtet; Konflikt-Theorien stehen hoch im Kurs, werden schon von Schülern und Lehrlingen gehandelt. Der Kult der sogenannten Aggression, wie er hierzulande kultiviert wird, setzt ja voraus, daß die Menschen miteinander zerstritten sind – und daß man diesen Streit mit allen Mitteln schürt, ihm eine ideologische Begründung verschafft. Dies aber geschieht besonders mit Hilfe des Klasse-Denkens; es handelt sich um die beliebte, zugleich bewährte Methode, die menschliche Gesellschaft zu spalten und den permanenten Krieg aller gegen alle zu entfesseln.

Das Klasse-Denken (das in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Bedeutung verloren hat und seine Aufrechterhaltung nur noch ideologischer Ranküne verdankt) ist der erklärte Feind einer einheitlichen Moral. So schafft sich jede Klasse einen eigenen Moralkodex, der notgedrungen mit der Moral anderer Klassen rivalisiert, mit ihnen unvereinbar erscheint. Die menschliche Gemeinschaft veranschaulicht den unaufhörlichen Krieg, der angeblich zwischen den verschiedenen Klassen herrscht – und der es unmöglich macht, Gut und Böse auch nur annähernd auf denselben Nenner zu bringen. Ständig wird beides verkehrt, so daß schließlich ein völliges moralisches Durcheinander herrscht; man wird an ein Geschäft erinnert, in dessen Dekoration unaufhörlich die Preisschilder abgenommen und vertauscht werden. Das gestern Anerkannte, Gefeierte wird heute verworfen, und was bis vor kurzem der allgemeinen Geringschätzung erlag, wird jetzt kritiklos auf den Schild gehoben. Keine Tugend ist ihrer selbst sicher; sie muß damit rechnen, wie ein Chamäleon die Farbe zu wechseln und als Untugend verschrieen zu werden. Aber auch der Untugend mag ein entsprechendes Schicksal bevorstehen; die moralische Unsicherheit, welche grassiert, kann kaum noch gesteigert werden. Es mehren sich die Beispiele, in denen Killer zu Heiligen erhoben werden, Betrüger und Gewalttäter als Moralisten rangieren; die Verwirrung der sittlichen Urteile ist keiner Steigerung mehr fähig.

Damit aber verzichtet man auf den *ganzen* Menschen, den totus homo im christlich-humanistischen Sinn; man betreibt statt dessen den Kult des Klassenaffen, der Klassenmarionette. Es ist nur folgerichtig, daß angesichts solcher Verunsicherung die Begriffe des Guten und Bösen auf der Strecke bleiben; das sind Bewertungen, die sich angeblich überholt haben und deren gelegentlichen Gebrauch man mit Verlegenheit, Achselzucken, ironischen Zwischenrufen quittiert.

Das ursprünglich geschlossene, einheitliche Bild des Menschen wurde atomisiert; die zeitgenössische Kunst gibt davon eine Vorstellung. Es agieren nur noch Teile vom Menschen, nicht mehr begegnet der Mensch als Mikrokosmos, als ganzer. Wie von mächtigen Messern wird er gehälftet, geviertelt, auf den ideologischen Schlachthöfen zerlegt. Wer will von solchen Torsi verlangen, daß sie imstande wären, sich über Gut und Böse zu verständigen?

Auf den Trümmern der Moral sitzen die Moralisten, klagend über eine Entwicklung, welche just das Gegenteil dessen darstellt, was sie als „progressiv" zu preisen pflegten. Aber sie haben den Schlüssel zum Hause des Menschen verloren, sie kennen nicht mehr dessen Bestimmung.

Den ewigen Menschen wiederentdecken

Wenn die Moral den ewigen Hintergrund preisgibt, zerfällt sie – wie wir feststellten – in diverse Moralismen, die sich ununterbrochen befehden und über Gut und Böse die widersprechendsten Urteile vortragen. Der Moralismus zeugt den ethischen Relativismus; er entbindet einen kaleidoskopischen Wirbel, in den alle Werte hineingerissen sind. Auf dieser Ebene wird man sich damit zufriedengeben müssen, die sittlichen Werturteile ständig verwechselt, ausgetauscht zu sehen, so daß man schließlich in ein heilloses Durcheinander gerät. Indessen hat man sich an diesen Zustand so gewöhnt, daß man ihn für Rechtens hält, ihn als pluralistisch preist – und gegen jeden Versuch, zu einer allgemein verbindlichen, moralischen Lösung zu kommen, polemisiert.

Trotz der Vielfarbigkeit der anthropologischen Szene wird man immer wieder auf gewisse menschliche Grunddaten stoßen. Man entdeckt das Knochengerüst, durch das die Individuen einander gleichen; die Haut dagegen erinnert an Kostüme, die jederzeit abgelegt, ausgewechselt werden können. Der Kostümwechsel signalisiert die ideologischen Moden, die Maskerade durch Klassen und Rassen; aber darunter stoßen wir (Metapher vom Knochengerüst) auf das Bild des Menschen, das unverändert und transzendenter Herkunft ist.

Diesen ewigen Menschen gilt es wiederzuentdecken – anstatt sich durch den unablässigen Szenenwechsel auf der geschichtlichen Oberfläche irritieren zu lassen. Hier am Grund bleibt der Mensch konstant, an die Stelle unablässig wechselnder und rivalisierender Bilder tritt *das* Bild, welches allen Anthropologien gemeinsam ist.

Im Menschen gewahren wir den Widerschein des göttlichen Bildes, der Imago dei; seine Verbundenheit mit Gott steht außer Frage, und so weist der Mensch ständig über sich hinaus auf den Schöpfer als auf den Ursprung. Dieser Mensch, den wir verschüttet in uns tragen und an den uns nicht erinnern zu wollen wir so viel Blindheit und Intoleranz aufbieten: dieser Mensch verfügt, aufgrund seiner transzendenten Herkunft, über ein moralisches Koordinatensystem, in das er seine Handlungen und Absichten einzutragen vermag. Er weiß – um es unmißverständlich zu sagen –, was Gott von ihm

fordert und was er verbietet; die Umrisse des Dekalogs treten wieder hervor wie in jener flammenden Nacht am Sinai. Die Jahrtausende haben dem Tenor und Gewicht dieser Gebote keinen Eintrag getan; das „Du sollst" trifft den ganzen Menschen, richtet ihn und schenkt ihm zugleich eine Unbeirrbarkeit und Konstanz, über die er aus eigener Kraft nicht verfügt.

Es bereitet keine Schwierigkeit, sich diese widersprüchliche Wirkung des „Du sollst" auf den natürlichen Menschen zu erklären. Er empfindet zum ersten Mal, betroffen, daß es ihm unmöglich gemacht wird, die eigenen Wünsche, Leidenschaften, Utopien nach Belieben zu verwirklichen. Es wird ihm verwehrt, weil sein eigener Wille immer wieder auf den transzendenten Willen stößt, auf den er sich abstimmen, dem er sich unterordnen, Gehorsam erweisen muß. Denn der Gehorsam ist – derart verstanden – keine veraltete Tugend, sondern er ist dort unausweichlich, wo der Mensch auf eine Realität stößt, die ihn um ein Unendliches überragt. Dies ist der negative Aspekt der Moral: der Mensch darf nicht tun, was er will, und jeder Form von Hedonismus ist eine Grenze gesetzt. Wo immer der Mensch selbstvergessen, trunken über sich hinauswächst, stößt er auf die transzendente Grenze, die ihm Einhalt gebietet. Hinter der Realität, hinter den Verhältnissen, die ihn so offenkundig zügeln, verbirgt sich der Gott – der Deus absconditus –, und sein Gebot läßt an Eindeutigkeit nicht zu wünschen übrig.

Es kommt für den Menschen alles darauf an, den eigenen Willen mit dem Willen Gottes zu koordinieren, wobei die Einordnung paradoxerweise mit der Unterordnung zusammenfällt. Der Mensch muß also, angesichts des göttlichen Gebots, den Gehorsam wieder lernen; weil er aber ahnt, welche Selbstbeschränkung und existentielle Einbuße dies ihn kostet, rebelliert er gegen den Gehorsam und dichtet ihn in eine veraltete Tugend um. Ja er tut noch einen Schritt darüber hinaus, um sich von diesem Gehorsam zu entlasten: er stellt kurzerhand die Realität einer solchen Instanz, der er zum Gehorsam verpflichtet ist, in Abrede – und erfindet alle möglichen Atheismen, um diese Abrede glaubhaft zu machen. Er wird zu einem Vorkämpfer der Unmoral und der Libertinage, des Terrors, um auf diese Weise Gott, den fordernden und richtenden, zu verflüchtigen und ihn vor sich selbst und aller Welt als ein Nichts, als Fiktion zu enthüllen.

Gehorsam und Freiheit

Moral setzt die Realität einer letzten Instanz, einer transzendenten Wirklichkeit voraus, welcher der Mensch Gehorsam schuldet; wo immer der Mensch auf seiner Selbstgesetzlichkeit, Autonomie beharrt, sieht er sich genötigt, den Feldzug gegen den unsichtbar-drohenden Gegner zu eröffnen. Unter der Devise der Aufklärung, der „Entmythologisierung", der Wissenschaftlichkeit, des Psychologismus (die Vernunft erweist gerade hier eine unerschöpfliche Erfindungsgabe) versucht der Mensch, den letzten metaphysischen Ballast abzuwerfen. Er wehrt sich gegen jede Form der Abhängigkeit,

und er versteht nicht, daß man doch ununterbrochen eine Form der Abhängigkeit gegen die nächste eintauscht.

Die menschliche Abhängigkeit, wie sie sich im Gehorsam des Glaubens zeigt, ist von einer überraschenden Ambivalenz: der Mensch, der sich Gott ausliefert und damit auf eigene Freiheit zu verzichten scheint, wird zugleich einer Freiheit teilhaftig, die sich rational nicht ableiten, begründen läßt. Im scheinbaren Verlust der Freiheit wird doch die wahre Freiheit geschenkt: das ist eine Paradoxie, die den Betroffenen überwältigt – während sie dem Ungläubigen, Skeptiker, Moralisten absurd erscheint.

Das Gerücht, welches vom Unglauben geflissentlich ausgestreut wird: daß der fromme Mensch zugleich ein unfreier und serviler sei, muß sich durch die religiöse Erfahrung ständig widerlegen lassen. Die Moral wird zu Unrecht der Heteronomie bezichtigt; wenn man sie anerkennt und ihre Gesetze respektiert, so verschmelzen der Befehlende und Empfänger, Herr und Knecht zur Einheit; der Knecht gewinnt – im Gehorsam – jene Freiheit, nach der ihn seit je gelüstete – und wird mit seinem Herrn eins. Er entdeckt, daß es kein Zwang, sondern eine Lust, eine unendliche Befriedigung ist, die göttlichen Gebote zu erfüllen; durch diese Erfüllung (ihm bis dahin unbekannt) partizipiert er an einem moralischen Rhythmus, der die Welt trägt. So wird auch der kosmische Umlauf, dem sich das Gestirn eingliedert, von diesem nicht als Zwang empfunden, sondern als selige Selbstbestätigung.

Zwischen dem Herrn – der absoluten Instanz, die Gehorsam fordert – und dem Menschen, der sich dazu verpflichtet, besteht eine mystische Verwandtschaft. Eben diese Verwandtschaft verschärft die Gegensätze; indem der Mensch (wie es in den alten Katechismen lautet) Gott liebt und ihm vertraut, wird jene ungeheure innere Übereinstimmung mit dem Weltwillen erfahren, in der sich die Kluft zwischen Sollen und Sein schließt.

Das Zehngebot und die unzähligen ethischen Entwürfe, die sich darauf zurückführen, trennen mitnichten Gott und Mensch, degradieren also keinesfalls (wie man immer wieder befriedigt oder empört vermutet hat) den letzteren zum Sklaven. Die christliche Moral als sogenannte Sklavenmoral zu verdächtigen, blieb jenen Kritikern vorbehalten, die wähnten, man könne die Transzendenz wie eine mißliebige Vokabel aus einem Schulaufsatz streichen.

Wo der Mensch indessen einmal von der Wirklichkeit Gottes angerührt wurde und die ewige Stimme vernahm, da erwuchs in ihm die Sehnsucht, auf Gottes Spuren zu wandeln und die eigentliche Aufgabe darin zu sehen, in den kosmischen Willen einbezogen zu werden – als ein Teil des Ganzen, in dem doch zugleich das Ganze enthalten war.

Jetzt erkennt man erst den Unterschied, der den Homo religiosus vom Moralisten trennt. Der Moralist fordert die Welt vor die Schranken seines subjektiv-willkürlichen Gerichts, das er mit wachsendem Ingrimm über sie abhält; sein Urteil bleibt vernichtend, da die Welt dem Urteil zwangsläufig widerspricht und sich zu allen Vorstellungen, die man von ihr besitzt, feindlich und sperrig verhält.

Für den Homo religiosus ist die Moral nicht nur ein notwendiges Element der Selbstverwirklichung, sondern sie bleibt darüber hinaus unerläßlich für den Bestand, die Ordnung der Welt. Gott hält durch seine Gebote die Menschen in Form – wörtlich verstanden; er wehrt der ständigen Versuchung, in die Maßlosigkeit auszubrechen und die Grenzen der Humanitas zu ignorieren. Innerhalb der Form, über welche die Moral wacht und deren metaphysisches Muster sie entworfen hat, kann sich der Mensch entfalten, verwirklichen. Die Maßlosigkeit, der Extremismus bedeuten das Ende der Moral; dafür liefert uns die Gegenwart Schulbeispiele und Lehrstücke in beliebiger Menge. Durch die Moral jedoch wird der Mensch in der Hut und unter der Hut Gottes gehalten. Er verzichtet auf das ihm Unangemessene, auf Hochmut und Provokation – und er empfindet, wie sich seiner eine bis dahin unbekannte Sicherheit bemächtigt.

Sein Gehorsam wird zuversichtlicher, gelockerter, herzlicher, und er empfindet mit Überraschung und Dankbarkeit, wie sehr ihm gerade diese Haltung gemäß ist. Indem er sich den Geboten Gottes unterordnet, gewahrt er darin nichts Negatives und Einschränkendes. Vielmehr stellt Gott ihn, unmerklich, an jene Stelle des Welttheaters, wo die vorbestimmte Rolle auf ihn wartet. In seine Rolle hineinzuwachsen, sie mit Blut, Atem, Phantasie, unwiederholbarem Leben zu erfüllen, ist das Glück des Schauspielers. Indessen darf er niemals vergessen, daß der Text von einem anderen geschrieben wurde und daß nicht er die Regie führt. Auch in der Existenz des Schauspielers berühren sich Gehorsam und Freiheit; im Gleichgewicht von Gehorsam und Freiheit gründet des großen Schauspielers Auftritt, welcher im Grund ein moralischer ist.

Je mehr sich der Wille des Menschen dem göttlichen Willen eint, erfährt er, ohne sich oft darüber Rechenschaft abzulegen, die Übereinstimmung und Sympathie mit der letzten Instanz. Der Mensch wird auf geheimnisvolle Weise geführt, und die Erfüllung der Gebote, das Einverständnis mit dem ewigen Willen ergeben sich für ihn von selbst. Er empfindet dabei keinen Zwang, auch nicht den Anflug von Willkür oder Anmaßung; vielmehr geht er den Weg, der ihm vorgeschrieben ist, als habe er ihn sich allein erwählt.

Der Punkt ist erreicht, wo der Gegensatz von Gesetz und Evangelium – ein uraltes, oft ermüdendes theologisches Thema – aufgehoben wird. Der Mensch sprengt das Gesetz, ohne dessen Auftrag untreu zu werden. Er erfährt zu seiner Überraschung, zu seinem Entzücken, daß auch für die Moral der Satz gilt, nach welchem die Liebe des Gesetzes Erfüllung ist.

Birgit H. Lermen

Moderne politische Lyrik

Ein Vergleich von Texten aus der Bundesrepublik und der DDR

1. Begriff und Methode

1.1 Der *Begriff* „politische Lyrik" scheint – wie die Bezeichnung „Naturlyrik" – auf den ersten Blick eindeutig zu sein, da er sich offensichtlich auf einen bestimmten lyrischen Gegenstand bezieht: eine lyrisch gefaßte, politisch relevante Aussage als Antwort auf eine politische Situation. Nach dieser Bestimmung sind als konstituierende Komponenten bereits gegeben: eine politische Situation; die Position eines Autors, der auf die Situation mit seiner Aussage reagiert; diese Aussage selbst und die sie leitende, ihre Form prägende Intention.

Aber damit ist der Gegenstand noch immer nicht voll erfaßt; denn von politischer Lyrik kann man nicht reden, ohne ihre Wirkung zu bedenken, sei diese nun beabsichtigt oder nicht. Wie man die Konstituenten auch bestimmen mag, für dieses Vorhaben scheint es nützlich, den zur Rede stehenden Gegenstand in zwei Kategorien aufzuteilen: in intentional politische Lyrik und in funktional politische Lyrik.

Der Begriff *„intentional politische Lyrik"* steht für Texte, die sich wertend, aufklärend oder appellierend auf eine politische Realität beziehen und auf den Leser oder Hörer eine als politisch bestimmbare Wirkung ausüben.

Mit dem Begriff *„funktional politische Lyrik"* sind Texte gemeint, die keine direkten Aussagen über politische Verhältnisse machen und auch keine politische Intention erkennen lassen, aber durch die Weise der Rezeption einen bestimmten Stellenwert im Politischen einnehmen oder erlangen können.

Die folgenden Ausführungen beschränken sich – der Erwartung des unvorbereiteten Lesers gemäß – auf *intentional politische Texte,* und zwar (so meine ich das Beiwort „modern") auf solche der letzten fünfzehn Jahre. Zudem ist – wie das Thema ankündigt – die Auswahl eingeengt auf Texte aus der Bundesrepublik und der DDR. An ausgewählten Beispielen soll versucht werden, Gemeinsamkeiten und Unterschiede deutlich zu machen und die Eigengesetzlichkeiten moderner politischer Lyrik aufzuzeigen.

1.2 Da Literatur nach heutigem Consensus nicht als ein in sich abgeschlossener Bereich zu betrachten ist, sondern als eine besondere Weise der Kommunikation, ist zur Deutung politischer Lyrik eine *Perspektive* erforderlich, die nicht nur das Werk selbst, sondern auch seine Produktion und Rezeption zumindest in Ansätzen hervortreten

läßt. Der fertige Text gibt die Intention des Autors manchmal nicht eindeutig zu erkennen, und die Wirkung auf den Rezipienten ist vorher nicht sicher berechenbar.

Es läßt sich lediglich untersuchen, wieweit die Aussage des Textes als Verwirklichung einer bestimmten Intention begriffen werden kann und auf welche Weise sie dem Leser oder Hörer vermittelt wird. Darum ist zur Deutung politischer Lyrik auch die politische Situation des Autors zu bedenken und die wirkungsgeschichtliche Kategorie einzubeziehen.

Dieser Versuch, die ausgewählten Texte nicht nur mit herkömmlichen poetologischen Kategorien, sondern auch aus ihrer Entstehungs- und Wirkungsgeschichte, ihrem Realitätsbezug und ihrer politischen Intention zu erfassen, soll im folgenden an drei Texten aus der Bundesrepublik und der DDR durchgeführt werden.

2. Analyse und Deutung von Texten

2.1 Texte von Autoren aus der Bundesrepublik

2.1.1 *Günter Grass: Gesamtdeutscher März*

Der 1927 in Danzig geborene westdeutsche Autor Günter Grass ist so bekannt, daß ich ihn nicht vorzustellen brauche. Als „Hofdichter Willy Brandts" – wie ihn böse Zungen nannten – zog er 1965 durch die Bundesrepublik, um durch Wahlreden und lyrische Produktionen die Bürger für die SPD zu gewinnen. Grass setzte den im folgenden angeführten Text, der hier nur auszugsweise zitiert wird, 1965 als Wahlhilfe ein (Ausgefragt, Neuwied 1967, 77).

„Die Krisen sprießen, Knospen knallen,
in Passau will ein Biedermann
den Föhn verhaften, Strauß beteuert,
daß er nicht schuld sei, wenn es taut;
in Bayern wird viel Bier gebraut.

Im Friedenslager feiert Preußen
das Osterfest, denn auferstanden
sind Stechschritt und Parademarsch;
die Tage der Kommune sind vorbei,
und Marx verging im Leipz'ger Allerlei.

Bald wärmt die Sonne und der greise,
schon legendäre Fuchs verläßt
zum Kirchgang-Wahlkampf seinen Bau;
der Rhein riecht fromm nach Abendland,
und Globke lächelt aus dem Zeugenstand.

Bald wird das Frühjahr, dann der Sommer
mit all den Krisen pleite sein –
glaubt dem Kalender, im September
beginnt der Herbst, das Stimmenzählen;
ich rat Euch, Es-Pe-De zu wählen."

Ein wenig gewaltsam hat Günter Grass in diesem Text Natur und Politik zusammengezwungen. Die fünfzeiligen Strophen reihen Metaphern, Realitätsbezüge und Interpretationsschemata aneinander, die eine zufällige und assoziative Reihung von Einzelaspekten bilden.

Der Titel weist hin auf das Bild des Vorfrühlings, das die possenhaften und zum Teil recht heterogenen Bildelemente der einzelnen Strophen zu einer Einheit verbindet. Der Bezug verklammert Bild- und Realitätsbereich und schafft so die einheitliche Stil- und Bedeutungsebene. Die Dechiffrierung der ersten Strophe ist nicht sehr schwierig. Daß man in der Bundesrepublik mit der nächsten Krise so sicher rechnen kann wie mit dem nächsten Frühling, ist keineswegs originell, im Kontext jedoch wirkt der Vergleich überraschend. Die unangemessene Aufregung entlarvt das politische Verhalten der CSU und läßt rückwirkend ihre Reaktion auf politische Krisen ermessen. Eindeutig ist der Seitenhieb gegen die Glaubwürdigkeit von Franz Josef Strauß und den „Biedermann" von Passau, den Herausgeber der „Passauer Neuen Presse", Kapfinger.

Die Deutung dieser Strophe ergibt sich jedoch nicht nur dadurch, daß man jedes einzelne Bild entziffert und die so gefundenen Bedeutungen aneinanderreiht. Die einzelnen Aussagen sind aufeinander bezogen. Der Eindruck von Biederkeit und Borniertheit, der durch den scheinbar bedeutungs- und beziehungslosen Vers „in Bayern wird viel Bier gebraut" entsteht, strahlt auf den Bedeutungszusammenhang der gesamten Strophe zurück und suggeriert hinterlistig eine Beziehung zwischen dem Metaphorischen und dem Gemeinten: Bierkonsum und politischem Urteilsvermögen (bzw. Unvermögen).

Die zweite Strophe schildert die Situation der DDR, in der (wie im Westen) politisches „Tauwetter" herrscht. Die Auferstehung von Preußens Stechschritt und Parademarsch weist darauf hin, daß reaktionäre Kräfte im Kommen sind. In der dritten Strophe ist die Metapher „der greise, schon legendäre Fuchs" aus dem Kontext leicht als Umschreibung für Konrad Adenauer zu erkennen, dessen Staatssekretär Hans Globke einen Kommentar zu den Nürnberger Rassengesetzen geschrieben hatte, aber in NS-Prozessen nur als Zeuge auftrat.

Die letzte Strophe stellt das Ende der Krisen in Aussicht als zu erhoffendes Ergebnis der Bundestagswahl 1965. Aus dem Bedeutungsgeflecht der ersten drei Strophen läßt sich eine Kritik an der gesamtdeutschen Situation herausstellen. Insbesondere wird angeprangert: das reaktionäre Verhalten Bayerns, Konservatismus und Militarismus, heuchlerisch-frömmelnde Verbrämung von Machtinteressen und der Wiederaufstieg alter Nazis zu hohen Staatsämtern. Die Intention dieser Bestandsaufnahme wird in der letzten Strophe enthüllt durch den Rat an den Leser: „Es-Pe-De zu wählen". Diese Empfehlung macht deutlich, daß die Kritik der vorangehenden Strophen vorwiegend der CDU/CSU-Regierung galt. Doch ist die Beziehung zwischen dieser Kritik und dem Rat der Schlußzeile nicht ohne weiteres aus dem Text ersichtlich. Nur wer die gemeinte Realität kennt und die Ansicht des Autors teilt, wird die Empfehlung als einleuchtende Folgerung aus dem Vorhergegangenen verstehen.

Dieses Gedicht spiegelt das entschiedene Engagement des Autors für die SPD wider.

Im letzten Satz spricht Grass seine Absicht offen aus. Der stimmberechtigte Bürger soll aus dem Vorangegangenen die Schlußfolgerung ziehen und SPD wählen. Allerdings setzt der Text ein relativ großes politisches Wissen voraus. Die uneigentlichen Ausdrucksformen sind so sehr in der Überzahl, daß der Leser eine hohe, intellektuelle Leistung erbringen muß, wenn er den Text verstehen soll. Es bleibt daher offen, wie viele Leser den Text entschlüsseln und den in ihm enthaltenen Appell voll nachvollziehen können.

2.1.2 *Erich Fried: Die Abnehmer*

Erich Fried, der 1938 als Siebzehnjähriger aus dem von Hitler annektierten Österreich nach London floh, ist durch die frühe Begegnung mit der politischen Gewalt zum engagierten Schriftsteller geworden. Sein 1964 erschienener Band „Warngedichte", dem dieser Text entnommen ist, warnt vor jeder Form der Aufgabe individueller Selbstverantwortung. Das beweist vor allem das folgende Gedicht (Aufforderung zur Unruhe, München 1972, 86):

„Einer nimmt uns das Denken ab
Es genügt
seine Schriften zu lesen
und manchmal dabei zu nicken

Einer nimmt uns das Fühlen ab
Seine Gedichte
erhalten Preise
und werden häufig zitiert

Einer nimmt uns
die großen Entscheidungen ab
über Krieg und Frieden
Wir wählen ihn immer wieder

Wir müssen nur
auf zehn bis zwölf Namen schwören
Das ganze Leben
nehmen sie uns dann ab."

Dieser Text besteht aus vier Strophen zu vier verschieden langen Zeilen, die weder metrisch noch durch den Reim, sondern nur durch den rhetorischen Gestus und den strophenweise entwickelten Teilzusammenhang verbunden sind. Das Gedicht baut sich auf in der Form eines dreimal wiederholten „beruhigenden" Zuspruchs, der am Schluß pointiert in eine beunruhigende, ja erschreckende Konsequenz umschlägt. Fried spricht plakativ. Er urteilt pauschal. Das Spiel mit dem Wort „abnehmen" dient einer ironischen Sprechweise, welche die schöne Devise von der „Ruhe als der ersten Bürgerpflicht" in ihr Gegenteil verkehrt, indem sie die entscheidenden Momente herausstellt, die zur Unmündigkeit führen. Denken, Fühlen und Entscheiden werden als die kognitiven, affektiven und motorisch-pragmatischen Kriterien des seiner selbst bewußt gewordenen Menschen durch die „Abnehmer" außer Kraft gesetzt. Politische Unmündigkeit ist mit

der Entpersönlichung des Menschen identisch, die Delegierung der eigenen Verantwortung an die Führenden gleichbedeutend mit dem Verlust wirklichen Existierens.

In dem Gedicht „Die Abnehmer" beschreibt Fried ein inhumanes, historisch nicht fixierbares Machtverhalten. Er will die Leser zur Erkenntnis der eigenen politischen Lage bringen, damit (wie er selbst einmal sagte) „eine zur Besinnung gekommene Gesellschaft die Mißstände" beseitige. Die Verse provozieren den Leser zu einer sehr bewußten Auseinandersetzung mit dem im Aussageinhalt entwickelten Gedankengang und zur rationalen Entlarvung der Inhumanität, die auch in seiner politischen Umwelt eine Rolle spielt.

2.1.3 *Franz-Josef Degenhardt: „40"*

Franz-Josef Degenhardt, der 1931 in Schwelm geboren wurde, ist Rechtsanwalt und verteidigt seit 1968 in einem Hamburger Anwaltskollektiv vor allem Angehörige der Außerparlamentarischen Opposition, die wegen ihrer Demonstrationstätigkeit angeklagt wurden. Nebenbei verfaßt er „Bücher" und schreibt und singt er „Lieder". 1971 wurde er aus der SPD ausgeschlossen. Seither erklärt er sich solidarisch mit allen, die links von der SPD stehen. Der hier angeführte Song mit dem Titel „40" entstand 1971, in seinem vierzigsten Lebensjahr (LP „Mutter Mathilde", Polydor 2371254):

Nun bin ich vierzig Jahre alt
und hab' mir oft den Mund verbrannt
und wurde noch dafür bezahlt,
und das war meistens allerhand.
Und rausgeschmissen hat man mich
aus Schule, Kirche, SPD,
und hab gelacht und jämmerlich
geflucht, denn manchmal tat das weh.

R.: Aber klagen will ich nicht,
aber klagen will ich nicht.
Nein, den Gefallen tu ich mir nicht gern.
Das wollen wir, das müssen wir, das werden wir
schon ändern.

Nein, sehr viel hab ich nicht gemacht:
paar Kinder, viele Flaschen leer,
paar Staatsanwälte aufgebracht,
'ne Hand voll Lieder oder mehr.
Geflüstert hab' ich und geschrien,
mal ohne und mal mit Musik,
und viele hörten gar nicht hin
in Sachen Politik.

R.: Aber klagen will ich nicht,
...

Und viele Herrn hab' ich gesehn:
den Hitler und den Greis vom Rhein

und den und den und schließlich den
aus meinem eigenen Verein.
Geändert hat sich vieles viel,
nicht nur der Haarschnitt und mein Bauch.
Persil blieb aber doch Persil,
und Krupp und Krause blieben auch.

R.: Aber klagen will ich nicht,

...

Und viele Freunde sind nicht mehr.
Ein paar beim Feind, ein paar dahin,
und viele hassen mich jetzt sehr,
weil ich nicht mehr der alte bin.
Ja, vierzig Jahre bin ich schon
und bin auch fast ein Kommunist,
was in dem Deutschland, wo ich wohn,
noch immer sehr gefährlich ist."

Dieses autobiographische Lied greift das Thema der Absage an das Alte und Vertraute auf, macht aber zugleich deutlich, daß der Prozeß des Umdenkens nicht zu Ende ist, aber inzwischen zu konkreten Ergebnissen geführt hat.

Anläßlich seines vierzigsten Lebensjahrs blickt Degenhardt resigniert zurück auf das in den letzten Jahren Erfahrene: er hat sich den „Mund verbrannt", wurde aus „Schule, Kirche, SPD" ausgeschlossen, verlor beim Streit „ein paar Zähne", wurde beschimpft und schlecht behandelt. Ironisch zählt er seine bisherigen Leistungen auf: er hat Kinder gezeugt, Flaschen geleert, Staatsanwälte aufgebracht und „'ne Hand voll Lieder" geschaffen, deren politische Wirkung – ob er sie flüsterte oder schrie, mit oder ohne Musik vortrug – bei vielen effektlos war. Obwohl sich in vielen Dingen „viel" geändert hat und sowohl das nationalsozialistische Regime als auch die Adenauer-Ära und die Zeit mancher Leute aus dem „eigenen Verein" vorbei ist, hat die Sozialisierung nicht stattgefunden. Das Kapital (hier ironisch „Persil" genannt) blieb in den Händen der Großunternehmer, für die Krupp und Krause beispielhaft stehen.

Degenhardt selbst ist nicht mehr der alte. Er hat nicht nur seinen „Haarschnitt" und seinen „Bauch", sondern seine Einstellung geändert und ist „fast ein Kommunist" geworden. Darum weiß er sich von seinen alten Freunden verlassen, von vielen gehaßt und politisch gefährdet. Aber ein heimatloser Linker ist er trotzdem nicht geworden. Er hat neue politische Freunde gefunden. Sie versucht er zu begeistern und mit neuer Kraft und neuer Zuversicht zu erfüllen. Mit ihnen solidarisiert er sich im Refrain, wenn er hoffnungsvoll und geradezu beschwörend singt: „Das wollen wir, das müssen wir, das werden wir schon ändern."

Verglichen mit anderen lyrischen Formen der letzten Jahre wirkt dieser Text mit seinen fünf achtzeiligen Strophen, mit Refrain, Kreuz- und Paarreim erstaunlich traditionell. Man darf dabei aber nicht übersehen, daß er für ein sehr traditionsgebundenes Medium komponiert ist: das Singen zur Gitarre. Der zur Gitarre gesungene Text ist

sehr viel enger an die Tradition und auf andere Weise an Bedeutungen gebunden als der Lese- oder Sprechtext. Zwar versteht Degenhardt sich in erster Linie als „Textautor" und erst in zweiter Linie als „Musiker". Dennoch wäre dieser Song als bloßer Text nicht das, was er mit Gitarrenbegleitung ist. Die Gitarre stimuliert Degenhardts Sprache. Er bedient sich der Musik als eines Mittels der Verdeutlichung, der Akzentuierung, der Verschärfung des im Text Gemeinten. Das Rezitativ ist mit ein paar Gitarre-Akkorden unterlegt. Die schummrigen Töne erhalten durch die tenoral-deutliche Artikulation Degenhardts eine leicht aggressive Beimischung.

Degenhardt möchte mit diesem Text nicht nur auf die Situation all jener hinweisen, die in der Bundesrepublik links von der SPD stehen, sondern er möchte vor allem den Zuhörer „aus der kulinarischen Attitüde des amüsierten Bürgers" herausreißen und zu „kritischer Auseinandersetzung und verbindlicher Stellungnahme" [1] herausfordern. Sein Publikum besteht vorwiegend aus Gymnasiasten und Studenten. Dieses Publikum will er so weit bringen, daß es „kapiert, langsam aber wirksam", worauf es hinarbeiten muß: „auf eine geschichtslose, kriegs-, elends- und konfliktlose menschliche Gesellschaft" [2].

Degenhardt selbst glaubt, daß seine Lieder „eine Verunsicherung der bürgerlichen Ideologie" [3] bewirken. Er folgert das aus dem Verkauf seiner Schallplatten und der zustimmenden Reaktion seines Publikums. Zweifellos finden seine Lieder begeisterte Aufnahme. Sein Stil ist didaktisch, demonstrativ und darum massenwirksam. Dennoch bleibt offen, ob dieser Text die erhoffte politische Wirkung erzielt. Umfrageergebnisse scheinen die Vermutung zu bestätigen, daß sich die Aktivität der Zuhörer in der applaudierenden Zustimmung erschöpft.

2.2 Texte von Autoren aus der DDR

2.2.1 *Walter Stranka: Das Lied vom Sozialismus*

Walter Stranka, 1920 in Kaaden an der Eger geboren, ist Arbeitersohn und von Beruf Handschuhmacher. Seit 1938 gehört er der Kommunistischen Partei an; seit 1947 lebt er als freier Schriftsteller in Weimar. Er gilt als Experte der Massenlieder-Produktion, sitzt im Vorstand des Deutschen Schriftstellerverbands und ist bemüht, im Sinn der Partei zu dichten, was der folgende Text beweist (Deutsche Lyrik unter dem Sowjetstern, hrsg. v. E. Pfeffer, Frankfurt 1961, 55 f.):

„Vom Osten weht ein starker Wind
und manches Zepter fällt,
und dort, wo wir am Werke sind,
verändert sich die Welt.
Und die Räder rollen schneller
und die Häuser werden heller
und die Kleider werden feiner
und die Geigen klingen reiner

und das Alte unterliegt
und der Sozialismus siegt.

Der Kumpel gräbt mit ganzer Kraft
und weiß: mein Kind studiert,
das Herrenpack ist abgeschafft,
das Arbeitsvolk regiert.
Und die Räder rollen schneller . . .

Die roten Sterne steigen auf
und trotzen dem Geschrei,
das Leben folgt nun unserm Lauf
und hört auf die Partei.
Und die Räder rollen schneller . . ."

Dieser unmißverständliche Text erinnert in seiner formalen Struktur an das Volkslied. Er besteht aus drei vierzeiligen Strophen, deren Verse durch einen männlichen, endgültig wirkenden Kreuzreim verklammert sind. Der Wechsel von drei- und vierhebigen Versen unterstreicht durch den mitreißenden jambischen Rhythmus die optimistische inhaltliche Aussage. Jede Strophe stellt ein abgeschlossenes Ganzes dar und bildet ein vollständiges Satzgefüge. Am Ende des zweiten und dritten Verses gliedert ein Komma den Satzaufbau (mit Ausnahme von 3,3). Die Alliterationen der einzelnen Strophen (1,1: *w*eht . . . *W*ind; 1,3: *w*o *w*ir am *W*erke; 2,1: Der *K*umpel gräbt mit ganzer *K*raft; 3,1: *S*terne *s*teigen; 3,3: *L*eben . . . *L*auf) und des Refrains (R,1: *R*äder *r*ollen; R,2: *H*äuser . . . *h*eller; R,6: *S*ozialismus *s*iegt) haben nicht nur lautmalerische, sondern vor allem einprägende Funktion.

In volkstümlicher, bildreicher Sprache besingen die drei Strophen den Anbruch des roten Paradieses. In der ersten Textgruppe wird die Wirkung des Sozialismus verglichen mit einem starken Wind, der vom Osten her über die ganze Welt weht und die alten Hierarchien zu Fall bringt. Die Alliteration „wo wir am Werke sind" bezieht den Rezipienten in die sozialistische Weltveränderung mit ein und suggeriert ihm das Selbstbewußtsein, an der Verwirklichung dieses Ziels beteiligt zu sein.

Die zweite Strophe stellt den Kumpel als idealen Arbeiter dar, der mit „ganzer Kraft" gräbt, weil sein „Kind studiert". Ihm wird in Zeile drei und vier die Überzeugung in den Mund gelegt, daß die alte Gesellschaftsordnung zerstört sei und die Regierung in der Hand seiner Volksschicht liege. Damit wird deutlich, daß es immer Untergebene und Herrschende geben wird. Nur sind die Rollen hier vertauscht: das „Herrenpack" wird zum Arbeitsvolk, das Arbeitsvolk regiert.

Im Bild der aufsteigenden „roten Sterne" verdeutlicht die letzte Strophe den Beginn des roten Paradieses, das jedem Geschrei zu trotzen vermag, da der Sozialismus das Leben der Welt bereits nach den Richtlinien der Partei steuert. Der Refrain, der Paarreim in hell klingenden Lauten (e, ei, ie) aufweist, weckt durch die reihenden Zeilenanfänge den Eindruck, daß die sich steigernden Errungenschaften des Sozialismus kein Ende haben werden. In einem Leierkastenrhythmus konkretisiert er in den vier ersten, weiblich endenden Versen die Erfolge, die der Sozialismus durch die Weltveränderung er-

zielt: den Fortschritt in Wirtschaft und Industrie, in Wohn- und Lebensbedingungen, in Kultur und Bildung. Die beiden letzten Verse sprechen – in ihrer Wirkung durch den männlichen Paarreim unterstützt – Behauptungen aus, die keine Zweifel am Zusammenbruch des Alten und am Sieg des Neuen aufkommen lassen. In dieser Direktheit wird die Intention des Textes offenbar. Er soll motivieren zum Engagement für eine klassenlose sozialistische Gesellschaft, die sich einzig an den Richtlinien der Partei orientiert.

Zweifellos ist dieser Text als systemstabilisierendes Mittel auf politische Wirkung hin konzipiert. Ob er jedoch die erhoffte Resonanz findet, läßt sich aus unserer Sicht nicht überprüfen. Dank seiner Unmißverständlichkeit und seiner stimulierenden Kraft kann er zwar leicht rezipiert werden; aber da sein Blickwinkel ideologisch genau abgesteckt ist, wird er vermutlich nur jene erreichen, die ohnehin schon mit der im Text fixierten Aussage übereinstimmen.

2.2.2 *Reiner Kunze: Nach der Geschichtsstunde*

Reiner Kunzes Weg scheint typisch zu sein für die DDR-Dichter seiner Generation. Er stammt aus einer Bergarbeiterfamilie, ist 1933 im Erzgebirge geboren, studierte in Leipzig Philosophie und Journalistik, wurde wissenschaftlicher Assistent, verließ dann die Hochschule und arbeitete in einer Maschinenfabrik. Er ist verheiratet mit einer Tschechin und lebt seit 1962 als freier Schriftsteller in Greiz.

Seiner unverbindlichen Gefühlslyrik und unkritischen Bejahung des Staatssystems hat er bereits Mitte der sechziger Jahre abgesagt. „Meine worte aber haben handschellen" beschloß er 1966 ein Gedicht, das 1969 abgedruckt wurde in seinem Band „Sensible Wege" (Reinbek 1969, 67), der „dem tschechischen volk, dem slowakischen volk" gewidmet ist und acht – nach Meinung der SED – „illegale" Texte enthält. Damit ist die Ursache seines Konflikts mit der DDR-Obrigkeit angedeutet. Sie resultiert aus dem Protest gegen den Einmarsch von Ostblocktruppen in die Tschechoslowakei am 21. August 1968. Vertiefen mußte sich dieser Gegensatz, als Kunze nicht aufhörte, „seine sozialistische Umwelt individuell zu erfassen". Der Leipziger Literaturfunktionär Max Walter Schulz hat ihm öffentlich vorgehalten, in seiner Lyrik äußere sich „der nackte, vergnatzte, bei aller Sensibilität aktionslüsterne Individualismus", der mit dem Antikommunismus kollaboriere[4].

Reiner Kunze, der seinen geschichtlichen Standort als Bürger der DDR nicht verleugnet, aber auf freimütige Weise zum Thema seiner Lyrik macht, schildert seine Situation im Gedicht „Dreiblick" mit folgenden Worten (Sensible Wege, 19):

„Ausgesperrt aus büchern
ausgesperrt aus zeitungen
ausgesperrt aus sälen
eingesperrt in dieses land
das ich wieder und wieder wählen würde."

Er bekennt sich (das belegen diese Verse) entschieden zur DDR, aber er widersetzt

sich dem Totalitätsanspruch der SED. „Ich lebe in der DDR", sagte er in einem Interview, „und ich möchte hier nichts anderes sein dürfen als Schriftsteller. Das aber kompromißlos." [5] Seinem nur in Westdeutschland erschienenen Lyrikband „zimmerlautstärke" (Frankfurt ²1973, 7), dem der hier angeführte Text entnommen ist, hat er folgendes Wort Senecas vorangestellt:

„bleibe auf deinem Posten und
hilf durch deinen Zuruf; und wenn
man dir die Kehle zudrückt, bleibe
auf deinem Posten und hilf durch
dein Schweigen."

Zwischen Zuruf und Schweigen bäumt Kunze sich in diesem Band mutig auf gegen doktrinäre Engstirnigkeit. Als Beweis sollen folgende Verse stehen, die den Titel tragen: „Nach der Geschichtsstunde" (zimmerlautstärke, 12):

„Die damals, der
Tamerlan war der
grausam: zehntausende seiner gefangenen ließ er
binden an pfähle, mit mörtel und lehm
übergießen lebendig
vermauern

Tochter, die teilweise ausgrabung
jüngster Fundamente
wird bereits
bereut."

Hier braucht die Sprache Zeit, bis sie sich findet und sagen kann, was gesagt sein will: „Die damals, der / Tamerlan, war der / grausam." Die Wörter scheinen herumgejagt. Sie suchen verstört ihre Stelle im Satz, in der Zeile. Sie laufen am Doppelpunkt auf, ergießen sich breit in die Mitteilung: „zehntausende seiner gefangenen ließ er / binden an pfähle, mit mörtel und lehm / übergießen lebendig / vermauern." Das Wort „lebendig" ist rückwärts und vorwärts gebunden an „übergießen" und „vermauern". Das Druckbild entspricht dem Gestus der im Schrecken versickernden Sprache, die zunächst bis auf den Rest „vermauern" und danach ganz versiegt. Es ist ein Zurückweichen ins Schweigen. Das gleiche Zurückweichen zeigt die Sprache in der zweiten Textgruppe. Aber hier ist es nicht ein Zurückweichen vor dem Gräßlichen des Damals, sondern ein Zurückschrecken nach dem Blick auf „jüngste fundamente", nach dem Einblick in den Grund, auf dem man steht.

In mündlicher Sprachverwendung, doch vorsichtig und verhüllt, spricht Kunze in diesem Text vom Schrecken. Doch von welchem Schrecken? In der ersten Textgruppe läßt er die Tochter empört berichten vom Schrecken, von dem sie in der Geschichtsstunde gehört hat: von den Grausamkeiten des mongolischen Eroberers Tamerlan oder Timur (1336–1405), der im 14./15. Jahrhundert eine blutige Herrschaft über große Teile Asiens ausübte. In der zweiten Textgruppe stellt er in seiner Antwort durch die Parallele von „jüngst" zu „damals" den Bezug zur Gegenwart her. Aber während die

Tochter offen und ausführlich über die Grausamkeiten Tamerlans spricht, deutet er nur an, daß man selbst die „teilweise" Aufdeckung jüngster Grausamkeiten – offensichtlich die Entstalinisierung – „bereits bereut". Er verstummt geradezu im Schrecken darüber, daß das redende Ich nicht nur nichts sagen darf über die ausgegrabenen Fundamente, sondern nicht verstanden, abgelehnt, ausgestoßen und in die Innerlichkeit verbannt wird – damit es sich dort verzehre, ohne Beziehung zur Gesellschaft, für die es doch denkt und wirkt.

Dieses subtile, sprachlich aufs äußerste reduzierte Gedicht, das als persönliche Botschaft des Autors an die Tochter gerichtet ist, wirkt paradoxerweise zugleich allgemein. Es ist nicht nur ihm persönlich ein „akt der gewinnung von freiheitsgraden nach innen und nach außen", wie es in der „Nachbemerkung" heißt (zimmerlautstärke, 65), sondern er will damit die Verfälschungen der Vergangenheit und Gegenwart anprangern, um zur „Verbesserung der Atmosphäre" beizutragen. Er benutzt das historische Faktum, um die gegenwärtigen Verhältnisse zu charakterisieren, um aufzuzeigen, daß der Tamerlan eine überzeitliche Größe ist, die auch heute Zehntausende „lebendig vermauert".

Kunze scheint stillschweigend vorauszusetzen, daß der Leser den Zusammenhang, in dem sein Gedicht zu sehen ist, selbst herstellt. Aber da die eigentliche Problematik aus dem Text zunächst erschlossen werden muß, wird nur der Nachdenkende aus diesen Versen die Bedrohung des Individuums durch ein regulierendes Kollektiv erkennen.

2.2.3 *Wolf Biermann: Ermutigung*

Der 1936 in Hamburg geborene Wolf Biermann, dessen Vater als Jude und Kommunist im KZ Auschwitz umkam, ging 1953 als Siebzehnjähriger in die DDR. Er studierte in Ostberlin Philosophie, Ökonomie und Mathematik, lehrte kurze Zeit als kommissarisch eingesetzter Dozent Ästhetik und verfaßte zunächst Texte geforderter Machart. 1962 erhielt er nach einem von Stephan Hermlin organisierten Vortragsabend Auftrittsverbot, das 1963 für kurze Zeit aufgehoben wurde. Bereits 1963 erfolgte sein Ausschluß aus der SED, und 1965 wurde er endgültig zum Schweigen verurteilt, weil er – wie der stellvertretende Kultusminister Alexander Abusch im „Neuen Deutschland" vom 14. 12. 1965 mitteilte – die Arbeiterklasse „mit seinem in Westberlin finanzierten dünnen Bändchen" beleidigt habe[6]. Aber Biermanns „Geschäft" blieb weiterhin die „rücksichtslose Schimpferei" (wie er eines seiner Gedichte nannte). Obwohl das Zentralkomitee bemüht war, ihm einen Weg zu weisen, erklärt er selbstbewußt am Ende seines „Wintermärchens":

„In ungebrochener Demut
singe ich den Aufruhr."

Diese Aggressivität ist keine Kraftprotzerei, sondern Folge ohnmächtigen Zorns. Unfreiwillig in den Hintergrund gedrängt und isoliert von denen, die er in seinen Liedern meint, höhnt er zwar in der „Stasi-Ballade" über den Staatssicherheitsdienst, der ihn überwacht (Mit Marx- und Engelszungen, Berlin [West] 1968):

„Worte, die sonst wärn verscholln
bannt ihr fest auf Tonbandrolln
und ich weiß ja: Hin und wieder
singt im Bett ihr meine Lieder
– dankbar rechne ich euchs an:
die Stasi ist mein Eckermann."

Biermanns Zorn kann nicht verbergen, daß er in Gefahr ist, dem Totgeschwiegenwerden zu erliegen. Dennoch ist er nicht auf Zustimmung aus, weder von hüben noch von drüben. In einem Interview, das 1971 im „Spiegel" (Nr. 10) abgedruckt war, gesteht er: „Ich bin ein staatlich anerkannter Staatsfeind." Die Forderung der Partei, „den Aufbau der neuen gerechten Gesellschaftsordnung literarisch darzustellen" [7], weist er in der „Tischrede des Dichters" entschieden zurück (Die Drahtharfe, Berlin 1965, 63):

„Ich soll vom Glück Euch singen
einer neuen Zeit
doch Eure Ohren sind vom Reden taub.
Schafft in der Wirklichkeit mehr Glück!
dann braucht Ihr nicht so viel Ersatz
in meinen Worten.
Schafft Euch ein süßes Leben, Bürger!
Dann wird mein saurer Wein Euch munden.
Der Dichter ist kein Zuckersack!"

Biermann läßt sich nicht als Alibi für die Versäumnisse des Staats brauchen und weigert sich, ein literarisches Paradies zu schaffen, in dem die Bürger die Wirklichkeit vergessen können. Immer wieder weist er auf die Gefahr hin, in die sich ein Staat begibt, der Lobeshymnen von seinen Dichtern verlangt. Durch diese Beweihräucherung sieht er die Glaubwürdigkeit der DDR gefährdet. Ihre Politik liegt ihm am Herzen, wenn er bittet (Die Drahtharfe, 63):

„Tut Euch das nicht an,
das von mir abzuverlangen."

Während Biermann in seiner „Drahtharfe" (1965) respektlos singend, schreiend, unverschämt lachend mutig gegen die „Büroelephanten" auszieht, „die nichts so fürchten wie Verantwortung", bedarf er für seinen späteren Gedichtband „Mit Marx- und Engelszungen" (1968) der Ermutigung. Das beweisen vor allem die drei Texte, die den Titel „Kleine Ermutigung", „Ermutigung" und „Große Ermutigung" tragen. Hier der Text mit dem Titel „Ermutigung" (LP „Wolf Biermann aah-ja!", CBS 80188):

„Du, laß dich nicht verhärten
In dieser harten Zeit
Die all zu hart sind, brechen
Die all zu spitz sind, stechen
und brechen ab sogleich.

Du, laß dich nicht verbittern
In dieser bittren Zeit
Die Herrschenden erzittern

– sitzt du erst hinter Gittern –
Doch nicht vor deinem Leid.

Du, laß dich nicht erschrecken
In dieser Schreckenszeit
Das wolln sie doch bezwecken
Daß wir die Waffen strecken
Schon vor dem großen Streit.

Du, laß dich nicht verbrauchen
Gebrauche deine Zeit
Du kannst nicht untertauchen
Du brauchst uns, und wir brauchen
Grad deine Heiterkeit.

Wir wolln es nicht verschweigen
In dieser Schweigezeit
Das Grün bricht aus den Zweigen
Wir wolln das allen zeigen
Dann wissen sie Bescheid."

In diesem fünfstrophigen Song, in dem die Verse 1, 3, 4 und 5 miteinander reimen (Vers 1, Zeile 1 ausgenommen), weicht der frühere ungestüme, respektlose Ton einer etwas bitteren, müden Diktion. Im Vortrag zeigt sich sowohl eine straffe rhythmische Gliederung als auch ein vom jungen Brecht beeinflußter „gestischer Rhythmus" der Verse. Die Versbewegung entspricht den gleichmäßigen Moll-Akkorden der Gitarre und wird nur an wenigen Stellen durch ironisierende Verstärkungen oder Dehnungen akzentuiert. Einzig in Strophe fünf wirkt der Rhythmus beschwingter, ist die Diktion ermutigender. Biermann verwendet hier die Volksliedstrophe, deren Ausdruckswert einen provozierenden Kontrast schafft zwischen formal bestimmter gemütvoller Behaglichkeit und thematisch bestimmter intellektueller Resignation. Sein Stil ist in diesem Text eingängig und einfach, naturhaft in den Bildern („Das Grün bricht aus den Zweigen"), umgangssprachlich abgeschliffen („Grad deine Heiterkeit"), zu epigrammatischer Kürze gesteigert („Die all zu hart sind, brechen / Die all zu spitz sind, stechen").

Indem er seinen Adressaten mit „Du" anredet, stellt er einen persönlichen Kontakt her zwischen Zuhörer und Lied. In Wortspiel und paradox zugespitzter, dialektischer Sprache erteilt er in den vier ersten Strophen, in denen die harten Laute *r* und *t* vorherrschen, dem Du den beschwörend klingenden Rat, sich „nicht verhärten", „nicht verbittern", „nicht erschrecken", „nicht verbrauchen" zu lassen in dieser „harten", „bittren" „Schreckenszeit", weil das Verhärtet-, Verbittert-, Erschreckt- und Verbrauchtsein ihn kommunikations- und funktionslos machen würde. Biermann richtet sich an alle, die zu keiner Initiative mehr fähig sind, die – wie er – eine „Schreckenszeit" erfahren und in Gefahr sind, so zu reagieren, wie die Gegner es wünschen. Diese Gegner wollen die Verbitterung so weit treiben, daß die anderen aufgeben, die Waffen strecken. Gegen diese Intention der Machthaber richtet sich der Text, der als bestes Mittel gegen Resignation und Erstarrung die „Heiterkeit" empfiehlt.

Diese Ermutigung, die Biermann dem Du zuspricht, gilt auch ihm selbst. Auch er scheint verzagt zu sein wegen der Wirkungslosigkeit seiner Proteste, die nicht die erhofften Veränderungen brachten. Darum solidarisiert er sich in der letzten Strophe mit dem Du und spricht in der Wir-Form. Trotz der „Schweigezeit" verstummt er nicht resignierend im Leid, sondern ringt sich durch zum Aufruf, zur Hoffnung: „Das Grün bricht aus den Zweigen / Wir wolln das allen zeigen / Dann wissen sie Bescheid." Das Thema dieser Verse ist der Gegensatz zwischen resignierender Erstarrung und aufbrechendem Leben. Freiheit, Veränderung, Aufbruch, Revolution sind bei Biermann wie Liebe, Lust, Offenheit und Wahrheit treibende Kräfte, die aus der Natur geboren werden.

Aber diese Kräfte geistern nicht als überirdisch-ungreifbare, überzeitliche Ideen durch die Welt, sondern realisieren sich im Hier und Jetzt des einzelnen Menschen und der historischen Situation. Darum ist es der Mensch selbst, der diesen geschichtlichen Kampf führen muß. „Gebrauche deine Zeit / Du kannst nicht untertauchen" ruft Biermann ermutigend und zugleich ernüchternd seinem Hörer zu. Seine Absicht ist es, mit diesem Text auf die Gefahren aufmerksam zu machen, die dem einzelnen in der sozialistischen Gesellschaft drohen. Er prangert die Unmenschlichkeit der einengenden, alles sich zurechtbiegenden Ideologie an und ermutigt sich und seine Zuhörer, nicht zu resignieren.

Seine Kritik ist stets getragen von einem hoffnungsvollen menschlichen Ton. Dieser Ton entsteht einerseits aus dem „doppelten Weh" dessen, der mit der politischen Wirklichkeit seines Landes um so weniger einverstanden ist, als er dessen Idee und Grundlage bejaht, andererseits aus der Hoffnung, durch den Gesang die Menschen zu einem freiheitlich-humanen Sozialismus führen zu können.

Obwohl die Mächtigen der DDR das Auftreten Biermanns auf der Bühne und im Fernsehen verboten haben, ist der leidenschaftliche, aber aus der Partei verbannte Kommunist, der unerschrockene Protestsänger, zum Liebling des Publikums in Ost und West geworden, so daß Jost Hermand ihn zu Recht „ein gesamtdeutsches Phänomen ersten Ranges" nennt[8]. Seine Lieder und Gedichte, die nur in der Bundesrepublik erscheinen dürfen, sind in der DDR durch Tonbandkopien und Handabschriften verbreitet. In ihrem Bemühen, Biermann einzuschüchtern, unglaubwürdig zu machen, erreichen die Funktionäre das, was sie verhindern wollen: sie machen ihn populär. In dem 1972 erschienenen Band „Für meine Genossen" schleudert er ihnen darum bitter ironisch entgegen (S. 50):

„Wenn ihr mich wirklich schaffen wollt,
dann nennt mich ‚groß', ihr Zwerge."

Ein Sänger wie Biermann braucht Publikum. Aber als kompromißloser Sozialist ist er in der DDR – wie Kunze und Kunert – zum Einzelgänger geworden.

3. Vergleich der Texte

Blicken wir zurück auf die Texte aus der Bundesrepublik und der DDR, die ich kurz zu analysieren und zu deuten versuchte, so lassen sich bei oberflächlicher Betrachtung einige *Gemeinsamkeiten* herausstellen: *Walter Stranka* und *Günter Grass* sprechen und werben für eine Partei. *Erich Fried* und *Reiner Kunze* treten im Namen der Menschlichkeit für die Freiheit des Individuums ein. *Franz Josef Degenhardt* und *Wolf Biermann* sind Protestsänger, die beide aus der Partei ausgeschlossen wurden. Sie halten sich an überkommene Formen und benutzen traditionelle Sprechweisen.

Ein differenzierter Vergleich zeigt jedoch große *Unterschiede*, die sowohl auf den unterschiedlichen Staats- und Gesellschaftssystemen als auch auf dem unterschiedlichen Literaturverständnis beruhen.

Walter Stranka verkündet seine politische Botschaft in einer verständlichen, traditionellen (fast primitiven) Sprache und Form. Die Pauschalurteile des literarischen Wahlredners *Günter Grass* hingegen sind durch poetisch-theoretisches Make-up so verdeckt, daß die politische Botschaft von der breiten Öffentlichkeit nicht verstanden werden kann. Während Stranka im Auftrag der SED Partei und Staat verherrlicht, wirbt Grass aus eigener Initiative für die SPD.

Erich Fried und *Reiner Kunze* fühlen sich beide moralisch dem Individuum verpflichtet. Da sie mit ihren Gedichten die Bewußtmachung inhumanen Machtverhaltens intendieren, gehören sie beide zu den systemlabilisierenden Autoren. Aber während Fried frei und offen sagen und schreiben kann, was er denkt, ist Reiner Kunze seit 1965 in der DDR mundtot, „lebendig vermauert", wie er von sich selbst sagt. Kunzes subtile Gedichte, die nicht in der DDR erscheinen dürfen, werden unter der Hand weitergereicht, gelesen und abgeschrieben. Die Gedichte Erich Frieds erreichen nur eine elitäre Minderheit und haben kaum allgemeine gesellschaftliche Bedeutung. Die Tatsache, daß die Auseinandersetzung Kunzes mit der SED in aller Öffentlichkeit ausgetragen wird, beweist, welche Resonanz seine anspruchsvolle Lyrik in der DDR findet.

Franz Josef Degenhardt und *Wolf Biermann* sind systemlabilisierende Protestsänger, die beide aus der Partei ausgeschlossen wurden, allerdings aus unterschiedlichen Gründen und mit unterschiedlichen Konsequenzen. Für Biermann bedeutet der Ausschluß totales Schweigen und materielle Not. Degenhardt hat weder als Rechtsanwalt noch als Sänger Einbußen erlitten. Er zieht weiter durch die Bundesrepublik – von seinen Freunden umjubelt, von seinen Feinden geduldet – und sagt und singt, was ihm beliebt.

Während Degenhardt selbst die Wohltaten des Kapitalismus genießt und nur theoretisch den Sozialismus propagiert, tritt der in einem sozialistischen Staat lebende Biermann aufgrund persönlicher Erfahrungen für einen freiheitlich-humanen Sozialismus ein. Die Machthaber der DDR nehmen – im Gegensatz zu den Politikern der Bundesrepublik – die Angriffe des Sängers ernst und reagieren in öffentlichen Kampagnen polemisch diffamierend.

Doch obwohl Biermann bespitzelt, bedroht und offiziell totgeschwiegen wird, ge-

nießt er große Popularität, findet er heimliche Zustimmung. Degenhardts gefüllte Konzertsäle sind noch kein Beweis dafür, daß seine Lieder die erhoffte Langzeitwirkung haben werden. Seine Veranstaltungen wecken eher den Eindruck, daß sein Publikum den literarisch aufbereiteten Protest konsumiert und in diesem Konsum einen Ersatz findet für reales politisches Handeln. Es stellt sich die Frage, ob die unterschiedliche Wirkung der beiden Protestsänger letztlich nicht darin liegt, daß Degenhardt überredend, Biermann hingegen überzeugend wirkt.

Aus diesen Ausführungen geht einerseits hervor, daß die moderne politische Lyrik in der DDR eine stärkere Resonanz findet als in der Bundesrepublik. Andererseits zeigt sich in diesen Texten, daß da, wo das „Poetische" die Aufmerksamkeit der Leser oder Hörer in besonderem Maß beansprucht, zugleich auch das „Politische" sich überzeugend erschließt.

ANMERKUNGEN

[1] Vorwort zu „Da habt ihr es!" (Reinbek 1973) 2.
[2] Franz Josef Degenhardt, hrsg. v. H. L. Arnold (München 1972) 14.
[3] Ebd. 19.
[4] Deutsche Tagespost Nr. 146, 6. 12. 72.
[5] Ebd.
[6] K. Franke, Die Literatur der Deutschen Demokratischen Republik (Zürich, München 1974) 145.
[7] Der Spiegel Nr. 51 (1965).
[8] Rhein. Merkur Nr. 23, 8. 6. 1973, 26.

Lothar Bossle

Praxeologischer Obskurantismus

Mangelnder Praxisbezug in der „Theologie der Befreiung"

Das Aussageergebnis, das schon vorweg dieser Themenstellung zugrunde liegt, mag Verwunderung bei Beobachtern und Empörung bei Anhängern der „Theologie der Befreiung" auslösen; denn gerade die geistigen und politischen Bannerträger der in den letzten Jahren in Mode gekommenen „Theologie der Befreiung" legten stets besonderen Wert auf den Hinweis, daß es ihnen erstmals in unserer Zeit gelungen sei, die Theologie in die Praxisnähe gerückt zu haben. Sie zögerten dabei nicht, diesem Anspruch eine Bedeutung einzuräumen, die mit einem Ausbruch aus der bislang nur reflexiven christlichen Theologie zu vergleichen ist. Man strebte an, die „Theologie der Befreiung" als eine Symbiose christlicher und säkularer Hoffnungen zu bezeichnen, die in ihrer Verschmelzung unsere Zeit zur Erfüllungsstunde einer eschatologischen Profanie werden läßt.

Viele Auswirkungen liefen zusammen, um die „Theologie der Befreiung" zu einer intellektuell-theologischen Moderichtung zu stilisieren. Modeideen leiden indessen stets an einem Mangel an Selbstreflexion; sie scheuen die wissenschaftsmethodologische Hinterfragbarkeit ihrer Prämissen. Dafür wurde die „Theologie der Befreiung" ein unreflektives Assoziationsgebilde, das sich rangsteigernd die Unantastbarkeit eines semantischen Mythos erringen konnte. Jede Mythologisierung von Begriffsmustern, selbst im Gewand vorgegebener Rationalität, schließt allerdings die Gefahr eines semantischen Betrugs ein, worauf hinzuweisen Karl Steinbuch nicht müde wird (Kurskorrektur, Stuttgart 1973; Ja zur Wirklichkeit, Stuttgart 1975).

Mittlerweile ist nun aber auch die kommunikationssoziologische Erfahrung ausgereift, daß ein semantischer Mythos weder von einer lang- noch mittelfristigen Lebensdauer ist. Seinem öffentlichen Marktwert als modisches Erregungsmodell entspricht vielmehr seine Kurzfristigkeit. Doch der Verlust an modischer Neuheit führt nicht zur Erledigung der Fragestellung und zum Absterben einer Motivation.

Wenngleich aus diesem Grund festgehalten werden kann, daß dem Modephänomen „Theologie der Befreiung" zwischenzeitlich schon etwas an Reizattraktivität verlorengegangen ist, steht aus einer Analyse der rhythmischen Prozesse in der Hervorkehrung von kommunikativen Erregungsmodellen zu erwarten, daß die Elemente und Motive, die heute für die „Theologie der Befreiung" tragend sind, als Residuen im Sinn irrationaler Kerngehalte zu einer sozialen Handlungsentschlossenheit auch künftighin ein Erwartungspotential bleiben werden.

Diese Gewißheit macht die methodische Arbeit nicht entbehrlich, auch im Stadium einer auslaufenden Aktualität der „Theologie der Befreiung" nach ihren Elementen, Kategorien und Motivationen zu fragen. Das wird hier zuerst einmal versucht durch eine Zerlegung der Begriffe, damit die Sinnbezüge deutlich hervortreten können. Dann erst ist ein sozialwissenschaftlich-theologisches Verfahren angebracht, das in dem Ergebnis endigt, daß in der „Theologie der Befreiung" versucht wurde, aus unvereinbaren Elementen eine Komposition entstehen zu lassen.

Praxisbezug einer Theorie

Politische und soziale Theorien sind seit dem Beginn der industriegesellschaftlichen Dynamik vor allem Handlungstheorien – weniger Denktheorien. Seit die Veränderbarkeit der Welt auf die Tagesordnung der geschichtlichen Entwicklung geraten ist, haben spekulative Theorien an Bedeutung verloren. Man will den Weltzustand ja nicht mehr erklären und aufhellen, sondern man will verändern (vgl. M. Freund, Propheten der Revolution, Bremen 1970). Wir haben daher eine Fülle von differenzierenden Zeitdeutungen zu verzeichnen, die, ohne Modeideen geworden zu sein, der Vergessenheit schnell wieder anheimfielen, obgleich ihre aufgewiesene Problematik erhalten blieb – aber ihnen fehlte der Praxisbezug, der eine Theorie erst zur Bewegung werden läßt.

Der Praxisbezug ist jedoch nicht nur eine Anleitung zum praktischen Handeln aus theoretischen Axiomen. In begrifflicher Strenge ist der Praxisbezug die Überprüfungsnähe einer Theorie zur Wirklichkeit. Das Ausmaß dieser Nähe ist bestimmt durch den Grad der Übereinstimmung zwischen Theorie und Praxis. Eine Theorie, die einen positiven und damit erfolgreichen Praxisbezug aufzuweisen hat, muß daher die Bedingung erfüllen, empirisch erfahrbar und durchsetzbar zu sein.

Um einen solchen Praxisbezug durchsichtig erscheinen zu lassen, muß die erste Gewährleistung in einer sorgfältigen Diagnose gegenwärtiger und potentieller Wirklichkeit bestehen. Darin steckt ein sozialwissenschaftlicher Anspruch, der bisher nur durch die Erlangung von Annäherungserkenntnissen erfüllt werden konnte. Wer beispielsweise Karl Mannheims sorgfältige „Diagnose unserer Zeit" (Zürich, Wien, Konstanz 1952), die er während des Zweiten Weltkriegs im Londoner Exil zusammenstellte, daraufhin einmal ansieht, wird nicht nur zu erkennen vermögen, daß neben einer Fülle fortwirkender Gedankengänge auch Beschreibungen der Nachkriegszeit darin zu finden sind, die inzwischen ihre Widerlegungen erfahren haben. Darüber hinaus ist die Erkenntnis nicht schwer zu fassen, daß viele diagnostische Lichtblicke Mannheims im Dunkel der Vergessenheit blieben, obgleich er die soziologische Analyse unserer Zeit als selbstverständlich geübtes Handwerkszeug eines jeden Menschen pries, der ein hinlängliches Verständnis des industriellen Zeitalters gewinnen will.

Die Erkenntnis der Wirklichkeit bleibt jedoch nicht nur deshalb ein esoterisches Er-

eignis, weil die Fähigkeit der Menschen zur sozialwissenschaftlichen Differenzierung gering entwickelt ist. Hinzu kommt die Versuchung der Sozialwissenschaften selbst, dem Dilemma der Unergründlichkeit totaler Wirklichkeit zu entgehen, indem man zum Mittel der Ideologisierung, der Vereinfachung und der kategorialen Vertarnung schreitet. Sosehr daher der These von Hans Freyer zugestimmt werden kann, daß es „lebensfernste Soziologie" ist, wenn man sich mit „einem Hechtsprung in die sogenannten Tatsachen" stürzt und auf diese Weise die Analyse der Wirklichkeit auf den Bereich der empirischen Detailerfahrbarkeit beschränkt, währenddem ein System der sozialwissenschaftlichen Erschließung der Wirklichkeit ohne „philosophische Grundlegung" nicht möglich ist, muß wohl sofort auch die Gefahr erblickt werden, die sich im wissenschaftlichen Versuch einer Totalschau ausdrückt (H. Freyer, Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft, Darmstadt 1964, 3 ff.). Gerade soziale und politische Totalanschauungen, die eine Wirklichkeit in einem eindimensionalen Durchbruch zur Praxis auf eine andere Qualität des Seins erheben wollen, sind in einer erhöhten Gefahr, daß sie ihren Praxisbezug selbst durch Verkehrung von Absicht und Durchführung disqualifizieren. Zutreffend sagt Karl R. Popper: „Aber von allen politischen Ideen ist der Wunsch, die Menschen vollkommen und glücklich zu machen, vielleicht am gefährlichsten. Der Versuch, den Himmel auf Erden zu verwirklichen, produzierte stets die Hölle." [1]

Handelt es sich beim Praxisanspruch der „Theologie der Befreiung" auch um einen Totalentwurf, der den Himmel erstrebt und im Fall seiner Verwirklichung eine Hölle hervorrufen könnte? Zwar meinte der jüngst verstorbene Soziologe Arnold Gehlen (Einblicke, Frankfurt 1975, 25), daß nach seinem Ermessen die „Epoche der großen diesseitigen Gestaltungs-Ideologien" abgeschlossen sei und daß „auf religiösem Gebiet . . . neue Erweckungs-Bewegungen von bisher unbekannter Zielsetzung ganz unwahrscheinlich" seien. Aber gerade die Verzweiflung, welche eine Erschöpfung der wissenschaftlichen Erkenntnis- und Gestaltungsquellen auslöst, führt zu Rebellionen. Daraus entstehen Versuche, aus einer Kopplung mehrerer Komponenten ein aktionsanfeuerndes Surrogat entstehen zu lassen [2].

Theologie der Befreiung – ein Surrogat?

Ist die „Theologie der Befreiung" ein solches Surrogat, zusammengesetzt aus theologischen und sozialwissenschaftlichen Bestandteilen? Sie ist unbezweifelbar ein vorläufiger Schlußpunkt in der Entwicklung von Bindestrich-Theologien, die sich insgesamt durch Anleihen in außertheologischen Daseinserklärungen hervorheben.

Es besteht demnach kein Zweifel, daß zwischen den engagierten Theologien unserer Zeit, gleichwohl ob es sich um die politische Theologie, die Theologie der Hoffnung, die Theologie der Revolution oder die Theologie der Befreiung handelt, ein Motivationszusammenhang besteht. Diese Gemeinsamkeit ist unbestritten der Ausbruch der Theologie aus den Gestaden der Reflexion und der religiösen Innerlichkeit – und diese

scheinbare Neuartigkeit im Verständnis des Auftrags der Theologie drückt sich in der Entschlossenheit aus, der christlichen Kompetenz in unserer Zeit durch die Zuhilfenahme sozialwissenschaftlicher Mittel gerecht zu werden.

Die „Theologie der Befreiung" hat gegenüber den anderen Bindestrich-Theologien den Vorteil eines erhöhten Maßes an geographischer Konkretheit, indem sie auf dem lateinamerikanischen Subkontinent das Erprobungsfeld für ihre Verwirklichung erblickt. Darin sind sich eigentlich alle Analytiker der „Theologie der Befreiung" höchst einig. Allerdings sollte die These, die auch Hans Zwiefelhofer äußert (Bericht zur „Theologie der Befreiung", Mainz 1974, 12), daß die „Theologie der Befreiung" die „erste größere moderne theologische Bewegung" ist, „die außerhalb Europas entstanden ist", nicht autoritativ zur Kenntnis genommen werden. Zwei Einwände gegen diese These sind schließlich nicht zu übersehen:

1. Die Theologen der Befreiung in Lateinamerika verschweigen allesamt ihren europäischen Nährboden nicht. Sie berufen sich alle zu Recht auf europäische Lehrmeister oder häufig sogar auf ein Theologiestudium in Europa.

2. Die „Theologie der Befreiung" macht kein Geheimnis daraus, daß sie sich bei der Suche nach einem sozialwissenschaftlichen Interpretationsmodell völlig durch den Marxismus hat befriedigen lassen. Die Lehre von Marx jedoch kann ihren europäischen Ursprung nicht verleugnen, wenngleich auch Martin Buber nicht gezögert hat, den Duktus des Marxschen Denkens mit vorderasiatischen, genauer mit persischen Anschauungsweisen in Verbindung zu bringen[3].

Es ist demnach nicht zu übersehen, daß sich die politischen Theologen Europas und die Theologen der Befreiung in Lateinamerika eines Legitimitätssystems der vertauschten Rollen bedienen. In Lateinamerika wünschen die Theologen der Befreiung ernst genommen zu werden, weil ihre Theologie autoritativen europäischen Ursprungs ist; und die politischen Theologen Europas verweisen darauf, daß gerade der lateinamerikanische Subkontinent infolge seiner infrastrukturellen Inferiorität das Plateau zur Verwirklichung ihrer Befreiungstheologie wäre.

Dahinter steckt ein schon länger bekanntes und keineswegs neues psychologisches Empfindungs- und Entlastungsmuster, mit welchem bodenlos gewordene Intellektuelle – und das können auch Theologen sein, die sich im Zustand der Ignoranz auf das fremde Feld der sozialwissenschaftlichen Analyse begeben – aus eigener geistiger und seelischer Leere in die pathetische Entschlossenheit flüchten, die eigene Selbstentfremdung durch theoretische Hilfe an entfernte Länder zu überwinden. Schon früher, als die politische Theologie erwähnenswert erschien, bereits im Jahr 1962, hat Eugen Gürster (Der Schriftsteller im Kreuzfeuer der Ideologien, München 1962, 21) an das von Friedrich Nietzsche geprägte Wort von der „Fernstenliebe" erinnert, an eine Einstellung der politischen Exotik, „die dem modernen Menschen gemäßer sei als die zum Überdruß gepredigte Nächstenliebe alten Stils".

Es entspricht durchaus der terminologischen Imitationssucht der politischen Bindestrich-Theologen, daß beispielsweise gerade jetzt eine Gruppe deutscher Katholiken,

die das Monopol der katholischen Zeitaussage zu pachten sich anschickt, nämlich der Bensberger Kreis, in ihrem Memorandum die „Fernstenliebe", ohne den Wortschöpfer infolge seiner faschistoiden Belastung zu erwähnen, als die „heutzutage . . . wahre Nächstenliebe . . . in letzter Konsequenz" hervorzuheben.

Diesem psychologischen Mechanismus der „Fernstenliebe" entspricht es völlig, wenn ein Gymnasialschüler aus der westfälischen Stadt Hamm, der nach Indien flüchten will, um dort eine asketische Existenz leben zu wollen, auf den Hinweis, dies sei auch nach dem Vorbild des heiligen Franz von Assisi und des heiligen Ignatius von Loyola in Europa möglich, diese jederzeit gegebene Chance europäischer Askese mit der Bemerkung abtut: das ist aber nicht exotisch[4].

Die „Theologie der Befreiung" ist jedoch nicht nur eine Verlockung für europäische Christen, die Lateinamerika nie gesehen haben. Sie ist auch eine Versuchung für theologische und intellektuelle Christen in Lateinamerika, die daran glauben, die Modernisierungsprobleme Lateinamerikas in einem Jahrzehnt lösen zu können, während ihr Vorbild Europa im Sinn industriegesellschaftlicher Durchsetzung mindestens drei Jahrhunderte dazu benötigte[5]. Längst ist es an der Zeit, mit Nachdruck darauf zu verweisen, daß die europäisch inspirierten Ideen der „Theologie der Befreiung" keine Hilfe bedeuten, das bedrängte und bedrückte Lateinamerika in einen Aufwind infrastruktureller Aufwärtssoziologie zu bringen.

Zudem sind jedoch die „Theologen der Befreiung" von dem Pech verfolgt, daß ihr angeblich sozialwissenschaftliches Interpretament, die Marxsche Lehre, in Europa bisher nur Widerlegungen, aber keine Bestätigungen erfahren hat. Die „Theologie der Befreiung" wäre höchst ernst zu nehmen, wenn die wissenschaftliche Sanktionierung des Marxismus stattgefunden hätte. Dieser vermeintliche Sanktionierungsprozeß hat sich jedoch mehr in den Köpfen von Theologen, Philosophen und Pädagogen statt in den vorsichtiger agierenden Gehirnen wirklicher Sozialwissenschaftler vollzogen.

Statt dessen ist das Dilemma der „Theologie der Befreiung" zu verzeichnen, daß sie einen wissenschaftskooperativen Maternalisierungsakt mit dem Marxismus vollzogen hat, wobei Ideologie für Wissenschaft angenommen wurde. Wo sich der Marxismus bisher verbündete, ist er gescheitert. Er wird auch den Mißerfolg der „Theologie der Befreiung" gewährleisten.

Praxeologie – der moderne Instrumentalismus

In nicht wenigen Köpfen ist die Zauberkraft des Marxismus in seiner angeblichen Fähigkeit begründet, nicht nur ein Ansporn des Denkens, sondern eine Anleitung zum Handeln zu sein. Mit der Auflösung einer Weltstruktur, die auf vorgegebenen Wertgebundenheiten beruhte, haben sich im Zusammenklang mit dem Aufstieg der Sozialwissenschaften nicht nur vereinzelt Ideen und Theorien entwickelt, die durch eine praxeologische Umsetzung den Sprung von der Theorie zur Harmonie wagten. Das

hat zu der wissenschaftstheoretischen Fragestellung angereizt, bei sozialen und politischen Ideen jeweils auch nach dem Weg zu fragen, der eine praxeologische Anwendung ermöglicht.

Praxeologie, auf eine griechische Sprachwurzel zurückgehend, ist dadurch von erhöhter Bedeutung geworden, daß sie als Sozialtechnik zur Umsetzung von Theorie in Praxis verstanden wird. Sie nährt sich dabei von dem Anspruch, eine Wissenschaft vom rationalen Handeln zu sein. Wo sie vorliegt, gibt es eine durchschaubare Entscheidungslogik. Die Richtung, die Theorie zur Praxis nimmt, bewegt sich nach dem Gesichtspunkt des Nutzens; daraus kann eine Motivverschiebung entstehen, die zu einer Verdrängung des theoretischen Ausgangspunkts zugunsten des praktischen Nutzens führt.

Eine Praxeologie in den Geisteswissenschaften hat es bislang noch nicht gegeben; sie setzte erst ein, als in den zurückliegenden Jahren ein Prozeß des denaturierten Selbstverständnisses der Geisteswissenschaften einsetzte, in dem Psychologen, Philosophen, Historiker und Pädagogen begannen, nach einem sozialwissenschaftlichen Legitimitätsgrund Ausschau zu halten. Hingegen war der praxeologische Bezug schon stets als theoretischer Ansatz in den Wirtschaftswissenschaften enthalten; besonders deutlich in der Grenznutzenschule, wonach sich der Wert einer Ware nicht nach dem Ausmaß der Arbeit, sondern nach seinem Marktnutzen bemessen läßt[6].

Die Sozialwissenschaften legitimieren sich geradezu durch den Nachweis, über eine Praxeologie zu verfügen. Als Handlungs- und Entscheidungswissenschaften sind sie darauf angewiesen, eine Technologie der Theorie zu entfalten. Nicht nur der Nutzen einer Theorie im Sinn der Praktikabilität muß dabei aufscheinen, sondern der Weg von der Theorie zur Praxis muß dabei rational durchblickbare Praxeologie sein. „Theorien tatsächlich empirisch zu überprüfen" ist folglich ein Anspruch, der im sozialwissenschaftlichen Sinn die Notwendigkeit einer Praxeologie begründet (vgl. E. M. Wallner, Soziologie, Heidelberg 1975, 14).

Nun gibt es soziale Theorien, die nur individuelle Bedürfnisse zur Verwirklichung auslösen. Die Realisation des Grundsatzes der Nächstenliebe kann demgemäß nur ein persönlicher Handlungsakt sein. Und auch die Kernaussagen der katholischen Soziallehre – die Subsidiarität, die Personalität und die Solidarität – sind keine strukturbildenden Oktroyationsübungen, die von einem Instrument kollektiver Allmächtigkeit ausgehen. Das ist ihre praxeologische Schwäche, zugleich jedoch ihre anthropologische Redlichkeit. Von einer größeren praxeologischen Ergiebigkeit sind hingegen soziale Theorien, die kollektivmobilisierenden Ursprungs sind und dabei das aktionistische Element in den Vordergrund stellen, während der sonst in Theorien übliche Vorrang der Erkenntnis in den Hintergrund gedrängt wird.

Je weniger die theoretischen Prämissen einer Lehre überprüfbar sind, um so mehr erhöht sich die Gefahr, die Erkenntnis der Wirklichkeit zu verfehlen. Gerade solche aktionistischen Theorien nehmen daher zur Erhöhung ihrer Legitimation Zuflucht zur Behauptung, über ein klares praxeologisches Anwendungssystem zu verfügen.

Die Bescheidenheit einer theoretischen Aussage erhöht demgemäß ihre praxeologische

Überprüfbarkeit. Die Arroganz einer Theorie, die sich allein schon in Absolutheitsansprüchen ausdrückt, erhöht hingegen die praxeologische Vernebelung.

Obskurantismus – der Anspruch der Scheinwissenschaftlichkeit

Wenn eine Theorie nicht zur Praxis werden kann, jedoch darauf abzielt, entsteht ein Dunkelfeld unvorhergesehener Entwicklungsprozesse. Eine ursprünglich positiv verstandene Theorie entartet durch negative Folgewirkungen, die obskur sind. Obskurantismus kann daher nie eine positiv-qualifizierbare Aussage sein, sondern läßt sich nur quantitativ an dem Abstand messen, der sich durch den Mangel an Verifizierbarkeit einer Theorie ergibt. Obzwar nicht als Obskurantismus abgewiesen, gibt es dieses Verfahren der Wertsättigung von Dunkelfeldern der Wirklichkeit in unserer Zeit recht häufig. Ernst Topitsch hält dafür die Kennzeichnung als soziologische Tautologie angemessen, um Soziallehren zu entlarven, „in denen Handlungsanweisungen und Werturteile im Gewande von Aussagen über objektive Tatsachen auftreten und Aussagen über die empirische Realität den Anspruch auf den Charakter wissenschaftlicher Erkenntnis erheben, ohne das Risiko der Widerlegung auf sich zu nehmen" (zit. nach P. K. Schneider, Grundlegung der Soziologie, Stuttgart 1968, 25). Theorien, die zur Auslotung mit der Praxis untauglich sind, endigen daher in einem praxeologischen Obskurantismus. Die Dunkelziffer der Obskurität erhöht sich indessen noch, wenn nicht nur eine Diskrepanz zwischen Theorie und Praxis klafft, sondern wenn ein Theorienkonkubinat vorliegt, das im Fall der „Theologie der Befreiung", hier jetzt noch als Hypothese angenommen, darauf beruhen könnte, daß denaturierte Theologie und denaturierte soziale Theorie ein Bündnis eingegangen sind.

„Theologie der Befreiung" auf dem sozialwissenschaftlichen Prüfstand

Die „Theologie der Befreiung" ist weder im scholastischen Sinn noch nach einem theologiegeschichtlichen Überblick eine Summe christlicher Theologie, sondern lediglich ein Gerippe, bei dem die sozialwissenschaftlichen Restbestände der breit angelegten christlichen Theologie übrig geblieben sind. Demnach ist die „Theologie der Befreiung" nicht eine Erweiterung der Grundlagen der klassischen und herkömmlichen Theologie; sie ist vielmehr ihre Reduktion, ihre Verkümmerung. Dogmatik und Moraltheologie werden als reaktionäre Traditionalismen der mittelalterlichen Einheitstheologie abgetan; die Pastoraltheologie löst sich auf in der christlichen Entschlossenheit zum sozialen Engagement; die Kirchengeschichte ist Demonstrationsobjekt für das historische Versagen und die soziale Schuld des Christentums. Die Gestalt des Christen wird nicht mehr danach befragt, ob zur äußeren Handlung auch innere religiöse Kraft gehört. Es löst Erstaunen aus, mit welcher Leichtfertigkeit manche „Theologen der Befreiung"

über die pastoralen Traditionserfahrungen der zweitausendjährigen Kirchengeschichte reden. Durch die Mobilisierung des antiinstitutionellen Affekts gegen die Amtskirche erwecken sie den Anschein, als ob die Kirche Christi erst in unserer Zeit ihren Gründungstag erfahre.

Gegenüber einer solchen Unreife in der Beurteilung kirchlich-theologischen Wirkens, das manche „Theologen der Befreiung" auszeichnet, ist es höchste Zeit, daß der Sozialwissenschaftler nicht mehr zögert, religionssoziologische Erfahrungen über die unerläßlichen Erfordernisse kirchlichen Lebens gegen die Gründerpubertät der „Theologie der Befreiung" zur Geltung zu bringen.

Demgegenüber behaupten „Theologen der Befreiung" allzugern, daß ihr historisches Verdienst schließlich darin liegt, der christlichen Theologie endlich einen realistischen Politikbegriff beigegeben zu haben. Darin steckt nicht nur eine Ignoranz gegenüber der politischen Tradition christlicher Theologie von Augustinus bis Thomas von Aquin. Hinzu kommt, daß der Politikbegriff, den sich die „Theologie der Befreiung" zurechtgelegt hat, demokratisch nicht vorweisbar ist. Hans Maier wie Ulrich Matz und andere Politologen haben eindeutig klargemacht, daß der Politikbegriff der „Theologie der Befreiung" nicht mit dem Politikbegriff der modernen Politikwissenschaft, soweit sie sich als Demokratiewissenschaft versteht, gleichgesetzt werden kann (Matz, Verteidigung der Politik gegen die politische Theologie, in: Zur Kritik der Politischen Theologie, Paderborn 1973). Die „Theologie der Befreiung" hat sich einen Begriff von der Politik zugegliedert, der von einer politischen Totalität menschlichen und sozialen Seins ausgeht. Das ist der Politikbegriff, wie er im Totalitarismus vorkommt. Ein demokratischer Politikbegriff hingegen geht von einer Segmentierung der verschiedenen Seinsbereiche aus; das Politische ist dabei ein erhebliches Segment, das sich nur dort total ausweitet, wo alle anderen Seinssegmente einem ideologischen Zudringlichkeitsanspruch zum Opfer fallen.

Eine prüfende Analyse ergibt daher, daß der Politikbegriff der „Theologie der Befreiung" durch die wissenschaftliche Disziplin der Politik keine Bestätigung erfährt. Er dient als praxeologisches Hilfsmittel, zu dem vornehmlich Theologen greifen, die nie eine wissenschaftliche Berührung mit der Politik erfahren haben. Im Stil der von dem deutschen Soziologen Georg Simmel gekennzeichneten sterilen Aufgeregtheit greifen solche Theologen nach einem totalen Politikbegriff, um ein theologisch-defizitäres Bewußtsein durch politischen Übereifer auszugleichen.

Nicht anders verhält es sich mit dem Begriff von der Gesellschaft, den die „Theologie der Befreiung" übernahm. Sie schloß sich der in den letzten Jahren höchst modischen Neigung an, der Monopolisierung des Begriffs Gesellschaft als einzigem Erklärungsmuster menschlichen Zusammenlebens zu folgen, ebenso der simplen Deutung, daß die Unterdrückungsmechanismen innerhalb einer Gesellschaft sozioökonomische Bedingungen widerspiegeln.

Die moderne, nichtmarxistische Soziologie ist stets von einer solchen Simplifikation und Absolutsetzung des Gesellschaftsbegriffs freigeblieben. Jede Strukturanalyse euro-

päischer und selbst lateinamerikanischer Gesellschaften veranlaßt auch zur differenzierten und nicht pauschalierenden Betrachtung.

Theologen der Befreiung, die eine soziologisch-analysierende Sorgfalt aus Unkenntnis soziologischer Untersuchungstechniken oder aus Ungeduld nicht als verpflichtendes sozialwissenschaftliches Ethos zu empfinden vermochten, verdeckten deshalb durch die gläubige Annahme eines undifferenzierten Gesellschaftsbegriffs ihre Unfähigkeit zur sozialwissenschaftlichen Erschließung der Weltprobleme.

Nicht eine Ausbreitung rationaler Sozialwissenschaft war die zeitliche Begleiterscheinung der „Theologie der Befreiung"; sie ist vielmehr der garnierte theologische Ableger für eine modische Zeitströmung radikaler und revolutionärer Tendenzen, die in den 60er Jahren in vielen Teilen der Welt bemerkt werden konnten. Die Begeisterung für die „Theologie der Befreiung" läßt sich daher nicht als Selbstverständnis entschiedenen christlichen Glaubens deuten, sondern als Verdrängungs-, Verzweiflungs- und Reizakt, der revolutionäre Instinkte zu wecken vermochte. Wer jedoch der Anfälligkeit zum revolutionären Kurzschluß nachgibt, befindet sich nicht in der Normalität christlicher Anthropologie, sondern ist zum Ausbruch entschlossen.

Die „Theologie der Befreiung" kann somit eine sozialwissenschaftliche Prüfung nicht bestehen, obgleich sie sich mit sozialwissenschaftlichen Anspruchsvokabeln reichlich umsetzt hat. Selbst wenn wie hier darauf verzichtet wird, den wirtschaftspolitischen Dilettantismus zu erwähnen, dessen sich die „Theologen der Befreiung" bedienen, ist das getroffene Urteil über die sozialwissenschaftliche Ungenügsamkeit der „Theologie der Befreiung" berechtigt.

„Purismus der Aktion" als Mentalitätsstruktur der „Theologie der Befreiung"

Die „Theologie der Befreiung", die „politische Theologie" und die „Theologie der Revolution" haben ein Mentalitätsmuster: sie gehen von der Größe des Leids in der Welt und besonders an bestimmten Orten der Welt aus und glauben, daß durch einen einmaligen und besonderen Kraftaufwand die Welt wie nie zuvor verändert werden kann. Dadurch erhält die „Theologie der Befreiung" einen Verheißungscharakter, der sie hineinstellt in eine schon seit ein paar Jahrhunderten anhaltende Tradition, die Utopie von einer Vollendbarkeit dieser Welt als realisierbare Idee einzuschätzen.

Es ist in sozial aufgewühlten Zeiten, die Elend und Not aus fernen Welten visuell in behagliche europäische Wohnstuben bringen können, sicherlich nicht leicht, den christlichen Weltauftrag zur Behebung von Not und Elend als eine Verpflichtung zu bezeichnen, die leider nicht an einen Tag oder an eine Epoche gebunden ist. Der Christ muß helfen unter der Last der Gewißheit, daß letztlich kein denkbares soziales und politisches System die Ungerechtigkeit und das Leid in der Welt aufhebt. Das schließt auch die Erkenntnis ein, daß die Veränderung sozialer Strukturen den Menschen nicht grundlegend umstülpt.

Der geistige Wandel in den 60er Jahren, eine Zeit, in welche die Kreation der „Theologie der Befreiung" hineinfällt, läßt sich in einem wesentlichen Aspekt kennzeichnen als Erweckung der Utopie der Vollendbarkeit der Welt als theoretisch-spekulative Konstellation. „Der Mut zur Utopie", wie Georg Picht 1969 ein Buch betitelte, wurde zur geistigen und politischen Stilform des modernen Menschen erklärt.

Es ist indessen eine immerwährende Aufgabe der Theologie, eine kritische Funktion gegenüber zeitgeistsüchtigen Verkürzungen des Denkens wahrzunehmen. Und dazu gehört eben auch die Versuchung des Denkens, dem ewigen Strom der Geschichte durch einen utopischen Generalakt die Freiheit der Entwicklung zu nehmen.

Die „Theologie der Befreiung" hat den Versuchungen nicht widerstanden, die vom Geist eines ahistorischen sozialen Utopismus in unserer Zeit ausgehen. Sie hat sich von der christlichen Last befreit, die diesseitige Unvollendbarkeit der Welt als theologische Gewißheit und als soziale Prämisse durchzuhalten. Damit erlag sie zugleich der gefährlichen Neigung, die Theologie in ein Verhältnis der Anpassung an wissenschaftliche Moderichtungen hineinzudrängen.

Das kommt an eine Opferung theologischer Unverzichtbarkeiten heran; vor allem dann, wenn wie im Fall der „Theologie der Befreiung" die Kernbestände christlicher Theologie aufgesprengt werden, indem die theologische Reflexion in den Hintergrund tritt und Handlungsformen wie Aktion und Engagement in den Vordergrund geraten. Am Ende einer solchen Aufsaugung der Theologie in der Aktionserschöpfung steht die Selbstaufgabe der Theologie, „sie hört deswegen auf, eine eigene Welt zu besitzen; sie ist Praxeologie", sagt Hans Zwiefelhofer zutreffend (Bericht zur „Theologie der Befreiung", 12).

Angesichts eines solch programmierten Aderlasses der Theologie gilt es zu fragen, welches wohl die Motive sind, die Theologen bestimmen, ein theologisches Reflexionsdefizit in Ersetzung des Denkens durch die Entschlossenheit zur Aktion auszugleichen. Eine Flucht ins Engagement, in die Aktion ist keine erstmalige Versuchung der Theologie; insofern steht die „Theologie der Befreiung" in einer Tradition theologischen Krisenbewußtseins. Wenn sich Zeiten theologischer, kirchlicher, politischer und geistiger Krisen einstellen, wenn der eigene theologische Boden nicht fest genug gegründet ist, um auch im Ansturm wissenschaftlichen Oberflächenzaubers die theologische Gelassenheit bewahren zu können, tritt jeweils die Versuchung auf, sich an die Hektik einer Aktionsentschlossenheit zu binden.

Dieser Motivzusammenhang erklärt, weshalb besonders jene Theologen der Faszination der „Theologie der Befreiung" erlegen sind, die in ihrem theologischen Anfang manchmal zuviel sozialabgewandte integralistische Emotionalität aufwiesen oder in die Hände von Lehrern gerieten, denen selbst ein ausgewogenes System von Theologie und Sozialwissenschaft noch nicht gelungen war.

Sicher läßt sich unterscheiden, daß die katholische Theologie besser als die evangelische Theologie den Zeitgeistversuchungen widerstanden hat. Aber insgesamt läßt sich sagen, daß die Krise des Denkens, des Geschichts- und Lebensbewußtseins in der neue-

ren Zeit nicht so erheblich gewesen wäre, wenn sich nicht auch die Theologie in einen außertheologischen Strudel hätte hineinreißen lassen. Durch die Weitergabe des Anspruchs, die existentielle und transzendentale Kernaussage für alle Zeiten – und auch für unsere Zeit – zu verfechten, hat die Theologie die Führungssucht säkularisierter Ersatztheologien hervorgelockt. Da jedoch keine Wissenschaft theologischer und religiöser Bedürfnisersatz sein kann, alle sorgfältigen Interpretationsversuche seit der Entstehung der industriellen Gesellschaft schnell wieder vergessen werden, entsteht ein Freiraum, in den Theorien mit quasiwissenschaftlichem Charakter eindringen, die sich jeweils recht schnell als Ideologien und Utopien entlarven.

Diesen Lehren kommt das gemeinsame Merkmal zu, daß sie das Erweckungsbedürfnis zum Engagement und zur Aktion vor die Reflexion und Erkenntnis setzen. In einer Rückkopplung auf die Entwicklung der modernen Theologie prägten sich revolutionäremanzipatorische Aktionstheologien heraus, die ihre Existenz nicht selten mit dem Argument rechtfertigen, sich nur durch die Verbindung mit den wissenschaftlichen Zeitströmungen der Theologie noch öffentliche Aufmerksamkeit verschaffen zu können. Der in der Absicht oftmals höchst ehrenwerte Versuch, auf dem Fluchtweg in die Aktion die Theologie aus der sozialen Unverbindlichkeit und „Unbrauchbarkeit" zu lösen, führte in das theologische „Dilemma des vorbehaltlosen Engagements", das darzustellen ein Schüler Karl Poppers, William Bartley, am Beispiel der politischen Theologien bei Karl Barth, Emil Brunner, Reinhold Niebuhr und Paul Tillich schon vor Jahren unternahm[7]. Er beschrieb dabei eine Reihe von Aktionstheologien, denen die evangelische Theologie bereits in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen erlag.

Aber auch die katholische Theologie blieb von der Flucht ins Engagement nicht verschont. Während die katholisch-soziale Bewegung, ungeachtet der vielen pragmatischen Vorschläge zur realen Verbesserung der Lage der Arbeiterschaft, eher ethische Postulate erhob und weniger praxeologische Wege wies, sahen manche katholische Denker wie Jacques Maritain oder Maurice Blondel im Prioritätsbezug auf die Aktion eine Chance zur modernen Erneuerung des Katholizismus (vgl. M. Blondel, L'Action, 1893; deutsch: Die Aktion, Freiburg 1965). Dieser Versuch, christlichem Denken und christlicher Theologie ein ernsthaftes Gehör in einer sich wandelnden Welt zu verschaffen, muß Anerkennung auslösen, solange die Kombination vereinbarungsfähiger Denkelemente erfolgt. Die Orientierung theologischen Denkens an den Herausprägungen der modernen Demokratie, wie sie Hans Maier in seinen Studien zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie von 1789–1901 beschrieb (Revolution und Kirche, München ^{3}1973), ist ein Beispiel für eine notwendige und gelungene Verbindung zwischen christlichem und säkularem Denken.

Die „Theologie der Befreiung" fällt jedoch aus der Legitimität solcher theologisch-wissenschaftlicher und politischer Amalgierungen heraus. Sie ist traditionell im Sinn einer Weiterpflege der Philosophie eines „Purismus der Tat". Sie war zeitgemäß im Sinn der Anpassung an eine Phase der spätmarxistischen Modeerneuerung. Die „Theologie der Befreiung" mußte scheitern, nachdem die spätmarxistische Erneuerungsphase

als intellektuelle Faszination im Abklingen begriffen ist. Der Marxismus selbst besorgt den Niedergang der „Theologie der Befreiung", indem er sich wieder zunehmend als politischer Machiavellismus enthüllt.

Das sozialwissenschaftliche Interpretationsmuster der „Theologie der Befreiung": die marxistische Gesellschaftsanalyse

Zur Entschuldigung, einem marxistischen Zauber in der Analyse der Gegenwart zum Opfer gefallen zu sein, können sich Befreiungstheologen darauf berufen, daß in den 60er Jahren unseres Jahrhunderts der Marxismus wiederum eine weitverbreitete Erneuerungswelle erfahren hat. Es kann in der Tat nicht in Abrede gestellt werden, daß, wie schon einmal in den zwanziger Jahren, der Marxismus nach seiner wissenschaftlichen Widerlegung, die schon um die Jahrhundertwende erfolgt war, in der Nachkriegsphase nach 1960 plötzlich als die vakuumfüllende Sozialidee besonders in intellektuellen Kreisen einen bemerkenswerten Anklang gefunden hat.

Es war somit kein Monopol der Befreiungstheologen, als man im Marxismus das Glanzstück in den sozialwissenschaftlichen Aussagen unserer Zeit erblickte. In einer auch radikalen und revolutionären Erregungsphase, in der Marxismus und Sozialwissenschaft scheinbar ein Modernitätssynonym darstellten, war es kein Wunder, daß auch sozialwissenschaftlich ungeschulte Theologen darauf hereinfielen[8]. So nahm man den Marxismus, unbeschadet seiner vielen Schattierungen und unterschiedlichen Modelle, als Theorie völlig ernst und war glücklich, eigenem theologischen Denken durch marxistische Zugabe endlich einen Praxisbezug gegeben zu haben.

Diese theologischen Versuche, zeitgenössische Wissenschaft zu adaptieren, sind ja auch nicht neu, sondern sind vielmehr ein Beleg für die Dynamik christlicher Theologiegeschichte. Schließlich ist die hervorragende kirchengeschichtliche Stellung des heiligen Augustinus und des heiligen Thomas von Aquin nicht zuletzt aus ihrer theologischen Leistung heraus zu begreifen, die Symbiose von Wissenschaft und Theologie in geglückter Weise vorgenommen zu haben[9]. Es ist daher durchaus erlaubt, das theologische Verständnis einer Zeit durch sozialwissenschaftliche kategoriale Begriffs- und Handlungsmuster zu bezeichnen.

Das Mißgeschick der „Theologie der Befreiung" besteht nun einfach darin, den Marxismus ohne kritische Überprüfung seines unreflektierten Selbstverständnisses angenommen zu haben. Dadurch trat die geradezu bizarre Situation ein, daß sich reduzierte Theologie und ein partieller sozialwissenschaftlicher Anspruch, wie er im Marxismus liegt, zu einer Totalität zusammentaten. Aus zwei kranken Teilen kann jedoch keine gesunde Ganzheit entstehen.

Marxistisches Innenverständnis ging noch nie davon aus, daß die Lehre von Karl Marx reine oder herkömmliche politische und soziale Theorie sei; eine solche Aussage war stets nur auf Außenwirkung bedacht.

Dagegen ist eindeutig, daß im Marxismus der Praxis der Vorzug vor der Theorie eingeräumt wurde[10]. In einem erheblichen Sinn war daher die Lehre von Marx, auch vor ihrer leninistischen Fortentwicklung, eine als Sozialphilosophie verhüllte revolutionäre Strategie gewesen. Daraus vermochte der Marxismus stets eine Überlegenheit infolge seines Praxisbezugs gegenüber politischen Denklehren abzuleiten.

Aus dem Praxisbezug des Marxismus entstand sein Mythos, über eine Praxeologie zu verfügen. Nirgendwo konnte jedoch der marxistische Sozialismus bisher eine Verwirklichung erfahren, die auf eine empirisch erprobte Praxeologie des Marxismus schließen läßt. Das praxeologische Defizit des Marxismus braucht indessen nicht zu verwundern. Wenn in einer Lehre die theoretischen Prämissen nicht stimmen – und sie stimmen im Marxismus nicht –, kann im Ergebnis niemals ein praxeologischer Erfolg herauskommen.

Der mangelnde Praxisbezug des Marxismus erwächst daher schon aus dem Widerlegungskatalog seiner theoretischen Prämissen. Die praxeologische Operationalisierung des Marxismus wird daher immer ausbleiben.

Theologie der Befreiung – Marxismus – praxeologischer Obskurantismus

Befreiungstheologen erwähnen gern, daß sie dem Marxismus eine zusätzliche Komponente an Humanismus hinzugegeben haben. Sie glauben ferner, daß sie bisher lediglich einem frommen Christentum durch die Erteilung eines Strukturauftrags für die Gestaltung einer sozialen Ordnung endlich eine Praxeologie vermittelt haben – eben die Praxeologie des Marxismus. Daraus erwächst die Merkwürdigkeit, daß beide, die Befreiungstheologen und die Marxisten, von Ansprüchen leben, die weder theologisch noch soziologisch kreditwürdig sind.

Seit über einem Jahrhundert gibt der Gang der europäischen Sozialgeschichte ein Beispiel, daß die Größe von Marx in der Zahl seiner analytischen Irrtümer liegt. Wo sich Marx verwirklichte, wurde er zum Namensvetter institutionalisierter Unterdrükkungssysteme. Weder die Fahne der Freiheit noch des Fortschritts konnte der Marxismus hochhalten.

Außer der Haßemotion des Klassenkampfs als Beeinflussungsfaktor, der zum Fortschritt führt, kann der Marxismus auch den Völkern Lateinamerikas keine praxeologischen Hilfen geben. Der Marxismus hat Ansehen und Glanz nur bei Völkern, die nicht unter seiner Herrschaft gebeugt sind.

Wenn Theologen der Befreiung aus Lateinamerika nach Ideenhilfe in Europa Umschau halten, sollten sie wissen, daß die Idee des europäischen und demokratischen Rechtsstaats jene europäische Formkraft des Politischen und Sozialen ist, auf die wir zu Recht einen Blick des geschichtlich begründeten Stolzes werfen. Europa hat jedoch keinen Anlaß, für den Marxismus Gefühle des Stolzes zu entwickeln, denn es ist auch eine Diskreditierung der europäischen Idee der Freiheit und der Menschenwürde, wenn

im Namen des Marxismus die Völker anderer Kontinente unterdrückt werden. Das freiheitliche und christliche Europa kann nicht wünschen, daß die europäische Entstehung der Marxschen Lehre heute einer Legitimation zur Fortsetzung von europäischer Kolonialherrschaft mit marxistischen Vokabeln in anderen Teilen der Welt dient.

Die „Theologie der Befreiung" hat es dem Marxismus gestattet, in christlichen Köpfen seine theoretische und praxeologische Verworrenheit auszubreiten. Es ist an der Zeit, daß dieser praxeologische Obskurantismus ein Ende nimmt. Das erleichtert die Verantwortung, die Christen in Lateinamerika und Europa gemeinsam haben, der Not in der Welt nicht durch praxeologische Finessen, sondern durch die Hilfe aus dem Glauben und einem klaren sozialwissenschaftlich orientierten Verständnis beizukommen.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. Revolution oder Reform. Herbert Marcuse und Karl Popper. Eine Konfrontation, hrsg. v. F. Stark (München 1971); ebenso in der Grundlegung bei K. Popper, Falsche Propheten. Hegel, Marx und die Folgen (Bern 1958, 2. Bd. von: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde).

[2] W. Hochkappel verwies gerade in seinem Essay „Kapitulation vor dem Rätsel der Welt. Sind die großen Denker mit ihrer Weisheit am Ende?" auf den auch in der Philosophie vorherrschenden Trend zum Surrogat, in: Deutsche Zeitung, 6. 2. 1976 (Kapitel aus dem bald erscheinenden Buch von H. „Mythos Philosophie").

[3] Martin Buber hat sozialistische Utopien als depossedierte Eschatologien bezeichnet und zwischen einer prophetischen und einer apokalyptischen Form der Utopie unterschieden. Die erste Grundform stammt aus Israel, die zweite aus dem Iran. Und die Marxsche Utopie zählt er zu den apokalyptischen Formen. Vgl. M. Buber, Pfade in Utopia (Heidelberg 1950) 23 f.

[4] Die Einzelheiten dieses Falls sind dem Autor genauestens bekannt.

[5] Um den langwierigen Durchsetzungsprozeß industriegesellschaftlicher Dynamik zu verstehen, sei verwiesen auf: R. F. Behrendt, Problem und Verantwortung des Abendlandes in einer revolutionären Welt (Tübingen 1956).

[6] Die „Grenznutzenschule" wurde in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zugleich in England durch Jevons, in Frankreich durch Walras, in Deutschland durch Gossen und in Österreich durch Menger entwickelt. Im 20. Jahrhundert erfuhr die Grenznutzenschule immer wieder neue Impulse, so auch durch J. A. Schumpeter; vgl. dazu: E. Salin, Einleitung zu Schumpeters Werk „Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie" (Basel 1945) 8.

[7] Vgl. W. W. Bartley, Flucht ins Engagement. Eine Auseinandersetzung mit der modernen protestantischen Theologie (München 1962; Titel der amerikanischen Originalausgabe „The Retreat to Commitment", Verl. Alfred A. Kurpf, New York); auch bei diesem Buch fällt auf, wie ein Sozialwissenschaftler Unbehagen bei dem Versuch von Theologen empfindet, das Gewicht vom Theologischen zum Sozialwissenschaftlichen zu verschieben.

[8] Vgl. L. Bossle, Marxismus und Soziologie, in: Ordnung im sozialen Wandel, Festschrift für Johannes Messner (Berlin 1976) 231 ff.

[9] Vgl. dazu die beiden hervorragenden Einführungen in das wissenschaftlich-theologische Symbiosedenken bei Augustinus von H. Maier und bei Thomas von Aquin von U. Matz, in: Klassiker des politischen Denkens von Plato bis Hobbes, hrsg. v. H. Maier, H. Rausch, H. Denzer (München 1968) 87 ff. und 114 ff.

[10] Vgl. zum Praxisvorrang im Marxismus: F. Mordstein, Ist der Marxismus ein Humanismus? (Stuttgart 1969).

P. E. Hodgson

Grenzen der Naturwissenschaft

Die Erfolge der modernen Naturwissenschaft und Technik sind so eindrucksvoll und üben einen solchen Einfluß aus, daß sich vielerorts die Meinung ausbreitete, alle Probleme könnten mit der naturwissenschaftlichen Methode gelöst werden, und alle Fragen, die sich so nicht lösen lassen, seien bedeutungslose Pseudo-Probleme.

Dieses naive Vertrauen in die Allmacht der Naturwissenschaft nimmt in letzter Zeit ab. Es wird zunehmend deutlich, daß die Gesellschaft einer Reihe schwieriger Probleme gegenübersteht, die sich mit naturwissenschaftlichen Methoden allein nicht lösen lassen, und daß es echte menschliche Fragen gibt, die für immer außerhalb der Reichweite naturwissenschaftlicher Forschung bleiben. Darum ist der Versuch nützlich, die Grenzen der Naturwissenschaft zu klären und zu fragen, welche Probleme sie vernünftigerweise aufgreifen kann und welche – wenn überhaupt – auf anderen Wegen anzugehen sind.

Die Grenzen der Naturwissenschaft ergeben sich zunächst aus den Voraussetzungen, die sie zu dem machen, was sie ist. In ihrer Wirksamkeit wird sie begrenzt durch ihren Gegenstand, ihre Techniken und die Kriterien ihrer Bedeutung. Weiterhin lassen sich Grenzen feststellen im Blick auf Bereiche, die mit naturwissenschaftlichen Methoden nicht erfaßt werden können. Auch die verfügbaren Arbeitskräfte und Materialien legen Beschränkungen auf; doch liegt dies nicht in der Naturwissenschaft selbst und kann deshalb hier außer Betracht bleiben.

Vor der Untersuchung des Problems hält man vielleicht eine Definition der Naturwissenschaft für wünschenswert. Doch wäre das ein Irrtum. Naturwissenschaft kann nicht durch eine einfache Formel definiert werden. Sie ist ein weites und vielfältiges Abenteuer des menschlichen Geistes, das jeden Versuch einer eindeutigen Definition sprengt. Wir müssen die Naturwissenschaft in ihrer heutigen Gestalt untersuchen, in der Hoffnung, hie und da zu Einsichten von allgemeiner Gültigkeit zu gelangen.

Voraussetzungen der Naturwissenschaft

Naturwissenschaft setzt notwendig eine Reihe von besonderen, ineinandergreifenden Überzeugungen über die Welt und über das Verhältnis des Wissenschaftlers zu ihr voraus. Der Naturwissenschaftler muß glauben, daß die Welt geordnet und vernünftig ist und daß diese Ordnung dem menschlichen Geist zugänglich ist. Sonst wäre sein Unternehmen schon im Ansatz zum Mißerfolg verurteilt. Er muß glauben, daß es gut ist, die Welt zu untersuchen, daß seine Erkenntnisse wertvoll sind und in voller Offenheit allen

mitgeteilt werden müssen. Schließlich muß er glauben, daß die Weltordnung kontingent ist, daß sie also auch anders sein könnte, so daß ihm keine Hoffnung bleibt, ihre Geheimnisse durch bloße abstrakte Überlegung zu erschließen, sondern daß er den harten Weg der Beobachtung und des Experiments einzuschlagen hat. Da Naturwissenschaft das Werk vieler ist, müssen diese Überzeugungen von der gesamten Gesellschaft geteilt werden. Die Gesellschaft muß auch groß genug und technologisch entsprechend entwickelt sein, damit sie dem Wissenschaftler die notwendigen Forschungsinstrumente sowie einen ausreichenden Lebensunterhalt zur Verfügung stellen kann. Erst dann können sich die Forscher ganz ihrer Aufgabe widmen.

Diese letzten Bedingungen waren in zahlreichen großen Zivilisationen der Vergangenheit erfüllt, in Babylon und Ägypten, in Indien und China, in Griechenland und Rom. Dennoch entwickelte keine von ihnen Naturwissenschaft im eigentlichen Sinn, mit Ausnahme vielleicht einiger genialer einzelner, vornehmlich in Griechenland. Soweit wir wissen, ist Naturwissenschaft entscheidend im 17. Jahrhundert in Europa entwickelt worden, innerhalb einer christlichen Zivilisation. Das Christentum lehrte von Anfang an als Teil seiner Botschaft die Voraussetzungen von der materiellen Welt, die wir als notwendig für die Entfaltung der Naturwissenschaft erkannten (vgl. dazu P. E. Hodgson, Zweifel und Gewißheit in den Naturwissenschaften, in dieser Zschr. 193, 1975, 187–198).

Nachdem die Naturwissenschaft einmal entstanden war, entfaltete sie eine solche Lebenskraft, daß sie sich auch unter sehr verschiedenen kulturellen Bedingungen weiterentwickeln kann; sie bringt notwendig selbst die Weltsicht mit sich, aus der sie entstand.

In einem gewissen Sinn läßt sich von diesen Voraussetzungen sagen, daß sie Naturwissenschaft begrenzen; sie machen sie nämlich erst zu dem, was sie ist. Trotzdem kann gefragt werden, was sich ergäbe, wenn man die eine oder andere oder auch alle bestritte. Läßt sich Naturwissenschaft denken, die auf der Überzeugung beruht, daß die Welt chaotisch und nicht berechenbar ist? Es scheint unmöglich zu sein, sich die Form einer solchen Naturwissenschaft vorzustellen. (Dies ist etwas anderes als die teilweise Unkenntnis bzw. die teilweise Unvorhersagbarkeit von statistischer Mechanik und Quantenmechanik; hier geht es um ein völlig anderes Problem.) Eddington wollte eine Physik auf rein apriorischer Grundlage entwickeln, aber er blieb erfolglos. Wären wir der Meinung, Naturwissenschaft sei ein Übel und müßte geheimgehalten werden, dann wären ihre Tage gezählt. Darum scheinen die Voraussetzungen der Naturwissenschaft wesentlich und unveränderlich zu sein.

Der Gegenstand der Naturwissenschaft

In der Naturwissenschaft soll die Welt verstanden werden. Das bedeutet in der Praxis den Versuch, Regelmäßigkeiten im Verhalten ihrer verschiedenen Teile aufzudecken. Der Naturwissenschaftler ist deshalb an Gegebenheiten nur so weit interessiert,

als sie Regelmäßigkeiten enthüllen, anders als der Künstler oder der Historiker, denen gerade an der Besonderheit der Fakten liegt.

Zwar ist jedes Phänomen möglicher Gegenstand von Naturwissenschaft. Man sieht es aber nur dann als solchen an, wenn Regelmäßigkeiten deutlich werden, vorzugsweise solche, die meßbar sind, sich in einen theoretischen Rahmen einordnen lassen und mit ähnlichen Regelmäßigkeiten anderer Gegebenheiten in Beziehung gebracht werden können. Das gilt offensichtlich für die Untersuchung lebender Organismen und geistiger Phänomene. Es gilt ebenso für die physikalischen Wissenschaften.

Die Geschichte der Naturwissenschaft kennt eine ganze Reihe von Phänomenen, die erst dann Gegenstand der Forschung wurden, als Regelmäßigkeiten hervortraten. Meteoriten wurden von Naturwissenschaftlern nicht beobachtet, bis sie unwiderleglich bewiesen waren. Elementarteilchen wurden erst dann als physikalische Einheiten betrachtet, als eine Reihe ähnlicher, unbezweifelbarer Beispiele entdeckt worden war. Eine Einzelgegebenheit ist so gut wie immer unzureichend, da sie sich als Zusammentreffen unwahrscheinlicher Zufälle erklären läßt.

Andere Phänomene verhalten sich so unberechenbar, daß sie erst dann Objekt der Naturwissenschaft werden, wenn der entdeckende oder messende Apparat so präzisiert ist, daß die Regelmäßigkeiten sichtbar werden. Es brauchte einen langen Kampf, bis sich elektrische Messungen zuverlässig durchführen ließen. Der fotoelektrische Effekt zeigte seine Einfachheit erst, als Millikan aufwies, wie sich eine reine metallische Oberfläche in einem luftleeren Raum herstellen läßt.

Außerhalb der physikalischen Wissenschaften sind die Kriterien eines geeigneten Gegenstands der Naturwissenschaft weit schwieriger anzuwenden. Der Streit geht noch hin und her über die Telepathie, außersinnliche Wahrnehmung und Psychokinese (die neuerdings als „Löffelverbiegen" nachgewiesen wurde). Es ist zu bequem für den klassischen Naturwissenschaftler, einfach abseits zu bleiben; wahrscheinlich hatte auch seine eigene Disziplin einen sehr zweifelhaften Anfang.

Selbst in der Physik ist es eine gewöhnliche Erfahrung, daß bedeutsame Regelmäßigkeiten nur gefunden werden, wenn der Naturwissenschaftler genau weiß, was er erreichen will, das heißt wenn er eine Theorie besitzt, die seine Forschung leitet. Die Schwierigkeiten, die überall auftreten, wo solche Theorien nicht vorhanden sind – etwa bei den im vorigen Abschnitt erwähnten Gegebenheiten –, kommen nicht überraschend.

Der Gesichtspunkt der Naturwissenschaft

Jede Gegebenheit läßt sich von verschiedenen Gesichtspunkten aus angehen, wobei jeder seine eigene Gültigkeit besitzt. Die Beschreibung eines Gegenstands kann in einem bestimmten Sinn vollständig sein und doch Merkmale übersehen, die unter einem anderen Gesichtspunkt ebenso wichtig sind. Der naturwissenschaftliche Gesichtspunkt ist nur einer von vielen. Daher kann die Naturwissenschaft aufgrund ihres eigenen Wesens nur

über eine Seite der Wirklichkeit etwas aussagen. Die Frage nach der Bedeutsamkeit dieser Seite überschreitet bereits die Möglichkeiten der Naturwissenschaft. Das muß durch Beispiele aufgezeigt werden, die im einzelnen die naturwissenschaftliche Betrachtungsweise verdeutlichen.

Der Naturwissenschaftler nähert sich einem Gegenstand oder einem Phänomen mit dem Wunsch, die Strukturen, das Verhalten und die physikalische Natur zu verstehen. Er möchte die Eigenschaften in einer Weise bestimmen, die sich präzis ausdrücken und soweit wie möglich in Zahlen wiedergeben läßt. Er möchte die Struktur so genau verstehen, daß er die gemessenen Werte der Eigenschaften kalkulieren und in Begriffen einer umfassenden Theorie ausdrücken kann. Er möchte zudem voraussagen können, was geschieht, wenn das Objekt anderen Bedingungen unterworfen wird.

So untersucht ein Naturwissenschaftler zum Beispiel einen Kristall. Er mißt seine Dichte, seine Farbe, sein thermisches und elektrisches Verhalten, seine Härte und Elastizität, die Schnittwinkel und das Reflexionsvermögen der Begrenzungsflächen, die Abschwächung und Polarisation des Lichts, die Reaktion in elektrischen und magnetischen Feldern, die Art, in der er Licht und Röntgenstrahlen bricht usw. Er versucht, all das in Begriffen der Atomtheorie der kristallinen Struktur zu verstehen. Die chemische Analyse gibt ihm Aufschluß über die Bestandteile des Kristalls, und er postuliert, daß diese Atome in einer bestimmten Gitterordnung angeordnet sind. Das befähigt ihn, die beobachteten Eigenschaften zu berechnen. Der Vergleich mit den gemessenen Werten gibt ihm die Möglichkeit, die Richtigkeit seiner Hypothese zu prüfen. Stimmt alles überein, dann weiß er, daß er wenigstens eine gewisse vorläufige Kenntnis des Kristalls besitzt.

Wahrscheinlich entdeckt er einige Diskrepanzen zwischen Theorie und Experiment, ein Zeichen dafür, daß sein Wissen unvollständig ist. Das wird ihn anregen, genauere Messungen durchzuführen und seine Theorien weiterzuentwickeln. Er entdeckt vielleicht einen völlig neuen Weg zur Kristalluntersuchung, etwa mit Hilfe der Neutronen-Bestrahlung, und das gibt ihm eine noch detailliertere Kenntnis. Sein Modell wird wiederum neue Fragen aufwerfen. Ist das Kristallgitter vollkommen oder gibt es Abweichungen von der idealen Anordnung? Wie ist der Kristall geformt, wie bricht er usw.?

Dieser Prozeß ist jedem Naturwissenschaftler vertraut und geht endlos weiter. Sein Ziel ist eine möglichst vollständige Beschreibung.

Gibt man jedoch den Kristall jemand, der kein Naturwissenschaftler ist und der ihn nicht unter dem Gesichtspunkt der Naturwissenschaft betrachtet, dann kann seine Reaktion völlig verschieden sein und ganz andere Tätigkeiten auslösen, deren jede innerhalb ihres begrifflichen Rahmens einen eigenen Wert besitzt.

Ist der Kristall ein Edelstein, mag eine Frau überlegen, wie er in einem Schmuckstück seine Schönheit am besten zur Geltung bringen könnte und welche Kleider sie dazu tragen müßte. Ein Kaufmann würde seinen Wert berechnen und fragen, wem er sich verkaufen ließe. Ist es ein Rohdiamant, dann könnte ein Diamantenschleifer Über-

legungen anstellen, wie er gespalten und geschliffen werden müßte, um eine möglichst große Zahl vollendeter Steine zu erhalten. Diese Liste ließe sich leicht verlängern. Sie zeigt, daß der gleiche Gegenstand unter sehr verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet werden kann.

Wenn das für unbelebte Gegenstände gilt, dann in weit höherem Maß für Lebewesen und für die Ergebnisse menschlichen Tuns. Wenn ein Naturwissenschaftler ein Stück Papier mit einigen Notizen findet, kann er es mit seiner Methode exakt und bis in jedes Detail beschreiben. Aber die wichtigste Bedeutung des Papiers würde er völlig übergehen, nämlich die Tatsache, daß sich darauf eine Botschaft in einer orientalischen Sprache befindet. Selbstverständlich würde er dies erkennen, aber als Mensch, nicht als Naturwissenschaftler.

Auch andere Erfahrungen lassen sich von den verschiedensten Seiten betrachten. Eine Landschaft erscheint einem Maler ganz anders als einem Botaniker, einem Geologen oder einem Artilleristen, und doch sieht jeder die ganze Landschaft. Die Form der Wellen vor einem Boot beobachtet ein aufmerksamer Steuermann anders als ein entspannter Passagier.

Wieviel mehr gilt das, wenn wir den Menschen selbst ins Auge fassen. Die naturwissenschaftliche Betrachtungsweise allein hat schon zahlreiche Aspekte, was sich an der Vielfalt der medizinischen und psychologischen Fachrichtungen widerspiegelt. Jeder Spezialist kann aufs genaueste messen und berichten. Er kann seine Beobachtungen und Messungen auf den dynamischen Aspekt, auf das Verhalten des Menschen, ja auf sein ganzes Leben ausweiten. Und doch wird er nicht erwägen, warum der Mensch geboren wurde und was nach dem Tod mit ihm geschieht – Fragen, die der Mensch selbst für viel wichtiger halten kann als alle detaillierten wissenschaftlichen Tests und Analysen, denen man ihn unterwirft.

Ein Naturwissenschaftler kann nach Abschluß seiner Arbeit immer sagen, daß er die zur Zeit bestmögliche Beschreibung gegeben hat. Er kann so weit gehen, daß er jede weitere Frage als bedeutungslos zurückweist. Das ist möglich, allerdings nur soweit er als Naturwissenschaftler redet. Sobald er als Mensch im Blick auf das Ganze seiner menschlichen Natur denkt, weiß er, daß sich die anderen Fragen unausweichlich aufdrängen.

Techniken

Wesentlicher Teil der Naturwissenschaft sind die Techniken, mit denen sie ihre Resultate erzielt. Das reicht von der Beobachtung des Biologen bis zu den Messungen des Physikers. Präzise Messung gehört zwar nicht wesentlich zur Naturwissenschaft. Sie ist aber charakteristisch für ihren höchsten Entwicklungsstand. Die äußerst weitgetriebene Präzision mancher Bereiche der Physik ist eine wesentliche Bedingung für die Breite ihrer Ergebnisse und für ihre Fähigkeit zu genauer Voraussage.

Es ist wesentlich, daß die Techniken des Naturwissenschaftlers allgemein zugänglich und wiederholbar sind. Jedermann muß mit der nötigen Ausrüstung und Fertigkeit das Experiment machen und die Ergebnisse verifizieren können. Dieses Prinzip gilt für den gesamten Bereich der Naturwissenschaft. Offensichtliche Ausnahmen wie Eklipsen oder Supernovae stellen es keineswegs in Frage.

Kein Ergebnis wird als Teil der Naturwissenschaft anerkannt, wenn es nicht von zwei oder mehr Wissenschaftlern unabhängig überprüft wurde. Bis dahin bleibt es vorläufig. Kein Naturwissenschaftler kann irgendeine spezielle Technik für sich beanspruchen. Das heißt selbstverständlich nicht, daß alle Forscher gleich kompetent wären. Aufgrund ihrer besonderen Fähigkeiten kommen einige zu Ergebnissen, die zuverlässiger und genauer sind als die Ergebnisse anderer.

Das Erfordernis der Universalität ist einer der Gründe, die es so schwierig machen, Phänomene wie Psychokinese oder außersinnliche Wahrnehmung naturwissenschaftlich zu untersuchen; sie erscheinen ja nur bei gewissen Individuen unter besonderen Umständen. Aus dem gleichen Grund kann eine einmalige persönliche Erfahrung nicht als Teil der Naturwissenschaft betrachtet werden, so eindrucksvoll sie dem Wahrnehmenden auch sein mag.

Bedeutungskriterien

Es ist durchaus möglich, Gegenstände oder Prozesse, die Objekte naturwissenschaftlicher Untersuchung sind, exakt zu beobachten und zu messen und doch zu Ergebnissen zu kommen, die keinerlei naturwissenschaftliche Bedeutung haben. So kann ich auf der Straße die weggeworfenen Streichhölzer zählen. Aber das Ergebnis, so genau es auch sein mag, spielt für die Wissenschaft keine Rolle, es sei denn, es hätte irgendwelche geringfügige soziologische Bedeutung.

Es ist der Grundirrtum der Methode Bacons, daß er meinte, man brauche nur eine große Zahl von Beobachtungen und Messungen durchzuführen und sie dann in einer Wissenschaft zusammenzufassen. In Wahrheit müssen wir bei unseren Beobachtungen und Messungen äußerst selektiv und auf verschiedenen Ebenen vorgehen.

Auf der untersten Ebene muß die wissenschaftliche Arbeit bestimmte Objekte unter naturwissenschaftlichen Gesichtspunkten beobachten, wie bereits skizziert wurde. Danach muß der Naturwissenschaftler versuchen, aus den zahllosen möglichen Messungen die bedeutsamste auszuwählen. Das ist die schwierigste Aufgabe naturwissenschaftlicher Forschung. Die Bedeutsamkeit einer Forschungsarbeit zeigt sich – wenn überhaupt – erst bei ihrem Abschluß. Der Naturwissenschaftler muß jedoch schon am Beginn einer Arbeit beurteilen, ob sie sich lohnt. Das verlangt Erfahrung, Gespür und Glück. Diese Kunst läßt sich nicht leicht erwerben.

Hilfe für die Entscheidung ist der Wissensstand der Zeit, wie er aus Büchern, Dokumenten, Konferenzen und Diskussionen mit anderen Naturwissenschaftlern hervor-

geht. Der Forscher muß den Stand der Experimente und der theoretischen Entwicklung kennen. Danach kann er beurteilen, welche Experimente noch durchzuführen sind und welche theoretischen Aspekte überprüft werden müssen. Ist er gründlich mit diesen Fragen vertraut, dann ist ihm bewußt, was vernünftigerweise zu tun bleibt und welche Untersuchungen anerkannte Fachzeitschriften veröffentlichen würden. Entspricht seine Arbeit solchen Voraussetzungen nicht, kann sie nicht als ernsthafter wissenschaftlicher Beitrag gelten. In dem sich rasch ausweitenden Bereich der Naturwissenschaft bedeutet das, daß eine Arbeit, die zu einem bestimmten Zeitpunkt durchaus beachtenswert war, einige Jahre danach schon veraltet ist. Aktive Naturwissenschaftler würden sie nachsichtig übersehen und den Autor als jemanden betrachten, der die Zeit nicht kennt.

Dieses Kriterium zeigt, was in der jeweiligen Zeit als naturwissenschaftlich relevant gilt. Es läßt aber eine lange Reihe von Möglichkeiten offen, und hier kommt das Urteil des Naturwissenschaftlers ins Spiel. Bis jetzt brauchte er nur eine Kenntnis der Literatur und des Entwicklungsstands seines Themas. Nun hat er ein viel subtileres Geschick zu beweisen. Seine eigentlichen Fähigkeiten zeigen sich hauptsächlich auf dieser Ebene. Hier unterscheidet sich der wirkliche Könner vom nur Kompetenten. Er muß nämlich die Forschungsrichtung finden, die zu einer neuen Entdeckung führt oder zur Entwicklung einer Theorie, die neues Licht auf die Fragen wirft. Ist diese Wahl einmal getroffen, dann sind wesentliche Voraussetzungen des Erfolgs geschaffen.

Dies sind die Kriterien für die Planungsphase einer Forschungsarbeit. Andere Kriterien kommen ins Spiel, wenn die Ergebnisse langsam sichtbar werden. Selten hat ein Forschungsprojekt ein genau bestimmtes Ziel. Die ersten Ergebnisse müssen dem Naturwissenschaftler sagen, ob es sich lohnt, die Arbeit weiterzuführen. Versprechen sie nichts, kann er entscheiden, ob er die vergeblichen Bemühungen abbricht oder etwas anderes beginnt. Versprechen sie dagegen etwas, wird er seine Pläne beständig modifizieren, um ihre Genauigkeit und ihre Tragweite zu verbessern. So bald als möglich wird er durch einen Vergleich mit den geltenden Theorien herauszufinden suchen, wie er die Messungen präzisieren muß, um zu Ergebnissen von noch größerer Bedeutsamkeit zu kommen.

Die Kriterien in dieser Phase liegen ebenfalls auf verschiedenen Ebenen, die sich nicht immer leicht unterscheiden lassen. Ein einfacher Vergleich von Theorie und Experiment ergibt selten völlige Übereinstimmung, selbst unter Einrechnung statistischer Irrtümer. Besteht eine offenkundige Diskrepanz, ist das ein höchst bedeutsames Ergebnis, das dazu zwingt, die Theorie zu modifizieren oder gar sie aufzugeben. Öfter sind die Diskrepanzen klein. Dann ist es Ermessenssache, ob man sie übersehen darf, weil sie auf einige unerwartete Störungen zurückgehen, oder ob man sie durch neue Messungen von höherer Genauigkeit mehr im Detail verfolgen will. Auch hier ist wieder beträchtliches Urteilsvermögen vonnöten. Es ist völlig unmöglich, jeder kleinen Diskrepanz nachzugehen. Und doch waren geringfügige Wirkungen in der Geschichte der Naturwissenschaft häufig die ersten Anzeichen bedeutender Entdeckungen oder ganz neuer wissenschaftlicher Fachrichtungen.

Bisher wurden die Kriterien der naturwissenschaftlichen Bedeutung nur im jeweiligen System oder Paradigma betrachtet. Der größte Teil der Naturwissenschaft hat diesen Charakter. Doch gelegentlich stellt sich das herrschende Paradigma in zunehmendem Maß als ungeeignet heraus. Schließlich wird es durch ein besseres ersetzt, wie das in Zeiten revolutionären wissenschaftlichen Wandels der Fall ist. Die Arbeit, die zu solchen Umbrüchen führt, ist von höchster Bedeutung. Da sie aber gerade im Konflikt mit den zeitgenössischen Paradigmen steht, wird sie häufig zunächst als unwissenschaftlich abgelehnt. Dafür gibt es in der Geschichte der Naturwissenschaft zahlreiche Beispiele.

Die neuen Paradigmen werden von solchen, die im alten Paradigma leben, nicht leicht akzeptiert. Doch die Kriterien sind die gleichen wie die früher verwandten, vor allem die Erfordernis, daß sie unsere Erfahrungen sinnvoll machen und uns befähigen, sie miteinander zu verbinden und sie vorauszusagen.

Es ist interessant zu beobachten, daß diese Kriterien der Bedeutung einer wissenschaftlichen Arbeit nie kodifiziert oder den jungen Wissenschaftlern gelehrt wurden. Sie besitzen kein Handbuch, das ihnen sagt, was wissenschaftlich ist und was nicht, oder wie sie entscheiden sollen, welche Forschung als nächste zu beginnen ist. Der Grund dieses überraschenden Mangels liegt wohl in dem allgemein unphilosophischen Charakter der Naturwissenschaftler, vielleicht auch in dem sicheren Empfinden, daß eine solche Kodifizierung wahrscheinlich mehr hemmt als anregt.

Jenseits der Naturwissenschaft

Bisher wurden die Grenzen der Naturwissenschaft bestimmt durch die Betrachtung der wissenschaftlichen Tätigkeit selbst. Sie beschränkt schon von ihrer eigenen Natur her den Kreis der Fragen, die sich mit naturwissenschaftlichen Methoden stellen und beantworten lassen.

Einen anderen Zugang zu unserer Frage gibt die Überlegung, welche Bereiche aufgrund ihres Wesens die Grenzen naturwissenschaftlicher Forschung überschreiten. In dem Maß, in dem diese als wirklich anerkannt werden, zeigen sie von dieser Seite her die Grenzen der Naturwissenschaft. Das Folgende ist keine vollständige Aufzählung. Es bietet nur einige Illustrationen, die sich leicht vermehren lassen.

Was zuerst ins Auge fällt, ist die philosophische Erörterung der Naturwissenschaft selbst. Dieser Aufsatz zum Beispiel ist keine naturwissenschaftliche Abhandlung. Wenn er trotzdem Bedeutung hat, dann ist ihm ein anderer Status zuzuschreiben. Die Geschichte der Naturwissenschaft und darüber hinaus jede Geschichte unterscheidet sich von der Naturwissenschaft, weil sie es mit Ereignissen in ihrer einmaligen Bedeutung zu tun hat, während Naturwissenschaft sich für Wirklichkeiten nur insoweit interessiert, als sie allgemeine Prinzipien exemplifizieren.

Weiterhin überschreitet der gesamte Bereich der moralischen Urteile die Möglich-

keiten der Naturwissenschaft. Man kann menschliches Tun beobachten und beschreiben; aber es ist nicht möglich, mit den Methoden der Naturwissenschaft auszusagen, ob solche Taten hätten getan werden dürfen oder nicht. Das kann nur von einem Standpunkt außerhalb der Naturwissenschaft her beurteilt werden. Es geht hier um die Unterscheidung zwischen Ist- und Soll-Aussagen, zwischen Tatsachenurteilen und Werturteilen. Es hat Versuche gegeben, aus der Praxis der Naturwissenschaft selbst eine Moral abzuleiten: man habe sich immer so verhalten, daß es der Entwicklung der Naturwissenschaft möglichst förderlich sei. Abgesehen davon, daß dies zu einer Reihe unannehmbarer Folgerungen führen würde – etwa zur Legitimation medizinischer Versuche am Menschen, die dazu nicht bereit sind –, ist diese Argumentation nur dann gültig, wenn zuvor die Naturwissenschaft als höchster Wert anerkannt wird. Aber dieses Urteil überschreitet wiederum die Möglichkeiten der Naturwissenschaft. So ergibt sich, daß der gesamte Bereich moralischer Urteile außerhalb der Naturwissenschaft liegt.

Das heißt nicht, daß Naturwissenschaft mit Moral nichts zu tun hätte. Ganz im Gegenteil, die Moral ist wesentlich für eine sinnvolle Tätigkeit der Wissenschaft. Die jüdisch-christliche Offenbarung bereitete in vielfacher Weise den Weg für die Entstehung und das Wachsen der Naturwissenschaft. Sie bietet auch die Moral und die Verhaltensregeln an, die deren Entwicklung ermöglichen. Die Tugenden der Wahrhaftigkeit, der Geduld, der Bescheidenheit, der Ausdauer, der Offenheit, des Muts und des Optimismus sind alle für den Naturwissenschaftler notwendig, wenn auch sie allein nicht den Erfolg garantieren.

Schließlich bleibt die Frage nach der eigentlichen Bestimmung des Menschen. Wie kommt es, daß auf diesem kleinen Planeten Wesen entstanden, die fähig sind, ihre Welt zu untersuchen und zu einem guten Teil zu verstehen, getrieben von einer rastlosen Neugier, die Geheimnisse des Atoms und die Weiten des Milchstraßensystems zu erforschen? Was ist das letzte Ziel unseres Lebens?

Das sind bedrängende Fragen. Und obwohl uns die naturwissenschaftliche Arbeit auf zahllosen Wegen helfen kann, diese Fragen kann sie mit ihren Methoden nicht beantworten.

UMSCHAU

Eine deutsche Geschichte für das Volk

Eine populäre, d. h. gemeinverständliche, nicht von Gelehrten für Fachleute geschriebene „Geschichte des deutschen Volkes“ [1] steht an. Nicht eine Interpretation vergangener Klassenkämpfe, von sozialökonomischen Daten und Zusammenhängen ausgehend und auf sie hinzielend, wie es seit einigen Jahrzehnten die Kathederwissenschaft in ihrer Mehrheit anstrebt und wie es z. B. im September 1975 der 14. Internationale Historikerkongreß zum wiederholten Mal bestätigte (vgl. FAZ, 3. 9. 1975). Sozialgeschichte ist das allerletzte Glied in der lockeren Kette wissenschaftlicher Moden: militärische, politisch-dynastische, Geistes-, dann Wirtschaftsgeschichte, diese dominierend seit 1945. Die offiziös-monotone Bejahung solcher Abfolge ist ein peinlicher Beleg mehr für die anhaltende Krise der meisten Geisteswissenschaften seit Ende des Zweiten Weltkriegs und für die ideologisch schwerfällige Auseinandersetzung des Westens mit dem Osten.

Es gibt da andererseits in den USA die simple Flucht in die mechanistische Datenverarbeitung, eine statistische Zubringerleistung für die so dankbare Wirtschaftsgeschichte. „Cliometrics“ heißt diese modernste, sich eben emanzipierende historische Hilfswissenschaft, seit 1960 von der Harvard-University gestartet. 1972 kam in der Yale-University ein Sammelband „Quantitative History“ heraus, der 1974 in Auswahl ins Spanische übersetzt wurde. Der Franzose Fernand Brandel und der Spanier Yepes Stork haben mehrmals gegen die wachsende Bevorzugung eines numerischen Positivismus, einer übertriebenen Wertung von Zahl und Menge, gegen die Versklavung der Geisteswissenschaften durch den Computer protestiert. Der neue Trend ist in der Neuen Welt jedoch zugkräftig und kaum mehr zu bremsen. Aber er ist weder Trost noch Ersatz für den beharrlichen östlich-westlichen Ideologiestreit innerhalb der Zunft.

Dieser Versuch einer kleinen Situationsskizze der Historie heute trifft den Autor des vorliegenden Werks weder unterstützend noch als Herausforderung. Franzel machte sich in den letzten drei Jahrzehnten als vertriebener Sudetendeutscher in München und Bayern, ja weithin in der Bundesrepublik Deutschland einen Namen als rühriger Journalist in Tages- und Wochenzeitungen, als Redakteur der Monatsschrift „Neues Abendland“, als Konrad-Adenauer-Preisträger der von progressiven Kreisen angefochtenen Deutschland-Stiftung. Franzel schrieb als belesener Bibliothekar und gelernter Historiker bereits früher eine erfolgreiche Geschichte des letzten Jahrhunderts (1870–1963). Bevor nun die seit langem versprochene Autobiographie erscheint, erreicht uns als sein umfangreichstes und sicher wichtigstes Opus diese Geschichte der Deutschen: Bekenntnis eines großdeutschen Konservativen. Das Vorwort betont, daß dieses Buch der seit über hundert Jahren fast uneingeschränkten Alleinherrschaft der klein- oder alldeutschen Nationalliberalen innerhalb der Zunft widersprechen wird. Rennt Franzel offene Türen ein? Hat er auf seinem Kampfplatz wirklich noch für sein Anliegen die Kontrahenten? Offizielle und wortstarke kaum. Aber in der schulischen Erinnerung der – nicht nur – älteren Akademikerschaft, sogar in volkstümlichen Sachbüchern oder partienweise in Gymnasiallehrbüchern, sicher auch bei Publizisten der Massenmedien.

Wenige ahnen vielleicht, daß Franzel in bester Gesellschaft ist, nicht weit von Acton, Macaulay oder Charles Beard: „History is an act of faith.“ Franzel steht innerlich immer noch zum verlachten Schlagwort, daß Männer Geschichte machen. Solches verraten schon die 32 (manchmal doch recht phantasievoll

fiktiven) Bildtafeln, wobei nur sieben zur Geistesgeschichte zu rechnen sind (von Erasmus und Luther bis G. Hauptmann und Heisenberg). Die übrigen stellen 12 Monarchen dar, sonst Staatsmänner und Feldherrn. Das führt schon ins Zentrum unserer Erwägungen, ans Herz dieses gewichtigen Wälzers, der bestenfalls – gewiß ganz im Sinn des Verfassers – ein Haus- und Lesebuch, kein Vademecum für städtische Fahrten werden kann. Wird Franzel damit die deutsche Familie erreichen wie einst Johannes Janssen oder Einhart oder Suchenwirth?

Franzel ist konservativ, in manchem ungerührt altmodisch, wenn er die großen Anreger und Gestalter in Staat und Geistesleben sucht, sie charakterisiert und in den Ablauf des sinnvollen Ganzen einordnet. Er hat sich dabei wie selbstverständlich an den (nicht erwähnten) Leitspruch eines großen alten Mannes der ihn mitbestimmenden weltgängigen Wiener Historikerschaft gehalten: „Die große Versuchung des Geschichtsschreibers ist abzuschreiben statt nachzudenken." So kommen neue Zuordnungen bei Franzels langjährigem Nachdenken wie von selbst heraus. Die kulturelle Fülle der Deutschen um 1800 z. B. wird nicht auf die Paarung Klassik und Romantik eingeengt, sondern als breit gestreuter „Aufbruch des deutschen Geistes" gesehen; der Wiener Kongreß und die angeblich so restaurative Epoche erscheinen als „Wiederherstellung des europäischen Staatensystems"; die Zeit nach 1860 heißt „Wiederkehr der Napoleonischen Ideen"; Bismarcks umwälzende Stabilisierung war eine „Revolution von oben", sein Erfolg von 1871 nicht ein preußisches Hohenzollern-Imperium, sondern das „Unvollendete Reich". Die Hybris von 1933 endlich läßt sich trefflich umschreiben mit „Rausch und Katastrophe".

Unschwer drängt sich die Erkenntnis auf, daß Franzels Lebensweg entlang dem Dreieck Prag–Wien–München ablief, weshalb die Habsburger als das erste und wichtigste Fürstengeschlecht des Reichs anerkannt werden, die böhmische Hauptstadt als einer der Schwerpunkte der gesamtdeutschen Geschichte erkannt wird und Bayern seinen verhaltenen, oft hintergründigen Anteil am deutschen Schicksal vorweist, bevor München zur „heimlichen Hauptstadt" des deutschen Westens deklariert wurde. Auch manche andere Stadt, die im technokratischen Zeitalter zurückstehen muß, erscheint in altem Glanz: Augsburg, nicht Innsbruck, war die Lieblingsstadt Kaiser Maximilians I., der ja auch einiges mehr war als der „letzte Ritter". Das Konzil von Trient war, obwohl an der Völkerscheide tagend, ein mehrheitlich romanisches Konzil und viel mehr als nur die Abwehr Luthers. Kopenhagen bot sich, außer als dänische Hauptstadt, auch als eine Pflegestätte der deutschen Literatur dar. Und daß der Prager Fenstersturz von 1618 selten genauer nach Personal- und Lokalkenntnis dargeboten wurde, ist schon eine Selbstverständlichkeit für den Verfasser aus Böhmen.

Noch nie ist uns die deutsch-slawische Weggenossenschaft, zum Guten oder Bösen, so deutlich bewußt gemacht worden wie in diesem Lebenswerk eines deutschen Pragers. Jeder gründliche Leser wird der These zustimmen, daß selbst routinierte Praktiker aus Forschung und Lehre mit Nutzen in diesem gründlichen, vielseitigen Werk nachlesen werden. Franzels Rundblick nach Ost und West, seine Zusammenschau von Staat, Wirtschaft und Geistesleben machen den besonderen, heute seltenen Vorzug des populären Buchs aus. So oft ist in der Geschichtsschreibung über der Germanen und der Deutschen Drang nach dem Süden gestritten worden. Hier wird der Deutschen, Russen und Franzosen Drang nach dem Osten hervorgehoben. Franzel denkt nach über den Sinn, besser: den Grundzug der deutschen Geschichte, so ob er, wohl für eine gewisse Elite, im „ewigen Protest gegen Rom" liegen kann. Er sieht darin Geistesgrößen wie Luther, Goethe und Thomas Mann vereint. Gerade beim bedeutendsten der drei, bei Goethe, müssen wir solche Zusammenschau in Abrede stellen (20 Zitate über Rom verglichen wir laut Richard Dobels „Lexikon der Goethe-Zitate", 1968. Nur zwei hatten antipäpstlichen Akzent, derart wie „der Papst . . . der beste Schauspieler". Goethes „Italienische Reise" berechtigt noch weniger dazu, den großen

Deutschen im Sinn Franzels einzustufen). Mehr ist Franzel grundsätzlich beizupflichten, wenn er den zarenfeindlichen Deutschen von 1820 ein wahres „Sand-Fieber" nachsagt; der atavistische Kult um den hingerichteten Mörder nahm erschreckend exaltierte Formen an.

Franzels männlich-heroische Geschichtsauffassung, die ihn z. B. in die zeitliche und ideelle Nachbarschaft des angesehenen Althistorikers Bengtson (vgl. dessen „Herrschergestalten des Hellinismus", 1975) rückt, bringt als Glanzpartien hervorragende menschlich-charakterliche Skizzen bedeutender Herrscherfiguren zuwege, wobei es, außer spannender Lektüre, auch manche Umwertung gibt. Solche Gipfelpunkte sind Heinrich IV., Friedrich II., Rudolph I., Albrecht I., Karl IV., Friedrich III. im Mittelalter. Nicht minder beeindruckend in der Neuzeit die Habsburger Rudolph II., Ferdinand II., Maximilian II., jener z. B., der als Staatsmann katholisch agierte, die Lutheraner im Herzen trug und die Calvinisten verabscheute. Immer wieder begegnet uns Ungewohntes aus Franzels böhmischer Heimat, so wenn er für Hus' Hinrichtung mancherlei einleuchtende, wenn auch unpopuläre Erklärung zu bieten weiß, wenn er Wallenstein vorab als „Schöpfer der böhmischen Industrie" heraushebt, ihn im übrigen religiös-patriotisch entidealisiert, als hochbegabten, hochstrebenden Egoisten zeichnet, darin mit Golo Manns pragmatischem „Ergreifer von Gelegenheiten" übereinstimmend. Wallensteins Streben nach dem Kurfürstenhut und dem Königtum von Böhmen ist für Franzel erwiesen; für Veronica Wedgewood jedoch, die britische Expertin, sind es nur „Gerüchte". War Franzel mit seinem konservativen Reichsbewußtsein hier in seinem Urteil vielleicht doch zu sicher? Sonst spricht er ja öfter von „Versionen", wenn er z. B. vom stets respektierten Bismarck im Jahr 1848 handelt. (Das und ähnliches möchte man bisweilen als nebensächlich, möglich und umstritten in Anmerkungen untergebracht wissen. Der unterschiedslos gleichwertende, im übrigen sauber angenehme Druck verwirrt und verführt gelegentlich und erschwert die so wichtige Aufgabe der Unterscheidung.) Andere Meisterporträts gelingen z. B. für die Zeit um 1848 mit dem wichtigen Österreicher Fürst Felix von Schwarzenberg, mit Josef von Radowitz, dem mißverstandenen Katholiken in Preußen, dann wieder später bei Otto von Bismarck oder Friedrich Wilhelm IV. von Preußen, dem so hochbegabten, tragisch-unglücklichen Hohenzoller. Ähnlich bei Ludwig von Benedek, der gar nicht zum Verlierer von 1866 prädestiniert war, mit Bernhard von Bülow, mehr Schauspieler als Reichskanzler. Manches Porträt verkürzt sich allerdings zu einem kurzweilig-kurzatmigen Anekdoten-Aufhänger, etwa bei Josef Weinheber oder Josef Roth.

Am meisten gegen den Strom der Zeit schwimmt Franzel mit seiner Vorliebe für militärisches Geschehen, Schlachtenablauf, Waffengattungen, Uniformunterschiede. Auf Napoleons Strategie und Taktik versteht er sich bestens; die Schlacht von Königgrätz, unbezweifelt eine europäische Wendemarke, beschreibt er auf neun Seiten, nicht ganz ohne schlechtes Gewissen. Die germanische und deutsche kriegerische Tradition wird bei Franzel nicht kleingeschrieben; so blickt er aus auf Cromwell und Washington, studiert Scharnhorst und Gneisenau, analysiert Ludendorff und Hindenburg. Kriegslieder werden in den Text gestreut, anspruchsvolle lyrische Einlagen erstrecken sich nicht selten auf eine halbe Seite und dienen der Erhellung oder Vertiefung nüchterner Fakten. In diesem post-heroischen Licht gewinnt auch eine Gestalt wie Friedrich II. von Preußen als Spitzenbeitrag zu „Preußens Gloria" ihren tieferen Sinn, ihre Akzentuierung innerhalb des deutschen Mythos: einer gegen alle. Je näher unserer Zeit, um so ausführlicher geraten bisweilen diese Personenskizzen. Überlang wirken die rednerischen Stilblüten Kaiser Wilhelms II. Ähnlich überbetont mutet der ferne Rembrandt-Deutsche an, so wichtig und bezeichnend er in der Wilhelminischen Ära einmal stand.

Neueste Forschungen fließen kontrastierend ab und zu ein, ohne daß die Gewährsmänner genannt werden. Franzels Sekundärliteratur ist nur aus wenigen Zitaten indirekt zu erschließen; denn ein helfendes Literaturver-

zeichnis fehlt. Er beruft sich auf Ranke und Nadler, dann noch Schnabel, Dvorak, Rosenstock. Toynbee fehlt ganz, Spengler zählt auch nicht, ebenso keiner der lebenden Historiker. Daß dieses Geschichtswerk in München entstand, scheint ein Zufall. Denn die gewichtige Reihe bayrischer Historiker von Riezler bis Spindler und Bosl kommt nicht zu Wort, was auch die zu bescheidene Einschätzung von Karls des Großen bedeutendem Gegner, des Herzogs Tassilo, ausweist, ferner die übergangene politische Rolle der fränkischen Missionare und Bischöfe im agilolfingischen Bayern bis zur unzureichenden Darstellung König Ludwigs I., der ja einiges mehr war als nur Kunsterneuerer. Auch die härtere Behandlung Münchens im Vergleich zu Wien bei dem Zwangsfrieden von 1866 wird, so aufschlußreich sie ist, ignoriert. Franzels Buch ist im deutschen Osten, weniger im Süden beheimatet, was kein Vorwurf sein soll, gerade heute nicht . . .

Eine zentrale Frage der deutschen Geschichte, die religiöse Spaltung im 16. Jahrhundert, beantwortet der Katholik Franzel ökumenisch-konziliant, wie er auch die Verständigungsleistung des bedeutenden Kirchenhistorikers Lortz einzubauen weiß. Luther wird als ein irrationaler Spätling des Mittelalters gesehen, mit slawischem Einschlag (vgl. Cranachs Porträt): trotzig, nüchtern, kleinbürgerlich, cholerisch und rechthaberisch; dann wieder gemütvoll, menschlich; „beatus Lutherus", ein anderer Statthalter Christi und doch „ein dumpfer deutscher Mönch", wie ihn Nietzsche einschätzte. Die Motive der deutschen Reformation waren persönlich, ethisch, mystisch und revolutionär, nicht universal und dogmatisch; das kam später und ungeplant hinzu. Auch die Gesellschaft Jesu begann nicht als soldatisches Korps der Gegenreformation, wie man häufig annimmt, sondern als eine vornehmlich humanistisch-gelehrte Gesellschaft, war von Anfang an z. B. für die umwälzenden astronomischen Neuerungen eines Kopernikus, ganz im Gegensatz zu Luthers Freund Melanchthon. Man sieht immer wieder das echte Bemühen um eine – man verzeihe eine modische Floskel – ausgewogene, objektive Darstellung. Das Streben zur universalen Einheit, die Wertschätzung des größeren Ganzen wird dabei mit Vorzug beachtet und verfolgt.

Ein derart umfangreiches wie aufschlußreiches Großwerk eines einzelnen muß natürlich sachliche Detailmängel und informative Lücken aufweisen, vor allem wenn, dem entgegenstehend, ein manchmal überschießender Drang zu malerischer Ausschmückung schon viel Raum fordert. Auch die überraschend breite Fundierung der deutschen durch die germanische Geschichte vor der generellen Zeitgrenze 800 n. Chr. beansprucht runde 50 Seiten. Dafür kommt Karl Marx neben Lassalle zu knapp davon, ohne ausreichende ideologische Darstellung, ebenso die Rolle des Reichstags im zweiten Kaiserreich.

Nicht nur ein legitimistischer Alt-Österreicher, vielmehr ein großdeutscher Patriot hat ein bedeutendes, in manchem vielleicht unbequemes, unsere dürftige Zeit hoffentlich überlebendes Standardbuch geschaffen, das nur in wenigen Einzelheiten zu verbessern wäre. Die drucktechnische Darbietung ließe sich mehr gliedern und gäbe dem Werk eine ansprechendere Gestalt.

Mit dem roten Preußen August Winnig und seinem nationalen Sozialismus in einer konservativen Republik sympathisiert Emil Franzel sicherlich in mehr als einem Punkt, was die Weite und Kraft seiner nationalen Einstellung beweist. Wer weiß, ob nicht doch dieser oder jener stille Leser aufhorcht und rückblickend wachsamer wird in unserer ahistorischen, unpatriotischen Epoche des vielfach geteilten Vaterlands eines einstmals großen Volks. Oder bleibt es bei Montherlants Resignation: Die Geschichte ist immer das gleiche Stück, nur mit unterschiedlicher Rollenbesetzung? Lernt wirklich niemand aus ihr?

Franz Niedermayer

[1] Emil Franzel, Geschichte des deutschen Volkes. München: Adam Kraft 1974. 945 S. Lw. 65,–.

BESPRECHUNGEN

Theologie

TRILLHAAS, Wolfgang: *Perspektiven und Gestalten des neuzeitlichen Christentums.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1975. 264 S. Kart. 28,–.

Der Titel läßt schon auf eine Sammlung verschiedener Beiträge schließen. Trillhaas faßt hier unter drei thematischen Gruppen: „Protestantisches Christentum – eine neue Epoche?", „Gestalten" und „Die unausweichliche Zukunft" 19 recht unterschiedliche Arbeiten aus der Zeit seit dem Krieg zu einem letztlich doch einheitlichen Bild neuzeitlichen Christentums zusammen. Die Einzelzüge sind allerdings in ihrer Mehrzahl heutiger theologischer Diskussion ungewohnt oder in eine weniger gängige Perspektive gerückt. Das sowie viele anschauliche Einzelinformationen lassen die lebendigen Ausführungen für das breite theologische Gespräch zu einer Bereicherung werden.

Gleich die Eingangsüberlegungen „Protestantisches Christentum" markieren die Grundlage und das Ziel des Verfassers. Er will durch seine Beiträge die neuzeitliche Eigentümlichkeit des Christentums vom Reformatorischen, genauer noch: vom Protestantischen her erhellen. Die übrigen Arbeiten des ersten Teils untersuchen die Auswirkungen des Aufbruchs im 16. Jahrhundert auf die Geschichte der Wissenschaft, die Gestaltung der Ethik, des modernen Staats und der heutigen Gesellschaft. Der reformatorische Einfluß auf das moderne Geistesleben wird anschließend durch die Porträts von neun Gestalten des Protestantismus veranschaulicht: Paul Gerhardt, Johann Sebastian Bach, Philip Jacob Spener, Wilhelm Löhe, Adolf Harnack, die Vertreter der „Nürnberger Richtung" des freien Protestantismus, Karl Barth, Paul Althaus und Paul Tillich. Daß Trillhaas diese so verschiedenen Personen in eine Reihe stellt und daß er tiefere Gemeinsamkeiten zwischen ihnen deutlich zu machen weiß, zeigt, wie sehr er geistesgeschichtliche Wirkung aus Leben und Schicksal von Einzelmenschen ersieht und wo er den Schwerpunkt neuzeitlichen Christentums setzt. Das ist ebensowenig zufällig wie die Nennung der Universität als einziger relevanter Institution in diesem Zusammenhang. Darauf geht er im letzten Teil zunächst ein, spricht danach über das theologische Erbe in der abendländischen Philosophie, über das moderne Säkularisierungsphänomen und zum Schluß über den Konturverlust des Christentums in der Gegenwart.

Alle Arbeiten bleiben immer leicht zugänglich für jeden, der an der Situation des Christentums heute interessiert ist und nach dem protestantischen Anteil an der Entwicklung fragt. Manches mag man anders sehen und beurteilen; die Gedanken von Trillhaas regen dazu an und helfen dabei. Ähnliches dürfte auch gegenüber den am Schluß angedeuteten Perspektiven gelten, obwohl aufs ganze gesehen die soliden Einsichten Vertrauen wekken und verdienen. Da der Mensch sich orientieren muß und dazu immer wieder den Versuch einer Überschau der Geistesgeschichte zu wagen hat, bleiben ihm Hilfen wie diese unentbehrlich. *K. H. Neufeld SJ*

RAHNER, Karl: *Glaube als Mut.* Köln: Benziger 1976. 37 S. (Theologische Meditationen. 41.) Kart.

K. Rahner äußert sich nicht zum erstenmal in dieser Sammlung; das Thema Glaube ist die *eine* Sache, um die er sich in jedem seiner Hefte der Reihe müht. Das ist so in „Alltägliche Dinge" wie „Im Heute glauben", beim Bekenntnis „Ich glaube an Jesus Christus" und in „Hilfe zum Glauben"; schon die Titel dieser Meditationen verraten das eine Interesse. Was aber kann da noch Neues gesagt werden? Ein von anderer Seite vorgeschlage-

ner, bisher nicht versuchter Ansatzpunkt, das Wort „Mut" und die sich darin ausdrückende Erfahrung des Menschen, dient dem Theologen zu einer Hinführung und Erschließung, insofern Mut menschliche Existenz entgrenzt und öffnet, nicht aber begrenzt und in sich verschließt. Solche Offenheit bringt Hoffnung zur Sprache, deren innere Tendenz auf Radikalität und Totalität abzielt. Darin erweist sich der Ausgriff des Mutes letztlich als Glaube, dem ausdrückliche und erfüllende Antwort nur von Jesus Christus her geschenkt ist.

Der von Rahner vorgeschlagene Weg vermittelt und meditiert von einer menschlichen Wirklichkeit bis zu christlichem Bekennen; in einem wird er gegangen und doch auch geschenkt, d. h. hier engagieren sich je auf die eigene Weise der suchende Mensch und der gebende Gott. Darum darf diese Meditation theo-logisch heißen. Rahner hat mit diesem Heftchen aufs neue einen Durchstoß zur Mitte des Glaubens versucht, den ihm viele um so mehr danken werden, als solches Unternehmen dauernde Aufgabe ist, für die tragfähige Ansatzpunkte im eigenen Alltag zu entdecken heutzutage manchem schwerfällt oder unmöglich ist. *K. H. Neufeld SJ*

Naturwissenschaft

Hiller, Horst: *Die modernen Naturwissenschaften.* Stuttgart: 1974. 340 S., Abb., Tab. Lw. 17,50.

Das Buch wendet sich an einen breiten Leserkreis. Es versucht die Entwicklung der Naturwissenschaften während der letzten Jahrzehnte zu beschreiben. Zuerst behandelt der Verfasser – ausgehend vom klassischen physikalischen Denken – die spezielle und allgemeine Relativitätstheorie, die Quantentheorie und Quantenmechanik. Während die klassische Physik nur zwei Haupt-Naturkräfte (Gravitation und Elektromagnetismus) kannte, zeigte die moderne Physik weitere bedeutsame Kräfte auf, so besonders die Kernkraft, welche die Teilchen im Atom zusammenhält. Das dritte Kapitel ist dieser Kernkraft und der Physik der Elementarteilchen gewidmet, obwohl bis heute noch keine abschließende Theorie der Elementarteilchen vorliegt. Ein weiteres Kapitel behandelt die Astrophysik, die ja mit Methoden und Ergebnissen der klassischen und modernen Physik das Universum erforscht. Der Verfasser hat bewußt bei seiner Darstellung die klassisch-physikalischen Gebiete Elektrodynamik, Thermodynamik, Mechanik, Chemie usw. und ebenso die angewandten Wissenschaften (Meteorologie, Geologie, Mineralogie) nicht berücksichtigt. Eine Darstellung der neuerdings in stürmischer Entwicklung befindlichen Biologie durfte jedoch nicht fehlen. In den drei letzten Kapiteln (Wissenschaft vom Leben, Genetik, Entwicklung des Lebens) werden besonders aktuelle Probleme in den Vordergrund gerückt (Biochemie und Molekularbiologie). An zahlreichen Stellen des stofflich sehr gut orientierenden Buchs nimmt der Verfasser weltanschaulich Stellung, und zwar im Sinn einer mechanistischen Biologie und Naturphilosophie.

A. Haas SJ

Wunderlich, Hans Georg: *Das neue Bild der Erde.* Faszinierende Entdeckungen der modernen Geologie. Hamburg: Hoffmann und Campe 1975. 367 S., Abb., Tafn., Fotos. Lw. 34,–.

Im Blick auf den friedlichen Wettstreit der größten Nationen im Weltraum hätte man beinahe vergessen, daß eine nicht minder bedeutende Revolution in der Kenntnis der Erdoberfläche stattfand. Der Verfasser schreibt im Vorwort: „Mehr als zwei Drittel unserer Erde, kontinentfern und von ozeanischen Wassermassen bedeckt, wurden im Zusammenwirken internationaler Expeditionen von Meereskundlern, Geophysikern und Geologen erforscht und damit eigentlich erstmalig der Menschheit bekanntgemacht. Wie sehr diese Forschertätigkeit unser Bild von der Erde verändert hat und wie sich nunmehr zum erstenmal ein Verständnis für die geologischen Vor-

gänge der gesamten Erde anbahnt, soll in den folgenden Kapiteln gezeigt werden" (15). Während es auf der Landkarte kaum mehr „weiße Flecke" gibt, blieben die Meeresräume und der Meeresboden lange Zeit unbekanntes Gebiet. Die aufsehenerregenden Forschungen auf diesem Feld standen lange Zeit im Schatten der Erfolge in der Raumfahrt und der Kernphysik.

Wie sieht nun dieses neue Bild der Erde aus? Der Verfasser sucht in fünf Teilen dieses Bild zu zeichnen. Im ersten, einleitenden Teil läßt er uns einen Blick vom Weltraum aus auf die Erde tun. Schon das äußere Bild der Erde aus dem Weltraum ist ungewohnt. Früher wurde sie dargestellt wie ein kreiselnder Schulglobus mit Festländern, Gebirgen und Meeren. Der tatsächliche Weltraumanblick der Erde ist völlig anders. Er „ist phantastisch und ästhetisch zugleich: Die vielfältigen Schattierungen von Blau und Silber, welche die Oberfläche unseres Planeten – als einzigen im interplanetaren Raum – auszeichnen, sind nicht willkürlich verteilt, sondern spiegeln das dynamische Bild der Bewegung der Lufthülle der Erde, der allgemeinen atmosphärischen Zirkulation, wider" (22). Nach diesem einleitenden Blick auf die Erde, ihre Kontinente und Meere werden im zweiten Teil der Bau der Kontinente, im dritten die ozeanische Kruste und schließlich im vierten Teil Meere und Kontinente behandelt.

Hervorgehoben sei, daß der Verfasser, der die Veröffentlichung seines Buchs nicht mehr erleben durfte, wo immer es möglich ist, erdgeschichtliche Zusammenhänge herzustellen versucht und sich nicht scheut, sich auch über die Zukunft der Erde Gedanken zu machen. Neben der so verdienstvollen analytischen Tätigkeit darf man „die große Aufgabe der Synthese" nicht völlig vergessen, „damit es der Wissenschaft nicht ergeht wie einem Manne, der zu dicht an ein Mosaik herantritt und damit nur noch einzelne Bausteine sieht, aber das gesamte Bild von der Erde aus den Augen verliert" (348). Ein Überblick über die Erdgeschichte (Formationstabelle) und Literatur beschließen das informative und spannend geschriebene Buch. *A. Haas SJ*

Danesch, Othmar und Edeltraud: *Natur im Nahbereich.* Stuttgart: Hallwag 1973. 173 S., Abb. Lw. 49,–.

Blättert man das Buch durch und bestaunt die herrlichen Fotos, von denen einige geradezu Naturdokumente darstellen, so wird man wissen wollen, wie der Verfasser diese Bilder „im Nahbereich" aufgenommen hat. Man wird also versucht sein, sogleich das Schlußkapitel zu lesen (169–173), um zu erfahren, wie man im problematischen Nahbereich zu guten Resultaten kommt. Besonders fotografierende Amateure werden für die zahlreichen trefflichen Ratschläge dankbar sein. Die Meisterfotos von Danesch sind nach Themen geordnet; der begleitende Text stammt von der Biologin Edeltraud Danesch, der Frau des durch seine Orchideenwerke bekannten Bildautors. Zuerst werden wir in die Kleinwelt am Meer geführt, dann schauen wir die Wunderwelt der Blüten, der Früchte und Samen. Es folgt die oft bizarre Formenwelt der Insekten und Spinnentiere. Die beiden letzten Kapitel bringen erstaunliche Einblicke in Gestalt und Leben der Frösche, Schlangen und Vögel. Das Buch ist weit mehr als nur ein „Bilderbuch". *A. Haas SJ*

Bruckmann, Gerhart – Swoboda, Helmut: *Auswege in die Zukunft.* Was kommt nach der Konsumgesellschaft? München: Molden 1974. 303 S. Lw. 28,–.

Die Verfasser des vorliegenden Werks zeigen in drei Schritten – Diagnose, Therapie, Prognose – die Ursachen der weltweiten Krise und die realen Möglichkeiten des Menschen, diese Krise zu bewältigen. Als Krisenerscheinungen werden genannt: Bevölkerungsexplosion, Ernährungskrise mit zumindest regionaler Hungersnot, Atomkrieg, Energiekrise, Rohstoffmangel, Umweltzerstörung, psychischer Zusammenbruch durch Streß und Informationsüberlastung, wirtschaftlicher Zusammenbruch durch Stagflation, Zusammenbruch der demokratischen Strukturen und verstärkte Wiederkehr des politischen Terrors und der Intoleranz.

Alle diese Probleme haben eine neue Dimension gewonnen: sie sind weltweit und

stehen somit unter internationalen Wechselwirkungen. Beginnend mit der Bevölkerungsexplosion analysieren die Verfasser die einzelnen Fragenkomplexe, wobei man ihnen große Sachkenntnis, abwägende Vorsicht und Sinn für die Vielschichtigkeit der Probleme bescheinigen muß. Bezüglich des Ernährungsproblems z. B. kommen sie zu dem Urteil: „Ohne ungebührlichen Pessimismus wird man wohl sagen können: eine entschiedene Verbesserung der Welternährungslage ist nicht in Sicht. Zwar ist zunächst noch mit keiner weltweiten Hungerkatastrophe zu rechnen, aber regionale Hungersnöte sind mit hoher Wahrscheinlichkeit zu erwarten" (18). Auf dem Energiesektor raten die Verfasser, eine neue Spartechnologie nach Kräften zu fördern und „nicht in hysterischer Panik neue Kraftwerke und Energiequellen aller Art aus dem Boden stampfen zu wollen" (23).

Immer wieder weisen die Autoren auf unsere so gefährlichen Kenntnislücken hin. Für die wenigsten der bereits identifizierten Schadstoffe gibt es international anerkannte Obergrenzen, die angeben, was dem menschlichen Organismus noch zumutbar ist und was nicht. „Vor allem weiß man aber so gut wie gar nichts über die Wechselwirkungen zwischen den einzelnen Schadstoffablagerungen im Organismus und über die Kumulierung dieser Substanzen. Jedenfalls scheinen die chronischen Krankheiten zuzunehmen, und Lewis Herber warnte schon vor zehn Jahren, wir seien im Begriff, ‚Gesundheit für bloßes Überleben' einzutauschen" (29).

Das zweite Kapitel der Diagnose behandelt die Frage: „Alle Menschen wollen nur das Gute, und dennoch befinden wir uns in einer so schlimmen Situation. Wie ist das möglich?" (43). Die Verfasser warnen vor monokausalen Lösungen und Erklärungen. Alle Regierungen in Ost und West sind Opfer einer falschen Perspektive geworden und haben die Zukunft zu hoch diskontiert (44). Die Autoren analysieren im folgenden dieses Fehlverhalten des Menschen gegenüber der Zukunft (48–50). Die Diagnose wird abgeschlossen durch das Kapitel „Götzen als Maßstab" (92–122). Der Hauptgötze heißt Bruttosozialprodukt; es ist interessant und wichtig, was zu seiner Entlarvung angegeben wird.

Die Verfasser stellen aber nicht nur eine ins einzelne gehende Diagnose, sondern machen im zweiten Abschnitt des Buchs beachtenswerte Vorschläge zur Therapie: zuerst werden „Quacksalber" entlarvt, dann die Grenzen des Möglichen abgeschritten, die Einheit der einen Umwelt herausgestellt und schließlich ein Fortschritt zur Humanität empfohlen. Als Schlußempfehlung heißt es: „Nicht eine neue Ethik, eine neue Moral, eine neue Religion oder ein neuer Mensch sind erforderlich, um die Welt vor der Katastrophe zu retten. Notwendig ist nur vermehrte Einsicht in die neuen Realitäten und Besinnung auf ewige Werte. Es ist müßig zu fragen, warum gerade unserer Generation, mehr als jeder anderen vor uns, erhöhte Verantwortung für das Überleben der Menschheit aufgebürdet wird. Wir müssen diese Tatsache akzeptieren und uns mit ihr in einer Weise auseinandersetzen, die noch einen Weg in die Zukunft offenläßt" (275). Der Schlußabschnitt des wirklich not-wendigen Buchs ist der Prognose gewidmet. *A. Haas SJ*

Brehms Neue Tierenzyklopädie. Band 7: Vögel. Freiburg: Herder 1975. 348 S., über 400 großformatige Farbbilder. Lw. 138,–.

Als ich den siebten Band der Neuen Tierenzyklopädie von der Post erhielt, hatte ich gerade sehr wenig Zeit. Ein wenig neugierig auf diesen dritten Band über Vögel und angeregt durch die farbigen Umschlagbilder, fing ich aber doch zu blättern an. Plötzlich war die drängende Zeit vergessen, und ich ging Bild für Bild vom Anfang bis zum Ende des Werks durch. Die einmalige Farbenpracht der Vogelfotos, die großformatigen Vogelporträts vor allem ließen mich nicht mehr los, und ich hatte plötzlich Zeit für diese Naturwunder. Vielleicht ist dieser Band der Tierenzyklopädie der bisher farbenprächtigste der Reihe. Freilich liegt das auch im Objekt begründet: Es werden nämlich zuerst die Papageienvögel behandelt, die ja zu den farbigsten Geschöpfen zählen und zu denen so eigenartige Gestalten wie die Kakadus, Aras, Loris, aber

auch unsere Wellensittiche gehören. Im Text werden die Familien-, Gattungs- und Artmerkmale klargestellt und interessante Verhaltensweisen dieser dem Menschen und besonders den Vogelliebhabern so nahestehenden Vögel berichtet. Es folgt die Ordnung der Taubenvögel, zu denen außer der bekannten Familie der Tauben (Columbidae) mit etwa 300 Arten noch die Flughühner (Pteroclidae) und die ausgestorbenen Drontevögel (Raphidae) zählen. Besondere Erwähnung verdienen die Farbtafeln der Krontauben. Es schließt sich die große Ordnung der Wat- und Möwenvögel an mit 16 Familien, ca. 110 Gattungen und über 300 Arten. In der Lebensweise sind sie fast alle auf Gewässer angewiesen. Mit den Ordnungen der Kranichvögel und Hühnervögel (z. B. die Fasanen mit großartigen Farbfotos, Perlhühner, Truthühner) schließt dieser Band der Tierenzyklopädie, die eine einmalige Leistung von Verlag und Autoren darstellt. *A. Haas SJ*

ZU DIESEM HEFT

Am 4. Juli sind 200 Jahre seit der Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten vergangen. Im Blick auf die Entstehungsgeschichte und die bisherige Entwicklung überlegt F. G. Friedmann, Vorstand des Amerika-Instituts der Universität München, welche Gültigkeit die den Ursprung bestimmenden Werte für die Vitalität und Integrität der Vereinigten Staaten heute besitzen.

Hans Jürgen Baden, Honorarprofessor für Neuere Literatur in theologischer Sicht an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster, untersucht die Begriffe „Moral" und „Moralismus" und die Haltungen, die darin zum Ausdruck kommen. Im Unterschied zu dem weitverbreiteten Moralismus setze Moral die Realität einer transzendenten Wirklichkeit voraus, die dem Menschen erst wahre Freiheit ermöglicht.

Birgit H. Lermen befaßt sich mit politischer Lyrik der letzten 15 Jahre aus der Bundesrepublik und der DDR. Sie zeigt Gemeinsamkeiten und Unterschiede und macht dabei auch auf Eigengesetzlichkeiten moderner Lyrik aufmerksam. Birgit H. Lermen doziert neuere deutsche Literatur an der Pädagogischen Hochschule Aachen.

Die hauptsächlich in Lateinamerika entstandene „Theologie der Befreiung" wird seit Jahren auch in Europa diskutiert. Lothar Bossle, Professor für Soziologie und Politikwissenschaft an der Pädagogischen Hochschule Lörrach, meldet als Sozialwissenschaftler erhebliche Bedenken an. Er wirft dieser Theologie, die vor allem eine Handlungstheorie sein will, mangelnden Praxisbezug vor.

Die Erfolge der Naturwissenschaft ließen vielerorts die Meinung entstehen, alle Probleme könnten mit der naturwissenschaftlichen Methode gelöst werden. Diese Meinung erweist sich in zunehmendem Maß als Irrtum. P. E. Hodgson zeigt im einzelnen auf, wo die Grenzen der Naturwissenschaft liegen. Er ist Professor für Atomphysik am Corpus Christi College in Oxford (vgl. auch seinen Artikel „Zweifel und Gewißheit in der Naturwissenschaft" im März 1975).

Grenzen des kirchlichen Handelns

Es ist unübersehbar, daß sich die Kirche in einer Krise befindet. Der Gottesdienstbesuch, das sicherste Zeichen der Kirchlichkeit, geht seit Jahren zurück. Die Bindung an die Kirche wird schwächer. Eine ständig wachsende Zahl von Christen steht der Kirche fern, läßt die Kinder nicht mehr taufen, verzichtet auf kirchliche Trauung und Beerdigung. Es ist verständlich, daß man nach den Ursachen sucht. Welche Ereignisse haben diese Entwicklung ausgelöst? Wo liegen die Gründe der fortschreitenden inneren und äußeren Entfremdung vieler von der Kirche?

Manche geben dem Zweiten Vatikanischen Konzil die Schuld. Die Offenheit, die es praktizierte und proklamierte, habe zu Willkür und Bindungslosigkeit geführt, habe die Autorität des kirchlichen Amts untergraben und überall Unsicherheit hervorgerufen. Andere – nicht selten solche, die selbst am Konzil mitgewirkt haben – sehen die Wurzel des Übels in der Nachkonzilszeit. Sie loben das Konzil, meinen aber, viele hätten sich zu Unrecht auf die Beschlüsse und den „Geist" des Konzils berufen und damit die verhängnisvollen Entwicklungen ausgelöst, deren Folgen wir heute beklagen müssen. Wieder andere scheinen der Ansicht zu sein, das alles hätte verhindert werden können, wenn die kirchliche Autorität fester aufgetreten wäre, wenn Papst und Bischöfe alle Neuerer kompromißlos in die Schranken verwiesen und keine Änderungen am Überkommenen geduldet hätten. Auch die Liturgiereform ist für viele ein Stein des Anstoßes: Man habe zuviel auf einmal geändert, zu schnell zu viele vertraute Texte und Riten aufgegeben; durch eine zu großzügig bemessene Gestaltungsfreiheit sei der Willkür Tür und Tor geöffnet worden, und das alles habe vielen Christen den Kirchgang verleidet. Schließlich gibt es das entgegengesetzte Argument: Nicht die Reformen hätten zur heutigen Situation geführt, sondern mangelnde Konsequenz und Halbherzigkeit bei ihrer Durchführung. Man sei nicht zu weit, sondern zuwenig weit gegangen. Wäre man nicht auf halbem Wege stehengeblieben, sähe die Lage heute anders aus.

Alle diese Deutungsversuche leiden darunter, daß der Wahrheitsbeweis nirgends zu erbringen ist. Niemand kann mit Sicherheit sagen, die krisenhafte Entwicklung wäre nicht eingetreten, wenn man alles beim alten gelassen hätte oder wenn die kirchliche Autorität härter aufgetreten wäre. Ebensowenig läßt sich beweisen, daß entschlossenere Reformen zu einem Erfolg geführt hätten.

Jeder Erklärungsversuch enthält wohl etwas Wahres, nennt Gegebenheiten, die auf dem Weg zur heutigen Situation eine Rolle gespielt haben. Man geht jedoch mit Sicherheit fehl, wenn man aus einer Mitursache die Alleinursache macht. Man täuscht sich noch mehr, wenn man sich auf den kirchlichen Bereich beschränkt. In den letzten Jahrzehnten haben sich die Mentalitäten, Lebensauffassungen und Verhaltensweisen in unserer Gesellschaft tiefgreifend verändert. In ihrer Grundtendenz führt diese Entwick-

lung zunächst weg von Glauben und Kirche im überlieferten Sinn. Man darf annehmen, daß sich die Kirche gegen den daraus folgenden Erosionsprozeß nicht abschirmen konnte, unabhängig davon, ob sie „konservativ" oder „progressiv" reagiert hätte.

Wie sehr das Denken unserer Zeit auch in die Kirche hineinwirkt, zeigt bereits die Intensität, mit der man nach Ursachen des Entkirchlichungsprozesses sucht. Natur und Gesellschaft, früher unverrückbare Gegebenheiten, denen sich der Mensch einfügen mußte, sind in der europäischen Neuzeit durch eine künstliche Wirklichkeit überlagert. Diese Wirklichkeit hat der Mensch durch seine Entscheidungen und sein Handeln geschaffen. Er ist daher auch überzeugt, daß er sie verwalten, lenken, in jede gewünschte Richtung ändern kann. Nichts muß so sein oder so bleiben, wie es ist: Wenn anders entschieden worden wäre, hätte es nicht so kommen müssen, und wie wir heute handeln, wird sich die Zukunft entwickeln. So wird dann jede Begegnung mit einer negativ erfahrenen Wirklichkeit zur Frage nach den Ursachen und nach den Verantwortlichen.

Handeln Christen richtig, wenn sie dieses Denken unbedacht übernehmen? Selbstverständlich ist jede Entwicklung in der menschlichen Geschichte auch durch menschliches Handeln beeinflußt, spielt menschliche Schuld eine immer wieder entscheidende Rolle. Auch die Suche nach Verantwortung und Schuld in der Vergangenheit hat einen Sinn, wenn sie von der Frage geleitet wird, was man heute besser machen könne.

Aber es gibt Entwicklungen, die dem Eingriff des Menschen entzogen sind, über die er nicht nach Belieben verfügen, die er nicht nach seinen Plänen steuern kann. Es gibt Belastungen, Schwierigkeiten, Krisen, die dem einzelnen, der Kirche, einer bestimmten Zeit auferlegt sind. Der Sinn eines solchen Geschehens bleibt verhüllt. Bemühungen, es zu ändern, stoßen ins Leere. Der Christ weiß, daß er auch in solchen Zeiten unter der Führung Gottes steht. Dieses Vertrauen macht die Last leichter, nimmt sie ihm aber nicht. Er muß dieses Geschick ertragen. Entfliehen kann er ihm nicht. Wenn er gestaltend eingreifen will, macht er die Erfahrung, wie ohnmächtig und hilflos er ist.

Das heißt nicht, daß die heutige Situation der Kirche fatalistisch hingenommen werden müßte. Der Christ muß zu jeder Stunde fragen, was er jetzt zu tun hat und welche Forderung diese Zeit an ihn stellt. Aber man sollte nicht dem Irrtum verfallen, Heil und Unheil in der Geschichte seien machbar und unterlägen allein der Verantwortung des Menschen. Die Gründe des Rückgangs der Kirchlichkeit, den wir seit Jahren beobachten müssen, kann man vielleicht benennen. Sie zu ändern oder ihre Folge zu verhindern, lag nicht in der Macht der Kirche. *Wolfgang Seibel SJ*

Helmut Boehncke

Humanität und Naturwissenschaft

Kretische Impressionen

Ein älterer Arzt, ergraut in der täglichen Bemühung, naturwissenschaftliche Medizin und humanistische Praxis im Schmelztiegel seines verträumten Geistes zu amalgamieren, gerät nach Kreta. In seinem Gepäck führt er ein kleines Buch mit sich, die „Kunst des Lösbaren" von Peter B. Medawar. Medawar ist einer der anerkannten Großen der gegenwärtigen Medizin, der 1970 den Nobelpreis empfing für Forschung über die Vorgänge, die sich nach der Übertragung des Gewebes eines Spenders im Empfänger abspielen – hochaktuelle Untersuchungen im Zeitalter der Organverpflanzung. Dieser moderne Geist und die Geister Kretas treffen zusammen wie Feuer und Wasser. Ergebnis sind diese Impressionen.

Lawrence Durrell schildert einen alten vornehmen Kopten, der sich von seinen Geschäften zurückzieht und seinen Ruhestand bezeichnet als „making my soul". Eine ähnliche Seelsorge sucht der Reisende, wenn er ein bedeutungsvolles Land betritt. Angeregt durch das Außergewöhnliche, das sein Auge überwältigt, tauchen Gedanken empor, die sonst der Kritik des Alltags nicht standhalten, die aber jetzt, befreit von professionellen Verbindlichkeiten, ihre Freiheit genießen und sich Gedankensprünge erlauben, die unter normalen Umständen den Verdacht auf Unzurechnungsfähigkeit oder Trunkenheit aufkommen lassen würden. Haben sie deshalb keine Daseinsberechtigung? Enthalten sie keine Wahrheit, keine Verbindlichkeit? Früher hätte man vielleicht geschrieben: Der geneigte Leser möge diese Frage selbst beantworten.

Verlust des Mütterlichen

Von zwei Höhlen in Kreta wird gesagt, daß Zeus in ihnen geboren und versteckt wurde, weil er vor seinem Vater Kronos geschützt werden mußte, der seine Kinder als seine zukünftigen Mörder fürchtete und verschlang. Aber nicht Kronos wurde durch Zeus in Gefahr gebracht, sondern die weiblichen Muttergottheiten, die in Höhlen nicht geboren und versteckt, sondern aufgesucht und verehrt wurden: Mutterrecht und Urreligion, vor Zeus' Geburt die Mittelmeervölker ordnend, wurden verdrängt durch Zeus und andere männliche Gottheiten. Die Muttergottheiten führten von nun an unter der Oberfläche ein verborgenes Leben. Manchmal wird dieses verborgene Leben erkennbar: die Marienverehrung der römischen Kirche ist unter anderem zu verstehen

als eine Transformation der unterirdischen, unbewußten Anhänglichkeit an Muttergottheiten. Dagegen haben die Kirchen der Reformation ausdrücklich diese Regungen verbannt und ein mehr puritanisch-männliches, intellektuelles Christentum entwickelt, obgleich Luther selbst die Kirche als eine „werte Magd" liebte und besang.

Die Akzentuation männlichen Denkens in den Kirchen der Reformation hat noch eine andere Seite: Wenn Max Weber gezeigt hat, daß im puritanischen Denken der Schlüssel für die Entstehung des Kapitalismus zu finden sei, und wenn in Übereinstimmung mit dieser Hypothese die kapitalistischen Länder vorwiegend solche sind, die sich von Rom lossagten, liegt der Gedanke nahe, daß die konfessionell untermauerte Wirtschaftsform Europas und Amerikas mit dem Verlust mutterverehrender Kräfte erkauft worden ist.

Der eindimensionale Friedrich Engels hat, auf den Spuren von L. H. Morgan wandelnd, den Ursprung der Familie als Sieg der vaterrechtlichen Erbfolge über das Mutterrecht erklärt – Vaterrecht ist die Fixierung des vom Mann erfundenen Privateigentums, es ist der Ursprung des Kapitalismus aus seiner Sicht, und die Frau wird in seinen Augen zum ersten deprivierten Proletarier.

Die kapitalistische Wirtschaftsform ist nicht zu trennen von Industrialisierung und Technik. Diese sind Anwendungsformen naturwissenschaftlichen Denkens. Bis heute konnte sich die Naturwissenschaft sonnen in dem ungebrochenen Optimismus, daß alles, was sie produzierte, widerspruchsfrei und richtig sei und daß das Wachstum ihrer Information per se in ein vernünftiges Handeln einmünden werde. Die Naivität dieser vorwissenschaftlichen Prämissen ist inzwischen evident geworden und hat einer globalen Ratlosigkeit Platz gemacht. Nur wenige, wie z. B. der exzellente Medawar, haben noch den Mut zu glauben, daß die Naturwissenschaft als „Kunst des Lösbaren" selbst überleben kann, nachdem sie das Überleben der Menschheit ermöglicht haben wird.

Ein anderer medizinischer Nobelpreisträger, Jacques Monod, ist da viel skeptischer. Eine Analyse seiner politischen Lebenserfahrung und der naturwissenschaftlichen Erfolge, an denen er wesentlich Anteil hatte, mündet in einen heroischen Nihilismus, der dem durchschnittlichen Menschen zuviel zumutet und ihn der Verzweiflung überläßt.

Medawar vermag mit der Sprache umzugehen, was für Naturwissenschaftler nicht selbstverständlich ist. Im Gegenteil, die Naturwissenschaft hat eine Kurzsprache entwickelt, die nicht etwa nur ein bloßer Fachjargon ist, sondern eine bewußte Versklavung der Sprache. Sie stellt die Sprache herrisch in ihren Dienst – lieber sind ihr Zahlen –, sie erweitert die Möglichkeiten der Sprache nicht, sondern reduziert sie bis hin zu formelhaften Aussagen, die die Sprache völlig ihres eigentümlichen sinnlichen Lebens berauben.

Die Naturwissenschaftler waschen ihre Hände in Unschuld, wenn von den praktischen Folgen ihrer angeblich voraussetzungslosen Tätigkeit gesprochen wird. Es liege nicht an ihnen, wenn die ungebildete Menschheit nicht die richtigen Konsequenzen aus ihren einwandfreien Resultaten ziehe.

Dabei hat die Naturwissenschaft selbst die Vorbedingungen dafür geschaffen, daß die Brücke zwischen Einsicht und Handeln abgebrochen wurde, indem sie ihre Voraussetzungslosigkeit proklamierte. Sie will bloß entdecken, was vorhanden ist, nachdem sie den Instanzen, die ethische Forderungen zu stellen vermochten, den Mund verboten hatte, nämlich ethischer Philosophie und Religion. Sie produziert Informationen wie einen Laich – was der Informierte damit anfängt, ist seine Sache: es ist an ihm, herauszufinden, wo er in einem von ethischen Appellen isolierten Raum erfahren kann, was er tun, wie er sich verhalten soll.

Was den Naturwissenschaftler tätig werden läßt, sind jungenhafte, männliche Neugier, Abenteuerlust und Aggressivität. Wenn Medawar mit einem gewissen Understatement diese liebenswerten Eigenschaften als Motive für naturwissenschaftliches Forschen ausgibt, erhebt sich leicht die Frage, ob entsprechende weibliche Eigenschaften so verdrängt wurden, daß sie das jungenhafte männliche Denken nicht veredeln, es nicht reifen lassen konnten. Statt dessen ist eine beklagenswerte Polarisation eingetreten, die keine Wärme entstehen läßt: während der männliche Geist sich emanzipiert von sinnlicher und emotionaler Lebendigkeit auf der einen Seite, wird die Isolation des weiblichen Komplements trotzig auf die Spitze getrieben, und aus der Not der Vereinsamung wird keine Tugend, sondern eine angebliche Revolution gemacht.

Der isolierte männliche Geist findet nur noch den sexuellen Partner. Der existentielle Austausch wird als Möglichkeit zwar sehnsüchtig erahnt, aber selten verwirklicht. Die zu helfen vorgaben, indem sie die Intimität feilboten und an dem Abbau erotischer Geheimnisse verdienten, haben den lebenerhaltenden Genuß vergiftet und die Menschen in Wahrheit beschwert, die sie angeblich erleichtern und befreien wollten.

An dieser Misere hat die Naturwissenschaft einige Mitschuld. Es ist interessant zu lesen, wie Medawar die „Nichts-als"-Aussagen der Naturwissenschaft kritisiert. So ist z. B. der Tod „nichts als" das Erreichen der Null-Linie im Elektroenzephalogramm. Aufs Ganze gesehen ist aber überhaupt die Naturwissenschaft ein einziges großes „nichts als". Ihr Ziel ist es, alles erklärbar und verständlich zu machen, das Komplizierte auf das Einfache zurückzuführen, und ihr Ziel ist erreicht, wenn ein bis dahin geheimnisvoller Vorgang endlich erklärbar, und das heißt: trivial geworden ist. Genaugenommen ist es oft nichts anderes, als daß der Vorgang mit neuen banalen Vokabeln beschrieben wird. Inzwischen aber sind die Abfallprodukte der Forschung zu bestechenden technischen Lösungen geworden, die den ursprünglichen Vorgang und seine Aufklärung überholen und sich ganz in den Vordergrund des wirtschaftlichen oder auch militärischen Interesses drängen.

Gute Beispiele für den in der Naturwissenschaft bestehenden Trend zur Trivialisierung bietet die Medizin: naturwissenschaftlich betrachtet sind Krankheiten Phänomene wie Kristalle, Blumen oder Tiere. Die Krankheiten wissenschaftlich bearbeiten heißt sie trivial werden lassen. Ihre subjektive Bedeutung für den Patienten ist wissenschaftlich in Wahrheit schockierend. Um diesem Schock zu entgehen, fliehen viele potentielle Ärzte in die Forschung, verständlicherweise, denn die subjektive Seite der Krankheit

kann nicht mit jenen Eigenschaften bewältigt werden, die Medawar als typisch für den Forscher bezeichnet. Sie erfordern andere Eigenschaften, die sich viel schwerer definieren und vor allem viel schwerer erziehen lassen als Neugierde und Abenteuerlust. Aber auch in der Klinik flieht man nicht ungern in das Laboratorium, weil dort die Entscheidungen wesentlich einfacher zu fällen sind als dann, wenn das Bleigewicht der subjektiven Bedeutung angehoben werden muß, z. B. in einem Gespräch mit dem Patienten oder seinen Angehörigen. Eine andere Möglichkeit ist die, die subjektive Bedeutung der Krankheit einem Spezialisten zu überlassen, dessen psychotherapeutische Tätigkeit allerdings oft durch den Zwang, sich naturwissenschaftlich legitimieren zu müssen, weitgehend denaturiert wurde.

Das Angenehme und Verführerische an der reinen naturwissenschaftlichen Forschung ist der Umstand, daß man sie auch mit schlechter Laune und bedrückter Seele praktizieren kann. Sie ist weitgehend unabhängig von seelischen Schwankungen, ja sie ist eine wundervolle Möglichkeit, sich zu entspannen, wenn man sich auf sie konzentriert, sie schafft ein einwandfreies Alibi in Krisen und entführt in die geheime Gesellschaft unabhängiger Geister, die den Suchenden tröstet und den Bedrückten befreit. Dabei wird vorgespiegelt, daß man höheren Zielen dient, während man in Wirklichkeit bloß den eigenen Problemen entflieht und sie ungelöst liegen läßt. Der Gelehrte verschwindet in seinem Turm und schließt hinter sich ab. Seine Familie zum Beispiel bleibt allein.

Was der Naturwissenschaft vorzuwerfen ist – und sie mag sich das ausnahmsweise einmal gefallen lassen, weil sie ja gewöhnlich angebetet wird –, ist dieses: Entsinnlichung des Denkens und Lebens, Entseelung der Sprache, selbstgewollte Isolierung, die die anderen, die wissenschaftlich Ungebildeten, mit der Forderung zum richtigen Handeln allein läßt, nachdem unverständliche Informationen in einer Art Geheimsprache von einem Geheimklub ausgetauscht wurden. Dabei unerträgliche, weil absolute Arroganz, schlimmer als das Gottesgnadentum früherer Potentaten – das alles findet einen zusammenfassenden Namen nach Projektion auf die Medizin, und dieser Name heißt: Dehumanisierung.

Eine wichtige Quelle der Dehumanisierung in der Wissenschaft ist eine besondere Form von Egoismus oder vielleicht besser Narzißmus: Der Wissenschaftler kann auch oder gerade dann in seinem Fach groß sein, wenn eine doppelte Buchführung in seinem Inneren betrieben wird, und wenn es keine Brücke gibt zwischen dem, was er forscht, und der Art und Weise, wie er lebt. Auf der einen Seite wird verrechnet, was er intellektuell, auf der anderen Seite das, was er ethisch leistet. Frühere Zeitalter – in den hochmütigen Augen der jetzigen Forscher natürlich dunkle – kannten da andere Möglichkeiten, z. B. die Meditation. Carl Friedrich von Weizsäcker findet an der Meditation wichtig, daß nicht nur der Inhalt, sondern die Struktur des Bewußtseins verändert wird. Eben da liegt der Fehler: Der Inhalt der Information wird vermehrt, das Bewußtsein aber nicht verwandelt, geschweige denn wird das Unterbewußtsein berührt. Eben dort aber lebt das Weibliche, die Seele, die darbt und zugrunde geht, während das bloß informierte Bewußtsein wuchert.

Der Ausgangspunkt war die Vermutung, daß die Dehumanisierung Folge einer Defeminisierung ist, Folge der Emanzipation des Mannes von seiner mutterrechtlichen Herkunft. Es ist die Behauptung, daß das widerstandslose Zurückweichen weiblicher Herrschaft zu Beginn der Geschichte des Abendlands vielleicht beklagenswerte Folgen gehabt hat. Eine Korrektur ist nicht zu verordnen und nicht zu planen. Sie könnte da möglich werden, wo männliches Denken und weibliche Entfaltung einsähen, daß ihre Ehe besser wäre als ein aus gegenseitigen Irrtümern ausgelöster Kampf bis zum bitteren Ende.

Verlust der Schönheit

Wenn man noch einmal zurückblickt auf Kreta, fällt ein weiteres Phänomen auf: außer dem Verlust der mutterverehrenden Religiosität der Verlust der Schönheit. Wie kommt es, daß sich die Schönheit zurückgezogen hat? Wie kommt es, daß Industrialisierung und Schönheit einander ausschließen? Warum sind die beiden feindlichen Wirtschaftssysteme – Kapitalismus und Kommunismus – bei aller Feindseligkeit sich darin völlig einig, daß die Notwendigkeit unbegrenzten Wachstums von Technik und Industrie auf Kosten der Schönheit überhaupt nicht in Frage gestellt wird, jedenfalls dann nicht, wenn man nicht gerade zum Club of Rome gehört? Einig auch darin, daß die konkurrierende wissenschaftliche Abenteuerlust auf beiden Seiten in kostspieligen Versuchen der hungernden Erdbevölkerung eine neue, brotlose Form von Circenses im Weltraum vorführt, die den unendlichen Abstand zwischen dem, was der Mensch technisch kann, und dem, was er ethisch vernachlässigt, sichtbar werden läßt?

Zwar wird behauptet, daß die Technik ihre eigene Schönheit habe. Diese technische Schönheit hat etwas mit Zweckmäßigkeit zu tun, während die kretische, die abendländische Schönheit mit der Wahrheit zusammenhängt, worauf selbst der nüchterne Medawar hinweist. Das Reden über Schönheit ist nicht eine romantische Abseitigkeit, sondern entspringt der Einsicht, daß Schönheit eines der wenigen mit unserer heutigen Denkweise nicht erfaßbaren Geheimnisse ist, die das Leben nicht erklärbar, aber lebenswert machen.

Es gibt wohl Schönheit in unserer Zeit im Sinn der kretischen, abendländischen Schönheit. Ist es ein Irrtum, wenn man annimmt, daß die z. B. von Picasso, Kokoschka, Max Ernst oder Paul Klee geschaffene Schönheit unter anderem den Charakter eines Protests oder einer Mahnung gegenüber der Schönheitslosigkeit der technischen Welt besitzt, und gleichzeitig einen Tribut an die in dieser technischen Welt verratenen weiblichen Gottheiten darstellt?

Eine Distanzierung ist an dieser Stelle unerläßlich. Es ist schwierig, die bloß biologisch begründete Attraktivität der Frau zu unterscheiden von dem, was hier gemeint ist, wenn man das weibliche Element in den Produkten jener Maler bezeichnen will. Gemeint ist nicht jene bloße biologische Attraktivität, die z. B. Picasso artifiziell defor-

miert und rekonstruiert hat zum Entsetzen seiner an Fotografien gewöhnten Kritiker. Gemeint ist etwas, was verschüttet wurde und was neu entdeckt und zusammengesetzt werden muß wie die Pläne der Paläste. Gemeint ist nicht das „ewig Weibliche" aus Goethes Faust. Faust ist vielmehr Prototyp jenes kritisierten Denkens, eine Gestalt, die mindestens in Deutschland Generationen von Naturwissenschaftlern verführt hat, indem sie auch ihnen ein Übermenschen-Dasein versprach, in welchem die Brücken zwischen Handeln und Denken abgebrochen sind. Faust duldet den Tod von Philemon und Baucis, und trotzdem wird er, „weil immer strebend sich bemühend", erlöst ohne Reue, erlöst durch das „ewig Weibliche", das ihn „hinanzieht", das er aber als gegenwärtig Weibliches in der Gestalt von Gretchen seinem Streben zum Opfer brachte. Gretchen ist die weibliche ausgenutzte Magd, deren letzte Tat im Verzeihen und Erlösen besteht, das überhöhte Wesen, das in der Realität entwürdigt wird. Dieses Weibliche – Thema jugendstiliger Damenreden – ist nicht gemeint, sondern das, was Goethe als „die Mütter" bezeichnet, zu denen man hinabsteigen muß.

Ja, zu den Müttern, und es schaudert sowohl Faust als auch Mephistopheles. Beide wissen, daß die Mütter sowohl den Mann wie den Teufel durchschauen und beiden überlegen sind. Deshalb helfen sie und verderben gleichzeitig Faust, indem sie Helena erscheinen lassen, Inbegriff der Macht, die weibliche Schönheit auf Menschen und Götter ausüben kann, als „Jungfrau, Mutter, Königin und Göttin". Im Schauder Faustens vor den Müttern kündigt sich etwas an, was heute vollzogen ist: die unfaire Abwertung der Mütter, die hinter dem Schleier der Geburtenbeschränkung vollzogen wird.

Jeder, dem sein Leben lieb ist, verehrt seine Mutter als die einzige erkennbare Gestalt am Eingang seines unergründlichen Daseins. Sie ist jedes Menschen erste Liebe, die ihn zu allen anderen Lieben führt. Ihre Verehrung ist abhanden gekommen in einer Situation, in der die gewollte Unfruchtbarkeit zu Ehren kommt, während auffallenderweise die ungewollte noch immer schmerzt. Durch den Qualm der Bevölkerungsexplosion wird die Mutterschaft verdunkelt. Die Scheidekunst, die Chemie, hat gerade eben in letzter Minute die praktische Voraussetzung dafür geschaffen, Sexus und Fortpflanzung voneinander zu scheiden. Wir können vermeiden, was die Voraussetzung unserer eigenen Existenz war, nämlich die Empfängnis. Ob sich allerdings Sexus und Reproduktion wirklich reinlich scheiden lassen, und wenn ja, ob diese Scheidung den Menschen wohltut, sind zwei andere Fragen. Ob wirklich jetzt weniger ungeliebte Kinder geboren werden? Und ob Sexus auf die Dauer sich hält, wenn seine Macht nur dem Augenblick dient und keine Projektion auf die Zukunft möglich ist? Ob die Perversionen entschädigen dafür, daß das Normale seine Zukunftsdimension verloren hat?

Das kommt also dabei heraus, wenn ein alter, etwas skeptischer Arzt nach Kreta fährt und die „Kunst des Lösbaren" von Medawar mitgenommen hat: Eine Klage, die zu einer Anklage wird. Wenn man sieht, mit wie geringen Mitteln Landschaft und menschliches Leben geprägt und in Schönheit getaucht wurden, während heute der Vollbesitz aller Mittel die Welt und unser menschliches Leben an den Rand des Abgrunds gebracht hat, wird die Gewißheit unabweisbar, daß irgend etwas völlig verkehrt ist.

„Making my soul" heißt, sich einer innerlichen Arbeit zu widmen, die bisher vor lauter äußerer Arbeit zu kurz kam. Es ist höchste Zeit, sie nachzuholen. Die Schwierigkeit besteht darin, daß sie – anders als von jenem Kopten – nicht im Ruhestand, sondern mitten in der Aktion vollzogen werden muß.

Verteidigung der Naturwissenschaft

Nach der Heimkehr erschien manches anders. Man müßte diesen kritischen Überlegungen entgegenhalten, daß, ausgehend von einer Vorlesung, die der Romancier und Physiker Charles Percy Snow über die „zwei Kulturen" gehalten hat, eine weltweite Kontroverse zwischen Geistes- und Naturwissenschaften entbrannt ist, und daß, wie es scheint, die Naturwissenschaftler leicht im Vorteil stehen. Es wurde festgehalten, daß Naturwissenschaft mit Aufklärung und Humanisierung Hand in Hand ging, ganz im Gegensatz zu dem Vorwurf, daß Dehumanisierung geradezu zwangsläufig mit ihr verbunden sei.

Snow betont, daß in unserer Welt die Naturwissenschaftler in der Regel die sind, die sich für Fortschritt, d. h. Fortschritt in Richtung auf Humanisierung, für Freiheit und gegen Diktaturen oder ideologische Systeme einsetzen. Dieses „Sich einsetzen" beschränkt sich freilich oft darauf, den Widerspruch, die bessere Einsicht zu formulieren, ohne sich darum zu kümmern, wer sie verwirklicht. Die noch schlimmere und nicht seltene Variante ist die, daß die Naturwissenschaftler sich als Handlanger einer Ideologie ausnutzen lassen.

Das Koordinatensystem einer solchen Verteidigung der Naturwissenschaft ist das nachkretisch-griechische, in welches das christliche Kreuz aufgenommen wurde. „Nachkretisch" soll hier heißen, daß zwar zuerst Zeus, dann aber Jehova zum Zentrum eines sinnerklärenden Denkens wurde, ein väterlich-männlicher Gott, der die ursprünglich auch dort vorhandenen weiblichen Erdgottheiten souverän überwand. Es war Israel, das auf die entschiedenste Art die Wendung zu einer betont männlichen Denk- und Lebensweise vollzog, die durch die christliche Gottessohnschaft endgültig gemacht wurde, die Gottessohnschaft, diese Zumutung eines Vater-Sohn-Verhältnisses, das nur so zu verstehen ist, wie Pascal formulierte, daß nämlich die Schrecklichkeit des Heilmittels – das Sterben des Sohnes – die Schwere der Krankheit erkennen läßt. Dieses Ereignis ist auch insofern ein endgültiges, als eine Eschatologie, eine Lehre von den Letzten Dingen, zu dem Gesamtentwurf gehört.

Übereinstimmung und Widerspruch haben an diesem Punkt ihre Weggabel: Naturwissenschaft kann nicht gnadenlos verworfen werden, weil sie hervorgeht aus dem Gebot, sich die Welt untertan zu machen, d. h. die Welt zu führen, und weil auch ihr Geist etwas mit dem Heiligen Geist zu tun hat. Die Naturwissenschaft ist christlichen Ursprungs, Endprodukt einer Säkularisierung, die den Inhalt der abendländischen Geschichte ausmacht, aber ihre Herkunft nicht verleugnen kann. Überzeugend hat C. F.

von Weizsäcker dargestellt, wie die monotheistische Religion der Juden die Voraussetzung dafür war, daß die Schöpfung eines allwissenden vernünftigen Gottes von der menschlichen Vernunft nachvollzogen, verstanden und fortgeführt werden konnte. Es ist nicht erstaunlich, daß gerade jüdische Gelehrte das naturwissenschaftliche Denken entschieden weiterführten, ohne Mühe aus der Schule des Talmuds in die Laboratorien der Naturwissenschaft überwechselnd.

Hinter der Kritik an der Naturwissenschaft steht wohl ein Engagement für die „Dummen", für diejenigen, die ihre Haut zu Markte tragen, ohne Lohn zu finden, die Nachhut auf dem Rückzug, oder die Vorhut vor dem Angriff; das ist das Fußvolk, das sind die Bauern von Thomas Münzer, die Arbeiter in den Industrieländern, es sind die Mühseligen und Beladenen von früher, die „Zukurzgekommenen" von heute, die Armen in den Entwicklungsländern, die Leute, deren Probleme zwar rationalisiert und diskutabel gemacht werden, aber nicht durch Rationalisierung zu lösen sind. Es ist der Bodensatz, über den die Wogen der Begeisterung für den Fortschritt hinweggehen. Ihre Probleme sind nicht durch Klugheit zu lösen, weil es diese Art der Klugheit, die so etwas lösen könnte, nicht mehr gibt, jene Klugheit, die bei Thomas von Aquin an der Spitze der natürlichen Tugenden steht, weil sie das Ganze der Welt berücksichtigt, im Gegensatz zur „instrumentellen" Vernunft, die nur Teilgebiete zu sehen vermag. Es sind die Unmündigen, die nicht Repräsentierten, die Kinder, vor allem die anomalen Kinder, alle diejenigen, mit denen man nichts Rechtes anzufangen weiß, die ein beständiges Ärgernis sind. Ist lediglich die Untreue gegenüber der großen Mutter der Grund, warum wir gegenwärtig so hilflos sind?

Gewiß war die Entwicklung der männlichen Eigenschaften, die wir wahrscheinlich fälschlicherweise als die „ewig männlichen" anzusehen gewohnt sind, nicht glücklich, und tatsächlich entwickelte sich das „Männliche" einseitig, vielfach sogar abstoßend einseitig. Diese Einseitigkeit der männlichen Prägung überließ die Frau sich selbst und mußte notwendigerweise ihre Emanzipation auslösen, die nichts anderes bedeutet als den Aufschrei über ihre Verlassenheit, über den Verlust des adäquaten Partners. Das alles mag etwas Richtiges enthalten, aber es berührt nicht die Tiefe der menschlichen Not, von welcher die Not im Verhältnis der Geschlechter zueinander nur ein winziger Ausschnitt ist, wenn auch ein bedeutender, weil eben – wie man es auch drehen und wenden mag – das Verhältnis der Geschlechter mit der Frage etwas zu tun hat, ob dieser Planet weiter von Menschen bewohnt werden wird oder nicht.

Die Erfindung der Liebe

Nicht die Reproduktion als solche ist jedoch das Wesen der Zweigeschlechtlichkeit, sondern die Erfindung der Liebe. Nicht die Fortpflanzung ist das Ziel, und die Liebe lediglich ein Lockvogel, wie Naturwissenschaftler glauben machen wollen, sondern umgekehrt: es kam primär auf die Erfindung der Liebe an, und die Fortpflanzung ist

nicht Ziel, sondern nur die erste Phase der Liebe und die reale Ermöglichung der Entwicklung der Liebe über diese Phase hinaus. Das Entscheidende ist nicht die Beantwortung der Frage, ob mehr männlich oder mehr weiblich geliebt wird, sondern ob Liebe bloß Akzidens ist oder nicht vielmehr etwas Essentielles, nein, das Wesen der Sache überhaupt. Und das nicht im Sinn vom „make love not war", sondern: daß trotz „war" und tief unter aller Not trotzdem noch Liebe glüht.

Das Wort „Erfindung der Liebe" kommt mir irgendwie unpassend vor, wenngleich etwas Wichtiges nicht anders auszudrücken ist. Ich empfinde es nämlich als ungenügend, wenn die Naturwissenschaftler auf der einen Seite mir nichts, dir nichts die Liebe aus der Tiefe der Evolution hervorgehen lassen, etwa wie die Entwicklung eines neuen Organs – und wenn auf der anderen Seite die Theologen grandios, aber fast etwas gewalttätig, jedenfalls manchmal nicht liebevoll von einer Liebe sprechen, die vor allem, über allem und nach allem Leben herrscht. Beide Visionen haben, jede für sich, einen faszinierenden Glanz; aber das eigentlich Faszinierende ist ihre Komplementarität, ihre gegenseitige Ergänzung, verschiedener Ausdruck ein und desselben Phänomens zu sein, nur jeweils aus anderer Sicht beschrieben.

Mit anderen Worten, man sollte die Blicke nicht allzusehr auf Kreta beschränken, sondern darf Palästina nicht vergessen. Es ist eine der Unterlassungssünden, die der Naturwissenschaft zur Last zu legen sind, daß sie, faktizitätsbesessen, wie sie ist, nicht zugeben kann oder wahrscheinlich verdrängt, daß dort etwas vor sich gegangen ist, das den Rang gewöhnlicher naturwissenschaftlicher Fakten übersteigt. Ein Arsenal von Ausreden bringt die dort gestellte Frage nach einer Entscheidung in ihrem eigenen Leben zum Verklingen. In ihrer optimistischen Welt darf es keine aussichtslosen, keine tragischen Verläufe geben. Die instrumentelle Vernunft ist eine empfindliche Dame, der man mit Hiobs-Geschichten nicht kommen darf. Eine mitleiderregende innerliche Verarmung breitet sich infolge dieser Verweigerung aus. Wenn man liest, daß von der Endzeit vorausgesagt wurde, daß in ihr die Liebe erkalte, ist man versucht, aus dem Liebesmangel unserer Welt zu schließen, daß die Endzeit naht. Es gibt kein erhabeneres und gleichzeitig menschlich faßbares Bild von der Endzeit als jenes vom Jüngsten Gericht. Manchmal sieht es so aus, als habe es sein Urteil gesprochen, nur die Vollstreckung stehe noch aus.

Das Geheimnisvolle ist, daß die Bitterkeit der Tragödie aufgehoben wird durch die Süßigkeit der Liebe, oder umgekehrt, daß allein die Süßigkeit der Liebe imstande ist, die verzweifelte Tiefe der Tragödie zu erleuchten. Hier drängt sich das Wort Siegen an die Oberfläche, die Aussage etwa, daß die Tiefe des Leids besiegt wird von der Liebe; aber das ist eine bloße Metapher, die den Vorgang mit unzulänglichen Worten beschreibt. „Wer spricht von siegen, überstehen ist alles" – dies Wort Rilkes, das Gottfried Benn als die Formel seiner Generation empfand, gehört hierher: Überstehen paßt besser als Siegen, und Überwinden enthält zwar durch die Assoziation mit Jakobs Engelskampf noch immer das bislang offenbar unentbehrliche Bild des Kampfs, ist aber wohl der Sache am nächsten, nämlich der Vision von einem endgültigen, geradezu

unvermeidlichen Ausgleich, von einem Frieden, der sich ausdehnt wie ein abendlicher Sonnenuntergang, unwiderstehlich und ohne Alternative. Für diese Vision gibt es nur ein adäquates Bild: die Apotheose am Kreuz, die unendliche Erhöhung in der unendlichen Erniedrigung, jene Situation, von der Johann Sebastian Bach gesagt und musikalisch ausgedrückt hat, daß sie auch ohne Ostern endgültig sei.

Kreta, das bedeutete Mutterrecht und Urreligion, vorwissenschaftliche, mythische, schönheitsdurchtränkte Vergangenheit, im Gegensatz zu der einseitig vermännlichten, verwissenschaftlichten Gesellschaft von heute. Palästina aber sagt es anders: Nicht der Verlust der Erdgöttinnen ist das traumatische Erlebnis der Menschheit gewesen, sondern das Sterben Jesu. Seitdem bleibt eine unverlierbare, nicht überbietbare Zusage lebendig, daß das Leben nur als ein ungeheures Paradoxon zu verstehen sei, daß nämlich allem Anschein zum Trotz sein Urgrund Liebe ist. Oder mit den Worten Jean Pauls: „Den obersten Geist vor Gott fragt seit Jahrtausenden ein unterer Geist der Erde: Was ist zu tun? Der oberste Geist antwortet: Es ist noch nichts getan. Aber der Unendliche schweigt; er hat sich längst seiner Welt erbarmt, aber die Geister wissen nicht wie."

Gerd Haeffner SJ

Denken im Ende der Metaphysik

Ein Rückblick auf das Werk Martin Heideggers

Am 26. Mai, genau vier Monate vor seinem 87. Geburtstag, ist Martin Heidegger, der vielleicht bedeutendste Philosoph unseres Jahrhunderts, gestorben. Damit ging ein Lebenswerk zu Ende, dessen Einfluß auf das philosophische, theologische und überhaupt geistige Schaffen unserer Zeit schon jetzt ein gewaltiges Ausmaß erreicht hat, wofür nicht nur die von H.-M. Saß herausgegebene, inzwischen über 3700 Nummern umfassende Bibliographie[1] ein sprechendes Zeugnis ablegt. Manche meinen allerdings, viel zitiert zu werden sei noch kein sicheres Zeichen wirklicher Größe; andere gestehen Heidegger zu, der letzte bedeutende Vertreter einer Tradition deutscher Philosophie zu sein, die allerdings mit ihm und durch ihn endgültig der Vergangenheit anzugehören beginnt. In der Tat wird sich ein Urteil über die Größe und die Zukunft einer Philosophie nicht in erster Linie von den äußerlichen Kriterien einer Marktanalyse leiten lassen dürfen; es muß selbst aus einer philosophischen Auseinandersetzung hervorgehen und sich in dieser immer neu bewähren. Voraussetzung jeder solchen Auseinandersetzung jedoch ist eine Kenntnis dessen, was Heidegger wirklich sagen wollte – eine Kenntnis, die die folgende Skizze wenigstens in groben Umrissen vermitteln möchte. Es ist klar, daß eine solche Skizze eine sehr gewagte Sache ist, daß die Bemühung eines ganzen Lebens nur unter der Gefahr einer allzu weit gehenden Vereinfachung auf wenigen Seiten zusammengefaßt werden kann.

Metaphysische und nach-metaphysische Seinsfrage

Wie jedermann weiß, steht im Zentrum der Philosophie des Freiburger Meisters die „Seinsfrage". Wonach wird hier gefragt? „Sein" ist der tragende Begriff der klassischen Philosophie in ihrer höchsten und fundamentalsten Ausprägung, der Metaphysik. Metaphysik ist der Versuch, denkend zu bestimmen, was das Sein oder die Wirklichkeit sei, überhaupt und in ihren drei gegeneinander unterschiedenen, aber untrennbar aufeinander bezogenen Weisen, der Wirklichkeit der Natur, der Wirklichkeit des Geistes und der Wirklichkeit des göttlichen Grundes von beiden. Mit dieser Metaphysik und ihren verschiedenen geschichtlichen Ausprägungen sich zu beschäftigen hat Heidegger nie aufgehört. Aber ein Metaphysiker war er selbst nicht und wollte es nicht sein, obwohl er doch, von außen gesehen, so etwas ähnliches trieb wie die spekulativen Philosophen

der Vergangenheit. Von Anfang an jedoch wehrte er sich dagegen, daß sein eigener Denkversuch mit den Werken dieser Philosophen in eine Reihe gestellt werde, und dies nicht aus persönlicher Bescheidenheit, sondern aus dem scharfen Bewußtsein von der Andersartigkeit seiner Sache. Wenn er sich mit Metaphysik beschäftigte, dann leitete ihn dabei nicht eine metaphysische Frage, sondern die Frage nach dem Wesen der Metaphysik. Die Frage „Was ist Metaphysik?" drückt eine Distanz gegenüber dem metaphysischen Denken als ganzem aus – eine Distanz, die ihm aber nicht von außen her erwächst, nach Art der positivistischen oder lebensphilosophischen Kritiker, die, im allgemeinen ohne tieferes Verständnis, Metaphysik von einem unreflektiert metaphysischen Standpunkt aus als unmöglich, sinnlos oder lebensfeindlich ablehnen. Heideggers Distanz zur Metaphysik ist aus deren Mitte selbst herausgewachsen: aus der denkenden Erfahrung, daß die metaphysischen Systeme der Vergangenheit in ihrer Gesamtheit eine Geschichte bilden, die von innen her mit den spekulativen Idealismen und deren Umkehrungen, den atheistischen Philosophien des 19. Jahrhunderts, zu Ende gegangen ist, und daß diese ganze Geschichte Ausfaltung eines „Wahrheitsgeschehens" ist, das der Metaphysik so innerlich ist, daß sie es weder als ihren Grund noch als ihre Grenze jemals erblicken konnte.

Die Geschichte ist der Daseinsraum der Metaphysik. Die metaphysischen Systeme der Vergangenheit sind für Heidegger nicht bloß „reine", in der dünnen Luft der Abstraktion schwebende Theorien. Für ihn gehört zu jeder Metaphysik eine entsprechende „Welt". Denn als Interpretation der Wirklichkeit des Wirklichen ist jede Philosophie eine Vorzeichnung der entscheidenden Bahnen, auf denen sich das Leben und Denken, das Können und Begrenztsein der Menschen einer Epoche bewegen. So haben Platon und Aristoteles nicht im luftleeren Raum, sondern aus der Welt des endenden klassischen Griechentums heraus und für dieses gedacht; so konnte Kant unmöglich einfach wiederholen, was die Scholastik ersonnen hatte. Denn in all den Versuchen, das Ewige und Letzte zu denken, ja gerade darin, bleibt doch die Metaphysik ihrer Verwurzelung und ihrem Sinn nach unlösbar von einer bestimmten geschichtlichen Situation geprägt, die ihr freilich nicht einfach vorgegeben ist (so daß man sie soziologistisch oder historistisch auflösen könnte), sondern die durch sie als Situation für menschliches Verstehen und Handeln erst erschlossen wird. Das heißt also nicht, daß man jeweils erst durch eine „Theorie des gegenwärtigen Zeitalters" zur Philosophie käme; ganz im Gegenteil. Der im strengen Sinn Denkende ist nur einer „Sache" verpflichtet, deren Darstellung er sich ohne jeden Seitenblick auf die Bedürfnisse seiner Zeit und Gesellschaft, rein ihren inneren Notwendigkeiten folgend, zu widmen hat; allein die Leidenschaft für die Wahrheit der Wirklichkeit macht den Philosophen aus. Doch ist es dann paradoxerweise so, daß gerade diese ganz aufs Zeitlose zielenden Versuche auch die geschichtlich wirksamsten sind. Wenn nun aber gerade jenes Denken, das „meta ta physika", über das unmittelbar Gegebene und uns Bedrängende hinaustreibt auf das Letzte, Zeitüberhobene, zugleich dasjenige ist, das am meisten in Geschichte verankert ist und Geschichte eröffnet, dann ist dies nur dann möglich, wenn sich die „Sache" des

Denkens selbst, das Sein des Seienden, trotz einer letzten Selbigkeit in geschichtlich verschiedenen Weisen „zeigt", und zwar von sich her, nicht nur durch eine unvermeidliche „Verunreinigung" mit der Kontingenz der Umstände des Denkens, so daß Heidegger formulieren kann: „Die Verwandlungen sind die Bürgschaft für die Verwandtschaft im Selben."[2]

Nach diesem geschichtlich jeweils anderen „Sich-Zeigen" des Seins, der Leitidee, die jeder Metaphysiker auf seine Weise unbefragt übernimmt, fragt Heidegger. Er interpretiert nicht, wie jener, das Seiende im Ganzen und in seinen wichtigsten Bereichen im Licht einer Grunderfahrung von Sein, die selbst unreflektiert ist und sein muß. Er fragt nach dem, was solche Grunderfahrungen von Sein überhaupt sind, worin die Grunderfahrungen, die die europäische Metaphysik geleitet haben, übereinkommen, und was sich aus der Erkenntnis dieser Tatsachen für das Hineinfinden in den Weg, den ein Denken im Ende der Metaphysik zu gehen hat, ergibt. „Seinsfrage" heißt also bei Heidegger nicht: was ist das Seiende als solches, was ist Sein?, sondern: „Worauf gründet jede Antwort auf die Frage nach dem Seienden [als solchen], d. h. worin gründet überhaupt die Unverborgenheit [der jede Metaphysik fraglos leitenden „Idee"] des Seins?"[3] Mit anderen Worten: die Frage „Was ist Metaphysik?" und die Frage nach dem „Sinn" von Sein, Heideggers Seinsfrage, sind nur der Formulierung nach verschieden, der Sache nach aber identisch[4].

Daß nun aber Heidegger in diesem ganz neuen Sinn nach dem Sein fragt, kann seine sachliche Berechtigung nach dem Gesagten nur darin haben, daß sich ihm das Sein von sich her in dieser neuen, alle bisherigen Weisen irgendwie verabschiedenden Weise zu denken gegeben hat, daß also die Geschichte der Entbergung des Seins sich „gekehrt" hat von einer „Entbergung" des Seins als Leitfaden für die Darstellung des Seienden als solchen zur Entbergung der Selbstentbergung des Seins, anders ausgedrückt: von der Ermöglichung dessen, was die Metaphysik tat, zur Ermöglichung dessen, was Heidegger, die Metaphysik auf ihre Ermöglichung befragend, tut. Womit aber legitimiert sich denn überhaupt dies Tun Heideggers? Mag sein, daß es selbst, wenn es legitim ist, in der skizzierten Weise aus einer „Kehre" des Seinsgeschicks heraus begriffen werden muß; vor dieser Reflexion jedoch muß die Frage geklärt werden, ob Heideggers Behauptung, die Metaphysik beruhe auf einem ihr verborgenen Grund und sei jetzt in ihr Ende eingegangen, überhaupt begründet ist. Soweit ich sehe, begründet Heidegger seine These mit dem Hinweis auf zwei Argumente, die untereinander eng zusammenhängen.

Das erste Argument liegt in der Behauptung, daß nur dann überhaupt gesagt werden könne, was die Wahrheit einer Metaphysik sei, wenn man annehme, daß sich die Wahrheit des Seins jeweils einem endlichen Denken überantworte, um von diesem „ausgetragen" zu werden. Im Bereich der Metaphysik gibt es ja keine unabhängig vom Denken, etwa in sinnlicher Wahrnehmung offenbare Sache, an der die Übereinstimmung und somit Wahrheit des Denkens geprüft werden könnte. Die Übereinstimmung des Denkens mit sich selbst jedoch ergibt bloß die logische Möglichkeit, nicht die

Wahrheit einer Metaphysik, wenn man nicht mit dem Idealismus voraussetzt, daß im metaphysischen Denken menschlicher und göttlich-setzender Denkakt identisch sind. Diese Voraussetzung läßt sich für Heidegger philosophisch nicht begründen. So stellt er die „seltsamerweise in der Philosophie stets unterlassenen Fragen": „Woher hat Platons Bestimmung der Anwesenheit als idéa ihre Verbindlichkeit? Im Hinblick worauf ist die Auslegung des Anwesens als enérgeia bei Aristoteles verbindlich?" Und er antwortet: „Ohne die vorausgehende Erfahrung der Alétheia als der Lichtung [d. h. dessen, woher ‚es dergleichen wie die Möglichkeit des Zusammengehörens von Sein und Denken, d. h. Anwesenheit und Vernehmen erst gibt'] bleibt alles Reden von Verbindlichkeit und Unverbindlichkeit des Denkens bodenlos." [5]

Zu diesem systematischen Argument tritt ein zweites, geschichtliches. Wenn sich Heidegger dasjenige enthüllt, was das innere Prinzip der Entfaltung und der Grenze der Metaphysik ist, dann kann das metaphysische Denken nicht mehr den Anspruch erheben, das ursprünglichste Denken zu sein; dann geht eine Grundgestalt des Denkens und damit der Wahrheit des Seins in die Gewesenheit ein. Daß dies in der Tat der Fall ist, läßt sich Heidegger durch einen Blick auf die heutige Lage der Philosophie einerseits und andererseits auf die innere Abgeschlossenheit der Geschichte der metaphysischen Philosophie bestätigen. Unsere Zeit ist, geistig gesehen, eine Zeit des Nihilismus, der Entmachtung des Geistes, der Weltverdüsterung; eine Metaphysik, die imstande wäre, eine effektive, der heutigen Not kraftvoll entsprechende geistige Orientierung zu geben, ist nicht zu sehen; ja, sie kann sich auch gar nicht einstellen, weil sich das herrschende Bewußtsein dahingehend entschieden hat, daß es mit dem „Sein", dem „Geist" und ähnlichen Epiphänomenen des wirklichen, von handfesten Interessen gelenkten Lebens „nichts sei". Die Lage der Philosophie liefert (für Heidegger) einen sprechenden Kommentar zu dieser Situation: teils wiederholt sie nur alte, längst bloßes Bildungsgut gewordene Theoreme, teils verschafft sie sich eine Legitimation durch Knechtsdienste in der Grundlagenforschung der Wissenschaften oder in der ideologischen Fundierung politischer Programme, teils besteht ihr philosophischer Gehalt nur noch darin, daß sie frühere philosophische Theorien zerpflückt und vernichtet. Echte, schöpferische Metaphysik ist heute offensichtlich keine reale Möglichkeit mehr; das Spiel ist ausgespielt.

Dieses Empfinden klärt und verstärkt sich, wenn man sich vor Augen hält, daß es höchst fraglich ist, welche Fortsetzung denn die metaphysische Tradition noch finden soll, nachdem sie einerseits in Hegel zu ihrer höchsten, die bei Platon und Aristoteles gleichermaßen liegenden Anfangsthesen vollendenden Ausfaltung gekommen und auch schon in ihrer umgekehrten, den Geist auf das sinnliche Leben reduzierenden Gestalt bei Marx und Nietzsche durchgeführt worden ist. Die Überlieferung der Metaphysik, aus der bisher jede Philosophie, an ihre Vorgänger lebendig anknüpfend, leben konnte, ist nicht nur abgebrochen, sondern sie ist in ihr Gegenteil übergegangen: in das wissenschaftlich-technisch betriebene Unternehmen der Selbstherstellung des endlichen Gottes „Mensch", ein Unternehmen, das seiner Herkunft und

seiner inneren Struktur nach metaphysisch, seinem Selbstverständnis nach aber „wissenschaftlich" oder „empirisch rational" und damit jeder philosophischen Diskussion entzogen ist. In diesem Anonymwerden geht die Metaphysik (als Denken) zu Ende, indem sie sich (als Herrschaft begründend-verfügenden Wissens und vom Ursprung abgeschnittenen Bei-sich-Seins des Menschen) vollendet.

Ende der Metaphysik – Anfang eines neuen Denkens

Es mag erhellend sein, diese Erfahrung eines Abschlusses der Metaphysik mit derjenigen *Hegels* zu vergleichen. Auch Hegel hat ja empfunden, an einem geschichtlichen Endpunkt zu stehen. Er war wohl der erste Philosoph, der nicht nur die Möglichkeit objektiver Erkenntnis, sondern auch philosophischer Erkenntnis selbst reflektierte. Den ermöglichenden Grund wie auch das Kriterium für philosophische Wahrheit sah er in der Selbstreflektivität der „Sache" der Philosophie, die nicht nur „Sein" (bzw. ein Kosmos von Wesenheiten), sondern selbst „Geist" sei: „Es kommt nach meiner Einsicht ... alles darauf an, das Wahre nicht [allein] als Substanz, sondern ebensosehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken."[6] Aus dieser Einsicht heraus gesehen erweisen sich die vorherigen Philosophen, seien sie nun „dogmatische" Substanzphilosophen oder „kritische" Ich-Philosophen, als „naiv", des ermöglichenden Grundes ihrer Denkart unbewußt; ihre Wahrheit erweist sich als eine bloß teilweise, wenngleich doch wirkliche. Mit dieser Aufhebung jedoch ist unmittelbar eine Einstellung zur Vergangenheit der Philosophie gegeben, die diese erst so recht vergangen macht und damit die ganze Tradition des metaphysischen Denkens (dem Anspruch nach) abschließt. Einen Blick nach vorne, auf zukünftige Aufgaben des Denkens, hat Hegel nicht getan und, aus der Logik seiner aufs „Ganze" gehenden absoluten Reflexion heraus, nicht tun können.

Auch Heidegger überführt in gewisser Weise die Philosophen vor ihm der Naivität, der Un-Ursprünglichkeit. Sie konnten nur Philosophie treiben auf dem Boden des Übereignetseins von Sein und Denken; dieser Grundtatsache selbst aber haben sie nie nachgedacht, und dies nicht, weil sie es zufällig vielleicht versäumt hätten, sondern weil sie, bevor noch die Frage aufkommen konnte, schon von einer bestimmten Überzeugung hinsichtlich dieses Verhältnisses geleitet waren: daß nämlich das Sein vom Denken her und auf dieses hin auszulegen sei. Je mehr sich diese Überzeugung radikalisierte, zunächst in der cartesischen Wende, dann in der Hegelschen Selbstreflexion der Philosophie, desto weniger konnte die Unselbstverständlichkeit des genannten Übereignetseins überhaupt ans Licht treten. So ist, während Hegel das Letzte in der Ganzheit, Notwendigkeit und Identität des Geistes erblickt, das Letzte für Heidegger der verborgene Boden des faktisch-unselbstverständlichen Übereignetseins von Sein und menschlichem Dasein in unschließbarer Differenz.

Die Bewegung seines Denkens ist so nicht – was auch unmöglich wäre – eine weitere

„Aufhebung", sondern der „Schritt zurück" in das von Anfang an Übersprungene. Auch für ihn ist die Geschichte der Philosophie abgeschlossen, aber nicht, weil er sie begreifend vollendet hätte, sondern weil er sie als schon abgeschlossene vorfindet und somit zu einer neuen Armut des Denkens gezwungen ist, zu einem Neuanfang in einer Stimmung, die zwischen Angst und Gelassenheit schwankt. Die Angst ist die Grundstimmung, von der unser Zeitalter besonders gekennzeichnet ist; es ist eine metaphysische Stimmung, weil es in ihr um den Verlust des Sinnes des Daseins geht. In der Angst entgleitet uns alles Wirkliche aus der Vertrautheit und Gewißheit des Umgangs mit ihm und kehrt sich uns in diesem Entgleiten als das rätselhaft Fremde, Eigene, nie von uns definitiv Einzufangende zu. Die Angst ist die eigentliche Widerlegung der Wahrheit der Hegelschen Philosophie; sie erweist, daß das Selbstbewußtsein des Geistes, der sich als „alle Wirklichkeit" weiß, jeden Augenblick in nihilistische Verzweiflung umschlagen kann. Sie kann aber, wenn sie nicht geflohen wird, Durchgang werden zur Gelassenheit, die ein Leben aus dem „nichtzitternden Herzen der Wahrheit" [7] ist, d. h. aus dem „Ereignis", daß der endliche Mensch in die *vom Sein her* waltende Wahrheit des Seienden so eingelassen ist, daß ihn diese Wahrheit zu ihrem „Austrag" „braucht". Dieses Ereignis liegt auch dem „metaphysischen" Erhelltsein des Seienden durch das Licht der Vernunft noch zugrunde; es ist das „Älteste" von allem.

Die Epoche des metaphysischen Austrags der Offenheit des Seins ist zu Ende. Es ist wichtig zu sehen, daß dies für Heidegger eine Tatsache ist, mit der es ohne Fluchtversuche und Ausweichmanöver ernst zu machen gilt. Damit wird das Denken freilich zunächst sehr arm und der Denker zu einem Menschen mit viel mehr Fragen als Antworten. Der ganze Reichtum der philosophischen Einsichten der Tradition, die sich auf die verschiedenen Bereiche der Wirklichkeit und der menschlichen Grundprobleme bezogen, verliert seine Liquidität, zwar nicht so, als ob dies alles plötzlich wertlos würde, aber doch so, daß dieser Schatz an Einzelerkenntnissen, der in der abgestorbenen Sprache einer abgetanen Epoche formuliert ist, unmittelbar nicht mehr präsent ist; denn das wäre er nur durch seine Wiederholung in einer neuen Weise des Denkens. Diese aber ist noch nicht da. Doch hofft Heidegger, daß sie einmal kommen wird. Gewaltsam, einfach aus dem (selbst oft noch fehlenden) Gefühl ihrer Notwendigkeit heraus, läßt sie sich nicht fabrizieren, so wenig wie die metaphysischen Systeme der Vergangenheit Europas allein aus der Willkür ihrer Schöpfer, ohne das Sich-Aufdrängen einer grundlegenden „Sache" des Denkens, entstehen konnten. Ob ein solcher nicht-metaphysischer Denker von gewissermaßen metaphysischem Format jemals kommen wird, kann Heidegger nicht wissen, nur hoffen. Er selbst empfindet sich nur als jemand, der in einer Situation der Vorläufigkeit dieses neue Denken vorbereitet. Nur gelegentlich und vorsichtig deutet er an, in welche Richtung es gehen müßte oder doch könnte.

Was sich da vollzöge, wäre die ausdrückliche Zueignung des Wesens des Menschen, d. h. seiner Zugehörigkeit zur Offenheit des Seienden, an den Menschen. Was ist

damit gemeint? Die Zueignung an das Ursprüngliche wäre der „Sprung" „auf den Boden, auf dem wir leben und sterben, wenn wir uns nichts vormachen"[8]. Es wäre die erstmalige Einsetzung der unmittelbaren Erfahrung in ihr Recht, Ort der Wirklichkeitsenthüllung zu sein, während bisher Metaphysik und Wissenschaften nie das als wirklich gelten ließen, was sich da zeigte, sondern von dieser „bloßen Erscheinung" immer fortgegangen waren zu dem, was eigentlich wirklich ist: zu den Strukturen, Prinzipien, Wesenheiten und Gesetzen, die doch in Wahrheit nicht das Wirkliche im Wirklichen, sondern nur jene Dimension des Wirklichen bezeichnen, die dem Zugriff des Wissen- und Verfügenwollens offensteht.

So wird etwa der Raum in der neuzeitlichen Metaphysik als pure Stellenmannigfaltigkeit angesetzt, als ein „gleichförmiges, an keiner der möglichen Stellen ausgezeichnetes, nach jeder Richtung hin gleichwertiges, aber sinnlich nicht wahrnehmbares Auseinander"[9], d. h. als ein Produkt der Abstraktion, eines Entwurfs von Raum im Sinn universaler Durchmeßbarkeit und Berechenbarkeit. Der wirkliche Raum hingegen ist keineswegs homogen, losgelöst von dem, was darinnen ist; seine Richtungen sind unvertauschbar und als oben/unten, rechts/links, vorne/hinten im Menschen zentriert, der seinen Lebensraum durchmißt. So wurde etwa ein Ding selbst, ja gerade in der theoretischsten Erkenntnis, im Grund immer nach dem Modell des hergestellten Gebrauchsdings gedacht, also von diesem (und sei es nur gedanklichen) Herstellen her und auf dieses zu, so daß die gesamte Wissenschaft von ihrem Ursprung her technischen Charakter trägt.

Grundlegender aber ist jenes Sein des Dinges, in der es eine „Versammlung" (Thing) der Dimensionen des Welt-Sinns – des Göttlichen und des Sterblichen, der Erde und des Himmels – ist, so daß der Mensch, der sich von ihm be-dingen läßt, in jenes „Geviert" findet, aus dem er immer schon, als aus seinem einfachen Ursprung, lebt. In gewisser Weise nimmt Heidegger so den Satz des Protagoras, der Mensch sei das Maß aller Dinge, wieder auf[10] – allerdings in einem weit grundsätzlicheren Sinn, als man den Satz gewöhnlich auslegt. Er erklärt den „Schein" der Lebenswelt für das wahre Dasein der Wirklichkeit und das wahre „Sein" der Metaphysiker und Wissenschaftler für eine zweckgebundene Abstraktion. Nicht nur faktisch, sondern vor allem ihrer Kraft und ihrem Recht zur Entbergung der Wirklichkeit nach sei die Sprache der Philosophie und der Wissenschaft abgeleitet von der gewöhnlichen Sprache, die selbst ihre höchste und ursprünglichste Ausprägung im Wort des Dichters findet. Nicht das methodische Wissen, sondern die Sprache ist das „Haus" des Seins.

Wie aber soll diese ursprüngliche Wahrheit nicht nur der verborgene Boden unseres Lebens und Sterbens bleiben, sondern unmittelbar als sie selbst die Welt bestimmen, in der wir leben? Und wann wird dies geschehen? Hier ist Heidegger zutiefst pessimistisch. Er rechnet damit, daß wir erst am Anfang einer durch und durch technisch geprägten Weltzivilisation stehen, die sich erst voll entfalten muß (wozu das Absterben jeglichen öffentlich ernstgenommenen Philosophierens gehört); erst dann werde vielleicht die Bereitschaft entstehen, die notwendig ist, um der Kehre des Seins von der Leitidee

beständiger Anwesenheit fürs Vorstellen zum inneren Geheimnis des Geringen zu entsprechen. Ohne diese Bereitschaft wird die neue, wahrhaft menschliche Welt nicht aufgehen; aber durch diese Bereitschaft allein wird es auch hier nicht gelingen. „Nur noch ein Gott kann uns retten."[11]

Abwesenheit und Ankunft des göttlichen Gottes

Will Heidegger hier, als Endergebnis seiner Philosophie, zum Glauben aufrufen? Nein. Denn der Glaubende weiß, wem er glaubt, d. h. er bezieht sich auf einen in bestimmter Offenbarung gegebenen Gott. Heidegger aber formuliert nicht zufällig: „*ein* Gott"; ob und wann ein solcher sich zeigen wird, ist ganz und gar unsicher; die Situation verschärft sich dadurch, daß es für Heidegger nicht als ausgemacht gelten kann, daß es Gott oder Götter auch unabhängig von ihrer Offenbarung „gebe", so daß sie um einen Erweis ihrer Gegenwart im Gebet bestürmt werden könnten. Diese für alle Religion, jeden Glauben grundlegende Annahme selbst zu machen, fühlt sich Heidegger außerstande. Für ihn besteht das Sein eines Gottes in seinem Offenbarsein, d. h. in jenem Akt des sich verhüllenden Zeigens, das eine sinnträchtige Welt aufgehen läßt, im Wort des (im weiteren Sinn religiösen) Dichters. Sosehr dieses Ins-Wort-Kommen der Götter nur dadurch möglich ist, daß diese uns selbst ansprechen und unter ihren Anspruch stellen, sosehr sind die Götter von Heidegger ganz aus diesem Ansprechen her gedacht, so daß von ihnen in einer Zeit der Götterferne auch nicht gesprochen werden kann, außer in der Sprache der Erinnerung und des hoffenden Vordeutens zugleich, wie wir das bei Hölderlin finden.

Auf zwei Vermutungen oder Überzeugungen allerdings ruht dieser Versuch, überhaupt und auf diese Weise sich für ein neues Kommen des Göttlichen vorzubereiten: Wenn das Göttliche nicht auf irgendeine Weise zum Wesen des Seins gehört, so bleibt jede, und zumal jede denkende Bemühung um es natürlich von vornherein zum Scheitern verurteilt. So wenig Heidegger Theist in einem bestimmten Sinn ist und seinem Empfinden nach in dieser Weltnacht ehrlicherweise sein kann, so wenig ist er doch dogmatischer Atheist; vielmehr sieht er sich als einen Menschen, der die Abwesenheit des Göttlichen erfährt und auszutragen hat. Daß gerade im Aushalten, nicht Überspringen dieser Abwesenheit sich ein Weg zu einer neuen Anwesenheit auftun kann, so daß der Weg aus dem Nihilismus nicht im trotzigen Sichfestklammern an „absoluten Werten" oder auch „Gott", sondern nur im armgewordenen Bedenken des Nichts selbst bestehen kann, diese Anweisung ist Konsequenz aus der zweiten, „alles tragenden Vermutung"[12]: daß das Sein selbst in seinem Wesen endlich ist: sich gebender (oder verweigernder) Sinn des Seienden im Ganzen als Medium endlichen Daseins. Die so gestellte Frage nach Gott hat zur Voraussetzung ihrer Radikalität, daß sowohl der Gott der Metaphysik wie der Gott des christlichen Glaubens (nach Heideggers Auffassung) für uns heute nicht mehr ernsthaft als Gott gelten können.

Zunächst der christlich verstandene Gott. Zu ihm hat Heidegger ein eigenartig zwiespältiges Verhältnis. Einerseits sagt er, daß er von diesem Gott, als Denker und als des Glaubens nicht Fähiger, nichts wissen könne, und er begründet dies Nicht-Wissen-Können teils mit Kantischen Grenzziehungen für das Denken, teils mit der Berufung auf die paulinisch-lutherische Entgegensetzung von Weltweisheit und Weisheit des Kreuzes. Anderseits ruft er die Theologen auf, sich auf ihr Eigenstes zu besinnen und nicht immer Schutz unter dem Dach philosophischer Systeme zu suchen. Dieser Aufruf ist zwar vom Zweifel begleitet, ob es dies unterscheidend Christliche überhaupt in Wahrheit gebe oder ob das Christentum nicht doch, abgesehen von der kurzen, ganz im eschatologischen Enthusiasmus aufgehenden Anfangszeit, bloß eine Art Volksausgabe des Platonismus sei; es bleibt aber doch immer ein interessierter, über die Grenze hinweg sympathisierender Aufruf, gewissermaßen von der Hoffnung getragen, daß es den Christen gelingen möge, ihren Glauben glaubwürdiger leben zu können. Heidegger selbst jedenfalls fühlt sich von Christus nicht so „angesprochen", daß er dessen Wort als Wort für unsere Zeit inspirierend auslegen könnte. Eben, weil er dies nicht kann, begibt er sich an seine Arbeit, die im Bereich der Vorläufigkeit, in der „Werkstatt" des Denkens getan werden muß.

Aber was er dort sucht, ist nun auch wieder nicht der „Gott der Philosophen". Denn dieser Gott, der in der Vergangenheit mit gleichem Unrecht mit dem „Vater" Jesu in eins gesetzt oder gegen diesen als der „reinere", „geistigere" Gott ausgespielt wurde, ist kein „göttlicher", d. h. kein wahrhafter Gott. Inwiefern? Offenbar nicht nur deswegen, weil „höchstes Seiendes", „Erstursache", „Denken des Denkens" usw. Begriffe sind, die im Denken und nicht im Zusammenhang des Verehrens, Glaubens und Opferns zuhause sind; denn nichts hindert, daß Gott im Denken als Grund alles Seienden, im Denken aber als schenkender Gott sich „zeigt". Vielmehr liegt der Grund wohl darin, daß, Heideggers Sicht zufolge, Gott in der Metaphysik nur insofern erfaßt wird, als er Ursache für das endliche Seiende, Norm für das endliche Erkennen usw. ist, und zwar so, daß die Metaphysik über diese Aussage nicht Rechtens hinausgehen darf, indem sie Gottes Sein nun als von seinem Grundsein unabhängig erklärt. Damit aber kommt Gott für den Metaphysiker gerade nicht als Gott, d. h. wahrhaft Absoluter, sondern als ein im Begründen des Endlichen sich selbst erst rückwirkend Gründender in den Blick: d. h. im Grund als bloßes Vor-Bild des metaphysischen Denkens selbst, eine Wahrheit, die Hegel konsequent ausgesprochen hat. Für Heidegger ergibt sich daraus die Konsequenz, die Vorstellung von Gott als dem Grund (Schöpfer) aufzugeben.

Heidegger gewinnt seinen Begriff vom Gott der Metaphysik in Interpretationen Leibnizens und Hegels. Für diese Theologien trifft in der Tat zu, daß Gott als ein solcher Grund angesetzt wird, der sich erst im Gründen (recht) ins Sein bringt; dies aber deshalb, weil dort nur dann etwas als „Grund" zugelassen wird, wenn daraus Daß und Was des zu Begründenden ersichtlich werden. Ein solcher Grund bleibt natürlich immer auf das Begründete relativ. Deshalb hat auch die christliche Theologie sich mit

jenen Theologien nicht befreunden wollen. Denn für sie ist Gott so sehr der Absolute, daß er nicht nur der „Ganz-Andere", sondern noch dazu (weil ja diese Andersheit in bezug auf das Endliche ausgesagt wird) der „Nicht-Andere" heißt; für sie bietet die Rückführung des Endlichen auf Gott als den Schöpfer keine Erklärungsmöglichkeit dafür, warum die Schöpfung überhaupt und gerade so ins Sein gerufen ist.

Zeigt sich hier also eine gewisse Gemeinsamkeit der Intention zwischen dem Kampf der christlichen Theologie um die Wahrung der Absolutheit Gottes und der Heideggerschen Kritik an der metaphysischen „Onto-theo-logie"? Vorsichtiger, bescheidener formuliert: eröffnet sich hier für die christliche Theologie eine Möglichkeit, ihr Eigenstes besser zu sagen? Wohl kaum unter der Voraussetzung, daß *jede* Aussage über Gott als Grund aus ihrer inneren Dynamik heraus zu einer Theologie im Sinn des Idealismus hintreibt, d. h. zu einem Ende, das sowohl für Heidegger wie für die Christen unannehmbar ist, so daß für beide nur der Abschied von der gesamten spekulativen Theologie Europas übrigbliebe, und der Weg zur fröstelnd unsicheren Hölderlin-Auslegung für den einen, zur weltlos biblizistischen „Offenbarungsrede" für die anderen.

Dürfen wir jene Voraussetzung aber einmal als ausgeschaltet betrachten, so könnten viele fruchtbare Hinweise in beiderlei Richtungen abgehen. Was Heidegger, hätte er sich einem echten Dialog mit dem christlichen Glauben gestellt, dabei hätte gewinnen können, soll hier nicht erwogen werden. Daß die Theologie und die untrennbar zu ihr gehörende, von Heidegger so geschmähte christliche Philosophie trotz der vielen Worte auch in einer großen Sprachlosigkeit sitzen, die das Zeichen einer (wohl nicht unverschuldeten) „Abwesenheit" Gottes ist, wird niemand bestreiten. Wenn solche „Abwesenheit" „die gerade erst anzueignende Anwesenheit der verborgenen Fülle des Gewesenen und so versammelt Wesenden, des Göttlichen im Griechentum, im Prophetisch-Jüdischen, in der Predigt Jesu"[13] ist, dann kann sich die Theologie einiges erhoffen, wenn sie, ohne zu „heideggern", von Heidegger lernt, wie von Gott *nicht* zu reden ist, Unfähigkeit aushaltend, sich geduldig zu echtem Sprechen von Gott her befähigen lassend.

Probleme der Kritik

Heideggers Philosophie ist keine reine Theorie; indem sie aufdeckt, daß die reine Theorie der Metaphysik so rein nicht war und einem reineren „theorein", Schauen, den Weg bereiten möchte, ist sie eine „kritische" Theorie zu nennen. Was Heideggers Kritik in erster Linie treffen möchte, ist die praktisch-theoretische Weltauslegung der Neuzeit, wie sie sich, verhalten noch, zunächst im Gottesbegriff der idealistischen Philosophie, dann, massiver, in der inzwischen weltweit gewordenen Industriekultur ausdrückt. Denn hier ist der Mensch dabei, sein eigenes Wesen in die Luft zu sprengen, den Boden, auf dem er steht, zu zerstören. Hier gibt es nichts mehr, was, in sich ruhend und Ruhe gebend, der immer umfassenderen „Verflüssigung" und Funktionalisierung, Modernisierung und Reform entgehen könnte; die Fähigkeit zur schlichten Wahrnehmung

dessen, was sich von sich her zeigt, geht mehr und mehr zugunsten endlosen Räsonnierens verloren; eine immer größer werdende Masse von Problemen verstellt den Blick auf das Geheimnis. Viele werden Heidegger zustimmen, daß es heute in der Tat sehr mächtige, ins Unheil treibende Tendenzen gibt, deren Wurzeln in den genannten Einstellungen liegen.

Heidegger aber begnügt sich nicht damit, nur Auswüchse zu nennen und vor Gefahren zu warnen. Er sieht die Situation in einer viel radikaleren, aufs Äußerste zugespitzten Weise. Seiner Meinung nach steht der Mensch heute vor der Frage von Sein und Nicht-Sein, vor der Alternative, entweder voll und ohne Reserve sich die genannten neuzeitlichen Tendenzen zu eigen zu machen und sich als jenes Wesen zu verstehen, das durch seine technische Umgestaltung sich selbst und der Welt erst Sinn gibt – oder anzuerkennen, daß sein Dasein von einem unverfügbaren Geschick in seinen Sinn verfügt ist.

Dieser Alternative ist nicht auszuweichen; andere, dritte oder vierte, Möglichkeiten gibt es nicht mehr. So ist diese Alternative, ob wir wollen oder nicht, unser Schicksal geworden, zu dem wir uns so oder so stellen können, aber auch so oder so stellen müssen. Dabei sind beide Weisen der Stellungnahme aus diesem Schicksal selbst herauswachsende Möglichkeiten: der sich ganz und gar als „Techniker" verstehende Mensch entspricht damit nur dem Geschick des Seins, das, sich selbst entziehend, alles Seiende als berechenbar, herstellbar und bestellbar erscheinen läßt – und der Denker, der die tiefe Unmenschlichkeit dieser Art von Menschsein erkennt, tut dies nicht von einem idealen, außergeschichtlichen Standpunkt aus, sondern erblickt gerade im Wesen der universal gewordenen Technik das sich entziehende Sein. Dasselbe Sein also eignet sich dem („technischen") Menschen einmal in der Weise des verfügbaren Seienden zu, zum anderen aber zeigt es sich dem („denkenden") Menschen gerade als diese Zueignung des Seienden und als Entzug seiner selbst. Damit aber geschieht zugleich und in derselben „Epoche" des Seinsgeschicks der höchste Entzug der Wahrheit des Seins und eine anfängliche Zueignung der Wahrheit des Seins, nämlich als eines sich verbergenden. Beides sind „Schickungen" des Seins und somit jeder menschlichen Kritik wesentlich entzogen. Andererseits sieht Heidegger in der einen Schickung die höchste Gefahr und etwas zutiefst Entfremdendes, in der anderen aber den Aufschein der Rettung, ja erst Ankunft des eigentlich Menschlichen. Wird damit aber nicht ein gewisser Widerspruch in das Seinsgeschick selbst getragen, das somit innerlich zerrissen wäre? Darf man die innere Zerrissenheit unserer Zeit wirklich als Austrag eines Seinsgeschicks verstehen, das sich gegen sich selbst „kehrt"? Die Schwierigkeit, auf die schon Schelling in seinen Spekulationen über die Freiheit und das Böse gestoßen ist, ist Konsequenz einer radikalen Vergeschichtlichung und Verendlichung der Wahrheit; sie durchzieht das ganze Denken Heideggers. Es ist hier nicht möglich, dieses Problem auch nur ansatzweise zu diskutieren; wir müssen uns darauf beschränken, es genannt zu haben.

Das gilt auch für ein anderes Grundproblem des Heideggerschen Entwurfs, das im folgenden angedeutet werden soll. Wenn sich der Mensch für den zweiten Teil der er-

wähnten Alternative entscheidet, dann impliziert diese Entscheidung eine eindeutige Kritik nicht nur an den neuzeitlichen, sondern auch an den bis in die antike Philosophie zurückreichenden Wurzeln der anderen Möglichkeit, die heute mehr und mehr unsere Wirklichkeit geworden ist. Nur ein solch radikaler Rückgang bis an den Anfang der Metaphysik wird nach Heideggers Meinung dem Ernst der Herrschaft der jetzigen, technokratischen „Metaphysik", die all unsere Ursprünge zu verschütten droht, gerecht. Die Einheit des Heideggerschen Metaphysik-Begriffs hat ihr Prinzip wohl in dieser strukturalen Sicht der neuzeitlichen Welt, noch vor jeder spekulativen Überlegung über die geschickliche Selbigkeit des Seins in seinen verschiedenen Epochen. Damit aber erhebt sich die Frage, ob nicht in dieser Finalisierung der ganzen Geschichte des vielfältigen metaphysischen Denkens auf seine Endgestalt die Gefahr einer negativen Gebundenheit an eben dieses Ende liegt. Manchmal hat man den Eindruck, als würde jeder, der sich heute an Platon oder Thomas orientieren möchte, von Heidegger zunächst mit Kantischen oder Hegelschen Argumenten der Inkonsequenz einer solchen Position überführt, um dann vor die genannte Alternative gestellt zu werden. Damit aber wird das versuchte „andere" Denken fast unausweichlich zum Gegenbild des neuzeitlichen Seinsentwurfs. Ist so nicht Heideggers Verweigerung gegenüber fast allen philosophischen Fragen, die sich heute im Sinn einer Orientierung für das private und öffentliche Leben stellen, zu verstehen? Versuche anderer, die verschütteten Quellen in Kleinarbeit wieder freizulegen und noch fließende zu schützen, achtet und begrüßt er zwar; er hält sie aber doch im Letzten für harmlos. Eine Entscheidungssituation wahrhaft apokalyptischen Charakters, wie es unsere Weltstunde ist, braucht andere Heilmittel und einen anderen, göttlichen Retter. Ist dies die Hellsichtigkeit des Propheten in einer Welt von Dumpfen und Ahnungslosen? Oder ist es die Stimme eines Verstiegenen, der das im kleinen verborgen schon anwesende und im kleinen weiterzugebende Göttliche nicht erkannte? Erschreckende Fragen, die sich hier stellen, an uns nicht weniger, als sie sich Heidegger stellten. Oder doch weniger?

Doch weniger, wenn wir, trotz aller Schwierigkeiten, die uns heute bedrängen mögen, trotz unserem Anteil an der großen geistigen Krise, in der wir stehen, nach christlicher Art an einen Gott glauben, der dem Denken nicht unzugänglich, doch über alles Denken erhaben und gerade als solcher im Glauben zugänglich ist. Was das heißt, wird klar, wenn wir Heideggers Situation damit vergleichen. Für Heidegger „gibt" es „Gott" nur gewissermaßen „innerhalb" eines Seinsgeschicks, fast nur als dessen Exponent. Je nachdem sich das Sein selbst entzieht oder zuschickt, gibt es einen Gott für ein geschichtliches Menschentum oder nicht. So ungöttlich der Gott der Metaphysik auch sein mag, so liegt doch in seinem Gestorbensein, wie es der Nihilismus offenbart, für Heidegger die *einzige* Gegenwart des Göttlichen, die wir heute haben können: insofern nämlich darin die Möglichkeit liegt, daß aus dieser Gewesenheit eine neue, die vormetaphysische Götterherrlichkeit aufnehmende Gott-heit auf uns zukomme – die *Möglichkeit,* mehr nicht. Ebenso möglich bleibt, daß „wir im Angesicht des abwesenden Gottes untergehen"[14].

Heidegger ist einer der sehr wenigen Menschen, die jenes Weltgeschick, das er „Abwesenheit Gottes" nennt, ohne Flucht in einen billigen Atheismus oder in einen ebenso billigen bürgerlichen Theismus sehr tief erfahren und schmerzlich ausgehalten haben. In der unbeirrbaren Konsequenz seines Wegs, trotz aller Irrungen, eingestandener und uneingestandener, im Mut und im langen Atem, mit denen er trotz aller Einseitigkeit die schicksalhafte Bestimmtheit Europas durch die Metaphysik annahm und nicht vom Kampf mit ihr lassen wollte, bis sich eine Möglichkeit des Segens daraus ergäbe, im Aushalten der Angst, die seinen Weg „im Unbegangenen" begleitete, war Martin Heidegger ein Großer. Im letzten hat er keine Schüler gehabt und konnte vielleicht keine haben. Im vorletzten findet sich unter seinen Hörern und Lesern eine große Zahl von christlichen Theologen. Diese stehen in der Gefahr, sich der Radikalität der Frage, der sich Heidegger gestellt hat, allzu schnell durch die Berufung auf den Glauben zu entziehen, dessen Schwäche aber dann mit Hilfe Heideggerscher Gedanken aufzuhelfen. Der so gelesene Heidegger hat für uns keine echte Zukunft. Anders, wenn auch wir unsere Sprach- und Glaubenslosigkeit zugeben. Dann kann uns, vom anderen Ufer, Heidegger vielleicht helfen, wieder radikal zu Gott zu finden.

ANMERKUNGEN

[1] H. M. Saß, Heidegger-Bibliographie (Meisenheim 1968), und: Materialien zur Heidegger-Bibliographie 1917–1972 (Meisenheim 1975).

[2] Was ist das – die Philosophie? (Pfullingen [4]1966) 18.

[3] Gespräch mit Richard Wisser, in: Martin Heidegger im Gespräch, hrsg. v. R. Wisser (Freiburg 1970) 74 f.

[4] Vgl. dazu und zum Ganzen meine Arbeit: Heideggers Begriff der Metaphysik (Pullacher Philosophische Forschungen, 10; München 1975).

[5] Zur Sache des Denkens (Tübingen 1969) 75.

[6] G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes (WW II) 16.

[7] Zur Sache des Denkens, 74 f. (zu Parmenides, Frg. I, 29).

[8] Was heißt Denken? (Tübingen 1961) 16 f.

[9] Die Kunst und der Raum (St. Gallen 1969) 6.

[10] Nietzsche (Pfullingen 1961), Bd. 2, 135–141, 168–173; vgl. I, 356 ff.

[11] „Der Spiegel", 31. 5. 1976, 209.

[12] Wegmarken (Frankfurt 1967) 201 (Was ist Metaphysik? Vorwort).

[13] Vorträge und Aufsätze (Pfullingen 1954) 183.

[14] Wie bei Anm. 11.

Walter Kerber SJ

Vermögensbildung

Eine bleibende Forderung der katholischen Soziallehre

Um die Vermögensbildung ist es in den letzten Jahren im politischen Leben der Bundesrepublik erschreckend ruhig geworden, wenn sich auch in allerjüngster Zeit (im Hinblick auf die Wahlen?) die Diskussion wieder ein wenig belebt. Das hat seinen Grund wohl nicht allein darin, daß die SPD als führende Regierungspartei der individuellen Vermögensbildung keine hohe Priorität einräumt und die christlichen Unionsparteien in der Opposition wenig Chancen sahen, gesellschaftspolitisch wirksame Pläne zur Vermögensbildung in breiten Schichten durchzusetzen. In einer wirtschaftlichen Depression, aus der wir uns erst langsam erholen, ist mit Vermögensbildungsplänen nicht viel Staat zu machen. Die Menschen haben andere Sorgen, sie bangen um ihren Arbeitsplatz. Aber auch Staat und Wirtschaft haben andere Sorgen. Ihnen geht es darum, den „Mut zum Konsum" zu stärken, der für die Nachfragebelebung und damit für den Wirtschaftsaufschwung als notwendig erscheint. Das Sparen, der Verzicht auf den Kauf von Konsumgütern, wurde in der Vergangenheit nicht nur aus ethischen Motiven, sondern auch als Weg zur Vermögensbildung anempfohlen. Jetzt ist plötzlich von „Sparwut" der Leute die Rede, die überwunden werden müsse. Die Tugend von gestern wird zum Laster von heute. Kein Wunder, daß in einer solchen Situation kein großes Interesse an der Vermögensbildung festzustellen ist.

Aber gerade darum ist es wichtig, den Gedanken der Vermögensbildung als einer bleibenden Forderung der katholischen Soziallehre nicht aus den Augen zu verlieren. Es soll nun im folgenden nicht zu konkreten Vermögensbildungsplänen Stellung genommen werden, sondern die grundsätzliche Bedeutung herausgearbeitet werden, die dem Eigentum und der Vermögensbildung innerhalb einer freien Gesellschaft zukommt. Die Diskussion um die Eigentumslehre der katholischen Kirche wird ja leider gewöhnlich in einer etwas oberflächlichen Weise geführt. Mit der zutreffenden, aber sehr allgemeinen Aussage, die katholische Kirche verteidige die Institution des Privateigentums, wird häufig die unzutreffende Folgerung verbunden, deshalb sei alle Kritik an den bestehenden Eigentumsverhältnissen im Namen der katholischen Soziallehre abzulehnen. „Eigentum" ist kein völlig eindeutiger Begriff. Auch die Eigentumsinstitution unterliegt geschichtlichem Wandel und muß den gesellschaftlichen Bedingungen angepaßt werden – das ist eine zentrale Aussage der katholischen Eigentumslehre (Enzyklika „Quadragesimo anno", Nr. 49). Daß wir uns in der gesellschaftspolitischen Diskussion weitgehend die marxistische Alternative haben aufdrängen lassen, es komme

nur darauf an, pauschal entweder für oder gegen das Privateigentum an Produktionsmitteln zu sein, statt daß wir energischer die Eigentumsverhältnisse den sozialen Erfordernissen unserer Zeit angepaßt hätten, hat sicher dazu beigetragen, daß eine Zeitlang marxistische Ideen bei der studentischen Jugend solchen Widerhall fanden.

In den folgenden Ausführungen sollen zunächst einige grundlegende Gedanken über die Bedeutung des Eigentums für den Menschen entwickelt werden. Im zweiten Teil werden dann einige Thesen zur Vermögensbildung vorgetragen und begründet werden. Der dritte Teil wird schließlich einige Folgerungen aus diesen Gedanken für die aktuelle Situation enthalten.

I. Bedeutung des Eigentums

1. *Philosophische Grundlegung*

Die Frage nach Recht und Pflicht des Eigentums, nach den ökonomischen Verhältnissen im menschlichen Zusammenleben, ist nicht das einzige und vielleicht nicht einmal das wichtigste Problem einer Gesellschaftsordnung, obwohl Karl Marx und nach ihm viele Marxisten darin den Schlüssel zu allen sozialen Problemen gefunden zu haben glauben. Dennoch ist von allen das menschliche Zusammenleben gestaltenden Kräften der ökonomische Faktor von besonderer Bedeutung.

Eigentum bedeutet ein „Haben". „Haben" ist eine menschliche Grundkategorie, die sich weiterer zergliedernder Analyse entzieht. Sie ist gegenübergestellt dem Sein, das der Mensch selbst je ist. „Letztlich führt sich alles auf die Unterscheidung zwischen dem, was man hat, und dem, was man ist, zurück . . . Haben kann ich im strengen Sinne des Wortes nur etwas, was eine Existenz besitzt, die bis zu einem bestimmten Punkt unabhängig von mir ist . . . Ich habe nur das, über das ich irgendwie und in bestimmten Grenzen verfügen kann; mit anderen Worten: ich habe nur dann, wenn ich als eine Macht angesehen werden kann, als ein Seiender, dem Macht verliehen ist." [1]

In einem weitesten Sinn kann ich alles, was ich habe, mein *Eigentum* nennen. Im gewöhnlichen Sprachgebrauch redet man vom „Eigentum" aber nur gegenüber materiellen Dingen. Als Leib-Wesen ist der Mensch in vielfacher Weise auf die ihn umgebenden materiellen Dinge angewiesen. Als Leib-Geist-Wesen besitzt er die Fähigkeit, sie sich zu eigen zu machen, sie sich zuzuordnen, sie für seine Zwecke umzugestalten, sie bewußt zu verwenden und über sie zu verfügen. Er gebraucht sie nicht einfach mit naturhafter Selbstverständlichkeit wie das Tier, sondern trifft mit ihnen in planender Überlegung Vorsorge für seine eigene Zukunft und kommt darin selbst zur Entfaltung. So läßt sich Eigentum in einem allgemeinsten Sinn verstehen als Ausstrahlung der Personwürde in den Sachgüterbereich.

Aber nicht dieses allgemeine Eigentum im Sinn eines Verhältnisses des Menschen zu den Dingen ist problematisch, sondern das *Eigentumsrecht*, insofern dieses ein Ver-

hältnis von Mensch zu Mensch in bezug auf die Dinge besagt. Weil viele Dinge, deren der Mensch bedarf, knapp sind, d. h. nicht in beliebigem Umfang zur Verfügung stehen, müssen in jeder Gesellschaft klare Regelungen darüber bestehen, wer über was und in welcher Form zu verfügen hat. So stellt sich die Frage: Wie ist diese Verfügungsmacht innerhalb der Gesellschaft gerecht zu ordnen, wie sind Rechte und Pflichten des Eigentums zu verteilen, was kann der einzelne beitragen zu einer besseren, humaneren Eigentumsordnung?

2. *Die Notwendigkeit eines gewissen Eigentums für den Menschen*

Nach dieser philosophischen Einführung läßt sich das *Eigentumsrecht* in einer vorläufigen, noch sehr weiten Definition umschreiben als *„Verfügungsrecht über materielle Dinge"*. Dabei blieb bisher noch völlig offen, wem ein solches Verfügungsrecht des Eigentums zukommt, dem einzelnen Menschen oder der menschlichen Gemeinschaft insgesamt. Es soll im folgenden zunächst einmal untersucht werden, aus welchen Gründen für den einzelnen ein solches Eigentum erstrebenswert erscheint.

Daß der Mensch gleichsam naturhaft nach Eigentum und Besitz strebt, kann als Erfahrungstatsache angesehen werden. Schon Kinder möchten Dinge, die ihnen gefallen, „haben", d. h. in ausschließlichen Besitz nehmen, so daß sie ihnen „gehören". Um überhaupt überleben zu können, braucht der Mensch unbedingt gewisse Dinge: er braucht in regelmäßigen Abständen Nahrung, um nicht zu verhungern. Erhält beispielsweise ein Gefangener über eine längere Zeit hindurch keine Flüssigkeit, bedeutet das für ihn eine fast unerträgliche Folter. Der Mensch braucht Kleidung gegen die Kälte, Unterkunft gegen die Witterung, ein Bett zum Schlafen, Werkzeuge zu seiner Arbeit. Auf alle diese Dinge ist er so unmittelbar angewiesen, daß sie fast Teil seiner selbst sind. Sie gehören zu ihm; darum gehören sie ihm auch normalerweise.

Nun gibt es zwar Formen des Gemeinschaftslebens, in denen diese lebensnotwendigen Dinge dem einzelnen nicht zum Eigentum gegeben werden, sondern formell Eigentum einer Gemeinschaft bleiben, z. B. in militärischen Organisationen oder in christlichen Ordensgemeinschaften, in denen der einzelne aus religiösen Gründen ausdrücklich auf persönliches Eigentum Verzicht leistet. Aber selbst hier hat es sich als praktisch unumgänglich herausgestellt, dem einzelnen eine bestimmte Zahl von Gütern so zuzuordnen, als wären sie tatsächlich auch rechtlich sein Eigentum. Auch ist er dazu gehalten, sie in dieser Weise zu behandeln. Im übrigen ist das Leben in solchen Gemeinschaften nur deshalb möglich, weil der einzelne einen Anspruch und die Gewißheit hat, daß ihm alles Notwendige im Bedarfsfall von der größeren Gemeinschaft zur Verfügung gestellt wird.

Weil der Mensch auf die Dinge angewiesen ist, die ihm gehören und auf deren Verfügbarkeit er sich verläßt, ist ein Eingriff in das Eigentum eines anderen immer zugleich auch ein Angriff auf den andern selbst. Darum wird nicht nur vom Dekalog (Ex 20,15), sondern in allen Kulturen und Gesellschaften der *Diebstahl* als ein schweres Verbrechen angesehen und unter Strafe gestellt. Diebstahl – selbst in kleinen Dingen –

zerstört außerdem das gegenseitige Vertrauen, das für das gesellschaftliche Zusammenleben so notwendig ist. Man denke beispielsweise an das Mißtrauen, das innerhalb einer Gruppe herrscht, in der Kameradendiebstähle vorgekommen sind. Die Bedeutung des Eigentums wird noch unterstrichen durch die Tatsache, daß ein Großteil aller Gesetze und Rechtsbestimmungen sich mit der Sicherung und Ausgestaltung der Eigentumsordnung befaßt.

3. *Eigentum gibt Sicherheit*

Um für sich und seine Familie vorsorgen zu können, muß der einzelne wissen, wovon er in der absehbaren Zukunft seinen Lebensunterhalt wird bestreiten können. Jeder neigt darum dazu, seine Verfügungsgewalt auszuweiten und möglichst viel von dem, was er vielleicht einmal brauchen kann, in seinen Besitz zu bringen. Solange ein funktionierender Markt besteht, auf dem man sich die Güter für Geld kaufen kann, braucht er sich die Güter selbst gar nicht zurückzulegen („hamstern"), sondern zur Lebenssicherung genügt ein Vermögenspolster, auf das er im Notfall zurückgreifen kann.

„Geld macht nicht glücklich, aber es beruhigt", sagt ein halb ironisch gemeintes Sprichwort. Dieses Streben nach Besitz und persönlichem Vermögen ist vom moralischen Standpunkt aus grundsätzlich positiv zu bewerten, insofern einer damit für seine eigene Zukunft Sorge trägt. Auch vermag nur der einem andern in finanziellen Schwierigkeiten zu helfen, der selber etwas besitzt. Sittlich bedenklich wird dieses Streben, wenn es zur ungezügelten Habgier entartet, bei der einer nicht nur auf den andern keine Rücksicht mehr nimmt, sondern auch für sich selber nur noch ans Geldverdienen denkt und glücklich zu werden meint, wenn er nur endlich einmal durch ein möglichst großes Vermögen sich keine Sorgen um seine Lebenssicherung mehr zu machen braucht. Das Evangelium erzählt dazu das Gleichnis von dem reichen Mann, der glaubte, nun sich Vorrat für alle kommenden Jahre angehäuft zu haben und glücklich sein zu können, und kritisiert diese Haltung scharf: „So endet, wer Schätze aufhäuft und in Wirklichkeit arm bleibt, weil er den Reichtum nicht sucht, den Gott geben will; denn der Besitz gibt kein Leben, auch dem nicht, der an allem Überfluß hat" (Lk 12, 16–20). Damit wird nicht jedes Streben nach Eigentum und Lebenssicherung verworfen, wohl aber eine Einstellung, die Wichtigeres darüber vergißt.

In der Vergangenheit war ein persönliches Vermögen vielfach die einzige Sicherheit gegen Arbeitsunfähigkeit durch Unfall, Krankheit, Alter, aber auch gegen Mißernten und wirtschaftliche Rückschläge wie z. B. Arbeitslosigkeit. Wer sich keine Ersparnisse angesammelt hatte, war in solchen Notsituationen auf die Fürsorge der Gemeinschaft angewiesen, die nur zu häufig auch nicht helfen konnte.

Diese sogenannte Sekuritätsfunktion (Sicherheitsfunktion) des Eigentums hat durch die vielfachen Formen der *Sozialversicherung* heute an Bedeutung verloren. Ein Großteil der Beschäftigten führt teils nach gesetzlicher Vorschrift, teils freiwillig die Beiträge an die Versicherungen ab und erhält dafür beim Eintreten des Risikofalls bestimmte Leistungen. Dabei stellt der Anspruch, den der einzelne gegenüber der

Sozialversicherung geltend machen kann, auch eine Art „Vermögen" oder „Eigentum" dar, von dem schon errechnet wurde, daß es im Durchschnitt bald an einen Vermögenswert von 100 000 DM für den einzelnen herankommen dürfte. Der Unterschied zum Privateigentum liegt für den einzelnen vor allem darin, daß er darüber nicht frei verfügen und diese Ansprüche nicht vererben kann, sondern ihm dieses „Vermögen" nur unter ganz bestimmten Bedingungen bereitgestellt wird. Dabei besteht Gefahr, daß der einzelne die Leistungen der Versicherung weniger sparsam in Anspruch nimmt („die Kasse zahlt ja"), als wenn er sie unmittelbar aus seiner eigenen Tasche bezahlen müßte, obgleich letztlich jede Verschwendung von allen mitbezahlt werden muß.

Dabei wird aber noch ein Weiteres deutlich: Nicht nur der einzelne Mensch bedarf zur seiner Lebenssicherung eines gewissen Eigentums oder doch einer gesicherten Einkommensquelle; auch gesellschaftliche Institutionen, Vereinigungen, Verbände, Kirchen, Gebietskörperschaften, Unternehmungen können Träger von Eigentumsrechten sein und sind zu ihrem Fortbestehen darauf angewiesen, daß ihnen die nötigen Mittel zufließen. Träger dieses „gesellschaftlichen Eigentums" sind im eigentlichen Sinn nicht unmittelbar die vergesellschafteten Menschen, sondern die gesellschaftlichen Institutionen als solche, die ihr Verfügungsrecht über dieses Eigentum durch bestimmte gesellschaftliche Organe ausüben. Weil die gesellschaftliche Verflechtung immer mehr zunimmt und der einzelne immer stärker vom Funktionieren gesellschaftlicher Institutionen abhängt, muß er auch immer stärker dazu herangezogen werden, solche gesellschaftlichen Einrichtungen durch Leistungen in Form von Steuern, Beiträgen und Abgaben zu tragen. Damit verringert sich zwar das Einkommen, über das er frei verfügen kann, er ist dafür aber sozial besser abgesichert.

4. *Eigentum gibt Freiheit und Unabhängigkeit*

So wichtig für den einzelnen heute die soziale Absicherung geworden ist, so bedarf er zur Wahrung seines persönlichen Freiheitsraums doch wenigstens eines Grundstocks individuellen Eigentums. Gesellschaftliches Eigentum mag noch so demokratisch kontrolliert werden, der einzelne steht ihm als Abhängiger gegenüber, der die Berechtigung seiner Ansprüche nachweisen muß. Über sein persönliches Eigentum hingegen kann er frei verfügen. Er braucht zu seiner Verwendung niemanden um Erlaubnis oder Genehmigung zu fragen. Er hat die Möglichkeit, bestimmte Chancen wahrzunehmen, die sich ihm bieten: günstige Kaufgelegenheiten, Angebote der persönlichen Weiterbildung, Übergang vom Arbeitnehmer zum kleinen Selbständigen. Schon das Bewußtsein, nicht auf den einmal gefundenen Arbeitsplatz unbedingt angewiesen zu sein, sondern gegebenenfalls von eigenen Rücklagen leben zu können, stellt einen gewissen Freiheitsgrad dar, selbst wenn der einzelne von dieser Möglichkeit tatsächlich nie Gebrauch macht.

Jeder sollte darum versuchen, sich ein gewisses persönliches Vermögen zu erwerben und zu erhalten. Dies kann aber im Grund nur durch *Sparen* geschehen, d. h. durch Nichtverwendung von Einkommens- und Vermögensteilen für Konsumzwecke. Zu-

nächst wird man sich ein gewisses Barvermögen zurücklegen müssen, das auf einem Sparbuch angelegt wird. Für viele dürfte als nächstes Ziel greifbaren persönlichen Sachvermögens der eigene Wohnraum in Form einer Eigentumswohnung oder eines Eigenheims im Vordergrund stehen. Hat er dieses Ziel erreicht, ist er frei von der Abhängigkeit vom Vermieter und braucht keine Mieterhöhungen mehr zu befürchten. Erst wenn einer einen gewissen Spielraum eines verfügbaren Vermögens erreicht hat, wird man ihm raten können, sich auch an der Kapitalvermögensbildung der gewerblichen Industrie durch Ankauf von Aktien zu beteiligen, die zwar langfristig der Geldentwertung weniger unterworfen sind, aber größeren Risiken und Kursschwankungen unterliegen. Um das Sparen gerade bei einkommensschwachen Schichten der Bevölkerung anzuregen, gibt der Staat Zuschüsse in Form von Sparprämien und Bausparprämien. Leider werden durch die Geldentwertung gerade die Ersparnisse einkommensschwacher Bevölkerungsschichten am meisten betroffen.

Eigentum erhöht den persönlichen Freiheitsspielraum des einzelnen aber auch insofern, als das Vermögen zusätzlich zur Arbeit eine eigene *Einkommensquelle* darstellt. Daß einer im eigenen Haus oder in der Eigentumswohnung sich die Ausgaben für Miete sparen kann, leuchtet unmittelbar ein. Weniger leicht ist es schon zu erklären, warum er einem anderen oder der Bank Zinsen dafür bezahlen muß, daß er zum Kauf dieser Wohnung ein Darlehen bekommen hat. Warum soll einer Geld dafür verlangen dürfen, daß er Geld besitzt und es einem andern zur Verfügung stellt, ohne selber mehr dazu zu tun? Ist doch das Geld aus sich heraus nicht fruchtbar und vermehrt sich nicht. So war denn lange Jahrhunderte hindurch auch in der Kirche die Frage umstritten, ob für das Verleihen von Geld Darlehenszinsen genommen werden dürften.

Für die heutigen wirtschaftlichen Verhältnisse ist aber die Erlaubtheit von *Darlehenszinsen* nicht mehr zweifelhaft. Dies hängt mit der Tatsache zusammen, daß einer heute für Geld ohne Schwierigkeiten Dinge erwerben kann, die ihm Nutzen bringen, Arbeit sparen und mehr Geld verdienen helfen. Geld als solches vermehrt sich zwar nicht, wohl aber vermag das als Kapital in Grundstücken, Werkzeugen und Maschinen angelegte Geld die menschliche Arbeitskraft zu vervielfachen. Dies ist nicht eine Eigentümlichkeit des kapitalistischen Wirtschaftssystems, sondern gilt ganz allgemein: Die Anschaffung von Haushaltsgeräten „macht sich bezahlt", weil sich die Hausfrau in der gesparten Arbeitszeit anderen Tätigkeiten zuwenden kann; wer einen Garten besitzt, dem fallen auch dessen Früchte zu. Auch in den sozialistischen Ländern muß in der Kalkulation eines „volkseigenen Betriebs" für das Vermögen so etwas wie „Zins" berechnet werden, wenn auch unter anderem Namen und nicht zugunsten eines privaten Kapitalgebers. Es ist also durchaus unbedenklich, für verliehenes Eigentum, seien es Sachgüter oder ein Darlehen, das dem anderen Vorteile bringt, eine Entschädigung in Form von Miete oder Zins zu verlangen. Dies wird nur dann zum ungerechten „Wucher", wenn man dabei die Notlage eines anderen unfair ausnützt.

In der Vergangenheit hing die Freiheit des einzelnen noch viel stärker als heute

vom Eigentum ab. Wer nicht Erbe eines Hofs oder eines väterlichen Handwerksbetriebs war, dem fehlte häufig sogar die Existenzgrundlage für eine Heirat und Familiengründung, und er mußte ledig und als Knecht oder Magd vom Hofbesitzer abhängig bleiben. Mit seiner Arbeit allein konnte er kaum eine Familie ernähren. Dies ging vor allem auf zwei Ursachen zurück: Das Erwerbsvermögen der Wirtschaftsgesellschaft der vorindustriellen Zeit bestand nahezu ausschließlich im Boden; dieser konnte zwar vererbt, aber nicht vermehrt werden. „Reichtum" bestand vor allem in diesem Vermögen. Seit der industriellen Revolution kann nun Vermögen in Form von produktiven Kapitalgütern neu gebildet und vermehrt werden. Damit werden aber auch neue Arbeitsplätze geschaffen, an denen auch jene Einkommen erwerben können, die über kein eigenes Vermögen verfügen. Die Anforderungen, die der moderne Arbeitsprozeß an den einzelnen stellt, sind außerdem so differenziert, daß eine lange und gründliche Ausbildung für viele Arbeitsplätze erforderlich ist. „Reich" ist heute, wer über ein hohes Einkommen verfügen kann, sei dies nun aus Kapitalbesitz oder aus einer hochqualifizierten Arbeit, die wegen ihrer fachlichen Qualifikation hoch bezahlt wird. In der modernen Industriegesellschaft hat also das Eigentum auch insofern etwas an Bedeutung verloren, als neben dem Eigentum auch eine gediegene Berufsausbildung die Einkommenschancen und die persönliche Freiheit zu sichern vermag. Trotzdem wird gegen unsere westliche Wirtschaftsgesellschaft zu Recht der Vorwurf erhoben, daß das Eigentum am Produktivvermögen noch zu ungleich verteilt ist und deshalb nur eine schmale Bevölkerungsschicht die Freiheitsprivilegien genießt, die das Eigentum mit sich bringt. Darauf wird später noch zurückzukommen sein.

5. *Eigentum gibt Macht und Ansehen*

Damit wurde bereits die Bedeutung berührt, die das Eigentum für die gesellschaftliche Ordnung selbst und die Verteilung der Macht in einem gesellschaftlichen Gefüge besitzt. Eigentumsrecht besagt nicht nur Herrschaft über Sachgüter, sondern zugleich auch Herrschaft über andere Menschen, die von diesen Sachgütern abhängen. Dies wurde schon deutlich an dem erwähnten Beispiel des Hoferben, in dessen Dienst die nachgeborenen Brüder und Schwestern treten mußten. Es gilt aber ganz allgemein: „Wer zahlt, schafft an." Wenn's ums Geld geht, werden die Menschen hellhörig. Ein böses Sprichwort behauptet: „Jeder Mann hat seinen Preis." Dies mag in dieser harten Form übertrieben sein, fest steht jedoch, daß sich durch Geld auch viel gesellschaftliche Macht und politischer Einfluß kaufen läßt.

So mußte sogar schon im Neuen Testament im Jakobusbrief die Urkirche gemahnt werden, den Reichen mit goldenen Ringen an den Fingern und in prächtiger Kleidung keine Ehrenplätze einzuräumen und darüber die Armen zu mißachten. „Sind es nicht gerade die Reichen, die euch gewalttätig behandeln, und ziehen nicht gerade sie euch vor die Gerichte?" (Jak 2,6) Die Unterstützung des Armen gegenüber der Macht des Reichen gehört wesentlich zur Botschaft des Evangeliums.

Neben der Gefahr eines Mißbrauchs der Macht, die dem einzelnen Reichen durch sein Eigentum zukommt, muß heute in diesem Zusammenhang auf die eigentlich *sozialen Fragen* hingewiesen werden. Es gibt nämlich neben individuellen Ungerechtigkeiten, die auf dem Fehlverhalten einzelner beruhen, auch soziale Ungerechtigkeiten, beispielsweise die Unterdrückung ganzer Bevölkerungsschichten, die als solche weder den Unterdrückern noch den Unterdrückten selbst klar zum Bewußtsein kommt. So war im 19. Jahrhundert das Elend der Arbeiterklasse, wie Karl Marx und Friedrich Engels richtig analysierten, nicht in erster Linie auf den bösen Willen der kapitalistischen reichen Unternehmer zurückzuführen und auch nicht durch eine bloße Gesinnungsreform zu überwinden, sondern die gesamte Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung war ungerecht und bedurfte der Reform, weil sie der Macht der Eigentümer der Produktionsmittel keine sozialen Grenzen setzte. Ob dabei die Abschaffung des Privateigentums an Produktionsmitteln, wie sie vom Marxismus gefordert wird, eine gute Problemlösung darstellt, steht auf einem ganz anderen Blatt. Sicher ist nur, daß die liberalistische Wirtschafts- und Gesellschaftsauffassung, derzufolge in die Verfügungsmacht des einzelnen über sein Eigentum und die daraus sich ergebenden Wirtschaftsgesetze möglichst nicht eingegriffen werden darf, um die Freiheit aller nicht zu gefährden, gerade zu einer Spaltung der Gesellschaft in zwei Klassen und zur Verelendung und Unfreiheit der Arbeiterklasse führte. Die mit dem Eigentum verbundene gesellschaftliche Macht einzelner und ganzer Gruppen und Klassen bedarf also der politischen Kontrolle, um auch den wirtschaftlich Schwächeren eine Chance zu geben, sich aus ihrer sozialen Abhängigkeit zu befreien und die Spaltung der Gesellschaft in gegensätzliche Klassen zu überwinden.

Noch ist dieses Ziel in den westlichen Industrieländern nicht ganz erreicht. Durch das wirtschaftliche und politische Zusammenwachsen der früher weit getrennten Kontinente ist aber inzwischen ein neues *internationales Klassenproblem* entstanden. Den reichen Industrienationen stehen die armen Entwicklungsländer gegenüber. Die Kapitalmacht und technische Überlegenheit der Industrieländer kann bei freiem Spiel der wirtschaftlichen Kräfte im internationalen Handel zu einer Ausbeutung der Entwicklungsländer führen. Multinationale Konzerne besitzen häufig mehr Macht als schwache Regierungen einzelner armer Länder – auch ohne jeden bösen Willen. Vorläufig sind noch keine gangbaren Wege gefunden, auf denen man zu einer gerechten internationalen Ordnung kommen könnte, in der die Kapitalmacht der Industrienationen zugunsten der Entwicklungsländer einer Kontrolle unterworfen würde. Die Maßnahmen der Entwicklungshilfe gleichen mehr der karitativen Unterstützung der armen Arbeiter zu Beginn des 19. Jahrhunderts als einer echten internationalen Gesellschafts- und Sozialpolitik.

II. Die Forderungen nach Maßnahmen der Vermögensbildung

1. *Grundzüge der kirchlichen Eigentumslehre*

Auf diesen grundsätzlichen Überlegungen beruht die kirchliche Eigentumslehre, wie sie in den offiziellen Dokumenten von „Rerum Novarum" bis zur Konzilskonstitution „Gaudium et Spes" und zur Enzyklika „Populorum Progressio" zum Ausdruck kommt. Ihre geschichtliche Entwicklung kann hier nicht nachgezeichnet werden. Wesentlich ist, über das schon Gesagte hinaus, der Grundgedanke, daß der Mensch zugleich Individual- und Sozialwesen ist und „von Natur aus die Erde mit allem, was sie enthält, zum Nutzen aller Menschen und Völker bestimmt ist" (Gaudium et Spes, Nr. 69).

Die katholische Eigentumslehre geht also nicht von einem isoliert gedachten Individuum aus, dem ein Naturrecht des Eigentums auf bestimmte Dinge zukäme, das sekundär vielleicht noch durch eine Sozialbindung als „soziale Hypothek" einzuschränken wäre. In diesem Punkt unterscheidet sie sich wesentlich von der liberalen und auch neoliberalen Auffassung, die zunächst von der individuellen Freiheit ausgeht, wenn sie auch Einschränkungen dieser Freiheit aus der gleichwertigen Freiheit der anderen und den Erfordernissen der Gemeinschaft zuläßt. Wenn man in diesem Zusammenhang überhaupt den Begriff des Naturrechts verwenden will, besagt dies zunächst nur das Verfügungsrecht der gesamten Menschheit über die Güter insgesamt, nicht ein angeborenes Recht eines bestimmten Menschen oder einer bestimmten Menschengruppe auf bestimmte Güter. Die nähere Ausgestaltung dieses Rechts hängt von vielfachen Bedingungen ab und unterliegt geschichtlichem Wandel, hat aber so zu erfolgen, daß „die geschaffenen Güter in einem billigen Verhältnis allen zustatten kommen" (Gaudium et Spes, Nr. 69) und wenigstens die Grundbedürfnisse eines jeden erfüllt werden.

Gerade um dieses Ziels einer bestmöglichen Nutzung der Güter zum Wohl aller willen fordert die traditionelle katholische Soziallehre eine Privateigentumsordnung. Aus der Würde des Menschen als Person ergibt sich das Recht auf freie Verfügungsgewalt, aus seiner Sozialnatur gleich ursprünglich die Sozialbindung allen Eigentums als rechtliche Pflicht. Beide Rücksichten hängen innerlich zusammen.

Um das Gesagte noch einmal systematisch zusammenzufassen, lassen sich die Gründe, die von der katholischen Soziallehre für eine Privateigentumsordnung im Anschluß an Thomas v. Aquin geltend gemacht werden, auf drei Hauptargumente zurückführen:

a) *Selbständigkeit und Eigenverantwortung des Menschen.* Erfahrungsgemäß wendet einer mehr Sorgfalt auf für Dinge, die ihm selber zu eigen sind, als für etwas, was allen oder vielen gehört. Um die Arbeitsanstrengung auf sich zu nehmen, muß der einzelne hoffen können, auch die Frucht der Arbeit für sich und seine Familie verwenden zu können.

b) *Aufgliederung und Abgrenzung der Zuständigkeit.* Gütergemeinschaft führt

erfahrungsgemäß in vielen Bereichen zu Unordnung und Unfrieden und mangelnder Sorgfalt. Es muß klargestellt sein, wer für welche Bereiche innerhalb der Sachgüterwelt zuständig ist und die Verantwortung trägt.

c) *Sicherung der Würde und Freiheit des Menschen.* Dieses Argument ist gerade in unserem Jahrhundert, in dem die gegenseitige Verflechtung immer größer wird, besonders in den Vordergrund getreten: Dem einzelnen muß ein gewisser Freiheitsraum wirtschaftlicher Unabhängigkeit gesichert bleiben, wenn er nicht Gefahr laufen soll, seine soziale und sittliche Selbständigkeit zu verlieren und völlig vom Kollektiv abhängig zu werden, dessen Leitung dann über alle Macht verfügt, neben der wirtschaftlichen auch über die politische (militärische, polizeiliche und propagandistische) Macht[2].

2. *Moderne Aspekte der Eigentumsproblematik*

Diese Argumente lassen sich viel unmittelbarer als die grundsätzlichen Einsichten des ersten Teils in der gesellschaftspolitischen Diskussion verwenden. Dennoch muß auch hier scharf darauf geachtet werden, was genau die Argumente beweisen und wie weit sie reichen. Diese Rechtfertigung des Privateigentums als Institution richtet sich pauschal gegen einen allgemeinen Sozialismus, der sich von der Überführung allen Besitzes in Gemeineigentum eine Überwindung der sozialen Spannungen erhofft. Sie unterscheidet aber noch wenig zwischen den verschiedenen Formen des Eigentums, orientiert sich vielmehr in erster Linie am Leitbild des persönlichen (auch langlebigen) Konsumeigentums und des Produktiveigentums eines landwirtschaftlichen oder handwerklichen Klein- und Mittelbetriebs, das unmittelbar von seinen Besitzern genutzt wird. Ist dieses Eigentum einigermaßen gleichmäßig gestreut oder doch zumindest allen in gewissem Umfang zugänglich, bietet es dem einzelnen eine sichere Grundlage für die Entfaltung seiner Persönlichkeit in Freiheit und für eine gerechte soziale Ordnung. Nur wenn und insofern diese Bedingung erfüllt ist, haben diese Argumente Überzeugungskraft. Darum hat die Kirche mit der Verteidigung der Privateigentumsinstitution immer auch die Forderung nach einer Reform der Eigentumsverteilung verbunden. Die Behauptung ist deswegen zurückzuweisen, die Kirche habe sich zur Verteidigerin der bestehenden Wirtschaftsordnung gemacht, ob diese Behauptung nun von Feinden der Kirche als ein Vorwurf aufgestellt wird oder von solchen, die sich zur Verteidigung ihrer privilegierten wirtschaftlichen Situation auf die Unterstützung der Kirche berufen wollen.

Tatsächlich sind in den letzten Jahrzehnten in Deutschland große Fortschritte erzielt worden, was die breite Streuung des *Konsumeigentums* angeht. Im Vergleich zur Vergangenheit und zu anderen Ländern geht es den Menschen in unseren Breiten wirtschaftlich gut. Die Kritik an unserem Wirtschaftssystem entzündet sich vielmehr an der immer noch ungleichen Verteilung des gewerblichen *Produktivvermögens.* Der größere Teil des industriellen Produktivkapitals mit seiner wirtschaftlichen Macht über die Arbeitnehmer und die Gesamtgesellschaft ist im Eigentum einer relativ schmalen

Gruppe der Bevölkerung. Ein „Skandal" wurde vor allem darin gesehen, daß sich nach der Zerstörung der Produktionsanlagen im Zweiten Weltkrieg innerhalb kürzester Zeit ein Großteil des industriellen Produktivvermögens wieder in den Händen einer verhältnismäßig schmalen Bevölkerungsschicht angesammelt hat. Exakte und als zuverlässig anerkannte statistische Übersichten über die personelle Vermögensverteilung insbesondere an Produktivvermögen stehen noch immer nicht zur Verfügung. Es unterliegt jedoch keinem Zweifel, daß das gewerbliche Produktivvermögen in unseren Ländern zu ungleich verteilt ist.

Von dieser Vermögensverteilung hängt aber weitgehend auch eine ungleiche Einkommensverteilung ab. Außerdem ist mit dem Kapitaleigentum, wenn es in relativ wenigen Händen konzentriert ist, auch große soziale und politische Macht verbunden. Wer eine Firma kapitalmäßig beherrscht, bestimmt zumindest die personelle Zusammensetzung des Managements und die Grundlinien der wesentlichen Firmenentscheidungen. Das beeinflußt unter Umständen das Lebensschicksal Tausender von Arbeitnehmern und die ökonomische Situation von Lieferanten und Abnehmern. Eine Überwindung der extremen Ungleichheit der Eigentumsverteilung gerade auf diesem Sektor ist darum ein dringendes sozialethisches Gebot. Sie würde zur sozialen Stabilisierung beitragen, indem sie gewisse Privilegien abbaut, die einer bestimmten Bevölkerungsklasse noch zukommen – im Gegensatz zu unserer Auffassung von der grundsätzlichen Gleichheit aller mündigen Bürger.

3. *Gefährliche Radikalkuren*

So wünschenswert dieses gesellschaftspolitische Ziel erscheint, so schwierig ist es zu erreichen. Immer bleibt zu prüfen, ob die vorgeschlagenen Heilmittel nicht schlimmer sind als die Krankheit selbst. Eine Überwindung der ungleichen Vermögensverteilung läßt sich nämlich grundsätzlich auf zwei Weisen denken: Entweder indem man allen die Eigentumsprivilegien in gleicher Weise *nimmt* durch Überführung des industriellen Produktivvermögens in die öffentliche Hand, oder indem man allen die Chance *gibt*, persönliches Vermögen auch an Produktiveigentum zu erwerben durch gezielte Maßnahmen zur Vermögensbildung. Die erste Lösung, eine generelle Sozialisierung, erscheint aber wegen der damit verbundenen Macht- und Freiheitsprobleme als unannehmbar. Darum sind Maßnahmen erforderlich, die noch bestehenden extremen Vermögensunterschiede zu überwinden, weil ohne derartige Maßnahmen ein Ausgleich nicht erwartet werden kann. Als Ziel einer Vermögensumverteilung ist aber eine völlige Gleichheit weder zu erreichen noch überhaupt wünschenswert. Es würden nämlich damit gesellschaftlich fruchtbare Anreize zur persönlichen Initiative beseitigt.

Bei einer Korrektur der Vermögensverteilung ist mehr auf das *neu sich bildende* als auf das bestehende Vermögen abzustellen. Eine Eigentumsbildung in breiten Schichten sollte nicht mit der Erschütterung der bestehenden Eigentumsordnung durch Enteignung eingeleitet werden, ganz abgesehen von den praktisch dabei auftretenden Schwierigkeiten (rechtlichen Problemen, Sickerverlusten usw.). Tatsächlich fallen in

einer wachsenden Wirtschaft den Kapitaleigentümern mit Notwendigkeit Marktlagengewinne zu, die nicht durch Leistung gerechtfertigt sind und den Abstand zur Klasse der Nicht-Kapitaleigentümer größer werden lassen, wenn nicht Gegenmaßnahmen ergriffen werden. Mit der Verteilung dieser Marktlagengewinne ließe sich schon eine erhebliche Verbesserung der Vermögensverteilung erreichen.

4. *Gesellschaftspolitische Fernziele*

Ziel einer Eigentumspolitik sollte es sein, unter Beibehaltung unserer wirtschaftlichen Gesamtordnung das Eigentum an Produktivvermögen so zu streuen, daß es nicht einer bestimmten Klasse oder Gruppe der Bevölkerung vorbehalten bleibt. Die personelle Vermögens- und Einkommensverteilung ist also so zu ändern, daß dieselben physischen Personen Eigentümer- und Arbeitnehmerfunktionen ausüben und daraus Einkommen beziehen können. Dieses Ziel läßt sich nur über eine Hebung der Sparfähigkeit und Sparwilligkeit bisher vermögensloser Schichten der Bevölkerung erreichen. Der Staat muß also Möglichkeiten und Anreize zum Sparen gerade der einkommensschwachen Kreise geben, die sonst kein persönliches Vermögen bilden könnten. Da andererseits ein Vermögen, das unter keinen Umständen angetastet werden darf, für seine Eigentümer wenig Bedeutung hätte, sind in fast allen Vermögensbildungsplänen Fristen vorgesehen, innerhalb deren die durch die Eigentumsbildungsmaßnahmen begünstigten Sparvermögen festgelegt bleiben müssen. Man geht dabei von der Hoffnung aus, daß ein einmal angespartes größeres Vermögen auch dann nicht so leicht wieder für Konsumzwecke ausgegeben wird, wenn die Festlegungsfrist abgelaufen ist.

Gelänge es, in guter Konjunkturlage die Arbeitnehmerschaft durch Bewußtseinsbildung und Anreize zum gemeinsamen Sparen eines prozentualen Anteils ihres Einkommens zu bewegen, stünde ihr nach den Gesetzen des Wirtschaftskreislaufs dasselbe Konsumgüterangebot ohne Konsumverzicht zu niedrigeren Preisen (bzw. einer geringeren Inflationsrate) gegenüber, und sie könnte sich mit den ersparten Einkommensteilen an der Investition beteiligen und dadurch langsam in die Klasse der Kapitalmittelbesitzer überwechseln. Dies setzt aber nicht nur eine Beeinflußbarkeit der Sparneigung der Arbeitnehmer voraus, sondern auch eine konstante Investitionsbereitschaft der Unternehmerschaft, was bei sinkender Nachfrage trotz der reichlicher zur Verfügung stehenden Investitionsmittel nicht leicht erwartet werden kann.

III. Vermögensbildung und Wohnungsbau

Philosophische und wirtschaftstheoretische Überlegungen wie die hier angestellten mögen vielen als abstrakt und wirklichkeitsfremd, wenn nicht gar als utopische Gedankenspielereien erscheinen. Zweifellos lassen sich ernsthafte Bedenken gegen manche der hier vorgetragenen Thesen geltend machen. Sie müßten im einzelnen durchdisku-

tiert und auf ihre Schlüssigkeit und Realisierbarkeit hin geprüft werden. Bei ihrer Konkretisierung müßten vor allem die voraussehbaren Nebenwirkungen auf die Gesamtwirtschaft oder einzelne Wirtschaftszweige bedacht werden.

Das Denken in größeren gesellschaftspolitischen Zusammenhängen darf aber andererseits auch nicht bloß linken Utopisten überlassen werden. Christliche Soziallehre bedeutet mehr als die theologische Verbrämung der gegebenen Verhältnisse, mehr als eine ideologische Rechtfertigung des Ist-Zustands. Wie eine bessere, gerechtere Gesellschaftsordnung zu verwirklichen ist, dafür bietet auch die Botschaft des Christentums keine Patentrezepte; aber in der schöpferischen Kraft, hohe, ideale Ziele ins Auge zu fassen, brauchen sich die Christen von niemandem übertreffen zu lassen, am wenigsten von Vertretern einer materialistischen Weltanschauung. Das Christentum gibt seinen Gläubigen zwar auch die Kraft, mit Situationen fertig zu werden, die nicht ihren Hoffnungen und Erwartungen entsprechen, weil die eigentliche Hoffnung und Erwartung des Christen nicht durch solche Enttäuschungen zerstörbar ist. Aber deshalb sind die Christen nicht weniger berechtigt und verpflichtet, auch für diese weltliche Gesellschaftsordnung sich hohe Ziele zu setzen und sie bei aller realistischen Einschätzung des hier und jetzt Machbaren nicht aus den Augen zu verlieren.

Nur aus einem solchen gesellschaftspolitischen *Gesamtkonzept* heraus kann die Vermögensbildung die Aufgabe erfüllen, zur Stütze der personalen Freiheit aller beizutragen. Keine der bisher zur Vermögensbildung vorgeschlagenen Maßnahmen erscheint geeignet, in absehbarer Zeit das eigentliche Ziel in einer befriedigenden Weise zu verwirklichen, nämlich die Spaltung der Gesellschaft in Eigentümer und Nichteigentümer der Produktionsmittel zu überwinden. Dennoch – oder gerade deshalb – verdienen alle Maßnahmen Unterstützung, die in diese Richtung zielen. Es läßt sich nämlich nicht ausschließen, daß von einem bestimmten Punkt an „Quantität in Qualität umschlägt" und durch gesellschaftliche Bewußtseinsbildung für die gesellschaftspolitische Entwicklung neue Dimensionen erschlossen werden, die eine friedliche „Systemveränderung" im Sinn einer Gesellschaftsordnung ermöglichen, die die Ungerechtigkeiten des kapitalistischen wie des sozialistischen Modells vermeidet.

Unter dieser Rücksicht kommt dem Wohneigentum eine ausgesprochene Schlüsselstellung zu, und zwar ganz besonders in der augenblicklichen konjunkturellen Lage. Das soll noch kurz angedeutet werden.

1. *Motivation zum Eigentumserwerb*

Ein Haupthindernis gegen die Vermögensbildung in breiten Schichten ist darin zu suchen, daß der Masse der Bezieher kleiner Einkommen nur schwer klarzumachen ist, warum sie sich an der *Kapitalinvestition* beteiligen soll. Vermögensbildung in dem gesellschaftspolitisch bedeutsamen Sinn vollzieht sich nämlich als Beteiligung an der volkswirtschaftlich notwendigen Investition. Investition aber bedeutet für den Investor Festlegung von Vermögenswerten, die nicht dem Konsum zugeführt werden können. Es wäre nun theoretisch durchaus möglich, breitere Vermögensschichten an der Ver-

mögensbildung zu beteiligen, wenn eine Garantie gegeben wäre, daß diese Vermögensteile nicht wieder in den Konsum fließen. Der einfache Mann fragt sich aber mit einem gewissen Recht: Wozu ein Vermögen, das ich grundsätzlich nicht für meine Zwecke verwenden darf? Seine unmittelbaren Interessen richten sich auf Konsumgüter, nicht auf Investitionen. Das Sparen breiter Bevölkerungsschichten ist ein Zwecksparen auf konkrete Ziele, wohl auch getragen von einem Bedürfnis nach Existenzsicherung, erfolgt aber nur zu einem geringen Teil aus dem Interesse einer langfristigen Kapitalanlage.

Hier bietet sich das Wohneigentum als ein Ziel an, das Konsum- und Investitionsaspekte vereinigt. Bekanntlich streitet man sich darüber, ob der Bau von Wohnungen als Investition oder als Erwerb langfristigen Konsumeigentums angesehen werden soll. Für jemanden, der sein Geld anlegen will, kann es als Investition betrachtet werden. Für einen anderen, der sich ein eigenes Heim erwerben will, ist Wohneigentum ein langfristiges Konsumgut. Beide Gesichtspunkte haben eine gewisse Berechtigung.

In unserem Zusammenhang ist nur das eine entscheidend: Wer Wohneigentum erwirbt, beteiligt sich an der Kapitalbildung einer Volkswirtschaft, erfährt dabei aber gleichzeitig die Vorteile, die das Eigentum seinem Besitzer gewährt. Er hat ein konkretes Ziel vor Augen, auf das hin zu sparen sich lohnt und das von einem Großteil der Bevölkerung auch als ein lohnendes Ziel angesehen wird. Wohneigentum als der Übergang zwischen langfristigem Konsumgut und Investition ist die ideale Form der Vermögensbildung für breite Schichten.

2. *Der Risikofaktor*

Sosehr als letztes Ziel der Vermögensbildung die Beteiligung am Produktivkapital der gewerblichen Wirtschaft angesehen werden muß, so ist es für den kleinen Mann doch wenig ratsam, gleich in Beteiligungswerten, also Aktien, zu investieren. Mit Recht wird ihm geraten, sich zunächst ein gewisses Vermögenspolster anzulegen, bevor er im Auf und Ab des Aktienmarkts riskiert, seine ganzen Ersparnisse zu verlieren. Der Weg der Vermögensbildung geht also über das Sparkonto zu fest verzinslichen Werten und dann erst zum Beteiligungskapital.

Dazwischen liegt aber als erste Form der Teilnahme am Kapitalmarkt der Erwerb von Wohneigentum. Mancher Bürger, dem die Welt der Wirtschaft und der Banken verhältnismäßig fremd ist, macht hier die ersten Erfahrungen mit den Risiken der Geldanlage, verhandelt hier vielleicht überhaupt zum ersten Mal mit der Bank als Kreditgeber. Es ist wichtig, ihm dabei einen gewissen Schutz zu geben, eine Hilfe durch Institutionen, auf deren Redlichkeit er sich verlassen kann. Das ist einer der Gründe dafür, warum die katholische Kirche durch eigene diözesane Siedlungswerke sich auf dem Gebiet des Wohnungsbaus betätigt[3].

3. *Die Konjunktursituation*

Eingangs wurde schon erwähnt, daß in der augenblicklichen konjunkturellen Situation eine Vermögensbildung durch vermehrtes Sparen nicht empfohlen werden kann,

weil viele Produktionskapazitäten nicht voll ausgelastet sind. Marktlagengewinne lassen sich nur verteilen, wenn solche infolge des Wirtschaftswachstums anfallen. In einer stagnierenden Wirtschaft sind die Möglichkeiten zur Vermögensbildung durch „konzertiertes Sparen" geringer.

Dafür eröffnen sich aber andere Möglichkeiten. Im Augenblick ist es vor allem die Bauwirtschaft, die nach einer langen Überhitzung jetzt vor dem totalen Zusammenbruch bewahrt werden muß. Hier könnte ein bewußt konjunkturgerechtes Verhalten nicht nur volkswirtschaftliche Schäden vermeiden helfen, sondern auch neue Anfänge in der Vermögensbildung setzen.

Sicher haben vielerlei Gründe zu der merkwürdigen Lage auf dem Wohnungsmarkt beigetragen, daß einerseits unverkäufliche „Wohnungshalden" entstanden sind, andererseits immer noch viele Familien moderne Wohnungen zu erschwinglichen Preisen suchen. Die gutgemeinten Interventionen des Staats zugunsten der sozial Schwachen scheinen sich manchmal geradezu zum Schaden derer auszuwirken, denen geholfen werden sollte. Doch wie immer man über die notwendigen Maßnahmen zur Entzerrung des Bau- und Wohnungsmarkts denken mag, eines steht fest, daß noch weiterhin Wohnungen gebraucht werden und die Bauindustrie dafür über die Flaute hinweggerettet werden muß.

Nun läßt sich mit gutem Grund sagen: Das Bauen war noch nie so billig wie heute! Das betrifft selbstverständlich nicht unmittelbar die Kosten, die der Bauherr aufbringen muß, wohl aber die gesamtwirtschaftlichen Kosten. Können wir es uns volkswirtschaftlich und menschlich leisten, so viele Arbeitskräfte und Produktionsmittel ungenutzt zu lassen? Müßten nicht neben den staatlichen auch gesellschaftliche Kräfte alle Anstrengungen unternehmen, um mit den finanziellen Mitteln, die sonst für Arbeitslosengeld und Subventionen vertan werden, Wohnungen für lebendige Familien zu schaffen? Der Bestand unseres freien Wirtschaftssystems wird wesentlich davon abhängen, ob wir Probleme dieser Art zu lösen verstehen.

ANMERKUNGEN

[1] G. Marcel, Sein und Haben (Paderborn 1954) 166 f.

[2] J. Höffner, Art. Eigentum, in: Staatslexikon, Bd. 2 (Freiburg ^{6}1958) 1071 f. – Vgl. Thomas von Aquin, Summa Theologica II II q 66 a 2.

[3] Dieser Artikel stellt die überarbeitete Fassung eines Vortrags dar, den der Verfasser am 29. April 1976 bei der Jahrestagung des Katholischen Siedlungsdienstes e. V. in Salzburg gehalten hat. Im Katholischen Siedlungsdienst sind 15 Diözesan-Siedlungswerke, die in 21 Diözesen tätig sind, und 42 weitere Wohnungsunternehmen mit kirchlicher Wurzel zusammengeschlossen, die seit Kriegsende mit 270 000 Eigenheimen, Eigentums- und sozialen Mietwohnungen Wohnraum für nahezu eine Million Menschen geschaffen haben.

Herbert Schade SJ

Deutungsdenken und technisches Sehen

Zum Schicksal der Bildvorstellungen im modernen Kirchenbau

Im Katalog der Kölner Ausstellung „Projekt '74 – Aspekte internationaler Kunst am Anfang der 70er Jahre" steht der Satz: Es „entfällt die Malerei" [1]. Tatsächlich konnte man auf dieser Ausstellung, die eine Vorschau auf die nächste „documenta" bot, nur mehr vier oder fünf Bilder eines fotografischen Realismus sehen. Im Vordergrund der Kölner Darbietungen standen Wahrnehmungsanalysen mit Video-Geräten, Untersuchungen zum Problem von Zeit und Raum, „Spurensicherung" und „Anatomie der Illusion". Die letzte „documenta" in Kassel hielt sogar Joseph Beuys mit Filzhut und Rose für ausstellungswürdig. Zum Ärger der Politiker propagierte Beuys eine „Partei der Nichtwähler". Skulpturen bot der Bildhauer nicht an. Pläne für die große Biennale in Venedig bemühten sich, die Pavillons für die Nationen zu sperren und sie einer engagierten Propagandakunst politischer Prägung zuzuführen. Eine Ausstellung in Wuppertal will sogar „Monumente durch Medien ersetzen" (Katalog, Wuppertal 1976). Sie schneidet die Kunst von der Geschichte und Tradition ab und erhebt das Prozeßhafte des augenblicklichen gesellschaftlichen Bewußtseins zur Norm. Monumente sind – nach der Meinung der Aussteller – zwecklos, während die Medien der Zweck heiligt.

Die ästhetischen Perspektiven unserer technologischen Gesellschaft ließen sich noch weiter ausziehen. Eines scheint dabei sicher: Malerei und Plastik sind kaum gefragt. So mutet auch eine Problemstellung „Bild und Kirchenbau" in der zeitgenössischen Kunstszene überholt und museal an.

Es wäre allerdings nicht neu, daß christliche Gruppen in Ritterausrüstungen aufziehen, wenn andere aus einer Panzerschlacht nach Hause kommen. Hat man nicht im vorigen Jahrhundert die Systemkunst der Neugotik der personalen Kunst eines Manet und Cézanne entgegengehalten? Und tritt nicht die heutige Theologie gelegentlich unter dem Vorzeichen des Personalen auf, während die zeitgenössische Kunst das Problem der Objekte und Sachen abhandelt?

Es ist hier auch nicht beabsichtigt, unter dem Vorzeichen des Bildes den Streit der Konfessionen zu entfachen und zu fragen, ob nicht die katholischen Gotteshäuser heute in ihrer Bildfeindlichkeit protestantisch geworden seien, und manche evangelische Kirchenbauten mit ihren liturgischen Ausstattungen katholisierten.

Der Graben ist tiefer und die Spaltung der Lager elementarer. Unsere Kontroversen sind nicht mehr konfessionell bestimmt, und die Thematik ist kaum theologisch. Dies zeigt das Überhandnehmen der erkenntnistheoretischen Problematik in der zeitgenössi-

schen Kunst. Schon die Surrealisten haben mit Dali und Magritte erkenntniskritisch gearbeitet und ein Plädoyer für die Unglaubwürdigkeit der äußeren Erscheinung einer positivistischen Welt durchgeführt. Der Fotorealismus suchte die Subjektivität des menschlichen Auges durch die Objektivität der exakter arbeitenden Kamera zu ersetzen. Die Pop-Art hat schließlich das Wesen der Dinge neu zur Diskussion gestellt. Die Frage lautet: Ist die Coca-Cola-Flasche nur ein Gebrauchsgegenstand oder ist sie nicht vor allem eine Mitteilung?

Diese Vorgänge dokumentieren, daß heute ein Gegensatz die Szene vorrangig polarisiert: Der Widerspruch zwischen einem Deutungsdenken und einem Nutzwertdenken, oder ästhetisch ausgedrückt: zwischen einer Bilderkenntnis und einem „technischen Sehen". Dieser Gegensatz monumentalisiert sich in der mythischen Vorstellung einer heiligen Stadt, deren Mauern zugunsten der lukrativen Bauten von „Profitopolis", der Zitadelle des Kommerz, geschleift werden. Zwischen diesen beiden Entwürfen vollzieht sich das Schicksal der Bildvorstellungen in der Kirche.

Man sollte die Vorgänge in der Kölner Ausstellung und der letzten „documenta" in Kassel nicht in den Wind schlagen. Die Tatsache, daß Künstler sich nicht mehr ausschließlich um die Gestaltung der äußeren und inneren Wirklichkeit bemühen, sondern den Erkenntnisvorgang selbst zum Thema ihrer Arbeit machen, zeigt, daß unser Wahrnehmen gefährdet ist. Unter den Vorzeichen eines verschiedenartigen Sehens verändert sich tatsächlich die Geschichte der modernen Kunst im neueren Kirchenraum.

Das Bilddenken der überkommenen Kunst und das „technische Sehen" der Gegenwart

Ein Vortrag von Ernst Buschor über das „technische Sehen" und eine Reihe vergleichbarer Arbeiten ermöglichen es, zwei wesensverschiedene Arten der Erkenntnis zu beschreiben, die hier Bilddenken und „technisches Sehen" genannt werden[2].

Für die Alten hatte die Erkenntnis in „Bild und Gleichnis", wie Paulus sich ausdrückte, den Vorrang. Diese Bilderkenntnis ist ganzheitlich, geht aus dem Gedächtnis oder der Tradition heraus vor sich und ist wertend. Sie erfolgt also unter der Beteiligung der „Herzkräfte" des Menschen, wie Ernst Buschor formulierte. Im Gegensatz zu der technisch oder materiell aufgefaßten Realität hat das Bild einen ambivalenten Charakter. Es ist mehrdeutig. So kann der Löwe in der Bibel den Teufel oder Christus bezeichnen. Martin Luther hat in bedeutsamer Weise die Bilder „adiaphora", weder gut noch böse, genannt. Die Bilder fordern nämlich zur Unterscheidung und Deutung auf. Während die naturwissenschaftlich-technische Erkenntnis eindeutig ist und mit Hilfe des Prinzips von Ursache und Wirkung die Dinge in notwendiger Weise verknüpft, ermöglicht die Bilderkenntnis die Wahl und garantiert die Freiheit.

Der Mensch dieser alten Kunst ist der „Anthropos", das Wesen, das den Himmel anschaut und das offen ist für die Vorgänge in der Schöpfung. Lactanz sprach vom Menschen als der Zusammensetzung von Himmel und Erde. Der Mensch galt als Mikro-

kosmos, der im Makrokosmos und durch ihn lebte. Anders unsere Art der Erkenntnis. Vergleichbar mit einer Kamera ist diese Art der Wahrnehmung ein Sehen mit isolierter und isolierender Optik. Es ist isoliert von den „Herzkräften" des Menschen und trennt auch den Ausschnitt der Wahrnehmung aus dem Ganzen der Welt und den geistigen Bezugssystemen heraus. Damit wird dieses Sehen geschichtslos. Es braucht keine Kategorien, die aus der Vergangenheit stammen, um den Gegenstand einzuordnen. Durch diese Abtrennung von Geist, Herz und Tradition wird das Sehen wertfrei. Der Vorteil dieser exakten, nicht emotionalen Wahrnehmung ist die Eindeutigkeit.

Durch dieses „technische Sehen" wird der Gegenstand verfügbar. Die isoliert und technisch gesehene Welt braucht zur Verarbeitung der positiven Daten ein Prinzip, das einwandfrei arbeitet, das Kausalitätsprinzip. Das kausale Denken, das sich vor allem im naturwissenschaftlich-technischen Bereich bewährt hat, stützt sich auf die Notwendigkeit der Abläufe. Die kausale Verknüpfung, die das Funktionieren unserer Maschinen gewährleistet, kann man nicht dem Beliebigen aussetzen. Computer und Raketen müssen exakt arbeiten, sie dürfen keine Möglichkeit zur Wahl oder Freiheit bieten. Überträgt man diese an sich wertvolle technologische Sehweise und Denkart unkritisch auf den Menschen, so ergibt sich ein Dilemma: Je rationaler die Systeme einer Stadt und eines Staats organisiert sind, um so weniger personale Freiheit bieten sie.

Es könnte sein, daß eine Leistungs- und Konsumdemokratie, die das Praktikable und Brauchbare bis in die Kirche hineinziehen kann oder darf, durch ihre technologische Methodik die Freiheit erstickt. Die intensive Organisation, die Bürokratisierung und die Rationalisierung aller Lebensvorgänge wirken wie ein Netz. Die Bewußtseinsindustrie der Massenmedien tut ein übriges, um dem Menschen die Entscheidung abzunehmen. Der wirtschaftliche Druck eines Denkens, das am Gewinn normiert ist, verstärkt die Repression. Der Deutungswert tritt zurück und wird vom Nutzwert erdrückt. Dieses Nutzwertdenken zwängt den Menschen in eine Art Gefängniszelle, eine abgeschlossene Welt, in ein Dasein unter einer Art von Glasglocke, in der nur mehr ein geschlossenes Bewußtsein möglich ist.

Das geschlossene Bewußtsein der modernen Gesellschaft

Der Mensch wurde durch das Licht von Sonne, Mond und Sternen, durch die Erkenntnis Gottes konstituiert. Diese Prägung des Menschen durch das Licht des Himmels wird hier Primärinformation genannt. Nachdem in der Aufklärung und durch die Säkularisation die Welt als Mitteilung oder, wie die Theologie sagen würde, als natürliche Offenbarung durch die einseitige Bewertung des Nutzcharakters des Vorhandenen liquidiert war, blieben Personen und Gesellschaft als Maßstab aller Wirklichkeit übrig. Diesen Vorgang hat Theodor Hetzer durch eine kunstgeschichtliche Beobachtung aufgezeigt. „Die Gestalten Goyas stehen beziehungslos vor dem Nichts" (Aufsätze und Vorträge, Leipzig 1957, I, 181). Ähnliche Beobachtungen kann man auch bei anderen

Malern dieser Zeit machen. Die Ablösung des Bilds vom Weltgrund wurde durch eine veränderte Wahrnehmung hervorgebracht. Diese neue Wahrnehmung hat das Bild nicht nur isoliert, sondern das Bewußtsein weiter verändert.

In unserer Zeit erhalten die Nachrichten aus Presse, Rundfunk und Fernsehen eine ungeheure Bedeutung. Diese Nachrichten erfolgen durch „Medien", das heißt, sie sind durch technische Apparaturen und durch Bearbeiter vermittelt. Allgemein bekannt ist zum Beispiel die Technik des Schneidens und das Neuzusammensetzen der geschnittenen Bilder durch die Filmemacher. Nachrichten dieser Art kann man deshalb Sekundärinformationen nennen. Auf Grund solcher Vorgänge konnte Bazon Brock die Behauptung wagen, unsere eigentliche Realität sei das Bild. Er meint damit die selbstthergestellte Bildwelt, die technologische Ikonostase. Diese selbstproduzierte Bildwelt wird zur bestimmenden Kraft des Bewußtseins.

Während die Primärinformationen den Menschen für das umfassende und sinngebende Geheimnis seines Lebens öffnen und ihn frei machen, verhaften die Sekundärinformationen den Menschen an die Vorgänge in der Gesellschaft.

Die Bindung der großen Epochen der Vergangenheit an die Primärinformationen, das heißt an den „Himmel" (was Zeit, Raum, Licht und letztlich Gott bedeutete), hat die Mythologie, die Kunst und die Religionen hervorgebracht. Diesen Bereich des gestalteten Lebens nennen wir Kultur. Die Hinwendung zum Nutzwert und zum nur gesellschaftlichen Denken wird oft als Zivilisation bezeichnet. So spricht René Huyghe von einer „Zivilisation des Bildes" (Die Antwort der Bilder, Wien 1968, 41). Das Bild wird dem Kommerziellen und dem Politischen zugeordnet: „Die Straße ist zur visuellen Verführung geworden" (ebd.). Unsere Trabantenstädte, in denen man die sinndeutenden Bilder der Kreuze, Andachtsbilder und Kapellen als bigott ablehnt, werden von den „schreienden Bildern" der Plakatkunst überschwemmt. An jeder Ecke blicken diese grotesken Reklamefetische auf uns herab. Zigarettenfabrikate und Kaufhausparolen, Zahnpasta- und Büstenhalterplakate markieren unsere Avenuen.

Diese „Zivilisation des Bilds" enthält in den technologischen Bildhöhlen unserer Lichtspielhäuser und Fernsehräume ihre besondere Form. Hier wird der Mensch gleichsam in sein selbstgeschaffenes Bewußtsein eingeschlossen. Diese Situation hat schon Franz Kafka beschrieben: „Ich gehöre zum visuellen Typus. Das Kino stört die Vision. Nicht der Blick erfaßt die Bilder, sondern diese bemächtigen sich des Blicks. Sie überschwemmen das Bewußtsein. Das Kino bedeutet, das bisher nackte Auge mit einer Uniform zu bekleiden." Und mit dem Hinweis auf das tschechische Sprichwort „Das Auge ist das Fenster der Seele" zieht er den Schluß: „Die Filme sind die eisernen Fensterläden vor diesem Fenster."

Freiheit, das ist zunächst Wahl dessen, was uns geboten wird. Was aber wird ihre Zukunft sein? Die heute geübte Sinneswahrnehmung ist gelenkte Sinneswahrnehmung, nicht allein durch ihre lästige Werbemethode, sondern auch dadurch, daß sie dem Urteil keinen Spielraum läßt. Schon Walter Gropius schreibt in „Apollo in der Demokratie" (Mainz 1967, 21): „Unsere hochgetriebene automatische Zivilisation übt einen

Terror ganz eigener Art aus." „Das seelische Leben wird erdrosselt durch den alles überwuchernden Rationalismus des ‚organisation man'. Der Mensch läuft Gefahr, den Sinn für das Ganze zu verlieren." Deshalb sagt Jean Cassou zu Recht: Die einseitige Entwicklung der Menschheit in eine Produktions- und Leistungsgesellschaft hat „aus der Welt eine geschlossene Welt gemacht, außerhalb derer nichts existiert, eine im wahrsten Sinn des Wortes totalitäre Welt. Sie ist sich selbst Endzweck und produziert nur, um das Produzierte zu konsumieren" (Kunst ist Revolution, Köln 1969, 7).

Die bildenden Künstler der Gegenwart haben diese „geschlossene Welt" und ihr selbstgeschaffenes Bewußtsein in vielfacher Weise kritisiert und zum Thema ihres Schaffens gemacht. Unmittelbar greifbar wird diese Situation bei den Gestalten von Robert Graham, die sich in Glaskästen aufhalten. Graham „verfremdet seine Figuren durch... ihre Abgeschlossenheit in Glaskästen. Doch . . . ist eine Doppelwirkung spürbar, die Glaskästen sind gleichsam auch preisgegebene Grenzen, die dem Betrachter die Rolle des Voyeurs zuspielen" (U. Kultermann). Intensiver arbeitet der Spanier Dario Villalba. Er schließt seine bonbonfarbenen Silhouetten menschlicher Figuren, die wie Häftlinge quergestreift erscheinen, in Plexiglasblasen ein. Escobar Marisol gräbt wie eine Archäologin der Pop-Art ihre nofreteteähnlichen Gestalten aus einer Art Grabkammer aus. In ihrer „Fiesta" sehen wir die exhumierte Gesellschaft der Gegenwart unmittelbar vor uns. George Segal, Franz Gallo, Kurt Stenvaert und viele andere entwarfen die Glaskästen und „Grabkammern" unseres selbstgeschaffenen Bewußtseins. So verwandelten die Marionetten und Mumien der zeitgenössischen Künstler die moderne Szene in ein technologisches Reliquiar. Unter diesen Voraussetzungen mußte das Schicksal des Bilds in der Kirche eine beängstigende Entwicklung durchmachen.

Die biblischen Bildvorstellungen in der Kirche zwischen Privatisierung und Kollektivierung

Die Erneuerung der biblischen Bildvorstellung vollzieht sich seit dem Zusammenbruch der ikonologischen Programme in der Revolution und der Säkularisierung unter dem Vorzeichen der Kunst. In der evangelischen wie in der katholischen Kirche suchte man nach dem „christlichen Stil". Inbegriff dieses „christlichen Stils" wurde die Gotik. Auch die Nazarener, die Beuroner Mönche und selbst P. Régamey und seine Freunde wollten zunächst die christliche Kunst reformieren. Durch die Reform der Kunst suchten sie dann auch die Kirche selber zu erneuern. Das Zweite Vatikanische Konzil spricht von der „Mutter Kirche" als der „Freundin der schönen Künste" (Liturgiekonstitution, 122). Schon Hermann Beenken machte darauf aufmerksam, daß die Gefährdung der kirchlichen Bildkunst von den Christen selbst kam: „Man zerstörte, wo man erneuern wollte, und die Gläubigsten, Christlichsten selber waren die Werkzeuge" (Das 19. Jahrhundert in der deutschen Kunst, München 1944, 248 f.). Diesen Vorgang kann man zunächst bei den Nazarenern beobachten.

Die „christliche Kunst" der Nazarener und der Mönche von Beuron

Die Nazarener gründeten 1809 in Wien den Lukasbund und sammelten sich 1810 im säkularisierten Kloster Sant'Isidoro auf dem Pincio in Rom. Sie realisierten nicht mehr die alten Ordensideale der Benediktiner, sondern schufen einen Malerorden, der naturgemäß die naturwissenschaftlichen, sozialen und theologischen Fragen zugunsten der ästhetischen Aufgaben einer „christlichen Kunst" zurückstellte.

Während ihre Gegner, die Klassizisten, weithin der Mengs-Doktrin (nach dem Maler Anton Raffael Mengs, 1728–1779) folgten, nach der sich der Künstler anhand von Antikenkopien eine Sammlung von Motiven anlegte, um mit ihrer Hilfe seine Gedanken ins Bild zu setzen, stützten sich die Nazarener auf Fra Angelico und Raffael. Die Klassizisten kultivierten damals mit Goethe einen Bildungshumanismus. Die Nazarener begründeten ein Bildungschristentum oder eine christliche Bildungskunst. Wie die Klassizisten den mythischen Grund der antiken Kunst nicht mehr ins Bild setzten, so realisierten die Nazarener die Ursprungsbeziehung der biblischen Bildvorstellung zur Schöpfung nicht mehr. Der Künstler Gefühl war, ähnlich wie bei den Romantikern, auch das Gesetz ihres Schaffens. Es war ein Glaube aus christlichem Gemüt, der die kirchliche Kunst prägen sollte. Damit war die Privatisierung und Sentimentalisierung des Bilds im vollen Gang. In Overbecks „Triumph der Religion in den Künsten" wurden Kaiser und Papst zu Symbolfiguren der Plastik und Malerei.

Ein Nebenprodukt dieser „christlichen Kunst" – der Begriff erhielt damals eine publizistische Bedeutung – war die Enterotisierung der religiösen Bildwelt. Vergeblich schrieb der protestantische Senator von Lübeck, Overbeck, an seinen Sohn: „Ich glaube, etwas Kraftspeise ist dann und wann Dir gut, um nicht ganz Dich den elegischen Gefühlen zu ergeben. So auch fleißige Blicke mitunter auf Rubens Saft- und Kraft- und Flammen-Compositionen, um den Puls zu heben, um mit Feuer die Adern zu durchströmen" (M. Howitt, Friedrich Overbeck, Freiburg 1886, I, 98). Theodor Vischer charakterisierte 1841 eine Mariendarstellung von Friedrich Overbeck: „Nein, eure Madonnen sind nicht die Madonnen der alten Kirche; sie haben in den Stunden der Andacht gelesen, sie sind in einer Pension, in einer Töchterschule aufgewachsen, ein Jährchen wenigstens, ja sie trinken Tee, wenig, aber etwas" (Beenken, 262). Diese Liquidierung des Eros brachte in dialektischer Bewegung die „negative Ikonographie" der „Schwarzen Messen" und obszönen Riten von Felicien Rops bis zu Muehl und Nitsch hervor.

Zugleich mühten sich die Nazarener um die Ökumene. Peter Cornelius schrieb: „Die Ludwigskirche in München ist die Kirche der Zukunft. Von meiner Hand wird sie nichts erhalten, wozu nicht jeder Protestant, solange er noch Christ ist, sich mit Überzeugung bekennen kann." Eine Ökumene im Zeichen eines Abstrakt-Christlichen sollte die Brücke zwischen den Konfessionen schlagen. Diese gemeinsame Basis des Christlichen besaß kaum noch verbindliche Realität oder Konfession im Sinn von Überzeugung, sondern war eher eine gedankliche Konstruktion und ein Gefühl. Gesellschaftlicher

Träger dieser Kunst waren der Künstler selbst und das brave christliche Volk. Deshalb lautete die Devise dieser Zeit: „Die Kunst dem Volke!"

Damit war die Umorientierung des Bilds (und der Architektur) von Welt und Kosmos auf die Person und die Gesellschaft, auf das Private und das Kollektiv vollzogen. Das katastrophale Nebenprodukt der Devise „Die Kunst dem Volk" waren die NS-Kunst und der Sozialistische Realismus. Der Sozialistische Realismus baut nämlich nicht auf dem revolutionären Futurismus, auf Kandinsky oder Malewitsch auf, sondern auf der Kunst der volkstümlichen Peredwischniki („Wanderer"), deren Stammvater Ivanow, ein Freund Overbecks, war. So erreichten diese großen Bewegungen das, was gesellschaftsorientierte Marxisten und Christen so dringend suchen und nur schwer finden: Die Basis oder das Volk.

Die nächste Stufe der „Bildungskirche" und des „Kunstchristentums" boten die ästhetischen Experimente der Beuroner Mönche. P. Desiderius Lenz kopierte förmlich archäologische Publikationen und kommt im Trend des Symbolismus zur Auffassung: „Es gibt keine andere religiöse Kunst als die ägyptische, und alle andere ist es nur, insoweit sie mit dieser übereinstimmt." So wie es „nur eine dogmatische Wahrheit (gibt), gibt es auch nur eine in ihrem Formalgesetz dogmatische Kunst" (Festschrift Beuron 1863–1963, 368). Hier klingt schon der Gedanke der „archaischen Reste" von Sigmund Freud an, den C. G. Jung in den Archetypen weiterentwickeln sollte, und die Idee der religiösen Elementarvorstellungen, die Mircea Eliade herausgearbeitet hat. C. G. Jung hat sogar Dogma und Archetypus gleichgesetzt (Der Mensch und seine Symbole, Olten 1968, 81).

Allerdings blieb die Beuroner Kunst vorwiegend literarisch und avital. Sie blieb Kunst im Sinn des Artifiziellen. Aber die geistige Bedeutung dieses Versuchs ist nicht zu übersehen. Hier muß man allerdings den Gedanken des Kunsthistorikers Beenken einfügen, der vom „Ende der christlichen Bildkunst" sprach (246). Tatsächlich polarisiert sich seit dem 19. Jahrhundert die biblische Bildvorstellung: Zu einem Teil baut sie nur mehr auf personalem Grund auf, d. h. sie wird privatisiert. Zum anderen Teil wird sie engagierte Malerei, d. h. sie vermittelt Gedankenkunst oder christliche Ideologien für das Volk.

Die Übernahme der zeitgenössischen Formgesetze vollzog sich unter vergleichbaren ästhetischen Vorzeichen wie die Verwendung gotischer Stilelemente in der Neugotik oder die Ägyptisierung der christlichen Kunst. Man kopierte einen alten Stil und applizierte die kopierten Stilapparaturen auf christliche Motive.

Die biblische Bildvorstellung in den künstlerischen Prozessen des 20. Jahrhunderts

Schon William Blake hatte erklärt: „Ich kenne kein anderes Christentum als die Freiheit vom materiellen Körper und den Geist der Übung der göttlichen Kunst der Imagination." Sein Schöpfergott „Yurizen" war der Inbegriff des kausaltechnoiden

Denkens, der Dämon einer rationalistischen Welt. Sein Erlöser ist die Phantasie. Die modernen Künstler seit Beginn des Jahrhunderts fanden also kaum eine andere Alternative als den Weg nach innen und die Kultur der subjektiven Vorstellung. Die künstlerischen Leistungen der Expressionisten, Kubisten, Abstrakten und Surrealisten waren von großer ästhetischer Bedeutung. Aber es war die Kunst von Eliten und nicht eine Monumentalkunst, die das Volk und seine Vorstellungen repräsentierte. Die Malerei wurde zur Domäne der Kenner.

Als die französischen Dominikaner mit P. Régamey nach dem Zweiten Weltkrieg diese neue Kunst in den Kirchenraum einführten, waren sie sich bewußt, daß es eine aristokratische Form und eine Kunst der Meister war. Die Möglichkeit, diese aristokratische Kunst der Elite für die Gemeinden akzeptabel zu machen, gelang nur auf der Grundlage des Nachholbedarfs an Bildung und eines publizistischen Großeinsatzes für die moderne Form nach dem Zusammenbruch der nationalsozialistischen Propagandakunst. So wurden eine Reihe wertvoller, wenn auch gelegentlich problematischer Kirchenräume geschaffen. Der Vorgang wurde in dem Augenblick schwierig, als man aus der Kunst von Fernand Léger, Henri Matisse, Georges Rouault oder Bazaine eine Monumentalmalerei, d. h. eine Kunst für die Gesellschaft machte. Damit wurde die Ekstase zum Rezept verarbeitet. Und der Expressionismus, der Kubismus und das Abstrakte wurden als Stilattrappen auf biblische Motive angewandt wie weiland das Gotische oder das Ägyptische.

Der *Expressionismus,* der eine bedeutende religiöse Kunst hervorgebracht hat, lehnte die Institutionalisierung dieser Kunst als kirchliche Kunst grundsätzlich ab. Und wo er den christlichen Konfessionen zu dienen in der Lage gewesen wäre wie bei Emil Nolde, beim frühen Beckmann und bei Karl Caspar, war er den Vertretern der Kirchen nicht genehm. Georges Rouault gelangte spät in die Kirche und Max Slevogts großartiges Werk in Ludwigshafen (1932) ist zerstört.

Dem zeitgenössischen Sakralexpressionismus, der in kirchlichen Kreisen zur Mode wurde, fehlt die Bedeutung. Auch die Kirche in Vence von Matisse besitzt privaten Charakter. Eine Zusammenarbeit zwischen den Vertretern kirchlicher Institutionen und den religiösen Malern des Expressionismus war nicht mehr zu erreichen.

Mehr als der Expressionismus schien der *Kubismus* Monumentalmalerei zu ermöglichen. Seine geometrischen Strukturen und die Reduzierung der Figuren aufs allgemeine, auf typisierende Grundformen ließen sich auch auf biblische Motive anwenden. So hat Nagel in St. Max in Augsburg in bedeutsamer Weise eine Kirchendecke ausgemalt. Der Kirchenbauboom der Nachkriegszeit hat jedoch aus dieser Malweise eine Rezeptkunst gemacht. Ein christlicher „Quadratkilometerkubismus" überzog den Kirchenraum. Man vergaß bei diesen vielen Malereien, daß der Kubismus der „Demoiselles d'Avignon" (1906/07) von Picasso an der erschütternden Trieberfahrung der Modernen und deren Zusammenstoß mit der Rationalisierung und Technologie entstanden war. Dagegen war der christliche Kubismus zwar großformatig, aber im Grund genommen harmlos. Er stellte oft nur die materielle Synthese zwischen Christentum und moderner

Kunst dar. Man übertrug einmal mehr einen „Stil", den Kubismus, auf das christliche Motiv. Was diesen Versuchen fehlt, war die Konfrontation der kubistischen mit den biblischen Strukturen, die noch Paul Cézanne forderte, wenn er vom Schauspiel sprach, das der „Pater omnipotens sempiterne Deus" vor uns ausbreitet. Cézanne ging es nicht um soziale, sondern um kosmologische Strukturen.

Zu den überzeugenden Zyklen des kirchlichen Kubismus gehört die Passionsfolge der Fenster von Audincourt von Fernand Léger. Der große Maler und seine diskrete Beschränkung der christlichen Thematik auf die „arma Christi", die Leidenswerkzeuge, brachten ein kirchlich und zeitgenössisch überzeugendes Monumentalbild hervor; kraft der Analogie der Dinge und des Mitteilungscharakters der Welt ist das biblische Thema auch dem Sozialisten und Kommunisten nicht fremd.

Man sollte nicht grundsätzlich eine *abstrakte Malerei* nach biblischen Motiven für unmöglich halten. Sicher wurden von Bazaine und anderen Farbrhythmen parallel zur christlichen Wirklichkeit geschaffen. Aber derartige Werke setzen ein starkes Bewußtsein der biblischen Welt voraus. Wo dieses fehlt oder abnimmt, leitet die abstrakte Malerei den „universalen Karfreitag" in der Kirche ein, von dem Hugo Ball sprach (Die Flucht aus der Zeit, München 1927, 171). Die Bildinhalte werden verhängt wie der Gekreuzigte in der Karliturgie.

Mit den künstlerischen Versuchen der Abstrakten war die Ikonologie, die Ordnung der Bildprogramme der Tradition, vollends aufgegeben. Aber auch die Ikonographie, die inhaltliche Aussage des Bilds, war nicht mehr relevant. An ihre Stelle trat ein „anonymes Christentum". Karl Ledergerber hoffte zwar, daß sich „unbekannte Urbilder des Seins" zeigen werden; aber Walter Förderer wünscht, daß sich die heutige Kunst im Kirchenraum „ohne Belastung mit ablesbarer inhaltlicher Thematik" entfalten könne[3]. Von Bildern konnte man kaum noch sprechen. Nach den Worten Dalis jedoch brachte die abstrakte Malerei einen Gewinn: Sie gab der Kunst ihre Jungfräulichkeit zurück.

Das Surreale in der zeitgenössischen Kirchenmalerei

In seinen Salzburger Akademievorträgen „Moderne religiöse Kunst im kultischen und privaten Raum" (Salzburg 1953, 9) erklärte Richard Seewald, die Kunst in der Kirche müsse immer eine Art Surrealismus sein. Tatsächlich bildete die Integration der innerseelischen Impulse, der Ausgleich zwischen Traum und Wirklichkeit, von jeher eine zentrale Aufgabe der Religion und der Kunst. Unter dem Vorzeichen von Sonne und Mond, Tag und Nacht hat die alte Ikonographie die tiefsten Geheimnisse des Menschen und der Bibel dargestellt. Seitdem der Bezug zum Kosmos in der Kirche weithin verlorengegangen ist, sind auch die innerpsychischen Probleme in den Darstellungen vernachlässigt worden. Vor allem galten die verschwiegenen Zonen des Triebhaften und des Erotischen, die in die Bezirke des Unbewußten reichen, verdächtig. In

seinen Monumentalbildern, wie dem Christus der Seminarkapelle in Freiburg, läßt sich Richard Seewald jedoch eher von der Antike und dem Klassischen inspirieren als vom Surrealen oder Phantastischen.

An den psychischen Tiefenschichten orientieren sich dagegen die religiösen Bilder von Graham Sutherland. Sein Christusteppich in der Kathedrale von Coventry wurde als Freimaurersymbol verdächtigt. Abgesehen davon, daß die Symbolik der Freimaurer auf uralte religiöse Vorstellungen zurückgeht, hat Sutherland diese Majestas aus einem sich aufrollenden Blatt geformt und sie zum Inbegriff des sich entwickelnden Lebens gemacht.

Von besonderer Qualität ist das religöse Werk von Herbert Boeckl. In acht Jahren malte er in immer neuen Entwürfen in den frisch aufgetragenen Mörtel der Wände der Abtkapelle von Seckau seine Bilder, bis er seine bedeutsamen biblischen Vorstellungen entwickelt hatte. Es gibt wohl kaum ein Stück Wandmalerei in der Kunst unseres Jahrhunderts, an dem so lange, so intensiv und so wirksam gearbeitet wurde.

Im Zusammenhang mit der Problematik des Surrealen muß auch der Hetzendorfer Altar von Ernst Fuchs erwähnt werden. Nach seiner leidvollen Jugend in der Nazizeit hat Fuchs in äußerster religiöser und psychischer Anspannung altjüdische Vorstellungen mit christlichen Motiven zusammengeschaut. Die Sorgfalt der Zeichnung und die Gewissenhaftigkeit der Malerei ist bemerkenswert. Die Archetypik seiner Traumwelt ist weit bekannt. Die Wiederentdeckung der „architectura caelestis", der himmlischen Architektur, in den Tiefenschichten der Seele macht sein Werk auch für die Baukunst bedeutend. Die Integration des Religiösen mit dem Erotischen im Hetzendorfer Altar ist, trotz aller Vorbehalte, nicht indiskret.

Aber diese Bemühungen um das Surreale, die „Kunst von Innen", waren durch die Irrationalität des Imaginativen, des Phantastischen und Eshaften gefährdet. Traumvorstellungen gaben der Realität der biblischen Bilder einen vagen Charakter. Das Fluidum des Esoterischen zog die Eliten an. Obwohl die Leistungen dieser Maler beachtlich waren, vermochten sie keine Gemeinde zu begründen. Mißverstanden und verfemt, haben sie sich in ihre eigene Welt zurückgezogen. Der Zwiespalt wurde so groß, daß er den Künstler selbst zerriß. Die Unterschiede zwischen dem, was gewünscht, und dem, was erfahren wird, wurden selbst bei gläubigen Künstlern intensiv und machten sie fast schizoid. Tatsächlich gibt es Maler, die eine kirchlich engagierte Kunst herstellten und zugleich in ihren Ateliers eine Privatwelt entwickelten.

Eine schwerwiegende Ursache für die Emigration des Künstlers aus der Welt der Bibel bildete, wie der Maler Albert Burkhart sagte, die Theologie selbst. Durch das Infragestellen der biblischen Berichte und Bildvorstellungen wurde dem Maler die Darstellung der Heilsbotschaft verleidet. Nicht selten haben sich Theologen und Geistliche dann auch noch über die Arbeiten der Künstler oder die Kunst lustig gemacht. Die engagierten Aufrufe von Theologen wie Régamey oder Rotermund wurden kaum beachtet.

Die Subjektivierung der biblischen Motive und der fehlende Bezug zu den Gemein-

den hat auch die Architekten zu Gegnern des Bilds werden lassen. Seit Beginn des Bauhauses läßt sich der Kampf zwischen Architekten und bildenden Künstlern verfolgen. Die Architekten wollten ihre Bauten nicht durch die fragwürdigen Plastiken und Malereien gefährden. So begann die Zeit der leeren Betonwände.

Die leere Betonwand und die Foto-Ikonostase

Vom architektonischen Standpunkt aus entstanden eine Reihe großartiger Bauten. Zu den Kirchen von Bedeutung darf man wohl den Bau von Herbert Groethuysen in München-Moosach zählen. Aufbauend auf Kubus und Quader ist eine Architektur von absolutem Charakter entstanden. Zugleich wird die Ausstattung auf das Notwendigste reduziert. Durch kein Bild abgelenkt, aber auch durch keine Bildausstattung gestützt, ist das Volk Gottes auf sich selbst und seine eigene Kreativität verwiesen. Der Sinn dieser leeren Betonbauten besteht also wohl darin, das „Selbstverständnis" der Gemeinden zu aktivieren.

Das „Selbstverständnis" der Gemeinde oder das „Selbstbewußtsein" der Kirche sind Hegelsche Termini. Der für den preußischen Staat und das marxistische Denken in ähnlicher Weise maßgebende Philosoph kam schon früh zu der Auffassung, daß wir „von Gott als solchem zur Andacht der Gemeinde fortschreiten, als zu Gott, wie er im subjektiven Bewußtsein lebendig und präsent ist". Zugleich sagte der Denker als erster das Ende der Kunst voraus.

Herbert Marcuse hat in scharfsinniger Weise die Ästhetisierung der Gesellschaft und ihre Absolutsetzung vollendet: „Technik und Kunst, gesellschaftlich notwendige und schöpferische Arbeit konvergieren die Idee der Gesellschaft als Kunstwerk: Aufhebung der Kunst durch ihre Verwirklichung in einer ‚ästhetischen' Lebenswelt, in der die Befriedung der Existenz nicht mehr ‚illusionär' ist." Diese „obszöne Verschmelzung von Ästhetik und Realität wird so zur ‚therapeutischen Kraft' und schafft den ‚neuen Menschen', der das Leben wirklich genießen kann". Der englische Kunstkritiker Herbert Read nannte diese Konzeption Marcuses eine „Vision von ungemildertem Schrecken"[4]. Tatsächlich wird mit derartigen Thesen, wie schon bei Hegel, die Gesellschaft absolut gesetzt, so daß man von einer sich selbst zelebrierenden Gesellschaft sprechen könnte.

Man findet vergleichbare Theorien auch von theologischer Seite vorgetragen. So schrieb Herbert Muck: „Für uns ist die Selbstdarstellung der Gemeinde in ihrem gemeinsamen Bemühen um christliche Lebensverwirklichung als Zeichen viel bedeutungsvoller als die Symbole des Gebäudes, über die sich schwer reden läßt." Aber Muck steht nicht allein. Auch die Kirche ist zu einem Teil ästhetisch geworden. Sie kennt kaum noch das Entweder-Oder, von dem Sören Kierkegaard schrieb, sondern beläßt jedermann seine religiöse Fasson. So wird die „offene Kirche" eine „dekorative Kirche" und das Gegenstück zu der „Gesellschaft als Kunstwerk", die Herbert Marcuse postuliert.

Derartige Ideen, die durchaus nicht nur negativ interpretiert werden, haben sich auch

im Kirchenbau objektiviert. So haben der Architekt Robert Gerum und der Bildhauer Reinhold Grübl eine Reihe von bemerkenswerten Bauten geschaffen. Es sind die Pfarrzentren Kempten-Freudenthal, Au bei Illertissen und München-Neuforstenried, die Aufmerksamkeit verdienen. Eine religiöse Prägung der Architektur hat zugunsten der Idee der „Circumstantes" und eines Neutralraums nahezu aufgehört. In beachtenswerter Weise sind die Wochentags- oder Sakramentskapellen mit alten oder neuen Bildwerken ausgestattet, wenn nicht – wie in Au bei Illertissen – eine alte Kirche selbst zusätzlich zur Verfügung steht. In den Gemeinderäumen – und das scheint in dieser Weise neu – befinden sich große Bildwände. Auf diesen Bildwänden bemerken wir Kindermalereien oder wechselnde Bildausstattungen. In München finden wir feste Ikonostasen, auf denen Großfotos aus der Gesellschaft von heute angebracht sind. Die gewohnte Thematik der Apostel, Evangelisten, Heiligen oder Engel und die großen Themen der Bibel sind aufgegeben. Dafür sehen wir Menschen aus unserer Welt. Eine religiöse Deutung finden die Fotos durch Bibelzitate auf der Bildwand.

So sehr die Architektur Qualität besitzt und die Einführung der Foto-Ikonostasen ihre Bedeutung behält, die Reduzierung der Kirchenarchitektur auf einen Gebrauchsraum und die Rückführung der biblischen Bildwelt auf das mechanische Foto, das Ausschnitte der Gesellschaft von heute wiedergibt, sind nicht ohne Probleme. Man kann diese Werke als Experiment hingehen lassen, aber nicht zum Programm erheben. Sehr zu Recht stellt Hugo Schnell in seinem Buch „Kirchenbau des 20. Jahrhunderts in Deutschland" (München 1973, 223) fest: „Nicht der Kirchenbau geriet zunächst in Krise und Wandlung, sondern die Gemeinde." Gemeinde oder Gesellschaft sind fragwürdige Begriffe, weil Gesellschaft erst durch ein Drittes, ein Gemeinsames, den Glauben oder die Rückbindung an das Wort Gottes, d. h. zunächst den Mitteilungscharakter der Welt geschaffen werden muß. Verglichen mit Malereien einer solchen Thematik sind die Fotos von München-Neuforstenried von geringem Wert. Jedwede Gesellschaft von links oder rechts kann durch derartige Neutralräume und Sozialfotos repräsentiert werden. Die Kirche paßt sich mit dieser Architektur und derartigen Fotos der technoiden Trabantenstadt an. Sie verzichtet darauf, unsere Großstadt und unsere Umwelt religiös zu prägen.

Durch diese Vorgänge erhielt das Bild einen anderen Stellenwert im kirchlichen Leben.

Das manipulierbare Bild und die Kunst als „moralische Anstalt"

Seitdem das Bild von der Schöpfung, von der äußeren und inneren Welt des Menschen abgelöst war, ist es verfügbar geworden. Schon Kant hatte deshalb in der Kritik der Urteilskraft die Kunst als autonomen Bereich beschrieben, der selbständig neben der Wissenschaft (Kritik der reinen Vernunft) und Ethik (Kritik der praktischen Vernunft) existiert. Die Kunst kann, ähnlich dem Gebet, dem Menschen helfen, den Forde-

rungen eines „kategorischen Imperativs" gerecht zu werden. So wurden Kunst und Bild ein Mittel der Pädagogik. Weltanschauungen und Parteien, auch die Kirche, bedienen sich dieses handsamen Mittels. Ohne besondere historische oder künstlerische Erfassung der Kunstwerke vermag man mit Bildern den angestrengten Menschen der technologischen Gesellschaft einen Ausgleich für Herz und Gemüt zu bieten. Die Kunstbetrachtung gehört zu den festen Bestandteilen des modernen Bildungschristentums und flankiert die politischen Maßnahmen der ästhetischen Gesellschaft und der „dekorativen Kirche".

Viele moderne Bildmeditationen bedienen sich der Kunstwerke, ohne auf deren Realitätscharakter zu achten, d. h. auf die Ursprungsbeziehung des Bilds und die Rückbindung des Kunstwerks an seinen seinsgemäßen Hintergrund. Ähnlich wie man einst den „Bamberger Reiter" zum Inbegriff der NS-Erziehung machte oder heute noch im Osten die klassische Kunst der Renaissance zur Vorstufe des Sozialistischen Realismus umfunktioniert, interpretiert man bei uns alte und neue Kunstwerke im Sinn des gewünschten pädagogischen Effekts[5]. Die Entfremdung des Bilds und die Nutzung der Kunst als „moralische Anstalt" nimmt auch im Bereich der Kirche überhand[6]. Deshalb kann man auch nicht zustimmen, wenn Johann Heinrich Müller ohne Einschränkung sagt: „Der Zweck heiligt die Medien" (Katalog „Monumente durch Medien ersetzen"). Das Bild ist zwar in seiner Ambivalenz ein Exponent der menschlichen Freiheit, aber es ist nicht dem Beliebigen anheimgegeben und kann nicht ungestraft manipuliert werden. Der große Pädagoge benutzt deshalb wie Platon Kunst und Bild „religiös", d. h. in Rückbindung an Form und Inhalt, um die dem Menschen vorgegebene Realität erkennbar und erzieherisch wirksam zu machen[7]. Nur die Wirklichkeit, die im Bild sichtbar wird, und die Ehrfurcht vor ihr formen uns als Menschen.

Erwin Panofsky (Sinn und Deutung in der bildenden Kunst, Köln 1975, 36 f.) nennt diese Integration des Kunstwerks und das Herausholen des Bilds aus seiner Isolierung „Ikonologie". Die Ikonologie faßt das Kunstwerk als „Manifestation zugrunde liegender Prinzipien" auf oder als Offenbarung „symbolischer" Werte, wie Ernst Cassirer es nannte.

Der kommerzielle, politische und ideologische Mißbrauch des Kunstwerks verbildet und deformiert. Tatsächlich nimmt die ästhetische Einebnung durch den unverbindlichen Gebrauch von Kunstwerken und Bildern erschreckende Formen an. Der Mißbrauch des Bilds zerschlägt alle Wertordnungen, nivelliert alle geistigen Prozesse und paralysiert schließlich die innerseelischen Vorgänge des Menschen selbst. Deshalb gehörten die Sünden gegen das Bild bei allen alten Kulturen zu den Sakrilegien und galten als todeswürdige Verbrechen.

Surrealisten und Pop-Artisten machen also zu Recht bis zur Ausstellung „Projekt 74" die Ästhetik im eigentlichen Sinn, die Wahrnehmung, thematisch; denn die säkularisierte Gesellschaft mit ihrem „geschlossenen Bewußtsein" scheint nicht nur die Fähigkeit, Malerei und Plastik zu schaffen und Kunst hervorzubringen, verloren zu haben. Sie vermag auch kaum noch Gestalt zu sehen und in „Bild und Gleichnis" zu erkennen.

„Ein Zeichen sind wir, / deutungslos / Schmerzlos sind wir und haben fast / Die Sprache in der Fremde verloren", schrieb Hölderlin. Tatsächlich ist auch die Sprache verwirrt und zu „Sprachspielen" degradiert. Selbst Theologen kommen im Namen der „Wissenschaft" zu einander widersprechenden Aussagen. In dieser Situation der Überdruß- und Abfallgesellschaft macht die zeitgenössische Kunst Bierbüchsen und Coca-Cola-Flaschen ansichtig. Diese Vorgänge kann man kaum anders interpretieren als eine Wiederentdeckung des logischen Wesens des Vorhandenen und des Spruchcharakters der Welt. Nicht das Geistreiche, sondern das Verbindliche ist notwendig, d. h. die Bindung an die Sache.

Aus dieser Geschichte des Bilds und aus der Entwicklung des zeitgenössischen Bewußtseins ergeben sich eine Reihe von theoretischen Folgerungen, die uns wieder in die Nähe archaischer Kulturen rücken.

Bewußtseinswende und Ende des ästhetischen Zeitalters

Die Vorgänge in den Ausstellungen und im Kirchenraum dokumentieren, daß die Zeit der Überbewertung und der Absolutsetzung der Kunst vorbei ist. „Kunst ist überflüssig", stand über dem Fridericianum in Kassel auf der letzten „documenta". Seit der Zeit der Futuristen und Dadaisten kämpfen die Künstler selbst gegen den leeren Kunstwerkbegriff, gegen eine akademistische Kunst und die hohlen Phrasen, die sich damit im künstlerischen Schaffen verbinden. Auch im Kirchenraum will man sich nicht durch Pseudokunst den Blick auf den Menschen und zuletzt auf Gott verstellen lassen.

Diese Wende ist nicht nur als Verlust anzusehen. Allerdings erfordert die Krise der Kunst, die nur der Ausdruck einer allgemeinen Unsicherheit ist, eine Neuorientierung des künstlerischen Schaffens in der Kirche. Das Ästhetische selbst ist unverbindlich. Die Privatmythologien der Künstlerpersönlichkeiten bieten ebensowenig eine allgemeingültige Norm wie das zur Ideologie gewordene Gesellschaftliche. Für den Christen kann die Neuordnung nur von der biblischen Vorstellungswelt und der Kreatürlichkeit des Menschen ausgehen. Der Mensch erfährt sich als abhängig von einer größeren Realität, die der Christ Schöpfung nennt. Die Botschaft der Schöpfung, die auch in der Bibel aufgezeichnet ist, sollte er zunächst zu begreifen suchen.

Die Bibel berichtet von einem „Spruchort". Dieser Spruchort ist das Fanum, das Heilige, das dem Pro-Fanum gegenübersteht. Dieser Begriff des „Fanum" wird sowohl von „phemi" (sagen) wie von „phainomei" (aufscheinen) hergeleitet und integriert die akustische mit der visuellen Mitteilung. Wort und Bild werden so zu der einen Offenbarung[8]. Welt, die spricht, bildet auch die Grundlage jeder Gesellschaft. Einigung zwischen zwei Menschen kommt durch die Übereinstimmung in der Sache zustande. Tempel und Sakralkunstwerke, die Heiligtümer, sind nicht ein Produkt der Gesellschaft, sondern Gesellschaft ist allein durch das Heilige oder die Übereinkunft im Logoscharakter der Sache begründbar.

Inbegriff dieser Sache, die spricht, war die Tora, die steinernen Gesetzestafeln des Mose, die man als wesensgleich mit der Schetija oder Schetachwaja, dem Schöpfungsfelsen, betrachtete. Die Ägypter identifizierten das Fundament der Welt mit der Göttin der Gerechtigkeit Maat, die auch mit der Baurampe symbolisiert wurde. Bei den Griechen hieß dieser Ort „Nabel der Welt". Im Neuen Testament hören wir von Petrus, dem Fels. In der Liturgie und im Kirchenbau bildet der Altarstein über den Reliquien das Fundament. Auf mittelalterlichen Münzprägungen lesen wir „Perum voco" (Ich rufe den Stein). Es scheint, daß damit der Archetypus des Schöpfungsfelsens und die an der Sache orientierte Gerechtigkeit angerufen wird.

Dieser Grundstein oder die Sache, die spricht, ist in der modernen Bautheorie von Norberg-Schulz mit der Definition des Ortes vergleichbar. Denn Baukunst ist Archi-Tektur, das heißt Ur-Setzung. Sie beginnt mit dem Grundstein, von dem das Maß und die Gestalt des Bauwerks seinen Ausgang nimmt.

Unsere Betrachtung der Geschichte des Bilds im neueren Kirchenbau zeigt, daß Baukunst auf eine Ausstattung durch Bilder nicht angewiesen ist. Es gibt bis auf den heutigen Tag große Sakralbauten ohne Bilder. Diese Betrachtung dokumentiert aber auch, daß ohne Anerkennung des Bildcharakters der Welt Architektur nicht möglich ist, denn Architektur gründet auf Gestalt. Und Gestalt will geschaut werden. Am Ende unserer Überlegungen stehen wir also ein letztes Mal vor dem Problem der Wahr-Nehmung.

Werner Heisenberg sagte: „Der Himmel, von dem in der Bibel die Rede ist, hat wenig zu tun mit dem Himmel, in dem wir Flugzeuge oder Raketen aufsteigen lassen" (Katalog „Kirchenbau in der Diskussion", München 1973, 221). Die geistige Ordnung der Dinge und die erfahrbare Gestalt schaffen eine Art Sprache in „Bildern und Gleichnissen", die anthropologische Wertvorstellungen ermöglicht. Während die naturwissenschaftliche und technische Erkenntnis eine zu einem Teil von der Person unabhängige Gesetzmäßigkeit und Nutzbarkeit ergibt, verlangen die künstlerische und die religiöse Erkenntnis eine Investition der Person und damit der Freiheit. Paul Cézanne würde sagen: „Ich muß die Dinge realisieren", das heißt, zu den Sinneseindrücken muß ich Strukturen von innen fügen, ich muß das Gesehene mir einverleiben.

Am verständlichsten lassen sich die Unterschiede dieser Erkenntnis im Reich der Liebe aufzeigen. Es genügt nicht, einen Freund oder eine Geliebte mittels chemischer, biologischer oder wirtschaftlicher Angaben zu begreifen. Man muß von der Schönheit des Menschen betroffen sein, seine Gestalt muß uns ansprechen. Nicht das Quantitative, sondern allein das Qualitative vermag Liebe, Kunst und Religion zu begründen.

Deshalb haben die Alten die Seele als Eidolon, als Gestalt und Bild verstanden. Ohne Gestalt gibt es keine anthropologisch verbindliche Einsicht. Man kann sich also bei einer religiösen und künstlerischen Einsicht nicht von der Realität distanzieren. In ihr wirken unser Geist und unsere Freiheit schöpferisch mit. Dieses Element der Freiheit, das der Bilderkenntnis eigen ist, macht die anthropologische Wahr-Nehmung der Kunst, der Liebe und der Religion so wagnisreich. Man kann nicht ein Kunstwerk schaffen, einen Menschen lieben oder Gott erfahren und sich zugleich von der eigenen Schöpfung,

dem Menschen oder Gott distanzieren und sie wie eine Sache behandeln. Bei der Bilderkenntnis werden Freiheit und Bindung, „religio", im höchsten Maß eins. Deshalb sagt Martin Buber: „Auf eine anthropologische Erfassung der Kunst dürfen wir nur hoffen, wenn wir der Abhängigkeit des Menschen vom Seienden Rechnung tragen" (Neue Rundschau 66, 1955, 2). Wir stehen einer unfaßbaren Realität gegenüber. Diese Realität wird durch Schau entdeckt. Schau aber ist figurierende Treue zum Sein. Norberg-Schulz sagt in vergleichbarer Weise, daß Ort, Richtung und Bereich den Figuralcharakter der Architektur bestimmen.

Kirche und Kirchenbau entstehen also wesentlich aus dem Mitteilungscharakter der Schöpfung; denn die Bibel formt ihre Botschaft in der Ursprungsbeziehung zu der Nachricht des gestaltbesitzenden Vorhandenen, der geordneten Welt. Sicher können wir deshalb nicht historisierend die Liturgie von Himmel und Erde im Stil der alten Kathedralen übernehmen und ihre Ikonologie kopieren. Aber die Architekturen der alten Sakralbauten sind Definitionen von Raum und Zeit. Sie bestimmen den anthropologischen Standort und umreißen den Figuralbereich. Sie sind aber auch gewaltige Uhren. Sie zeigen den Maßstab und die Norm der Zeit. Raum und Zeit bilden auch für den modernen Menschen den Kontur der Gestalt und die Definition des Daseins. Nicht in einem technoiden Raum mit einer mechanisch gemessenen Zeit, sondern in einem Raum als Bild, den Max Beckmann „Palast der Götter" nennt, und einer Zeit, die unsere Grenzen offenbar macht und unser zeitloses Wesen deutet, gründen der Mensch, das Bild und die Architektur. So konkretisiert sich das gestaltende Anschauen des Seins in der Erfahrung des Umgriffenseins von Raum und Zeit. Deshalb will Augustinus „Standfassen in Gott, seinem Urbild" und Thomas von Aquin sagt: „Gott ist Form".

ANMERKUNGEN

[1] Katalog, S. 12 – Vgl. ferner zu diesem Beitrag die Aufsätze des Verf.: Anthropologische Strukturen traditioneller Kunst, in dieser Zschr. 192 (1974) 544–554, und: Bilderstreit der Gegenwart, ebd. 651–662.
[2] E. Buschor, Technisches Sehen (München 1952). Vgl. dazu H. Daucher, Künstlerisches und rationalisiertes Sehen (München 1967); E. H. Gombrich, Kunst und Illusion (Köln 1967); R. Arnheim, Kunst und Sehen (Berlin 1965); ders., Anschauliches Denken (Köln 1972).
[3] K. Ledergerber, Kunst und Religion in Verwandlung (Köln 1961) 144; W. Förderer, Kirchenbau von heute für morgen? (Zürich 1964) 52, 54.
[4] H. Marcuse, Die Gesellschaft als Kunstwerk, und H. Read, Die Probleme des Künstlers in einer technologischen Gesellschaft, in: Neues Forum, H. 167/168, Nov./Dez. 1967.
[5] M. Warnke, Das Kunstwerk zwischen Wissenschaft und Weltanschauung (Gütersloh 1970).
[6] H. Schade, Und hinter tausend Bildern keine Welt, in: Geist und Leben 48 (1975) 467–476.
[7] H. Read, Erziehung durch Kunst (München 1962) 76 f.
[8] H. Schade, Anthropologische Strukturen traditioneller Kunst, a. a. O. 552 f.

UMSCHAU

Ethische Grundwerte im Staat

Zur Hamburger Grundsatzrede des Bundeskanzlers

Helmut Schmidt hat kürzlich vor der Katholischen Akademie Hamburg eine Rede über „Grundwerte in Staat und Gesellschaft" gehalten. Ernsthafte und denkende Menschen in unserem Staat, wie etwa der Soziologe H. Schelsky (Interview in der „Welt" Nr. 120 vom 24. 5. 1976) beklagen gelegentlich nicht zu Unrecht die Unfähigkeit unserer Parlamentarier und Politiker, sich mit grundsätzlichen Fragen auseinanderzusetzen. So kommt es zu Gesetzen, die in unsere Gesellschaft und in unser Leben verändernd eingreifen, ohne daß gesagt wird, um was es eigentlich geht: Gesetze über das Eigentumsrecht ohne Aussage, was Eigentum sei; ein Gesetz über das Eherecht, in dem sich der Gesetzgeber Nachdenken und Aussage darüber, was die Ehe ist oder nach seiner Vorstellung in Zukunft zu sein habe, erspart hat; ein Gesetz über den Abbruch von Schwangerschaft, das heißt über die Zulässigkeit der Beseitigung einer bestimmten Form des Lebens, ohne Bestimmung dessen, was Leben ist. Es kommen ferner Gesetze zustande, deren tiefgreifende ethische Folgen sich erst nach Jahren herausstellen: ein treffendes Beispiel dafür ist wohl das sogenannte „Bundesausbildungsförderungsgesetz", abgekürzt BAföG, dessen Auswirkungen ebenso monströs sind wie sein Name (s. „Der Spiegel", Nr. 16 vom 12. 4. 1976, S. 68: „Die Kinder wurden zu Schreibtischtätern": „in aller Stille hat eine Revolution des Familienrechts stattgefunden", die „der Gesetzgeber mit Sicherheit nicht gewollt hat").

Es scheint, daß die resignierende Skepsis, in ethischen Fragen je zu einer Übereinstimmung zu gelangen, bei den Machern der Gesetze eine Faulheit zur grundsätzlichen Überlegung überhaupt gebiert. Und so wird denn „politisch" und „pragmatisch" vorgegangen, das heißt, die pseudopolitische Kungelei und das Zerren um Mehrheiten in den parlamentarischen Gremien beherrschen das Feld. Im Klima solcher legislativen Seichtigkeit muten Äußerungen wie der Beitrag eines so klugen und nachdenkenden Mannes wie des sozialdemokratischen Abgeordneten Ulrich Lohmar zur Reform des Eherechts (in: „Der Spiegel", Nr. 51 vom 15. 12. 1975, S. 28) wie einsame Rufe in der Wüste an.

Es ist deshalb zu begrüßen, wenn der dem politischen Gewicht nach erste Mann des Staates sich mit grundsätzlichen Fragen zur Gesetzgebung befaßt oder seine Redenschreiber sich damit befassen läßt. Es ist zu loben und anzuerkennen, wenn er dies, trotz bereits mächtig in Gang befindlichem Wahlkampf, nüchtern und sachlich tut. Die Sachlichkeit und Unterkühltheit in der Behandlung des Gegenstands sind indessen bezeichnend für die sublime Art von Demagogie und politischer Dialektik, die dieser Homo politicus par excellence inzwischen meisterhaft handhabt.

Die entscheidende Aussage Helmut Schmidts liegt in seiner Bestimmung des Verhältnisses von Gesellschaftsethos einerseits und Gesetzgebung und Regierungstätigkeit andererseits: Die Organe und die handelnden Diener des demokratischen Staats sind beim Erlaß von Gesetzen und in jeder Ausübung des Regierens *notwendig* von den ethischen Grundhaltungen bestimmt, die in der Gesellschaft *lebendig* und *wirksam* sind. Der demokratische Staat ist auf die Zustimmung seiner Bürger hin angelegt. Er kann sich nicht auf längere Zeit in Distanz halten zu dem Prozeß der Meinungsbildung innerhalb der Gesellschaft. *„Die Rechtsordnung des demokratischen Staates muß sich grundsätzlich an dem tatsächlich vorhandenen Ethos orientieren."* Ein nicht

mehr vorhandenes Ethos kann der Staat nicht zurückholen, und er kann ein nicht mehr vom *Konsens der Gesellschaft* getragenes Ethos nicht durch Rechtsnorm für verbindlich erklären.

In diesem Zusammenhang fällt dann ein Seitenhieb gegen die Kirchenleitungen: Der Bundeskanzler konfrontiert die Kirchenvertreter mit dem ethischen Bewußtsein der großen Mehrheit der Kirchenglieder, das in der Frage des Schwangerschaftsabbruchs von der offiziellen Lehrmeinung abweicht: Wären die Auffassungen der Kirchen über das Verbot des Schwangerschaftsabbruchs für jene neunzig Prozent der kirchensteuerzahlenden Bürger noch verbindlich, so hätte es das Problem einer Reform des Paragraphen 218 mit all seinen Begleiterscheinungen nicht gegeben.

Das Beispiel des Schwangerschaftsabbruchs ist übrigens das einzig konkrete in dieser scheinbar rein theoretischen und sachlichen Erörterung, die von Kurt Becker in einem Leitartikel der „Zeit" (Nr. 23 vom 28. 5. 1976) als der schlechthin maßvolle und vernünftige Standpunkt gegenüber den überzogenen Ansprüchen der katholischen Bischöfe zustimmend referiert wird. Wo es um Ethos und Wertvorstellungen an sich geht, warnt der Bundeskanzler davor, die *Grundrechte* mit transzendent orientierten religiösen oder sittlichen *Grundwerten* in eins zu setzen. Der Staat und seine Organe (Parlament, Regierung, Verfassungsgericht) haben die Grundrechte zu wahren. Wo es aber um die Grundwerte geht, da heißt es: Tua res agitur, nämlich die „Sache" des einzelnen und der Kirche.

Um denn bei diesem letzten zu beginnen: es gibt in unserem demokratischen Staat keine Grundrechte, die nicht untrennbar und aufs engste mit Vorstellungen von Grundwerten verbunden sind. Nennen wir drei, die für die Geschichte der westlichen Demokratien entscheidend geworden sind: die Idee der persönlichen *Freiheit* (liberté), die an nichts anderem ihre Grenze findet als an der *Rechtsgleichheit* (égalité) der Glieder des Staats, welche durch die *humane Solidarität* (fraternité) miteinander verbunden sind. Diese drei tragenden Wertideen des „freiheitlichen Rechtsstaats" sind nicht Produkte eines weltanschaulichen Pluralismus, sondern sie verdanken ihre Entstehung und Durchsetzung in der heute konkreten historischen Form dem säkularisierten Christentum der Aufklärung. Dadurch, daß diese und noch einige andere Ideen als Leitvorstellungen für die Tätigkeit der die staatliche Gewalt ausübenden Organe in Gesetzgebung, Regierung und Rechtsprechung maßgebend sind, lohnt es sich (noch), in diesem Staat zu leben und für ihn einzutreten.

Was mit der Geburt der modernen Demokratien in Grundgesetzen und Verfassungen seinen Niederschlag gefunden hat, sind aber keineswegs erst von der Aufklärung erfundene Wertvorstellungen. Sie gehören vielmehr zur Substanz der europäischen Kultur, seit es eine gehobene staatliche Zivilisation und ein Nachdenken darüber gibt. Und wir meinen, daß das, was in der griechischen Tragödie als „ungeschriebene ewige Satzung" bezeichnet wird, mit Zähnen und Klauen festzuhalten ist, weil es zur unverzichtbaren Idee der Humanität selbst gehört. „Denn nicht jetzt und gestern, nein immerdar lebt das, und niemand weiß, woher es kam."

Es kann nicht die Aufgabe des Staats sein, den ethischen Überzeugungen einer religiösen Gruppe in der Gesetzgebung zum Durchbruch zu verhelfen, selbst dann nicht, wenn dieser Gruppe die absolute Mehrheit der Staatsbürger angehören würde. Der Staat hat vielmehr alle Versuche, partikuläre Interessen und Wertvorstellungen allgemein verbindlich zu machen, mit Entschiedenheit zurückzuweisen, ob sie nun aus klerikaler oder anderer Richtung kommen. Genauso gilt aber auch, daß der Staat für *die zentralen ethischen Grundwerte*, die ihn als Rechtsstaat allererst konstituieren, eintreten muß, selbst wenn diese keine allgemeine Geltung mehr hätten und die Mehrheit der Bürger für ihre Beseitigung einträte.

Die politische Willensbildung und die Gesetzgebung im demokratischen Staat ist nicht allein als Funktion und Ergebnis der Meinungs- und Konsensbildung in der Gesellschaft zu sehen. Es wäre ein Mißverständnis des demokratischen Mandats, wenn man es

als Auftrag verstünde, jeweils herrschende Meinungen der Mehrheit in Gesetze zu gießen. Der demokratische Abgeordnete hat kein imperatives Mandat. Die Demokratie unterscheidet sich vielmehr darin von allen Formen der Ochlokratie und des Totalitarismus, daß der Mandatsträger an den Willen des Wählers *und* an seine eigene vernünftige Einsicht und sein Gewissen gebunden ist. Vernunft und Gewissen orientieren sich aber letztlich an Wertvorstellungen.

Wenn sich morgen aufgrund von Meinungsumfragen herausstellen sollte, daß neunzig Prozent der Bürger dieser Republik für die Wiedereinführung der Todesstrafe oder für die Handhabung der Folter bei Verhören wären, so hätten es sich die Abgeordneten sehr zu überlegen, ob aus solcher Meinungsbildung legislative Folgerungen zu ziehen wären.

Es ist richtig, daß der Staat nicht mehr vorhandene Überzeugungen nicht zurückholen, eine verlorene ethische Gesinnung nicht erzwingen kann. Er hat aber die Rechte und die Möglichkeit für die Entfaltung eines menschenwürdigen Lebens *aller* seiner Glieder zu schützen. Die Gesetze sollen den Lebensraum einer humanen Gesellschaft schaffen und garantieren, in der Existenz, Lebensart und Denken des Menschen in allen seinen Lebensstadien, vor allem aber in seinen hilflosesten und schutzbedürftigsten Formen (der des Fötus, des Kindes, des Kranken, des Idioten, des Greises) beschützt und bewahrt werden. Die Wahrung und Garantie solcher Grund*rechte* setzt aber die Anerkennung von Grund*werten* voraus. Nebenbei gesagt: Im Fall des Radikalenerlasses und seiner Begleiterscheinungen kümmert sich ja der tolerant-pluralistische Staat intensiv um die Gesinnung der betroffenen Bürger und zeigt damit, daß er sehr wohl an der Erhaltung „staatstragender" Werte und Gesinnungen interessiert ist.

Was die vielbeschworene „pluralistisch verfaßte Gesellschaft" und die meist gedankenlos nachgeplapperte Rede von den „vielerlei weltanschaulichen Begründungen" betrifft: in unserer europäischen Geisteswelt gibt es hinsichtlich der humanen Grundwerte keinen weltanschaulichen Pluralismus. Diese Wertvorstellungen, die uns über den (religionsgeschichtlich gesehen) jüdisch-griechisch-römischen Synkretismus, den man Christentum nennt, überliefert wurden, bestimmen heute in säkularisierter Form unser Zusammenleben und werden von allen vernünftigen und denkenden Menschen anerkannt. Sie finden sich im übrigen in den heiligen Schriften aller Weltreligionen, die ja bekanntlich nicht vom Himmel gefallen, sondern die Produkte jahrtausendelangen Nachdenkens sind, „was wohl das Beste sei". Es gibt daneben den an gegenwärtigen Tages- und Machtverhältnissen orientierten kurzsichtigen gesellschaftlichen und individuellen Egoismus („Laßt uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot"), und es gibt den sozialistischen Materialismus, der bereit ist, um einer besseren und schöneren Zukunft willen in der Gegenwart eine Menge Leichen in Kauf zu nehmen. Beide sind der Vorstellung, die wir von der Würde des Menschen haben und behalten wollen, entgegengesetzt.

Den Zusammenhang von ethischen Grundwerten und dem Prozeß der Meinungsbildung bestimmt der Bundeskanzler ganz einseitig. Doch ist Ethos nicht das, was die Mehrheit aufgrund der Besoffenheit mit eingetrichterten ideologischen *Meinungen* zu einer bestimmten Zeit („jetzt und gestern") denkt (Manès Sperber hat das schöne Wort „Meinungssuff" geprägt). Weshalb haben wir denn dann NS-Richter verurteilt? Sie waren doch im Konsens mit damaliger Meinung und damaligem Rechtsbewußtsein.

Die Überzeugung von der Unverletzlichkeit des menschlichen Lebens ist eine ewige Forderung der Humanität und gehobener staatlicher Zivilisation. Der Fötus sei kein Mensch, verkündete Sebastian Haffner während der ersten Auseinandersetzung um den Paragraphen 218 im „Stern". Die für das Nicht-Mensch-Sein des Fötus angeführten Gründe lassen sich ausnahmslos auch für das Nicht-Mensch-Sein des Säuglings, des Greises und des unheilbar Geisteskranken anführen. Ein ausschließlich an der Idee des sozialen Fortschritts seiner „Vollbürger" („Es ging uns noch nie so gut, es geht uns am besten von allen, es wird uns immer

noch besser gehen") und den Idealen der sogenannten „Zweiten Aufklärung" orientierter Staat hat absolut keinen Grund, weshalb er nicht ein paar tausend unheilbar Irre und hilflos dahindämmernde alte Menschen beseitigen sollte, sobald darüber ein Konsens in der Öffentlichkeit hergestellt ist.

Bekanntlich verfügen Diktaturen und totalitäre Regime über den allerbreitesten Konsens ihrer Bürger, worauf sie gelegentlich nicht ohne Stolz hinweisen (wie Breschnew gegenüber Willy Brandt). Im Fall von Sowjet-Rußland ist allerdings ein Rubikon überschritten, den denkende Menschen dort sehr wohl registriert haben, keineswegs bornierte reaktionäre Katholiken und Lutheraner, sondern „aufgeklärte" Juden und Sozialisten.

„Alle, die ‚eine neue Welt' aufbauten, brandmarkten schließlich alle Gebote, die den Sinn von ‚Du sollst nicht töten' aufrechterhielten, als reine Heuchelei und Lüge." „Ossip Mandelstam sagte vieles zu früh, zu einer Zeit, als alle normalen Ansichten veraltet und verdächtig erschienen. Wer nicht in den allgemeinen Chor einstimmte, für den war kein Platz – und der Chor war mächtig, er übertönte alles andere" (Nadeschda Mandelstam, Das Jahrhundert der Wölfe).

„Die Begriffe Gut und Böse, Menschlichkeit und Unmenschlichkeit waren für uns hohle Abstraktionen. Und ich dachte nicht darüber nach, warum Menschlichkeit abstrakt sei, historische Notwendigkeit oder Klassenbewußtsein aber konkret waren. Begriffe wie Gewissen, Ehrenhaftigkeit, Humanität hielten wir für idealistische Vorurteile, intelligenzlerische, bürgerliche und eben deswegen lasterhafte Vorurteile. All dies erkannte ich erst viele Jahre später. Doch schon in den letzten Kriegsmonaten . . . begann ich zum erstenmal wirklich nachzudenken und kam zu dem Schluß, daß absolute, dogmatisch unerschütterliche sittliche Normen unbedingt notwendig seien. Die Relativität der Moral – alles, was uns nützt, ist gut, alles, was dem Feind nützt, ist schlecht –, die wir predigen, dies Dialektik nennend, schadet schließlich uns, schadet dem Sozialismus, erzieht skrupellose Handlanger des Todes. Heute erschlagen sie flink die Feinde – wirkliche oder vermeintliche –, morgen werden sie genauso die eigenen Leute umbringen" (Lew Kopelew, Aufbewahren für alle Zeit).

Wir wollen gewiß nicht den Teufel an die Wand malen. Ein Wahljahr in der Demokratie kann aber die geeignete Zeit sein, darüber nachzudenken, ob bei uns der in diesen Zitaten bezeichnete Rubikon schon überschritten ist oder demnächst überschritten wird. Ist der Schritt von ethischer Prinzipienschwäche zur Inhumanität denn wirklich so groß? Es geht weder um die Erhaltung und Durchsetzung „religiöser" und „transzendent orientierter" Wertvorstellungen konfessioneller Gruppen, noch aber auch um einen Minimalbestand ethischer Grundwerte, der für Zusammenhalt und Funktion eines geordneten Staatswesens unerläßlich ist, sondern um den Komplex der geschichtlich gewordenen, aus dem jüdischen, griechischen und römischen Geist stammenden ethischen Werte, die das Fundament der in unserem demokratischen Staat geltenden Grund*rechte* sind. Sie machen unsere Gesellschaftsordnung zu einer freien, gerechten, humanen, für deren Erhaltung und Verbesserung nach innen und außen einzutreten es sich lohnt.

Um noch zu dem Seitenhieb des Kanzlers an die Adresse der Kirchenoberen ein Wort zu sagen (wir wollen hier keine Lanze für die Bischöfe brechen; sie sind dazu selbst mächtig genug): Man kann den Bischöfen und Lehrern der Kirche nicht in demagogischer Weise vorhalten, daß die von ihnen vertretenen ethischen Auffassungen für die Mehrzahl der Kirchenglieder nicht mehr verbindlich seien. Bekanntlich mußte sich schon Paulus mit sittlichen Verfehlungen von Christen befassen, die nicht einmal bei den Heiden geduldet waren. Die Bischöfe und Lehrer der Kirche haben, ob gelegen oder ungelegen, *innerhalb* ihrer Gemeinden das Wort Gottes zu verkünden (Die Aussagen des Wortes Gottes bezüglich menschlicher Existenz und Existenzbedrohung, Leben und Lebensbeseitigung sind sehr klar). Nach *außen* aber haben sie, sofern sie mutig und glaubwürdig genug sind, für das einzutreten, was man früher die „Schöp-

fungsordnung" genannt hat: unter anderem für die Existenz- und Lebensberechtigung dessen, der klein und schwach ist, der sich selbst nicht wehren und sein Leben verteidigen kann.

Das gleiche demagogische Schnittmuster führt der Bundeskanzler in einer großformatigen Anzeige („Kolumne") vor, die jetzt in einigen Zeitungen zu lesen ist. Er wiederholt dort die kürzlich erhobene Forderung der Aufhebung des Numerus clausus, also der Zugangsbeschränkung zu den Hochschulen. Dieses Ei des Kolumbus (warum soll man nicht in die ohnehin hoffnungslos überfüllten Universitäten noch ein paar tausend Studenten mehr hineinstopfen?) hatte sich, vor allem weil es neben anderen der liberale Innenminister sogleich in noch radikalerer Form („Aufhebung des N. c. innerhalb von vier Wochen!") nachredete, als äußerst publikumswirksam und wahlkampfgeeignet erwiesen.

In der erwähnten Anzeige Helmut Schmidts heißt es: „Wenn wir Aussetzung des Numerus clausus fordern, so erkläre ich zugleich ganz deutlich: ein Hochschulabschluß kann in Zukunft keine Garantie für höheres Einkommen und privilegierte Lebensstellung sein." Mit anderen Worten: Wir pumpen die jetzt wartenden Abiturienten zunächst einmal in die Universitäten hinein und gewinnen sie damit als Wähler. Daß sie damit beruflich fehlgeleitet werden, eine minder qualifizierte Ausbildung erhalten und um ihr dreißigstes Lebensjahr mit leeren Händen dastehen, weil sie für nicht ausreichend vorhandene Berufe ausgebildet, für vorhandene aber inzwischen unfähig geworden sind: das alles nehmen wir in Kauf. Bis dieses Problem akut wird, hat es ja noch eine Weile. Dann werden wir sehen, wir oder unsere Nachfolger. Es mag sein, daß unsere Hochschulen mittlerweile eine derart zynische Behandlung verdienen, die Menschen in unserem Land verdienen sie nicht. Zu den ethischen Grundwerten des demokratischen Staates gehört auch der politische Anstand. *Helmut Feld*

Versuche über die literarische Form des Essays

In der von Alfons Spielhoff und Horst Wolff edierten „Kleinen Reihe Lyrik und Prosa" (Dortmund: Wulff 1975. 68 S.) erschien als Band 31 eine Sammlung von sieben „Essays in der Literatur" mit dem bildhaften Titel „Stein und Fassung". Die Interpretation des Titels gibt einer der Autoren selbst, Wolfdietrich Kopelke: „Denn sie (die Sprache) ist die Fassung, in der der Autor seinen Gegenstand präsentiert. So kommt der Edelstein in Feuer und Schliff erst dann ganz zur Geltung, wenn der Juwelier ihn kostbar gefaßt hat. Dieser Hinweis führt zu einem alten Satz, wonach es in der Kunst nicht nur darauf ankomme, was gesagt, sondern auch, wie es gesagt werde" (11). Eröffnet wird der Band mit einem „Versuch über die Form des Essays" von Wolfdietrich Kopelke, der zu ergründen sucht, „was es mit dem Essay auf sich hat" und „ob der Essay Kunstform sei oder nur die Kunst einer Form" (6).

Ich habe mich lange gefragt, für wen dieser „Versuch über die Form des Essays" als Gedankenaustausch gedacht ist. Anspruchsvolle Leser hätten sich mit der zitierten Definition von Holthusen – sofern diese ihnen völlig unbekannt war – zufriedengegeben, hätten auf die weiteren Definitionsversuche aus Otto F. Bests „Handbuch literarischer Fachbegriffe" oder gar aus der 14. Auflage des Großen Brockhaus von 1893 gern verzichtet, um zu erfahren, was Wolfdietrich Kopelke selbst an Einsichten und Erfahrungen für eine Neudefinition des Essays beizutragen vermag. Doch die Standfläche des Autors – um eine seiner Formulierungen zu variieren – ist nicht klar umzirkelt. Und man kann sich sogar durchaus vorstellen, daß die von ihm geforderte Eindeutigkeit des essayistischen Verfahrens in seinem eigenen Versuch die Möglichkeit nicht ausschließt, sondern als denkbar erscheinen läßt, den Gegenstand auch anders zu behandeln. Auch die vielen über den ganzen Essay verstreuten Geistesblitze und Er-

kenntnisse sind nicht gerade originär: „Selbst das Gedicht hat als Gegenstand den Menschen" (8). Kreist nicht jedes Gedicht letztlich um den Menschen? Gibt es denn überhaupt Gedichte, die nicht vom Menschen handelten? Oder was möchte eine Formulierung wie diese aussagen: „Den allgemeinen Kreis der Schöpfung mißachtet aber der Essay keineswegs. Doch leuchtet er ihn nicht in seiner Gänze aus" (9)? Welches Kunstwerk oder Dichtwerk tut das schon? Welches vermag den allgemeinen Kreis der Schöpfung in seiner Gänze auszuleuchten? Oder gibt es Gattungen der Literatur, die ihren Schwerpunkt nicht in sich haben, kein eigenes Gesetz, keine eigene Form haben, wie dies Kopelke für den Essay annehmbar findet (10)? Und daß der Essay „als Gattung neben den anderen" (15) besteht, ist weiß Gott keine taufrische Einsicht, ebensowenig wie die Erkenntnis seiner so charakterisierten Kunstform: „Was er sagt, sagt er in einer ihm eigenen Art, und diese Art stellt sich in einer speziellen Form dar" (15). Wie gern wünschte man eben diese spezielle Form erörtert und beschrieben zu sehen.

Das Verfahren der Aussparung, das Prinzip des Verzichts, die Reduktion auf Grundzüge – Bauelemente, die Kopelke für den Essay ins Feld führt –, sind dies nicht Grundbausteine jedes literarischen Werks, jeder dichterischen Gattung, ob Gedicht, Roman oder Drama? Und liegt nicht gerade in der Nuance, in der Schattierung, im Artistischen die Eigenart, das Typische, der Vorzug des Essays? Dies betont ja Kopelke selbst (15), obgleich er auf derselben Seite nur wenige Zeilen zuvor dem widerspricht.

Beim Versuch, ein Fazit zu ziehen, spürt man nach der Lektüre von Kopelkes Essay über den Essay wenig von jener von ihm geforderten Herausforderung an den Leser, die er im Essay verwirklicht sehen möchte; vielmehr neigt man eher dazu, den Schlußsatz seines Versuchs recht wörtlich zu nehmen: „Ins Freie schauen: diese Erwartung könnte auch am Ende des Essays stehen" (16) – wobei für das Freie auch das Leere gelten könnte.

Der zweite Beitrag, aus der Feder von Hans Lipinsky-Gottersdorf, spannt den Bogen von der „flämischen Bibel", dem „Tyll Ulenspiegel" Charles de Costers, zum Grassschen Oskar Matzerath der „Blechtrommel" und zeichnet so den geraden Weg einer literarischen Entwicklung, die zeigt, „in welch erschreckendem Maße sich die Literatur seitdem enthumanisierte" (20). Man wird Lipinsky-Gottersdorf eine beachtliche Portion Mut zusprechen müssen für die Formulierung – im Jahr 1975 – folgenden Vergleichs: „Jenen Kritikern des Schweizer Professors Staiger, die nicht zu verstehen vorgaben, was Staiger meinte, als er von der Vorliebe der Moderne für unmenschliche Monstrositäten sprach, sei empfohlen, den Blechtrommler Oskar an seinem großen Vorbild Ulenspiegel, die Tulla Pokriefke an der Nele zu messen: der Verlust an humaner Substanz dürfte auch ihnen sofort spürbar sein ... Sollten sich die Menschen seitdem so verändert haben, daß sie es verdienen, sich nur noch als Monstren gespiegelt zu sehen?" (20)

Dem kurzen „Exkurs über den Roman" von Lipinsky-Gottersdorf folgt ein Essay über die Satire von Georg Hermanowski, der sich nicht nur gefällig liest, sondern – im Gegensatz zu Kopelkes Essay – wesentliche Einsichten freilegt, insbesondere über die Art der irenischen Satire, die der Liebe entspringt, wie Hermanowski darlegt. Mir scheint, daß der therapeutische Aspekt der Satire heute von den Literaten und Kritikern allzu gerne übersehen wird, statt dessen die Verbitterung sowohl als Inspiration wie auch als literarische Aggressionsabfuhr allzusehr kultiviert wird. Um so dankbarer liest man Hermanowskis Ausführungen, deren Quintessenz er in einem gewichtigen Satz zusammenfaßt: „Denn nur so kann sich die Satire als dreifach heilende Kraft erweisen: nur so kann sie dem Autor Befreiung schenken – er schreibt sich frei! –, das Objekt befreien – es zur Erkenntnis führen, zur Selbsterkenntnis! – und dem Leser Freude und Frieden schenken – ihm die Möglichkeit geben, sich durch Identifikation mit dem Autor auch zu befreien" (31). Ließe es der hier zur Verfügung stehende Raum zu, wäre es lohnend, sich mit dem von Hermanowski zitierten Briefwort des polnischen

Schriftstellers Kazimierz Brandys auseinanderzusetzen, der meint, Tradition sei die Summe verjährter Werte, ein Risiko der Erinnerung gebe es nicht (27). Welchem christlich oder theologisch orientierten Leser assoziiert sich nicht in diesem Zusammenhang das Wort von der „gefährlichen Erinnerung", die vor allem J. B. Metz für unsere Zeit wiederentdeckt hat?

Sieht man vom Nachwort Kopelkes ab, so steht der Essay des Viersener Kaplans und Dichter-Schriftstellers Michael Zielonka in der räumlichen, aber auch in der geistigen Mitte des Bandes. Sein Versuch zielt darauf ab, am Beispiel der Lyrik Tendenzen deutschsprachiger Literatur in der Gegenwart aufzuzeigen. Was gemeinhin im politischen und gesellschaftlichen Bereich als Tendenzwende gewertet wird, charakterisiert Zielonka mit dem lapidaren Einleitungssatz: „Seit 1974 wird von Zeitschriften und Rundfunk eine Zunahme des reflektierten Konservatismus in Deutschland diagnostiziert" (32). Dieser Aussage scheint auf derselben Seite eine andere, direkt auf die Literatur bezogene zu widersprechen: „Die aktuelle literarische Szene ist nach wie vor von der Kontestation geprägt" (32). Den konstatierten Widerspruch vertieft Zielonka, für den zwar „die markanteste Tendenz zeitgenössischer deutscher Literatur die Kontestation ist" (32), der aber ebenso weiß, „daß Literatur allgemein immer etwas mit Kontestieren zu tun hat" (33), zu einem tiefsitzenden Paradox von beträchtlicher philosophischer Relevanz, den er als einen erkenntniskritischen Skeptizismus kennzeichnet. „Denn einerseits " – umschreibt Zielonka das diagnostizierte Paradox – „sollen auf dem Wege der literarischen Kontestation gesellschaftliche Mißstände bewußtgemacht, ja, wenn möglich, sogar abgeschafft werden, andererseits aber schließt man auf der Ebene der Reflexion den Kreislauf so kurz, daß nur erkenntnistheoretischer Skeptizismus und, was die Praxis des Handelns angeht, nur Pessimismus herauskommen" (34). Dem scharfsinnigen theoretischen Befund liefert Zielonka die Probe aufs Exempel nach und weist kenntnisreich auch im Formalen der Lyrik dieses Paradox aus: bei den experimentellen Texten und Textern; bei den „cut-up"-Autoren in der Nachfolge William Burroughs und Brion Gysins; bei den Quasi-Trivialromanen des frühen Handke, der Wohmann, Ulrich Raschkes, der Jelinek und des Matejka-Trummer-Teams; beim sogenannten Agit-Prop in von der Grünschen, Wallraffschen oder Schöferschen Prägung; bei der a- und antigrammatikalischen Poesie, ob in Gestalt der Konkreten und Visuellen oder in Form der sogenannten Spirituellen Poesie des Innsbrucker Hermann Kuprian. All seine Einsichten formal-praktischer wie theoretisch-erkenntniskritischer Art bündelt dann Zielonka in den markanten Schlußsatz seines Essays: „Die pralle Heterogenität unserer jetzigen deutschsprachigen Literatur ist nicht anders wiederzugeben als durch ein Paradox" (39).

Lore Breuer, die einzige schreibende Frau im Rahmen des hier dargebotenen literarischen Symposions, macht sich gern Gedanken, wie sie bekennt, diesmal über den Aphorismus. Sie warnt: Aphorismen sind keine Bettlektüre, weil sie betroffen machen (41). Auch Lore Breuer kommt – wie Kopelke – ohne einen Blick ins Lexikon nicht über ihr Thema hinweg, aber sie ist originärer, prägnanter, weiser in der Einkreisung und Auslegung ihres Themas: „Gedüngt von Skepsis, Selbstbeobachtung, leidenschaftlicher Wahrheitsliebe, existentieller Nachsicht und einem Schuß Ironie, kann er [der Aphorismus] wachsen und wuchern" (41 f.). Erhellend ist vor allem ihre Gegenüberstellung von Aphorismus und Sprichwort: „Erst eine pessimistische Weltanschauung löst den Aphorismus aus . . . Optimismus kennzeichnet hingegen das Sprichwort" (43). Hängt vielleicht diese Erkenntnis mit der Erfahrung zusammen, die wir täglich in unserer Sprüche dreschenden Werbewelt machen? Breuers Ansicht, Sprichwörter verhießen menschlichem Wohlverhalten den verdienten Lohn, rechneten mit einer heilen Welt, weist in diese Sinnrichtung. So bleibt nur das Fazit: „Der Aphorismus also als Reservat für die letzten Individualisten . . ." (46).

Eingefaßt in die Impression von einem Genfer-See-Erlebnis, das Dauthendeysche Züge der „Gesichter vom Biwa-See" trägt,

dessen Geist atmet und suggeriert, plädiert Berndt Guben in einem poetisch überhöhten, hinreißend-impressionistisch geschriebenen, nahezu zum Sprachexperiment zerspielten Dialog zwischen Dichter und Redakteur für „das Chronologische an sich", für Chronos – auch in der Literatur. Die Rehabilitation der Zeit, des Heute, wird mit beschwörenden, verführerischen, gleichsam lasziven Wortkaskaden eingeflößt und eingegeben, daß man sich nicht mehr erwehren möchte dieser poetisch-weichen Verführung: „Dem Wissen vom Nihil steht unerwartet meine Faszination entgegen, wenn auch dies tiefe Ergriffensein von Europa nicht Überzeugung, sondern Gefühl ist: ich fühle, die Welt der Zukunft ist weder Kapitalismus noch Kommunismus, sondern Physik: das Kernforschungszentrum konkrete Plattform des Chronos" (54). Es ist eine für den Menschen der Gegenwart paradigmatische Aussage. Befreite die Erkenntnis des Nichts – wie Berndt Guben auf den ersten Seiten seines Essays ausführt – den Menschen vom Zepter des Gottes, so bannt ihn dieselbe Erkenntnis mit der Strahlenkraft moderner Kernforschung – ein neuer Gott ist geboren, das Faszinosum und Tremendum, das Heilige der Strahlenphysik und mit ihm der allmächtige, allgegenwärtige „chronometrische Ablauf" (54), vor dem es kein Entrinnen gibt.

Steht etwa auch der Dichter in diesem Bann? Oder ist es ein anderer Dienst, der ihn beansprucht? Mit dieser Frage befaßt sich der letzte Essay dieses Bandes, geschrieben von dem dichtenden Maler Norbert Ernst Dolezich. Am Beispiel Heinrich von Kleists verdeutlicht der Autor die Problematik von „Sinn und Ordnung in der Kunst", von den „Regeln und Thesen für den Ort der Kunst und der Dichter" (58): „Kleist ist ein Beispiel für die Würde eines in Freiheit schaffenden Dichters" (60). Wenn der Dichter nicht als Unfreier, Gesteuerter oder freiwillig Höriger eines einzelnen Despoten, einer Gruppe oder einer Gesellschaft gebunden sein will, so kann für ihn nach Dolezich nur die Alternative gelten: „es ist der Dienst am frei quellenden Ursprung der dichterischen Kraft im Inneren des dichterischen Seelenraumes" (62). Oder noch prägnanter, lapidarer: „der Dichter steht im Dienst seiner eignen geistigen Begnadung" (64). Es ist bezeichnend, daß für dieses letzte Zitat der Autor der „Vorschule der Ästhetik" aus dem Jahr 1813 als Garant angeführt wird wie zuvor Kleist für jenes andere. Sollte es für die Konvergenz von Ethik und Ästhetik im 20. Jahrhundert kein literarisches Paradigma mehr geben? Mir scheint, daß der Heinrich Böll der „Frankfurter Vorlesungen" von 1964 sich noch durchaus in diesem bipolaren Kraftfeld von Ästhetik und Ethik bewegte. Sollten sich jedoch mittlerweile jene Elemente verflüchtigt, zu bloßen Schemen verblaßt, zu Worthülsen entleert haben, die Dolezich als unerläßliche Bedingungen für den frei quellenden Ursprung der dichterischen Kraft fordert: „Am Ursprung der dichterischen Kraft aber stehen Freiheit und Wahrheit" (62)?

Beim Versuch, eine Summe zu ziehen, muß ich zugestehen, daß es sich lohnte, den holprig-beschwerlichen, definitionsmarkierten Weg durch den einleitenden Essay von Kopelke zu suchen, um bald zur Oase oder – im Bild des Titels – von der Fassung zum Stein zu gelangen. Man wird nicht jeder Ansicht zustimmen, dieses besser, jenes schlechter formuliert, hier überpointierte, dort zu wenig akzentuierte Gedanken finden – aber man wird diesen „Stein mit Fassung" gern seiner Juwelensammlung hinzufügen, um sich noch öfters daran zu ergötzen. Möglicherweise hat sich vor allem Wolfdietrich Kopelke nicht ganz freigeschrieben von dem Zwang, in der poetischen Umgebung der „Kleinen Reihe" „etwas Prinzipielles, Theoretisches zur dichterischen Arbeit zu sagen" (67). Aber es ist ihm und seinen vorwiegend ost- und mitteldeutsch geprägten Mitautoren gelungen, Aufmerksamkeit zu wecken mit einem literarischen Credo, dem eine gläubige Gefolgschaft sicher sein dürfte. Vielleicht sollte man deshalb die „Kleine Reihe Lyrik und Prosa" stärker als bisher im Auge behalten.

Ernst Josef Krzywon

Historiker und Europäer

Zum Lebensbericht von Jean Rudolf von Salis

Diese Autobiographie des Schweizer Historikers[1], welche zunächst die ersten vier Jahrzehnte unseres Jahrhunderts umfaßt, ist ein erstaunliches, unerschöpfliches Buch. Man kann es unter den verschiedensten Aspekten lesen, die sich in überzeugender Weise ergänzen und das Porträt eines Mannes liefern, der als Wissenschaftler, Publizist, Erzähler, Politiker, Weltbürger gleichermaßen unsere Aufmerksamkeit verdient. Wir begegnen hier einem universalen Geist, und besonders junge Menschen (denen diese Lektüre angeraten sei) erfahren an solchem Beispiel, was für umfassende Erfahrungen gemacht werden müssen, damit aus ihnen echte Bildung erwächst. Freilich ist solche Bildung kein Postulat, wie es die Kulturpolitiker zu erheben pflegen, sondern sie ergibt sich als Frucht einer Bemühung, die im intellektuellen wie im musischen Bereich gleichermaßen verwurzelt ist. Unablässige schöpferische und moralische Anstrengung wird vorausgesetzt; Urbanität verbindet sich beglückend mit Bodenständigkeit und einer farbigen Überlieferung.

Hat die Schweiz als europäische Mitte (nicht nur im geographischen Sinn) den Vorzug, solche Persönlichkeiten hervorzubringen und durch sie ihren besonderen Beitrag zur europäischen Geschichte zu leisten? Hier entstand eine geistige Aristokratie, die sich häufig mit derjenigen des Blutes verband. Ihre Vertreter erregen unsere Bewunderung, freilich auch eine gewisse Eifersucht, weil sie uns nicht in Unklarheit lassen über den Abstand, der uns von ihnen trennt. Über alle Welt verstreut, besitzt doch diese eidgenössische Intelligenz ein erstaunliches Gefühl der Zusammengehörigkeit, das weder durch politische noch durch Sprachgrenzen beeinträchtigt wird. Man spürt die Genugtuung, wenn der Verfasser sich über seine Familie äußert: „Die Salis waren immer eine europäische Familie, mit Ausläufern in Südamerika und in Australien. Aber die meisten Namensträger sind Schweizer; sie sind während des Krieges in der Schweiz geblieben, mit Ausnahme derjenigen, die als Diplomaten oder als Delegierte des Internationalen Roten Kreuzes auf Auslandposten waren."

Die Vorzüge, einer solchen Familie anzugehören, sind unleugbar. Der Selfmademan muß auf die geistigen und moralischen Stützen einer großen Überlieferung verzichten, er ist auf sich allein angewiesen, auf seine Geschichte, seine Intelligenz, sein Glück und seine Rücksichtslosigkeit. Er findet keine Zeit, sich um innere Geschlossenheit, um eine ausgewogene Existenz zu bemühen, sondern nur jene Organe werden stärker, oft vergröbernd ausgebildet, deren er bedarf, um sich selbst zu behaupten und über seine Rivalen zu dominieren. „Die Bedeutung eines alten Geschlechtes" – so lesen wir – „besteht darin, daß seine Tradition lebenskräftig und regenerationsfähig ist. Bei der erwiesenen Vitalität und Energie einer alle Stürme überlebenden Sippe kann man nicht von Verfall reden wie bei den ‚Buddenbrooks'. Sie war widerstandsfähiger, als es bei Nachkommen der neuen Geldaristokratie manchmal der Fall ist, weil ihre Angehörigen durch viele Generationen um ihre Geltung kämpfen mußten und sich durch Rückschläge nicht entmutigen ließen."

Stationen des Studenten sind Montpellier, Bern, Berlin, der Weg führt aus der Provinz in die deutsche Hauptstadt, mitten hinein in den Wirbel der goldenen zwanziger Jahre, an dem sich der junge Mann nach Kräften beteiligt. Freilich bleiben seine Berliner Erfahrungen zwiespältig; in der Weimarer Republik tanzt man auf einem Vulkan, braune und rote Wehrverbände machen die entsprechende Begleitmusik. Der künftige Historiker erkennt leicht, daß dieser Staat, übereilt aus den Trümmern des Ersten Weltkriegs zurechtgezimmert, hin und her geworfen zwischen Lebensgier und Straßenschlachten, angeheizt durch die Inflation, nicht die mindeste Chance besitzt. „Es gab wohl eine parlamentarische Republik in Deutschland, aber die Hebel der

Macht befanden sich kaum mehr in der Hand von Demokraten. Dem Regime fehlte es an Überzeugungskraft, der Regierung an Autorität. Das Gefühl, daß der neuen Ordnung keine Dauer beschieden sei, war verbreitet."

Salis hat in der Berliner Zeit, als er – nach seinem Bekenntnis – in die Welt eintrat und Historiker wurde, auf doppelte Weise Geschichte erlebt. Sie begegnete ihm einmal wissenschaftlich-theoretisch in den Hörsälen der Berliner Universität, wobei besonders Friedrich Meinecke Einfluß auf ihn gewann. Auf der anderen Seite bot ihm, dem aufmerksamen, sensiblen Beobachter, die Stadt Berlin täglich Einblicke in ihre politischen Turbulenzen und in diejenigen des „Reichs". Auch der Umgang mit bedeutenden Zeitgenossen trug dazu bei, das politische Urteil zu festigen.

Die letzte entscheidende Etappe auf Salis' persönlichem und historischem Weg war Paris. Er promovierte an der Sorbonne (das dortige Doktorat besaß die Bedeutung einer Habilitation) und war in dieser Stadt viele Jahre als Journalist tätig. Die Fäden der internationalen Politik liefen damals in Paris zusammen, Salis gewann Erfahrungen und Kontakte, die sich für seine weitere Laufbahn als entscheidend herausstellten. Der Wechsel von Berlin nach Paris veranlaßte zu manchen Vergleichen, welche durchaus zum Vorteil der französischen Metropole ausfielen, der gegenüber Berlin jetzt als ein Dorf erschien.

Salis ist Paris ebenso verfallen wie der junge Rilke; zwar besitzt er mehr Selbstsicherheit und Konsistenz als der Malte Laurids Brigge, aber im übrigen ist die Verwandtschaft beider unverkennbar. Manche Pariser Impressionen scheinen der Rilkeschen Feder zu entstammen: „Eine Geisterhand ergreift einen riesigen Fächer, öffnet ihn Falte um Falte, bis er in tausend Farben vor unserem Auge zu leben beginnt – so liegt die Stadt Paris in einem mächtigen Bogen um die Anhöhe von Montmartre." Im gleichen Zusammenhang: „Die Beete des Luxembourg-Gartens sind in ein Flammenmeer von Herbstblumen verwandelt. In den Alleen liegt dürres Laub. Maler haben ihre Staffeleien aufgestellt. Arbeiter reinigen mit Reisbürsten die anmutigen Statuen der französischen Königinnen; es gibt nicht mehr gute und schlechte Königinnen, sondern nur noch schmutzige und weißgescheuerte."

Bei solchen Gelegenheiten treten Salis' literarische Ambitionen in Erscheinung, aber es bahnen sich keine Konflikte an. Der Autor ist in beiden Bereichen zu Hause: als Historiker ordnet er die Ideen, während der Schriftsteller diese für ihren Auftritt auf der geschichtlichen Bühne einkleidet, sie farbig und anziehend macht, gleichsam für ihre Fleischwerdung sorgt.

In Jean Rudolf von Salis' Lebensbericht ist das literarische Element oft vorherrschend, so daß man sich in einen großangelegten Entwicklungsroman versetzt wähnt, mit ausführlichen zeitgeschichtlichen Einblendungen. Es ist ein großer Genuß: den Weg eines liebenswerten, hochbegabten Menschen durch das erste Drittel (und einige Jahre darüber hinaus) unseres Jahrhunderts zu begleiten. Im Prisma *einer* Person rafft und facettiert sich die schwerfällige Historie.

Uns verwundert keineswegs, daß Dichter und Schriftsteller in dieser Biographie eine solche Rolle spielen und über den Umgang mit ihnen ausführlich berichtet wird. Im Salisschen Pantheon, mit kennerischer Sorgfalt errichtet, treffen wir viele vertraute Büsten. Ich greife (sehr subjektiv) aus der Fülle der Personen einige heraus und nenne: Thomas und Heinrich Mann, Joseph Roth, Rychner, Claudel, Kaßner, Spengler, Friedrich Sieburg, Hermann Hesse, den Insel-Verleger Kippenberg, Franz Werfel und Frau Alma, den Philosophen Berdiajew, Paul Hazard, den Philologen Willamowitz, den Vater des Historismus Ernst Troeltsch, die zerbrechliche Elisabeth Bergner.

Welch hinreißende Sammlung von Geist, Anmut und Talent auf engstem Raum! Aber die für Salis wichtigste Figur muß noch einmal ausführlich vorgestellt werden: es ist Rainer Maria Rilke.

Unter vielen Rilke-Monographien hebt sich das Buch von Salis „Rainer Maria Rilkes Schweizer Jahre" (kürzlich wieder neu auf-

gelegt) aufs Vorteilhafteste heraus, weil es sich hütet, jener geschwätzigen Verehrung zu verfallen, die uns so häufig begegnet. Die sorgfältig-teilnehmende Darstellung berichtet von der Zuneigung, die der Jüngling dem Dichter entgegenbrachte. In der kurzen Zeit, die den beiden verblieb (Salis besuchte Rilke zum ersten Mal in Muzot 1924, also zwei Jahre vor dessen Tod), ergab sich eine herzliche und vertrauensvolle Verbindung zwischen beiden Männern, die im Alter eine Generation auseinanderlagen. In einem eigenen Kapitel seiner Lebensgeschichte hat Jean Rudolf von Salis von dieser befristeten Freundschaft erzählt. Muzot, im Wallis gelegen, das bergende Gehäuse, das dem Dichter in wenigen inspirierten Tagen des Jahres 1922 die Duineser Elegien und die Orpheus-Sonette schenkte – Muzot war kein Schloß, auch kein Schlößchen, sondern ein Turm von bemerkenswerter Primitivität. Es gab dort keine Wasserleitung, keine Elektrizität, keine telephonische Möglichkeit. Der einzige Spiegel im ganzen Gebäude war der Rasierspiegel in Rilkes kleinem Schlafkabinett. Der Dichter, schon unmerklich vom Tod gezeichnet (er litt an Leukämie), unterhielt sich mit dem Studenten nicht nur über künstlerische, sondern auch über religiöse Fragen. Salis berichtet: „Sein Bekenntnis: der Gottsuchende müsse zu der Gesamtheit der Dinge und Erscheinungen, zu allem, was die Schöpfung und die Welt bieten, ein großes ‚Ja' sagen; zu dieser Gesamtheit gehörten, wenn auch zunächst ununterscheidbar, die Werke Gottes. Nicht ein Jenseitsglaube tue not, er verschleppe nur die Hoffnungen der Menschen hinter den Tod; sondern auf die Bejahung des Hiesigen komme es an, in der Zustimmung zum Leben und seinen herrlichen Gaben müsse sich auch das Göttliche offenbaren. Der Suchende und Ringende könne aber nur finden, wenn die Gegenliebe Gottes wirke und ihm entgegen komme." Was hier über die Gegenliebe Gottes anklingt, führt durchaus über jenen mystischen Immanentismus hinaus, auf den die Ausleger Rilkes mit Vorliebe hinzuweisen pflegen.

Für den Lebensweg des künftigen Gelehrten blieb diese Begegnung bestimmend. Der immer wieder aufbrechende Konflikt zwischen Wissenschaft und Literatur, der gelegentlich die Zielstrebigkeit der eigenen Entwicklung zu durchkreuzen schien, begann sich zu lösen. Salis akzeptierte Rilke als „Wegweiser", er gestand ihm zum 49. Geburtstag: „Die Wissenschaft ist mir fortan nicht mehr ein Hemmnis für die Kunst. Hier ist auch Paul Valéry – durch Sie – Wegweiser, in seiner wunderbaren Vereinigung von Intelligenz und Kunst. Wahre, universelle Geistigkeit wird immer Wissenschaft *und* Kunst umspannen."

Salis verdankte der Literatur und der Musik Wesentliches, aber er wußte jetzt, daß sie seinen beruflichen Werdegang nicht ausschließlich bestimmen würden. Auch eine andere Versuchung wurde abgewehrt: diejenige des Journalismus. Viele Jahre bewegte sich Salis in Paris in diesem Metier, schrieb für bekannte Schweizer Zeitungen, gewann als Pressekorrespondent Anerkennung – aber er erkannte, daß ihn der Journalismus auf die Dauer nicht befriedigen würde (so wenig wie Rychner oder Frisch). Die entscheidende Wendung bahnte sich an, als 1934 eine Bewerbung auf den Lehrstuhl für Geschichte an der Zürcher Eidgenössischen Technischen Hochschule wider Erwarten realisiert wurde. „Es ist ein großer Sprung vom Zeitungskorrespondenten zum Ordinarius", heißt es in einem Brief nach Haus. Der Sprung gelang – und brachte den verhältnismäßig jungen Mann (1901 geboren) an das Ziel seiner Wünsche.

Der Lebensbericht – es handelt sich um den ersten Teil – macht uns sodann vertraut mit den vielfältigen Aufgaben, welche die Universität zu jener Zeit stellte. Eine bedeutende Laufbahn schien gesichert, als der Historiker erkennen mußte, welch irrationale Größe die Geschichte ist. Hitler betrat mit seiner braunen Gefolgschaft die Bühne, und der Marschtritt seiner Divisionen machte Europa zittern, ließ die Welt den Atem anhalten und auf das Absurdeste gefaßt sein. *Hans Jürgen Baden*

[1] Jean Rudolf von Salis, Grenzüberschreitungen. Ein Lebensbericht. Erster Teil 1901–1939. Frankfurt: Insel 1975. 521 S. Lw. 48,–.

BESPRECHUNGEN

Jugendpastoral

GROSS, Engelbert: *Akzente moderner Jugendpastoral.* Kevelaer: Butzon und Bercker 1976. 280 S., Abb. Kart. 35,–.

Das Buch setzt insoweit Akzente in einer modernen Jugendpastoral, als es auf dem Feld der Schule zwei Vollzüge bespricht: Schülerseelsorge und Schülergottesdienst. Daneben kommen die beiden anderen Felder einer Jugendpastoral kaum in den Blick, nämlich die kirchliche Jugendarbeit und die Gemeindekatechese.

Im Vorwort betont Groß, daß dieses Buch „sowohl die Dimension der (wissenschaftsorientierten) Theorie als auch die Dimension der (problembezogenen) Praxis" hat (9). Diese Vorentscheidung prägt das Buch in seinen Aussagen und Modellen. Meist folgt der Reflexion – etwa über das helfende Gespräch, über Information, über Audiovision – die entsprechende Darstellung einer Praxis: in Berichten über Gottesdienst, in Modellen von Feiern und Happenings. In diesem praktischen Teil liegen die eigentlichen Anregungen für eine moderne Jugendpastoral; denn mit Geschick versteht es Groß, die verschiedenen Medien in ihren Möglichkeiten für die Glaubenserziehung des jungen Menschen zu nützen.

Zwei Probleme bleiben bestehen. 1. Gerade weil Groß als Fachlehrer für Religionslehre und Schulseelsorger unmittelbar mit Jugendlichen zu tun hat, bleibt es unverständlich, wie seine pauschalierenden Aburteilungen der kirchlichen Jugendarbeit (85 ff.) möglich sind. Nach dem Synodenbeschluß „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit" sollte doch auch der diakonische Aspekt der kirchlichen Jugendarbeit, also der selbstlose Dienst der Kirche an der Menschwerdung des Jugendlichen, gesehen werden. Von den Aussagen der Synode her hätten die „Akzente moderner Jugendpastoral" an Aktualität gewonnen. – 2. Der Sprache des Autors ist ein gewisser Manierismus im theoretischen wie im praktischen Teil nicht fremd. Dafür ein Beispiel: „Das sich an dieser Aktion ‚Achte das Leben' zeigende Exemplarische – die Herausforderungen; die Ermöglichungen, Anspruch und Zuspruch des Evangeliums zu erleben; die innere Ausrichtung als übergreifendes Ziel – wird hineinzuformen sein in jene Aktivitäten, die die kirchlichen Schulgemeinden in ihrem Subkultur-Charakter zu erbringen haben, damit der Charme Gottes einen Leib bekommt" (59 f.).

Trotz dieser Kritik ist festzuhalten: Das Buch lenkt die Aufmerksamkeit auf den bisher wenig entdeckten Bereich der Schulseelsorge (Beratung vor allem) und des Schülergottesdienstes (in Meditation, Audiovision, Zelebration usw.). *R. Bleistein SJ*

Die Antwort leben. Beispiele aus der kirchlichen Jugendarbeit. Hrsg. v. Klaus KONSTROFFER. Düsseldorf: Patmos 1976. 210 S., Abb. Kart. 9,80.

Dem aufmerksamen Betrachter der Jugendszene muß auffallen, daß seit etwa drei Jahren Jugendwallfahrten und kirchliche Jugendkongresse bei den Jugendlichen große Zustimmung finden. Es versammeln sich meist einige Tausend junger Menschen. Daß ein solches Ereignis nicht der Improvisation überlassen bleibt, beweist dieses Buch, das über das „Jugendfestival 1975" in Trier berichtet. Die Vorüberlegungen (Warum ein Fest?) und die Vorbereitungen ziehen den Leser schon in das Geschehen hinein, so daß er mit innerer Anteilnahme den ausführlich dokumentierten Ablauf des Jugendfestivals liest. Dabei werden auch die Texte der Großforen (mit J. Reding, H. D. Hüsch usw.) abgedruckt. Die Reaktionen der jugendlichen Zuhörer sind angemerkt. Der Ablauf und die Gestaltung des abschließenden Jugendgottesdienstes bieten das Modell einer

Eucharistiefeier, an der Jugendliche teilnehmen können. In Trier waren es immerhin 7000 junge Menschen. Man wird das Buch als Textbuch für Jugendgottesdienst gebrauchen können; man wird aus ihm Anregungen für Kongresse ähnlicher Art übernehmen und Studien über die Sprache junger Menschen machen können. Man wird auf jeden Fall das Buch nicht beiseite legen können, ohne ermutigt zu sein: Die Jugend läßt sich von der Kirche auch heute ansprechen und herausfordern. *R. Bleistein SJ*

MENNIG, Hans – STOLL, Gottfried – UEBERSCHÄR, Ingrid: *Verkündigung in der Jugendarbeit.* Berichte – Kommentare – Praxisimpulse. Gelnhausen: Burckhardus Haus 1975. 111 S. Kart. 14,–.

Das anregende Buch geht in seinen sechs Kapiteln jeweils von einer (theologischen) These aus, die in Beispielen, Kommentaren, Praxisimpulsen geklärt und operationalisiert wird. Dabei werden konkrete Hinweise gegeben, die für jede kirchliche Jugendarbeit von Bedeutung sind, obgleich das Buch innerhalb der Jugendarbeit der evangelischen Kirche konzipiert wurde. Eines der Hauptanliegen der Autoren ist, einen sehr engen Verkündigungsbegriff zu überwinden und – neben dem Wort – auch der Tat, dem Verkündiger, der Gruppe eine Verkündigungsqualität zuzusprechen. Bei diesen Überlegungen spielen sozialpsychologische Erkenntnisse eine große Rolle. Manches, was im Synodenbeschluß „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit" gefordert wurde, findet hier eine Bestätigung.

Kritik wäre anzumelden, wenn in These I gesagt wird: „Verkündigung ist Reden von Gott, das an keine bestimmte Form und Vorlage gebunden ist" (17). Im „Praxisimpuls" wird dann die Bedeutung der Evangelisten so eingeebnet, daß sie schier mit Bert Brecht auf eine Ebene geraten. Literarische Texte von heute sind nur von ungefähr „fortgeschriebene biblische Texte" (33). Ferner wäre es sinnvoll gewesen, den Begriff der „Emanzipation" mehr zu präzisieren (104), sonst geht das Unterscheidende des christlichen Freiheitsbegriffs im Verhältnis zu einer ideologisch fixierten Emanzipationsidee verloren. Solche Unterscheidung hätte den Ausführungen über „das emanzipatorische Konzept und die Vollmacht" (106 f.) nur genützt. Denn die Begriffe „emanzipatorisches Konzept" und „Vollmacht" leiden bis zur Unkenntlichkeit an einer „Auszehrung des Christlichen". Abgesehen von diesen beiden Mängeln enthält das Buch viel Nützliches für Theorie und Praxis einer kirchlichen Jugendarbeit.

R. Bleistein SJ

Biologie

HAYS, H. R.: *Das Abenteuer Biologie.* Die Erforschung der Tierwelt von Aristoteles bis Konrad Lorenz. Düsseldorf: Diederichs 1975. 328 S. Lw. 29,80.

Der Verfasser hat sein Buch geschrieben, weil er entdeckt hatte, wie wenig bisher über eine der ältesten der Naturwissenschaften geschrieben worden ist. „Zoologie heißt Studium des Lebens und ist eines der erregendsten Themen für den menschlichen Geist. Nach Jahrhunderten wissenschaftlicher Forschung bleibt sie noch immer ein Geheimnis und eine Herausforderung" (5). Das Buch bringt die Geschichte der großen Entdeckungen in der Zoologie, und zwar in der Weise, daß an Hand des Lebenslaufs eines Zoologen seine entscheidenden Leistungen dargestellt werden. Der Verfasser versteht zugleich das kulturelle und geistige Milieu der jeweiligen Zeit hervorragend zu kennzeichnen.

Der Bericht beginnt mit Aristoteles, „dem großen Genius aus dem Athen des vierten vorchristlichen Jahrhunderts" (7). Das Kapitel trägt den Titel „Die Erfinder der Wissenschaft" und erinnert uns daran, daß „Wissenschaft erfunden werden mußte" (meist im Gegensatz zur magisch-poetischen Einstellung), daß ferner „die Grundlage der modernen Welt in ein paar hundert Jahren griechischen Denkens gelegt wurde" (8). In den Darlegun-

gen über die einzelnen Forscher finden sich viele anekdotische Züge, die den Text auflockern und leicht lesbar machen. Zum Beispiel wird über Plinius (20 ff.) und sein Riesenwerk (u. a. 37 Bände „Naturgeschichte" und 160 Bände „Tagebuch") viel Amüsantes und Erstaunliches aus dem Tageslauf des Plinius erzählt, das sein etwas geschwätziger, adoptierter Neffe in Briefen berichtet hat.

Philosophie, Medizin, Naturwissenschaft waren im Altertum und Mittelalter noch eng miteinander verbunden. Der Verfasser beschreibt sehr deutlich, wie sich die systematische Beobachtung und das Experiment langsam verselbständigen. Eine Reihe großer Namen bezeichnen diesen Weg: Kaiser Friedrich II (Beobachtungen an Vögeln, bes. Falken), der Zürcher Arzt Konrad Gesner, William Harvey, der Entdecker des Blutkreislaufs, der große Systematiker Linné, ferner Lorenz Oken, Alexander von Humboldt, Darwin, Haeckel, Mendel, Huxley, Pawlow und schließlich der Erforscher der Bienensprache, Karl v. Frisch. – Das letzte Kapitel des ebenso lehrreichen wie amüsant zu lesenden Buchs weist auf die Geschichte der Ökologie und die Gefahr der Schädigungen von Erde, Luft und Wasser und damit auch des Menschenlebens hin. *A. Haas SJ*

Vogel, Christian: *Biologie in Stichworten.* 5. Humanbiologie. Menschliche Stammesgeschichte. Populationsdifferenzierung. Kiel: Hirt 1974. 192 S., Abb., Tafn. Kart. 21,80.

Das Interesse, das der Biologie des Menschen zukommt, und die sachliche Bedeutung dieses Fachs veranlaßten die Herausgeber der bekannten Reihe „Biologie in Stichworten", die Humanbiologie in drei gesonderten Bänden zu behandeln. Was versteht man unter Humanbiologie? Es handelt sich um eine Wissenschaft, die sich mit allen jenen biologischen Aspekten des Menschen befaßt, die Biologen sonst im Bereich nicht-menschlicher Organismen bearbeiten. Sie ist fächerübergreifend, weil sich mehrere akademische Fächer mit speziellen biologischen Problemen des menschlichen Organismus beschäftigen (z. B. Anthropologie, Anatomie, Physiologie, Humangenetik, Psychologie). Ausgeklammert bleibt in diesem Buch zunächst die Ethologie (Verhaltensforschung), weil – nach der Meinung der Herausgeber – eine „Humanethologie" noch am Beginn ihrer materialsammelnden Arbeit stehe und weil das Forschungsfeld der Psychologie „zu umfangreich und vielschichtig" sei, als daß es der Humanbiologie ohne weiteres eingeordnet werden könnte (Vorwort).

Der vorliegende erste Band der Humanbiologie behandelt die menschliche Stammesgeschichte und die Populationsdifferenzierung der heute lebenden Menschheit. Der Verfasser hat sich bemüht, trotz der Kürze der Darstellung einen möglichst vollständigen Überblick über alle gegenwärtig bekannten Funde (bzw. Fundgruppen) zu geben. Ferner ist der Beschreibung des Fundmaterials gegenüber den hypothetischen Deutungen mehr Platz eingeräumt als üblich. Die derzeit diskutierten Hypothesen werden in knapper Form einander gegenübergestellt. Da mit Fundüberraschungen immer wieder zu rechnen ist, muß festgestellt werden, daß das Manuskript im Frühherbst 1972 abgeschlossen wurde.

Der zweite Teil des Buches behandelt die regionale Populationsdifferenzierung der heutigen Menschheit. Dieses Gebiet nannte man bisher „Rassenkunde". Zuerst wird – nach einem kurzen historischen Überblick – die geographische Rassengliederung der Menschheit dargestellt. Anschließend folgt die Beschreibung der Merkmalsdifferenzierung und biologischer Anpassungsvorgänge an unterschiedliche Lebensräume. Der Verfasser betont mit Recht, daß unser exaktes Wissen über die zuletzt genannten Vorgänge noch sehr lückenhaft ist. Bei der Differenzierung muß neben ökologischen Faktoren auch mit starken soziokulturellen Einflüssen gerechnet werden. Die zahlreichen Abbildungen, Schemata und Tabellen erleichtern sehr das Studium dieses für die Schule und das Selbstlernen wichtigen Buchs. *A. Haas SJ*

Cousteau, Jacques-Yves – Diolé, Philippe: *Robben, Seehunde, Walrosse.* Gesellige Meeressäuger. München: Knaur 1974. 304 S., Abb., 126 Farbfotos. Lw. 36,–.

Wer die phantastischen, mehrfach durch angesehene Preise ausgezeichneten Fernsehfilme von Kapitän Cousteau gesehen hat, wird es begrüßen, in diesem Buch einen Teil der großartigen Bilder nochmals zu sehen und die gewagten Meeresfahrten an Hand des Buchtextes und der Karten nochmals verfolgen zu können. Das Buch behandelt die Robben, die sich in drei große Familien aufgliedern: die Ohrenrobben (Otariidae), die Walrosse (Odobenidae) und die Seehunde (Phocidae). „Dieses Buch ist der Bericht unseres Versuches, im Meer, genauer gesagt unter den Meeressäugern, die uns als lungenatmende Warmblüter näherstehen als die Fische, Freunde zu finden und sie zu unseren Tauchgefährten zu machen. Da wir ihr Zutrauen gewinnen wollten, haben wir jeglichen Zwang, jegliche Dressur, die das Wesen der Tiere zu verfälschen drohen, soweit es sich machen ließ, vermieden und es statt dessen darauf angelegt, Zuneigung zu wecken und durch Liebe Gegenliebe auszulösen. War dieser Versuch nun ein voller Erfolg? Wir wagen trotz allem nicht, es zu behaupten" (251). Cousteau und Gefährten untersuchten je einen Vertreter der drei großen Robbenfamilien. Die Forscher fuhren hierbei zuerst vom Indischen Ozean zur Südspitze Afrikas. Hier fingen sie mit viel List und Geduld zwei Seebären und zähmten beide („Pepito" und „Christobald"). Doch der Erfolg war nicht endgültig. Pepito ist durchgegangen, um zu seinen Artgenossen zurückzukehren, und Christobald mußte sein Leben lassen, weil er – nachdem auch er ausgerissen war – von den Menschen falsch behandelt wurde.

Im zweiten Teil des Buchs schildern Text und Bilder die Reise durch den Atlantik nach Puerto Rico und durch den Panamakanal zur Pazifikinsel Guadeloupe, wo Cousteau einen Film über die stark gefährdeten See-Elefanten aus der Familie der Seehunde drehte. „Die See-Elefanten wiederum hatten im Gegensatz zu den Seebären kaum auf unsere Annäherungsversuche reagiert. Sie ergriffen zwar nicht die Flucht und waren, außer wenn man sie reizte, auch nicht aggressiv, erwiesen sich aber auf Grund ihrer Schwerfälligkeit, ihres langsamen Auffassungsvermögens und ihres Mißtrauens im Wasser für unsere Zwecke als ungeeignet. Doch obwohl sie alles andere als ideale Kameraden waren, haben wir viel von ihnen gelernt, ja vielleicht gerade, weil sie ihr Liebesleben und ihre Kämpfe abwickelten, ohne von uns Notiz zu nehmen" (254).

Der dritte Teil handelt von den Walrossen. Es war außerordentlich schwer, im Beringmeer an diese mit langen Stoßzähnen bewehrten Herren des Packeises heranzukommen, wenn sie auf ihren Treibeisschollen dahindrifteten. Die Jagdgewohnheiten der Eskimos, die in Text und herrlichen Bildern beschrieben werden, ließen die scheuen Tiere im ungestörten Gleichgewicht mit ihrer Umwelt. Durch die neuerdings in Mode gekommenen „Polar-Safaris" ist diese urtümliche Welt aber stark bedroht. *A. Haas SJ*

GROHMANN, Herbert: *Die Pflanze.* Ein Weg zum Verständnis ihres Wesens. 2 Bde. Stuttgart: Freies Geistesleben 1975. 207, 217 S., Abb. Lw. 28,– und 25,–.

Die vorliegende Auflage (5. Aufl. von Bd. 1, 2. Aufl. von Bd. 2) des bekannten Werks ist die fotomechanische Wiedergabe der letzten Ausgabe von 1948. Der Verfasser, der 1957 gestorben ist, fühlt sich in seinen Darlegungen den naturwissenschaftlichen Schriften Goethes und der Geisteswelt von Rudolf Steiner verpflichtet. Hält man sich das immer vor Augen, so bietet das Buch tiefe biologische und naturphilosophische Einsichten in das Wesen der pflanzlichen Existenz.

Der erste Band bringt zuerst die grundlegenden Betrachtungen über die Gestalt der Pflanze (Blatt, Wurzel, Blüte, Früchte, Bäume, Urpflanze usw.). Im Hintergrund steht immer der Vergleich der Pflanze (Wurzel, Blatt, Blüte) mit dem Menschen und der Dreigliederung seines Organismus in Kopf-, Brust- und Stoffwechselsystem (nach R. Steiner). Diese Vergleiche – wenn auch manchmal für einen naturwissenschaftlich geschulten Leser etwas befremdend – geben doch tiefe Einsichten in eine typologische, phänomenologische, naturphilosophische Gestaltlehre von der Pflanze, wie sie nicht nur der Anthroposophie eigen ist, sondern auch von der „idealistischen Mor-

phologie" seit Jahrhunderten bis heute vertreten und ausgebaut wurde. Man erinnert sich in diesem Zusammenhang an zeitgenössische Namen wie Wilhelm Troll, Hedwig Conrad-Martius, Hans André u. a., die zugleich beweisen, daß für diese morphologische Deutung der pflanzlichen Organisation die anthroposophische Weltanschauung nicht grundlegend und erforderlich ist.

Im Anschluß an die allgemeineren Betrachtungen folgt die „Stufenleiter des Pflanzenreiches" von den Nadelbäumen über die Farne, Schachtelhalme, Algen, Pilze bis zu den Bakterien, Moosen und Flechten. Im zweiten Band wird dann der Gang durch das Pflanzensystem fortgesetzt durch eine typologische Betrachtung der Blütenpflanzen. Der Verfasser beginnt mit den Hahnenfußgewächsen, deren kosmologische Bedeutung er herausstellt. Es folgen die Rosengewächse, Schmetterlingsblütler, Kreuzblütler usw. bis zu den Doldengewächsen und Korbblütlern. Eine typologische Betrachtung der Mistel beschließt das anregende Buch. *A. Haas SJ*

ZU DIESEM HEFT

Helmut Boehncke, früherer Chefarzt der Kinderklinik Hamburg–Hochallee, reflektiert bei einem Aufenthalt in Kreta über die Rolle der Naturwissenschaft in der Geschichte des Abendlands. Im Blick auf die Wurzeln unserer Kultur sieht er die Verluste, die der Mensch im Lauf dieser Geschichte erlitten hat, aber auch Kräfte, die Liebe und damit Humanität ermöglichen.

Der am 26. Mai verstorbene Philosoph Martin Heidegger hat auf das philosophische, theologische und überhaupt geistige Schaffen unserer Zeit einen großen, kaum zu überschätzenden Einfluß ausgeübt. Gerd Haeffner, Dozent für Philosophische Anthropologie an der Hochschule für Philosophie in München, erläutert die Grundthemen und Grundaussagen dieses vielleicht bedeutendsten Philosophen unseres Jahrhunderts.

Das Thema Vermögensbildung steht in der politischen Diskussion nicht mehr so im Vordergrund wie vor einigen Jahren. Es ist aber nach wie vor eine bleibende Forderung der katholischen Soziallehre. Walter Kerber, Professor für Ethik und Sozialwissenschaften an der Hochschule für Philosophie in München, arbeitet die grundsätzliche Bedeutung heraus, die dem Eigentum und der Vermögensbildung in einer freien Gesellschaft zukommt. Er formuliert auch Folgerungen für die aktuelle Situation.

Herbert Schade hat in dieser Zeitschrift schon mehrmals dargelegt (z. B. August und Oktober 1974), wie die heutige Kunstszene beherrscht wird von dem Widerspruch zwischen einem Deutungsdenken und einem Nutzwertdenken, einer Bilderkenntnis und einem technischen Sehen – zwei Entwürfe, zwischen denen sich auch das Schicksal der Bildvorstellungen in der Kirche vollzieht. In einem abschließenden Beitrag stellt er das Thema in den Gesamtzusammenhang der modernen Kunst- und Geistesgeschichte.

Das Glück und die Würde

Nur wenige Begriffe üben eine so große Faszination auf den Menschen aus wie der des Glücks. Dieses Wort weckt Erwartungen, Sehnsüchte und Bedürfnisse, die sich um so fordernder geben, je unwichtiger sie im alltäglichen Lebensvollzug sind. Das Glück in seiner unbestimmten Allgegenwart – eine Art göttlicher Eigenschaft – lockt, ruft auf, bewegt, ermutigt zum Wagnis, läßt den Menschen das Risiko gering veranschlagen.

Wie könnte man Glück heute definieren? Seligkeit aus Konsum. Diese Feststellung ist gesellschaftspolitisch bedeutsam; denn sie weist auf die notwendige Entwicklung des Sozialstaats hin. Sobald das Glück zum Glück aller werden soll, muß es machbar, planbar, abrufbar, verwaltbar sein. Das Glück der Macher ist dann das Glück der vielen.

Das allumfassende, totale Glück, das in einem solchen Staat angezielt wird, wurde früher religiös verstanden und fiel unter dem Begriff „Heil" in die Kompetenz der Kirchen. Sie waren die Vermittler auch eines diesseitigen, aber vor allem des jenseitigen Glücks. Da anscheinend das Heil seine Wirksamkeit in den sozialen Dimensionen eingebüßt hat und in einer weltlich gewordenen Welt ins Exil gehen mußte, schickt sich der Sozialstaat an, auch religiöse Bedürfnisse seiner Bürger zu erfüllen. Daß in der Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten von Amerika vom 4. Juli 1776 erstmals unter den unveräußerlichen Rechten des Menschen das „Streben nach Glück" (Pursuit of happiness) genannt wird, markiert eine Zäsur: Es beginnt ein neuzeitliches Denken, das sich zusehends aus seinem religiösen Kontext löst.

In einem solchen unterschwelligen Prozeß, der dem Staat bisherige Aufgaben der Kirchen aufbürdet, verliert ein anderer zentraler Begriff eines humanen Selbstverständnisses an Kraft, der Begriff der Würde. Kein anderer als Ernst Bloch hat bereits 1961 in seinem Buch „Naturrecht und menschliche Würde" darauf hingewiesen, daß die Sozialutopien überwiegend auf das Glück, die Naturrechtstheorien (und damit der Rechtsstaat) aber „überwiegend auf Würde, auf Menschenrechte, auf juristische Garantien der menschlichen Sicherheit und Freiheit, als Kategorien des humanen Stolzes" gehen. Er folgerte damals: „Demgemäß richtet sich die Sozialutopie vor allem auf die Abschaffung des menschlichen Elends, das Naturrecht vor allem auf Abschaffung der menschlichen Erniedrigung."

Die jüngste Zeitgeschichte lehrt, daß – ganz im Gegensatz zur Meinung Blochs – Glück und Würde alternative Verwirklichungsweisen des Menschen sind. Der Mensch, dem das Glück als Konsum in allen Lebensbereichen zum höchsten Lebenswert wird, scheint nichts geringer zu schätzen wie die in seiner Freiheit gründende Würde, wie Selbstachtung und Sittlichkeit. Das Kontrastbild des moralischen Hagestolzes, der

lustlos, aber sittlich in einer freudlosen Gesellschaft sein Dasein verbringt, begegnet heute zwar seltener. Dafür gibt es soziale und politische Glücksbringer, die zuweilen auch in der Berufung auf Jesus, „den glücklichsten aller Menschen", die Christlichkeit ihrer Errungenschaften anzupreisen versuchen. Die Neufassung des Abtreibungsverbots, die Einführung eines neuen Sexualstrafrechts und Eherechts geschehen zwar – wie man sagt – zugunsten der Menschlichkeit des Menschen. Aber es geht primär um den glücklichen Menschen, nicht notwendig um den Menschen, der der Achtung, der Verehrung, der Liebe „würdig" ist. Ist jedoch Glück letztlich von Würde zu trennen?

Was nützt dem Menschen die politische Kategorie Glück, wenn zugleich die Fähigkeit abnimmt, das Unglück zu ertragen? Sobald der Eudämonismus zu einer Weltanschauung wird, werden seine gläubigen Anhänger das Erbe aller Diesseitsreligionen übernehmen müssen: die Enttäuschung. Denn dem Glück ist es eigen, mit jeder Befriedigung neue Wünsche zu wecken. Das Glück ist unersättlich. Der „Hans im Glück" kann nur dann vor sich und anderen bestehen, wenn es außer der persönlichen Befriedigung und dem sozialen Prestige, um die er ja gebracht wird, menschliche Werte gibt. Damit stellt sich erneut die Frage nach der Würde.

Würde wird konstituiert durch unantastbare, absolute Werte. Jeder Mensch ist ein „Würdenträger": er besitzt unendlichen Wert. Wo kann es in einer Gesellschaft Werte solcher absoluter Geltung geben, wenn Ungewißheit herrscht, wann menschliches Leben beginnt und bis wann ein Mensch Lebensrecht hat? Das Verlangen nach dem unbegrenzten Glück relativiert die menschliche Würde auf medizinisch greifbare Daten. Dankt darin nicht die Ethik zugunsten der Naturwissenschaft ab? Ist der Mensch zur Sache geworden?

Gibt es Rettung in dieser Situation? Es genügt nicht, die Fragwürdigkeit sozialer und politischer Glücksparolen zu durchschauen. Entscheidender ist, daß der Mut wächst, die Grenzen des Glücks, nicht nur „die Grenzen des Wachstums", zu bejahen. Ein solcher Mut zum „kleinen Glück" gäbe die Fähigkeit, Unglück als zum Wesen der Conditio humana gehörend zu akzeptieren. Hier geht es nicht zuerst um Glück, sondern um Würde. Sie fordert die Anstrengung einer sittlichen Existenz, die weder an modischen Messias-Gestalten noch an veröffentlichten Idealen noch an ideologischen Parolen von gestern Maß nimmt. Maß wäre zu nehmen an einem christlichen Ethos, das zum Widerstand gegen das eingeredete Glücksbegehren befreit und das noch im Untergang des Todes an die Würde des unsterblichen Menschen zu glauben wagt.

Roman Bleistein SJ

Siegfried Rother

Der „neue sozialistische Mensch" in der Philosophie der DDR

Bei den verschiedenen Gesellschaftstheoretikern finden sich recht gegensätzliche Ansichten darüber, was im einzelnen die kommunistische Gesellschaft kennzeichnet, wie sie von Karl Marx entworfen worden ist. In einem scheint jedoch völlige Übereinstimmung zu bestehen, darin nämlich, daß Ausgangspunkt und Ziel Marxschen Denkens der Mensch ist. Und zwar zum einen: der Mensch, wie er sich damals Marx darstellte; und zum anderen: der Mensch, wie er eigentlich sein sollte.

Den Menschen seiner Gegenwart sah Marx verkümmert, deformiert, ausgebeutet, verelendet; seiner Arbeit, sich selbst, dem Mitmenschen und der Gesellschaft gegenüber entfremdet. Im Lohnarbeiter, im Proletarier schien ihm der höchste Grad dieser Entfremdung erreicht. Die Ursache für eine derartige Entfremdung glaubte er in der bestehenden Ordnung der Gesellschaft, die er als kapitalistische bezeichnete, zu erkennen, d. h. im Privateigentum an den Produktionsmitteln als der Wurzel aller Entfremdung. Daher würde erst Aufhebung des Privateigentums eine radikale Änderung des Zustands des Menschen ermöglichen, damit der Mensch das werden könne, was er eigentlich sein sollte. Dann erst – das war eine Grundüberzeugung der beiden Begründer des „Wissenschaftlichen Sozialismus" Karl Marx und Friedrich Engels – könnte die „allseitige Entwicklung der Fähigkeiten aller Gesellschaftsmitglieder" verwirklicht werden[1].

Aber *wie* sollte der Mensch eigentlich sein? Wie sollte dieser neue Mensch in der neuen Gesellschaft aussehen? Bereits 1844 gibt der junge Marx in den Pariser Manuskripten eine eingehende Antwort: „Die positive Aufhebung des Privateigentums, als die Aneignung des menschlichen Lebens, ist daher die positive Aufhebung aller Entfremdung, also die Rückkehr des Menschen aus Religion, Familie, Staat etc. in sein menschliches, d. h. sein *gesellschaftliches* Dasein . . . Wir haben gesehen, wie unter Voraussetzungen des positiv aufgehobenenen Privateigentums der Mensch den Menschen produziert, sich selbst und den anderen Menschen . . . So produziert die gewordene Gesellschaft den Menschen in diesem *ganzen Reichtum seines Wesens*, den reichen all- und tiefsinnigen Menschen als ihre stete Wirklichkeit."[2]

Seitdem diese Sätze geschrieben worden sind, sind mehr als hundert Jahre vergangen. Inzwischen sind in einem Teil der Welt politische, wirtschaftliche und gesellschaftliche Systeme entstanden, die den Anspruch erheben, eine sozialistisch-kommunistische Ordnung im Marxschen Sinn bereits verwirklicht zu haben oder zu verwirklichen. Auch in ihnen spielen heute Begriffe wie „der neue Mensch" oder „Erziehung zur sozialistischen Persönlichkeit" eine entscheidende Rolle. So ist z. B. im Programm der

kommunistischen Partei der Sowjetunion formuliert: „Während des Übergangs zum Kommunismus ergeben sich immer mehr Möglichkeiten, einen neuen Menschen zu erziehen, der geistigen Reichtum, moralische Sauberkeit und körperliche Vollkommenheit harmonisch in sich vereinigt." [3]

Ebenso stellt das Parteiprogramm der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands einen Zusammenhang zwischen der Verwirklichung des Sozialismus als einer bestimmten gesellschaftlichen Ordnung und der Schaffung des neuen sozialistischen Menschen her: „Umfassender Aufbau des Sozialismus heißt Erziehung und Bildung des allseitig, d. h. geistig, moralisch und körperlich entwickelten Menschen, der bewußt das gesellschaftliche Leben gestaltet und die Natur verändert." [4]

Dem Ziel der Heranbildung des neuen sozialistischen Menschen in der DDR dient auch das „Gesetz über das einheitliche sozialistische Bildungssystem" vom 25. Februar 1965, in dem als Bildungsziel definiert wird: „Bildung und Erziehung allseitig und harmonisch entwickelter sozialistischer Persönlichkeiten, die bewußt das gesellschaftliche Leben gestalten, die Natur verändern und ein bewußtes, erfülltes, glückliches, menschenwürdiges Leben führen." [5]

Wie stellt sich nun in heutiger Sicht für marxistische Theoretiker dieser neue Mensch dar? Wodurch unterscheidet er sich von den bisherigen Weisen des Menschseins? Welches Verhältnis besteht zwischen ihm und der neuen sozialistischen Gesellschaft, in der er lebt? Unter dieser Fragestellung werden im folgenden einige Arbeiten marxistischer Theoretiker der DDR analysiert, die speziell dem neuen sozialistischen Menschenbild gewidmet sind. Das Bild dieses neuen sozialistischen Menschen, wie es sich in der offiziellen DDR-Philosophie darstellt, läßt sich mit vier Hauptmerkmalen kennzeichnen.

1. Der neue sozialistische Mensch stellt im Vergleich zu früheren Formen des Menschseins eine höhere Qualität dar

Es liegt nahe, daß ein Denken auf der Grundlage des Marxismus, der sich im Sinn von Marx als Auflösung des Rätsels der Geschichte versteht, sich mit dem Verhältnis zur eigenen historischen Tradition auseinandersetzen muß. Dies bedeutet für unsere Problemstellung ein Eingehen auf die Frage: Wie verhält sich das sozialistische Menschenbild zu den humanistischen Traditionen in der deutschen Geschichte? Welcher Zusammenhang besteht insbesondere zu dem Humanitätsideal, wie es von der deutschen klassischen Philosophie und der deutschen klassischen Dichtung entworfen worden ist?

Um dieses Problem geht es in einer Vielzahl von Arbeiten von DDR-Philosophen. So bei *Eberhard John*, Direktor des Instituts für Ästhetik und Kulturtheorie der Karl-Marx-Universität Leipzig, und *Otto Rühle*, Direktor des Rubenow-Instituts der Universität Greifswald [6]. Alle Autoren scheinen bestrebt, den Nachweis zu führen,

daß das humanistische Gedankengut eines Kant, Fichte, Hegel, eines Goethe, Schiller, Herder und Humboldt im Menschenbild des sozialistischen Humanismus bewahrt worden sei. Das bezieht sich auf das Verständnis des Menschen als eines sittlichen Wesens, wie es Kant zugrunde gelegt hat; auf den Begriff des Menschen als eines schöpferischen Wesens, wie er in der Philosophie des deutschen Idealismus enthalten ist; auf die Einsicht in die verhängnisvollen Folgen der Arbeitsteilung, wie sie sich in Schillers „Briefen zur ästhetischen Erziehung des Menschen" findet; auf das Bildungsideal der deutschen Klassik, die den Menschen zu einer allseitig entfalteten Persönlichkeit zu formen fordert.

Das sozialistische Menschenbild wird in einer solchen Sicht zu einer Erfüllung des Erbes humanistischer deutscher Tradition. Um aber bei dem Entwurf eines sozialistischen Menschen ein Anknüpfen an das bürgerliche Kulturerbe zu rechtfertigen, das doch zugleich als Ausdruck einer zu überwindenden Gesellschaft verstanden wird, müssen Rühle und John eine These zu Hilfe nehmen: die Entstehung der Ideen sei zwar klassenbedingt, nicht aber ihre Wirkung. Daher blieben die Ideen nicht für immer an jene Klassen gebunden, die sie hervorgebracht hätten. Deshalb könne auch die Arbeiterklasse die positiven geistigen und kulturellen Errungenschaften vergangener Epochen übernehmen und weiterentwickeln.

Dazu kommt ein weiteres. Wie die DDR-Philosophen *Manfred Buhr* und *Klaus Kosing* behaupten, sei die kapitalistische Klassengesellschaft gar nicht in der Lage, die Voraussetzungen dafür zu schaffen, daß der Mensch sich in der Praxis zu einer allseitig entfalteten Persönlichkeit entwickeln könne, vielmehr komme es unter den Verhältnissen der Ausbeutung und Unterdrückung des Menschen durch den Menschen gerade zu einer „Deformation, Degradation und Zerstörung" der Persönlichkeit des arbeitenden Menschen: „Erst in der sozialistischen Gesellschaft werden mit der Errichtung der politischen Macht der Arbeiterklasse, der Herausbildung sozialistischer Produktionsverhältnisse, der Beseitigung der Ausbeutung, der Aufhebung des Klassenantagonismus und der Einbeziehung aller Werktätigen in die Leitung und Planung der gesamtgesellschaftlichen Entwicklung die Voraussetzungen dafür geschaffen, daß *alle* Werktätigen sich zu Persönlichkeiten entwickeln können." [7]

Im Hinblick auf das Verhältnis des Menschenbilds der deutschen Klassik und deren Begriff der allseitig entfalteten Persönlichkeit zum sozialistischen Menschenbild ist jedoch ein dritter Gesichtspunkt entscheidend. Es ist die These, der Sozialismus habe nicht nur erst die realen gesellschaftlichen Voraussetzungen dafür geschaffen, damit das, was bei Kant, Goethe oder Schiller eine idealistische Utopie bleiben mußte, in die Wirklichkeit umgesetzt werden konnte. Sondern er habe zugleich auch das humanistische Erbe der deutschen Kultur auf eine neue, höhere Ebene gehoben.

Worin besteht nun aber diese „neue, höhere Ebene"? Bei Eberhard John findet sich eine präzise Antwort: „Der neue sozialistische Mensch stellt bewußt in den Mittelpunkt seines Kulturideals und Menschenbilds die Fähigkeit zur schöpferischen, produktiven geistigen und körperlichen Arbeit, die stets Arbeit der Persönlichkeit innerhalb

eines gesellschaftlichen Kollektivs ist . . . Charakteristisch für die sozialistische Persönlichkeit muß es sein, daß sie maximal in sich jene individuellen Züge und Fähigkeiten entwickelt, die unter konkreten gesellschaftlichen Bedingungen *gesellschaftlich nützlich* sind" (John, 46).

Eine Analyse des bisher skizzierten Entwurfs eines idealen sozialistischen Menschen macht deutlich, wie versucht wird, in ihm zwei Sichten des Menschen miteinander zu verbinden. Einmal ist es das Bildungsideal der deutschen Klassik, das Leitbild der allseitig entfalteten Persönlichkeit. Dieser Begriff taucht bereits bei Marx und Engels mehrere Male auf; so etwa, wenn Marx in den „Grundrissen der politischen Ökonomie" davon spricht, daß der Reichtum des neuen Menschen nicht im privaten Haben von Gütern bestehen wird, sondern in der Entwicklung aller menschlichen Kräfte, indem er „seine Totalität produziert" [8]. Es wäre einmal interessant zu untersuchen, inwiefern die Klassiker des Marxismus mit der Übernahme dieses Bildungsideals nicht auch ein Menschenbild sich zu eigen gemacht haben, das weithin elitäre Züge trug und aus einer Gesellschaft stammte, in der noch nicht Industrie und Technik zu den beherrschenden Mächten geworden waren.

Drei bedeutsame Elemente, die mit diesem Bildungsideal der deutschen Klassik unlösbar verbunden waren, bleiben jedoch sowohl bei Marx als auch beim sozialistischen Menschenbild der DDR-Philosophie ausgeklammert. Zum ersten ist es die Auffassung, daß der Mensch primär ein geistiges Wesen sei, das sein Gesetz in sich trage und als mündiger Mensch sich selbst bestimme; zum zweiten ist es die Hochschätzung der geistigen Arbeit als der eigentlich menschlichen und menschenwürdigen Tätigkeit; und zum dritten ist es die Anerkennung der Antinomie zwischen den Ansprüchen des Individuums, das auch, wie Wilhelm von Humboldt es genannt hat, angelegt ist auf eine „ruhende und betrachtende Existenz", und den Interessen der Gesellschaft, die den einzelnen möglichst zu integrieren und sich einzuverleiben bestrebt ist.

Dieses Menschenbild des klassischen deutschen Humanismus erscheint daher – im Hinblick auf dessen ursprüngliche Intention – im marxistischen Denken um Wesentliches verkürzt. Zugleich wird versucht, es mit einer anderen Sicht des Menschen in Einklang zu bringen, die wiederum bei Marx grundgelegt ist. Es ist der Begriff der Arbeit, den Ernst Bloch einmal den „archimedischen Punkt" im marxistischen Denken genannt hat. Und zwar wird Arbeit dabei primär als Tätigkeit in der materiellen Produktion von Gütern verstanden und als das eigentliche Wesensmerkmal der Arbeit ihr gesellschaftlicher Charakter bestimmt.

Daraus ergibt sich jedoch die entscheidende Konsequenz, daß der Mensch sein Menschsein in dem Maß verwirklicht, in dem er sich als gesellschaftliches Wesen entfaltet, und dies könne er nach allgemein marxistischer Ansicht erst in einer kommunistischen Gesellschaft. Daher hat der junge Marx in den „Pariser Manuskripten" die geradezu hymnischen Worte gefunden: Der Kommunismus ist die „vollständige, bewußte und innerhalb des ganzen Reichtums der bisherigen Entwicklung gewordene Rückkehr des Menschen für sich als eines *gesellschaftlichen, d. h. menschlichen Men-*

schen . . . Also die *Gesellschaft ist die vollzogene Wesenheit des Menschen* mit der Natur, die wahre Resurrektion der Natur, der durchgeführte Naturalismus des Menschen und der durchgeführte Humanismus der Natur." [9]

Aus der fundamentalen Bedeutung, die der Marxismus der Arbeit bei dieser Verwirklichung des „gesellschaftlichen, d. h. menschlichen Menschen" zuweist, ergibt sich aber auch gleichsam im dialektischen Gegensatz zu dem vorher Dargelegten, daß sich in einer sozialistisch-kommunistischen Gesellschaft der Charakter der Arbeit und die Einstellung des Menschen zu ihr völlig wandeln werden. Damit tritt ein zweiter grundlegender Wesenszug des neuen sozialistischen Menschen in Erscheinung:

2. Der neue sozialistische Mensch ist der arbeitende Mensch, der in seiner Arbeit im Kollektiv sich als gesellschaftliches Wesen verwirklicht und zugleich zum bewußten Gestalter der Welt wird

Seit Marx und Engels gilt für ein marxistisches Denken die zentrale These, daß die Umwälzung der Grundlagen aller bisherigen Produktionsverhältnisse im Sozialismus/Kommunismus die vergesellschafteten Menschen in eine neue Lage versetzt: sie können ihren „Stoffwechsel mit der Natur", wie Marx es genannt hat, kontrollieren und rational planen, anstatt wie bisher von ihm als von einer fremden, undurchschaubaren Macht beherrscht zu werden. Dann werde die Arbeit nicht mehr ein Mittel zur Knechtung des Menschen, sondern zu seiner Befreiung. Sie ist nicht mehr, um mit Engels zu sprechen, „eine Last, sondern eine Lust", ist nicht mehr nur ein Mittel zum Lebensunterhalt, sondern ein erstes Lebensbedürfnis [10].

Da der offizielle DDR-Marxismus die Auffassung vertritt, in der DDR sei der Sozialismus im wesentlichen verwirklicht, so stellt sich von selbst die Frage, wie nun in der DDR der neue Charakter der Arbeit zum Ausdruck kommt. Die Antwort der offiziellen DDR-Theorie scheint eindeutig: Im Prozeß der gesellschaftlichen Arbeit tritt der sozialistische Mensch in zunehmendem Maß als der schöpferische und bewußt gestaltende tätig in Erscheinung, der sich des gesellschaftlichen Nutzens seines Tuns bewußt ist.

Damit ergibt sich allerdings für die DDR-Philosophie ein neues Problem: Worin besteht dann noch der historische Determinismus, der doch als ein Grundbegriff des marxistischen Denkens angesehen wird, d. h. die Annahme letztlich nur einer Möglichkeit der zukünftigen Entwicklung, die gesetzmäßig feststeht?

Dieser Problematik ist *Werner Müller*, Leiter der Abteilung historischer Materialismus an der Universität Leipzig, nachgegangen [11]. Für ihn ist der Begriff der gesellschaftlichen Bedingtheit und Bestimmtheit des Menschen erst dann richtig erfaßt, wenn dabei der Mensch selbst ebenfalls als „Determinationsfaktor" einbezogen wird. Denn der Mensch könne verschiedene Möglichkeiten verwirklichen und schaffe damit ständig neue Bedingungen für das Wirken der Gesetze. Indem nun der sozialistische Mensch

bewußt die Zukunft plane und mitgestalte, trete er selbst in immer größerem Maß als eine Kraft auf, die die Entwicklung bestimme. Bedeutungsvoll erscheint die Differenzierung im Gesetzesbegriff, die Müller vornimmt. Er unterscheidet zwischen statischen und dynamischen Gesetzen. Dynamische Gesetze ließen nur eine, notwendigerweise zu verwirklichende Möglichkeit zu; statische Gesetze beträfen dagegen eine gesetzmäßig zusammenhängende Reihe verschiedener Möglichkeiten, die durch das Einzelobjekt verwirklicht werden könnten.

Indem nun Müller den gesellschaftlichen Gesetzen einen solchen „statischen" Charakter zuweist, scheint damit ein Ansatz gegeben zu sein, jenen „fortschrittsgläubigen Fatalismus" zu überwinden, gegen den sich der Ostberliner Naturwissenschaftler und Marxist Robert Havemann gewandt hat. Denn dann erschiene die Zukunft nicht mehr als eine durch eherne Gesetze determinierte historische Notwendigkeit, sondern als eine offene Reihe von Möglichkeiten. Der Mensch besäße dann die Freiheit, sich für eine davon zu entscheiden, zu ihrer Verwirklichung beizutragen und trüge dafür Verantwortung.

Damit bekäme auch das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft eine neue Perspektive; denn nach den Worten Werner Müllers geht es nicht nur darum, „das Individuelle stets auf das Soziale zurückzuführen, sondern auch die Spezifik des Individuellen als Bestimmungsfaktor spezifischer Elemente des Sozialen aufzudecken" (Müller, 478). Entscheidend bleibt dabei allerdings, ob in einer solchen Konzeption die Zukunft als das Offene, noch nicht Festgelegte begriffen wird. Denn nur dann würde dem Menschen eine wirkliche Freiheit zugebilligt. Oder wird nicht auch hier – wie bei den meisten DDR-Philosophen – Freiheit lediglich als Spielraum verstanden, der nur innerhalb eines durch die geschichtliche Notwendigkeit vorgegebenen Rahmens gesetzt ist? Das bleibt die offene Frage[12].

Vorhin war von einer zunehmenden Einbeziehung der Menschen im Sozialismus in die gesellschaftliche Tätigkeit in Staat, Wirtschaft und Kultur, in deren Organisation, Lenkung und Leitung die Rede. Daraus erwächst ein drittes Wesensmerkmal des sozialistischen Menschen:

3. Der sozialistische Mensch besitzt eine Moral, die eine höhere Stufe der Sittlichkeit darstellt

Wie lauten derartige Normen einer neuen sozialistischen Moral? In der „Einführung in den dialektischen und historischen Materialismus" (Berlin 1972, 488) hat ein Autorenkollektiv Grundsätze einer sozialistischen Moral so formuliert: „Du sollst gute Taten für den Sozialismus vollbringen. Denn der Sozialismus führt zu einem besseren Leben für alle Werktätigen. Gute Taten für den Sozialismus, das sind hohe Leistungen in der sozialistischen Produktion, in Wissenschaft und Technik, beim Lernen, bei der Erfüllung der Verteidigungspflicht usw. Gute Taten für den Sozialismus vollbringen

heißt heute, unter Einsatz der ganzen Persönlichkeit die DDR allseitig zu stärken und so seinen Beitrag für den Sieg des Sozialismus in der Auseinandersetzung mit dem Imperialismus zu leisten. In diesem Sinn handelt nur der sittlich, der sich aktiv für den Sieg des Sozialismus einsetzt. Damit gibt er zugleich seinem Leben einen neuen Sinn, einen festen inneren Halt und eine klare Perspektive."

Aber nicht nur für das Gebiet des politischen und wirtschaftlichen Lebens gelten die Gebote einer neuen sozialistischen Moral. Sie erfassen vielmehr den ganzen Menschen in allen seinen Lebensbereichen. Auch eine neue sozialistische Ehe- und Familienmoral stellt den Menschen in den Dienst des Sozialismus. Als derartige Gebote werden von den gleichen Autoren formuliert: „Du sollst sauber und anständig leben und deine Familie achten. Du sollst deine Kinder im Geiste des Friedens und des Sozialismus zu allseitig gebildeten, charakterfesten und körperlich gestählten Menschen erziehen" (ebd.).

Wie aber werden solche Normen begründet und wie sollen sie den Menschen vermittelt werden? *Wolfgang Eichhorn,* Professor am Institut für Philosophie der Akademie der Wissenschaften in Berlin/Ost, weist der Philosophie die dreifache Aufgabe zu, die Prinzipien einer sozialistischen Moral „zu erschließen, zu ergründen, zu propagieren". Für ihre Ergründung fordert er, daß sie „im Einklang mit dem Geschichtsprozeß" stehen müßten; für ihre Erschließung, daß sie „Ausdruck objektiv bestimmter Aufgaben und Interessen der Arbeiterklasse und ihrer verbündeten Schichten" sein müßten; und für ihre Propagierung, daß sie „große Massen von Menschen im Sinne sozialistischen Handelns ergreifen, bewegen" sollten [13].

Mit der Verwirklichung dieser sozialistischen Moral bekommen für den sozialistischen Menschen nach Eichhorns Ansicht auch die Prinzipien der Menschenwürde und der Würde der Persönlichkeit einen neuen Inhalt. Forderung nach Menschenwürde bedeutet für den Menschen im Sozialismus „Freiheit von Ausbeutung, Forderung nach allseitiger Entwicklung der Individuen; Forderung nach materieller und moralischer Anerkennung und Stimulierung guter Leistungen; Forderung nach Methoden und Formen staatlicher Leistungsarbeit" (Eichhorn, 147).

Um die Eigenart des hier vorgetragenen Verständnisses der Menschenwürde bewußtzumachen, wollen wir diesem die Wesensbestimmung des Begriffs der Würde bei Kant gegenüberstellen, an dessen Humanismus anzuknüpfen die DDR-Philosophie doch behauptet. In Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" lesen wir: „Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes als Äquivalenz gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, das hat eine Würde." Daß der Mensch Würde besitzt, besagt daher für Kant, „einen unbedingten unvergleichlichen Wert haben, für welchen allein das Wort ‚Achtung' den geziemenden Ausdruck der Schätzung abgibt." [14] Eine solche Würde kommt nach Kant jedem Menschen kraft seines Menschseins zu: auch dem, der der Gesellschaft nichts nützt, auch einem politischen Gegner oder einem Klassenfeind. Sie zu achten und zu schützen ist die Aufgabe von Staat und Gesellschaft; denn diese haben sie nicht geschaffen, sondern vorgefunden.

Wenn dagegen der DDR-Philosoph im Zusammenhang mit dem Begriff der Würde von der Forderung „nach allseitiger Entwicklung der Individuen" spricht, so hat er damit gerade nicht den Anspruch des Menschen auf einen Freiheitsraum im Sinn, den Staat und Gesellschaft nicht zu gewähren, wohl aber zu gewährleisten haben, weil der Mensch kraft seines Menschseins ein Recht darauf hat. Er meint damit auch nicht das Recht des Menschen auf Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung, das sich aus dem Wesen der Würde ableitet. Für die offizielle marxistische DDR-Philosophie besteht die Würde des Menschen in dessen Tätigkeit im Dienst der Gesellschaft und wird damit zu einem Nutzwert.

Aber der eigentliche Gegensatz zu Kant besteht nicht darin, in welchem Maß der Mensch von der Gesellschaft, in der er lebt, in Anspruch genommen wird, sondern daß der einzelne ausschließlich in den Dienst einer bestimmten Gesellschaftsform, der sozialistischen, gestellt wird. Durch den Ausschließlichkeitsanspruch der sozialistischen Gesellschaft auf das Individuum wird dieses darüber hinaus moralisch verpflichtet, sich vorbehaltlos mit seiner Gesellschaft zu identifizieren, wie es die vorhin zitierten Gebote der sozialistischen Moral eindeutig fordern. Damit wird noch einmal deutlich, wie groß der Unterschied zwischen dem Wesensverständnis des Menschen bei Kant und dem sozialistischen Menschen ist – trotz des Anspruchs, der von DDR-Philosophen erhoben wird, im sozialistischen Humanismus die Ideale der großen Dichter und Denker der deutschen Kultur verwirklicht zu haben.

Eine derartige totale Inanspruchnahme des einzelnen durch die sozialistische Gesellschaft kommt jedoch am deutlichsten in dem zum Ausdruck, was DDR-Philosophen als das eigentliche Charakteristikum des neuen sozialistischen Menschen bezeichnen:

4. *Der neue sozialistische Mensch besitzt ein höheres gesellschaftliches Bewußtsein, das in der Übereinstimmung von Individuum und Gesellschaft besteht*

Hier sind wir zu dem zentralen Problem jeder gesellschaftlichen Ordnung vorgedrungen: Wie sieht sie das Verhältnis des Individuums zur Gesellschaft und nach welchen Maßstäben und Wertvorstellungen wird es geregelt?

Als Ausgangspunkt für alle derartigen Überlegungen in marxistischer Sicht gilt bis heute die sechste These des jungen Marx gegen Feuerbach, in der Marx den Menschen als „Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse" bestimmt hat. So leitet *Georg Harder* in seiner Untersuchung „Der Mensch im System der Triebkräfte des Sozialismus" [15] daraus die folgenschwere Konsequenz ab, das gesellschaftliche Wesen des Menschen habe daher den Primat vor dem persönlichen Wesen. Deshalb müsse es ein zentrales Ziel im Sozialismus sein, daß die persönlichen Bedürfnisse, Interessen, Ziele und Motive der Individuen mit den gesamtgesellschaftlichen konform gehen. Harder spricht in diesem Zusammenhang davon, daß sich in der DDR tatsächlich eine „relative Übereinstimmung" zwischen Individuum und Gesellschaft vollziehe.

Nun ist ein entscheidender Grundbegriff der gegenwärtigen DDR-Philosophie gefallen: *Übereinstimmung*. So spricht *Wolfgang Eichhorn* von einer „vollen Übereinstimmung" im Sozialismus zwischen den grundlegenden Interessen des einzelnen und den gesellschaftlichen Interessen. Sie bewirke die „Beseitigung des entfremdenden Gegensatzes zwischen dem einzelnen und der Gesellschaft" (Eichhorn, 158 ff.). Und der Philosoph *Hans Steußloff* erhebt die „Übereinstimmung" zum „moralischen Grundprinzip des Sozialismus" überhaupt. Für ihn ist die Kategorie der Übereinstimmung die ideologische Widerspiegelung des ökonomischen Grundgesetzes des Sozialismus. Sie entspreche der ökonomischen Basis, wie sie in der DDR durch die vollständige Durchsetzung des gesellschaftlichen Eigentums entstanden sei. Steußloff zieht daraus die Folgerung: „Erstmals entsteht im Sozialismus ein in der ganzen Gesellschaft herrschendes und für alle Mitglieder geltendes Moralsystem, das nicht Egoismus oder Aufopferung fordert, sondern Übereinstimmung. Damit hört das Allgemeinwohl erstmals auf, als Phrase der Verschleierung von Klassengegensätzen zu fungieren, weil ein wirkliches, sachlich-nüchtern zu ermittelndes Allgemeinwohl existiert." [16]

Hier stellen sich die Fragen: Wer in der Gesellschaft legt fest, was im konkreten Fall das Allgemeinwohl ist? Wer entscheidet in einem Gemeinwesen darüber, was dem Wohl der Bürger dient? Was bedeutet hier überhaupt „Gemeinwohl"? Ist es das gemeinsame Wollen eines gesellschaftlichen Ganzen? Aber ist die Gesellschaft überhaupt eine monolithische Einheit, die einen einheitlichen Volkswillen verkörpert? Wird damit das „Gemeinwohl" nicht zur Volonté générale Rousseaus, bei dem das Gemeinwohl eine feste, vorgegebene Größe darstellt, ein „Absolutes von religiösem Charakter, das nur vom Geist im Stand der Gnade entdeckt werden kann" (Guglielmo Ferrero)?

Um die letzte Formulierung aufzugreifen: für die offizielle DDR-Philosophie scheint die SED in diesem „Stand der Gnade" zu sein, das Gemeinwohl jeweils zu erkennen, zu definieren und zu verwirklichen. Denn was von Steußloff (192) als Aufgabe der Partei beschrieben wird, kann wohl nur in diesem Sinn verstanden werden: „Die marxistisch-leninistische Partei ist die führende und lenkende Kraft bei der Entwicklung des moralischen Bewußtseins und des praktischen und moralischen Verhaltens aller Gruppen und eines jeden einzelnen in der sozialistischen Gesellschaft."

Die Wichtigkeit eines solchen „Führens" und „Lenkens" heben die DDR-Theoretiker immer wieder hervor. So wird gesagt, die Entfaltung der Anlagen des Menschen müsse im Sozialismus „gesamtgesellschaftlich geleitet" werden; das individuelle Handeln müsse „maximal organisiert" sein; die Interessen und Ziele der Menschen müßten „in Übereinstimmung mit den gesamtgesellschaftlichen Entwicklungstendenzen geplant" werden. So soll durch Erziehung, Lenkung und Leitung der Menschen, ihres Denkens, Fühlens und Handelns, ihnen ein Bewußtsein vermittelt werden, das sie dazu bringt, sich mit ihrer sozialistischen Gesellschaft zu identifizieren (Harder, 498). Dieses eigentliche Ziel sozialistischer Menschenbildung hat Lothar Parade unmißverständlich definiert: „Entwicklung eines Denkens, Fühlens und Handelns, das die gesamtgesellschaftlichen Interessen als seine eigenen begreift." [17]

In der Erziehung zu diesem neuen sozialistischen Bewußtsein wird der Philosophie eine wichtige Rolle zugewiesen. So muß es nach Wolfgang Eichhorn eine „Hauptsorge" der Philosophie sein, daß „richtige, progressive, vorwärtsführende, in die Zukunft weisende Weltanschauungskonzeptionen" von den Menschen „verinnerlicht" würden. Das heißt mit anderen Worten, daß der Marxismus, wie er jeweils von der Partei interpretiert wird, zur verbindlichen Weltanschauung für den sozialistischen Menschen werden muß – in dem Maß „verinnerlicht", daß sie zum verbindlichen Orientierungsmaßstab auch für sein persönliches Handeln wird (Eichhorn, 166). Damit wird tatsächlich, wie es in dem großen, von einem Autorenkollektiv der Akademie der Wissenschaften der UdSSR herausgegebenen Werk „Grundlagen der marxistisch-leninistischen Philosophie" (Berlin 1973, 511) gesperrt gedruckt heißt, die sozialistische Gesellschaft zu einem *„einheitlichen, geschlossenen Kollektiv"*.

Es scheint verständlich, daß für einen solchen Menschen die Geborgenheit im Kollektiv ein höchstes Gut darstellt. Davon spricht auch die „Einführung in den dialektischen und historischen Materialismus" (S. 474), daß für den sozialistischen Menschen „das Gefühl der politischen und sozialen Geborgenheit wächst, das wiederum Initiative und Wetteifer, persönlichen Einsatz und hohe Leistungen zum Wohle aller und zum persönlichen Nutzen hervorruft".

Aber es ist zu fragen: Wird nicht eine derartige Übereinstimmung zwischen Individuum und Gesellschaft erkauft durch den Verzicht auf ein kritisches Bewußtsein und eine kritische Distanz seitens des Individuums gegenüber dem, was ihm als angeblich gesellschaftliche Notwendigkeit vorgestellt wird? Wird nicht die Antinomie zwischen Individuum und Gesellschaft nur dadurch zu einer vermeintlichen Harmonie gebracht, indem das Individuum in verkürzter Weise ausschließlich von der Gesellschaft her gesehen wird? Wie aber, wenn es in einer sozialistischen Gesellschaft dennoch zu einem Konflikt zwischen Individuum und Gesellschaft kommt? Müßte dann in dieser Sicht der einzelne nicht von vornherein sich als Dissident ins Unrecht setzen?

An dieser Stelle setzt der Ostberliner Naturwissenschaftler und marxistische Philosoph *Robert Havemann* mit seiner kritischen Reflexion an. Für ihn bilden Individuum und Gesellschaft immer eine widersprüchliche Einheit. Deshalb werden im Kommunismus, in dem die Klassenwidersprüche aufgehoben sind, an deren Stelle andere Widersprüche treten. Denn nach Havemanns Ansicht „werden sie wie alle vergangenen hervorgehen aus dem unauflösbaren Widerspruch zwischen Individuum und Gesellschaft, dem tiefsten und menschlichsten Widerspruch, von dem wir noch so bitter wenig ergründet und erdacht haben" [18].

Havemann sieht die verhängnisvollen Auswirkungen eines Menschenbilds, in dem der einzelne als Glied in einen determinierten gesellschaftlichen Prozeß eingereiht ist, wobei ihm lediglich die Aufgabe zukommt, an der Verwirklichung dessen mitzuwirken, was die herrschende Klasse als gesellschaftliche Notwendigkeit ausgibt.

Havemanns Äußerungen können geradezu als eine kritische marxistische Gegenposition zu vielem von dem verstanden werden, was bisher als Wesenszüge des neuen

sozialistischen Menschen skizziert worden ist: „Der Mensch schrumpft dann zum willenlosen Molekül der Gesellschaftssubstanz, wird uniformiert und all seiner Individualität entkleidet. Das Menschliche in uns wird ausgelöscht. Gläubiger Fatalismus erzeugt den idealen Staatsbürger und den idealen Un-Menschen" (Havemann, 76).

Von dieser Gegenposition Havemanns her wird noch einmal deutlich, daß die gegenwärtige offizielle DDR-Philosophie sich weitgehend in den Dienst der Parteiideologie stellt, deren jeweilige Position zu rechtfertigen und zu propagieren sie übernommen hat. Das Hauptmerkmal der von ihr entwickelten gesellschaftstheoretischen Konzeptionen scheint darin zu bestehen, daß mit diesen ein *Harmoniemodell* entworfen wird, das den Anspruch erhebt, die gesellschaftliche Wirklichkeit des ersten „Arbeiter- und Bauernstaats auf deutschem Boden" widerzuspiegeln. Gemäß diesem Modell entwikkelt sich in der Deutschen Demokratischen Republik der Staat zum „Staat des ganzen Volkes", wobei der Sozialistischen Einheitspartei die historische Mission zukommt, die „sozialistische Volksgemeinschaft" zu leiten und zu führen und die „politisch-moralische Einheit des Volkes" herzustellen. Diese wiederum wird als Voraussetzung dafür angesehen, daß die Klassenunterschiede im Kommunismus schließlich aufgehoben werden, wie M. Buhr und A. Kosing behaupten [19].

Wo aber hat in diesem Modell die „sozialistische Persönlichkeit" ihren Platz? Ihr Stellenwert darin wird letztlich dadurch bestimmt, welche Funktion sie für dieses „Ganze" besitzt, wie sie sich in diese „Einheit" einfügt. Denn das bedeutet der im Vorhergehenden erörterte Leitbegriff der „Übereinstimmung". Daraus leitet sich als Konsequenz ab, daß im Sozialismus den Pflichten des Individuums gegen die Gesellschaft keine Rechte gegenüberstehen, auf die der Bürger einen Anspruch hat. Vielmehr werden in einer sozialistischen Gesellschaft auch die Rechte und Pflichten der Mitglieder „in Übereinstimmung gebracht", wie es bei Buhr und Kosing heißt [20].

Freilich, wenn der einzelne nur von der Gesellschaft her gesehen wird, dann zeigt er sich tatsächlich auch nur als ein funktionales Glied eines Kollektivs. Eine solche philosophische Position muß sich allerdings die Frage stellen lassen, ob damit nicht das Recht des Menschen auf Individualität und Selbstverwirklichung und sein Streben danach – Leitideen, die die deutsche klassische Philosophie und Literatur entwickelt hat und auf die man sich in der DDR-Philosophie gern beruft – aufgegeben werden zugunsten der Forderung nach höchstmöglicher Konformität der Gesellschaftsglieder.

Gerade einen derartigen Menschen, der sich als Individuum mit seiner Gesellschaft und dadurch mit der Gesellschaft als dem Ganzen identifiziert, hat H. Marcuse als den „eindimensionalen Menschen" gekennzeichnet. Es ist der uniformierte, der in seinen Interessen, Bedürfnissen und Wünschen von außen gesteuerte Mensch, der sich jedoch dieser seiner Selbstentfremdung nicht mehr bewußt ist.

War es nicht als der Hauptwesenszug des neuen sozialistischen Menschen von der DDR-Philosophie bestimmt worden, daß sich auch dieser die gesamtgesellschaftlichen Interessen zu eigen gemacht habe, sich also mit ihnen identifiziere? Aber hatte nicht gerade Marx gefordert, die Welt nicht nur zu interpretieren, sondern zu verändern?

Setzt der Wille zur Veränderung des Bestehenden nicht ein zweidimensionales Denken und Verhalten voraus, und heißt das nicht auch kritische Distanz zur eigenen gesellschaftlichen Wirklichkeit? Oder sollte dies für den sozialistischen Menschen und seine Gesellschaft nicht mehr gelten? Wohl nur unter der einen Voraussetzung, daß das gesellschaftlich Wirkliche auch als das Vernünftige und die Errichtung des Sozialismus in der DDR und ihre Entwicklung zum Kommunismus hin als eine notwendige, gesetzmäßige Entwicklung zu einer höheren Form menschlichen Zusammenlebens akzeptiert werden. Das aber würde wiederum bedingen, daß die „Weltanschauung des Marxismus-Leninismus" „nach und nach zur Weltanschauung des ganzen Volkes wird", wie Buhr und Kosing richtig erkennen[21]. Das würde jedoch das Ende der geistigen Freiheit und damit jeder Freiheit bedeuten.

ANMERKUNGEN

[1] So: K. Marx, Grundrisse zur Kritik der politischen Ökonomie (Berlin 1953) 387; Kapital, 1. Bd.: MEW 23, 512; Kritik des Gothaer Programms (1875): MEW 19, 21; F. Engels, Grundsätze des Kommunismus: MEW 4, 376; Anti-Dühring: MEW 20, 274.

[2] K. Marx, Texte zur Methode und Praxis II, Pariser Manuskripte 1844 (Rowohlts Klassiker 209/10, 1966) 76 f.

[3] Programm der KPdSU: Europäisches Forum. Sonderheft I (Bonn 1962) 107.

[4] Revolutionäre deutsche Parteiprogramme (Berlin 1964) 307.

[5] 4. GB 1. I (1965) 86.

[6] E. John, Sozialistisches Menschenbild und humanistische Tradition, in: Das sozialistische Menschenbild (Leipzig 1968) 4–54; O. Rühle, Klassisches Humanitätsideal und sozialistisches Menschenbild, ebd. 56–74.

[7] Kleines Wörterbuch der marxistisch-leninistischen Philosophie, hrsg. v. M. Buhr, A. Kosing (Berlin 1974) 217 f.

[8] K. Marx, Grundrisse zur politischen Ökonomie (Berlin 1953) 387.

[9] K. Marx, Pariser Manuskripte, a. a. O. 57 f.

[10] F. Engels, Anti-Dühring: MEW 20, 274.

[11] W. Müller, Probleme des dialektischen Determinismus und die Entwicklung des Menschen in der sozialistischen Gesellschaft, in: Das sozialistische Menschenbild, a. a. O.

[12] Dazu: P. Ehlen, Freiheit in der marxistischen Ideologie der DDR, in dieser Zschr. 193 (1975) 3–15. Grundlegend: Ders., Die philosophische Ethik in der Sowjetunion (München 1972).

[13] W. Eichhorn, Das Problem des Menschen im historischen Materialismus, in: Das sozialistische Menschenbild, 156; kritisch dazu im Hinblick auf die sowjetische Schule: G. Berkenkopf, Wege zum neuen Menschen – gegenwärtige Probleme der sowjetischen Schule, in: Die neue Ordnung 29 (1975) 174.

[14] I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Phil. Bibliothek, Bd. 41, Leipzig 1947) 60–62.

[15] In: Das sozialistische Menschenbild, 429.

[16] H. Steußloff, Zur Ehrfurcht vor dem Leben. Über die Stellung des humanistischen Sozialismus zum Leben und Tod des Menschen, in: Das sozialistische Menschenbild, 190 f.

[17] L. Parade, Zum Verhältnis von führender Rolle der marxistisch-leninistischen Partei auf kulturellem Gebiet, sozialistischem Menschenbild und technischer Revolution, in: Das sozialistische Menschenbild, 229.

[18] R. Havemann, Kommunismus – Utopie und Wirklichkeit, in: Rückantworten an die Hauptverwaltung „Ewige Wahrheiten" (Serie Piper 8, München 1971) 80.

[19] A. a. O., Stichwort „Politisch-moralische Einheit des Volkes" (225 f.)

[20] Stichwort „Pflicht" (218 f.)

[21] Stichwort „Politisch-moralische Einheit des Volkes" (226).

Ernst Josef Krzywon

Zwischen Anpassung und Selbständigkeit

Die Literatur der Volksrepublik Polen

Was Dieter Lattmann in seiner Darstellung der Literatur der Bundesrepublik[1] als Stunde Null bezeichnet, die keine war und die am 8. Mai 1945 für die deutsche Literatur schlug, begann – mutatis mutandis – für die polnische Literatur bereits ein ganzes Jahr früher, nämlich am 22. Juli 1944 mit der Gründung der Volksrepublik Polen im befreiten Lublin. Hand in Hand, Schritt um Schritt etablierte sich zusammen mit der politischen ebenso die literarische Republik Polens, kroch – wie die ersten Christen aus Roms Katakomben – aus dem Untergrund und den Kanälen hervor ans Licht. Der frühlinghafte Aufschwung, den die polnische Literatur nach der Befreiung erlebte, war erstaunlich und war vor allem das Werk der älteren Schriftstellergeneration, die teils im Untergrund, teils im Ausland den Zweiten Weltkrieg überlebt hatte: Maria Dabrowska, Zofia Nałkowska, Julian Przyboś, Adam Ważyk, Stanisław Iwaszkiewicz, Mieczysław Jastrun – um nur die wichtigsten Repräsentanten dieser Generation zu nennen[2].

Wiedergeburt und Sozialisierung des literarischen Lebens

Bald erscheinen die ersten literarischen Zeitschriften auf dem Markt. 1944 bereits „Die Wiedergeburt", ein Jahr darauf die marxistisch orientierte „Schmiede", ferner die literarische Revue „Das Schaffen", die vor allem belletristische Arbeiten publizierte. Daß die polnische Literatur auch während des Zweiten Weltkriegs nicht tot war und keine Stunde Null hatte, zeigt die stattliche „Anthologie der polnischen Dichter im Untergrund", die einen Zeitraum von 1939 bis 1945 umspannt, allerdings erst 1957 erscheinen konnte, ein Jahr nach dem Polnischen Oktober.

Trotz einer gewissen Kontinuität gab es dennoch eine grundsätzliche Wende, die Karl Hartmann als eine „Sozialisierung" der polnischen Kultur bezeichnet. Als Beleg möge die Erklärung von Marian Baryła, Mitglied des Zentralkomitees der kommunistischen Arbeiterpartei, vom Juli 1946 dienen: „Der augenblickliche Einschnitt in der polnischen Geschichte kann nur mit der Geburt des polnischen Staates, der den Schauplatz der Geschichte mit dem Brandmal der christlichen Kultur des Westens betrat, verglichen werden. Die jetzige Führung Polens unterbricht diesen tausendjährigen historischen Marsch in der Vorhut des Westens gegen den Osten und kehrt die Ordnung der Dinge um. Polen schreitet heute in der Vorhut des Ostens gegen den Westen"

(Hartmann, 145). Damit war eine tatsächliche Revolution gemeint, kommentiert Karl Hartmann diese Erklärung.

Obgleich die veränderten politischen, sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse in Polen einen entscheidenden Umbruch in der Geschichte der polnischen Literatur markieren, gaben zunächst noch die Schriftsteller der Zwischenkriegszeit den Ton an. Ihre vorherrschende Thematik war die Darstellung des Kriegs mit all seinen Folgen einerseits und die Ermittlung der Gründe, die zum Zusammenbruch des polnischen Staats führten, andererseits. Diesem Bereich widmeten sich vor allem die Romane von Tadeusz Breza („Die Mauern von Jericho", 1946), von Zofia Nałkowska („Bande des Lebens", 1948), von Jerzy Putrament („Die Wirklichkeit", 1947) und von Kazimierz Brandys („Zwischen den Kriegen", 1948–51). Die Ursachen der Katastrophe entdeckten diese Schriftsteller im inneren Zustand des polnischen Staats, vor allem in der wirtschaftlichen Rückständigkeit und sozialen Ungerechtigkeit, in der Unzulänglichkeit und Bestechlichkeit der Staatsführung (Langer, 154). Den Krieg mit seinen verheerenden Folgen schildert Zofia Nałkowska in ihrer Sammlung „Medaillons" (1946). Mit Hilfe authentischer Zeugenaussagen wird das unsägliche Leid der Konzentrationslager mehr dokumentiert als geschildert. Dieselben – eigenen – Erfahrungen im KZ schildert der ehemalige Häftling Tadeusz Borowski in seinem Erzählzyklus „Die steinerne Welt" (1948), in dem ein erschütterndes Bild von der Abstumpfung der Menschen in den KZs entworfen wird. Er stellt die Grausamkeit als natürliches Phänomen der von Gott verlassenen Erde dar. Zwischen Peinigern und Gepeinigten scheint es nach seiner Ansicht eine schreckliche Art von Gemeinsamkeit zu geben: natürliches Ergebnis einer sinnlos gewordenen Welt. Borowski beging, wie die Russen Jessenin und Majakowski, Selbstmord (Grabowski, 273).

Dieselben extremen Lebensbedingungen polnischer Menschen beschreibt Łucjan Rudnicki in seinen Erzählsammlungen „Lebendiges und totes Meer" (1953), deren Mittelpunkt das jüdische Getto Warschaus ist. Vor dem Hintergrund solcher Erfahrungen erscheint es nur zu verständlich, daß die Gestalt des Deutschen als eines literarischen Typus dieser Phase in der polnischen Literatur ausgesprochen negative Züge trägt. Um so bemerkenswerter ist deshalb das zu dieser Zeit entstandene Drama „Die Sonnenbrucks" (1949) von Leon Kruczkowski, das im polnischen Original den wörtlichen Titel „Die Deutschen" trägt und ein differenzierteres Bild von den Deutschen vermittelt als die anderen zeitgenössischen polnischen Werke. Hier wird – erstmals in der polnischen Literatur – der aktive Widerstand Deutscher gegen den Hitler-Staat geschildert.

Obgleich die meisten Schriftsteller dieser Zeit befangen bleiben in der Thematik des Kriegs und in der Schilderung der Ursachen, die diese Katastrophe auslösten, so beginnt sich bereits in den ersten Nachkriegsjahren eine neue Tendenz bemerkbar zu machen, die vor allem von Tadeusz Różewicz und Jerzy Andrzejewski repräsentiert wird. Różewicz machte bereits zu Beginn der vierziger Jahre mit seiner Lyrik auf sich aufmerksam und erklomm nach dem Krieg mit seinen Gedichtsammlungen „Die Un-

ruhe" (1947) und „Der rote Handschuh" (1948) den Gipfel des polnischen Parnaß. Auch diese Lyrik ist geprägt von den schrecklichen Kriegserlebnissen, ist eine große Klage, durchtränkt von einem tiefen Pessimismus, die nur in ihrer Form den inzwischen sich ankündigenden Wandel andeutet. In diesem Zusammenhang hat das Gedicht „Gerettet", entstanden 1945/46, paradigmatischen Wert und dürfte wohl als das polnische Pendant zu Paul Celans „Todesfuge" gelten: „Ich suche den lehrer und meister / er soll mir wiedergeben / sprache blick gehör / er soll mir noch einmal / begriffe und dinge nennen er soll mir / das licht von der dunkelheit scheiden." Różewicz, von der Poesie der Krakauer Avantgarde, insbesondere von der Lyrik Julian Przyboś' stark geprägt, wuchs jedoch, wie Dedecius (Polnische Poesie, 210) darlegt, aus existentiellen Gründen sehr bald über die Grenzen dieser Lyrik hinaus, indem er das Komplizierte zu vereinfachen sucht, die Worte auf ihren Sinn festlegt, sich mit wenigen Wortstrichen begnügt, nur die Konturen gelten läßt, eine Entpoetisierung der Wirklichkeit betreibt, sie schmucklos und frei von Beiwerk zeigt, sie entblößt Detail für Detail bis zur restlosen Enthüllung.

Als erster weist auf die Konflikte, die unmittelbar nach der Befreiung Polens aufquellen, Jerzy Andrzejewski hin, dessen großer Roman „Asche und Diamant" (1947), von Andrzej Wajda 1958 verfilmt und von Jarosław Iwaszkiewicz in einem gleichbetitelten Gedicht (1959) verherrlicht, den Untergrundkampf zwischen den alten und jungen Polen schildert, aber auch den Kampf innerhalb der jungen Generation um die Neugestaltung der taufrischen Volksrepublik. Was sich hier, in der Beschränkung auf den militärisch-politischen Raum, abspielt, wiederholt sich bald im weltanschaulich-ästhetischen Bereich. Schritt in Schritt mit der Stabilisierung der Machtverhältnisse und der Bewältigung der ersten wirtschaftlichen Schwierigkeiten vollzieht sich ein Wandel im polnischen Kulturleben, der seinen sichtbarsten Ausdruck und zugleich Höhepunkt auf dem IV. Schriftstellerkongreß 1949 in Stettin erreicht.

Die Literatur in der Stalin-Ära

Vorausgegangen waren im Jahr 1948 Gomulkas Rücktritt, der Zusammenschluß der politischen Parteien zur Einheitspartei PZPR (Vereinigte Polnische Arbeiterpartei) und die Wahl Bolesławs Bieruts zum Vorsitzenden des Zentralkomitees. Die Ära Stalins beginnt auch in Polen. Bieruts Grundsatz, daß die Kultur sozialistisch im Inhalt und national in der Form sein müsse, ist das Fundament und die Richtschnur für die nun einsetzende „Sozialisierung" der gesamten polnischen Kultur. Ihr Ziel ist der Aufbau einer neuen, sozialistischen Massenkultur, wofür sich der Staat als großzügiger Mäzen, aber auch als gestrenger Zensor einsetzte. Der Sozialistische Realismus wird zur einzig verbindlichen Kunstrichtung proklamiert.

In der Konsequenz dieser Erklärung werden die beiden bedeutendsten literarischen Zeitschriften, „Die Wiedergeburt" und „Die Schmiede", zu einer neuen Zeitschrift ver-

einigt, die 1950 in Warschau zu erscheinen beginnt unter dem bezeichnenden Titel „Neue Kultur", nicht zuletzt auch deshalb, um sich von der in Paris erscheinenden exilpolnischen Monatsschrift „Kultur" abzuheben. Die Schriftleitung der literarischen Revue „Das Schaffen" wird von Krakau nach Warschau verlegt, ein symptomatischer und repräsentativer Vorgang für die weitgehende Zentralisierung und für die zahlreichen Personalveränderungen in den Redaktionen. Bald gruppiert sich um die neugegründete Zeitschrift „Neue Kultur" eine Gruppe junger Schriftsteller, die den Sozialistischen Realismus propagieren. Hierher gehören die sogenannten Produktionsromane „Die Kohle" von Aleksander Ścibor-Rylski und „Am Bau" von Tadeusz Konwicki, aber ebenso die Romane „Das Andenken aus Zellulose" (1952) von Igor Newerly und „Altes und Neues" (1949) von Łucjan Rudnicki. Die Helden dieser Romane sind Bauarbeiter, Bergleute, Bauern und Arbeiter, die erfüllt sind von ihrem sozialistischen Ethos und ein neues Klassenbewußtsein verkünden.

Der Absolutheitsanspruch des Sozialistischen Realismus ließ andere literarische Strömungen kaum aufkommen. Solche Dichter wurden in die innere Emigration gedrängt oder in ein literarisches Getto verbannt, hörten auf zu schreiben oder wandten sich historischen Stoffen zu, um sich in Gestalt von Schlüsselromanen mit der Gegenwart auseinanderzusetzen. Als hervorragendster Repräsentant dieser Gruppe gilt der katholische Schriftsteller Antoni Gołubiew, dessen Romanzyklus „Boleslaus der Tapfere" (1947–1955) an die Glanzzeit der polnischen Geschichte erinnert.

Kritik am Sozialistischen Realismus

Die einseitig propagierte marxistische Kunsttheorie des Sozialistischen Realismus führte bald zu einer totalen Isolierung der polnischen Literatur von den literarischen Strömungen Westeuropas und hatte eine Stagnation zur Folge, die erst gegen Ende des Jahres 1953 – also nach dem Tod Stalins – durch die Suche nach neuen Formen der Aussage aufgebrochen wurde (Langer, 156). Das Signal zur Liberalisierung des Kulturbetriebs setzte die Tagung des „Rats für Kultur und Kunst" aus dem Jahr 1954. Gestützt auf eine Umfrage in der „Neuen Kultur" wurde auf das Defizit an der literarischen Gestaltung existentieller Lebenskonflikte hingewiesen und heftig Kritik geübt an der damaligen Kulturpolitik. Die Krakauer Zeitschrift „Das literarische Leben" beteiligte sich ebenso intensiv an der Kritik wie die „Neue Kultur" selbst. Die Kritik am Sozialistischen Realismus, die von grundsätzlicher Bedeutung war, bezog sich in erster Linie auf den Standort des Schriftstellers, auf sein Verhältnis zur Zeitgeschichte und auf die Bedingungen des kulturellen Lebens in Polen. Der einmal entfachte Streit bebte heftig nach und erfüllte die Spalten der literarischen Zeitschriften während der Jahre 1954–1956. Die ehemaligen Verfechter des Sozialistischen Realismus – Wiktor Woroszylski, Andrzej Braun und Ścibor-Rylski vor allem – führten Klage und gestalteten Empörung in ihren Romanen und Erzählungen.

Diese das ganze polnische Volk erfassende Diskussion und Auseinandersetzung, getragen von den führenden Kulturzeitschriften und genährt durch zahlreiche Erzählungen und Romane, führte schließlich zu jenem berühmten Phänomen, das 1956 als „Polnischer Oktober" einen wichtigen Einschnitt in der Kulturgeschichte Polens darstellt. Bereits im Dezember 1956 tagte der Kongreß des Verbands Polnischer Literaten, der insofern eine Wende brachte, als von nun an Ansprüche auf eine „problematisierende" Literatur gestellt wurden. Diese Problematisierung galt vor allem der Geschichte, der Gesellschaft und der herrschenden Ideologie. Der bedeutendste polnische Literaturkritiker der Nachkriegszeit, Włodzimierz Maciąg, bezeichnet das Jahr 1956 als eine Grenze, die zwei voneinander verschiedene Denkstile in der polnischen Literatur markiert. Die Aufgabe der Literatur bestand von nun an in der Bejahung der politischen Wirklichkeit, allerdings sowohl im Aufzeigen ihrer immanenten Widersprüche als auch ihrer weiteren Entwicklungsmöglichkeiten. In Polen beginnt der Sozialismus mit dem menschlichen Gesicht, „ein Sozialismus, den man mögen kann" – wie die Polen sagten.

Literatur nach dem Polnischen Oktober

Karl Dedecius (Polnische Poesie, 212) sieht die Vorzeichen des Polnischen Oktobers bereits in der Lyrik dieser Zeit: „Dazu gehörte vor allem das ‚Gedicht für Erwachsene', ein Zyklus von Ważyk, der im Herbst 1955 auf der Titelseite von ‚Nowa Kultura' zu lesen war. Dieses Gedicht [1962 in deutscher Sprache erschienen in der Übersetzung von Zbyszek Majewski] wirkte wie eine Eruption. Ihm folgte im nächsten Jahr der Band ‚Heiße Asche' von Jastrun, der auf ähnliche Weise die falschen Zeitpropheten an den Pranger stellte und mit mutiger Unbestechlichkeit die Wucherungen der stalinistischen Inquisition bloßlegte."

Die nun folgende Entwicklung, die die polnische Literatur erkennen läßt, war von einem tiefen Mißtrauen der Schriftsteller gegen jegliche Form des Uniformismus begleitet. Zahlreich sind deshalb die mehr oder weniger deutlichen politischen Anspielungen in der Literatur unmittelbar nach 1956. Das betrifft sowohl die Lyrik von Paweł Hertz („Das Lied vom Marktplatz", 1957) und Wiktor Woroszylski („Grausamer Stern", 1957) als auch die Prosa von Jerzy Andrzejewski („Finsternis bedeckt die Erde", 1957), von Karol Brandys („Die Mutter König", 1957) und von Tadeusz Konwicki („Aus der belagerten Stadt", 1956). Vor allem dieser letzte Autor, der mit seinen Filmen „Der letzte Sommertag" (1958) und „Allerseelen" (1962) die polnische „Neue Welle" eröffnete, erzielte mit seinem Roman „Modernes Traumbuch" (1964) einen sensationellen Erfolg. Eine ähnliche Tendenz ist beim polnischen Drama zu bemerken: Jerzy Broszkiewicz („Die Namen der Macht", 1957) und Roman Brandstaetter („Das Schweigen", 1957), ein zum Katholizismus konvertierter Jude, der im Bereich der christlich orientierten Literatur in Polen eine Sonderstellung einnimmt und dessen Leben wie Werk im Rahmen dieser Zeitschrift noch eingehender dargestellt werden soll.

Die durch den stark propagierten Sozialistischen Realismus abgeschnürte Westorientierung wurde durch eine rege Übersetzungstätigkeit von Werken der Literatur und Philosophie nachgeholt. Der Existentialismus französischer Prägung fand besonderes Interesse und beeinflußte die literarische Thematik der nachfolgenden Jahre. Die inhaltliche Belebung war begleitet von formalen Experimenten und rückte das Individuum wieder stärker in den Vordergrund. „Die Einmaligkeit der individuellen Existenz des Menschen mit seinem Bewußtsein und seinem Verhältnis zur Geschichte, dem Interessenkonflikt zwischen ihm und der Gesellschaft und nicht zuletzt die sozialen Konventionen mit ihrem gegen das Individuum gerichteten aggressiven Charakter beherrschen den Themenkreis der Literatur, die vom schriftstellerischen Individualismus getragen und von verschiedenen Stilrichtungen gefordert wird" (Langer, 138). Neu entstandene Zeitschriften, wie z. B. „Politik", „Gegenwart", „Buchstaben", fördern die neuen Strömungen und ermöglichen jungen Talenten das literarische Debüt. Eine neue Dichtergeneration tritt auf die literarische Szenerie, und zwar Namen, deren Ruhm bis in die Bundesrepublik reicht: Miron Białoszewski, Bohdan Drozdowski, Jerzy Harasymowicz, Zbigniew Herbert, Stanisław Grochowiak u. a.

„Seit dem Jahre 1956" – schreibt Karl Dedecius[3] – „sind die jungen Poeten Polens dabei, ihre Welt aufs neue zu durchdenken, die gegenständliche Erfahrung der letzten Katastrophe mit der philosophischen Erfahrung der letzten Ideologien zu konfrontieren. Einer von ihnen, der bedeutendste unter den Wahrheitssuchern, ist Zbigniew Herbert. Er findet seinen Weg zwischen der franziskanischen Liebe zum Leben und dem ironischen Verhältnis zur dialektischen Theologie. Herbert liebt diese Welt trotz der Morde und der Verbrechen . . . Er schuf ein in der polnischen und wohl auch europäischen Lyrik durchaus originelles, in Tonfall, Tendenz und Temperament spezifisches Gedicht, das eine zurückhaltende und deshalb um so wirksamere Entzauberung der klassischen und der modernen Mythologie betreibt; im Namen der Ratio, die nach einem philosophisch und moralisch vertretbaren Erkenntnissystem fahndet."

Polnische Literaturkritiker sehen in Herbert „eine der intellektuell reichsten künstlerischen Erscheinungen" der heutigen polnischen Lyrik (J. J. Lipski) und sprechen im Hinblick auf dessen Werk von einer „Poetik der ausgewogenen Waagschalen" (J. Kwiatkowski). Diese Anerkennung brachte für Zbigniew Herbert 1965 die Auszeichnung mit dem „Österreichischen Staatspreis für europäische Literatur", den er als erster erhielt. Herberts Bemühen, sich von der ästhetischen Bevormundung während der stalinistischen Epoche freizuhalten, führte ihn zu einer intensiven Erörterung der Probleme um die literarische Form, aber ebenso, wie er sagt, der schwarzen Tonart der Gegenwartsliteratur, die herrühre von der Einstellung der Autoren zur Realität, deren absoluten Pessimismus er nicht teile. Die Orientierung für sein Leben und Werk findet er in der Konfrontation mit der Geschichte als „magistra vitae": „Ich wende mich an die Geschichte nicht, um aus ihr eine leichte Lektion der Hoffnung abzuleiten, sondern um meine Erfahrung mit der Erfahrung anderer zu konfrontieren, um für mich etwas zu gewinnen, was ich das universelle Mitleid

nennen würde, auch Verantwortungsgefühl, Gefühl der Verantwortung für den Zustand der menschlichen Gewissen" (Höllerer, 105). Geschichte ist sogar der Quell der Hoffnung für Herbert: „Das Gefühl der Zerbrechlichkeit und der Nichtigkeit des menschlichen Lebens wirkt weniger deprimierend, wenn man es in die Kette der Geschichte einordnet, die ein Weiterreichen des Glaubens an den Sinn unseres Tuns und unseres Wollens ist. Auf diese Weise wird selbst der Schrei des Schreckens zum Ruf nach Hoffnung" (Höllerer, 108).

Neben dem herausragenden Zbigniew Herbert, der die philosophische Skepsis des modernen Moralisten verkörpert, stehen Białoszewski, der das Absurde in der Welt zum Dialog herausfordert, ferner Nowak, anachronistisch polnisch und stammesbewußt in seiner Lyrik, weiter Harasymowicz, dessen lyrische Domäne die absolute, von allen irdischen Gewichten losgelöste Phantasie und die Sache des Traums ist, und schließlich Grochowiak, der – wie Dedecius (Polnische Poesie 213–215) alle diese Dichter typisiert – eine provokante Poesie des Häßlichen, des Miserablen und Verstümmelten betreibt, weil er sich so der Wahrheit näher wähnt. Daneben erscheinen Werke, deren Veröffentlichung vor dem Polnischen Oktober schier unmöglich war, wie z. B. Roman Bratnys Roman „Kolumbusse Jahrgang 20" (1957).

Eine besondere Wiedergeburt erlebt der seit Jahrhunderten in Polen gepflegte historische Roman. Er ist zugleich eine Art Schlüsselliteratur im Hinblick auf die Deutung aktueller politischer Ereignisse und Erfahrungen wie auch Rückbesinnung auf die nationalen Glanzzeiten etwa der polnischen Piastenzeit. Führend wurde hier vor allem Teodor Parnicki mit seinem historischen Roman „Das Ende der ‚Völkereinheit'" (1957). Gleiche Anerkennung verdienen die historischen Essays „Petrarka" (1956) von Jan Parandowski. Eine eigene Sicht der zeitgeschichtlich bedingten Veränderungen gab Jarosław Iwaszkiewicz in einem der besten Nachkriegsromane, in dem er das vergebliche Bemühen der Menschen nach Schaffung stabiler Kultur- und Lebensformen während der Jahre 1913 bis 1947 darstellt, und zwar in dem Roman „Ruhm und Lob" (1956–1962) (Langer, 158 f.).

Die sogenannte schwarze Literatur

Doch die Begegnung mit westlicher Literatur und Philosophie, vor allem existentialistischer Provenienz, weckt ebenso pessimistische und nihilistische Züge, die besonders die Erstlingswerke der jungen Prosaiker vom Stil Marek Hłaskos und Eugeniusz Kabatc' thematisieren. „Der Schilderung einer brutalen Welt" – schreibt Langer (159 f.) – in „der kein Vertrauen mehr möglich ist, entsprechen Gefühle der Einsamkeit, der Angst, der Verzweiflung, der Verbitterung, der Skepsis und des Zynismus." Daß mit dieser Thematik der Nerv der polnischen Zeitgenossenschaft getroffen war, zeigt der große Bucherfolg von Hłaskos Erzählungen, deren erste Sammlung „Der erste Schritt in den Wolken" (1956) in kürzester Zeit drei Auflagen erlebte. Seine

unbestechliche Wahrheitsliebe, aber vor allem der Reiz seiner neuen Themen und Darstellungsweise garantierten diesen Erfolg. Er schildert die Härte und die oft sinnlose Grausamkeit des Alltagslebens. Seine Helden sind junge Arbeiter, Kraftfahrer, Studenten, die sich vergeblich bemühen, aus ihrer eingeschränkten Lebensweise auszubrechen. Bezeichnend für die schonungslose Enthüllung und Bloßstellung der Entfremdung des Menschen ist der Titel seiner Erzählungen „Die Dummen glauben an einen Morgen". Hłasko starb 35jährig über der Arbeit an seinem Roman „Folge ihm durchs Tal" (1970), der, historisch eingebettet in die Übergangsphase von der Stalin-Ära zur Tauwetter-Periode, insofern ein imaginäres Polen schildert, als die Menschen in diesem halluzinierten Polen sich im Terror und der Unsicherheit eingerichtet haben. Dieses Polen ist eine verschiebbare, überall mögliche Kulisse, vor der der Mensch unablässig agiert als eine „Ungerechtigkeit, die in Bewegung ist" (Hłasko).

Es überrascht nicht, wenn eine so geartete literarische Richtung bald als „schwarze" Literatur diffamiert wurde, weil sie der Literaturtheorie des Sozialistischen Realismus diametral entgegenstand. Vor allem Stefan Żółkiewski warf ihr vor, es mangle ihr an einer geistigen Orientierung, und bezichtigte sie einer von Westeuropa beeinflußten Neigung zum Snobismus.

In der nun folgenden Zeit bemühten sich die Literaturkritiker und die Schriftsteller um einen Konsens in bezug auf die Zielsetzung für die künftige Literaturentwicklung. Durchgesetzt hat sich schließlich die Auffassung, daß die Literatur vor allem der Entfaltung der Persönlichkeit des Künstlers wie auch des Lesers dienen und darüber hinaus durch Schärfung des Bewußtseins gegen die Ängste der Gegenwart schützen sollte. Diese Grundvoraussetzungen bestimmten den Charakter der Literatur ab 1958.

Vom grotesk-absurden zum „inneren" Theater

Für das polnische Theater bringt erst das zweite Jahrzehnt der Nachkriegszeit Veränderungen des Dramas mit sich, die nicht zuletzt durch Aufführungen von Stücken so bedeutender westeuropäischer Dramatiker wie Eugène Ionesco und Samuel Beckett vorbereitet wurden. Das Streben nach Eigenständigkeit des polnischen Theaters zeigte sich vor allem in der Inszenierung so schwieriger Werke wie der Dramen von Witkacy – bei uns bekannt geworden durch den ins Deutsche übersetzten Roman „Unersättlichkeit" (1966) unter dem vollen Namen Stanisław Ignacy Wietkiewicz – und Konstanty Ildefons Gałczyński.

Der grotesk-symbolische Charakter dieser Dramen erwies sich jedoch bald als Wegbereiter einer künftigen dramatischen Dichtung, die dann der international bekannte Dramatiker Sławomir Mrożek zur vollen Entfaltung brachte. Vor allem Mrożeks „Tango" (1964) wurde sogleich zu einem Welterfolg. Seine Technik der Konfrontation von meist symbolischen Figuren mit der realen Wirklichkeit auf der Bühne

erinnert an den „künstlerischen Synkretismus" Wyspiańskis, des bedeutendsten Dramatikers des Jungen Polen (Langer, 160). Doch ebenso unverkennbar sind Mrożeks Beziehungen zu der französischen Theateravantgarde, insbesondere zu Alek Pohl.

Andere dramatische Techniken verfolgt Tadeusz Różewicz in seinen Stücken „Kartothek" und „Laokoon-Gruppe". Er sprengt den Rahmen des logischen Handlungsablaufs durch die Diskrepanz zwischen der Verhaltensweise und der Aussage der Figuren und zeichnet so ein spezifisches Bild der menschlichen Existenz als Folge sinnloser Zufälle. Sein poetisch-realistisches Theater ist eine anhaltende Weiterentwicklung des „lyrischen Subjekts", es wächst aus seiner Lyrik hervor und ist zentriert um den Menschen, den Jedermann der Gegenwart, den seine zahlreichen Stücke darstellen und kommentieren. Nach den Stücken „Mein Töchterchen", „Der komische Alte", „Der Tod in alter Dekoration" gelang Różewicz die Darstellung des heutigen Everyman wohl am besten in der Tragikomödie „Auf allen vieren", deren Uraufführung ich im Frühjahr 1972 am Dramatischen Theater in Warschau erleben durfte. Hier wird der Mensch dargestellt als Dichter und Dramatiker, der sein eigenes und fremdes Schaffen ironisch kommentiert in einer Art „innerer Monolog", den Różewicz für das entscheidende Element seines „inneren Theaters" hält. Zugleich ist dieses Stück der Abschluß seiner langjährigen Auseinandersetzung mit dem grotesken und absurden Theater, dem er sein „inneres Theater" entgegenstellt. Demaskiert wird hier – in der Gestalt des verrückten Helden – ein autobiographisch skizzierter Dichter, Schriftsteller, Mensch, voller Schwächen, Komplexe und von Arbeit erdrückt, aber zugleich bewußt seiner Kraft und seiner Überzeugung vom Wert bzw. von der Notwendigkeit dessen, was er leistet.

Bei anderen Dramatikern, wie z. B. Jerzy Broszkiewicz, Bohdan Drozdowski oder Ernest Bryll, läßt sich eine Annäherung an das traditionelle Theater erkennen.

Prosa der Sachlichkeit und des Experiments

In der Prosa dieser Zeitspanne macht sich eine verstärkte Tendenz zur Darstellung einer wirklichkeitsnahen Sachlichkeit bemerkbar. Diese Tendenz äußert sich in reportageähnlichen, essayistischen Prosakompositionen, kommentierten Reisebeschreibungen und Briefromanen, repräsentiert vor allem durch Tadeusz Breza („Das eherne Tor", 1960), Kazimierz Brandys („Briefe an Frau Z.", 1958–1962) und Jacek Bocheński („Der Abschied von Fräulein Syngilu", 1960). Aber auch der Rückgriff auf die Okkupationszeit, verbunden mit einer neuen Sicht des Faschismus, ist zu verzeichnen in den Werken von Wojciech Żukrowski („Die im Feuer Gebadeten", 1961) und von Andrzej Kuśniewicz („Eroica", 1963).

Den Problemen des Dorfs und der Landflucht widmet sich die Prosa von Jan Bolesław Ożóg („Kopftuch", 1959) und Władysław Machejek („Alles anders", 1964) sowie die Romane von Stanisław Czernik („Die Hand", 1963) und Julian Kawalec

(„Dem Boden verschrieben", 1962). Neben der satirisch-grotesken, mit der Problematik der Entfremdung befaßten Richtung, wie sie von Sławomir Mrożek, Stanisław Zieliński, Stanisław Dygat und – in seinen auch in Deutschland so bekannten Aphorismen – Stanisław Jerzy Lec vertreten wird, macht sich eine verstärkte Neigung zum literarischen Experiment bemerkbar (Langer, 161).

Neben dem psychologisierenden Wilhelm Mach („Berge über dem schwarzen Meer", 1961) ist hier vor allem Stanisław Lem zu nennen, dessen Science-fiction-Romane „Solaris" (1961), „Tagebuch in der Wanne gefunden" (1961) und viele andere gleichsam als eine Art von Offenbarung erachtet werden. Mit seinen 28 Büchern, die in nahezu 30 Sprachen übersetzt wurden, erreicht der Futurologe Lem, der vom philosophischen Traktat über die Groteske bis zur Sozialutopie „sämtliche literarischen Chancen der Science-fiction ausgelotet" (J. Błoński) hat, einen Welterfolg (Langer, 161). In den Werken der jüngsten Erzähler läßt sich einerseits ein behutsames Anknüpfen an die einst von Hłasko geprägte Stilrichtung feststellen, z. B. bei Marek Nowakowski und Ireneusz Iredyński, andererseits eine Fortführung der Briefromantradition verzeichnen, die bei Piotr Wojciechowski besonders blüht.

An dieser Stelle ist nochmals Jerzy Andrzejewski zu nennen, von der Süddeutschen Zeitung mit Recht als Polens Solschenizyn bezeichnet, der in seinem 1967 geschriebenen Schlüsselroman „Appellation" mit der Lebensgeschichte des Bürgers Marian Konieczny, vor allem aber mit dessen Appellationsbrief an den ersten Sekretär der Vereinigten Polnischen Arbeiterpartei als letzter Appellationsinstanz, auf exemplarische Weise die Verhältnisse in Volkspolen darstellt, freilich aus der Perspektive eines seelisch Gebrochenen und Kranken; aber dessen Krankheit gilt hier als Symptom für die Entfremdung der bürokratischen Industriegesellschaft hüben wie drüben.

Zwischen Halbliberalität und Halbdespotie

Was die Entwicklung der jüngsten Vergangenheit betrifft, so wird man Z. A. Grabowskis Urteil beipflichten müssen (279), die polnische Selbstwerdung habe sich nach dem Krieg auch literarisch immer stärker ausgeprägt und ein Bewußtsein der Eigenständigkeit erreicht, die wohl ihren adäquatesten Ausdruck in der Prosa „Ein Barbar in einem Garten" von Zbigniew Herbert fand. Auch trifft die Ansicht Grabowskis zu, man glaube in Polen mehr an die Kraft des Lebens und an den Sinn der eigenen Nation als im Westen. Dennoch wird in den letzten Jahren seit 1969 eine Tendenz sichtbar, die in vielem an die Jahre vor 1956 erinnert. Peter Schmid[4] fand dafür die wohl treffendste Charakteristik und zugleich Begründung, wenn er schreibt: „In gewisser Hinsicht ist die Halbliberalität, in der sich die regimetreuen Intellektuellen in ihren Halbwahrheiten sonnen, noch unfruchtbarer als der offene Stalinismus, bei dem wenigstens die Grenzen klar gezogen sind. Gegen eine halbe Despotie können auch die Gegner nur noch mit halbem Herzen opponieren."

In einem Theaterprospekt, den das Dramatische Theater in Warschau anläßlich der Uraufführung der Tragikomödie „Auf allen vieren" (1972) von Tadeusz Różewicz herausbrachte, fand ich folgenden Text des Dichters abgedruckt, den ich bislang in deutscher Übersetzung noch nicht gelesen hatte. Vielleicht sind die drei hier skizzierten Profile des Dichters die drei großen Überlebensmöglichkeiten des Dichters und der Literatur im Volkspolen der Gegenwart:

1. *Der ausgestopfte Dichter*

Er sitzt auf einem Felsbrocken aus literarischen Zeitschriften. Unbeweglich sitzt er. Sein stolzer Kopf mit spitzem Schnabel und gläsernem Auge weckt Achtung und zwingt zur Distanz. Seine Krallen zerreißen die blödsinnigen und bösartigen Kollegen der Feder. Ihr kennt dieses Foto. Am Himmel segeln literarische Wolken, auf der Erde kriechen in ihren Abflüssen die Dummen. Nur er allein ist unbefleckt. Er öffnet seine riesigen Schwingen und beginnt durch die literarischen Räume zu kreisen. Immer höher steigt er und höher. Was kann lächerlicher sein als der Flug eines ausgestopften Adlers. Aus seinem Inneren fallen Sägespäne.

2. *Der närrische Dichter*

Der närrische Dichter ist eine häufige Erscheinung. Sogar talentierte und bedeutende Dichter lieben Narrheiten. Deshalb so viele Anekdoten über den Dichter, so viel fröhliche Erinnerungen. Sie kennen seine Masken. Doch sein wahres Gesicht sahen sie nicht einmal nach seinem Tod. Sie erinnern sich nur an den Narren. Der närrische Dichter zwischen zwei Leuchtern mit einer roten Narrenkappe auf dem Kopf. Bei jeder Bewegung erklangen die Schellen und lockten herbei die Gaffer, die Bewunderer und die Feinde. Doch wenn er einem Menschen begegnete, zog er die Narrenkappe vom Kopf. Es wurde ruhig am Tisch, seine großen Hände ruhten auf dem Wachstuch. Die Hände eines Arbeiters. Düster und blind blickte er den Menschen an, der ihm gegenüber saß. Im Hintergrund wurde ein etwas verlegenes und etwas ironisches Lachen laut. Sofort schloß er die Augen.

3. *Der hölzerne Dichter*

Der Dichter als Mensch entdeckt und wehrlos. Alle Pfeile lenkt er auf sich, auch jene, die einem anderen galten. Weiter, tiefer noch. Er ist nicht einmal ein Märtyrer, kein verwundeter Leib. In dieser Welt ist er nur ein Baum, an den der Leib eines anderen Menschen gefesselt wurde. Die Pfeile durchbohren den Leib, und ihre scharfen Spitzen dringen in das Holz ein. Der Baum kann nur tragen und schweigen. Solche Veränderungen sind im Lauf der Jahrhunderte eingetreten. Der herrliche Baum, in dem die Lieder wohnten und der zum Menschen sprach: „Mein Gast, laß dich unter meinem Laub nieder und ruhe aus!", dieser Baum wurde zum dürren Holz eines Galgens. Dieser Baum, seiner Rinde beraubt, in einen Pfahl verwandelt und in das Eingeweide der Erde gerammt, trägt den leidenden Menschen, der davon nichts weiß und der denkt, er sei allein.

Im Kampf um die Wahrheit und Freiheit des Menschen

Betrachtet man die allerjüngste Entwicklung der Kunst und Kulturpolitik in Polen insgesamt, so fällt das verstärkte Bemühen auf, zwischen Ost und West einen eigenen Weg zu gehen, und zwar orientiert vor allem an den großartigen kulturellen Errungenschaften der Zwischenkriegszeit. Der bewußte Rückgriff auf diese Phase wurde in jüngster Zeit erörtert in dem ausgezeichneten Buch „Der polnische Weg zur Selb-

ständigkeit in der Kunst" (1973) von Juliusz Starzyński, der davon träumt, die große historische Synthese der polnischen Kultur endlich zu verwirklichen. Was er damit meint, ist konkret ein vielbändiges Werk, das zur Zeit vom Institut für Kunst an der Polnischen Akademie der Wissenschaften vorbereitet wird. Den entscheidenden Anstoß zu dieser – wir würden sagen konservativen – Orientierung gab das Jahr 1968 mit seiner offiziellen Rückbesinnung auf das 50-Jahr-Jubiläum der polnischen Unabhängigkeit im Jahr 1919. Im Licht dieser Feierlichkeiten fiel besonders in den Blick die Parallelität oder besser die Diskrepanz zwischen beiden Phasen; aber auch die Neuorientierung wurde sichtbar, die gegenwärtig angestrebt wird.

Ich möchte diese These mit einem Zitat von Starzyński belegen, das einen wesentlichen Punkt heutiger Kulturpolitik in Polen betrifft, nämlich das Verhältnis von Kultur bzw. Kunst und Staat: „In einem Land wie die Volksrepublik Polen, das mit den Grundsätzen der Planwirtschaft sein sozialistisches System aufbaut und sein Gemeinwesen normiert, mußte naturgemäß der Staat selbst erster Mäzen und zugleich Abnehmer der Kunst sein. Er war von Anfang an interessiert an der hervorgebrachten Kunstgattung sowohl in bezug auf deren Niveau als auch – und das vor allem – in bezug auf deren gesellschaftliche und erzieherische Wirkung. Daraus folgt, daß engagierte Kunst oder auch sich aktiv engagierende Kunst bei der Gestaltung einer neuen gesellschaftlichen und nationalen Ideologie gewissermaßen eine Art Priorität erhielt – ich unterstreiche: *Priorität, aber nicht Ausschließlichkeit.* Das Verhältnis wiederum zwischen dem Staat als dem wichtigsten Zuteiler materieller Mittel und der Gemeinschaft der Künstler ist zu bezeichnen als ein *Dialog, nicht als ein Diktat.* Dieser Dialog gestaltete sich in verschiedenen Phasen dramatisch, bisweilen war er gewaltsam, und nur ausnahmsweise und sporadisch geriet er zu wahrhaft antagonistischen Spannungen."

Im Rückblick auf die zurückgelegte Wegstrecke der Künste in der Volksrepublik Polen ergibt sich dann für Starzyński folgender Ausblick für die Zukunft: „Es ist und wird kein Weg eines gleichgültigen, sublimierten Ästhetizismus sein, sondern eines unerbittlichen Kampfes um die Wahrheit und Freiheit des Menschen. Das ist die wichtigste Aufgabe, ihr muß die Kunst weniger dienen als sie vielmehr kompromißlos lösen und so ihre eigenen integralen, höchsten Werte erreichen. Es geht um die Freisetzung aller Kräfte des einzelnen, aber ebenso um die Entfaltung jener Werte, die hervorzubringen die menschliche Gemeinschaft nur in seltenen Augenblicken imstande ist, in Momenten, in denen sie sich nicht von Haß, nicht von der Eroberungslust oder vom Chauvinismus und schon gar nicht von der gemeinen Gewinnsucht leiten läßt."[5] Wir alle dürfen von Herzen wünschen, daß eine so verstandene Kunst und Kultur – gerade nach dem Besuch des polnischen Parteichefs Edward Gierek in der Bundesrepublik – bald drüben wie hüben Wirklichkeit wird.

ANMERKUNGEN

[1] D. Lattmann, Die Literatur der Bundesrepublik Deutschland (Kindlers Literaturgeschichte der Gegenwart in Einzelbänden, München 1973) 10.

[2] Die nachfolgenden Ausführungen gründen auf Informationen und Ergebnissen folgender grundlegender Werke: K. Hartmann, Die Kultur der Polen (Frankfurt 1970); D. Langer, Grundzüge der polnischen Literaturgeschichte (Darmstadt 1975); K. Dedecius, Polnische Prosa des 20. Jahrhunderts. Ein Lesebuch (München 1969); ders., Polnische Poesie des 20. Jahrhunderts (München 1968); K. Staemmler, Das weißrote Wunder, in: Hochland 56 (1964) 229–245; Z. A. Grabowski, Die polnische Literatur der Gegenwart, in dieser Zschr. 178 (1966) 268–279; W. Maciąg, Literatura Polski Ludowej 1944–1964 (Warszawa 1973).

[3] Zitiert nach W. Höllerer (Hrsg.), Ein Gedicht und sein Autor (München 1969) 98.

[4] Weltwoche-Magazin Nr. 30 vom 24. 7. 1970.

[5] J. Starzyński, Polska droga do samodzielności w sztuce (Warszawa 1973) 99 f., 117.

Walter Brugger SJ

Metaphysik und christlicher Glaube

Daß Metaphysik und christliche Theologie etwas miteinander zu tun haben, war lange unbestrittene Überzeugung aller Theologen. Sie ist es heute nicht mehr. Nicht wenige Theologen sind der Auffassung, daß die Theologie auch ohne Metaphysik auskommen könne. Vielleicht wird das nicht so ausdrücklich gesagt, aber es ist die unausgesprochene Meinung. Wie wäre es sonst möglich, daß der Philosophie, insbesondere der von einer Metaphysik getragenen Philosophie, in der Ausbildung der Theologen kaum noch Raum gegeben wird?

Unsere Frage betrifft aber nicht die Beziehung von Metaphysik und christlicher Theologie, sondern von Metaphysik und christlichem Glauben. In der christlichen Theologie geht es um die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem christlichen Glauben, darum, den Glaubensinhalt, soweit das möglich ist, auch zu denken. Daß es dazu nötig ist, sich der Metaphysik zu bedienen, läßt sich verständlich machen. Aber was soll die Metaphysik mit dem christlichen Glauben, dem vorwissenschaftlich gelebten christlichen Glauben zu tun haben? Muß etwa jeder zuerst ein Metaphysiker sein, um christlich glauben zu können? Das wird man nicht leicht zu behaupten wagen. Was soll also das Thema?

Zuerst eine Vorbemerkung darüber, was hier mit Metaphysik gemeint ist. Man könnte nämlich sofort fragen, welche historische Gestalt der Metaphysik gemeint sei, ob insbesondere die offiziell von den Päpsten empfohlene thomistische Metaphysik oder sonst eine andere. Soviel sich nun auch zugunsten einer besonderen, historisch vorliegenden Form der Metaphysik im Gegensatz zu anderen sagen ließe, unsere Frage ist grundlegender, und Metaphysik wird in bezug auf diese Frage auch grundlegender als metaphysische Einstellung genommen, als eine Dynamik des Geistes, die sich das Fragen in keiner ihm möglichen Dimension, auch nicht als Reflexion auf Fragen überhaupt verbieten läßt. Die radikale Frage ist selbst Metaphysik, der Grund, aus dem alle Metaphysik entsprossen ist. Natürlich wird Metaphysik in diesem Sinn auch den historischen Formen der Metaphysik und ihren Antworten begegnen, sie prüfen, sich das eine assimilieren, das andere verwerfen; aber das ist sekundär und kann hier außer Betracht bleiben.

Was also hat Metaphysik in dem so bestimmten Sinn mit dem christlichen Glauben zu tun? Noch einmal möchte es scheinen: gar nichts. Denn im christlichen Glauben geht es nicht um Fragen und Wissen, sondern um die Ganzhingabe des Menschen an Gott. Wir glauben nicht in erster Linie an Sätze, sondern an Gott, an den sich in Christus uns offenbarenden Gott. Im Glauben geht es um das Heil und die Versöhnung mit

Gott. Aber hat das gar nichts mit Wahrheit und Erkenntnis zu tun? Als Jesus dem von ihm geheilten Blindgeborenen wieder begegnete, fragte er ihn: „Glaubst du an den Menschensohn?" Jener antwortete und sprach: „Und wer ist es, Herr, damit ich an ihn glaube?" Jesus sprach zu ihm: „Du hast ihn gesehen. Der mit dir redet, der ist es." Da sprach er: „Ich glaube, Herr." Und er fiel vor ihm nieder (Joh 9, 35–38). Zwischen der durch die Frage ausgesprochenen Aufforderung zum Glauben und dem Glauben selbst steht eine Frage und eine Antwort, steht eine Erkenntnis. Wir müssen wissen, wem wir glauben. Auch Paulus bekennt: „Ich weiß, wem ich geglaubt habe." Oder dürfen wir einem beliebigen Scharlatan Glauben schenken? Daß der Glaube an Gott und an Christus auch etwas mit dem Glauben an Aussagen zu tun hat, geht aus dem Tadel hervor, den der Auferstandene an die Emmaus-Jünger richtete: „O ihr Unverständigen, wie träge ist euer Herz, an all das zu glauben, was die Propheten gesprochen haben!" (Lk 24, 25).

Aber haben die heutigen Christen einen Glauben, der sich an der Wahrheit orientieren will? Nehmen wir die Christen, die Katholiken, die eine Glaubenserfahrung haben, eine Erfahrung, die sie im Rahmen des Überkommenen christlich interpretieren und christlich bekennen. Wie weit wird der Kreis solcher Menschen reichen? Werden es nicht nur kleine, eng begrenzte Zirkel sein? In früheren Zeiten war der Rahmen des geschichtlich Überkommenen fest gefügt. Heute sind die Grenzen fließend geworden. Der Anteil dessen, was an kirchlichem Lehrbestand Allgemeingut der Katholiken geworden ist, ist gering und die Auffassung von ihm verschwommen. Das spezifisch katholische und christliche Bekenntnis wird meist nur noch als historisch begründet übernommen, die religiöse Erfahrung zum Teil schon in den Formen anderer östlicher Religionen interpretiert, das Bekenntnis schon total relativiert. Aus der Tatsache, daß nicht nur die Christen einen Zugang zum Heil haben, wird – unter Mißachtung dessen, daß niemand außer durch Christus zum Heil kommen kann, ob er ihn nun kennt oder nicht – irrtümlich gefolgert, das Christentum sei nur eine von den vielen Formen, in denen der Weg zu Gott seinen Ausdruck findet.

Und wie kommt es zu diesen Auflösungserscheinungen, die viel weiter greifen, als die christlichen Führer es wahrnehmen können, da sie sich unter Beibehaltung der herkömmlichen Formen des Kultus vollziehen? Die Ursache davon ist der Mangel an Willen zur Wahrheit. Am meisten ist es der Fall bei denen, die am überlieferten Glauben ohne existentiell erfahrenen Glauben festhalten, weil es eben in der Familie, in der Sippe und in der Gesellschaft, in der sie verkehren, noch so der Brauch ist. Aber auch bei denen, die ihren Glauben existentiell leben, wird der kirchlich formulierte Glaube weniger als Ausdruck der Wahrheit aufgefaßt, einer Wahrheit, die überall anerkannt werden muß, auch wo sie mit Irrtum vermischt in der Umwelt begegnet, sondern als Gruppen- und Identitätssicherung, die sie in eine scharfe Abwehrstellung gegen eine andersdenkende Umwelt bringt. Die Kirche wird für sie zu einer Sekte, die weit entfernt ist von ihrem Auftrag, hineinzuwirken in die Welt. Der Glaube wird für sie zu einer Ideologie, die von niemandem und von nichts in Frage gestellt werden

darf. Sie sind katholisch, weil sie katholisch sind. Zu fragen, warum sie es sind, wäre für sie eine Sünde gegen den Glauben.

Ob nun der kirchlich formulierte Glaube als sture Ideologie aufgefaßt wird, die der Angst und dem Drang zur Selbstbehauptung entspringt, oder als eine bloß historisch bedingte, im Grund beliebige Auslegung subjektiver Erfahrungen, beides hat zur gemeinsamen Voraussetzung, daß der christliche Glaube weder als existentielle Erfahrung noch als formulierte Aussage etwas mit dem radikalen Willen zur Wahrheit und damit auch nichts mit der Metaphysik zu tun hat. Ein Bekenntnis des Glaubens aber, aus dem nicht die Überzeugung absoluter Wahrheit – ohne alle ideologische Einengung – spricht, ist unglaubwürdig, steril und kraftlos. Sobald hingegen der Glaube als Anspruch der Wahrheit auftritt, muß er sich befragen lassen. Das „ich glaube, weil ich glaube" genügt dann nicht. Der Glaube muß dann Rechenschaft geben von sich. Wem? Jedem, der fragt, dem radikalen Willen zur Wahrheit.

Im Anspruch wahr zu sein, nicht nur im existentiellen Sinn, sondern auch in dem, was geglaubt wird, liegt unvermeidbar auch der Anspruch, vor jeder anderen, sonst schon bekannten Wahrheit bestehen zu können. Dies bedeutet nicht nur, daß keine Wahrheit, in dem Maß sie wahr ist, keiner anderen Wahrheit widersprechen kann, sondern auch, daß alle Wahrheit als Wahrheit mit jeder Wahrheit eine Verbindung und Einheit hat. Die frühere Apologetik suchte diese Verbindung in der Einheit eines Weltbilds. Als sich dies als unmöglich herausstellte, versuchten die Apologeten, alle erdenkbaren Einwände gegen die Glaubensinhalte dadurch zu immunisieren, daß sie sagten, die Wissenschaften, insbesondere die Naturwissenschaften, befaßten sich mit einer Wirklichkeit, die mit dem, wovon der Glaube spreche, keine Berührungspunkte habe, so daß grundsätzlich niemals ein Widerspruch von Glauben und Wissen auftreten könne. Damit schienen alle Schwierigkeiten beseitigt. Damit war aber auch aller Wirklichkeitscharakter dessen, wovon der Glaube spricht – er spricht ja nicht nur von Gott – zum größten Teil beseitigt, der Glaube zum subjektiven Erleben, seine Inhalte zu mythologischen Objektivationen des Subjekts verflüchtigt, der Anspruch auf Wahrheit aufgegeben. Wie aber kann ein Glaube, der diesen Anspruch aufgegeben hat, noch praktisch wirksam werden, es sei denn in den Fehlformen einer Ideologie?

Ein Glaube, der das Wort in Dokumenten ausgesprochen findet, die aus einer Zeit stammen, die ein anderes Weltbild hatte als wir, in Dokumenten, die sich der Mensch jener Zeit nur in den Formen seines Weltbilds verständlich machen konnte, ein solcher Glaube muß heute selbstverständlich unterscheiden zwischen den weltbildlich bestimmten Formen der Glaubensaussagen und dem darin Ausgesagten. Aber die den Glauben bezeugende Kirche muß dem Glaubenden, der sie befragt, das Ausgesagte trotz der Loslösung von der weltbildlich bestimmten Form der Aussage als wirklich glaubhaft vorstellen können. Daß das nicht durch Übersetzung in unser wissenschaftliches Weltbild geschehen kann, darüber dürfte Einverständnis bestehen. Die in den Glaubensaussagen eigentümlich angezielte Wirklichkeit ist nicht Objekt der Wissenschaften.

Der den Glauben Lehrende und der den Glauben Befragende stehen vor der Diffe-

renz zwischen der den Erfahrungswissenschaften zugänglichen Wirklichkeit und der Wirklichkeit überhaupt, die nicht miteinander zur Deckung kommen. Sie stehen vor der Frage, ob diese Differenz nur ein Postulat des Glaubens ist oder ob sie vorgängig zur Glaubensverkündigung besteht. Ist sie nur ein Postulat des Glaubens, dann ist die Welt des Glaubens nur ein erträumtes Wolkenkuckucksheim und die Gotteserfahrung ohne jede metaphysische Dimension, dann allerdings auch ohne jede objektive Bedeutung, eine bloße Fluoreszenz unseres Bewußtseins. Besteht sie hingegen erweisbar unabhängig von jeder historischen Form des Glaubens, dann gibt es von vornherein in jedem Menschen, ob gläubig oder ungläubig, einen möglichen Raum echten Glaubens.

Um sich von der Rechtmäßigkeit der besprochenen Differenz zu überzeugen, bedarf es in der Tat nicht des Glaubens; es genügt dazu der Wille zur radikalen Frage. Einem solchen Fragen zeigt sich unter anderem, daß das wissenschaftlich Erfaßbare immer durch seine Korrelativität zum erfassenden (beobachtenden, messenden) Menschen bestimmt ist. Das bedeutet, daß der wissenschaftlich forschende Mensch selbst ein Stück dieser Welt ist, die er erforscht; daß diese Welt, die sich dem forschenden Menschen darbietet, für ihn gar nicht anders sein kann, als sie ist, solange der forschende Mensch ein Stück dieser Welt ist; daß der Mensch als Bestandstück dieser Welt sich von einer anderen Welt, die nicht grundlegend die seine ist, nicht einmal eine Vorstellung machen kann, sich auf sie – wenn er Grund hat, eine andere anzunehmen – nur in Bildern aus dieser seiner gegenwärtigen Welt beziehen kann.

Indem aber der Mensch in seinem radikalen Wahrheitswillen, in seiner auf sich selbst reflektierenden Vernunft die genannte Korrelativität von Mensch und Erfahrungswelt nach ihrem Wirklichsein und dessen Unbedingtheit befragt, übersteigt er diese Korrelativität ("Meta-physik") und erweist sich so durch seine Vernunft als ein Wesen, das eine Dimension hat, kraft deren er sich nicht mehr als ein bloßes Bestandstück in diese Welt integrieren läßt. Damit eröffnet sich die grundsätzliche Möglichkeit, daß der in der Vernunft sich zeigende personale Kern des Menschen auch in anderen Daseinsformen existieren kann, durch die sich ihm dann auch andere Grundformen einer Welt eröffnen, die ihm in der gegenwärtigen Daseinsform verschlossen sind.

Die Differenz zwischen dieser oder jener Art von besonderer, also relativer Wirklichkeit und Wirklichkeit überhaupt, die nicht mehr relativ bestimmt werden kann, zeigt sich demnach nicht erst angesichts eines Glaubens, sondern liegt in der Folgerichtigkeit des radikalen Fragens selbst. Jede Behauptung, daß unsere Subjektivität und die uns umgebende Erfahrungswirklichkeit, die den Wissenschaften offensteht, die einzige Form der Wirklichkeit seien, daß andere Wirklichkeitsweisen, von denen etwa der christliche Glaube spricht, unmöglich und bloße Hirngespinste seien, jede solche Behauptung erweist sich demnach, da sie die genannte Differenz grundlos verneint, als in sich inkonsistent. Eine solche Behauptung ist nur möglich als Verneinung des Willens zur Wahrheit, als Unterdrückung der radikalen Frage überhaupt.

Hat also Metaphysik in dem umschriebenen Sinn etwas mit dem christlichen Glauben

zu tun? Sehr wohl. Sie allein ermöglicht einen Glauben, der etwas anderes als eine fanatische Ideologie ist. Sie allein ermöglicht es in einem von der Wissenschaft geprägten Zeitalter, den Aussagen des Glaubens eine Wirklichkeitsbedeutung zu geben, die diese Inhalte nicht auf bloß innerweltliche Kategorien reduziert, sie nicht gewaltsam in ein wissenschaftliches Weltbild integriert und so denaturiert, sondern dieses Weltbild selbst in gebotener und entsprechender Weise relativiert.

Ist demnach jeder Gläubige ein Metaphysiker? Gewiß, so wie jeder Mensch als Vernunftwesen und der Anlage nach ein Metaphysiker ist, und darüber hinaus als ein Mensch, der die radikale Frage nach der Wahrheit gestellt und die Antwort darauf im Wort Gottes vernommen und angenommen hat. Wenn das aber der Fall ist, dann liegt es auf der Hand, daß der, der von Berufs wegen den Glauben verkündet – und zwar als Wort der Wahrheit, nicht als Fanatiker einer Ideologie –, nicht ungestraft an der Metaphysik vorbeigehen kann, daß er sich mehr als der einfache Gläubige darauf einlassen muß. Ähnliches gilt aber auch für den Gebildeten, und zwar je mehr er sich von Berufs wegen mit den Wissenschaften beschäftigt. Denn wenn er die genannte metaphysische Differenz nicht erfaßt, verbaut er sich die Möglichkeit, in intellektueller Redlichkeit ein Christ zu sein.

Konrad Löw

Auf den Schultern von Karl Marx?*

„Wir alle stehen auf den Schultern von Karl Marx", schrieb Oswald von Nell-Breuning 1967[1]. Eine kühne Behauptung! Ungewöhnlich selbst aus dem Mund marxistisch orientierter Sozialisten; aus dem Mund eines katholischen Theologen und Sozialwissenschaftlers einmalig.

Von Nell-Breuning erntete mit seinem Ausspruch nicht nur Lob, sondern er stieß auch auf deutliche Kritik. Gleichwohl hat er ihn unlängst wiederholt[2]. Ich meine, Anlaß genug, nach der Stichhaltigkeit dieser uns alle mit Dankespflicht gegenüber Marx belastenden Behauptung zu fragen, obgleich ich mich damit der Gefahr aussetze, in von Nell-Breunings Augen als Banause dazustehen. Denn er ist der Ansicht: „Dieses Wort ist mir übelgenommen worden. Der Grund dafür ist wohl dieser, daß es Leute gibt – sogar in Redaktionsstuben –, die nicht wissen, wie viele Erkenntnisse, die uns heute selbstverständlich und geläufig sind, auf Marx zurückgehen" (I, 17 f.).

Die Begründung, die von Nell-Breuning gibt, lautet: „Ganz gleich, welchen Grad der Richtigkeit wir den Ergebnissen der Marxschen Analyse im einzelnen zuerkennen, auf jeden Fall hat sie uns gelehrt, den Strukturen und Institutionen die gebührende Aufmerksamkeit zu schenken, nicht nur ihr ungeheures Gewicht bei all unseren Überlegungen in Rechnung zu stellen, sondern vor allem ihre weitgehende Gestaltbarkeit und damit ihre Bedeutung als Operationsvariable uns zunutze zu machen. Damit aber haben wir von Marx nicht nur in Institutionen zu denken, sondern, was noch mehr ist, geschichtlich zu denken gelernt" (II, 181).

Von Nell-Breuning: „Marx diagnostiziert die industrielle Gesellschaft als Klassengesellschaft, bestehend aus einer herrschenden Klasse, den Kapitalisten, und einer unterdrückten und ausgebeuteten Klasse, dem Proletariat ... Für die kirchlichen Kreise und nicht für diese allein war der Marxsche Klassenbegriff etwas Neues und Unerhörtes; wie alles Neue lehnte man ihn zunächst einmal ohne genauere Kenntnisnahme ab" (I, 17 f.).

Von Nell-Breuning bleibt jedoch den Nachweis der Richtigkeit seiner Behauptung, der Marxsche Klassenbegriff sei etwas Neues gewesen, schuldig. In seiner letzten Veröffentlichung zu diesem Thema zitiert er selbst Kardinal Höffner, der in der

* Dieser Aufsatz formuliert Einwände gegen die Marx-Auffassung, die Oswald von Nell-Breuning in unserer Zeitschrift mehrfach zum Ausdruck brachte. Der Verfasser steht mit seiner Meinung nicht allein, obwohl er in einer unseren Lesern ungewohnt scharfen Form argumentiert. Die Veröffentlichung des Artikels gibt unserem Autor Oswald von Nell-Breuning Gelegenheit, Stellung zu nehmen und seine Auffassung zu verdeutlichen. *Die Redaktion*

Synodenaula ausgeführt hat: „‚Als Marx 5 Jahre alt war', brachte die Zeitschrift ‚Der Katholik' einen Aufsatz, in dem bereits die Klassenlage der Arbeiter signalisiert wurde. 1835 schrieb Franz von Baader über die Klassenlage des ‚Proletärs'" (II, 176).

Niemandem, der damals mit offenen Augen die soziale Lage in Europa betrachtete, konnte der Antagonismus zwischen der sozialen Gruppe der Arbeiter einerseits und der Unternehmer andererseits entgehen. Diese Gruppen haben schon damals die Arbeitswelt nachhaltig gestaltet, und den Arbeitern gelang es vor allem in England, wo Marx nur physisch Aufnahme gefunden hatte, ihre Lebensbedingungen langsam, aber stetig zu verbessern.

Wenn man sich nicht mit Marx auseinandergesetzt hat, so deshalb,

a) weil er nicht der Wortführer einer anerkannten Gruppierung war; und selbst jene, die ihn – mit Vorbehalt – als einen der ihren ansahen, haben seiner Theorie zumindest in der Praxis die Gefolgschaft versagt (Lassalle, Bernstein), und

b) weil seine Lehre mit allzu vielen offenkundigen Irrtümern belastet war. Auch hier lasse ich wieder von Nell-Breuning selbst zu Wort kommen. Über die zentralen Aussagen, die den Hauptinhalt von Marxens Hauptwerk („Das Kapital") bilden, urteilt er: „Aber nicht nur seine Lehre vom Mehrwert, auch seine Akkumulations- und Konzentrationstheorie, erst recht seine Lehre von der fortschreitenden Verelendung der Massen, die schließlich zur Revolte und zum Umsturz führen müsse, wird in den fortgeschrittenen Ländern von niemand mehr verteidigt; nur bei der in Not und Elend lebenden breiten Masse der Bevölkerung der wirtschaftlich zurückgebliebenen Länder finden sie auch heute noch gläubige Aufnahme" (I, 79).

Marxens Auslassungen zum Thema Klassen und Klassenkampf sind jedoch kaum überzeugender: „Was ich neu tat, war 1. nachzuweisen, daß die Existenz der Klassen bloß an bestimmte historische Entwicklungsphasen der Produktion gebunden ist; 2. daß der Klassenkampf notwendig zur Diktatur des Proletariats führt; 3. daß diese Diktatur selbst nur den Übergang zur Aufhebung aller Klassen und zu einer klassenlosen Gesellschaft bildet." [3]

Zu 1.: Diese Behauptung widerlegt Marx selbst, indem er an anderer Stelle ausführt: „Die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft ist die Geschichte von Klassenkämpfen" (MEW 4, 462). Zu 2.: Nirgendwo hat bisher der Klassenkampf zur Diktatur des Proletariats geführt, am offenkundigsten gerade dort nicht, wo Marx es erwartet hatte, in England, Frankreich, Deutschland und USA (MEW 4, 374). In den Modellstaaten des Kapitalismus ist das Entstehen einer klassenlosen Gesellschaft durch die Diktatur des Proletariats schon deshalb nicht möglich, weil der Marxsche Proletarier am Aussterben ist [4]. Zu 3.: Entfällt;

c) weil Marx keinen friedlichen Weg aus den unbefriedigenden sozialen Verhältnissen heraus wußte, sondern nur – notfalls blutige – Revolution, und in eigensinniger Verblendung die Verbesserung der Lage der arbeitenden Klasse nicht zur Kenntnis nehmen wollte.

Wenn schon lange vor Marx die Klassenlage der Arbeiter diagnostiziert worden ist,

wie konnten, so fragt von Nell-Breuning, „unter diesen Umständen Begriffe wie Klasse, Klassengesellschaft, Klassenkampf sich derart mit dem Namen Marx verknüpfen, daß sie schlechthin als Marxsche, ja als marxistische Begriffe gelten? Wenn, wie behauptet wird, die katholische Soziallehre Marx um Jahre voraus war, dann mußten diese Erkenntnisse doch unter *ihrem* Namen bekannt werden und ihren Lauf über die Welt antreten. Warum geschah das nicht? Das Rätsel ist leicht gelöst. Nicht die katholische Soziallehre, die es damals noch gar nicht gab, war Marx um Jahre voraus, sondern einzelne katholische Gelehrte waren ihrer Zeit voraus und nahmen bereits solche Erkenntnisse vorweg, legten sie auch schon schriftlich nieder und machten sie im Druck einem kleinen Leserkreis zugänglich. Aber diese Druckwerke verstaubten bald in den Bücherschränken; die Öffentlichkeit, insbesondere auch die kirchenamtliche Öffentlichkeit, nahm davon keine Notiz" (II 176 f.).

Hat von Nell-Breuning des Rätsels „leichte" Lösung wirklich gefunden? Warum hat man von den katholischen Gelehrten keine Notiz genommen, jedoch von dem Privatgelehrten Marx? Weil Marx nicht seriös, gerade nicht in erster Linie als Wissenschaftler, sondern als Prometheus, als Prophet und Verkünder einer neuen Zeit auftrat[5]: Zerstörung des Alten, Entstehung des Neuen, des Paradieses auf Erden – ein stets bewährtes Erfolgsrezept! In der Zeitschrift der Zeugen Jehovas „Erwachet!" (8. April 1976, S. 11) heißt es: „Das Königreich Gottes wird das gegenwärtige bankrotte System beseitigen und die Erde zu einem Paradies machen." Sind das nicht Verheißungen, die die Herzen höher schlagen lassen? Welcher Mühselige und Beladene, welcher Unzufriedene fühlt sich da nicht angesprochen?

Genauso hat Marx gedacht und formuliert und in jenen Kreisen Anklang gefunden, die Bedarf nach einer Ersatzreligion hatten, die die bestehende Ordnung mit Gewalt zerstören wollten. Ein Unterschied, daß er seine eigene Person an die Stelle des Königreichs Gottes setzte:

„Götterähnlich darf ich wandeln,
Siegreich ziehn durch ihr Ruinenreich,
Jedes Wort ist Glut und Handeln,
Meine Brust dem Schöpferbusen gleich." [6]

Seine Zerstörungslust kommt am deutlichsten zum Ausdruck in den Schlußversen seines Dramas „Oulanem" (Anagramm von Emanuel!):

„Wenn es etwas gibt, das vernichtet,
werde ich hineinspringen, auch wenn ich die ganze Welt
ins Verderben bringe. Die Welt, die zwischen mir
und dem Abgrund liegt.
Ich werde sie mit meinen unaufhörlichen Flüchen
in Stücke zerschmettern,
Ich werde meine Arme um ihre rauhe Wirklichkeit werfen,
Mich umarmend wird die Welt stumm vergehen
und dann in das äußerste Nichts hinabsinken;
vernichtet, ohne Existenz – das hieße wirklich leben." [6a]

Als größtes Genie offenbart sich uns Marx, wenn er verkündet, sein Kommunismus „ist als vollendeter Naturalismus = Humanismus, als vollendeter Humanismus = Naturalismus, er ist die wahrhafte Auflösung des Widerstreits zwischen dem Menschen mit der Natur und mit dem Menschen, die wahre Auflösung des Streits zwischen Existenz und Wesen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbestätigung, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung. Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung" (MEW, Ergänzungsband 1, 536).

In ganz West- und Zentraleuropa wäre Marx heute weitgehend in Vergessenheit geraten, hätte er nicht gerade dort Anklang gefunden, wo nicht Kapitalismus, sondern Feudalismus das Bild der Gesellschaft prägte, in Rußland. Dort suchte man nicht einen Analytiker, sondern einen Revolutionär und machte mit seinem Namen „sozialistische" Revolution, obwohl damit die Marxsche Theorie verraten wurde, wonach eine sozialistische Revolution eine hohe Entwicklungsstufe des Kapitalismus zur Voraussetzung hat (MEW 3, 34).

Woran lag es also und woran liegt es, daß die Wahrheit weniger Schlagzeilen macht und ein schwächeres Echo auslöst als Demagogie und Gauklerkünste? Es liegt daran, daß sie meist weniger schmeichelhaft ist, weniger verheißt, vieles differenzieren und relativieren muß. Steinbuchs treffende Formulierung fällt mir ein: „Wer auf Verantwortbarkeit verzichtet, hat mehr publizistische Möglichkeiten, als wer seine Informationen verantwortbar auswählt. Die Verantwortung macht nicht beredt, sie ist eher ein Bleigewicht, das die Kunst der effektvollen Darstellung behindert. In der Massenkommunikation wirken destruktive Sachzwänge, hier werden Demagogen prämiert" (Rhein. Merkur, 27. 6. 1975).

Von Nell-Breuning freilich sieht das ganz anders: „Jede falsche Lehre verdankt ihre Anziehungskraft und ihren Erfolg dem, was sie an Wahrheit enthält; dieser Gehalt an Wahrheit ist es, der sie einleuchtend und anziehend erscheinen läßt; er macht geneigt, auch den irrigen Lehrgehalten Vertrauen entgegenzubringen und sie als glaubhaft anzunehmen. Auch der Vertreter oder Vorkämpfer der falschen Lehre zieht die Kraft seiner Überzeugung aus dem, was sie an zutreffenden Erkenntnissen enthält ... Nach meiner Meinung und nach meiner Erfahrung gibt es kein sichereres Mittel, den Gegner, wenn der Ausdruck erlaubt ist, ‚fertigzumachen', als ihm bis aufs letzte ‚Tüpfelchen auf dem i' alles zuzugeben, worin er recht hat, und das, was er zweideutig oder schief formuliert, im objektiv zutreffenden Sinn zu interpretieren; gar nicht selten sind ihm selbst dann seine Irrtümer zu dumm; er läßt sie fallen; sein unhaltbares Gedankengebäude fällt wie ein Kartenhaus zusammen" (II, 173 f.).

Von Nell-Breunings Methode ist für jeden halbwegs seriösen Wissenschaftler eine Selbstverständlichkeit. Aber ist der Optimismus hinsichtlich des Erfolgs nicht naiv, wenn der Andersdenkende ein von fixen Ideen, von privaten Offenbarungen, von Ideologie Beherrschter ist? Wer das bestreitet, möge vorab prüfen, ob von Nell-Breuning seine Methode bisher nicht praktiziert hat, oder warum es ihm dann bisher

nicht gelungen ist, seine Gegner, zu denen er auch Marx zählt (I, 84), „fertigzumachen."

Woran denkt von Nell-Breuning, wenn er – dank Marx – von vertiefter Einsicht in „Institutionen" spricht, an Staat, Kirche, Eigentum? Staat und Kirche sterben nach Marx beim Übergang zum Sozialismus; das Privateigentum wird weitestgehend Kollektiveigentum. Auch insoweit hat uns spätestens die Erfahrung gezeigt, daß eine Auseinandersetzung mit Marx nicht lohnend ist, zumindest nicht, wenn es darum geht, neue Erkenntnisse zu gewinnen.

Von Nell-Breuning stützt seine Verbeugung vor Marx ferner auf die Behauptung, die Ergebnisse der Marxschen Analyse hätten uns gelehrt, uns die weitgehende Gestaltbarkeit der Strukturen und Institutionen zunutze zu machen. Auch hier genügt m. E. bereits eine immanente Kritik, um die Bedenklichkeit dieser Argumentation aufzuzeigen. Von Nell-Breuning schreibt: „Marx selber wollte mit seiner Philosophie die Welt nicht erklären, sondern verändern!" (I, 84), und er könnte das mit einer der Marxschen Thesen über Feuerbach[7] scheinbar als echt marxistisch belegen. Aber diese These steht ganz am Anfang des öffentlichen Wirkens von Karl Marx, und er hat sie später, und zwar schon wenig später, total negiert. Marx wurde zum entschiedensten Verfechter des geschichtlichen Determinismus. Da diese Tatsache unbestreitbar ist und auch – soweit ersichtlich – von niemandem bestritten wird, unterlasse ich entsprechende Nachweise[8].

Recht eigentümlich mutet von Nell-Breunings Behauptung an, wir hätten von Marx „geschichtlich zu denken gelernt" (II, 181). Von Nell-Breuning gibt m. E. wieder keine stichhaltige Begründung, vielmehr schreibt er: „Um der Wahrheit die Ehre zu geben, müssen wir ehrlich eingestehen: Wir sind weit davon entfernt, die Auseinandersetzung mit Marx bestanden zu haben. Lange Zeit sind wir ihr aus dem Weg gegangen. Anstatt von seinem Lehr- und Gedankengebäude im ganzen Kenntnis zu nehmen, beschränkten wir uns lange Zeit auf einige aus dem Zusammenhang herausgebrochene Stücke" (I, 76).

Die Haltung, die hier offenbar getadelt wird, erfährt wenig später ihre Erklärung, ja Rechtfertigung: „So viel aber ist gewiß: Darüber, was Marx wirklich gedacht, gemeint und gewollt hat, aber auch über die verschiedenen, von marxistischen und antimarxistischen Gelehrten wissenschaftlich vertretenen Deutungen des historischen und dialektischen Materialismus, kann nur noch ein engster Kreis von Fachleuten sachverständig und sachförderlich diskutieren; für alle anderen, zu denen auch der Schreiber dieser Zeilen sich zählen muß, ist das zu einer Geheimwissenschaft geworden, zu der ihnen der Schlüssel fehlt" (I, 83).

Wenn wir uns nur höchst unzulänglich mit Marx befaßt haben und ihn auch gar nicht recht verstehen konnten, konnten wir dann gleichwohl viel von ihm lernen?

Von Nell-Breuning, der sich demnach nicht für einen Fachmann der Marxschen Doktrinen ausgibt, bescheinigt Marx fast in einem Atemzug „Scharfsinn", „Wider-

sprüche" und eine nur noch für einige Auserwählte halbwegs zugängliche Gedankentiefe (I, 81, 83). Als Beispiel für letzteres erwähnt er den dialektischen Materialismus, der in seiner Fragwürdigkeit schon häufig Gegenstand ausführlicher und überzeugender Kritik gewesen ist, z. B. durch Gustav Wetter SJ[9] und – „gemeinverständlich dargelegt" – Heinrich Falk SJ[10].

Freilich, man prüft, wägt und diskutiert lange, bis man mit Goethe zu sagen wagt:

„Ich habe manche Zeit damit verloren,
Denn ein vollkommener Widerspruch
Bleibt gleich geheimnisvoll für Kluge wie für Toren.
Mein Freund, die Kunst ist alt und neu.
Es war die Art zu allen Zeiten,
Durch drei und eins und eins und drei
Irrtum statt Wahrheit zu verbreiten.
So schwätzt und lehrt man ungestört;
Wer will sich mit den Narrn befassen?
Gewöhnlich glaubt der Mensch,
Wenn er nur Worte hört,
Es müsse sich dabei doch auch was denken lassen" (Faust I).

Der Mut zu einer klaren Stellungnahme, die Ungereimtheiten nicht als verborgenen Sinn ausgibt, erfährt kräftige Impulse, wenn man sich vergegenwärtigt, wie bereits Marxens Vater[11] und Lehrer[12] über ihn gedacht haben. Hier nur ein Beispiel:

Unter Marxens deutschem Abituraufsatz, der mit 2–3 benotet wurde, stehen die Sätze: „Die Arbeit empfiehlt sich durch Gedankenreichtum und gute, planmäßige Anordnung. Sonst verfällt der Verfasser auch hier in den ihm gewöhnlichen Fehler, in ein übertriebenes Suchen nach einem seltenen, bilderreichen Ausdruck; daher fehlt der Darstellung an vielen angestrichenen Stellen die nötige Klarheit und Bestimmtheit, oft Richtigkeit, wie in den einzelnen Ausdrücken, so in den Satzverbindungen." Dieses Urteil über die literarische Leistung des 18jährigen paßt auch auf die wissenschaftliche Leistung seines späteren Lebens.

Von Nell-Breuning nennt den jungen Marx einen „ganz von Menschlichkeit bestimmten ... Mann, dem es um den Menschen ging, um die Menschenwürde und die menschenwürdige Behandlung eines jeden, der Menschenantlitz trägt" (I, 81). Auch ich habe in meiner ersten Buchpublikation[13] diesen ansprechenden Humanismus dem jungen Marx bescheinigt. Die intensive, ganzheitliche Beschäftigung mit Marx in den verflossenen acht Jahren hat mich eines Besseren belehrt[14].

Zusammenfassend glaube ich feststellen zu können: Niemand wird ernstlich bestreiten, daß wir alle auf den Schultern sehr vieler bekannter und unbekannter Vorfahren und Zeitgenossen stehen. Wennn aber damit eine positivere Aussage verbunden sein soll als die bloße Feststellung einer Kausalität für unser Sein oder/und einer Beeinflussung unserer Lebensverhältnisse – in letzterem Sinn stünde Hitler in vorderster Reihe –, ist der Nachweis meines Erachtens nicht erbracht, daß wir auch auf den Schul-

tern von Karl Marx stehen. Könnte ich zwischen dem realen Geschichtsverlauf und einem hypothetischen, und zwar ohne Marx, wählen, würde ich mich aus tiefster Überzeugung für letzteren entscheiden.

Gern und mit großem Gewinn habe ich mich schon Ende der 40er Jahre als Gymnasiast aus von Nell-Breunings Wörterbuch der Politik informiert. Seine Hochachtung für Marx hat so zwangsläufig etwas auf mich abgefärbt. Das Studium der Quellen hat mich davon freigemacht, und ich denke heute mit Bezug auf Marx so, wie Marx mit Bezug auf Dritte gedacht hat: „Les grands ne nous paraissent grands que parce que nous sommes à genoux . . . Levons nous! – Die Großen erscheinen uns nur groß, weil wir auf den Knien liegen. Erheben wir uns!" (MEW 2, 87).

ANMERKUNGEN

[1] Auseinandersetzung mit Karl Marx (München 1969) 30. Im folgenden zitiert: I.

[2] Auseinandersetzung mit Marx und seiner Lehre. Anmerkungen zu einer Kontroverse um das Synodendokument „Kirche und Arbeiterschaft", in dieser Zschr. 194 (1976) 173–181, hier 181; im folgenden zitiert: II.

[3] Marx-Engels-Werke Bd. 28, 508; im folgenden zitiert: MEW.

[4] Siehe dazu K. Löw, Ausbeutung des Menschen durch den Menschen (Köln 1976) 82 ff.

[5] Siehe dazu im einzelnen K. Löw, a. a. O. 90 ff.

[6] Texte zu Methode und Praxis I – Jugendschriften (Hamburg 1971) 35.

[6a] Nach R. Paynes, The Unknown Karl Marx (New York 1971).

[7] MEW 3, 7: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt darauf an, sie zu verändern."

[8] Z. B. Einführung in die Kritik der politischen Ökonomie, MEW 13, 7 ff.

[9] Z. B. in: Der dialektische Materialismus (Wien, zahlreiche Auflagen); Sowjetideologie heute (Fischer-Taschenbuch, zahlreiche Auflagen).

[10] Die Weltanschauung des Bolschewismus (Würzburg, zahlreiche Auflagen).

[11] Siehe z. B. den Brief an seinen Sohn: MEW 1, 635 ff.

[12] Texte zu Methode und Praxis, 11 bzw. 15.

[13] Grundwerte der Demokratie (München 1970) 35.

[14] Ausführlich dazu K. Löw, Ausbeutung des Menschen durch den Menschen, 93 ff.

Oswald von Nell-Breuning SJ

„Wir alle stehen auf den Schultern von Karl Marx"

Unter der Überschrift „Wir alle stehen auf den Schultern von Karl Marx" ist in Band 2 der Reihe „Zur Person; Porträts in Frage und Antwort" (Feder-Verlag, München 1966), S. 188–198, die Sendung des Zweiten Deutschen Fernsehens vom 18. 11. 1965 abgedruckt, in der ich – wenn meine Erinnerung mich nicht täuscht – erstmals diese Worte gesprochen habe.

Nicht ganz zwei Jahre später habe ich mich der gleichen Worte bedient in meinem Vortrag auf dem vom Institut für Politikwissenschaft der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt anläßlich des Hundertjahrgedächtnisses des ersten Bandes von Marxens „Kapital" veranstalteten Kolloquium. Mein Thema lautete „Katholische Kirche und Marxsche Kapitalismuskritik"; ich schloß mit den Worten: „Die katholische Soziallehre sieht in Marx ihren großen Gegner; sie erweist ihm ihren Respekt." Außer im Tagungsbericht wurde der Vortrag auch anderweitig abgedruckt, zuletzt auch in meinem Büchlein „Auseinandersetzung mit Karl Marx" (Bd. 13 von „Theologische Fragen heute", Max-Hueber-Verlag München, jetzt Eos-Verlag St. Ottilien 1969). Von SED-marxistischer Seite wurde der Vortrag sofort als „perfid" begeifert; auf katholischer Seite blieb er, soweit mir bekannt, vorerst unbeachtet, zum mindesten unwidersprochen. Erst nachdem ich im Zusammenhang mit der Diskussion um das Synodendokument „Kirche und Arbeiterschaft" und zu der darin als „unzulänglich" bezeichneten „Auseinandersetzung mit Karl Marx und seiner Lehre" (Ziff. 1.5.1) meine Aussage in dieser Zeitschrift (194, 1976, 181) noch einmal wiederholt habe, ist sie, wenn ich recht sehe, erstmals auch auf katholischer Seite beachtet und ist ihr widersprochen worden.

Was ist mit dieser Aussage gemeint? Gemeint ist, daß uns eine Reihe wichtiger gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Erkenntnisse, die erst durch Marx Eingang in die wissenschaftliche Welt gefunden haben, heute derart geläufig und selbstverständlich sind, daß wir uns ihrer Herkunft gar nicht mehr entsinnen. Das ist an sich gar nichts Befremdliches und noch weniger braucht es zu beunruhigen; es handelt sich um eine gar nicht ungewöhnliche Erscheinung. So läuft beispielsweise in unserer Sprache eine Vielzahl von Wendungen, insbesondere von bildhaften Wendungen (Metaphern) um, die aus der Hl. Schrift stammen; nicht nur gläubige Juden und Christen gebrauchen sie, sondern auch völlig ungläubige Menschen, die niemals eine Bibel in der Hand hatten und höchst verwundert sind, wenn wir ihnen sagen, sie bedienten sich biblischer Redewendungen. – Etwas ähnliches gilt von Goethes Faust. Der Schüler, der sich zum ersten Mal daran macht, Goethes Faust zu lesen, ist höchst überrascht zu entdecken, wie viele

Redewendungen er im Mund führt, die Goethes Faust entlehnt sind. – So ähnlich, das ist meine Behauptung, verhält es sich auch mit Karl Marx; wir reden in einer Sprache, gebrauchen Begriffe und verwenden Erkenntnisse, die von ihm aus ihren Weg durch die Welt angetreten haben. In stichwortartiger Form habe ich in meinem Referat bei dem Frankfurter Kolloquium Belege angegeben; *hier* dagegen soll versucht werden, die immerhin erstaunliche und für manche befremdliche Tatsache verständlich zu machen.

Weltgeschichte, oder was man damals so nannte, lernten wir noch zu der Zeit, als ich zur Schule ging, als eine Reihe von Schlachten (mit den zugehörigen Jahreszahlen) und von Prinzessinnenheiraten; Länder wurden entweder erobert oder zusammengeheiratet. Davon, daß wirtschaftliche Faktoren Geschichte machen, erfuhren wir nichts. Allenfalls deutete man uns an, daß die Entstehung der Großreiche Mesopotamiens und Ägyptens etwas mit den hydrographischen Verhältnissen dieser Länder (Euphrat, Tigris, Nil) zu tun hatte; vielleicht kam auch noch ein klein wenig Kulturgeschichte dazu; aber Wirtschaft lag für unsere Lehrer wohl unter der Schwelle der Kultur. Zwar gab es unter den Kriegen auch ausgesprochene „Raubkriege" um Rohstoffe oder andere Naturschätze, aber in diesem Fall war das Ökonomische nicht das *Sub*jekt (die treibende oder auslösende Kraft), sondern das *Ob*jekt (das begehrte Ziel) der *politischen* Aktion. Verständnis dafür, daß „Produktivkräfte" maßgebenden Einfluß auf die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft ausgeübt haben und bis zum heutigen Tag ausüben, erschloß unser Geschichtsunterricht uns nicht. Dafür ist dann Marx ins entgegengesetzte Extrem gefallen und will gleich alles (sogar den „ideologischen Überbau") aus den Produktivkräften und ihrem umgestaltenden Einfluß auf die Produktivverhältnisse erklären. Das ist zwar weit über das Ziel hinausgeschossen; aber daß die Menschheitsgeschichte in entscheidendem Maß von der Wirtschaft her, von der Entwicklung der Produktivkräfte allezeit geprägt worden ist und heute noch geprägt wird, das ist uns seit Marx geläufig.

Mit der Erkenntnis, daß ökonomische Kräfte das gesellschaftliche Leben gestalten und umgestalten, eröffnete sich uns eine andere, noch bedeutsamere Einsicht. Seither ist uns geläufig, daß, um soziale Gebilde wie Familie und Staat zu erfassen, abstrakte Begriffe, so unentbehrlich und unverzichtbar sie sind, dennoch nicht genügen, daß sie sogar die Gefahr mit sich bringen, deren überkommene und gewohnte Gestalt als die einzig mögliche anzusehen und kurzschlüssig mit dem Begriff gleichzusetzen. Tatsächlich haben wir uns dadurch lange Zeit das Verständnis für die Wandelbarkeit und die sich vollziehenden Wandlungen verschlossen, haben historische Kategorien wie die herrschaftsständische Struktur der Gesellschaft fälschlich als „ewige" Kategorien angesehen, die historische Kategorie des absoluten Fürstenstaats mit der „ewigen" Kategorie der in jedem Gemeinwesen notwendigen Autorität gleichgesetzt und modellgerecht dem „Fürsten" die Weisheit, Gerechtigkeit und landesväterliche Güte, dem „Volk" die Unreife, den Unverstand und die Aufsässigkeit zugeschrieben. Diese Denkweise machte uns geneigt, jeden Fortschritt über den derzeitigen Stand der Dinge oder über die herrschende Vorstellung hinaus als Abfall vom rechten Verständnis von Gesellschaft und Staat überhaupt anzusehen und abzulehnen.

Heute ist es uns ganz selbstverständlich, daß die herrschaftsständische Gesellschaft und der absolute Fürstenstaat (die übrigens genaugenommen einander ausschließen und daher auch in ungelöstem Spannungsverhältnis zueinander standen!) *zeit*geschichtliche Erscheinungen waren, und daß an die Stelle der ständischen Gesellschaft in den sich industrialisierenden Ländern eine völlig andere, nämlich die um den Arbeitsmarkt zentrierte, maßgeblich durch das Zusammenspiel oder Gegeneinanderspiel der beiden machtmäßig organisierten Arbeitsmarktparteien bestimmte Gesellschaft getreten ist, und sind uns klar darüber, daß diese Arbeitsmarktparteien sich nicht mit herrschaftsständischen oder gar ständestaatlichen Kategorien fassen lassen. Diese Erkenntnis, in concreto des Wandels von der Ständegesellschaft zur Klassengesellschaft, in abstracto der Wandelbarkeit auch grundlegender gesellschaftlicher Institutionen, leitet sich von Marx her. Das ist gemeint, wenn ich sage, wir hätten von Marx gelernt, *geschichtlich zu denken.*

Hier ist allerdings zu bemerken, daß in unserem Land die Erinnerung daran, daß zwischen diesen Erkenntnissen und Marx ein Zusammenhang besteht, insofern noch fortbesteht, als manche Kreise sich scheuen, für diese neuen gesellschaftlichen Gebilde die Bezeichnung „Klasse" bzw. „Klassengesellschaft" zu verwenden. Diese in aller Welt gebräuchlichen Termini wecken bei uns noch die Erinnerung an Marx, und viele fürchten, wenn sie diese in aller Welt völlig indifferent gebrauchten Termini übernähmen, zugleich auch die – wie sie meinen – unlösbar damit verquickte weltanschauliche Marxsche Interpretation zu übernehmen. Diese Scheu vor der Marxschen Terminologie ist ein deutscher „Provinzialismus", durch den wir nur den internationalen auch katholischen und ökumenischen Gedankenaustausch unnötig erschweren. Der Sache nach leugnet, wenn ich recht sehe, auch bei uns niemand das, was im internationalen Gedankenaustausch in dieser Terminologie ausgedrückt zu werden pflegt; die von Marx in diesen Termini beschriebenen Fakten kennt und anerkennt auch bei uns wohl jedermann.

Gegen die Aussage, Marx habe uns gelehrt, *geschichtlich zu denken,* läßt sich nun allerdings der Einwand erheben, er selbst denke doch ganz und gar *un*geschichtlich; seine „Geschichtsphilosophie", der ökonomische Determinismus („historische" Materialismus) schließe doch gerade das aus, was wir unter Geschichte verstehen, und setze an dessen Stelle kausal determinierte Abläufe grundsätzlich gleicher Art, wie sie von den nomologischen Naturwissenschaften erforscht und dargelegt werden. Dem ist in der Tat so; ein kausal determinierter Ablauf, wie ihn der historische Materialismus lehrt, ist für uns keine Geschichte, sondern ausgesprochenermaßen *un*geschichtlich. Aber glücklicherweise haben wir von Marx eben *nicht* seine Geschichtsphilosophie gelernt, die geschichtliches Denken, wie wir es verstehen, *blockiert,* sondern haben uns von ihm den Anstoß geben lassen, die von ihm erkannten, aber durch seine Geschichtsphilosophie vergewaltigten Tatsachen schlicht, d. h. einfach so, wie sie sind, in Augenschein zu nehmen und ohne vorgefaßte Meinung über sie nachzudenken. Auf diese Weise haben wir gelernt, historisch kontingente Erscheinungsformen und ewige Begriffe zu unterscheiden und zu verstehen, daß ein Wandel der ersteren die letzteren nicht in Frage zu stellen braucht,

haben gelernt, den Kräften und Ursachen nachzugehen, die diesen Wandel herbeiführen und dabei die von Marx zu Unrecht allein beachteten ökonomischen Ursachen und Kräfte gebührend in Rechnung zu stellen, ohne darum die geistigen zu vernachlässigen oder zu bloßen Epiphänomenen zu degradieren. In diesem Sinn stehen wir mit unserem geschichtlichen Denken auf seinen Schultern und sehen dank diesem Umstand sogar ein Stück weiter als er.

Wie tief der durch den von Marx uns gegebenen Anstoß ausgelöste Wandel im Denken geht, zeigt besonders deutlich ein Blick auf die Wirtschaftswissenschaft. Zu der Zeit, als Marx sein nicht mehr vollendetes Spät- und Hauptwerk schrieb, hatte die Wirtschaftswissenschaft nicht nur völlig vergessen, daß sie als legitime Tochter einer Geisteswissenschaft, nämlich der Moralphilosophie, zur Welt gekommen war, sondern verstand bzw. mißverstand sich überhaupt als nomologische Naturwissenschaft. Was sie behandelte, waren die Interaktionen atomistischer Individuen und die diese beherrschenden, den Gesetzen der Thermodynamik zum Verwechseln ähnlich sehenden Gesetzmäßigkeiten der Katallaktik: Ungleichgewichte streben zum Ausgleich im Gleichgewicht. Eine solche Nationalökonomie war reine Statik. Daß *Macht*, und zwar sowohl ökonomische als außerökonomische Macht, in der Wirtschaft eine Rolle spielt, ist zwar auch heute noch denen, die diese Macht ausüben, weithin unbekannt (sie ist ihnen so selbstverständlich, daß sie gar nicht in ihr Bewußtsein tritt); damals aber lag Macht völlig außerhalb des Blickfelds der Nationalökonomen; heute dagegen hat selbst der Liberalismus, in dessen Vorstellung von der Wirtschaft die Macht keinen Platz hat und der sie deshalb aus der Wirtschaft ausschalten möchte, doch wenigstens so viel von Marx gelernt, daß er sie *sieht*.

Seitdem Marx darangegangen ist, das Bewegungsgesetz des Kapitalismus zu entschlüsseln – gleichviel, ob es ihm gelungen ist oder nicht, ja ob es ein solches „Gesetz" überhaupt gibt –, hat die Wirtschaftswissenschaft gelernt, *dynamisch* zu denken; wirtschaftliche Wechsellagen, Strukturwandel, Wachstumslehre, sie alle sind von Marx sowohl durch seine zutreffenden Erkenntnisse als auch durch seine (ökonomischen) Irrtümer in hohem Maß angeregt und befruchtet worden; die heutigen Wachstumstheoretiker dürften über alle ihre Meinungsverschiedenheiten hinweg darin einig sein, in Marx ihren Ahnherrn oder zum allermindesten einen ihrer Vorläufer zu sehen. Mit welcher Intensität die Wirtschaftswissenschaft heute sich mit Marx als Ökonomen auseinandersetzt, zeigt ein Werk wie K. Kühne, Ökonomie und Marxismus (2 Bde., Neuwied 1972 und 1974); die Zahl der „bürgerlichen" Autoren, die sich mit ihm auseinandersetzen, und die Zahl der Probleme, über die sie sich mit ihm auseinandersetzen, ist mehr als eindrucksvoll.

Symptomatisch ist, wie das Stichwort „Kapitalismus" in die fachwissenschaftlichen und allgemeinbildenden Nachschlagewerke eingedrungen ist. Man schlage doch einmal in den verschiedenen Auflagen nach, wann dieses Stichwort im Handwörterbuch der Staatswissenschaft, im Staatslexikon der Görresgesellschaft, im Brockhaus oder ähnlichen Nachschlagewerken erstmals aufscheint und sich von Auflage zu Auflage weiter

entfaltet. Bei Marx kommt, wenn ich nicht irre, das Wort „Kapitalismus" nicht vor, aber unbestrittenermaßen ist er der erste Kapitalismuskritiker und ist die ganze Kapitalismuskontroverse von ihm ausgelöst. War „Kapitalismus" zuerst nur ein Schlagwort der politischen Agitation, das im Elfenbeinturm der Wissenschaft kein Hausrecht hatte, so konnte die Wirtschaftswissenschaft auf die Dauer die aufgeworfene Problematik nicht ignorieren. Marx hatte eben eine bis dahin nicht gesehene Sachfrage ins öffentliche Bewußtsein erhoben, aus dem sie nicht mehr zu verdrängen ist. Damit ist ein Rückschritt hinter Marx nicht mehr möglich, sondern nur ein Fortschritt über ihn hinaus. So ist denn die Wirtschaftswissenschaft in der Tat weit über Marx hinausgeschritten; aber die Fragen, die er aufgeworfen hat, beschäftigen auch heute noch in gleichem Maß seine Anhänger wie seine Gegner. Das beweist, daß es nicht nebensächliche, sondern wesentliche Fragen sind. Fragen, die den Erkenntnisstand nicht fördern, fallen schnell aus der wissenschaftlichen Diskussion wieder aus; jahrzehntelang in der Diskussion halten sich nur Fragen, die tatsächlich bestehende und von den Beteiligten oder Betroffenen als lebenswichtig empfundene Sachprobleme ins Bewußtsein gehoben und damit die Diskussion selbst auf eine höhere Stufe emporgeführt haben.

Auch welche Bedeutung *Institutionen* wie das Eigentum in seinen verschiedenen Erscheinungsformen, das Geld oder so spezielle wie beispielsweise das Inhaberpapier, die Haftungsbeschränkung u. a. m. für die Entwicklung von Gesellschaft und Wirtschaft und mittelbar auch für die hohe Politik haben und wie man sich ihrer als *strategischer Variablen* bedienen kann (Lenin: um die bürgerliche Gesellschaft zu zerstören, braucht man nur ihr Geldwesen zu ruinieren), ist uns erst seit Marx voll zu Bewußtsein gekommen.

War es denn nun aber wirklich Marx, der als erster die Tragweite dessen, was sich damals neu entwickelte, erkannt und sich um dessen Deutung bemüht hat? Marx selbst bezeugt, er habe die Erkenntnis der Klassenlage von „bürgerlichen Ökonomen" übernommen und nur die ursächliche Erklärung dafür geliefert. Von katholischer Seite wird eingewendet, katholische Autoren seien Marx um Jahre mit dieser Erkenntnis vorausgeeilt. Ob Marx auch diese katholischen Autoren (er spricht nur von „bürgerlichen") gekannt und Erkenntnisse von ihnen entlehnt hat, entzieht sich meiner Kenntnis. Wer wie ich sein Leben lang sich mehr mit den Dingen als mit der darüber produzierten Literatur befaßt hat, kann sich in den philologischen Streit über geistige Urheberschaft und Prioritäten nicht einmischen. Wie dem auch immer sei, worauf es ankommt, ist nicht, wer im stillen Gelehrtenstübchen als erster etwas gedacht hat, sondern durch wen es ins öffentliche Bewußtsein getragen worden ist und infolgedessen sich mit seinem Namen verknüpft hat.

In bezug auf das, was Marx in dieser Hinsicht geleistet hat, trifft der in das Synodendokument „Kirche und Arbeiterschaft" eingegangene Antrag D 770 von Prof. Karl Forster den Nagel auf den Kopf mit der Feststellung, Marx habe „eine Reihe fundamentaler Fakten der in der Industrialisierung begründeten neuen gesellschaftlichen Wirklichkeit erkannt und in einer politisch wirksamen Weise formuliert" (Ziff. 1.5.1.).

Damit ist nicht bestritten, sondern bleibt völlig offen, daß vielleicht andere vor ihm es auch schon erkannt und in Schriften, die heute nur noch Historikern von Fach bekannt sind, niedergelegt haben. Von praktischer Bedeutung ist nur die Tatsache, daß Marx die Aufmerksamkeit der Welt darauf gelenkt hat.

Unendlich viel wäre uns erspart geblieben, wenn diese Erkenntnisse katholischer Autoren in der Weltöffentlichkeit verbreitet worden wären und praktische Konsequenzen ausgelöst hätten, bevor Marx sie mit seinen weltanschaulichen Überzeugungen verquickte und mit seiner politischen Leidenschaft verzerrte; die Geschichte der letzten hundert Jahre hätte einen anderen Weg genommen. *Wem* aber tun wir einen Dienst, wenn wir auf diese ohne Öffentlichkeitswirkung gebliebenen Erkenntnisse katholischer Gelehrter pochen? Bestimmt kann *Marx* sich dafür bei uns bedanken; denn damit bescheinigen wir ihm, daß diese unserer Überzeugung nach *zutreffenden* Erkenntnisse bei ihm zu finden sind, daß seine Lehre allen entgegenstehenden Behauptungen zum Trotz einen „Wahrheitsgehalt" aufweist, der sich aus dem, was wir als Irrtum ablehnen müssen, herausschälen läßt.

Der *Kirche* aber tun wir durch den Hinweis auf jene ohne Öffentlichkeitswirkung gebliebenen katholischen Autoren einen schlechten Dienst. Zwar kann die Kirche auf diese ihre Söhne stolz sein; für sie selbst aber liegt in diesem Hinweis der beschämende Tadel: diese deine Söhne hatten diese wertvollen Erkenntnisse, die das Verständnis der neuen, sich industrialisierenden Welt erschlossen und mit denen man die Welt im Guten und im Bösen umkrempeln kann; aber deine Hierarchie, dein Klerus haben sich ihnen verschlossen, haben die dir damit gebotene Chance nicht genutzt, haben zugelassen, daß ein anderer sich dieser wertvollen Erkenntnisse bemächtigte und das, was der Welt zum Heil und Segen werden konnte, in Fluch und Unheil verkehrte.

In die offizielle katholische Soziallehre hat erst Pius XI. diese Erkenntnisse übernommen, nicht von dem Katholiken Baader, den keiner von denen, die an „Quadragesimo anno" mitarbeiteten, kannte, sondern von *Gustav Gundlach*, der zwar vermutlich Baader kannte, jedoch, wie ich aus langjährigem vertrautem Umgang mit ihm auf das bestimmteste weiß und wie sein Aufsatz „Zur Geistesgeschichte der Begriffe Stand – Klasse" (in: Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft, Bd. 2, Köln 1964, 191–204) unzweideutig bestätigt, seine in die Enzyklika übernommene Lehre von Klasse, Klassengesellschaft und Klassenkampf in Auseinandersetzung mit *Marx* erarbeitet, in einem Punkt sogar in der Linie von Marx weitergeführt hat.

Wenn man sich für irgendeine Aussage auf Marx beruft und einen Beleg aus Marx dafür beibringt, muß man darauf gefaßt sein, daß einem ein anderer Marxtext entgegengehalten wird, der tatsächlich oder angeblich das Gegenteil besagt. Da Marx zwei Seelen in seiner Brust trug, zugleich eiskalter Theoretiker und glühender Revolutionär war, sind solche Widersprüche nicht verwunderlich. Dazu kommt dann noch die unterschiedliche Beurteilung seiner Person und die strittige Auslegung seiner Lehre; bei dieser Sachlage ist gar nichts anderes zu erwarten. Diese Gefahr ist hier vermieden; den vorstehenden Ausführungen liegen keine Texte oder Meinungsäußerungen

von Marx zugrunde, sondern nur heute allgemein verbreitete Erkenntnisse und Denkweisen, die mindestens in dem Sinn auf Marx zurückgehen, daß sie erst durch ihn zur großen Öffentlichkeitswirkung, ja zur weltweiten Verbreitung gelangt sind.

Das Elend und die Not des Proletariats haben gewiß nicht nur Marx und jene katholischen Gelehrten gesehen, denen nachgerühmt wird, sie hätten Marxens Erkenntnisse um Jahre vorweggenommen. Das war unübersehbar; das sah auch die Kirche, d. i. die Bischöfe und Priester der damaligen Zeit. Auch das Synodendokument „Kirche und Arbeiterschaft" stellt fest, daß die Kirche „die neue gesellschaftliche Gruppe der Arbeiterschaft (und damit doch wohl auch deren Elend und Not) sah" (Ziff. 1.1, Abs. 1), „aber in den Vorstellungen der Zeit vor 1789 befangen blieb, auch als der Erkenntnisstand der weltlichen Wissenschaft bereits weit darüber hinausgeschritten war" (ebd. Abs. 2). Gleichviel wer die sozialkritische Analyse geliefert hatte, man nahm sie nicht zur Kenntnis oder verschloß sich ihr. Spät genug erkannte und anerkannte man das Erfordernis der Staatsintervention durch sozialpolitische Maßnahmen. Die Tatsache der *Klassengesellschaft* wurde von hoher kirchlicher Stelle erstmals in der Rede von Nuntius *Pacelli* auf dem Freiburger Katholikentag 1929 anerkannt, worauf nicht ganz zwei Jahre später *Pius XI.* in seiner bereits erwähnten Enzyklika „Quadragesimo anno" auch die *kämpferische Klassenauseinandersetzung* in aller Form als berechtigt anerkannte (Ziff. 114). Diese päpstliche Verlautbarung wurde bis heute im deutschen Raum nicht zur Kenntnis genommen; wenn man sich auf sie beruft, setzt man sich auch heute noch dem Verdacht aus, man sei ein Ignorant oder ein Textfälscher. So steht ein ansehnlicher Teil der deutschen Katholiken noch nicht einmal auf den Schultern Papst Pius' XI.; insofern haben wir deutsche Katholiken im Vergleich zur übrigen Welt noch einiges aufzuholen.

Diesen Rückstand gilt es unbedingt zu überwinden. In der Auseinandersetzung nicht nur mit überzeugten Marxisten, sondern vor allem mit der großen Zahl der gläubigen und kirchentreuen Arbeiter, die von Marx beeindruckt sind und deren Bewußtseinslage mit oder ohne ihr Wissen vulgärmarxistisch beeinflußt ist, fällt es viel leichter, das Wahre, das sie von Marx mitbekommen haben, aus der Verquickung mit Marxschen oder marxistischen Irrtümern herauszulösen und sie damit zufriedenzustellen, als die Marxschen Irrtümer oder diejenigen eines platten Vulgärmarxismus zu widerlegen und dem Mann aus dem Sinn zu schlagen. Ob das, was für die Arbeiterschaft nicht nur unseres Landes mit dem Namen Marx verknüpft ist, erstmalig von Marx oder von anderen erkannt oder erdacht ist, verschlägt nichts. Um Kontakt zu bekommen mit denen, die irgendwie von Marx und den von ihm stammenden oder ihm zugeschriebenen Ideen beeindruckt sind, müssen wir bei ihrem *Interesse für Marx* ansetzen; nur so finden wir aufmerksames Gehör und haben eine *Chance,* indem wir ihnen den *Wahrheitsgehalt* dessen erschließen, was sie mit dem Namen Marx verbinden, sie zugleich aus der Verstrickung in weltanschauliche (und ökonomische!) *Irrtümer von Marx* zu befreien.

Karl Josef Rivinius SVD

Soziale Frage

Lösungsversuche im 19. Jahrhundert

Die sogenannte „industrielle Revolution" ist das entscheidende Ereignis der Neuzeit auf technologischem, ökonomischem, gesellschaftlichem und kulturellem Gebiet. Um den revolutionären Charakter des Industrialisierungsprozesses, der im ausgehenden 18. Jahrhundert in Großbritannien eingesetzt und im folgenden Jahrhundert auf fast alle europäischen Länder, die nordamerikanischen Staaten und Japan übergegriffen hat, zutreffender zu verstehen, sei zunächst die von der industriellen Revolution heraufgeführte Situation kurz skizziert. Wir beschränken uns dabei vorwiegend auf Deutschland und referieren nur einige für unseren Zusammenhang wichtige Aspekte, ohne die einzelnen Phasen der Industrialisierung und die sie bedingenden Faktoren detailliert darzustellen.

Industrialisierungsprozeß und Bevölkerungsexplosion mit ihren Folgen

Bereits seit dem 16. Jahrhundert ließ sich in stets stärkerem Maß beobachten, daß wissenschaftliche Erkenntnis der praktisch-technologischen voranging. Zu der ursprünglich selbstlosen geistigen Beschäftigung zum Zweck reiner Erkenntnis trat der Anreiz, nach Ursachen, Gründen und Gesetzmäßigkeiten zu forschen, diese in ein System zu bringen und auf die äußere Erscheinungswelt anzuwenden, um irgendwelche Erfindungen zu machen bzw. solche weiterzuentwickeln. Eine geistige Neuorientierung und eine neue, bedeutsame Arbeitsmoral bewirkten, daß die traditionellen Produktions- und Betriebsformen verdrängt und ein neues Zeitalter initiiert wurden. Insbesondere ist hier die Bewegung der Aufklärung und des Liberalismus zu erwähnen, ohne die sich der moderne Kapitalismus im Unterschied zu den überkommenen Formen kapitalistischen Erwerbs nicht hätte durchsetzen können. Gerade der Liberalismus, der alle Bereiche des Lebens zu vereinnahmen trachtete, geriet in Opposition zu dem monopolistischen, merkantilistischen System des Absolutismus. Am Anfang der industriellen Revolution stand also der liberale, streng individualistische und kapitalistische Geist.

Die im Jahr 1769 von James Watt entwickelte Dampfmaschine hat den wirtschaftlichen Bereich radikal umgestaltet. Denn durch diese Erfindung war der Mensch gegenüber den Naturkräften Wasser und Luft unabhängig geworden, ganz zu schweigen von der gesteigerten Leistung, die sie zustande brachte. Die Dampfmaschine konnte

nun als Antriebsmaschine eingesetzt werden. Dies geschah vor allem in der Baumwollindustrie Englands, die überhaupt die erste Industrie gewesen ist, in der maschinelle Apparaturen die Handarbeit ersetzt haben. Die Maschine, die diesem Zeitalter ihr Gepräge ab, zog ein in alte und neue Werkstätten und bewirkte eine ungeheure Produktionssteigerung. Außerdem gestaltete sie das Verkehrswesen um und veränderte das gesamte Transportwesen. Man erreichte aufgrund der verkürzten Transportdauer einen schnellen Güterumsatz und kam dem Bedürfnis nach einer raschen Fortbewegung auf dem Land und dem Wasser entgegen. Den Pferdewagen zur Herausschaffung von Kohlen und Erzen aus den Gruben ersetzten Lokomotive und Eisenbahn.

Ein weiterer entscheidender Faktor für die Entwicklung der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse im vergangenen Jahrhundert war der um 1750 einsetzende explosionsartige Bevölkerungszuwachs in allen europäischen Ländern. Bis 1913 stieg in Deutschland die Bevölkerung auf 65 Millionen bei einer durchschnittlichen Jahreszunahme von 8,9 Prozent um fast 60 Prozent beinahe ausschließlich durch Geburtenüberschuß, da die Auswanderungen mit Ausnahme von 1896 bis 1905 von der Einwanderung übertroffen wurden. Diese Bevölkerungszunahme, die keineswegs Folge der technologischen Innovationen war – denn sie zeigte sich ebenso ausgeprägt in den von der Industrialisierung wenig beeinflußten Gebieten –, vielmehr ihnen vorausging oder parallel verlief, hatte verschiedene Gründe zur Voraussetzung. Einen bemerkenswerten Einfluß übten aus: Trinkwasserreinigung, Impfung, Beseitigung des Kindbettfiebers, medizinischer Fortschritt, verbesserte Krankenbehandlung sowie eine gesündere und vielseitigere Ernährung. Außerdem begünstigten die Einführung der Gewerbefreiheit, die aber erst durch die Reichsverfassung von 1871 in ganz Deutschland einheitlich durchgesetzt wurde, und die Bauernbefreiung mit der ihr korrespondierenden Agrarreform die Zahl der Eheschließungen, die steigende Geburtenziffern zur Folge hatten.

Die Bevölkerungsexplosion bildete eine wesentliche Ursache für die Entstehung des Proletariats mit dem Problem des Pauperismus (pauper = arm) und des Massenelends. Das Industrieproletariat, das erst nach 1848 ein Klassenbewußtsein entwickelte, rekrutierte sich aus den alten unterständischen Gruppen der Häusler und Tagelöhner, aus den Schichten der Bauern und Handwerker. Bis um die Mitte des 19. Jahrhunderts war der Anteil der Industriearbeiter recht gering, weil es nur vereinzelt Industriezentren in Deutschland gab. Im Unterschied zu den bäuerlichen und handwerklichen Unterschichten befand sich die zahlenmäßig geringe Schicht der Fabrikarbeiter zu Beginn des Industriezeitalters in einer günstigen Position. Während die Lage der Bauern und Handwerker sich zusehends verschlechterte, verdienten sie ihr Existenzminimum und lebten in relativ gesicherten Verhältnissen.

In den vierziger Jahren wurde aber auch ihre Situation bedrückend schlecht. Denn dem Überangebot an Arbeitskräften stand ein Mangel an Kapital und Produktionsmitteln gegenüber. Den überlegenen Konkurrenzkampf Englands glaubte man allein durch Lohndruck überwinden zu können. Infolgedessen sanken die Löhne unter das Existenzminimum, obwohl sich die Arbeitszeit bis auf 17 Stunden ausdehnte. Frauen

und Kinder waren vielfach zur Mitarbeit in den Fabriken gezwungen und verschärften dadurch die Lage der Arbeitsuchenden auf dem Arbeitsmarkt. Sie drückten ebenso wie das Heer der Arbeitslosen das Lohnniveau und gefährdeten den Beschäftigten die Sicherheit der Arbeitsplätze. Die Arbeitsbedingungen waren erschreckend schlecht und hart. Schutzvorrichtungen an den Maschinen, Vorschriften gegen gesundheitsschädliche Arbeitsplätze gab es nicht. Ein Rechtsanspruch auf Unterstützung bei Krankheit, Invalidität und Alter existierte nicht. Durch das sogenannte Trucksystem vermochten die Unternehmer die Arbeiter zu zwingen, ihren Lohn sich in Form von Waren auszahlen zu lassen. Dabei bot man ihnen die notwendigen Grundnahrungsmittel zu überhöhten Preisen an, und nicht selten waren sie genötigt, solche Produkte als Entgelt anzunehmen, die minderwertig waren oder mit denen sie nichts anfangen konnten. Diese Artikel kauften die Unternehmer von ihren Arbeitern zu niedrigen Preisen zurück.

Das Problem der Kinderarbeit illustriert am deutlichsten das soziale und wirtschaftliche Elend breiter Bevölkerungsschichten. Es gab Fälle, daß Kinder bereits mit vier Jahren zur Existenzerhaltung der Familie ihren Anteil beisteuern mußten. Gewöhnlich begannen die Kinder jedoch im Alter von acht oder neun Jahren zu arbeiten. Im Rhein-Ruhr-Gebiet beschäftigte man in Tag- und Nachtschichten Tausende von Kindern bis zu 14 Stunden gegen einen Tagelohn von zwei Groschen. Ihr Gesundheitszustand war miserabel, die Kindersterblichkeit lag bei 50 Prozent. Für die Schulausbildung blieb keine Zeit. In Berlin besuchten ungefähr 50 Prozent der schulpflichtigen Kinder eine Schule, in Aachen nur 37 Prozent. Dazu heißt es in preußischen Regierungsberichten: „Diese unglücklichen Geschöpfe entbehren des Genusses frischer Luft, sind schlecht gekleidet, schlecht genährt und verbringen ihre Jugend in Kummer und Elend. Bleiche Gesichter, matte und entzündete Augen, geschwollene Leiber, aufgedunsene Backen, aufgeschwollene Lippen und Nasenflügel, Drüsenanschwellungen am Hals, böse Hautausschläge und asthmatische Anfälle unterscheiden sie in gesundheitlicher Beziehung von anderen Kindern derselben Volksklasse, welche nicht in Fabriken arbeiten. Nicht weniger verwahrlost ist ihre sittliche und geistige Bildung."[1]

Der preußische Staat, besorgt wegen der Gefährdung seiner Armee, erließ 1839 Schutzmaßnahmen, wonach Kinder unter neun Jahren nicht mehr in Fabriken beschäftigt werden durften, für die älteren wurde ein Verbot der Nacht-, Sonn- und Feiertagsarbeit erlassen. Die Arbeitszeit für Kinder begrenzte man generell auf zehn Stunden. In der Folgezeit beschlossen die übrigen Länder Deutschlands ähnliche Bestimmungen. Da die Beobachtung dieser Gesetze von den staatlichen Fabrikinspektoren vielfach nachlässig gehandhabt wurde, konnten diese Maßnahmen umgangen werden.

Frühsozialismus, christliche Kirchen, Arbeiterbewegung

Die industrielle Revolution mit der Komplexität ihrer Vorbedingungen und Faktoren verursachte folglich als Negativerscheinung die „soziale Frage", das bedrän-

gendste Problem im Kontext der Industrialisierung, zu dessen Bewältigung Staat und Gesellschaft aufgefordert waren. Dabei war die soziale Frage zu Beginn der industriellen Revolution nicht ausschließlich eine Konsequenz der Industrialisierung, wenngleich sie sich durch die industrielle Revolution verschärft hatte und allgemein den Zeitgenossen bewußt geworden war. Denn viele soziale Mißstände und soziale Not, hervorgerufen durch Naturkatastrophen und durch die Barrieren der ständischen Gesellschaftsordnung, hat es seit dem Mittelalter immer wieder gegeben. Sie sind nicht erst infolge der industriellen Revolution aufgetreten. Wohl haben sich soziale Not und Elend im beginnenden 19. Jahrhundert gesteigert und den Protest der Arbeiterschaft hervorgerufen. Die Industrialisierung hat also die soziale Frage nicht geschaffen, sondern fand sie als Ergebnis des wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Wandels vor.

Alles Denken der sozialen Bewegung nahm seinen Ausgang von den Ideen der Aufklärungsphilosophie, die zum ersten Mal in der europäischen Geistesgeschichte das Bild einer befreiten Menschheit entworfen hatte. Dieses mehr theoretische, hoffnungsvolle Bild erhob die soziale Bewegung zum noch unerfüllten, aber dennoch erfüllbaren Programm. Jedoch kontrastierte das von der Aufklärungsphilosophie gezeichnete Menschen- und Gesellschaftsbild, wie wir gesehen haben, mit der großen Not breiter Massen, vor allem in den wachsenden Industriezentren.

Die gesellschaftspolitische Situation in Deutschland zu Beginn des 19. Jahrhunderts war gekennzeichnet durch das Fehlen eines politisch selbstbewußten Bürgertums, zur politischen Verantwortung fähiger Stände und Selbstverwaltungsorgane. Die politische Strukturlosigkeit, Unfähigkeit und Rückständigkeit der deutschen Gesellschaft der damaligen Zeit war im wesentlichen bedingt durch das vorausgegangene Zeitalter des Staatsabsolutismus mit seiner alles umfassenden und beherrschenden Staatsbürokratie.

Mit der Entwicklung zum industriellen Großbetrieb in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts setzte die völlige Proletarisierung der entwurzelten Massen ein. Mit ihr trat die neue Klasse der abhängigen Lohnarbeiterschaft in Erscheinung, die aufgrund ihrer wachsenden ökonomischen Bedeutung langsam vom Rand der Gesellschaft in den Mittelpunkt des gesellschaftlich-politischen Strebens rückte. Da eine entsprechende Arbeiterschutzgesetzgebung fast völlig fehlte, war das Schicksal dieser Klasse gekennzeichnet durch Existenzunsicherheit, wirtschaftliche Abhängigkeit gegenüber dem bürgerlich-kapitalistischen System, politische Unmündigkeit (Drei-Klassen-Wahlrecht) und gesellschaftliche Bedeutungslosigkeit als vierter Stand. Aus dieser gesellschaftspolitischen Situation entwickelte sich der Kampf um die Emanzipation des Proletariats.

Dabei gilt zu berücksichtigen, daß im Bereich der sozialen Spannungen die Arbeiterfrage nie isoliert im Vordergrund stand. Auch Bauernstand und Handwerk waren von der liberal-kapitalistischen Wirtschaftsweise betroffen. Fast keine der gesellschaftlichen Lebensordnungen blieb von den Auswirkungen verschont. Die soziale Frage war ebenso auch eine Familien-, eine Frauen-, eine Jugendfrage.

Dieser universale Charakter der sozialen Frage als einer Ordnungsfrage der revolutionierten menschlichen Beziehungen in der Neuzeit ergab sich aus der weiteren Entwicklung der sozialen Verhältnisse. Aus der anfänglichen Arbeiterfrage wurde bald eine umfassende Ordnungsfrage, verursacht durch die Auflösung der überkommenen Volksordnung, durch das Gegeneinander organisierter Gruppeninteressen und kollektiver Sozialmächte, durch die anonyme Herrschaft technisch-wirtschaftlicher Organisationsformen über den Menschen, durch die ständig erweiterte Allzuständigkeit des Versorgungsstaatsgedankens und die damit verbundene Verstaatlichung des Menschen und der gesellschaftlichen Gruppen.

In dieser von der industriellen Revolution geprägten Umwelt finden wir neben den ersten Systemtheoretikern der modernen Industriewirtschaft und den Wegweisern der modernen kapitalistischen Wirtschaftslehre auch unterschiedliche Versuche, der abhängigen und gesellschaftlich unterprivilegierten Lohnarbeiterschaft zum sozialen Fortschritt und zur sozialen Gerechtigkeit zu verhelfen. Es sind hier insbesondere die *Frühsozialisten* zu erwähnen, die gegen den liberalen Wirtschaftsgeist des Kapitalismus („Manchestertum") und die sozialen Miß- und Notstände, die im Bereich der industriellen Wirtschaft für die besitzlose Bevölkerung und das Industrieproletariat herrschten, aufgetreten sind und sich zu ihren Anwälten gemacht haben. Der Frühsozialismus, in England und Frankreich entwickelt, wo sich die Industrialisierung früher und radikaler als in Deutschland durchgesetzt hat, verfolgte das Ziel, die gesellschaftlichen Verhältnisse zugunsten der unterdrückten und notleidenden Arbeiterbevölkerung grundlegend zu ändern. Ausgehend von der Überzeugung, daß die aus dem kapitalistischen System hervorgegangene Gesellschaftsverfassung ungerecht und verderblich sowie die Ursache des Pauperismus sei und daß die gesellschaftliche Struktur selbst reformiert werden müsse, wobei die Mittel zur Erreichung dieses Ziels recht unterschiedlich sind, entwarfen die Frühsozialisten von bestimmten Leitideen her eine neue Gesellschaftskonzeption, die sie auch zu realisieren suchten.

Die Frühsozialisten sind die ersten überhaupt gewesen, die sich mit der Situation der industriellen Revolution und ihren vielfältigen Folgen ernsthaft auseinandergesetzt und sie analysiert haben, zu einem Zeitpunkt, als sich die Öffentlichkeit und die Arbeiter über den alle Bereiche erfassenden Industrialisierungsprozeß kaum bewußt waren. Sie wollten bewußtseinsverändernd wirken, zu einem den bestehenden industriellen Bedingungen adäquaten Problembewußtsein verhelfen, um auf Möglichkeiten von Strategien zur Lösung der sozialen Frage hinzuweisen. Die Freiheit und Gleichheit aller Menschen, wie sie die Französische Revolution propagiert hatte, sollten verwirklicht und allen durch die moderne Technik ein Höchstmaß von Glück gewährt werden.

„Bevor sich in Europa eine Arbeiterbewegung organisierte und den Marxismus als Leitideologie übernahm, gab es die ‚frühen Sozialisten': Sozialphilosophen und politische Ökonomen, radikaldemokratische Dichter und Publizisten, kommunistische Handwerksburschen und utopische Weltverbesserer aus allen Ständen, Wegbereiter

der Französischen Revolution oder Anhänger ihrer Ideen. Marx nannte sie die ‚utopischen Sozialisten' und setzte sich als Begründer des ‚wissenschaftlichen Sozialismus' bewußt von ihnen ab; seine Epigonen degradierten sie zu ‚Vorläufern' und machten sich oft über sie lustig. Dabei stand Marx auf ihren Schultern: Die Konzeption des Klassenkampfes und der klassenlosen Gesellschaft der Zukunft, die Idee der Entfremdung und die Erkenntnis, daß Reichtum aus Arbeit hervorgeht und die Besitzenden nur deshalb reich sind, weil sie die Arbeit unter ihrem Wert entlohnen – das alles ist in ihren Schriften schon enthalten. Wer die Geschichte der sozialistischen Ideen studieren will, muß mit den Entwürfen der frühen Sozialisten beginnen."[2]

Außer den Frühsozialisten – für Deutschland sind hauptsächlich zu nennen Wilhelm Weitling (1808–1871) und Moses Heß (1812–1875) –, deren Beitrag zur Lösung der sozialen Frage und deren wirkungsgeschichtliche Relevanz im Hinblick auf den sozialpolitischen Bewußtseinsstand und den emanzipatorischen Prozeß der Arbeiterschaft seit einigen Jahren vorurteilsfreier gewürdigt wird, haben sich die beiden *christlichen Kirchen* mit der gesellschaftspolitischen Problematik auseinandergesetzt. Allerdings läßt sich dies für die Zeit vor der Marxschen Kritik nur von einzelnen Persönlichkeiten und Gruppen behaupten. Von einer sozialen Bewegung in der katholischen und evangelischen Kirche kann man in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts kaum sprechen. Sie blieben allzu stark den überkommenen Denkstrukturen und der mittelalterlichen feudalen Ständeordnung verhaftet, waren also zur Bewältigung der Aufgaben der Neuzeit kaum geeignet.

Die *evangelische Kirche* hat im vergangenen Jahrhundert die soziale Verpflichtung als Programm und Aufgabe erst recht erkennen können, nachdem sie sich von der institutionellen Bindung an den Staat und den ihn tragenden und repräsentierenden Schichten gelöst hatte und sich ihrer organisatorischen Selbständigkeit gegenüber dem Staat bewußt geworden war. Mit der 1849 im Auftrag des Zentralausschusses der Inneren Mission von *Johann Heinrich Wichern* konzipierten Programmschrift „Die innere Mission der deutschen evangelischen Kirche. Eine Denkschrift an die deutsche Nation" datiert „das erste moderne Dokument der sozialen Verantwortung im deutschen Protestantismus" (Shanahan).

Der Hamburger Pfarrer beurteilte allerdings die sozialen Probleme seiner Zeit allein unter dem seelsorgerischen Aspekt. Eine Beseitigung der sozialen Mißstände war nach ihm nur möglich durch eine Umkehr zum und eine Besinnung auf den Glauben. Wicherns Ziel vom sozialen Wirken war die „Verwirklichung der christlichen und sozialen Wiedergeburt des heillosen Volkes". Er hatte kaum Verständnis für den Kampf des vierten Standes um seine soziale Stellung innerhalb der Gesellschaft. Sein Bemühen war auf den einzelnen Menschen gerichtet, dem man in seinem Elend helfen und den man in die bestehenden Ordnungen von Familie, Staat und Kirche zurückführen wollte. Sozialreformerische Impulse findet man bei Wichern nicht. Dennoch hat er das Verdienst, die über Deutschland verstreuten Anfänge einer evangelischen Liebes- und Sozialtätigkeit in einen großen organisatorischen Zusammenhang gebracht

zu haben und ihnen durch die Idee der „Inneren Mission" ein neues geistiges Fundament gegeben zu haben.

In der *katholischen Kirche* gab es ebenfalls bis zur Mitte des Jahrhunderts wenig grundlegende sozialreformerische Theorien und Aktivitäten. Aber im Unterschied zum Protestantismus vor 1848 hatte sich der deutsche Katholizismus seit längerem bemüht, die sozialen Mißstände der Zeit in ihrer Wurzel zu erfassen, entsprechende Strategien zu ihrer Überwindung zu entwickeln und die Öffentlichkeit auf das soziale Elend breiter Bevölkerungsschichten hinzuweisen. Maßgeblicher Anteil kam vor allem vier katholischen Publikationsorganen zu, die die unsozialen Auswirkungen der beginnenden Industrialisierungsepoche scharf kritisiert hatten: die 1818 im Kreis um Joseph Görres gegründete Münchener Zeitschrift „Eos"; der 1821 ins Leben gerufene Mainzer „Katholik"; die von Görres anläßlich der Kölner Wirren (1837) gegründeten „Historisch-Politischen Blätter" und schließlich das im Revolutionsjahr 1848 geschaffene „Mainzer Journal". Daneben haben vor dem „Kommunistischen Manifest" (1848) innerhalb des Katholizismus Männer wie Franz von Baader (1765–1841), Adam Müller (1779–1829), Franz Joseph Ritter von Buß (1803–1878) und Peter Reichensperger (1810–1892) sich zugunsten des rechtlosen vierten Standes literarisch eingesetzt. In diesem Gedankenkreis stand auch Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1811 bis 1877), dessen Reformvorstellungen und Grundforderungen noch näher dargelegt werden sollen. Zuvor seien die Anfänge der Arbeiterbewegung in Deutschland referiert.

In Deutschland fehlte im Vergleich z. B. zu England bis 1848 eine politische *Arbeiterbewegung*. Der Grund dafür lag vornehmlich in der Unterdrückung freiheitlicher Bestrebungen durch die deutschen Bundesstaaten vor 1848. Während in England seit 1824/25 kein Koalitionsverbot mehr bestand, wurde es in Deutschland erst im Zug der Revolution von 1848 aufgehoben. Zudem herrschte eine strenge Zensurgesetzgebung. In den seit den dreißiger Jahren sich konstituierenden Arbeiterbildungsvereinen entfaltete sich allmählich eine politische Aktivität. Aus ihnen formierte sich die deutsche Arbeiterbewegung. Die Gewerkschaftsbewegung, die in England bereits früh anzutreffen war, entwickelte sich langsam in den sechziger Jahren. Die Arbeiterbewegung konnte aber erst typischen Charakter annehmen, nachdem die Arbeiterklasse ein Bewußtsein ihrer selbst erlangt und sich zur Solidarität zusammengeschlossen hatte.

Ferdinand Lassalle gründete 1863 den „Allgemeinen Deutschen Arbeiterverein". Im selben Jahr schuf August Bebel mit Wilhelm Liebknecht den „Verband der deutschen Arbeitervereine". 1868 nahm diese Organisation ein sozialistisches Aktionsprogramm an und etablierte sich ein Jahr später nach dem Zusammenschluß mit einigen Lassallianern als „Sozialdemokratische Arbeiterpartei". Auf dem Kongreß von Gotha 1875 traten die restlichen Anhänger Lassalles zur Partei Liebknechts und Bebels über. Damit war die erste bedeutende sozialistische Partei in Europa entstanden, die allerdings erst nach 1877 immer mehr Anhänger für sich gewinnen konnte. Daneben bestanden die Arbeiterbildungsvereine und die Konsumgenossenschaften weiter. Außer-

dem mußte man mit der katholischen Arbeiterbewegung rechnen, die nicht weniger wirkungsvoll als die Sozialisten war. 1868 fand die erste konstituierende Versammlung der christlichen Arbeitervereine in Krefeld statt, 1869 erfolgte die Gründung des Paulus-Vereins.

Kettelers sozial- und gesellschaftspolitische Aktivitäten

Abschließend sei die gesellschaftspolitische Vorstellung und sozialpolitische Aktivität Bischof Wilhelm Emmanuel von Kettelers im Kontext der Industrialisierung näher vorgestellt. Der Mainzer Oberhirte hat früh versucht, aus seinem christlichen Glaubensverständnis und seiner Gesellschaftsauffassung eine Antwort auf die bedrängende soziale Frage zu finden.

Bereits als Kaplan in Beckum und als Pastor in Hopsten hatte er das Elend und die bedrückende Armut der Stadt- und Landbevölkerung kennengelernt. Für den erst vier Jahre zuvor in Münster geweihten Ketteler sollte dann das Jahr 1848 entscheidend werden. Während seines Aufenthalts als Abgeordneter der Frankfurter Nationalversammlung trat er dreimal an die Öffentlichkeit, die dadurch auf den westfälischen Adligen aufmerksam wurde: am Grab der ermordeten Abgeordneten von Auerswald und von Lichnowsky, auf dem ersten deutschen „Katholikentag" in Mainz und mit den Adventspredigten im Mainzer Dom. Mit dieser Aktivität trat er aus dem engen ländlichen Kreis seiner seelsorglichen Tätigkeit heraus und gewann einen größeren Einfluß bei der Lösung anstehender kirchen- und sozialpolitischer Aufgaben. Sein erklärtes Ziel während der demokratischen Freiheitsbewegung war das Bemühen, die demokratischen Freiheiten und somit auch die Freiheit der Kirche verfassungsmäßig zu sichern[3].

Als Ketteler sein Mandat in der Paulskirche antrat, war er sich der Grenzen bewußt, die der geistliche Beruf ihm gesetzt hatte. Er fühlte sich zuerst als „Seelenhirte" und damit für das überzeitliche Heil der ihm Anvertrauten verantwortlich. Er vergaß jedoch keineswegs die Linderung ihrer sozialen Not. Vielmehr erblickte er darin die Rechtfertigung seines politischen Engagements. Denn die ungehinderte Ausübung der kirchlichen Aufgaben war nur dann gewährleistet, wenn die politischen Voraussetzungen dafür geschaffen waren. Deshalb forderte er Religionsfreiheit als Postulat der allgemeinen politischen Freiheit. Er setzte sich für die Trennung von Kirche und Staat ein, wozu ihn der gegen ein Zentralisationssystem gerichtete Antiabsolutismus brachte.

Bemerkenswert ist überhaupt Kettelers Bereitschaft, die bestehenden Verhältnisse zu ändern. Das wird u. a. sichtbar in seinem Bekenntnis zum Prinzip der Volkssouveränität, um so jede absolutistische Herrschaft zu beseitigen und unmöglich zu machen. Aber er wandte sich entschieden gegen eine Gleichmacherei. Damit die Volkssouveränität selbst nicht wieder in einen neuen Absolutismus ausarte, müsse das sittliche Recht anerkannt werden. Die Freiheit eines politischen Gemeinwesens sei kor-

relativ zur Frage, wieviel an unmittelbarer Selbstbestimmung dem Volk überlassen bleibe. Somit antizipierte Kettelers Vorstellung über den staatlichen Organismus das spätere Subsidiaritätsprinzip der katholischen Soziallehre. „Der Staat ist mir keine Maschine, sondern ein lebendiger Organismus mit lebendigen Gliedern, in dem jedes Glied sein eigenes Recht, seine eigene Funktion hat, sein eigenes freies Leben gestaltet. Solche Glieder sind mir das Individuum, die Familie, die Gemeinde usw. Jedes niedere Glied bewegt sich frei in seiner Sphäre und genießt das Recht der freiesten Selbstbestimmung und Selbstregierung. Erst wo das niedere Glied dieses Organismus nicht mehr imstande ist, seine Zwecke selbst zu erreichen oder die seiner Entwicklung drohende Gefahr selbst abzuwenden, tritt das höhere Glied für es in Wirksamkeit, dem es dann von seiner Freiheit und Selbstbestimmung das abgeben muß, was dieses, das höhere Glied, zur Erreichung seines Zweckes bedarf. Was daher die Familie, die Gemeinde zur Erreichung ihres natürlichen Zweckes sich selbst gewähren kann, muß ihr zur freien Selbstregierung überlassen bleiben." [4]

Die subsidiäre Sicht des Staats prägte auch Kettelers Kirchenbild, wobei in seinem Verständnis die Kirche als göttliche Institution die Ebene des Staats überragt.

Volle Freiheit und Selbstbestimmung des Menschen hielt Ketteler nur auf dem Boden der christlichen Religion mit ihren sittlichen Werten für möglich. Wahre Humanität lasse sich folglich nur in und mit Christus verwirklichen. Infolgedessen deutete er die politischen und sozialen Mißstände der Zeit als Folgen des Abfalls von Gott und der Mißachtung der wahren unfehlbaren Autorität. Keine Staatsform sei in der Lage, die Wohlfahrt der Menschheit zu begründen. Dies leiste einzig die Kirche. Bei der Beschreibung der organischen Gegebenheiten innerhalb der Gesellschaft und des Staats berief er sich auf die Staats- und Gesellschaftslehre des Thomas von Aquin.

Als Bischof von Mainz (die Konsekration war am 25. Juli 1850) eröffnete sich ihm ein breiteres Wirkfeld, um in Wort und Tat sozialpolitisch und karitativ tätig zu werden. Allerdings gab es anfangs in seiner Diözese aufgrund der ökologischen Struktur nicht die extremen Probleme der Industrialisierung, die ihm jedoch durch das sozialpolitische und ökonomische Schrifttum, das er eifrig studierte, bekannt waren.

Ketteler, den Theodor Brauer als „Sozialreformer aus Seelsorge" charakterisiert hat, wollte als Bischof bischöflich, d.h. als Seelsorger, der sozialen Frage begegnen. Er dachte ganzheitlich vom Menschen, der in vorgegebenen Zwängen sein Dasein zu realisieren habe und nur dann für religiöse und kirchliche Fragen ansprechbar sei, wenn die „Ernährungsfrage" sichergestellt ist. Andernfalls neige der Mensch zur Radikalisierung, sei anfällig für unchristliche und amoralische Bestrebungen. Deshalb müsse das christliche Sittengesetz auf jedem Gebiet des menschlichen und gesellschaftlichen Lebens anerkannt werden. Allein Jesus Christus, ohne den es kein tragendes Fundament gibt, nicht die vielgepriesene Humanität, auf die die sogenannten „Volksfreunde" sich berufen, bringe die Lösung der sozialen Frage. Christ oder Antichrist, das sei der Gegensatz für die Entscheidung in der Zukunft, auch hinsichtlich der bedrängenden sozialen Problematik.

In der ersten Phase seiner sozialpolitischen Aktivität sah Ketteler den Anfang der sozialen Erneuerung allein durch die Kirche ermöglicht. Im Christentum als religiösem Lebensprinzip erblickte er die Kraft, die das schwache und kranke religiöse Leben der Menschen zu stärken vermag und dann zur Gesundung der sozialen Mißstände beitragen kann. Je mehr im kirchlichen Bereich selbst Gemeinschaft realisiert wird, desto besser könne die Kirche die Menschheit, die sich von Gott losgesagt hat, wiedergewinnen und damit zugleich die Gemeinschaft der Menschen untereinander wiederherstellen, auch und gerade im staatlichen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Bereich. Deshalb machte der Frankfurter Abgeordnete 1848 in seinen Mainzer Adventspredigten über „Die großen sozialen Fragen der Gegenwart" den Egoismus im gesellschaftlichen Bereich, der sich im ungeordneten und falschen Gebrauch des Eigentums äußere, für die sozialen Übelstände verantwortlich. Zu diesem Zeitpunkt erhoffte er sich die Beseitigung dieser Mißstände von einer sittlichen Erneuerung im Christentum. Folglich hatte nach ihm jede Reform mit der Reform der Herzen und nicht der Zustände zu beginnen, weil der Abfall vom Christentum der Grund der Übel sei.

Wenn auch Bischof Ketteler erst nach der Mitte der sechziger Jahre klarer einsah, daß die Selbsthilfe der Arbeiter in Produktivassoziationen, ein Modell, wie es von Schulze-Delitzsch (1808–1883) und Lassalle (1825–1864) entwickelt worden war, allein das Arbeiterproblem nicht zu lösen vermag und daß umfangreiche staatliche Hilfe notwendig sein würde, so hatte er doch mit seinen politischen Vorstellungen über die „organische Selbstverwaltung"[5] bereits die Möglichkeit praktikabler Reformen angedeutet. Noch in seiner Schrift „Freiheit, Autorität und Kirche" von 1862, in der er nicht speziell zur Frage des Industrieproletariats Stellung bezog, deutete er die sozialen Mißstände als die notwendige Folge der Herrschaft des Egoismus und des „romanischen Prinzips" einer mechanischen Zentraladministration, die den Menschen im gesellschaftlichen Bereich aus seinen sozialen Verflechtungen löse und ihn gegenüber einer zentralistischen Staatsgewalt atomisiere.

Ketteler war überzeugt, daß die organisch-korporative Idee, die den ideologischen Mittelpunkt der romantischen Staats- und Gesellschaftstheorie bildete, die atomisierende Tendenz des Liberalismus, das liberalistische Grundübel der Trennung des Staats von der Gesellschaft sowie die individualistische Staats- und Naturrechtslehre dadurch überwinden könnte, daß ihnen das Bild des Staats als eines organischen Gefüges von Gemeinschaften, eines lebendigen, ständisch gegliederten Organismus gegenübergestellt würde, in dem der einzelne mit seiner geistigen und materiellen Existenz wurzelt. Allerdings übersah er nicht, daß der Egoismus der Stände die Entwicklung und Fortbildung des ständischen Wesens aufgehalten hatte, so daß die ständische Verfassung in der Gegenwart anders strukturiert sein müsse als im Mittelalter.

Auf dem Hintergrund dieser Gesellschaftskonzeption entwickelte er seine Lehre von der Religionsfreiheit im allgemeinen, der Freiheit der Kirche und auch der Freiheit in der Kirche sowie sein sozialpolitisches Programm, das um 1864 eine Modifizierung erfuhr. In „Die Arbeiterfrage und das Christentum" von 1864 richtete er den Kampf,

den er gegen den Liberalismus im religiösen, politischen und sozialen Bereich geführt hatte, vor allem gegen den Wirtschaftsliberalismus und die von ihm geprägten kapitalistischen Zustände. Er betrachtete die Vereine, die Arbeitergenossenschaften, die Handwerker- und Gesellenvereine als Anfänge beruflicher Vereinigungen, die unter dem Einfluß des Christentums und der Kirche als ihrem inneren Lebensprinzip zu wirklichen Korporationen, zu lebendigen Körperschaften entfaltet werden sollten, um dadurch eine neue Gesellschaft zu schaffen.

Aber nach 1864 verschwand in Kettelers Überlegungen mit der Hinwendung zur staatlichen Arbeitergesetzgebung der Gedanke einer korporativen Umstrukturierung der Gesellschaft. An seine Stelle trat die Idee einer gewerkschaftlichen Zwangsorganisation für die Arbeiterschaft. Von diesem Zeitpunkt ab wurde sein Urteil über das kapitalistische Wirtschaftssystem differenzierter, im Unterschied zur Auffassung von Edmund Jörg, der von 1852 bis 1901 die „Historisch-Politischen Blätter" herausgab und dessen sozialpolitische Vorstellung zu sehr den christlich-konservativen Grundforderungen verhaftet blieb. Bei aller Kritik stellte er sich jedoch mit seinen gesellschafts- und sozialpolitischen Forderungen auf den Boden der modernen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung.

In seinem Gutachten „Über die Fürsorge der Kirche für die Fabrikarbeiter" für die Fuldaer Bischofskonferenz vom September 1869 wies Ketteler zu Beginn seines Referats auf die soziale Frage hin als „das schwierigste und wichtigste Problem der Gegenwart". Wie schon der Titel andeutet, betont er auch hier zunächst die notwendige Wirksamkeit der Kirche bei der Behebung der sozialen Not, weil sie allein die Fähigkeit besäße, die der sozialen Frage zugrunde liegenden sittlichen Schäden zu beheben und mit einem gewaltigen Liebeswerk die Arbeiter aus ihrer mißlichen Lage zu befreien. Daneben vertritt er jedoch die Auffassung, daß durch keine Macht der Welt die moderne wirtschaftliche Entwicklung aufgehalten werden könne und das Wirtschaftssystem als solches nicht umzustoßen sei. Es komme deshalb darauf an, kritikwürdige Folgen des Systems durch geeignete Mittel zu beseitigen und die Arbeiter an dessen Segnungen partizipieren zu lassen. Damit dieses Ziel erreicht werden kann, schlägt der Mainzer Bischof eine Reihe sozialpolitischer und gesetzgeberischer Maßnahmen von seiten des Staats zum Schutz der arbeitenden Bevölkerung vor.

Nach dem Ketteler-Biographen Fritz Vigener war es der persönliche Erfolg des Mainzer Oberhirten, daß er auf der Fuldaer Bischofskonferenz von 1869 die Verantwortung der Kirche für die Lösung der Arbeiterfrage dem deutschen Episkopat als dringendes Anliegen nahebringen konnte, wenngleich er die Überwindung der sozialen Not nicht als ausschließlich kirchliche Angelegenheit ansah. Allerdings haben seine sozialpolitischen und taktischen Anregungen auf dieser Versammlung nicht so stark gewirkt, wie er es sich gewünscht hatte. Die Bischöfe verzichteten auf sozialpolitische Einzelvorschläge für das bevorstehende Erste Vatikanische Konzil und beruhigten sich mit der Absicht, auf ihm die Verpflichtung der Kirche zur Armenfürsorge erneut bewußt zu machen.

Wir können zusammenfassend festhalten, daß Ketteler, wenn er auch nicht der erste Katholik gewesen ist, der sich im Zeitalter der industriellen Revolution der sozialen Frage gewidmet hat, doch derjenige war, der innerhalb des Katholizismus das soziale Gewissen und die sozialpolitische Aktivität in den folgenden Jahrzehnten entscheidend prägte. Es bleibt vornehmlich sein Verdienst, daß er sich von seiner gesellschaftspolitischen Vorstellung her um eine Lösung der sozialen Frage bemüht und die soziale Verantwortung der Kirche für eine konstruktive Sozialpolitik zu einem Zeitpunkt propagiert hat, als sich der Großteil des hohen und niederen Klerus in Deutschland kaum um die Nöte und Sorgen der Arbeiterschaft kümmerte. Dabei läßt sich bei Ketteler eine Entwicklung hinsichtlich der sozialen Einstellung von karitativer Fürsorge zu Sozialreform und Sozialpolitik feststellen.

ANMERKUNGEN

[1] Zit. von G. Brakelmann, Die soziale Frage des 19. Jahrhunderts (Witten [4]1971) 27 f.
[2] Die frühen Sozialisten, hrsg. v. F. Kool und W. Krause, Bd. 1 (München 1972) 1.
[3] Briefe von und an Wilhelm Emmanuel von Ketteler, Bischof von Mainz, hrsg. v. J. M. Raich (Mainz 1879) 157, 160–167.
[4] W. E. v. Ketteler, Briefe, 164 f.
[5] W. E. v. Ketteler, Freiheit, Autorität und Kirche (Mainz 1862) 36–38; 162.

UMSCHAU

Kafka als Modellfall des Menschseins

Zu Bert Nagels Kafka-Studie[1]

Das literarkritische und literarhistorische Werk, das Bert Nagel zur Bewunderung der „Kenner und Liebhaber" in erstaunlicher Leistungskraft und Beharrlichkeit vorlegt, baut sich in einer imponierenden Gegenbewegung auf. Auf der einen Seite liegt ein deutlicher Schwerpunkt auf den interpretatorischen Bemühungen um Schlüsselwerke der alten Literatur, so des Nibelungenlieds, der Staufischen Klassik, der Dramen Hrotsvits von Gandersheim, des Minnesangs und der Meistersinger-Literatur. Andererseits gilt sein Interesse aber in nicht geringerem Maß repräsentativen Werken der neueren und neuesten Literatur. Hier war es insbesondere die Dichtung Franz Kafkas, die er auf Grund ihrer Modellhaftigkeit, vielleicht aber auch ihrer Sperrigkeit seit Jahrzehnten als seine besondere Herausforderung empfand. Als Frucht der immer neu angesetzten Versuche, sie in ihrer Verschlüsselung zum Reden zu bringen, legte Nagel unlängst eine umfassende Gesamtdeutung vor, auch wenn er im Untertitel, bescheiden untertreibend, nur von „Aspekten zur Interpretation und Wertung" spricht.

Daß es in dem Werk um mehr als nur um die Eröffnung neuer Perspektiven und die Entwicklung neuer Deutungsvorschläge geht, zeigt schon das Eingangskapitel, in welchem Nagel einen kritischen Querschnitt durch die bisherigen Deutungsversuche legt. Mit Bestürzung nimmt man dabei zur Kenntnis, in welch großem Umfang diese mit vereinfachenden und plakativen Klischees arbeiteten oder sich zu sachfremden Wertungen hinreißen ließen. Gleichzeitig wird deutlich, auf welchem Weg Nagel das Vorfeld dieses unergiebigen Pro und Contra durchschreitet. Es ist der Weg, der durch signifikante Selbstzeugnisse des Dichters gebildet wird und diesen als einen Literaten erweist, für welchen das Schreiben „das eigentliche und einzige Mittel der Welt- und Lebensbewältigung" war. Nagel belegt das durch ein Briefwort von 1913, nach welchem Kafka sein ganzes Leben „auf Literatur gerichtet" sah und davon sprach, daß er nicht mehr leben werde, wenn er diese Richtung einmal verlasse. Während er auf der einen Seite seiner Umwelt gegenüber unter einer unüberwindlichen Kontaktschwäche leidet, steht er andererseits zu seinem Werk in einem Verhältnis fast vollkommener Identifikation. „Schwäche in allen Bereichen außerhalb der Literatur" ist deshalb Kafkas Meinung zufolge das Opfer, das er dem auf ihm lastenden Lebensgesetz zu entrichten hatte. In der subtilen Nachzeichnung Nagels ergibt das die Signatur eines Lebens, das sich im Grund nur schriftstellerisch, im literarischen Werk, zu verwirklichen vermochte und die seltene Freude der geglückten Produktion mit dem Verzicht auf das, was ein Menschenleben sonst zu erfüllen pflegt, zu „büßen" hatte. Das von Nagel wiederholt vermerkte Interesse Kafkas an Kierkegaard hat hierin seinen letzten Antrieb. Nur vordergründig ist es in Analogien der Lebensgeschichte, insbesondere im jeweiligen Bruch mit der Verlobten, begründet. Denn diese Strukturentsprechung ist nur das Symptom einer wesentlicheren, die Wesensgestalt betreffenden Verwandtschaft. Hier wie dort handelt es sich um eine Lebensgestalt, die sich im literarischen Werk verwirklicht, so daß sie hier, im schriftstellerischen Selbstzeugnis, wesentlicher anzutreffen ist als in den biographischen Daten; und es handelt sich umgekehrt um ein Werk, das seine innersten Motivationen und Strukturen dem fragmentarischen Selbstvollzug verdankt, der demgemäß durch Momente der Entfremdung, des Miß-

glückens und Scheiterns, gekennzeichnet ist. In diesem Sinn zitiert Nagel das Goethewort: „Daß du nicht enden kannst, das macht dich groß." Und das heißt, daß er deutlicher als je ein Kafka-Interpret vor ihm in diesem „Nicht-enden-Können" des Menschen Kafka den Schlüssel zum Werk des Dichters entdeckte, das sich ihm von daher als der immer neu ansetzende Versuch eines literarischen „Sich-zu-Ende-Bringens" darstellt.

Bei dem denkerischen Typ, den Nagel in Kafka wiedererkennt, ist aber das Werk nicht nur die zugleich radikalisierte und sublimierte Selbstdarstellung des Lebens, sondern dieses auch die Gegenprobe des Dichtens und Denkens. Das führt Nagel in einem zweiten Anlauf dazu, in einer einläßlichen Ausarbeitung der „persönlichen Problematik" Kafkas Momente aufzudecken, die man in dieser Deutlichkeit bei anderen Interpreten wohl vergeblich sucht. Das gilt schon für die Aufhellung der sexuellen Problematik dieser unglücklich auf sich selbst zurückgeworfenen, zu ihrem Mißgeschick von echter Mitmenschlichkeit abgehaltenen Existenz, wobei man sich die Herleitung von Kafkas gestörtem Verhältnis zur Frau aus Antrieben der „jüdisch-christlichen Tradition" differenzierter gewünscht hätte. Denn genauso, wie der von Nagel erwähnte Talmudismus, verglichen mit der originalen Schöpfungsaussage, eine rückschlägig-konträre Entwicklung darstellt, stehen auch die angeführten fatalen Äußerungen einzelner Kirchenväter wie Tertullian oder Johannes von Damaskus in einem manichäisch getrübten Spannungsverhältnis zu der von einer befreienden Unbefangenheit gekennzeichneten Position der Botschaft Jesu.

Um so überzeugender wirken die Ausführungen, die Nagel unter dem Stichwort „Selbsterniedrigung" zusammenfaßt. Die Abkehr vom „wissenden Subjekt" der traditionellen Literatur, die sich vor allem in Kafkas „Gebrauch schockierender Tiermetaphern" manifestiert, wird hier überzeugend aus seinem Unvermögen hergeleitet, den „Wunsch nach absoluter Reinheit . . . mit den natürlichen Bedingungen des Menschseins . . . in Einklang zu bringen". Als schärfster Kritiker und Ankläger seiner selbst bringt Kafka es nicht über sich, sich anders als in den „Degradationsmetaphern" von Schakal und Dachs, Affe und Hund, Käfer und Wurm auszusagen. Sofern das Erniedrigungsbild nicht bewußt als Mittel der Bewußtseinsrestriktion – wie in der Erzählung „Die Verwandlung" – eingesetzt wird, kommen dabei seltsame, auf der Grenzscheide von Menschentum und Tierheit angesiedelte Zwitterwesen zustande, die sich wie eine karikierende Wiederaufnahme des aus antiker und scholastischer Tradition stammenden Gedankens vom Menschen als einem zwei Seinsbereichen angehörenden Grenzwesen (in horizonte duorum mundorum) ausnehmen. So gesehen verwaltet Kafka, wie Nagel formuliert, in seinem Pessimismus ein „altes Erbe", sosehr er darin gleichzeitig durch den „Zusammenbruch des deutschen Idealismus" und den durch ihn bedingten Abschied von der Klassik motiviert ist. In der Verabschiedung zeigen sich freilich auch erstaunliche Affinitäten. Wie Nagel überzeugend belegt, kommt Kafka gerade in der Distanz einem der wichtigsten Zeugnisse klassischer Kunstauffassung nah. Mit Goethes Tasso teilt er nicht nur das gebrochene Verhältnis zur Welt, sondern auch das Verständnis des künstlerischen Schaffens, das – wie für Tasso – auch für ihn soviel bedeutet wie „zu sagen, wie ich leide".

Sosehr diese Analysen ihren Wert in sich selber tragen, sind sie im Gesamtentwurf des Werks doch nur dazu bestimmt, die Prämissen zu erarbeiten, die für die Beantwortung der zentralen Frage nach der „Thematik" und „Sprache" des Kafkaschen Werks erforderlich sind. Der Erörterung dieser Doppelfrage dient demgemäß auch das Kernstück der Untersuchung. Angesichts der Tatsache, daß es sich bei Kafkas Dichtung um ausgesprochene „Sprachkunstwerke" handelt, werden die beiden Aspekte, bezeichnend für ihr gegenseitiges Verwiesensein, nicht separat, sondern in gegenseitiger Durchdringung behandelt: der thematische im Blick auf Kafkas Sprachverständnis und dieses im motivierenden Rückbezug auf die Thematik. Zweifellos liegt auf den Kapiteln, in denen es Nagel um

die Ausarbeitung dieser Wechselbeziehung zu tun ist, der Hauptakzent der Untersuchung. Zugespitzt könnte man im Sinn des Ergebnisses sagen, die Grundthematik Kafkas sei deshalb das Absurde, weil er sich dem Gestaltungs- und Sprachprinzip der Verfremdung verschrieb, und er arbeite deshalb mit kompositionellen und sprachlichen Verfremdungseffekten, weil es ihm um die Gestaltung des Absurden zu tun sei. Wiederum wird im Zentrum dieses Doppelbezugs die Lebensgestalt des Dichters sichtbar, den Nagel einmal mit der Schillerschen Kassandra und dann, bezeichnender noch, mit dem von Weltekel geschüttelten Hamlet vergleicht: eine Querverbindung, die über den Dänenprinzen hinweg aufs neue zu dessen existentiellem „Nachdichter", Kierkegaard, führt. In einem nachgerade konstitutionellen Zerwürfnis mit der Welt stehend, mußte Kafka vor allem das Unstimmige, Widersinnige und Vergebliche des Daseins in die Augen springen. So sah er die Welt zwar nicht wie Adorno „vom Standpunkt der Erlösung aus" (Minima moralia, § 153), wohl aber aus der Sicht ihrer radikalen Erlösungs- und Heilsbedürftigkeit, dies jedoch (in einer an das Auferstehungsbild des frühen Beckmann gemahnenden Weise) ohne jede Aussicht auf Jenseits und Transzendenz. Aus diesem Heilsverlangen im Bewußtsein der „unwiderruflichen" Abwesenheit jeglichen Heils stammt wurzelhaft die von Kafka ebenso zäh wie konsequent durchgehaltene Thematik des Absurden.

Der Sprachbezug dieser Thematik ergibt sich daraus, daß es ein derart radikal gestörtes Weltverhältnis unmöglich macht, affirmativ von den Gegebenheiten des Daseins zu reden. Wäre die Sprache für Kafka nur Ausdrucksmittel, so hätte ihn diese Störung zweifellos veranlaßt, für seine Dichtungen eine expressionistisch überhöhte, existentialistisch gebrochene oder auch surrealistisch verfremdete Sprachform zu wählen. Sprache aber ist für Kafka etwas von Grund auf anderes als verlautbarender Ausdruck von vorsprachlich Gedachtem. Seine Sprachkunst gibt, wie Nagel im Anschluß an ein Wort Paul Klees betont, „nicht das Sichtbare wieder, sie macht sichtbar". Mit dem Blick auf die Schlüsselerzählung „Die Verwandlung" könnte man sagen, sie spreche die Dinge in einer Weise an, daß sie bereits demontiert und in ihren Verfallstrukturen freigelegt sind. Deshalb vermag sie minuziös vergegenständlichend von absolut Ungegenständlichem zu reden. Damit gibt sie dem Spiel der Möglichkeiten den aufdringlichen Ernst der Realität. Sie transfiguriert nicht, sondern bringt umgekehrt das Wesenlose zu dinglichem Vorschein. Demnach ist Kafka ebensosehr wie durch sein gestörtes Weltverhältnis durch seinen sprachlichen Umgang mit den Dingen an die Thematik des Absurden verwiesen. Nur wäre es falsch, wenn man dies im Sinn einer „Zwei-Quellen-Theorie" stehenließe. Denn zu Kafkas gestörtem Weltverhältnis gehört die Art seines sprachlichen Umgangs mit dem Gegebenen, so wie es dieser seinerseits mit sich bringt, daß ihm die Zustimmung zur Welt noch nicht einmal in Teilbereichen gelingt.

Darin liegt die Erklärung für den neuen Stellenwert, den das metaphorische Sprachelement bei Kafka gewinnt. Nach einem von Nagel aufgenommenen Gedanken Wilhelm Emrichs besteht diese Umfunktionierung darin, daß das Bild seinen Gleichnischarakter verliert und zur „objektiven Realität" wird. Mit dieser These scheint Nagel zunächst das Ende der parabolischen Rede- und Ausdrucksweise anzuzeigen. Indessen gelingt ihm in der Folge der Nachweis, daß sich die parabolische Erzählkunst Kafkas gerade davon herleitet. Verabschiedet werden muß nur die Scheidung zwischen Bildhälfte und Sachhälfte. An die Stelle des Vergleichs tritt bei Kafka ein Verfahren, durch das die beiden Ebenen ineinandergeschoben und verbunden werden. Ihre Verschränkung konstituiert die parabolische Erzählweise und bewirkt, mit Nagel gesprochen, „jenen vom Dichter beabsichtigten Schock, der die gewohnten Denk- und Vorstellungsweisen zerstört" und den Blick damit auf eine Weltgestalt freigibt, die gerade in ihrer Ungeheuerlichkeit zum provozierenden Appell an den Leser wird.

Zutreffender als mit diesen Worten könnte man auch den funktionalen Sinn der Gleich-

nisreden Jesu schwerlich umschreiben. Denn auch sie betreiben in ihrer Gesamtheit die Destruktion des gewohnten Weltverständnisses mit dem Ziel, ihre Hörer für die Wahrheit des Gottesreichs wachzurütteln. Wie nebenbei führt das zu der überraschenden Einsicht, daß sich Kafka nicht nur in einzelnen Grundmotiven, sondern auch in Fragen des Sprachverständnisses und des Sprachgebrauchs der Welt der Bibel annähert und daß er auf Grund dieser Affinität als einer der wenigen zu gelten hat, denen die Wiederaufnahme der vor allem für die Verkündigung Jesu typischen Gleichnisform gelang.

Am Ende seiner Würdigung von Kafkas „sprachlicher Leistung", die vor allem auf Analogien zur Kleistschen Novellensprache abhebt, unterstreicht Nagel das noch dadurch, daß er mit Max Brod auf den Handlungscharakter dieses Redens abhebt. Unter Anspielung auf den Schlußsatz des Prozeß-Romans – „es war, als sollte die Scham ihn überleben" – bemerkt der Freund des Dichters, es komme ihm vor, als ob das weniger ein Satz als vielmehr eine Handlung sei, gewaltiger als alle Handlungen, von denen er bisher Kenntnis erlangt habe.

In ein Kernproblem heutiger Literaturkritik stößt Nagel schließlich mit den abschließenden Beobachtungen über Kafkas „Erzählperspektiven" vor. Wichtigstes Ergebnis ist die Erkenntnis, daß „Beißners Unterstellung einer einsinnigen Erzählperspektive im Werk des Dichters", sosehr diese „dem autobiographischen Ansatz Kafkas" entsprach, doch nur bedingte Geltung für sich beanspruchen kann. Vielmehr gibt es auch bei Kafka, wie Nagel mit Benno von Wiese betont, eine „Distanz zum Erzählten", die aber nicht durch Reflexion, „sondern durch Erzählen von mehreren Blickpunkten her" zustande kommt. Nie geht der Erzähler restlos in die Gestalt seines Helden ein, vielmehr ist er mit dieser immer nur „kongruent", so daß die berichteten Begebenheiten und Reflexionen für ihn selbst wie für den Leser einmal zur Frage, dann zum Appell, immer aber zum Problem werden. In dieser wechselnden Distanz liegt nicht zuletzt der Zauber der Kafkaschen Prosa. Doch geht es dabei nicht wie bei Nietzsche um die Magie des Extrems, sondern um die ungleich geheimnisvollere Faszination des Leidens. Es kennzeichnet die engagierte Menschlichkeit, aus der Nagels meisterliches Interpretationswerk hervorging, daß es gerade mit dem Hinweis darauf ausklingt. „Auch bei objektivierter Erzählperspektive", so heißt es zusammenfassend, „ist es in Kafkas Dichtung immer das schuldhaft leidende Subjekt, das den Blick anzieht."

In dem fast umfanggleichen zweiten Teil seiner Untersuchung läßt Nagel auf diese grundsätzlichen Erwägungen eine Reihe von Interpretationen folgen, in denen er die zuvor abgeleiteten hermeneutischen Prinzipien auf die wichtigsten Werke des Dichters anwendet. Das gilt freilich nur in didaktischer Konsekution. Wie eine einleitende Bemerkung zur Entstehungsgeschichte des Buchs zu verstehen gibt, bildete die interpretatorische Auseinandersetzung vielmehr den Ausgangspunkt von Nagels Beschäftigung mit der Dichtung Kafkas. Die Interpretation folgte also nicht der Theorie; vielmehr ist diese als systematische Zusammenfassung der im interpretatorischen Umgang gewonnenen Einsichten zu verstehen. Nicht zuletzt ergibt sich aus diesem Hervorgang der Theorie aus der Praxis die Bedeutung, die Nagels Untersuchung für die Erschließung des Kafkaschen Werks im praktischen Lehrbetrieb zukommt. *Eugen Biser*

[1] Bert Nagel, Franz Kafka. Aspekte zur Interpretation und Wertung. Berlin: Schmidt 1974. 336 S. Lw. 59,–.

Die Kirche in ihrer Geschichte

Zu einem evangelischen Handbuch

Wiederholt wurde in dieser Zeitschrift auf verschiedene Bände des katholischen „Handbuchs der Kirchengeschichte" hingewiesen (hrsg. v. H. Jedin, Verlag Herder, Freiburg). Es erscheint seit 1962 und liegt mittlerweile abgeschlossen vor (vgl. diese Zschr. 179, 1967, 303 f.; 181, 1968, 423 f.; 183, 1969, 211 f.). Um die Mitte der 50er Jahre geplant mußte dieses großangelegte Unternehmen seither manchen weitreichenden und unvorhersehbaren Entwicklungen folgen; so änderte sich mit der Zeit der ursprünglich anvisierte Charakter des knapp über die Tatsachen informierenden Handbuchs. Die Darstellung der Epochen gewann zusehends an Ausführlichkeit und wissenschaftlicher Eigenständigkeit.

Ein in mancher Hinsicht gegenläufiges Schicksal hatte im Vergleich mit diesem katholischen Werk das evangelische Handbuch „Die Kirche in ihrer Geschichte", das hier vorgestellt werden soll (vgl. in dieser Zschr. 191, 1973, 430 die Besprechung der Lieferung: „Die römisch-katholische Kirche von 1870–1970"). Vor ebenfalls etwa zwei Jahrzehnten wurde es von K. D. Schmidt und E. Wolf – beide Kirchenhistoriker sind inzwischen verstorben – konzipiert und begründet. Damals ähnelten sich hier wie dort Gründe und Anlaß für den Neuversuch eines kirchengeschichtlichen Handbuchs; entsprechend formulierte man auch weithin gleiche Prinzipien für die Durchführung. Seit gut einer Generation war weder in der evangelischen noch in der katholischen Theologie ein neuer historischer Gesamtüberblick gewagt worden. Die Fülle inzwischen erarbeiteter Einzelergebnisse aber verlangte nach Einordnung und sprengte doch die alten Rahmen; die nach Naziherrschaft und Krieg völlig gewandelten geistigen Grundanschauungen forderten Berücksichtigung. Vor dieser immensen Aufgabe kamen beide Seiten auf den Gedanken, das Projekt in einer breit angelegten Zusammenarbeit anzupacken. Katholischerseits optierte man vor allem für eine gemeinsame innere Ausrichtung und Abstimmung, während sich die evangelischen Herausgeber von vornherein auf zahlreiche, möglichst in sich geschlossene Fragenkreise konzentrierten, zu denen jeweils eine knappe Grundinformation geboten werden sollte. Dieser Entscheidung entsprechen die Erscheinungsweisen; das katholische Handbuch wurde bandweise, das evangelische dagegen in selbständigen Einzelheften vorgelegt. Von diesen Einzelheften sind zum Teil schon durchgesehene und ergänzte Neuauflagen angekündigt. Nicht einer der geplanten vier Bände des evangelischen Werks wurde bis heute vollständig ausgeliefert; und doch ist in den Faszikeln schon annähernd zwei Drittel des gesamten Stoffs veröffentlicht. Zu Recht sagte darum H. v. Campenhausen 1963 im Blick auf die Zahl der Mitarbeiter und die Aufteilung des Ganzen, indem er das katholische Gegenstück zum Vergleich heranzog: „Das evangelische Handbuch über ‚Die Kirche in ihrer Geschichte' hat einen bis zu einem gewissen Grade entgegengesetzten Weg eingeschlagen" (Zschr. für Kirchengeschichte 74, 342). Dieses Urteil wird jetzt durch die herausgegebenen Lieferungen und die ganze Sammlung bestätigt.

Die beiden kirchengeschichtlichen Handbücher erweisen sich gerade aufgrund ihrer verschiedenartigen Entwicklung immer deutlicher als gegenseitige Ergänzungen, nicht als Konkurrenzunternehmen. Sie wollen zunächst zuverlässig unterrichten, den Fachmann, den Studenten, aber auch jeden Interessierten, der eine zusammenfassende Information sucht. In dieser Hinsicht empfiehlt sich das evangelische Werk durch seine Knappheit und durch Grundbibliographien zu den Einzelfragen. Ähnlich vorteilhaft dürfte die starke Betonung abgeschlossener Problemkomplexe empfunden werden, wogegen die zeitliche Abfolge und der größere Zusammenhang der Ereignisse zurücktritt. Auf diesen Punkt legt das katholische Unternehmen den Schwerpunkt; zeitliche und geistige Abhängigkeiten und Einflüsse dürften darum hier verständlicher wer-

den. Es folgt ganz der chronologischen Ordnung und berücksichtigt wichtige Sachaspekte in exkurshaften Einfügungen.

Die Titel der Bände verraten allerdings wenig von diesen Unterschieden. Dabei steht hinter solchen Differenzen nicht nur eine methodische Option. Es kommt auch zum Ausdruck, wie die Wahl des beherrschenden Schwerpunkts Sicht und Wertung der kirchenhistorischen Einzelereignisse ändern kann. Tritt wie im evangelischen Handbuch der Gedanke an die übergreifende Einheit und den größeren Zusammenhang zurück, dann wird sofort auch der Zwang zu gegenseitiger Abstimmung der Einzelbeiträge geringer; es kann sogar dahin kommen, daß der heutige Herausgeber des Werks vor zehn Jahren als Rezensent eines Faszikels die Anlage des Handbuchs unmißverständlich kritisierte. Zu Recht bezeichnete er ein „Heft in der vorliegenden Form als Torso" und drückte die Hoffnung aus, „daß die noch ausstehende Lieferung die Verflechtung der geschichtlichen Zusammenhänge deutlicher wird sichtbar machen können" (Theologische Literaturzeitung 90, 1965, 525). Der Einwand trifft nicht allein die Darstellung der Reformationsgeschichte und ihre Aufteilung. Bei über 40 Mitarbeitern und ebenso vielen Einzelthemen drängt er sich des öfteren auf. Nur selten sind ja die Grenzen eines historischen Abschnitts so eindeutig zu ziehen wie etwa für L. Goppelts einleitende Übersicht „Die apostolische und nachapostolische Zeit" oder auch die übrigen Themen des ersten Bandes: die Kirche der Antike, Byzanz und die Orthodoxie (ohne Rußland). Je näher uns die Ereignisse stehen, desto schwieriger und umstrittener scheint ihre Einteilung zu werden.

Eine eingehende Vorstellung all der zahlreichen Themen des Handbuchs müßte nur verwirren; die Reichhaltigkeit des Geplanten und bisher Gebotenen, die jeweilige Selbständigkeit und Abgeschlossenheit sowie die Vorteile solcher Behandlung der Kirchengeschichte treten überall deutlich heraus. Vor allem erlaubt diese Konzeption, ohne große Schwierigkeiten für das Ganze einzelne Darstellungen zu ergänzen, neu zu überarbeiten, anzupassen und auszuwechseln, so daß das Handbuch seiner Anlage nach den Bedingungen einer auch geistig schnellebigen Zeit besonders gut zu entsprechen scheint. Erkauft ist dieser Vorteil durch eine strenge Beschränkung auf den positiv mitzuteilenden Stoff, dessen geistige Durchdringung allenfalls in Ansätzen angedeutet werden kann; zudem durch den weitgehenden Verzicht auf Erfassung und Wiedergabe der ganzen Geschichte der Kirche als solcher. „Die Kirche in ihrer Geschichte" spiegelt das Ganze in vielen mehr oder minder charakteristischen Einzelbildern, sozusagen als „das Ganze im Fragment". Das wichtigste historische Problem dieser Art der Betrachtung darf mit dem jetzigen Herausgeber darin gesehen werden, daß durch die Isolierung der Themen nicht selten auch „das Ringen der geschichtlichen Kräfte miteinander verharmlost ist" (Theol. Literaturzeitung 1965, 528). Doch vielleicht erlaubt die Vereinfachung einen Gebrauch der Einzelbeiträge, der die selbst erarbeitete Einsicht in das Ringen der geschichtlichen Kräfte miteinander fördert. Liest man sie als Berichte über den neueren Forschungsstand, dann wird die Gesamtanlage des Handbuchs als Sammlung von Forschungsberichten sinnvoll, zumal wenn die einzelnen Lieferungen auch in Zukunft so erfreulich knapp bleiben wie bisher.

Paradigmatisch für die Stärken und Schwächen des Werks ist der neueste, von F. Flückiger und W. Anz verfaßte Beitrag „Die protestantische Theologie des 19. Jahrhunderts – Idealismus und Nachidealismus" (Göttingen 1975). Es geht um ein zentrales und für den Schlußband überhaupt bestimmendes Thema, wenn es auch auf den ersten Blick ungewohnt berührt, in einer Kirchengeschichte eine Darstellung der theologischen und philosophischen Entwicklungen zu finden. Bücher über die Theologie- und Philosophiegeschichte des vorigen Jahrhunderts fehlen ja nicht. Als kirchenhistorischer Faktor jedoch kamen diese geistigen Bezirke bisher nur am Rand vor. Darum ist schon ihre Aufnahme in das Handbuch zu begrüßen. Die Darstellung macht klar, wie eminent ihre Bedeutung für die Geschichte der Kirche ist und wie sehr sie selbst

an entscheidender Stelle Kirche in ihrer Geschichte spiegeln. Flückigers Übersicht zur protestantischen Theologie zwischen 1800 und 1900 umfaßt nur 97 Seiten, auf denen – von Einleitung und Ausgang abgesehen – in sechs Kapiteln eine unglaubliche Stoffülle ausgebreitet oder wenigstens angedeutet ist. Schleiermacher und seinen unmittelbaren Nachfolgern ist das grundlegende Kapitel gewidmet (4–16). Auch die folgenden Kapitel sind nach Autoren zusammengeordnet: zunächst die spekulative (16–31), dann die historische Theologie (31–44) in ihren Hauptvertretern, die Vermittlungstheologie (44–61) sowie die „Konservative und konfessionelle Theologie" (62–74), bevor abschließend auch noch Biblizisten und Einzelgänger kurz vorgestellt werden (74–85). Die Zusammenordnung der Autoren überrascht bisweilen, ist aber immer begründet. Dem Anliegen grundlegender Information entsprechend steht die Beschreibung des veröffentlichten Werks der einzelnen Theologen im Vordergrund. Querverbindungen werden nur gelegentlich angedeutet, wie überhaupt die Einordnung in größere geistige Strömungen und den umfassenden Hintergrund dem Leser aufgegeben bleibt. Darin sind Wert und Grenzen dieses theologiegeschichtlichen Versuchs gekennzeichnet. Im übrigen dürfte er sich im praktischen Gebrauch als nützliches Hilfsmittel erweisen.

Noch befremdlicher im Rahmen einer protestantischen Kirchengeschichte mag der Versuch von W. Anz „Idealismus und Nachidealismus" (99–212) wirken. Auch er hält sich an die wichtigsten Autoren und möchte den Sinn wecken für die nicht auslöschbare Frage des Idealismus, die Abkehr des Nachidealismus von den früheren Antworten und die zunehmende Blindheit für die Unaufgebbarkeit der idealistischen Frage nach der Identität des Menschen. Von ihrer Beantwortung hängt nämlich nach Anz nicht nur die Möglichkeit der Philosophie, sondern auch der Theologie ab. Zu seinem eigenen Vorgehen bemerkt er: „Jeder Artikel versucht, meist in der Darstellung früher Schriften des jeweiligen Autors, den Zugang zu seiner Fragestellung zu gewinnen, diese dann an der Stelle ihrer schärfsten Ausarbeitung aufzunehmen, zu entfalten und von dort aus auf die Einheit des Gesamtwerkes zu verweisen" (104). Genannt seien die Namen der behandelten Philosophen: Fichte (105–119), Schelling (120–134), Hegel (135 bis 161), Feuerbach (162–173), Marx (173 bis 183), Nietzsche (183–193) und Dilthey (194 bis 208). Der Bezug zu Christentum und Theologie ergibt sich in all diesen Darstellungen dem Leser gleichsam von selbst. Von rein kirchenpolitischen Entwicklungen allerdings führt diese Betrachtung scheinbar weit fort. Um so greifbarer drängt sich die unmittelbare Bedeutung dieser Denker für das Leben des Christentums auf – nicht nur im letzten Jahrhundert. Und insofern bietet der Faszikel viel Information, die dem Christen von heute nötig ist, um seine Welt zu verstehen.

Die noch ausstehenden Lieferungen des Handbuchs scheinen in rascher Folge erscheinen zu sollen, so daß in etwa drei bis vier Jahren nicht nur das Ganze vorliegen kann, sondern wichtige Hefte auch schon in durchgesehenen und auf den heutigen Stand gebrachten Neuauflagen greifbar sind. Man darf dem Werk als umsichtige Einführung für den Fachmann wie für das breite Publikum einen guten Abschluß wünschen.

Karl H. Neufeld SJ

BESPRECHUNGEN

Theologie

MÖLLER, Joseph: *Die Chance des Menschen – Gott genannt.* Was Vernunft und Erfahrung heute von Gott sagen können. Köln: Benziger 1975. 328 S. Kart. 38,–.

Über die Möglichkeit, von Gott zu sprechen, wird allenthalben diskutiert und publiziert, wenn auch das Thema schon deutliche Ermüdungserscheinungen beim Publikum erkennen läßt. Daran trägt nicht zuletzt die oft recht beschränkte Fragestellung die Schuld. Um so erfreulicher, daß jetzt ein Philosoph aus umfassender Kenntnis der Philosophiegeschichte heraus und mitten in der neueren Diskussion stehend für seinen Bereich eine Übersicht zur Gottesfrage vorlegt, die ebenso den Ursprüngen wie den vielfältigen Aspekten des Problems Rechnung zu tragen bemüht ist.

In geschichtlichen Prolegomena von Platon bis hin zu Sartre wird zunächst der Weg „Von der Existenz des Höchsten zur Produktion des menschlichen Genus, Gott genannt" (11–71) nachskizziert. Begriffe haben eine Geschichte (11). Danach sucht ein zweiter Teil „Die Dialektik der Gottesfrage" (72–130) ihre heutige Situation durch Aufzeigen ihrer Aporien zu verdeutlichen; eine simple Auflösung können auch die Begegnungsversuche von Glauben und Verstehen nicht bieten. Die Aporie der Synthese treibt zur Untersuchung der Voraussetzungen des dialektischen Denkens im dritten Teil „Die Gottesfrage in ihren Horizonten" (131–175). „Zur Frage steht, was für den Glauben das Denken bedeuten kann" (172). Folgt der umfänglichste und wohl auch gewichtigste Teil: „Die Gottesfrage als Frage der Vernunft und der menschlichen Erfahrung" (176–285), dem sich auf den restlichen Seiten der fünfte Teil anschließt: „Die Frage nach Gott als Forderung des Gott-Menschlichen" (286–324).

Erstaunlich schon auf den ersten Blick die Breite der Überlegungen Möllers. Oft formuliert er sie über Abschnitte hin als Fragen betrachtend-hinweisender Art an Stelle komplizierter Argumentation. Die für gewöhnlich kurzen und immer wieder eingängigen Sätze helfen dem Leser, die nicht leichte Materie zu erfassen; bisweilen allerdings in unnötiger Breite bzw. durch Wiederholungen. – Sachlich steht am Ende die erfahrene Einsicht, daß konsequent reflektierende Vernunft in tiefe Ambivalenz führt (vgl. 328), damit aber auch zu der offenen Zukunftsmöglichkeit „Gott", als unzerstörbare Chance für den Menschen.

Im einzelnen soll nur auf die Rolle hingewiesen werden, die Möller der menschlichen Erfahrung, ja der Fülle von Erfahrungen für die Klärung der Gottesfrage zubilligt. „Die menschliche Erfahrung ist . . . von Gott durchdrungen" (195); „Erfahrung ist für das menschliche Leben grundlegend, aber dieses einfache Phänomen ist schwer zu interpretieren" (230). Versucht wird es an Beispielen, die unmittelbar mit der Gottesfrage zusammenhängen. Die Seiten über die Erfahrung von Leid und Tod verdienen hier besondere Erwähnung (252–260), weil nicht harmonisiert, abgeschwächt, verharmlost wird. Solche Ehrlichkeit charakterisiert das Buch durchgängig. Als Bestandsaufnahme dessen, was ist, als Hilfe zu einem nicht immer leichten und angenehmen Nach- und Mitdenken ist dieses Buch ein echter Beitrag zu der lebendigen und quälenden Frage nach Gott.

K. H. Neufeld SJ

SCHWAGER, Raymund: *Glaube, der die Welt verwandelt.* Mainz: Grünewald 1976. 176 S. Kart. 19,80.

Aus seinem Buch „Jesus-Nachfolge" von 1973, das nicht verdrängt werden sollte durch die seitherigen dickleibigen Bände anderer Autoren, zieht Schwager hier Konsequenzen für das Selbstbewußtsein des Christen. Kein

Grund zu Minderwertigkeitsgefühlen, auch nicht zu dem von manchen Religionssoziologen als einzige Überlebenschance empfohlenen Rückzug in Getto- und Sektenmentalität! Da ja schon „der Wahrheitsimpuls, der die Botschaft und das Geschick Jesu bestimmte, im klaren Gegensatz zu wissenssoziologischen Theorien darauf zielte, die Grundmuster der vorgegebenen Gesellschaft zu durchstoßen" (103)!

Auch in diesem Buch umreißt Schwager die biblischen Grundlagen des christlichen Glaubens. Der Glaube gibt, als Gemeinschaftserfahrung und Lebensweg, Anteil an dem Geschick Jesu, am Leben des Auferstandenen, das nur im Paradox des Kreuzes erlangt wird. Deshalb vermag der Glaube auf göttliche Weise die den Menschen niederdrückenden Mächte zu überwinden. Geheimnis und Kraft ist für ihn zuinnerst die Einbeziehung in die Sohnschaft Jesu, so daß sich auch die Vaterschaft Gottes wie in Jesus so – beim zu wahrenden Unterschied – im Christen offenbart.

Was damit biblisch grundgelegt ist, entfalten weiträumige geschichtliche Sondierungen. Die hoheitsvolle Macht des Glaubensbewußtseins bezeugt und bewährt sich im Licht und nicht selten Zwielicht der innerkirchlichen Gezeiten, von Paulus an in Märtyrern und Mystikern bis zu den kirchlichen Amtsträgern und im kirchensprengenden Protest. Nur die lebendige, freie Selbstgewißheit des Glaubens könne erfolgreich der Herausforderung der säkularisierten und pluralistischen Welt der Gegenwart begegnen. Grund zu selbsbewußter Zuversicht bietet zum andern der Blick auf den Einfluß des Christentums auf die abendländische, auf unsere moderne Kultur. Das wird eindrucksvoll unter vielfältigem Aspekt aufgezeigt oder angedeutet. Eine begründet erfreuliche Gegenbilanz gegen den gedankenlosen Jammer, das Christentum habe in all der Zeit seines Bestehens die Welt so gar nicht verändert. Dabei wird hier keineswegs in Optimismus und Schönfärberei gemacht. Des Negativen – „wie wirksam die Sünde weiterhin in der Welt ist und wie unheimlich eng sie mit dem wahren Glauben verflochten sein kann" (96) – kommt genug zur Sprache; und die faktischen Zukunftsaussichten erscheinen dem von den zwei Berichten an den Club of Rome sehr beeindruckten Verfasser eher zu trübe. Das Christlich-Entscheidende liegt jenseits – oder diesseits – von Optimismus-Pessimismus: Der Gott Jesu ist das innere Prinzip aller Zeit – und Selbstkritik des Christen. Und „die Herrschaft Christi besteht darin, daß sich die Menschen in der Auseinandersetzung mit Gott und mit den Mitmenschen von selbst langsam zu jenem Punkt hinbewegen, wo sie sich seinem Entscheidungsruf, wenn auch oft ohne ihn ausdrücklich zu kennen, nicht mehr entziehen können" (155).

W. Kern SJ

Mitterstieler, Elmar: *Christlicher Glaube als Bestätigung des Menschen.* Zur „fides quaerens intellectum" in der Theologie Karl Rahners. Frankfurt: Knecht 1975. 152 S. (Frankfurter Theologische Studien. 18.) Kart. 29,–.

Eine Theologie wie die K. Rahners erfährt ihre erste Einordnung, Aufarbeitung und Kritik naturgemäß in Dissertationen. Zu den zahlreichen Untersuchungen Rahnerschen Denkens zählt auch die vorliegende Arbeit, die jedoch mit dem Gedanken Geschichte und Geschichtlichkeit einen entscheidenden Punkt christlicher Theologie überhaupt aufgreift und mit dem Werk des bekannten Gelehrten zu konfrontieren sucht. Christentum ist ja nicht nur wesentlich geschichtlich, sondern Geschichte.

Der fast schon klassisch zu nennenden Rahnerdeutung folgend wird auch hier der Ausgangspunkt in einer Darstellung der „Formalität christlichen Glaubens" und deren transzendentaler Rechtfertigung gesucht (1. Teil, 5–81). Darauf baut „Die transzendentale Reduktion des geschichtlichen Inhalts des christlichen Glaubens als Entmythologisierung" (2. Teil, 83–127) auf; der Schluß steht unter dem Titel des ganzen Buchs und bietet eine Zusammenfassung sowie zwei bei der Christologie ansetzende sehr knappe Anfragen. Die Christologie liefert überhaupt das Paradigma für die These der transzendentalen Reduktion im Sinn des zweiten Teils, wie allgemein die heute gängige gewichtigere Rahnerkritik in

der Deutung des Christusmysteriums den Testfall findet. Damit wird man dem Theologen gewiß gerechter als mit einer letztlich bei ihm unbegründeten exklusiven Betrachtung philosophisch-formaler Denkvoraussetzungen.

Ohne Zweifel ist Rahners Theologie solchen Voraussetzungen verpflichtet, doch muß heute aus historischen wie sachlichen Gründen energisch betont werden, daß sie keineswegs ihre Wurzeln darstellen. Der Rahner vor „Geist in Welt" und vor „Hörer des Wortes" darf nicht übergangen werden, sondern ist ernst und sorgsam in Betracht zu ziehen. Damit würde die umgreifende und existentielle Sündenproblematik, die Rahner gerade im Blick auf seine Gnadenkonzeption nie losgelassen hat, menschliche Gebrochenheit und göttliche Vergebung, die fast schon formelhaft immer wieder genannt ist, ihren Platz erhalten müssen. Christlicher Glaube bleibt dann zwar Bestätigung des Menschen, jedoch erst nachdem er diesen Menschen radikal in Frage stellte und neu schuf, oder besser: indem er den Menschen immer radikal zu Metanoia und Buße auffordert und ihn zugleich begnadet. In diesem Licht aber nimmt sich auch die Frage nach dem Christentum als echte Geschichte anders aus, wenn auch die Probleme allein durch neue Beleuchtung noch nicht gelöst sind.

Mitterstielers Versuch steckt voll von Anregungen und Anstößen, allerdings zunächst solchen, die zur Rückfrage zwingen, ob Rahner selbst es wirklich und nur so gemeint hat, wie es diese Arbeit darstellt. Korrigiert durch das Rahnersche Theologisieren aber erhellt diese sorgsame, bisweilen nicht ganz leicht zu lesende Untersuchung *eine* wichtige Absicht im analysierten Werk. Sie herausgestellt zu haben, darf als hilfreicher Beitrag zum Verständnis Rahners gelten. *K. H. Neufeld SJ*

Bümlein, Klaus: *Mündige und schuldige Welt.* Überlegungen zum christlichen Verständnis von Schuld und Mündigkeit im Gespräch mit Paul Tillich und Karl Rahner. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht 1974. 155 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie. 30) Kart. 28,–.

Die Stichworte „Schuld" und „Mündigkeit" besitzen heute einen mehr als gewöhnlichen Reizwert. Psychologie und Soziologie haben das alte Schuldverständnis, wenn nicht gar die Schuld selbst, fraglich werden lassen; Mündigkeit nennt als wirkkräftiges Schlagwort eines der selbstverständlichen Ziele unserer Gesellschaft. Der vorliegende Versuch unternimmt eine Verhältnisbestimmung im Anschluß an die bekannten Gedanken des späten Bonhoeffer. „Mündige Welt als Horizont der Frage nach Schuld" (11–42) steht über der einleitenden Erarbeitung der Fragestellung. Dazu gehört vor allem auch die wertvolle Prüfung außerchristlicher Antwortversuche in den Werken von A. Camus und E. Bloch.

„Die Auslegung von Schuld gegenüber mündiger Welt bei P. Tillich und K. Rahner" (43–112) stellt den Hauptteil des Ganzen dar. Beiden Theologen gelten jeweils sieben Kapitel, die einerseits das behandelte Thema erheben und ein wenig systematisieren, anderseits im Sinn des Gesprächs Schwierigkeiten anmelden. Es sind Beispiele heutiger theologischer Auslegung von Sünde im Gegenüber zu mündiger Welt (vgl. 14). Den Beschluß des Buchs bilden „Zusammenfassende Überlegungen zum christlichen Verständnis von Schuld und Mündigkeit" (113–151), die noch einmal das sachlich betonte und sehr selbständige Interesse des Verfassers beweisen. Er ordnet die Problematik des Themas in einen umfassenden Horizont und stellt in ausgesprochen ökumenischer Perspektive die gemeinsame christliche Aufgabe und Möglichkeit heraus.

Kommt man von der heute breit geführten Diskussion um Rahners Werk her, dann begrüßt man hier zunächst das Thema, das sonst gewöhnlich umgangen, wenn nicht unterschlagen wird. Rahner versucht tatsächlich das Schuldigsein der Christen radikaler auszulegen (vgl. 82); es besteht nicht nur in der Verleugnung des eigensten menschlichen Wesens; es besteht vor allem im Abdrängen des Geheimnisgrunds, der jede mündige Subjektivität, jede Kraft zu menschlicher Verantwortung trotz des Absurden erst ermöglicht (vgl.

93). Ob diese Absicht gehörig durchgeführt werden kann, ist eine andere Frage. Zu den Schwierigkeiten, die der Verfasser sorgsam und überzeugend herausarbeitet, wäre in bezug auf die grundlegenden Bemerkungen zu Rahners Gotteslehre (95 ff.) doch seine früheste Buchveröffentlichung „Worte ins Schweigen" (Innsbruck 1938), die mit 12 Auflagen einer seiner größten Erfolge blieb, heranzuziehen gewesen. Die Interpretation sähe wohl etwas anders aus.

Nichtsdestoweniger hat hier eine wichtige Frage unserer Welt vom Christlichen her eine wertvolle Vertiefung und Klärung erfahren. Wieviel moderne Theologie, so sie sich den Menschen von heute und christlicher Tradition ernsthaft verpflichtet weiß, dazu beitragen kann, verdeutlichen die Beispiele.

K. H. Neufeld SJ

ALTMANN, Walter: *Der Begriff der Tradition bei Karl Rahner.* Frankfurt: Lang 1974. VI, 272, 70 S. (Europ. Hochschulschriften. 23/24.) Kart.

Ihrem Titel nach bietet diese Hamburger Dissertation von 1972 bei Prof. H. Thielicke eine Begriffsuntersuchung, doch führt sie wesentlich weiter und tiefer. Zunächst wird die Entwicklung des katholischen Traditionsgedankens vom Trienter bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil skizziert, dann „Die Tradition in Karl Rahners Theologie" (65–271) als möglicher aktueller Beitrag zu den „katholisch-evangelischen Differenzen im Kirchen- und speziell im Lehramtsverständnis" (60) untersucht. Rahners philosophische und erkenntnistheoretische Voraussetzungen im Blick auf die Theologie (65–99) sollen die Grundlage bilden für das eigentliche, in vier Kapiteln entfaltete Traditionsverständnis: Die Urkirche als Reflex der Heilsoffenbarung in ihrem eschatologischen Stadium (100–112); Die Schrift als Objektivation der Offenbarung durch die Urkirche (113–130); Die Kirche als Heilsfrucht und Heilsmittel in der geschichtlichen Kontinuität zur Urkirche (131–151) und schließlich: Die Tradition als Resultat des geschichtlichen Fortbestehens der Offenbarung in der und durch die Kirche (152–276). Diese komplizierten Überschriften verschleiern den äußerst klaren Aufbau des Textes. Gewöhnlich wird zuerst Rahners Position sorgsam referiert, darauf eine eigene, z. T. auch umfängliche Beurteilung (z. B. 165–177) zugefügt. Die Tradition wird so in ihrem Verhältnis zur Schrift, zu ihrer Aufgabe, als ungebrochene Vermittlung und als aktueller Vollzug geprüft. Immer tritt dabei das Thema Kirche deutlich in den Vordergrund, dem Altmann von seiner Seite die Schrift entgegenstellt (vgl. 176; 204 u. a.). So kritisiert er Rahners Traditionsbegriff letztlich vom Gegensatz Schrift oder Kirche (271) aus, ein Gegensatz, der dem Katholiken fraglich bleiben muß, zumal Altmann selbst andeutet, daß mit Schrift keine absolute Bindung an Aussagen, sondern an das ihnen vorausliegende Geschehen (265) gemeint sein soll. Eine deutlichere Entfaltung dieser Position des Verfassers hätte wohl auch ihre inneren Schwierigkeiten klarer hervortreten lassen.

Sosehr Altmann in den Einzelanalysen Rahners Auffassungen trifft und auch zu Recht kritisiert, sosehr scheint seine Zusammenstellung und Beurteilung des Ganzen Wesentliches zu übersehen. Zwar stellt er fest: Theologie und Offenbarung behalten den Vorrang vor Erkenntnistheorie und Metaphysik (75), nimmt das aber sofort wieder zurück. Dabei zwingen neuere Untersuchungen des Rahnerschen Denkens, die geistlich-theologischen Grunderfahrungen als dessen Ansatzpunkt ernst zu nehmen. Von daher kann nicht behauptet werden, Rahner sehe den Menschen nicht primär in der Relation zu Gott und im Gefallensein (90); es sei ihm seiner ontologischen Voraussetzungen wegen unmöglich, „die Radikalität der menschlichen Sünde und ihr gegenüber des göttlichen Wunders zu beachten" (169). Wie wenige faßte Rahner früher als seine philosophischen Beiträge Metanoia und Sündenradikalität ins Auge, als er den geistlichen Weg ignatianischer Exerzitien theologisch zu übersetzen suchte. Schon dabei zielte er ganz auf das Vitale ab, worin nach Altmann die spezifisch Rahnersche Bereicherung des katholischen Traditionsverständnis-

ses (241) zu sehen ist. Tradition läßt sich dann nur als dynamischer Vorgang verstehen, der auch über den für Altmann entscheidenden Gegensatz von Schrift und Kirche hinausführt. Den katholischen Theologen zwingt diese Untersuchung dankenswerterweise, einem der wichtigsten offenen Probleme der Theologie intensivere Aufmerksamkeit und energischere Anstrengungen zuzuwenden.

K. H. Neufeld SJ

Pädagogik

Höffe, Dietmar: *Problemorientierter Religionsunterricht und Systematik.* Überlegungen zur Sinn- und Gottesfrage mit Unterrichtsskizzen für die Primarstufe und Sekundarstufe I. Ratingen-Kastellaun: Henn 1975. 168 S. Kart. 24,80.

Die Erörterung des Themas „Problemorientierter Religionsunterricht und Systematik" ist zweifellos ebenso aktuell wie dringlich: bisherigen Konzeptionen des Religionsunterrichts war nämlich Systematik der Theologie wohl nicht abzusprechen, sie war vielleicht – mindestens für unsere gewandelte Situation und Reflexion – dem Ziel des Religionsunterrichts eher hinderlich als dienlich. Doch fragt sich, ob nicht das Pendel inzwischen zu weit in die entgegengesetzte Richtung ausgeschlagen hat: hat die Konzeption des problemorientierten Religionsunterrichts überhaupt noch etwas mit der Systematik der Theologie zu tun? „Die Gefahr eines Horizontalismus ist gegenwärtig nicht gering, der Abschied von jeder Systematik der Theologie auffällig gegeben!" (11). Die Frage ist, wie sich dieser Abschied vermeiden läßt, ohne die erforderliche Offenheit des Religionsunterrichts aufzugeben. Zu ihrer Beantwortung sucht der Verfasser beizutragen.

Zu diesem Zweck skizziert Höffe eingangs die Situation der gegenwärtigen Gesellschaft, die ja nicht mehr bestimmt ist durch den Überschwang der Reformgläubigkeit, sondern durch zunehmende Skepsis, ob die Grundprobleme unserer Gesellschaft überhaupt zu bewältigen sind; die Frage nach der Lebensqualität und die damit verbundene Frage nach dem Sinn des Lebens sind unüberhörbar geworden. Anschließend sucht der Verfasser durch eine kritische Analyse des Rahmenplans für den Religionsunterricht von 1967 den Hintergrund zu klären, auf dem die Reformbestrebungen des Religionsunterrichts zu sehen sind; im Rahmenplan erscheint der Religionsunterricht als „verkündigende Katechese", die „kirchliche Lehre und christliches mitteln und so in den Glauben einüben soll Brauchtum in umfassender Systematik" ver- (36). Demgegenüber muß, wie der dritte Abschnitt „Curriculum und Religionsunterricht" aufzeigt, der Religionsunterricht, wie aller schulische Unterricht, von der Situation des Schülers und den entsprechenden Lernzielen ausgehen. Der künftige Religionsunterricht muß daher, so der vierte Abschnitt, systematisch, problemorientiert und traditionsbewußt sein, da ein ausgewogenes Verhältnis dieser drei Aspekte den Religionsunterricht vor Einseitigkeiten zu bewahren vermag. Überlegungen über den Erfahrungsbegriff im fünften Abschnitt leiten dann über zum abschließenden Kapitel über die Sinn- und Gottesfrage. Von der Annahme eines Sinnes, der nicht einfach theoretisch demonstrierbar ist, einer Sinnerfahrung, die sich als Transzendenzerfahrung konkretisiert, weist der Verfasser die Gotteserfahrung als eine geschichtliche Erfahrung auf: „Gotteserfahrung lebt aus der Tradition und vergegenwärtigt sich in sinn- wie heilstiftenden Lebens- und Ganzheitserfahrungen. Hier wird die Leitlinie für jede Konzeption schulischen Religionsunterrichts besonders deutlich sichtbar!" (85).

In einer Unterrichtsskizze Primarstufe und einer Themenfeldskizze für die Sekundarstufe I wird der Zusammenhang von Problemorientierung und Systematik des Religionsunterrichts veranschaulicht. Diese Skizzen sind vor allem deswegen instruktiv, weil sie deutlicher als die Überlegungen zeigen, wie Sinn- und Gotteserfahrung in Jesus Christus ihre Konkretisierung findet: Jesus Chri-

stus ist „Basis und Ziel christlichen Lebens" (117).

Belegen läßt sich dieser Unterschied der Skizzen zur bisherigen Vermittlung eines Gottesbilds an den Texten, die der Rahmenplan für die „Begegnung der Kinder mit dem heiligen und guten Gott" empfiehlt: Hier werden, abgesehen von einem neutestamentlichen Text, der zudem noch aus der Geheimen Offenbarung stammt, ausschließlich alttestamentliche Texte genannt (27). Man wird nicht bestreiten können, daß das bisherige Gottesbild zu exklusiv alttestamentlich geprägt war.

Es ist das Verdienst dieser als „Problemanzeige" (117) verstandenen Arbeit, daß sie auf die Bedeutung der so bestimmten Systematik der Theologie für den problemorientierten Religionsunterricht eindringlich hingewiesen hat. *E. Feil*

Wilhelm, Theodor: *Jenseits der Emanzipation.* Pädagogische Alternativen zu einem magischen Freiheitsbegriff. Stuttgart: Metzler 1975. 244 S. Kart. 24,–.

Kein Begriff wird in der Erziehungswissenschaft – von der Curriculumtheorie bis zur kirchlichen Jugendarbeit – öfters gebraucht als „Emanzipation". Seit Ende der sechziger Jahre (1968 erschien das Buch von Kl. Mollenbauer: Erziehung und Emanzipation!) fungiert er als Garantie des Modernen, der Gesellschaftskritik, des Zukunftsweisenden. Wer sich nur dem Verdacht aussetzte, nicht für Emanzipation zu sein, war schon als reaktionär abgestempelt. Es war an der Zeit, diese unheilvolle Funktion eines „magischen Begriffs" und seiner ungeklärten Suggestionen im Raum der Pädagogik einer Kritik zu unterziehen. Diesen Dienst leistet Th. Wilhelm in engagierter und hervorragender Weise. Er geht nicht nur der Herkunft des Begriffs in der vormarxistischen Freiheitsbewegung und dem deutschen Idealismus nach. Er entdeckt auch den Ursprungsort im Schrifttum von K. Marx, wobei er die Mißdeutung der Hegelschen Dialektik aufweist. Die Auseinandersetzung mit den Neomarxisten führt er mit vielen Belegen. So wird Emanzipation als Heilsbotschaft entlarvt; denn die in Aussicht genommene Befreiung von Herrschaft, von Not, vom „System", von der Geschichte, „zu sich selbst" leidet nicht nur an uneinlösbaren Versprechungen, sondern ist auch mit einem ideologischen Apriori belastet: die Emanzipationstheorie verfolgt neomarxistische Geschichtsperspektiven und Gesellschaftsziele. Wilhelm bekräftigt in vielen Einzelheiten seine These: „Die Idee der Emanzipation verkürzt die Idee der Freiheit um deren entscheidendes Merkmal. Die emanzipatorische Bewegung zielt nicht auf die Freiheit des Menschen, sondern auf seine Unterjochung unter das neomarxistische ideologische Potential" (130).

Wilhelm beläßt es nicht bei der Kritik. Er bietet auch den Entwurf einer „nicht-emanzipatorischen Freiheitserziehung" (14 ff.), die Freiheit durch Aufklärung, durch Kommunikation, durch Politik gewinnen will. In diesen Kapiteln wird nicht nur für gediegene Information in Schule und Universität plädiert; denn Kritik setzt jeweils erst Kenntnis der Tatsachen voraus. Es wird auch der „Mythos der Gruppe" als einziger Weg zu Kommunikation und Solidarität zerstört. – Das Buch kann allen als Pflichtlektüre empfohlen werden, die immer wieder in Theorie oder Praxis mit den Adepten der Emanzipationsideologie konfrontiert sind. Da die Kirche in manchen Entwicklungen immer nachhinkt, wird das Buch heute im Raum der Kirche eine besondere Bedeutung gewinnen: zur Unterscheidung zwischen Erziehung zu christlicher Freiheit und pseudochristlicher „emanzipatorischer Erziehung". *R. Bleistein SJ*

Lehrerfort- und -weiterbildung. Konzepte – Erfahrungen – Kritik. Hrsg. vom Institut für Lehrerfort- und -weiterbildung Mainz. Mainz: Selbstverlag 1975. 190 S.

Wie in allen anderen akademischen Berufen, so gewinnt auch in dem des Lehrers die „dritte Phase" der Berufsbildung als Kontakt- und Weiterstudium zur Aufrechterhaltung eines dem neuesten wissenschaftlichen Stand konformen Niveaus immer größere Bedeutung. Das von der „Gemeinnützigen Gesellschaft

zur Förderung von Wissenschaft und Bildung", Mainz, getragene Institut legte hier durch seine Dozenten einen ersten Bericht längerer Erfahrung vor. In ihm werden neben bundesweiten Übersichten (7 ff.), weiterweisenden Thesen (22 ff.; 57 ff.) auch die Fort- und Weiterbildungsbereitschaft der Lehrer (30 ff.; 43 ff.) behandelt. Die Erörterung von Spezialproblemen, wie Religion (64 ff.), Katholische Soziallehre (76 ff.), Deutsch (95 ff.), Mathematik (107 ff.), Sonder- und Sozialpädagogik (123 ff.; 128 ff.) verdeutlichen zentrale Probleme des großen Fragenkomplexes, der auch die Schule selbst nicht unberührt lassen kann (117 ff.; 135 ff.).

K. Erlinghagen SJ

ZU DIESEM HEFT

In den kommunistischen Staaten spielen Begriffe wie der „neue Mensch" oder die „sozialistische Persönlichkeit" eine entscheidende Rolle. So formuliert die DDR als Bildungsziel die „Bildung und Erziehung allseitig und harmonisch entwickelter sozialistischer Persönlichkeiten". Siegfried Rother, Professor für deutsche Literatur an der Pädagogischen Hochschule Weingarten, untersucht marxistische Theoretiker der DDR, wie sich für sie dieser neue Mensch darstellt.

Mit der Gründung der Volksrepublik Polen am 22. Juli 1944 etablierte sich Schritt für Schritt auch die literarische Republik Polens. Ernst Josef Krzywon stellt die Geschichte dieser Literatur dar, von dem Aufschwung nach der Befreiung über den in der Ära Stalins verordneten sozialistischen Realismus bis zum Bemühen der letzten Jahre um einen eigenen Weg zwischen Ost und West.

Viele Theologen sind heute der Meinung, die Theologie könne auf Metaphysik verzichten. Walter Brugger widerspricht: Ohne Metaphysik im Sinn der radikalen Frage nach der Wahrheit ist Glaube nicht möglich, solange der Glaube die Überzeugung absoluter Wahrheit und nicht fanatische Ideologie sein soll. Walter Brugger ist Professor für Philosophische Gotteslehre und Religionsgeschichte an der Hochschule für Philosophie München.

Konrad Löw, Professor für Politik an der Universität Bayreuth, greift die These Oswald von Nell-Breunings an, wir stünden alle auf den Schultern von Karl Marx. In seiner Stellungnahme verdeutlicht Oswald von Nell-Breuning seine Auffassung und legt im einzelnen dar, was mit dieser Aussage gemeint ist.

Karl Joseph Rivinius gibt einen Überblick über die wichtigsten Gründe, die zum Entstehen der sozialen Frage im 19. Jahrhundert führten, und skizziert die Lösungsversuche: den Frühsozialismus, die Bemühungen der christlichen Kirchen und die Arbeiterbewegung. Eingehender befaßt er sich mit den gesellschaftspolitischen Vorstellungen und der sozialpolitischen Aktivität des Mainzer Bischofs Wilhelm Emmanuel von Ketteler.

Primat der Politik?

Die Politik spielt heute im öffentlichen Bewußtsein eine hervorgehobene Rolle. Sie scheint alles andere zu verdrängen. Das Informationsangebot der aktuellen Medien gibt ihr den ersten Platz. Wirtschaft, Wissenschaft, Technik, Kunst, Literatur, Religion kommen erst nach ihr. Alles deutet darauf hin, daß Politik als die bestimmende Macht unserer Zeit gilt, daß sie den Primat vor allen anderen Bereichen hat.

Diese Bedeutungssteigerung des Politischen entspricht weithin dem Gewicht der Sache. Im Lauf der Entwicklung der modernen Welt und der Fortschritte von Wissenschaft und Technik ist die Macht des Staats ständig gewachsen. Er greift tief in alle gesellschaftlichen Bereiche ein. Mit seinen Gesetzen und Maßnahmen, seinem Apparat und seinen Behörden ist er im Leben des heutigen Menschen fast allgegenwärtig.

Auch die Bürger sind heute mehr auf den Staat angewiesen als in früheren Jahrhunderten. Die arbeitsteilige, pluralistische Gesellschaft mit ihren auseinanderstrebenden Kräften und ihrer hohen Bevölkerungsdichte braucht in verstärktem Maß die ordnende, ausgleichende Funktion des Staats. Er muß heute weithin die Voraussetzungen schaffen, damit der einzelne seine Grundrechte überhaupt wahrnehmen kann. Die Umweltproblematik und die Verknappung der Ressourcen haben dem Staat zusätzliche Aufgaben und damit zusätzliche Macht gebracht. Mit den modernen Waffensystemen, den weltwirtschaftlichen Verflechtungen und den neuen Methoden des Terrors sind auch auf dem Gebiet der Friedenssicherung und der internationalen Politik dem Staat vermehrte Aufgaben zugewachsen.

Das sind alles Gründe, die eine vorrangige Stellung der Politik im öffentlichen Bewußtsein rechtfertigen. Freilich sind alle mit Problemen und Gefahren verbunden. Der Machtzuwachs des Staats verführt häufig zur Illusion eines konstruktivistischen Denkens, das die Machbarkeit aller Dinge für möglich hält.

Die Politik ist jedoch nur eine der vielen Kräfte, die die Welt gestalten. Die Mentalitäten, Lebensauffassungen und Verhaltensweisen, die eine Zeit beherrschen und sie auf allen Gebieten prägen, entstehen aus dem Zusammenspiel einer Vielfalt von Ursachen. Die Politik ist in dieses Gefüge der Zeit eingebunden. Die Träger der politischen Gewalt können zwar vieles beeinflussen. Sie können Entwicklungen verlangsamen oder beschleunigen, manchmal verhindern, seltener in Gang setzen. Aber die tiefsten Bewegungskräfte der Geschichte entziehen sich der Macht politischen Handelns. Die geistigen Grundakte, die die primären Veränderungen einer Epoche auslösen, entstehen und vergehen nach eigenen Gesetzen. Daher kann die Politik so wenig agieren und muß meist reagieren. Daher wird sie so häufig mit Ereignissen und Entwicklungen konfrontiert, die niemand voraussah. Und wie oft erreichen ihre Maßnahmen das Gegenteil dessen, was beabsichtigt war!

Wer sah die Jugendrevolte der Jahre um 1968 voraus? Wer rechnete mit dem breiten Aufleben marxistischer Grundströmungen in den letzten Jahren? Wer überblickte die Folgen und Ergebnisse der Bildungsreformen? Oder, wenn man in die Geschichte blickt: Die Französische Revolution wollte Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit erstreiten. Was kam, war die Guillotine, die Herrschaft Napoleons, der europäische Imperialismus, die Etablierung der Klassengesellschaft. Und in unserem Jahrhundert: Die Westmächte führten den Zweiten Weltkrieg als Kampf für Freiheit und Demokratie; aber an dessen Ende waren mehr Völker unterdrückt als bei Beginn.

Das alles scheint unserer Zeit kaum ins Bewußtsein zu treten. Die Einsicht in die Vergeblichkeit des menschlichen Handelns, in die Blindheit und Erfolglosigkeit zahlreicher politischer Entscheidungen wird verdrängt durch den Glauben an die Gestaltungskräfte des Menschen, der den Charakter einer Weltreligion angenommen zu haben scheint.

Die Notwendigkeit staatlichen Handelns in der Gesellschaft wird dort fragwürdig, wo sich die Bedürfnisse auf den materiell-wirtschaftlichen Bereich konzentrieren und wo die Menschen die Erfüllung dieser Ansprüche vom Staat einfordern. Damit machen die Bürger selbst den Staat zu einer Institution umfassender Daseinsvorsorge. Sie geben ihm eine Bedeutung, die noch über die Machtsteigerung hinausführt, die ihm in der Neuzeit ohnedies zufiel. Kein Wunder, daß dann die Politik im allgemeinen Bewußtsein eine viel zentralere Stellung einnimmt als in den Zeiten, in denen sich die Aufgaben des Staats auf die Wahrung der Rechtsordnung und der öffentlichen Sicherheit beschränkten.

Diese Entwicklung wird durch die Medien verstärkt. Sie zwingen die Politiker zu ständiger Selbstdarstellung, zu pausenlosen Stellungnahmen, Interviews, Diskussionen, deren sachlicher Ertrag meist in umgekehrtem Verhältnis steht zu ihrer Zahl und Dauer. Es ist dann fast unvermeidlich, daß immer mehr Menschen – Politiker eingeschlossen – meinen, die Politik sei die wichtigste Sache der Welt.

Sie ist jedoch nur eine von vielen Aufgaben, die die Menschen erfüllen müssen, wenn sie friedlich und gerecht zusammenleben wollen. Sie ist genausowenig vor Irrtümern, Illusionen und Machtmißbrauch sicher wie nichtstaatliche Institutionen und Gruppen – nur daß sich die Fehlleistungen staatlicher Organe wegen der größeren Macht, die sie besitzen, folgenschwerer auswirken. Wenn man also von einem Primat der Politik sprechen kann, dann von einem Primat der Verantwortung, nicht aber von einem Primat der Beachtung auf dem öffentlichen Meinungsmarkt. *Wolfgang Seibel SJ*

Eugen Biser

Der Weg ins Geheimnis

Mensch und Heil nach Gertrud von le Fort
Zum 100. Geburtstag der Dichterin

„Nicht nur der lichte Tag, auch die Nacht hat ihre Wunder. Es gibt Blumen, die nur in der Wildnis gedeihen, Sterne, die nur am Horizont der Wüste erscheinen. Es gibt Erfahrungen der göttlichen Liebe, die uns nur in der äußersten Verlassenheit, ja am Rande der Verzweiflung geschenkt werden." Mit diesem Ausspruch aus ihrem Vortrag „Unser Weg durch die Nacht" (von 1946) zieht Gertrud von le Fort die Summe ihrer religiösen Daseinserfahrung während der nationalsozialistischen Schreckenszeit. Er zeigt sie auf der Grenze zweier Epochen. Zurückgewandt zur Romantik, die sich, am nachdrücklichsten durch Novalis, fast mit denselben Worten zum Geheimnis der Nacht bekennt, das sich, hier wie dort, bei allem Grauen schließlich als das Geheimnis der ewigen Liebe entschleiert; und gegenwartsnah, vor allem dadurch, daß sie ihre Gedanken nicht einfach entwickelt, sondern von den Erfahrungen spricht, durch die sie darauf kam.

„Auch die Nacht hat ihre Wunder" – bei Novalis heißt das: „Abwärts wend ich mich zum Geheimnis der unaussprechlichen, ewigen Nacht." Für den Dichter der „Hymnen an die Nacht" ist das die Sphäre der Toten, der hinübergeschlummerten „Lieben", aber auch das Reich dessen, der als Sieger über den Tod dieser jenseitigen Menschheit zu neuem Leben verhilft und darum als leuchtende Sonne ewig über ihr steht: „Nur Eine Nacht der Wonne, / Ein ewiges Gedicht, / Und unser aller Sonne / Ist Gottes Angesicht."

Für Gertrud von le Fort ist dieser Bereich der Tagwelt enger benachbart. Er ist deshalb auch nicht das Reich des Gewesenen, sondern des Kommenden, Bevorstehenden, Möglichen, das sich unter der dünnen Kruste der wissenschaftlich gedeuteten und technisch verwalteten Tagwelt geheimnistief auftut. Es ist darum jene Region, von der man sich nur zum „Schaden der Seele" abkehren kann, jene vom Alltagsmenschen übergangene, von der Wissenschaft geleugnete, vom Lebensbetrieb ignorierte Geheimnistiefe, in der die Wunder geschehen, von denen sich die Schulweisheit nichts träumen läßt; die Wunder der Klärung des oberflächlich Verworrenen, die Wunder der Bewahrung des Angefochtenen, Angeschlagenen und scheinbar schon Verlorenen und zumal die Wunder der Zusammenfügung des oberflächlich Zerrissenen und Entzweiten. Es ist dies freilich auch die Region, zu der man nur durch unbequeme, ungern durchschrittene Türen gelangt, durch die Tür des Gebets, der Angst und des Todes.

Gertrud von le Fort ist die dichtende Hüterin und Deuterin dieser Sphäre, wie gegen

fremde – und bisweilen auch eigene – Mißdeutung festgehalten werden muß. Sie, die nicht ohne ein gewisses Recht als die Dichterin des Reichs und der Kirche galt, ist tatsächlich die ebenso sensible wie sprachgewaltige Sprecherin dieser um ihre Möglichkeit bereicherten Wirklichkeit. Und selbst das mittelalterliche Reich, das sie so gerne beschwor, ist, trotz aller „historischen Treue", zuletzt doch nur eine rückwärtsgewandte Metapher für diese allzeit währende Werdemöglichkeit.

Indem die Dichterin von der Erfahrung dieser Sphäre spricht, steht sie mit dem tiefsten Bedürfnis der Gegenwart im Bund, sofern dieses aus der Enttäuschung über die wissenschaftliche Weltauslegung hervorging. Und darin ist sie, trotz des mitunter überladenen oder auch vergilbten Sprachgewands ihrer Werke, hochaktuell, aktueller jedenfalls als das meiste der groß in Szene gesetzten Gegenwartsliteratur. Denn diese gibt bestenfalls dem Unmut und Überdruß über die bestehende Lebenswelt Ausdruck, nicht aber dem, wodurch das große Unbehagen behoben wird. Gerade davon redet Gertrud von le Fort, zusammen mit den „Stillen" im Land der neueren Literatur und nicht nur in Übereinstimmung mit diesen, sondern aufs Ganze gesehen kundiger und kompetenter als sie.

Gleichzeitig mit dem Menschen der Gegenwart ist Gertrud von le Fort aber nicht schon dadurch, daß sie dem Zug ins „Überseiende" das Wort redet, sondern vollends erst dadurch, daß sie in der Sprache der Erfahrung davon spricht. Denn soviel behielt der durch die Wissenschaft frustrierte Mensch von dem, was ihn bei allem Glanz und aller Leistungskraft der wissenschaftlich-technischen Welt enttäuscht: daß für ihn nur Erfahrbares wirklich zählt, wobei ihm die innere Erfahrung, trotz ihrer Subjektivität und Täuschungsfähigkeit, ungleich mehr bedeutet als die experimentell gesicherte äußere. Und hierin zieht Gertrud von le Fort nicht nur gleich; hier überzeugt sie auch. Denn ihre Überlegenheit gegenüber den andern Sprechern der gleichen Real-Utopie besteht darin, daß sie ihrer Aussage den Charakter eines persönlichen Zeugnisses verleiht, daß sie sich darin also selber aussagt. So kann es nicht verwundern, daß Gertrud von le Fort, mit ihren Weggefährten verglichen, in zweifacher Hinsicht deutlicher wird. Sie gibt Aufschluß über den Beweggrund ihrer Dichtung, und sie beschreibt, wenn auch leicht verschlüsselt, ihr Ausgangserlebnis. Im einen wie im andern liegt der Schlüssel zu ihrem dichterischen Wort.

Das Ausgangserlebnis

Wie die Dichterin in ihren autobiographischen Äußerungen selbst andeutet und wie es in vielfacher Brechung in ihrem Werk widerscheint, hat dieses Werk seinen Ursprung im Erleiden eines umfassenden Verlusts. Aufgewachsen in der ebenso kultivierten wie disziplinierten, dafür aber scheinbar rundum abgesicherten Welt eines mecklenburgischen Herrensitzes, mußte die Heranwachsende schon den Zusammenbruch des Kaiserreichs am Ende des Ersten Weltkriegs als eine an ihre Daseinsbasis

rührende Katastrophe empfinden. Das radikale Ende dieser heimatlichen Welt brachte dann der Verlust der Ostgebiete am Ende des Zweiten Weltkriegs. Dazwischen lag die für die Dichterin besonders wichtige Zeit der Heidelberger Studienjahre, die ihr in der Begegnung mit Ernst Troeltsch entscheidende Anstöße gab, dann aber auch in Erfahrungen des Scheiterns und des Abschieds, verbunden mit der Vorahnung des heraufziehenden Unheils, endete. Damals mag sich jenes Grundgefühl in ihr herausgebildet haben, das sie gelegentlich auf die Formel brachte, daß man unter dem Eindruck, daß nichts gesichert und festzuhalten sei, schließlich dahin komme, daß man auch nicht mehr gesichert und geborgen sein wolle. Aus dieser Empfindung des angenommenen Verlusts und des hingenommenen Endes lebt ihre Dichtung. Sie bildete, um ein Wort Dostojewskijs über die an ihm vollzogene Hinrichtungs-Komödie aufzunehmen, die Pflugschar, die ihre Seele durchschnitt und sie zur dichterischen Bewältigung des Daseins befähigte.

Schon von da aus ergeben sich wichtige Einblicke in das dichterische Werk, das sich jetzt als variationsreicher Abgesang auf die „vergehende", unwiederbringlich hinsinkende Welt darstellt, als „Nachruf" auf alle möglichen Formen dieses Vergehens, angefangen vom Verlust eines unersetzlichen Manuskripts (Die Opferflamme), dem Verlust eines heimatlichen Milieus (Der römische Brunnen), eines Weltbilds (Am Tor des Himmels), einer Machtposition (Die Consolata), eines guten Namens (Die Verfemte), eines großen Erbes (Die Tochter Farinatas), der geistigen Geborgenheit (Der Kranz der Engel) bis hin zu den Schilderungen nationaler und übernationaler Katastrophen wie des Saeculum obscurum (Der Papst aus dem Ghetto), des Niedergangs des Fränkischen Reichs (Das Reich des Kindes), des reformatorischen Bildersturms (Die Abberufung der Jungfrau von Barby), des Dreißigjährigen Kriegs (Die Magdeburgische Hochzeit), der Französischen Revolution (Die Letzte am Schafott) und des nationalsozialistischen Terrors (Das fremde Kind).

Daß es sich dabei um wirkliche Erfahrungen im Sinn von (negativen) Grenzerfahrungen handelt, wird durch die Sprachgewalt beglaubigt, die der Dichterin gerade bei der Schilderung solcher Abbrüche, Erschütterungen und Umwälzungen zur Verfügung steht. Für den privaten Bereich sei nur an die hysterischen Ausbrüche der ungeliebten Mutter im „Römischen Brunnen" und an die vom Pathos großer Resignation getragene Auseinandersetzung zwischen Veronikas Vormund und dem einem fanatischen Nationalismus zuneigenden Enzio im „Kranz der Engel" erinnert – eine Kontroverse, hinter der sich nach den autobiographischen Äußerungen der Dichterin der Streit zwischen Ernst Troeltsch und seinem von Barth beeinflußten Schüler Friedrich Gogarten verbirgt; für den politischen an die Sturm- und Feuerorgie am Schluß der „Magdeburgischen Hochzeit" und die schauerliche Nachtszene aus der „Letzten am Schafott". Im Unterschied zu der sonst bisweilen weich und überladen wirkenden oder auch von abstrakter Begrifflichkeit überfrachteten Ausdrucksweise steht ihr hier, bei der Beschwörung des Untergangs, eine ebenso konzise wie dichte Sprache von hoher Suggestivität zu Gebot, ein Anzeichen dafür, daß sie an diesen

Stellen ihres Werks gegenwärtiger ist als dort, wo sie sich mit der alltäglichen Lebenswirklichkeit befaßt. Zu einem Teil wird das durch ihre Bemerkung bestätigt, wonach der leidende, angeschlagene und angefochtene Mensch der Vorzugsgegenstand der Dichtung ist, während diese dem erfolgreichen, vom Glück begünstigten und in diesem Sinn „heilen" nicht allzuviel abgewinnen könne. Das ist aus der elementaren Erfahrung des eigenen Schaffens gesagt. Denn für dieses liegt zweifellos im Umgang mit dem Schwachen und Vergehenden die Quelle der sprachlichen und dichterischen Stärke. Wie sehr dies zutrifft, zeigt der wiederholte Hinweis auf die Titelgestalt der „Letzten am Schafott", von der die Dichterin versichert, daß sie aus der Erfahrung des Untergangs als eine leibhaftige Verkörperung der Weltenangst hervorgegangen sei.

Unerklärt bleibt dabei lediglich noch, wie es von da aus zu dem für die le-Fortsche Dichtung geradezu konstitutiven Umschlag dieser im Schatten der Angst und im Zeichen des Entzugs gemachten Erfahrungen zu jener Halt und Sinn gewährenden Führung mit dem innersten Weltgeheimnis kommen konnte, die die Dichterin dazu brachte, in der eingangs angeführten Rede von „Erfahrungen der göttlichen Liebe" zu sprechen, und die sie schließlich dazu führte, in ihrem Gesamtwerk die „Geschichte" dieser Liebe zu erzählen. Wenn man diese Frage nicht offenlassen will, hilft nur die Hypothese weiter, daß Gertrud von le Fort ihre dichterische Initiation einem Ausgangserlebnis quasi-mystischer Art verdankt, das sie über die zeitlich-ideelle Distanz hinweg der Reihe jener geistesgeschichtlichen Gestalten annähert, die sich zu ihrer Aussage gleichfalls durch Erfahrungen intuitiv-mystischer Art bewogen sahen, also, um nur die namhaften zu erwähnen, dem durch seine Ostia-Vision „befestigten" Augustinus, dem durch nächtliche Erleuchtung zum „Fund" seines Gottesbeweises gelangten Anselm, dem durch mystische Einsicht ans Ziel seiner Jenseitsreise gelangenden Dante, dem durch eine intellektuelle Vision zum Entwurf seiner Denkform gebrachten Cusanus, dem durch die Erfahrung der „Feuernacht" auf die Bahn des Glaubensdenkens geführten Pascal und dem in den „drei Begegnungen" der Schau der Gottesweisheit gewürdigten Solowjew.

Wenn man davon ausgeht, daß der dichterische Akt dem Verstehensakt benachbart ist und somit ähnlich diesem eine „Horizontverschmelzung" (Gadamer), wenn nicht sogar eine intuitive Identifikation mit dem Gegenstand zur Voraussetzung hat, wird man von Erfahrungen dieser Art aber nicht nur die eigentliche Einweihung erwarten, sondern umgekehrt auch im Ganzen einer Dichtung nach dahin weisenden Zeugnissen suchen. Begünstigt wird diese Suche im vorliegenden Fall durch Bemerkungen der Dichterin, die sich wie der sprachliche Widerschein von „Überwältigungserlebnissen" ausnehmen und die wiederholt durch einen Zug ins Visionäre ausgezeichnet sind. Hinter dem „ausgelöschten" Gesicht der geängsteten Blanche wird unversehens das Gesicht der ganzen unter das Joch der Todesangst gebeugten Kreatur sichtbar, hinter der glatten Fassade einer scheinbar gesicherten Ordnung das schon übermächtig nach ihr greifende Chaos. Das verfaßt sich dann insgesamt zum Bild des Wegs ins Ungewordene, Ungebändigte, Ungeheure, mit dem Titel des Nachkriegs-Vortrags gespro-

chen, des „Wegs durch die Nacht", der in der Fühlung des Abgründig-Gründenden, des ewigen Liebesgeheimnisses im Grund der Schrecken, endet.

Die Dokumentation

Suggestiver als jede vergleichbare Szene bringt das die Nachtwanderung der Liebenden im ersten Teil des Romanwerks „Das Schweißtuch der Veronika" mit dem Titel „Der römische Brunnen" zur Sprache, die deshalb als die zentrale Dokumentation des Ausgangserlebnisses zu gelten hat. In struktureller wie in sprachlicher Hinsicht gehört sie in den Kontext der das Werk der Dichterin durchgängig kennzeichnenden Landschafts- und Milieuschilderungen, die sich, bezeichnend für ihre Herkunft aus der romantischen Erzählkunst, als objektivierte Spiegelungen seelischer Vorgänge und Zustände erweisen. Erinnert sei nur an den anfänglich wie in bleierner Lähmung daliegenden, in der abschließenden Todesszene dagegen in lebendige Bewegung geratenden Meeresspiegel in „Das Gericht des Meeres", an das zu österlichem Leben erwachende Florenz in „Die Tochter Farinatas", an die gespenstische Moorlandschaft in „Die Verfemte", an die hochpoetische Beschwörung der Stadtlandschaft in den fiktiven Elegien des „Römischen Brunnens" und an die durchgängige Verflechtung von Landschaft und Handlung im „Kranz der Engel". Die Nachtwanderung bildet insofern den Grenzfall dieser Reihe, als hier die Landschaft nicht mehr der gegenständliche Ausdruck des Seelischen, sondern das „Tor" zu jener ungegenständlichen Tiefendimension ist, in der die faktischen Grenzen von Ich und Du, Seele und Welt, hinfällig werden. Formal betrachtet handelt es sich um das Zeugnis einer sonderbaren Art von „Selbstentfremdung", durch die sich Veronika immer mehr in die dichterische Romschau ihres Freundes verliert, die gleichsam zum Sensorium dieser Fremdfühlung wird, sich dann aber Mal um Mal zur Schau der von ihrem Grund her wahrgenommenen Weltwirklichkeit weitet. Die von dieser Schau Überwältigte, von ihr Hingenommene berichtet:

„Ich hatte die Vorstellung, als ob wir tief auf den Grund eines unermeßlichen Meeres hinabsänken, über dem hoch aufgefunkelt die gestirnte Nacht stand. Alles um uns her schien erfüllt und überspült von dem lautlosen Strömen zahlloser aufgelöster Wesenheiten und Geschehnisse, deren dunkle Bestandteile, in ein einziges Ganzes verschollen, alles wie mit Flut füllten ... Alles schien seiner Augenblicklichkeit schon halb entkleidet und wie eingetaucht in eine fremdartige Ungewißheit, als sei es bloße Spiegelung eines unverkennbaren Dahinter. Zuweilen wurde diese Ungewißheit so zauberhaft, daß es war, als würden die Gebäude, an denen wir vorübergingen, lautlos abgebrochen oder aufgeschoben; Hintergründe öffneten sich, als hingen da in den sichtbaren Mauern gleichzeitig viele andere Mauern schleierhaft übereinander: Erscheinungen von Gebäuden, zart, grau, wie Häute, eine über die andere gezogen und eine von der anderen ablösbar; immer feiner, immer dämmriger, immer unsichtbarer werdend, schienen sie wie in der Unerkennbarkeit eines Anfanglosen zu zerschweben, um dann plötzlich doch wieder zu neuen Formen zusammenzufließen."

In dieser Schau ist der Schauende vom Geschauten nicht mehr zu trennen; es greift auf ihn über und erweist sich im Übergriff als Spiegelung seines Innern. Darum schlägt die Vision schließlich wieder ins anfängliche Entfremdungserlebnis zurück:

„Und auch wir waren von unserem Einzelsein gelöst, nicht nur von unseren Körpern, sondern auch von unseren Seelen, bloßen Witterungen gleich, zusammengeflossen mit dem großen, dumpfen Bewußtsein oder Unbewußtsein dieser schönen, wilden, schauerlichen Welttiefe."

Doch nicht die Entfremdung behält das letzte Wort, sondern ihre Aufhebung durch das Zutun der ewigen Liebe. Wie ein sieghafter Einbruch stellt sich dies in der dokumentarischen Stelle des „Römischen Brunnens" dar:

„Aber plötzlich war es, als würde das dunkle Geström, in das wir verspült waren, von einem Pfeil durchbohrt und stünde still: etwas Strahlenhaftes drang in meine Augen. Eine Monstranz von unbegreiflicher Größe stand wie die Vision eines riesigen Sternes, mitten aus der Nacht emporgestiegen, vor uns. Mit feierlicher Ruhe drang ihr Licht nach allen Seiten in die Finsternis ein, die vor ihm zurückzuweichen schien ... Plötzlich erkannte ich den Baldachin Sankt Peters. In diesem Augenblick blitzte ein Gefühl in mir auf, als wäre ich durch die ganze Welt gegangen und stünde nun vor ihrem innersten Herzen."

Dem „Weg durch die Nacht" wird so durch einen unvorhersehbaren „Anhalt" ein Ziel gesetzt; ein Vorgang, der, strukturell gesehen, einer „Befestigung im Haltlosen" gleichkommt. Was als „Entfremdung" begann, endet somit in einem Erlebnis der „Wiederbringung" und Restitution. So absichtslos der Weg angetreten worden war, so wurde er, wie sich nunmehr zeigt, doch nur um dieses Zieles willen beschritten, das sich zum Einstieg verhält wie die Antwort zur Frage.

Die Polarisierung

Die Erzählkunst Gertrud von le Forts bewährt sich, antizyklisch zum heutigen Zeitgeschmack, durch eine sonst kaum erreichte Balance des charakterisierenden und des typisierenden Interesses. Stets verwendet sie alle Sorgfalt auf das individuelle Detail, doch so, daß das Individuell-Einmalige zugleich auf Übergreifend-Typisches verweist. Diesem Aufbruch aus der Sphäre der konkreten Alltagswirklichkeit redet Gertrud von le Fort aber nicht nur, wie es dem Grundvorgang ihres Dichtens entspricht, in emanzipatorischer, sondern auch in unterscheidender Absicht das Wort. Bei der Profilierung ihrer Gestalten betreibt sie so etwas wie eine „Unterscheidung der Geister", wobei der Differenzpunkt das Verhältnis von menschlicher Selbstverwirklichung und göttlicher Heilswirklichkeit betrifft. So gesehen steht bei ihr alles im Zeichen einer durchgängigen Polarisierung, die mit den Akteuren zusammen auch ihre Verhaltensweise und ihren Erlebnismodus bestimmt. In dem damit ausgemessenen Spiel- und Aktionsfeld tritt die Reihe der auf das Heilsgeheimnis eingestimmten Leit-

gestalten der le Fortschen Dichtung der Front ihrer Gegenspieler gegenüber, die durchweg einem form- und institutionsgläubigen Aktivismus verschrieben sind und demgemäß allein auf eine operationale Konfliktbewältigung setzen. So steht neben Veronika im ersten Teil des Schweißtuch-Romans die (bei aller Zartheit der Zeichnung nahezu zur Heroine geratene) Großmutter und im zweiten Teil der Vormund, in welchem die Dichterin trotz gelegentlicher Bestreitung ihrem Lehrer Ernst Troeltsch ein ebenso geist- wie pietätvolles Denkmal setzte; neben Blanche die von königlicher Gesinnung getragene (und im kritischen Augenblick fortgerissene) Marie de l'Incarnation; neben der Abberufenen von Barby die „große Äbtische"; neben Trophäa, der blinden Schwester des schismatischen Papstes, der vom Machtwillen verblendete und machtbesessene Bruder; neben Anne de Vitré, der zarten „Heldin" in „Das Gericht des Meeres", der finstere Budoc, Sprecher und Vollstrecker eines archaischen Rachegesetzes; neben der vom Erbarmungsblick des verurteilten Christus getroffenen Frau des Pilatus ihr Gatte, der das Menschliche in sich und andern skrupellos dem staatlichen Machtinteresse opfert.

Mit dieser Exposition der Gestalten ist auch schon der Gang der für das Werk der Dichterin nicht minder typischen – und wiederum typisierend beschriebenen – dramatischen Abläufe gegeben. Während es für die Leitgestalten nur darauf ankommt, auf der ihnen zugewiesenen Lebenslinie zu bleiben, erleiden ihre Gegenspieler, sofern sie nicht starr und unnachgiebig auf ihrem Standpunkt beharren, das Schicksal, unter schweren Erschütterungen und Schmerzen auf die von ihnen beflissen gemiedene Position der Schwachen zurückgezwungen zu werden, die sich ihnen jetzt, am Ende dieses Prozesses (der nicht selten die formelle Gestalt eines „Gerichts" annimmt), als die einzig lebenswerte erweist.

Eine derartige Polarisierung fordert die Entwicklung von Zwischenformen und Übergangsfiguren geradezu heraus. Treten sich in den idealtypischen Gestalten, bildlich und theologisch gesprochen, Himmel und Hölle gegenüber, so decken die Zwischenfiguren das irdische Purgatorio, also den Bereich der alltäglichen Kompromisse, Zugeständnisse, Halbheiten und Selbsttäuschungen ab. Zu diesen unentschiedenen Gestalten gehört etwa die Figur der Tante Edelgart im „Römischen Brunnen", der im Blick auf Friedrich Gogarten stilisierte Enzio im „Kranz der Engel", der unstet hin und her schwankende Prädikant Doktor Bake in „Die Magdeburgische Hochzeit", der zum Gericht erscheinende und dann selbst vor den Richterstuhl der Wahrheit gestellte Kardinallegat in „Die Consolata", die Erzählerin der dramatischen Liebesgeschichte „Plus Ultra", der ungläubige Emigrant in der „Opferflamme", der durch sein sterbendes Kind versöhnte Rabbi in „Die Tochter Jephthas", der aus Entfremdung wachgerüttelte Prinz in „Der Turm der Beständigkeit", also, der durchschnittlichen Lebenswirklichkeit entsprechend, die Mehrheit der eher reagierenden als agierenden Gestalten. Zwar liegt auf ihnen nur selten der Akzent der Darstellung; doch „beleben" sie im strengen Sinn des Wortes die breite Szene, die durch die Polarisierung der Hauptgestalten ausgemessen wurde.

Die Weltüberschreitung

Auf der Grenzscheide von romantisch getöntem Realismus und typisierender Abstraktion angesiedelt, läuft die Dichtung Gertrud von le Forts Gefahr, nach zwei Richtungen hin mißverstanden zu werden. Einmal im Sinn einer verdinglichenden Konkretisierung, die das in transfigurierender und emanzipatorischer Absicht Gesagte als platte Handlungsanweisung deutet, wie es vor allem in dem unerquicklichen Streit um den „Kranz der Engel" und in der (freilich unausdrücklichen) Apostrophierung der Dichterin durch das Hirtenwort der deutschen Bischöfe zur literarischen Szene der Nachkriegszeit (von 1955) geschah. Sodann durch eine strukturale, nur auf Beziehungsformen und Kompositionsgesetze achtende Interpretation, wie sie sich einer Wiederbegegnung mit dem le Fortschen Werk aus der Sicht des heutigen Literaturverständnisses nahelegt. Im einen Fall würde das metaphorisch-strukturale Element ihrer Dichtung zu dinglich, im andern das dinglich-konkrete Element zu abstrakt genommen. Und beide Male würde, schlimmer noch, zudem verkannt, daß das Entscheidende dieser Dichtung aus einer weltüberschreitenden Bewegung gesagt ist und insofern nicht als Aussage über das Bestehende, sondern nur als Zuruf aus einer Position jenseits davon, oft nur als Wink von fernher, verstanden werden darf. Wichtiger als die „Aussage" ist darum die Fühlung, aus der sie stammt. Im Grund fällt die Aussage sogar weithin mit der Beschreibung des Einstiegs in die entlegene Erlebnissphäre in eins.

Im Blick auf die Gegensätzlichkeit der Hauptakteure verwundert es nicht, daß auch der Einstieg ganz unterschiedliche Formen annimmt. Einmal die des bewußt, in demütiger Annahme der inneren Bestimmung beschrittenen „Wegs", sodann die des widerstrebend erlittenen „Absturzes" in eine bodenlos erscheinende Tiefe. Freilich verbietet es der Realitätssinn der Dichterin, die beiden Einstiegsformen im Sinn der grundlegenden Polarisierung dem einen oder andern Typus zuzuordnen. Zwar entspricht der „Weg" eher den Leitgestalten, der „Absturz" eher ihren Gegenspielern; doch hält sich die Dichtung keineswegs konsequent an diese Korrespondenz. Außerdem entwickelt sie als offensichtliche Zwischenform die des „Abstiegs", der als negatives Pendant das aus der Tiefe heraufdrängende Inferno entspricht. So kommt es, daß der Weg Veronikas am wörtlichsten von einer Gegenfigur, der „großen Äbtischen", und einer Figur des Zwischenfelds, der „Verfemten", beschritten wird. Im ersten Fall ist es der Weg der um das Leben der „Abberufenen" bangenden Äbtissin durch den Kreuzgang ihres Klosters, der sich zum Weg durch die Nacht des Bildverlusts und damit der Verabschiedung von der Welt einer verfallenden Ordnung gestaltet:

„Da standen doch noch überall an ihrem Weg die schönen Heiligengruppen, fromm zum Kreuz emporgewandt; – allein sie wankten schon, – sie mußten jeden Augenblick von ihren Sockeln stürzen dem süßen Heilandsbilde nach, entseelt und unterhöhlt, als sei hier schon ein anderer, unsichtbarer Bildersturm am Werk gewesen ... und die Frau Mutter könne wie die Barby sprechen: ‚alle unsere Bilder sind zernichtet worden!'"

Noch deutlicher ist der Nachklang der Schlüsselszene in dem gewagten Weg, den die „Verfemte", eine im Schwedenkrieg verwitwete Adelige, zur Rettung eines flüchtigen Feindes durch das nächtliche Moor antritt:

„Sie gingen schweigend, die Frau mit ihrem schweren Leib langsam und ruhig voran, er folgte ... wie benommen ihren Fußstapfen. Es gluckste unter ihren Füßen, Wasser quoll auf und sprang ihnen wie kalte Frösche über die Schuhe. Es roch nach Schilf und Morast. Zuweilen hatte er das dunkle Gefühl, als sei die Gestalt vor ihm eine bloße Einbildung, oder auch, als könne sie sich jeden Augenblick in eine solche auflösen."

Zwar erstrahlt kein Einhalt gebietender Stern in dieser dunklen, von inneren und äußeren Gefahren umlauerten Nacht. Und doch wird sie von dem inneren Licht erhellt, das es der Schwangeren verwehrt, den blutjungen Soldaten dem stummen Tod im Moor auszuliefern. Demgegenüber ist Blanche de la Force, der Prototyp der Schwachen, darauf angelegt, die Halt gewährende Fühlung in Form eines fortwährenden, geradezu konstitutionellen „Absturzes" zu erlangen. In der Beschreibung ihrer Kindheit heißt es:

„Es war, als schwebe dieses bedauernswerte kleine Leben in der beständigen Erwartung irgendeines grauenvollen Ereignisses ... oder als reiche sein großer, erschrockener Kinderblick durch das feste Gefüge des gesicherten Daseins überall in eine entsetzliche Zerbrechlichkeit hinab."

Den entgegengesetzten Vorgang erlebt – in Gestalt einer schauerlichen Reprise der nächtlichen Romwanderung – die sterbenskranke Veronika in ihren Fieberträumen:

„Wenn meine Krankennächte vordem einem schauerlichen Gang durch Enzios Welt geglichen hatten, so war ich jetzt am Ende dieser Welt angelangt: die Pforten der Hölle taten sich auf. Aber diese glich in keiner Weise den Bildern, die ihre religiöse Phantasie gewohnt ist, sich von ihr zu machen – man stieg nicht zu dieser Hölle nieder, sondern die Hölle stieg herauf."

Mit einer beziehungsreichen Anspielung auf diese Szene hatte Veronika den Bereich der tragischen Verwicklungen als lichte „Abstiegsfigur" betreten. Nach langen Jahren der Trennung sieht sie den Jugendfreund, maskenhaft verfremdet, im Dunkel des Treppenhauses der Wohnung ihres Vormunds wieder:

„Eine beklemmende Angst überfiel mich; während ich noch eben gemeint hatte, meine Seele wie ein kleines Licht in die Hand nehmen und mit ihr der seinen leuchten zu können, fühlte ich jetzt das heftige Verlangen, meine Seele vor dem Freund zu retten ... Es fehlte nicht viel, so wäre ich auf meinem Treppenabsatz wieder umgekehrt. Allein jetzt hatte er mich doch bemerkt. Er fuhr jäh zusammen und wandte den Blick: die fremde Maske fiel, eine dunkle Welle überstürzte seine Züge. Einen Augenblick lang sah er mich sprachlos an, dann sagte er – es war wunderbar, aber er sagte es wirklich: ‚Du stehst da oben in deinem weißen Kleid wie eine Kerze und bei mir ist es schon reichlich dunkel. Willst du nicht herunterkommen und mir etwas leuchten?' Er sagte ‚leuchten', wirklich er sagte es!"

Die Grenzerfahrung

Wichtiger als der Weg ist die Erfahrung, wichtiger als die Erfahrung die Transformation, am wichtigsten aber die in beiden berührte Wirklichkeit, der mystische Lebensgrund. Damit sind die drei letzten Fragekreise, die im Interesse eines Grundverständnisses zu durchmessen sind, angesprochen. Im ersten steht der von den dichterischen Aussagen immer neu umkreiste Erfahrungsgehalt zur Diskussion. Dabei geht es im zweifachen Sinn um eine Grenzerfahrung: einmal deshalb, weil sie sich nur durch die Verabschiedung der empirischen Ordnungs- und Sicherungsformen einstellt; sodann im Blick auf das, was gerade im „Leerraum" des „Unversicherbaren", wie es Hans Erich Nossack ausdrückt, zum Vorschein kommt[1].

Wie die Dichterin in ihrem Vortrag „Unser Weg durch die Nacht" deutlich machte und mit einer geistvollen Deutung des Gleichnisses vom Teufelhaus (Lk 11,24 ff.) begründete, sind ihr die durchschnittlichen Ordnungskonzepte mitsamt ihrem Anspruch auf Daseinssicherung suspekt. Es bedarf daher der, wenn auch noch so schmerzhaften, Loslösung von ihnen, wenn jener „Grund" erreicht werden soll, der kein Fallen mehr zuläßt. Davon heißt es im Blick auf den religiösen Aspekt des Vorgangs in der Geschichte von der unstillbar geängsteten Blanche:

„Ah, meine Liebe, welch ein Trost geht doch von der Welt des Glaubens aus! Ich erinnere mich noch sehr deutlich aus meinen Kindertagen an dieses eigentümliche Absinken beim Gebet gleichsam durch alle Stockwerke des Seins bis – sagen wir – auf den Grund der Dinge, wo kein Fallen mehr möglich ist."

Den Aspekt der Verabschiedung entwickelt Gertrud von le Fort vornehmlich am Fall der unentschiedenen „Zwischenfiguren", vor allen andern an dem vielfach getäuschten und sich täuschenden Prädikanten aus der „Magdeburgischen Hochzeit", dessen Weg im verschleiernden Frühlicht beginnt und im Feuersturm des allgemeinen Untergangs endet. Unfähig, den aus seinem Innern aufsteigenden Gerichtsruf und die unablässig zu ihm redenden Zeichen gebührend zu würdigen, erlebt er erst in der schauerlichen Schlußszene jene rettende Ernüchterung, die ihm zur Unterscheidung der irrlichternden Wunschträume von dem Ewig-Unverbrüchlichen und einzig Verläßlichen verhilft:

„Bakes Augen waren nicht wie am Morgen der Entscheidung von Dämmerung umflort, sondern von den Tränen des Abschieds; aber trotz derselben vermochte er heute die steinernen Gestalten, die über dem Portal der Brautpforte um die himmelfahrende papistische Maria versammelt standen, genau zu erkennen. Keine noch so arge List des Teufels würde ihm jemals wieder eine törichte Jungfrau in eine kluge vertauschen können . . . Es war Bake zumute gewesen, als läge da . . . die arme, törichte, geschändete Jungfrau von Magdeburg selber vor dem Altar, und obwohl er sich doch schon aus dem Gericht entlassen geglaubt, müsse er noch einmal der ganzen Schwere seiner Schuld ins Antlitz blicken."

Vom Blitz des göttlichen Gerichts getroffen und bis ins Innerste aufgewühlt, geht Doktor Bake bei aller Erschütterung doch zugleich gefestigt aus der allgemeinen Katastrophe hervor. Er wurde, biblisch gesprochen, gerettet „wie aus dem Feuer" (1 Kor 3,15). Darin kommt auch schon der hier nur mitgesagte Gegensinn des Ausdrucks „Grenzerfahrung" zum Vorschein. Mit ihr wird nicht nur eine Grenze überschritten und das von ihr Umschlossene – in seinem Wert und Unwert – zurückgelassen, sondern auch die Fühlung mit dem aufgenommen, was sich hinter dieser Grenze verbarg und sich nun, nach der Verabschiedung des Vorläufigen, als der bergende Zielgrund der gesamten Lebensbewegung erweist. Sterbend erfährt das Anne de Vitré im „Gericht des Meeres", als sie für ihre Rettungstat dem Gesetz der Rache verfällt:

„Sie erblickte noch das vielzufrühe Rosenrot des Morgens, das den Horizont begrenzte ... dann ließ Budoc sie fallen. Die Wasser schlugen brausend über ihr zusammen, Anne stürzte ins Meer, hinab in die bodenlose Tiefe – dort hinab, wo man alle Dinge mit dem selben Namen rufen kann. Es kam die Qual des Ertrinkens – plötzlich nahm sie wieder jemand in die Arme – sie war gerettet –, das Leben war ihr geschenkt! Anne hörte dicht an ihrem Ohre eine Stimme, süß wie die Stimme der Mutter an der Wiege ihres kleinen Bruders Alain: sie sang dasselbe Lied, das Anne dem Kind des königlichen Mörders gesungen hatte – sie sang es zu Ende."

Was sich zuvor im äußeren Panorama abspielte, als die bleierne Lähmung von den Dingen wich und das Meer nach tödlich langer Windstille wieder in sanfte Bewegung geriet, wird hier zum inneren, lebensverwandelnden, todüberwindenden Ereignis. Gleichzeitig zeigt sich, daß Kritik und Gericht nur Teilmomente eines umfassenderen Vorgangs sind, der in seiner Gänze auf die Verwandlung des Betroffenen ausgeht.

Die Transformation

Mit dem Stichwort „Transformation" ist ein ganzer Komplex umschrieben, der im Interesse einer besseren Ausleuchtung des damit bezeichneten Verwandlungsprozesses in einzelne Teilaspekte aufgefächert werden muß. Der erste betrifft die kognitive Seite des Vorgangs, der dem in die Grenzerfahrung Gezogenen ein neues Welt- und Selbstverständnis vermittelt, wobei sich das eine im andern spiegelt. Auf exemplarische Weise widerfährt dies der Priorin Blanches, als sie die unstillbar Geängstete zu sich ruft, um ihr den freiwilligen Austritt aus dem Karmel nahezulegen. Was der besonnenen und seelenkundigen Frau zunächst als individueller Defekt erschienen war, tritt für sie unversehens in den Aspekt einer geradezu erschreckenden Universalität. In dem kleinen, gepreßten Gesicht scheint aller Ausdruck auf einen einzigen zusammenzuschrumpfen, der zugleich alle nur möglichen Ängste umgreift. Die Priorin erkennt Blanches Gesicht kaum wieder:

„Vor ihrem geistigen Auge taucht plötzlich eine Reihe völlig zusammenhangloser Bilder auf: kleine sterbende Vögel – verwundete Krieger auf dem Schlachtfeld – Verbrecher unter dem

Galgen –. Sie glaubte nicht mehr Blanches Angst, sondern überhaupt jede Angst zu erblicken. ‚Mein Kind', sagte sie fassungslos, ‚Sie können doch unmöglich die Todesangst einer ganzen Welt –', sie brach ab."

Ein ähnliches „Zerbrechen aller ihrer Maßstäbe" erleidet die Äbtissin der Jungfrau von Barby, als ihr das seltsam entleerte Gesicht der Mystikerin die Deutung des ihr unbegreiflichen Wortes von der „Stunde der verlassenen Minne" gibt:

„Sie sah der Jungfrau forschend ins Gesicht. Das hob sich da zu ihr auf, so still und leer, es war ihr, als blicke sie in ein verlassenes Heiligtum, von allem Schmuck und aller Schau entblößt, rührend, aber schrecklich anzusehen wie ein Altar am Karfreitag, oder wie die Altäre der schönen Klosterkirchen drüben im Halberstädtischen aussehen mochten, von denen der Propst gesagt hatte, daß kein Bild mehr darauf stehe von Osterwiek bis Aschersleben."

Deutlicher noch als im ersten Beispiel kommt hier die Rückbezüglichkeit des Geschehenen zum Vorschein. Denn das schweigend zu ihr aufblickende Gesicht weckt in der Äbtissin die Erinnerung an ein elementares Betroffen- und Erblicktsein, von dem sie tief unter der herrscherlichen Lebensgebärde heimlich versehrt und gezeichnet ist:

„War es dämmerig im Gemach geworden? Oder hatten der Frau Mutter Augen nur das Ziel gewechselt? Sie starrte ja noch immer so, als forsche sie im Antlitz, das sie nicht erkennen konnte, obwohl es ihr erschreckend wohlbekannt erschienen war. – Wo hatte sie nur dieses Antlitz schon erblickt?"

Wie der Kontext der Stelle zu verstehen gibt, ist es das von aller Gestalt und Schönheit entblößte Leidensantlitz Christi, dessen Blick sie lebenslang heimsuchte, und nun am Ende ihrer Ausflüchte unentrinnbar einholt. Und es ist, darin aufscheinend, das Antlitz der ewigen Liebe, die in der Stunde ihrer Gottverlassenheit ununterscheidbar eins wird mit der Verlassenheit Gottes und deshalb „wirklich stirbt", in den ihr Ergebenen und in Mitleidenschaft mit ihr Gezogenen ebenso wie in den Ungläubigen, Abtrünnigen und Empörern.

Von daher bestimmt sich die zweite Komponente des Wandlungsprozesses als die der Identifikation, die sich aber, anders als im personalistischen Sprachgebrauch, durch die eigene Lebensgestalt hindurch auf ihre letzte Ermöglichung durch das göttliche Heilsgeheimnis bezieht. Wie von einem heiligen Instinkt geleitet, gelangte Blanche de la Force dazu, als sie begann, den vergeblichen, in Widerstand und Ausflucht geführten Kampf gegen ihre Angst aufzugeben, um statt dessen „Zuflucht zur Angst" zu nehmen und sich in ihren religiösen Abgrund zu verbergen. Wie sich das aus „begleitender" Sicht ausnimmt, verdeutlicht das entscheidende Gespräch, das Veronika im „Kranz der Engel" mit ihrem Seelenführer, dem Heidelberger Dechanten, führt. In dem Augenblick, da er der Liebenden den Entschluß zur Lebensgemeinschaft mit dem Ungläubigen unter Hinweis auf die sich opfernde Liebe Jesu auszureden sucht, wird er vom Doppelsinn der eigenen Worte wie von einem Lichtstrahl getroffen:

„Ohne Zweifel war dieses Verstehen für ihn ein überaus bestürzender Vorgang, der seine ganze bisherige Betrachtungsweise gleichsam umstieß und zu Boden riß. Seine große schwere Gestalt zuckte wie vom Blitz getroffen zusammen."

Überwältigt von dieser neuen, ihm völlig ungewohnten Sehweise, vermag er seine Einsicht nur ganz pauschal und formelhaft – dadurch aber nur um so treffender – zu artikulieren: „Ihr Erliegen war kein Erliegen im gewöhnlichen Sinne . . ., kein Erliegen ihrer religiösen Haltung, sondern ihr Erliegen war – religiös."

Entsprechend ihrer größeren Betroffenheit ist die mit dem Dechanten in gewisser Hinsicht vergleichbare Novizenmeisterin Blanches, Marie de l'Incarnation, auch stärker als dieser in das Verwandlungsgeschehen einbezogen. „Damals", so berichtet ein Augenzeuge, „erschien zum ersten Male in ihrem Gesicht jener eigentümliche Ausdruck, bei dem man sich plötzlich vorstellen konnte, wie sie als Kind ausgesehen hatte. Es war, als werde unter einer prachtvollen Barockrestauration eine sehr zarte frühe Untermalung sichtbar."

Wo die Identifikation Platz zu greifen beginnt, kehren sich die Verhältnisse geheimnisvoll um. Die scheinbar an den Rand der Geschehnisse Abgedrängten erscheinen plötzlich als deren wahre Mitte. In ihrer vermeintlichen Unzeitgemäßheit erweisen sie sich als die wahrhaft Gleichzeitigen. Ihre Schwäche wird zum Gefäß göttlicher Kraft. In ihrem Erliegen feiert das Liebesgeheimnis im Sinn- und Seinsgrund aller Dinge seine unerhoffbaren Siege.

Am schönsten dokumentiert das die Schlußszene der Revolutionsnovelle, die sich wie eine ins Zeitgeschichtliche gehobene Vorwegnahme dessen ausnimmt, was lebensgeschichtlich von Blanches Gegenspielerin vermerkt wird. Dem Geist ihres Ordens getreu gehen die Karmeliterinnen singend in den Tod. Die Guillotine tut ihr blutiges Werk, während die Menge atemlos dem Gesang der Verurteilten lauscht. Als dieser abzubrechen droht, nimmt ihn unversehens eine kleine zarte Stimme, die respondierend aus der Tiefe zu erklingen scheint, wieder auf. Es ist die Stimme der furchtlos singenden, völlig verwandelten Blanche. Das von Angst gezeichnete Gesicht fällt – fast wie eine Maske – von ihr ab. Zuvor hatte es vom „Veni creator" der Todgeweihten geheißen:

„Aber dieser Gesang hob das Zeitgefühl vollkommen auf – er hob auch den Raum auf –, er hob die große, blutige Place de la Révolution auf, er hob die Guillotine auf, er hob – creator spiritus, creator spiritus – die Vorstellung des Chaos auf; ich hatte plötzlich wieder das Gefühl: ich war unter Menschen!"

Nun heißt es in dieser zugleich bewegendsten und suggestivsten Bezeugung des Transformationsvorgangs von Blanche:

„Ihr kleines blasses, zusammengedrücktes Gesicht brach gleichsam aus seiner Umgebung hervor, warf sie von sich ab wie ein Tuch – ich erkannte dieses Gesicht in jedem Zug wieder, und doch: ich erkannte es nicht wieder – es war völlig furchtlos: sie sang. Sie sang mit ihrer kleinen,

schwachen, kindlichen Stimme ohne jedes Zittern, nein, jubelnd wie ein Vögelchen; sie sang ganz allein über der großen, blutigen, schrecklichen Place de la Révolution das Veni creator ihrer Schwestern zu Ende."

Mit einem barocken Programmspruch von den Stadien des göttlichen Wortes – Verbum in carne abbreviatum, in cruce extensum, in coelo immensum – könnte man sagen, daß das, was sich in Blanches Angst verhüllte, nun die Großgestalt des Kreuzes erlange, oder daß sich, mit dem Wortlaut der Novelle gesprochen, hier das „Wunder in der Schwachen" ereignet. Daß es dazu kommt, hängt mit der dritten Komponente der Transformation zusammen, die von Reinhard Göllner herausgestellt und mit dem Begriff der „Stellvertretung" charakterisiert wurde[2]. Im soziomorphen Weltbild Gertrud von le Forts steht keiner für sich selbst, sondern jeder für den andern, und die Bereitschaft dazu wächst mit der Distanz von der gesellschaftlich-verfaßten Welt und ihren Spielregeln. Deshalb sind gerade die „Randfiguren" in Gestalt der Schwachen und Angefochtenen in Wahrheit bei allen. Deutlicher Hinweis darauf war bereits die Wahrnehmung von Blanches Priorin, die in dem zusammengepreßten Gesicht der Geängsteten die Bilder aller nur möglichen Ängste zu entdecken glaubt. Was sich hier als „konstitutionelle" Wesensverfassung darstellt, wird bei der eigentlichen Stellvertretung zu spontanem Mitvollzug und Miterleiden.

Am klarsten hebt sich das im Profil der Titelgestalt des Schweißtuch-Romans ab. Veronika verfügt nicht nur von Kindheit an über ein außerordentliches Reaktionsvermögen, aufgrund dessen sich die Vorgänge in ihrer Umgebung in ihrem Gesichtsausdruck förmlich widerspiegeln; vielmehr ist sie seit der Karfreitagsszene im Petersdom, bei der sie zum ersten Mal bewußt das „Bildnis des Dornengekrönten" gewahrt, auch in ihrem Innersten durch das Wahrgenommene geprägt. Demgemäß besteht die Entwicklung ihrer Persönlichkeit fundamental in der Umsetzung dessen, was sie an Befähigung zu existentieller Teilhabe mitbringt, in die Form spontaner Teil-Nahme an dem Geschehen, das sie von außen und innen her betrifft. Von einem Augenblick früher Leiderfahrung sagt sie:

„Ich fühlte jetzt in meinem Inneren einen sonderbar hellen und scharfen Schmerz. Ich fühlte ihn an einer Stelle, wo mir sonst nie etwas weh tat. Es war ein ganz fremder Schmerz. Er war mir so unbekannt, als ob er gar nicht mein eigener Schmerz sei, sondern als stieße jemand in mir noch ein anderes Herz auf."

In diesem Sensorium stellvertretender Liebe lebt sie gleicherweise das göttliche Leidensschicksal wie die menschlichen Lebensbewegungen mit. Von mystischer Leidensgemeinschaft zeugt das im Vorgefühl des ersten schweren Konflikts gesprochene Wort: „Es war mir, als hätte ich mit meinem Herzen den Stoß aufgefangen, welcher der göttlichen Liebe selbst galt, als wäre ich betrübt worden statt ihrer und für sie."

Die Lebensverbindung veranschaulicht demgegenüber das Symbol des von zwei Engeln gehaltenen Kranzes, den Veronika als die Sinndeutung ihrer Liebe zu Enzio begreift:

„In der sanfthellen Dunkelheit sah es aus, als ob ihre hochaufgerichteten Flügel einander berührten. Ich lag schlaflos, aber ohne jede Unrast, wie eingetaucht in einen mystischen Gnadenzustand. Es war mir, als sei die ganze Welt durch das gleiche Geheimnis verbunden wie Enzio und ich, aber dieses Geheimnis hieß nicht mehr: alles, was mein ist, ist sein, sondern es hieß: wir sind nichts einzelnes, wir sind Liebe – es gab kein Mein und Sein mehr!"

Daß mit der Stellvertretung aber nicht nur ein Prinzip des Ergriffen- und Betroffenseins, sondern auch des tätigen Verhaltens bezeichnet ist, gibt das Sendungswort zu verstehen, das der römische Seelenführer der Scheidenden auf ihren Weg in die Zukunft mitgibt: „Tragen Sie das Antlitz, das in Ihrer Seele brennt, hinaus in die Welt, zeigen Sie ihr, als eine Tochter der Ewigen Stadt, das Antlitz ihres Königs!"

Der Lebensgrund

Wichtiger als das Tun ist für Gertrud von le Fort das Leiden; wichtiger als das Leiden aber noch das Sein. Im Hinblick darauf könnte man von einem „mystischen Objektivismus" sprechen, der ihr ganzes Werk durchwaltet. Indessen ginge man fehl, wenn man dabei in erster Linie an die von ihr selbst aufgegebene Reichsdichtung oder an die hymnische Verherrlichung der Kirche dächte. Die Objektivität, um die es Gertrud von le Fort zu tun ist, ist mit keiner Institution identisch, sondern, gemessen an den institutionell verfaßten Wirklichkeiten, das Nicht-Identische. Darauf ist der ganze entdeckerische Elan der Dichterin gerichtet, deren Werk sich, so gesehen, wie ein Gegenstück zur kusanischen „Weisheitsjagd" ausnimmt. Nur würde man den Sinn ihres Vorgehens von Grund auf verkennen, wenn man das Ziel dieser „Jagd" wiederum als etwas Gegenständliches im Sinn der überschrittenen Institutionen dächte. Zum Wesen der von ihr beschriebenen Grenzerfahrungen gehört es vielmehr, daß nichts nach Art von greifbaren Gehalten eingebracht wird, es sei denn die Erfahrung eines letzten Angelangt-, Einbezogen- und Angenommenseins. Das ist der ganz ungegenständliche „Grund", auf dem der Weltüberstieg, geschehe er nun in Form eines Weges oder eines Absturzes, zur Ruhe kommt.

Es ist die Ruhe in der Fühlung einer geschichtlichen Bewegung. Denn der Grund, auf den die Grenzerfahrung stößt, steht mit den Erfahrenden in einer geheimnisvollen Korrespondenz: er geht ihren Weg auf seine Weise mit, wobei ihnen freilich zunehmend bewußt wird, daß sie in Wahrheit die Mitgenommenen und in eine geschichtliche Grundbewegung Einbezogenen sind. Der Gedanke ist ebenso alt wie neu. Alt, sofern Gertrud von le Fort mit ihm die patristische Vorstellung von der „Ökonomie des Heils" und der sich stufenweise vollziehenden Selbsterschließung Gottes aufgreift. Und neu, sofern sie sich darin mit Heideggers Konzeption einer „Seinsgeschichte", aber auch mit der unter dem Stichwort „Heil als Geschichte" geführten theologischen Diskussion der Nachkriegszeit berührt[3].

In dieser Kontroverse plädiert sie freilich nicht für das Modell „Heil als Geschichte",

sondern für die Gegenkonzeption einer „Geschichtlichkeit des Heils". Behutsam und kraftvoll, wie es ihrer Art entspricht, geht sie im Medium ihrer Leitgestalten den Stadien dieser „Geschichte der ewigen Liebe" nach, beginnend mit ihrem morgendlichen Aufdämmern im „Gericht des Meeres" und ihrer „Geburt" in Gestalt des von Trophäa, der blinden Jüdin, „ertasteten" Jesuskinds im „Papst aus dem Ghetto", aufsteigend zu ihrer Gethsemanistunde in der „Letzten am Schafott" und ihrer sterbenden Entäußerung in der „Abberufung der Jungfrau von Barby", gipfelnd im Erweis ihrer todüberwindenden Kraft in der „Opferflamme" und ihres österlichen Glanzes in der „Tochter Farinatas" und endend mit dem Bekenntnis zu ihrer richtenden Wiederkunft in der „Magdeburgischen Hochzeit" und der „Consolata". Dabei beantwortet sich der Dichterin die entscheidende Frage nach der Gleichzeitigkeit dieser Geschichte mit der gegenwärtigen Weltstunde durch ein Wort, das der Ordensobere der französischen Karmeliter am Vorabend der blutigen Ereignisse an die ihm unterstellten Konvente richtet und das, bezeichnend für seinen Hintergrund, unmittelbar an Gebetsworte Pascals und Newmans erinnert. Es lautet: „Der fortlebende Christus befindet sich gegenwärtig gleichsam im Garten Gethsemane."

In seiner Meditation über das Mysterium Jesu stellt Pascal in einer nahezu sinngleichen Aussage fest: „Jesus befindet sich im Todeskampf bis ans Ende der Welt. Solange darf man nicht schlafen." Und in einem Gebet Henry Newmans (von 1861) heißt es: „O Gott, die Zeit ist voller Bedrängnis. Die Sache Christi liegt wie im Todeskampf."

Das sind durchweg Zeugnisse einer kenotischen Theologie, die sich mit Kierkegaard bewußt von dem dogmatischen und kirchlich-praktischen Triumphalismus abwendet, um bei dem „Erniedrigten", dem „Gott in Knechtsgestalt" Antwort auf die drängenden Daseinsfragen zu gewinnen. Nur geht Gertrud von le Fort über die vergleichbaren Ansätze dadurch hinaus, daß für sie der Geängstete von Gethsemani die Antwort nicht nur gibt, sondern ist. Ihrem Verständnis zufolge hinterließ Christus keinesfalls eine den Sinnverlauf der Weltgeschichte lediglich überschneidende, ihm unkoordinierbare Erdenspur, der man nur im Willen zur Emigration nachgehen kann. Vielmehr ist für sie der Sinn aller Geschichte dadurch entschieden, daß sich der Gott der herablassenden und herabsteigenden Liebe auf sie in all ihrer Paradoxie und Verquertheit einließ. Und dies so radikal, daß es seither im Grund dessen, was sich nach Goethe für den höheren Denker als „ein Gewebe von Unsinn" darstellt, eine Geschichte der ewigen Liebe und damit der vollkommenen Versöhnung mit dem empirischen Widersinn gibt.

Der Weg der Abscheidung von der institutionellen Daseinsverfassung, zu dem Gertrud von le Fort durch ihre Leitgestalten zu überreden sucht, hat also, entgegen dem ersten Anschein, nichts zu tun mit dem resignierenden Rückzug in die Idylle einer elitären Lebensmystik. Er will nicht die Emigration, sondern die Emanzipation und auch sie nur im Interesse jenes unmittelbaren Grundverhältnisses, das mehr erreicht als aller gesellschaftlich vermittelte Aktivismus, weil es allein in die volle Gleichzeitigkeit führt. Auch wenn es keine spektakulären Ergebnisse zeitigt, vollbringt es doch das wahrhaft Notwendige: die Befreiung der Herzen, die Versöhnung der Getrennten, die Tröstung

der Verzweifelten, die Bergung der Vereinsamten. Wenn das auch dem Aktionismus einer dem Leistungszwang verfallenen Zeit widerstreitet, ist es nach Ansicht der Dichterin doch der einzige Weg, der in Theorie und Lebenspraxis weiterführt. Denn sie ist, wie sie in dem Vortrag „Unser Weg durch die Nacht" bekannte, zutiefst davon überzeugt, daß es für den heutigen Menschen kein anderes „Durchkommen" gibt als das in der Modellgestalt der kleinen, furchtsamen Blanche beschriebene, von der es heißt: „Sie erwarteten den Triumph einer Heldin, und Sie erlebten das Wunder in der Schwachen." „Gerechtigkeit ist nur in der Hölle; im Himmel ist Gnade, und auf Erden ist das Kreuz", heißt es im „Papst aus dem Ghetto". Deshalb bleibt denen, die gleicherweise nach Gerechtigkeit und Gnade hungern, nur die Zuflucht zum Geheimnis der geängsteten, gekreuzigten und sterbenden Liebe, weil sie nur so zur Übereinkunft mit der Welt und mit sich selbst gelangen. Im Wissen um den „nicht-euklidischen" Grundcharakter der Welt und das Mysterium der gekreuzigten Liebe verweist die Dichterin auf eine Wahrheit, die gleichsam selbst ans Kreuz geschlagen und deshalb nur als Paradox sagbar ist. Es ist das Paradox, das der Eingang des Ersten Korintherbriefs mit den Worten formuliert: „Denn Gottes Torheit ist weiser als die Menschen, und Gottes Schwachheit ist stärker als die Menschen" (1, 25)[4].

ANMERKUNGEN

[1] Jedenfalls liegt hier eine echte Berührungsstelle der sonst so disparaten Dichtungen, die vermutlich auf weitere Zusammenhänge schließen läßt.

[2] R. Göllner, Der Beitrag des Romanwerks von le Fort zum ökumenischen Gespräch (Paderborn 1973) 126 ff.

[3] Unter dem Titel „Heil als Geschichte" hat Oscar Cullmann die heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament expliziert (Tübingen 1965). Die Kontroverse zwischen der von Wolfhart Pannenberg angeführten Theologengruppe und dem Münsteraner Neutestamentler Günter Klein wurde ausgelöst durch den Sammelband „Offenbarung als Geschichte" (Kerygma und Dogma, Beiheft 1, Göttingen 1965).

[4] Auf die Frage nach der theologischen Relevanz könnte man in aller Vorläufigkeit antworten, daß sich die Entwürfe einer „Deszendenztheologie", die Gott, ohne seiner Unveränderlichkeit Abbruch zu tun, als den sich seiner Welt Zuneigenden, Zusagenden, Zu-Kommenden zu denken sucht, von der Konzeption der Dichterin her bestätigt sehen könnten. Ähnliches gilt von den Ansätzen zu einer zeitgemäßen Theologia crucis und einer auf Grenzerfahrungen des Göttlichen gegründeten Spiritualität. In der Frage der Grundkategorie entscheidet sich Gertrud von le Fort gegen die Analogie für das Paradox, wobei dieses jedoch (als Schlüssel zur „verborgenen Weisheit" der Glaubensmysterien) die Funktion der Analogie übernimmt. Vor allem aber plädiert die Dichterin für die Ablösung einer Theologie der formalen „Stimmigkeit" zugunsten einer Theologie der Übereinstimmung von göttlicher Wahrheit und menschlicher Selbsterfahrung, die in dem Maß an Stringenz gewinnt, wie es gelingt, die religiöse Erfahrungsbasis zu erweitern. Gerade darauf arbeitet das dichterische Werk Gertrud von le Forts in allen seinen Gestalten und Stadien hin.

Peter Meinhold

Kirchenlehrer oder Konfessionslehrer?

Die ökumenische Bedeutung des Thomas von Aquin

Die großen Väter der christlichen Geschichte, die auf dem Boden einer Kirche stehen und bisher von dieser auch als die ihr in besonderer Weise zugehörenden Lehrer betrachtet worden sind, gehören recht eigentlich der ganzen Christenheit. Es ist gerade die Aufgabe einer Zeit, die den Ökumenismus mit allen seinen Implikationen und Konsequenzen neu entdeckt hat, nach der gesamtchristlichen Bedeutung solcher Theologen zu fragen und sie damit der konfessionellen Begrenzung, in der man sie allzuoft bisher gesehen hat, zu entnehmen.

Eine solche Arbeit ist zum Beispiel ohne Schwierigkeiten für den Kirchenlehrer Augustinus möglich, der durch seine Einwirkung auf Luther und Calvin, selbst sogar auf die radikalen Kreise der Reformationszeit, sich als ein Lehrer der gesamten Christenheit qualifiziert, von dem sie auch heute neue Impulse erwarten kann. Ein Gleiches gilt für den großen Kirchenlehrer Athanasius, der keineswegs nur der orthodoxen Christenheit zugerechnet werden darf, sondern durch seinen Anteil an der Gestaltung der Trinitätslehre und durch seine für die Kanonsgeschichte wegweisende Arbeit der gesamten Christenheit angehört, die sich durch eine Erschließung seines umfassenden theologischen Werks viele neue Anregungen geben lassen kann.

Wie aber steht es mit dem hl. Thomas von Aquin? Er scheint so sehr ein Lehrer der römisch-katholischen Kirche zu sein, daß die Frage nach seiner gesamtchristlichen Bedeutung manchem heutigen Betrachter als von vornherein überflüssig erscheinen mag. Aber gerade an Thomas von Aquin muß sich die eben aufgestellte Behauptung bewähren, daß die überragenden Lehrer der Kirche nicht derjenigen Konfession allein angehören, auf deren Boden sie geworden sind, sondern daß sie gleichsam Eigentum der ganzen Christenheit und damit aller Kirchen sind, die auch heute noch bei ihnen nicht ohne einen sicheren Gewinn für ihre Fragestellungen und ihre Probleme in die Schule gehen können. Läßt sich wirklich eine solche Behauptung von der Theologie von Thomas von Aquin her rechtfertigen? Wir wollen im folgenden versuchen, die gesamtchristliche Bedeutung des hl. Thomas an denjenigen Punkten herauszustellen, die einerseits für sein Denken besonders charakteristisch sind, die andererseits zu den von den Kirchen heute neu zu bewältigenden Aufgaben gehören.

Aufgabe und Grund der Theologie

Zu diesen hier herauszustellenden Punkten gehört erstens die Bestimmung der Aufgabe der Theologie durch Thomas. Er hat sich klar über die Voraussetzungen der Theologie und ihren Unterschied von jeder Art von Philosophie und deren Disziplinen ausgesprochen. Die besondere Aufgabe der Theologie ergibt sich von der Sache her, mit der sie es zu tun hat. Es handelt sich in ihr um das Erkennen Gottes, das der menschlichen Vernunft, die sonst alle Bereiche der Wissenschaften durchdringen kann, wegen der Erhabenheit ihres Gegenstands schlechterdings nicht möglich ist. Nur in dem Maß, als es Gott gefallen hat, sich selbst zu erschließen und den Menschen mitzuteilen, d. h. sich zu offenbaren, ist es dem Menschen möglich, Gotteserkenntnis zu gewinnen. Diese besondere, sich an die Offenbarung anschließende Wissenschaft ist für Thomas die Theologie. Sie beruht auch auf der Zielstrebigkeit des menschlichen Denkens und Handelns, das niemals ohne die Ausrichtung auf ein Ziel hin geschieht, das wiederum derart mit der menschlichen Erkenntnis und dem menschlichen Willen verbunden ist, daß diese niemals ohne eine solche Zielstrebigkeit überhaupt in Funktion sein können.

Dieser Grundlegung der Theologie durch Thomas kann man nur zustimmen, auch und vielleicht gerade von protestantischer Seite aus ist es doch ein Axiom der protestantischen Theologie, daß man nur in dem Maß sachgemäß und nicht illusionär von Gott reden kann, als es Gott gefallen hat, von sich selbst zu reden. Wie hier die Erschließung Gottes in seinem Wort zur Grundlage der Theologie und zugleich zum Kriterium für alles menschliche Reden von Gott gemacht wird, so steht für Thomas die göttliche Offenbarung als die Voraussetzung für eine sinnvolle und den Menschen in bezug auf sein letztes Ziel und sein Heil förderliche Wissenschaft, eben die Theologie, unverrückbar fest. In diesem Sinn hat der Satz des hl. Thomas eine geradezu grundlegende Bedeutung: „Zum Heil des Menschen mußte es außer den philosophischen Wissenschaften, die von der menschlichen Vernunft erforscht werden, eine Wissenschaft geben, die sich an die göttliche Offenbarung anschließt. Zunächst, weil der Mensch auf Gott als auf sein Ziel gerichtet ist; dieses aber übersteigt die Fassungskraft der Vernunft . . . Das Ziel aber muß den Menschen vorher bekannt sein, denn sie müssen ihr Sinnen und Handeln nach dem Ziel richten. Daher mußten dem Menschen für sein Heil diejenigen Dinge durch göttliche Offenbarung bekannt gemacht werden, die über die menschliche Vernunft hinausgehen“ (Summa theologiae I, q. 1, a. 1).

Es verlohnt sich heute, gerade diesen Einsatz des großen Kirchenlehrers für die Begründung der Theologie in seinen Konsequenzen zu überdenken. Er gibt der Theologie das sichere Fundament, von dem aus sie als eine eigene Wissenschaft betrieben werden kann, von dem aus aber auch alles menschliche Reden von Gott und alles menschliche Handeln unter dem religiösen Vorzeichen zu beurteilen ist. Nach Thomas kommt diesem Reden und Handeln eine letzte Gewißheit nicht zu, wenn es sich nicht an die göttliche Offenbarung anschließt und sich von dieser her den Gegenstand und die besondere Fragestellung geben läßt.

Natürlich hat Thomas als ein Mensch des 13. Jahrhunderts, das durch die neue Entdeckung der aristotelischen Philosophie als dem Prinzip der Weltdeutung gekennzeichnet ist, seine Einsichten auch in die Fragestellungen seiner Zeit eingekleidet, indem er wie der griechische Philosoph nach Ursache und Wirkung fragt. Aber er geht doch über diese engere Problematik hinaus, wenn er die Offenbarung Gottes zum Grund der Theologie macht, die einerseits durch die Begrenztheit der menschlichen Vernunft und ihrer Einsichten notwendig ist, die andererseits durch die Besonderheit ihres Gegenstands gefordert ist, der von seiner Qualität her das Fassungsvermögen der menschlichen Vernunft übersteigt und also sich selbst erschließen muß, um der Vernunft den adäquaten Zugang und die sachgerechte Beschäftigung überhaupt zu ermöglichen.

In der Erörterung dieser Fragen hat Thomas letzte, gerade auch heute wieder zu bedenkende Prinzipien ausgesprochen. Wir können sie als Proportioniertheit und als Angemessenheit bezeichnen, denn jede Wirkung ist ihrer Ursache proportioniert, und jede Ursache ruft die ihr angemessene Wirkung hervor. Es macht gerade das Verdienst von Thomas aus, daß er die Relation dieser beiden Größen nicht nur auf die allgemeine Frage nach dem Grund der Theologie angewendet hat, sondern daß er mit ihr überhaupt das Verhältnis von Natur und Gnade umschrieben und gedeutet hat. Alles, was im Bereich der Natur geschieht, hat etwas ihr Proportioniertes zur Ursache, so daß es auch in seinen Wirkungen niemals diesen Bereich überschreiten kann. Also muß auch alles, was sich über den Naturbereich hinaus erstreckt, eine Ursache nicht natürlicher Art haben, die also ihrer Qualität nach dem Bereich der Übernatur angehört.

Sicher kann man heute diese Ansätze im Denken des Thomas in ihrer Bedeutung neu verstehen, wenn es darum geht, die Eigenart des religiösen Lebens sowohl nach seinen Funktionen wie nach seinen Ursachen zu bestimmen. Thomas von Aquin ist derjenige christliche Theologe, der wie kein anderer Lehrer der Kirche die Qualifiziertheit des christlichen Lebens und Denkens gefordert hat, die allein der Sache, mit der es dieses zu tun hat, angemessen ist. Aber diese Bestimmtheit ist nach ihm nur dann gegeben, wenn sie von der göttlichen Gnade geweiht ist, die sowohl die menschliche Vernunft erleuchtet als den Menschen in die Lage versetzt, in einer die natürliche Begrenztheit seines Wesens überschreitenden Art und Weise zu existieren und sich in allen zwischenmenschlichen Beziehungen zu verhalten.

Allein durch diese Einsichten des Thomas von Aquin kann man heute dem Circulus vitiosus des ständigen Sichumsichselbstdrehens entrinnen, was nicht möglich ist, wenn der Mensch in psychologischer und soziologischer Hinsicht nur mit sich selbst beschäftigt ist. Insofern ist die Theologie des hl. Thomas für die Gewinnung eines neuen Fundaments für alle theologischen Arbeiten von einer bleibenden Bedeutung. Wer einmal diese letzten Motive des Denkens des Thomas von Aquin in sich aufgeommen hat, der kann dem Irrtum unserer Zeit nicht mehr verfallen, daß auch die Theologie eine Humanwissenschaft sei, die letztlich für die Ertüchtigung des Menschen zum Handeln in der Gesellschaft ihren Beitrag zu leisten habe.

Wenn Thomas die Differenzierung von Natur und Gnade vorgenommen hat, um die Proportioniertheit ihrer Wirkungen und die jeweilige Angemessenheit ihrer Ursachen zu betonen, so hat er doch in beiden Größen keine Gegensätze gesehen, die von vornherein einander ausschließen. Während Luther geneigt ist, von vornherein einen Widerspruch von Gnade und Natur zu statuieren, so besteht für Thomas zwischen den beiden Größen nicht eine sie aufhebende Gegensätzlichkeit, sondern eine Korrelation in dem Sinn, daß die Natur die Urgegebenheit, die mit dem irdischen Sein gesetzte Wirkmöglichkeit für die Gnade darstellt. Hinter dieser Konzeption steht bei Thomas der Gedanke, daß die Natur in umfassendem Sinn den Untergrund, die vorgegebene Materie für das Wirken der Gnade abgibt, das sich niemals im luftleeren Raum vollziehen kann, sondern den Menschen, wie er von Natur aus ist, als eine Vorbedingung für ihre Wirksamkeit fordert. Deshalb kann Thomas den bekannten, aber auch vielumstrittenen Satz bilden, daß die Gnade die Natur nicht aufhebt, sondern vollendet. Diese Behauptung ist nicht im Sinn einer Abwertung der Gnade gemeint, die nur als eine Ergänzung natürlicher Vorgegebenheiten anzusehen wäre, vielmehr will sie gerade die Besonderheit und Eigenart der Gnade betonen, wenn es sich um die sich nicht im natürlichen Bereich erschöpfende christliche Existenz handelt, die auf die Gnade gegründet ist. Dann ist allerdings die Gnade das notwendige Komplement zu den natürlichen Fähigkeiten des Menschen, wenn es sich um die Welt und das Leben des Glaubens handelt. Auch für diesen Bereich gilt der Satz, daß jede Wirkung ihrer Ursache nach proportioniert sein muß. Thomas ist und bleibt derjenige Theologe, der die Omnipotenz der Gnade wie kaum ein zweiter Kirchenlehrer betont hat.

Die Wirksamkeit der Gnade und die Sakramente

Es gibt für Thomas deshalb auch im Sektor der christlichen Kirche und des Glaubens kein Gebiet, das von der Gnade als der alleinigen Erstursache auszunehmen ist. Es gibt keine menschlichen Verdienste ohne die Gnade, und es gibt keine Erlangung des ewigen Ziels des Menschen, ohne daß er nicht durch die Gnade dazu befähigt ist. Eine der Grundfragen der thomistischen Theologie ist deshalb die Frage, wie man die Gnade erlangt. Nach Thomas kommt es auf die Disposition des menschlichen Willens an, der freilich in der Lage ist, auch der Wirksamkeit der Gnade ein Hindernis entgegenzusetzen. Aber wenn der Mensch dies tut, dann erhebt er sich als eine Zweitursache gegen das schon in seiner Seele vorhandene Wirken der Erstursache der göttlichen Gnade, die bestrebt ist, den menschlichen Willen auf das letzte Ziel hin zu bewegen. Nach der Aussage des Thomas von Aquin vermag sich nur der Mensch zu Gott zu kehren, den Gott zu sich kehrt. So ist also auch die Disposition des Menschen auf die Erlangung der Gnade von Gott gewirkt, und selbst der freie Wille des Menschen vermag sich nicht auf Gott zu richten, wenn Gott ihn nicht zuvor auf sich selbst hin ausgerichtet hätte. So hat Thomas energisch die Alleinwirksamkeit der Gnade gelehrt,

wobei die Gnade als die „Bewegung" des Menschen durch Gott verstanden wird, die aller Eigenbewegung des Menschen, die Thomas natürlich auch kennt und die er sehr sorgsam mit allen ihren psychologischen und gesellschaftlichen Bedingtheiten untersucht, vorausgeht.

Gerade an diesem Punkt nimmt Thomas die einmalige, aber auch einzigartige Stellung unter den christlichen Lehrern der Kirchen ein. Er ist nicht nur derjenige Theologe, der das „Allein durch Gnade" in einzigartiger Weise betont, sondern derjenige Lehrer, der die von ihm geforderte Wirksamkeit der Gnade nur im umgrenzten Raum der Kirche und ihrer Handlungen sich hat vollziehen lassen. Wenn das spezifische kirchliche Handeln sich im Sakrament und in der Darbietung des Wortes Gottes vollzieht, so hat Thomas das eine wie das andere zum Vermittler und zum Träger der Gnade gemacht, die den Menschen nicht anders erreicht, als daß er sich dem Wirken der Sakramente und des Wortes öffnet.

Auch das Verhältnis von Gnade und Sakrament hat Thomas unter dem Gesichtspunkt von Wirkung und Ursache gerückt. Nach Thomas „ist" die Gnade im Sakrament, wie die Wirkung in der Ursache immer schon enthalten ist oder wie eine geistig-geistliche Kraft in einem materiellen Ding verborgen sein kann. So sind Gnade und Sakrament derart verbunden, daß das eine ohne das andere überhaupt nicht sein kann. Dabei hat Thomas die Sakramente der Kirche als die „Instrumente" angesehen, durch welche die göttliche Kraft in die Seele einströmt. Dieser Gedanke schließt eine Reihe wichtiger Folgerungen in sich. Die Betonung des instrumentalen Charakters der Sakramente läßt sie Thomas als eine Fortsetzung der Inkarnation verstehen, in der ja auch die Menschheit Christi als das „Instrument" erscheint, durch welches Gott seine Wirkungen in der Menschheit ausübt. Sodann kann festgestellt werden, daß das Sakrament als solches eine verborgene, rational vom Menschen nicht zu erfassende geistliche Kraft in sich trägt, für die es mit aller seiner Sichtbarkeit ein „Zeichen" ist, das dem Menschen zur Unterstützung seines Glaubens gegeben wird, sind doch die Sakramente letztlich zur „Heiligung" des Menschen eingesetzt, was auf die Durchdringung und Erneuerung seiner natürlichen Existenz zu beziehen ist.

Gerade mit dieser Begründung des als „Zeichen" verstandenen kirchlichen Handelns, das aus der ihrem Wesen allein entsprechenden Omnipotenz der Gnade abgeleitet wird, kann Thomas unserer Zeit, der die Bedeutung des kirchlichen Handelns weithin fraglich geworden ist, einen neuen Halt geben. Nach Thomas ist das kirchliche Handeln letztlich darauf ausgerichtet, den Menschen durch die Mitteilung der Gnade für das ganz transzendent gedachte Gottesreich fähig zu machen, ihn dadurch aber auch als Glied der Menschheit zu erneuern, das in der Lage ist, auch die an es ergehenden natürlichen Forderungen der Gesellschaft zu erfüllen bzw. sie in einem neuen Sinn zu erkennen und aufzunehmen.

Mit dieser Betonung der Erneuerung des Menschen durch die Gnade und die Bindung der Gnade an die als Handlungen der Kirche vorgestellten Sakramente berührt sich Thomas mit den großen Lehrern im evangelischen und orthodoxen Teil der Christen-

heit. Erst in unseren Tagen ist man darauf aufmerksam geworden, daß der Aquinate eine gesamtchristliche Bedeutung hat, die gerade aus der besonderen Eigenart seiner Theologie abzuleiten und zu begründen ist. In dieser liegt dann allerdings auch der Unterschied beschlossen, durch den Thomas sich von dem Verständnis der spezifischen Frage nach Grund und Wesen der christlichen Existenz von den anderen Lehrern der Kirche unterscheidet.

Am schärfsten kommt diese Unterscheidung wohl darin zum Ausdruck, daß Thomas die Erneuerung des Menschen durch die Gnade als einen momentanen Akt versteht, nicht als einen Prozeß, sondern als den einmaligen plötzlichen Übergang aus dem Stand der Schuld und der Sünde in den Stand der Gerechtigkeit und des neuen Lebens. Dieser Übergang kommt nach Thomas durch die „Einflößung" der Gnade durch die Sakramente zustande. Die Gnade wird dabei nicht so sehr als die den Menschen wandelnde geistige Kraft aufgefaßt, wie es im Protestantismus der Fall ist, sondern als jenes besondere Heilsmittel – „Medizin" kann Thomas sogar sagen –, das Gott durch die Sakramente auf den Menschen einströmen läßt. Dabei gehört für Thomas die Einflößung der Gnade ganz eng mit der Vergebung der Schuld durch Gott und der darin begründeten Rechtfertigung des Sünders zusammen. Thomas kann deshalb den Satz bilden, daß die Rechtfertigung des Sünders von Gott her „in einem Augenblick" geschieht.

Es ist unschwer zu erkennen, wie Thomas sich an diesem Punkt in der Fragestellung mit Luther berührt, in der Beantwortung des Problems aber von ihm unterscheidet. Erst wenn man diese Eigenart von Thomas festhält, wird man ihm auch eine für alle Zeiten gültige Stellung innerhalb der Christenheit geben können. Wie kaum ein anderer Theologe hat er die Alleinwirksamkeit der Gnade betont, sie an das Wirken der sakramentalen kirchlichen Handlungen gebunden, damit aber auch die Einmaligkeit der Wirksamkeit der Sakramente und den sich ganz auf den Moment der Gnadeninfusion konzentrierenden Zeitpunkt der Erneuerung herausgestellt, der Anfang und Fortgang der Erneuerung des Menschen durch die Heiligung seiner Natur darstellt.

Nicht zuletzt ist Thomas in seiner Ethik und Sozialethik von einer heute wieder neu zu entdeckenden ökumenischen Bedeutung. Thomas geht in seinen ethischen Gedanken von den Grundlagen des allen Menschen immanenten Naturgesetzes aus, das eine allgemeine und natürliche Liebe zum Guten als dem Menschen eingestiftet zeigt. Aber Thomas hat auch klar und deutlich die Ungenügsamkeit des Naturgesetzes für den Menschen in Hinsicht auf die Erlangung seines letzten Ziels aufgewiesen. Deshalb muß, das Naturgesetz ergänzend, das göttliche Gesetz hinzutreten, das dem Menschen das letzte Ziel, das er zu erstreben hat, erkennen lehrt. Alles sittliche Handeln erhält bei Thomas seinen Wert durch die Bezogenheit auf dieses letzte und höchste vom Menschen erstrebte Gut.

Entsprechend hat Thomas in seiner Sozialethik den Staat auf das Naturrecht gründen können; ist doch der Mensch von Natur aus auf Staat und Gesellschaft angelegt, muß er doch immer in der Gemeinschaft mit seinesgleichen leben. Was das für die An-

erkennung der verschiedenen Staatsformen und Staatsordnungen bedeutet, sei nur eben im Vorübergehen bemerkt. Nicht zuletzt hat die thomistische Ethik durch die natürliche Gegebenheiten voraussetzenden Ideen eine große Beweglichkeit und Akkomodationsfähigkeit erlangt.

Thomas und die heutige Christenheit

Überblicken wir so das Werk des Thomas von Aquin, so will uns scheinen, daß er gerade mit den für ihn charakteristischen Zügen einer Christenheit etwas zu sagen hat, der weithin die Fundamente brüchig geworden sind, auf denen sie eigentlich stehen soll. Mit seiner Betonung des „Allein durch Gnade" und mit seiner Kombination von „Natur und Gnade" hat Thomas zwei Momente hervorgehoben, die dem „Allein durch Glauben" des Protestantismus und dem „die Gnade zerstört die Natur" zutiefst entsprechen bzw. sie von einer anderen Sicht her ergänzen und korrigieren, wie der Protestantismus mit diesen seinen Prinzipien eine Ergänzung und Korrektur der von Thomas vertretenen Positionen darstellt.

Keine Frage dürfte sein, daß Thomas mit seinem Bemühen, die durch die Offenbarung gegebenen Inhalte des Glaubens denkerisch zu bewältigen, die überragende Position in der Christenheit einnimmt. Wenn es wahr ist, daß unsere Zeit durch das Erwachen einer neuen Rationalität gekennzeichnet ist, die wissen will, was sie glaubt und warum sie es glaubt, so kann ihr Thomas Wegweiser und Lehrer in diesem ihrem Bemühen sein. Er hat den Bereich und die Zuständigkeit der Vernunft von dem Bereich des Glaubens klar abgegrenzt und beides qualitativ unterschieden. Aber er hat sie doch auch wieder so aufeinander bezogen, daß das Selbstverständnis des Glaubens nicht ohne die Vernunft und die Arbeit der Vernunft für den Glauben nicht ohne ihre von Gott gewirkte Erleuchtung erfolgen kann.

Ist es ein Unrecht, daß ein evangelischer Theologe diese Thomas von Aquin nach seiner ökumenischen Bedeutung würdigenden Worte zu sagen unternimmt? Wenn unsere katholischen Brüder gegenwärtig alles Bemühen daransetzen, Luther, den Vater und Lehrer des Protestantismus, nach seiner ökumenischen Relevanz neu zu erkennen und die urkatholischen Elemente seiner Theologie herauszustellen, warum sollte es dann nicht auch dem evangelischen Theologen gestattet sein, die überzeitlichen, ökumenischen Züge aus der Theologie des Thomas von Aquin hervorzuheben, von denen man heute in allen Bereichen der Christenheit in bezug auf die Substanz des Glaubens und ihre Aneignung durch den Menschen nur lernen kann? Die vorstehenden Zeilen sind ein erstes Unterfangen zu diesem Unternehmen, ein erster Versuch, der in aller Umfassendheit fortgesetzt werden kann, indem er auch von Thomas selbst her die Belege durch seine Ausführungen bietet, die in den vorstehenden Sätzen teilweise wörtlich aufgenommen sind, ohne daß es in Rücksicht auf den zur Verfügung stehenden Raum in größerem Umfang geschehen und jeweils kenntlich gemacht werden konnte.

Siegfried Rother

Der „neue sozialistische Mensch" in der Literatur der DDR

Die Frage nach dem neuen sozialistischen Menschen und nach Möglichkeiten des Menschseins in einer sozialistischen Gesellschaft ist nicht nur ein zentraler Gegenstand der philosophischen Reflexion in der DDR, wie es im vorhergehenden Heft (579–590) dargelegt worden ist. Die gleichen Fragen sind ebenso zu einem Kernthema der DDR-Literatur geworden. Im Folgenden sollen zwei literarische Texte daraufhin untersucht werden, wie sich in der DDR-Literatur diese Probleme stellen und welche Antworten sie darauf gibt. Aus einer großen Zahl von literarischen Veröffentlichungen sind diese beiden – ein Gedicht und ein Roman – ausgewählt worden.

Aufhebung der Entfremdung durch die Arbeit oder Arbeit als Entfremdung: Heinz Kahlaus „Gedicht über Hände"

Einen interessanten Aufschluß über das Bild des neuen, sozialistischen Menschen, wie er in der Literatur dargestellt wird, vermittelt das Gedicht von Heinz Kahlau „Gedicht über Hände"[1]. Der Lebensweg dieses Schriftstellers scheint ihn als ein „Schoßkind" des sozialistischen Systems auszuweisen: In Potsdam 1931 geboren, nach der Schule als ungelernter Arbeiter tätig, dann Qualifizierung als Traktorist, schließlich FDJ-Funktionär. 1953 holte ihn Brecht nach Berlin. Heute lebt Kahlau als Schriftsteller in Berlin/Ost. Der Text wurde 1963 verfaßt und lautet:

Gedicht über Hände

Als sie mich ansah, wurde ich verlegen,
Ich stand bei ihr und hab ihr zugesehn.
Die Arbeit sah ich nicht, nur ihre Hände,
und konnte nicht von ihrer Seite gehn.

Nicht ihre Form ließ mich den Takt vergessen.
Denn schöne Hände haben viele Fraun.
Wenn sie verwöhnt mit Glas und Rosen spielten,
ich hätte keinen Grund sie anzuschaun.

Sie saß am Band, an diesen langen Tischen,
saß vorgebeugt und zeigte kein Gesicht.
Sie lötete Kontakte an die Spulen,
es war wie jeden Tag in ihrer Schicht.

Doch waren ihre Hände nicht wie Vögel,
die zwischen Gittern müde hin und her
die ewiggleiche stumme Sehnsucht flattern,
als gäbe es für sie nichts anderes mehr.

Sie hatte Hände, die wie Tänzer waren,
denn sie bewegten sich so leicht und frei,
als ob die Anmut dieser schmalen Finger
ganze ohne Mühe zu erreichen sei.

Ich war verlegen, als sie zu mir hochsah,
ich lächelte und wandte mich zum Gehn.
Ich sah die Schönheit ihrer klugen Hände
und möchte gern, daß wir sie alle sehn.

Der Text ist ein Erzählgedicht. Es berichtet in einem subjektiven Rahmen, der die beiden ersten und die letzte Strophe umfaßt, von der Begegnung eines Ich-Erzählers mit einer Frau. Diese bleibt namenlos – eine namenlose Arbeiterin am Fließband einer Fabrik. Fasziniert blickt der lyrische Sprecher auf das Tun der Hände dieser Frau, die am Fließband sitzt und Kontakte an Spulen lötet. In der Bewegung der Hände spiegelt sich wider und verdichtet sich zugleich das Wesen dieser Frau, die selbst „ohne Gesicht" bleibt.

In drei Bildern versucht der Autor das Tun der Hände zu veranschaulichen und zu verdeutlichen. Zwei davon haben eine eindeutige Kontrastfunktion: der „Anmut" der Hände der Arbeiterin wird im ersten Bild die „Schönheit" vieler Frauenhände gegenübergestellt. Diese sind keine abgearbeiteten Hände, haben keine Schwielen. Ihr verwöhntes Spielen mit „Glas und Rosen" erweist sich als tändelnde Spielerei, gelangweilt, ein Tun ohne Zweck und Ziel. Das zweite Kontrastbild – das müde Flattern von Vögeln hinter Gittern als Ausdruck einer „ewiggleichen stummen Sehnsucht" – macht einen neuen Bedeutungsaspekt sichtbar, der in der Bewegung der Hände zum Ausdruck kommt: das Flattern der Vögel an den Gittern wird zum Ausdruck ihres einzigen Verlangens nach Freiheit, nach Befreiung aus dem Zwang, den ihnen das Eingesperrtsein im Käfig auferlegt. Das Bild ruft im Leser die Frage hervor: Ist denn nicht diese Arbeiterin am Fließband auch in einen Zwang eingesperrt, eingesperrt in dem großen Käfig einer Fabrikhalle und unterworfen dem Zwang des Fließbands?

Darauf gibt das dritte Bild des Gedichts eine Antwort, in welchem die Bewegung der arbeitenden Hände als Bewegung eines Tänzers gedeutet wird. Dann fallen die bedeutsamen Schlüsselworte des Textes: „Denn sie bewegten sich so leicht und frei, / als ob die Anmut dieser schmalen Finger / ganz ohne Mühe zu erreichen sei."

„Anmut" ist eine ästhetische Kategorie, eine Form der Schönheit, die Grazie, das Ebenmaß und die Harmonie einer Bewegung. Aber die Anmut dieser Frau ist nicht einfach angeboren, sondern durch Leistung erworben – wie die Anmut eines Tänzers erst durch hartes Training erlangt wird, bis sie „leicht" und „frei" erscheint.

Worin besteht dann die Leistung dieser Frau, deren Wesen sich im Arbeitsvorgang ihrer Hände widerspiegelt? Einen Hinweis scheint die letzte Strophe zu geben, wenn sie von der „Schönheit ihrer klugen Hände" spricht. Aber ist „klug" nicht eine Kennzeichnung eines Menschen und seiner geistigen Qualität, nicht aber seiner Hände?

Damit wird deutlich, daß das Gedicht eines sagt, ein anderes jedoch, das Eigentliche, worauf es ihm ankommt, meint. Dieses Eigentliche ist nicht durch eine werkimmanente Interpretation allein, sondern erst durch das Einbeziehen dessen zu gewinnen, was man den ideologischen und sozialen Kontext nennen kann. Erst von einer solchen Perspektive her eröffnet sich ein Weg, um das im Gedicht Gemeinte zu erfassen.

Jene namenlose Fließbandarbeiterin hat den Grad des gesellschaftlichen Bewußtseins erreicht, von dem auch in den philosophischen Entwürfen des sozialistischen Menschenbilds die Rede ist: Die Frau, die nicht mehr für den Profit privater Besitzer der Produktionsmittel arbeitet, sondern für ihre Gesellschaft, mit der sie übereinstimmt, hat die Einsicht in die gesellschaftliche Notwendigkeit ihrer Tätigkeit gewonnen. Sie hat sich damit die eigentliche Freiheit des sozialistischen Menschen zu eigen gemacht: in der Arbeit durch die Arbeit als einen gesellschaftlichen Prozeß der Produktion im Dienst der sozialistischen Gesellschaft. Auf diese Weise hat sie die Maschine als Ausdruck der totalen Selbstentfremdung überwunden und jene Stufe ihrer Persönlichkeitsentwicklung erreicht, von der es bei Marx heißt:

„Das praktische Erzeugen einer gegenständlichen Welt, die Bearbeitung der unorganischen Natur ist die Bewährung des Menschen als eines bewußten Gattungswesens, d. h. eines Wesens, das sich zu der Gattung als seinem eigenen Wesen oder zu sich als Gattungswesen verhält ... Das Tier formiert nur nach dem Maß und Bedürfnis der Spezies, der es angehört, während der Mensch nach dem Maß jeder Spezies zu produzieren weiß; der Mensch formiert daher auch nach den *Gesetzen der Schönheit*." [2]

An diesem Punkt der Analyse kehren wir wieder zu unserem Gedicht zurück und gewinnen zugleich einen Blick darüber hinaus: In der anmutigen Schönheit der arbeitenden Hände jener namenlosen Frau am Fließband verkörpert sich der neue sozialistische Mensch. Zugleich wird die wirkungsästhetische Intention des Gedichts deutlich, wie sie in der letzten Strophe ausgesprochen ist: „Ich sah die Schönheit ihrer klugen Hände / und möchte gern, daß wir sie alle sehn."

Damit wird diese Frau dem gesamtgesellschaftlichen Kollektiv als Vorbild vor Augen geführt, in dessen „wir" sich der Ich-Sprecher einbezieht. Der in der letzten Zeile ausgesprochene Wunsch wird so zum Appell, diesem vorbildhaften Menschen nachzueifern und auch sich selbst diese Stufe des sozialistischen Bewußtseins zu eigen zu machen.

In unserer Untersuchung wurden Fragen nach der ästhetischen Qualität bewußt außer acht gelassen. Es sollte vielmehr erarbeitet werden, daß der Autor dem gerecht zu werden versucht, was die marxistische Ästhetik von der Literatur fordert: „Ehrliche, edle Taten, Taten, in denen hohe fortschrittliche gesellschaftliche Forderungen und Ideale zum Ausdruck kommen, darzustellen." [3]

Damit wäre das Gedicht jener Form des sogenannten „sozialistischen Realismus" zuzurechnen, der der Forderung der SED auf der zweiten Bitterfelder Konferenz 1964 entspricht: Die Künstler und Schriftsteller sind „vor die schöne Aufgabe gestellt, in ihren Werken diesen *neuen Lebensinhalt*, dieses *neue Lebensgefühl* zu gestalten" [4].

Es ist für unser Thema besonders aufschlußreich, daß nun derselbe Autor ein Jahr später, 1964, sein Gedicht umgeformt hat. Die neue, überarbeitete Fassung lautet nunmehr so:

Gedicht über Hände

Sie saß am Band, an diesen langen Tischen,
saß vorgebeugt und zeigte kein Gesicht.
Sie lötete Kontakte an die Spulen,
es war wie jeden Tag in ihrer Schicht.

Doch ihre Hände waren nicht wie Vögel,
die zwischen Gittern müde hin und her
die ewiggleiche stumme Sehnsucht flattern,
als gäbe es für sie nichts anderes mehr.

Sie hatte Hände, die wie Tänzer waren,
denn sie bewegten sich so leicht und frei,
als ob die Anmut dieser schmalen Finger
ganz ohne Mühe zu erreichen sei.

Der ewiggleiche Griff von Tag zu Tag,
die gleiche Drehung sieben lange Stunden.
Was tut der Kopf, zu dem die Hand gehört?
Hat dieser Kopf den stumpfen Tanz erfunden?

Was tut die Frau nach solchem Arbeitstag,
wenn ihre Hebel wieder Hände werden?
Malt sie mit ihrem Kind ein buntes Bild,
formt sie Figuren, zart, aus Ton und Erden?

Spielt sie Gitarre, näht sie sich ein Kleid,
denkt sie sich Hebel aus, anstatt der Hände?
Liest sie ein Buch, in dem sie danach sucht,
wie macht der Mensch der Hebelhand ein Ende?

Ist die Umformung unter ästhetischen Gesichtspunkten erfolgt, wie es in der Literatur wiederholt zu verzeichnen ist? Oder hat sich hier ein Wandel in der Perspektive des neuen sozialistischen Menschen vollzogen? Die Antwort kann nur anhand einer Analyse der zweiten Fassung des Gedichts erfolgen, die mit der ersten zu vergleichen ist.

Auch bei einem nur einmaligen Hören des neuen Textes wird auffallen, daß der

Autor die ersten beiden Strophen und die letzte Strophe der ersten Fassung gestrichen hat. Damit fällt die Note des subjektiven, gefühlsbetonten Erlebnisses weg; zugleich entfällt aber auch mit der letzten Strophe das Vorbildsetzen der Frau im Sinn des sozialistischen Realismus. Der Ich-Sprecher nimmt in der zweiten Fassung eine neue, indirekte Rolle ein. Er tritt nur noch als Fragender hervor, dessen Fragen fast die zweite Hälfte des Gedichts ausfüllen. Welcher Art sind diese Fragen? Wonach fragen sie? Ehe wir dem nachgehen, müssen wir untersuchen, ob das Bild des neuen sozialistischen Menschen noch das gleiche geblieben ist. Die dritte bis fünfte Strophe der ersten Fassung, in denen dieses Bild mit dem Bild des Tänzers und dem Schlüsselwort der „Anmut" entworfen wurde, sind zwar in die zweite Fassung übernommen und stehen nunmehr am Anfang.

Welcher Art sind aber die Aussagen, die darauf folgen? In der sich anschließenden neuen, nunmehr vierten Strophe geschieht ein völliger Wandel der Perspektive. Was in der ersten Fassung zum Lobpreis der Schönheit der Arbeit angesetzt hat, wird nunmehr als sinnentleerte Monotonie, als „stumpfer Tanz" entlarvt. Es sind die Bewegungen eines Menschen, der selbst ein Teil der Maschine geworden ist, es ist die „Anmut" eines Roboters, einer Marionette. Damit aber eröffnet sich eine neue Sicht der Arbeit: Die Arbeit am Fließband wird nicht zum Prozeß des schöpferischen, sich selbst bestimmenden Menschen, sondern zu einer Fremdbestimmtheit, bei der der Arbeiter nicht bei sich, sondern außer sich ist – wie es Marx für die Tätigkeit des Lohnarbeiters an der Maschine im Kapitalismus beschrieben hat.

Diese Deutung findet ihre Stütze durch die zwei Fragen: „Was tut der Kopf, zu dem die Hand gehört?/Hat dieser Kopf den stumpfen Tanz erfunden?" Nicht mehr wie in der ersten Fassung ist es allein die anmutige Schönheit der den Arbeitsgang vollziehenden Hände, in denen sich das Wesen des neuen sozialistischen Menschen verkörpert; Kopf und Hand treten auseinander, wobei „dieser Kopf" den „stumpfen Tanz" wohl sicher nicht erfunden hat. So wird die Arbeit am Fließband – auch in einer sozialistischen Gesellschaft – nicht zu einer schöpferischen Tätigkeit „allseitig entfalteter Individuen, die in der Arbeit sich selbst verwirklichen", wie es die marxistische Theorie konstatiert hatte, sondern zu monotonen, mechanischen Handgriffen eines fremdbestimmten Menschen.

Auch die folgende Frage vollzieht noch einmal den völligen Wechsel der Perspektive: „Was tut die Frau nach solchem Arbeitstag, / wenn ihre Hebel wieder Hände werden?" Es geht nicht mehr um die Erfüllung des Menschseins in der Arbeit, sondern um die Möglichkeit, nach der Arbeit in der Freizeit, „wenn ihre Hebel wieder Hände werden", noch Handlungen des schöpferischen Menschseins zu vollziehen – und seien es noch so bescheidene wie dem Kind ein Bild zur Freude malen, etwas hervorbringen, woran die Frau selbst Gefallen hat, wie das Nähen eines Kleids, oder ein Tun, das in sich einen Wert hat, wie das Spielen eines Instruments. In dieser Hinsicht spricht das zweite Gedicht die gleiche resignierende Einsicht aus, wie sie sich am Ende des dritten Bandes des „Kapitals" findet: „Das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst da, wo

das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört; es liegt also der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion." [5]

Aber Kahlau beläßt es nicht bei dieser Marxschen Einsicht. Er fragt weiter, ob denn eine Frau, die sieben Stunden täglich am Fließband gesessen hat, nach der Arbeit überhaupt noch die Kraft besitze, sich als Mensch zu verwirklichen. Darum kreisen diese Fragen, die weithin rhetorische Funktion haben: Ob jene Arbeiterin nach ihrer abstumpfenden, geistlosen Tätigkeit noch in der Lage ist, das zu tun, was den sozialistischen Menschen gegenüber den bisherigen Formen des Menschseins auszeichnen sollte.

Doch an wen sind diese Fragen gerichtet? Der eigentliche Adressat ist der potentielle Hörer und Leser des Gedichts. Er wird so zum kritisch Mitdenkenden, der den Anspruch, der von der Ideologie gestellt wird, mit seiner eigenen Realitätserfahrung vergleicht. Bei der ersten Fassung des Gedichts wurde herausgestellt, daß die letzte Zeile der letzten Strophe „ich möchte gern, daß wir sie alle sehn" Appellcharakter trägt. Aber auch in der zweiten Fassung schließt die letzte Frage – „wie macht der Mensch der Hebelhand ein Ende?" – einen Appell ein: bei allem Stolz auf den technischen Fortschritt und bei allem Streben nach Steigerung der Güterproduktion den Menschen nicht zu vergessen; einen Aufruf an den Leser, mitzusuchen und mitzuhelfen, wie die sozialistische Arbeitswelt vermenschlicht werden kann.

So wurde aus einem naiven Preislied der Schönheit und Freiheit sozialistischer Arbeit und aus einem Lob des sozialistischen Menschen, der in der gesellschaftlichen Produktion sich selbst verwirklicht, ein beunruhigendes Fragen nach einer möglichen Humanisierung der Arbeitswelt, die gerade in einer sozialistischen Gesellschaft verwirklicht werden muß, damit der Mensch nicht mehr „Hebelhand" zu sein braucht.

Der sozialistische Mensch – Anpassung oder Selbstverwirklichung: Christa Wolfs Roman „Nachdenken über Christa T."

Die Frage Heinz Kahlaus: Wie kann der Mensch in einer sozialistischen Arbeitswelt Mensch bleiben? ist in einer Vielzahl von literarischen Werken, die in den letzten Jahren in der DDR erschienen sind, zu der zentralen Fragestellung ausgeweitet worden: Wie kann ein Mensch in einer sozialistischen Gesellschaft er selbst sein, wie kann er zu sich selbst kommen, d. h. wie kann er sich selbst verwirklichen?

Von der marxistischen Theorie der DDR-Philosophie her scheint ein derartiges literarisches Bemühen eigentlich überflüssig. Denn die Antwort schien gefunden: Im Sozialismus kommen die persönlichen Interessen des Individuums und der Gesellschaft in zunehmendem Maß in Übereinstimmung. Daher findet der einzelne seine Selbstverwirklichung im Tätigsein für die Gesellschaft. Von den Büchern, die dennoch dieser Frage nachgehen, soll als exemplarisch der Roman von Christa Wolf „Nachdenken über Christa T." untersucht werden.

Christa Wolf, geboren 1926 in Landsberg/Warthe, hatte bereits mit ihrem 1963 geschriebenen Roman „Der geteilte Himmel" im Blickpunkt der literarischen Diskussion gestanden. 1964 erhielt sie dafür den Nationalpreis für Literatur und Kunst und wurde beim VI. Parteitag als Kandidatin in das Zentralkomitee der SED gewählt. Auf dem VII. Parteitag wurde sie jedoch aus dem ZK wieder ausgeschlossen, denn inzwischen war ihr Roman „Nachdenken über Christa T."[6] erschienen. 1968 wurde er lediglich einem relativ kleinen Kreis von Funktionären und Kritikern zugänglich gemacht, und erst fünf Jahre später, 1973, wurde er dem allgemeinen Leserpublikum der DDR in die Hand gegeben.

Wie groß der Wandel ist, der sich bei der Autorin im Hinblick auf den sozialistischen Menschen und dessen Verhältnis zu der Gesellschaft vollzogen hat, wird aus einem Vergleich zweier Stellen aus den beiden Romanen deutlich. In beiden ist die Rede vom ersten Flug eines Menschen in den Weltraum, des sowjetischen Kosmonauten Gagarin. So lesen wir im „Geteilten Himmel" (Halle 1968, 207 f.):

„Ein Unbekannter, den keiner von uns wiedersehen wird, überbrachte uns die Nachricht. Er stand auf dem Schotter des Bahngleises und sah zu uns herauf. ‚Wißt ihr's schon?', sagte er, gar nicht besonders laut. ‚Seit einer Stunde haben die Russen einen Mann im Kosmos.' ... Wann hörte die Stille auf, die dröhnend den Worten des Jungen folgte? Dadurch bekam alles, was bisher geschehen ist, seinen Sinn: daß ein Bauernsohn den Himmel pflügt und Sterne als Saatkörner über ihn verstreut ... Und doch: Es war still. Eine Stille, in der jeder auf den neuen Ton lauschte, den man da also, in diesen Minuten, dem alten wohlbekannten Erdenkonzert zugefügt hatte.

Wohlbekannt? Fuhr nicht der Schatten der blitzenden Kapsel da oben wie ein Skalpell quer über alle Meridiane und schlitzte die Erdkruste auf bis auf ihren kochenden rot glühenden Kern? ... Wirst du der plötzlichen Befreiung vom So-und-nicht-anders gewachsen sein? ... Dieses Dörfchen da, die betriebsamen Arbeiter an der Strecke, der unbewegliche einsame Mann am Waldesrand, sind sie jetzt noch dieselben? Während die Nachricht, da sie um den Erdball fuhr, wie ein Flamme die schimmelpelzige Haut von Jahrhunderten wegfraß."

Geradezu wie eine Zurücknahme dieses großen geschichtsphilosophischen Mythos von der schöpferischen Tat eines kommunistischen Kollektivs, die die Welt verändert, auf ein kommendes neues Zeitalter hinweist und der Existenz des Menschen einen neuen Sinn gibt, muß die Textstelle aus dem „Nachdenken über Christa T." angesehen werden (180 f.): „Frieden war plötzlich ein Wort, das gelten sollte, Vernunft dachten wir, Wissenschaft: das wissenschaftliche Zeitalter. Da traten wir nachts auf den Balkon, um für Minuten eine Spur der neuen Sterne den Horizont entlangziehen zu sehen." Diese kleine Szene endet jedoch dann mit den Sätzen: „Die glückliche, allen Anfängen günstige Zeit früher Unbefangenheit war vertan, wir wußten es. Wir schütteten den letzten Wein in den Apfelbaum. Der neue Stern hatte sich nicht gezeigt. Wir froren und gingen ins Zimmer, das Mondlicht fiel herein."

In der nüchternen Sprache dieses Bilds deutet sich der grundlegende Wandel der Perspektive an: Der Wert des gegenwärtigen Menschen wird nicht mehr vor allem an seinem Mitwirken bei der Errichtung einer zukünftigen kommunistischen Gesellschaft

gemessen. Der Sinn seines Lebens erfüllt sich nicht mehr in seinem Beitrag zu diesem Ziel. Die neue Perspektive, die dem entgegengesetzt wird, tritt besonders deutlich an einer Stelle des Romans in Erscheinung. Hier sagt die Ich-Erzählerin, die sich als Verfasserin des Buchs ausgibt (126 f.):

„Die Zukunft? Das ist das gründlich andere. Alles zu seiner Zeit. Die Zukunft, die Schönheit und die Vollkommenheit die sparen wir uns auf, eine Belohnung eines Tages, für unermüdlichen Fleiß. Dann werden wir etwas sein, dann werden wir etwas haben. Da aber die Zukunft immer vor uns her geschoben wurde, da wir sahen, sie ist weiter nichts als die Verlängerung der Zeit, die mit uns geht, und erreichen kann man sie nicht – da mußte eines Tages die Frage entstehen: *Wie* werden wir sein? *Was* werden wir haben? Obwohl zum Innehalten die Zeit nicht ist, wird einmal keine Zeit mehr sein, wenn man jetzt nicht innehält. Lebst du jetzt, wirklich? In diesem Augenblick, ganz und gar? Wann, wenn nicht jetzt?"

Mit diesem Zitat ist zugleich die *erste Schicht des Romans* bloßgelegt, denn dieses „Wann, wenn nicht jetzt?" ist auch das Leitmotiv der Hauptfigur, der Christa T. Wer ist diese Christa T.? Ihre äußere Biographie ist schnell erzählt: Tochter eines Dorfschullehrers, die ihre Jugendzeit im Dritten Reich erlebt, 1945 auf die Flucht gehen muß und dann ihr weiteres Leben im östlichen Teil Deutschlands verbringt, zuerst als Junglehrerin, dann Germanistik studiert, einen Tierarzt heiratet und mit ihm aufs Land geht, mehrere Kinder zur Welt bringt, an Leukämie erkrankt und daran stirbt, 34 Jahre alt. Aber das Buch bringt keine Lebensgeschichte dieser Frau, enthält keine durchgehende Handlung, keinen Höhepunkt. Auch das äußere Bild dieser Figur wird wenig greifbar und bleibt in vielem nur angedeutet.

Was erfährt dann der Leser von ihr? Eintragungen in Tagebücher, Notizen, literarische Entwürfe und Briefe von ihr, die die Ich-Erzählerin zitiert, geben einen intimen Einblick in das Wesen und das Wollen des Menschen Christa T. So hat sie als junge Studentin in ihr Tagebuch geschrieben: „Leben, erleben, freies großes Leben! Herrliches Lebensgefühl, daß du mich nie verläßt! Nichts weiter als ein Mensch sein." Und dieselbe Studentin überlegt: „Wie aus den Stücken von Leben, die jedem hingehalten werden, ein ganzes Leben zu machen wäre und ob dieses überhaupt das Ziel sei?"

Als Lehrerin setzt sie sich das Ziel, ihre Schüler dazu zu bringen, „sich selbst wertvoll zu werden", und als eigenes Lebensziel notiert sie: „Das Ziel: Fülle, Freude. Schwer zu benennen." Bei einem Spiel in einer Silvesternacht, so berichtet die Erzählerin, sollte jeder der Versammelten eine Antwort auf die Frage niederschreiben, was er für den Fortbestand der Menschheit für unerläßlich halte. Darauf schrieb Christa T. nicht wie ein anderer: die Ausnutzung der Energiequellen der Erde, sondern: „Gewissen und Phantasie".

So steht am Anfang des Romans der Eintrag aus ihrem Tagebuch: „Der Versuch, man selbst zu sein." Am Ende kommt ihr tiefer und geheimer Wunsch zur Sprache: „Dieser lange, nicht endenwollende Weg zu sich selbst, die Schwierigkeit, ‚ich' zu sagen." Christa T. möchte das Recht haben, etwas tun zu können, was *ihr* Freude,

was *sie* glücklich macht, ohne sofort nach dem gesellschaftlichen Nutzen dieses Tuns fragen zu müssen.

Es ist aber nicht so, daß diese Christa T., Bürgerin der DDR, eine Außenseiterin der Gesellschaft in dem Sinn gewesen wäre, als sei sie ein verträumter Phantast, wirklichkeitsfremd, ein asozialer Individualist. Sie hat vielmehr bewußt den Beruf gewählt, der eine wichtige gesellschaftliche Aufgabe verwirklicht: Lehrerin und Erzieherin. Die Erzählerin sagte von ihr, sie habe sich Mühe gegeben, „hineinzupassen, sie fiel nicht aus bloßem Übermut heraus", und in ihrem Tagebuch wird sich Christa T. ihrer sozialen Verpflichtung klar bewußt: „Wir müssen schon einiges tun, um alle *lebenswert* zu leben."

Aber was macht dieses Leben „lebenswert"? Das ist die beunruhigende Frage, um die das Buch kreist. Lebenswert für Christa T. ist ein Leben erst dann, wenn es den Menschen „diesen langen, nicht endenwollenden Weg zu sich selber" gehen läßt. Und das bedeutet für Christa T., wie es in einer Schlüsselstelle des Buchs heißt (54): „Hinter sich lassen, was man zu gut kennt, was keine Herausforderung mehr darstellt. Neugierig bleiben auf die anderen Erfahrungen, letzten Endes auf sich selbst in den neuen Umständen. Die Bewegung mehr lieben als das Ziel."

Freilich, in den Augen einer weiteren Figur des Romans, Frau Dr. Dölling, stellt sich das Verhalten der Christa T. sehr anders dar. Sie urteilt aus der Sicht einer sozialistischen Kollektivethik. So werden ihre Urteile zugleich Verurteilungen: „Sie war anders als andere . . . Von einordnen hat sie nie viel gehalten. Gleichmäßig gearbeitet hat sie nie – sie konnte es nicht. Sie war nicht recht zufrieden mit sich. Sie war ausschweifend. Sie hat es nicht fertig gebracht, die Grenzen anzuerkennen, die jedem einmal gesetzt sind" (61).

Aber von dieser selben Dr. Dölling sagt die Erzählerin, daß Christa T. in ihrem Leben eine entscheidende Rolle gespielt habe: „Sie hat es in Frage gestellt." Sie hat es in Frage gestellt, indem sie ihr einen reichen Spielraum von Möglichkeiten vor Augen gestellt hat. Sie hat ihr bewußtgemacht, daß sie nur eine Dimension des Menschseins verwirklicht habe: sich systemkonform zu verhalten; sich mit dem, was ist, zufriedenzugeben; das einzulösen, was die Gesellschaft vom einzelnen zu verlangen scheint: *Anpassung*.

Mit diesem Wort ist ein Schlüsselbegriff des Romans gefallen. So wird Christa T. von einem ihrer ehemaligen Schüler, inzwischen Medizinstudent im letzten Semester, entgegengehalten, der Erfolg ihrer Tätigkeit als Lehrerin werde daran gemessen, inwieweit es ihr gelungen sei, ihren Schülern „seelische Robustheit mit auf den Weg zu geben. Mehr brauchen sie nicht, das steht fest. Anpassung, Anpassung um jeden Preis", das ist die Maxime dieses jungen Mannes. Aber auch der Arzt, den sie wegen eines Attests aufsucht, sagt zu ihr: „Neurose als mangelnde Anpassungsfähigkeit an gegebene Umstände. Sie werden begreifen müssen, worauf es ankommt. Bei Ihrer Intelligenz – Sie werden sich anpassen lernen" (92f.). Anpassung scheint hier ein anderes Wort für das zu sein, was die DDR-Philosopoie in der Kennzeichnung des

neuen Menschen „Übereinstimmung der individuellen Interessen und Bedürfnisse mit den gesellschaftlichen Bedürfnissen" nennt.

Aber Christa T. ist zu einer solchen Anpassung nicht in der Lage und auch nicht bereit. Ihre hohe Sensibilität, ihr Blick auf die Tiefendimensionen der Wirklichkeit machen ihr ein naives Hinnehmen der sogenannten „Tatsachen" unmöglich. Sie wünschte sich, wie die Erzählerin berichtet, nichts sehnlicher herbei als „unsere Welt", d. h. die sozialistische Welt; aber ihr graute auch vor der, wie Christa T. es nennt, „neuen Welt der Phantasielosen", der „Tatsachenmenschen", der „Hopp-Hopp-Menschen".

Damit rückt die zentrale Frage unseres Themas wieder in den Mittelpunkt: Es geht in dem Buch nicht um eine Lebensgeschichte, die erzählt wird, letztlich auch nicht um eine Charakterschilderung einer Romanfigur. Das eigentliche Problem ist vielmehr die Frage nach dem neuen sozialistischen Menschen, das heißt für dieses Buch: nach Möglichkeiten des Menschseins in einer sozialistischen Gesellschaft. Die entscheidende Kernstelle des Romans spricht dies eindeutig aus (71 f.):

„Christa T., sehr früh, wenn man es heute bedenkt, fing an, sich zu fragen, was denn das heißt: Veränderung. Die neuen Worte? Das neue Haus? Maschinen, größere Felder? *Der neue Mensch,* hörte sie sagen und begann, in sich hinein zu blicken. Denn die Menschen waren nicht leicht zu sehen hinter den überlebensgroßen Papptafeln, die sie trugen, und an die wir uns, was sehr merkwürdig ist, schließlich sogar gewöhnten ... Der Mechanismus, nach dem sich das alles bewegte – aber bewegte es sich denn? – Die Zahnräder, Schnüre und Stangen waren ins Dunkel getaucht, man erfreute sich an der absoluten Perfektion und Zweckmäßigkeit des Apparates, den reibungslos in Gang zu halten kein Opfer zu groß schien, – selbst nicht das: sich auslöschen, Schräubchen sein."

So muß es zu einem Konflikt kommen, zu einem unausweichlichen Konflikt zwischen einem Menschen, der durch ein ständiges Suchen als Ausdruck einer schöpferischen Sehnsucht den Weg zu sich selbst finden möchte, und einer sozialistischen Gesellschaft, die erwartet, daß der einzelne „sich auslöscht" und zum „Schräubchen" wird.

Christa T. will, wie sie an ihre Schwester schreibt, „arbeiten", „mit anderen, für andere". Aber sie wehrt sich dagegen, ins Kollektiv gezwungen zu werden, sich nur als Funktion, als Glied dieses Kollektivs und im Hinblick auf dessen Nutzen abschätzen zu lassen. Sie bedarf auch der Distanz zur Gesellschaft, um von dieser nicht absorbiert zu werden. Sie will nicht in den anonymen Mechanismus gesellschaftlicher Apparate eingegliedert werden, sondern setzt dem ihren Anspruch auf Selbstentdeckung und Selbstbehauptung entgegen.

An wem aber liegt es, daß es zu einem solchen Konflikt kommen muß, am Individuum oder an der Gesellschaft? Da Christa T. an der Gesellschaft, in der sie lebt, nicht zweifeln *will,* bleibt ihr nur der Zweifel an sich selbst. In einem Brief an ihre Schwester schreibt sie (90): „Mir steht alles fremd wie einer Mauer entgegen. Ich taste die Steine ab, keine Lücke. Keine Lücke für mich. An mir liegt es. Ich bin es, der die notwendige Konsequenz fehlt ... Glaub mir, man bleibt, was man war:

lebensuntüchtig. Intelligent, nun ja. Zu empfindsam, unfruchtbar grübelnd, ein skeptischer Kleinbürger." Wohl aber wird die obige Frage von der Ich-Erzählerin des Romans gestellt (95): „Anpassen lernen! Und wenn nicht ich (d. h. Christa T.) es wäre, die sich anzupassen hätte? Doch so weit ging sie nicht."

Mit dieser Frage ist zugleich die *zweite Schicht* des Romans bloßgelegt: die Perspektive der Ich-Erzählerin. Denn die Figur der Christa T. ist im Roman dem Leser nicht unmittelbar als historische oder fiktive Gestalt gegeben. Es ist die Ich-Erzählerin, die aus einem kunstvoll erzählten Geflecht von schriftlichen Äußerungen der Christa T., aus eigenen Begegnungen mit der Freundin und aus Berichten anderer ihre Gestalt erst vor dem Leser aufbaut. Aber die Erzählerin tritt dabei nicht als neutrale Chronistin auf, sondern sie ist es, die aus den „Quellen" auswählt, deutet und wertet. Es ist der Reiz dieses auktorialen, d. h. allwissenden Erzählens, daß die Erzählerin ihrer Figur gleichsam Gefühle und Situationen „anprobiert". Sie schafft Situationen, in denen Christa T. „sich zeigen" kann, von denen die Erzählerin später selbst gesteht, sie erfunden zu haben.

Die Intention ihres Erzählens macht sie bereits im ersten Satz des Romans deutlich: „Nachdenken, ihr nach-denken." Nachdenken wird also zu einem Prozeß der Vergegenwärtigung von Möglichkeiten und Konflikten eines Menschseins, der sich in einer sozialistischen Gesellschaft vollzieht. Als Resümee dieses „Nachdenkens" faßt die Erzählerin am Schluß zusammen (9): „Und bloß nicht vorgeben, wir täten es ihretwegen (d. h. das Nachdenken). Ein für allemal: sie braucht uns nicht. Halten wir also fest, es ist unseretwegen, denn es scheint, wir brauchen sie."

Aber warum sollten „wir" – und gemeint ist damit vorrangig die DDR-Leserschaft – sie „brauchen", wenn doch der Roman der Erwartungshaltung eines DDR-Lesers auf vorbildliches Menschentum und edle Taten für die sozialistische Gemeinschaft, wie es die marxistische Ästhetik fordert, entgegensteht? Wenn doch die Erzählerin selbst von ihrer Figur sagt, auf Christa T. passe keines der rühmenden Worte, die die Zeit hervorgebracht habe; als Beispiel sei sie nicht beispielhaft, als Gestalt kein Vorbild? Die Antwort findet der Leser an der Stelle, wo die Erzählerin sich zur „Pflicht und Freiheit des Erfindens" bekennt und als Rechtfertigung für ihre Aufzeichnungen anführt: „Nichts anderes ist schreiben als Beispiele angeben."

„Beispiele angeben" heißt demnach, dem Leser Möglichkeiten bewußtzumachen, er selber zu werden – in einer sozialistischen Gesellschaft. Der Leser ist es, der von der Figur der Christa T. bestätigt oder in Frage gestellt werden soll, so wie die Figur der Dr. Dölling von ihr in Frage gestellt wurde. So enden auch Erzählpassagen des Romans immer wieder in Fragen, die den Leser zum Mitdenken und Nachdenken auffordern.

Im Rahmen unserer Fragestellung nach dem Bild des Menschen in der Literatur der DDR kann auf die hohe künstlerische Qualität des Romans nicht im einzelnen eingegangen werden. Es sei jedoch wenigstens darauf hingewiesen, daß die Intensität der Wirkung auf den Leser nicht nur durch das Erregende der Problematik hervorgerufen wird, sondern in wohl noch höherem Maß durch den künstlerischen Aufbau des

Werks und die differenzierte sprachliche Gestaltung. Im Gang des Erzählablaufs vollziehen sich immer wieder unmerkliche Übergänge von der Ich-Erzählerin zum Ich der Christa T. – bis zur Verschmelzung beider Figuren. Dabei wird der Leser in das Denken und Fühlen der einen durch das Nachdenken über die andere einbezogen. Es ist nicht nur die stille Melancholie, die im Nachsinnen über die Verstorbene wiederholt aufklingt und die sich dem Leser mitteilt; es sind insbesondere die sprachlichen Bilder, die einen hohen Grad von Allgemeingültigkeit erreichen und daher die Beziehungen zum Leser knüpfen können, sich selbst und seine Existenz mit ins Spiel zu bringen.

Als eine kritische Infragestellung des neuen sozialistischen Menschen, wie es von der DDR-Philosophie entworfen ist, sind Buch und Autor von zahlreichen Literaturkritikern der DDR verstanden und gerühmt worden. Damit ist die *dritte Ebene* des Romans erreicht, die der Autorin Christa Wolf. Denn sowohl die Figur der Christa T. als auch die Ich-Erzählerin sind fiktive Gestalten der Schriftstellerin Christa Wolf. Sie ist es, der von der DDR-Kritik der Vorwurf gemacht wurde, „Kennzeichen einer anti-humanistischen Gesellschaftsordnung" in die sozialistische Welt „zu produzieren"; ihr wurde vorgehalten, daß dem Roman das Eigentliche fehle, daß nämlich das Glück des sozialistischen Menschen sich in seiner produktiven Hinwendung zur sozialistischen Menschengemeinschaft verwirkliche.

Welche Vorstellungen vom neuen sozialistischen Menschen Christa Wolf hat und wie sie die Aufgabe der Literatur in einer sozialistischen Gesellschaft sieht, darauf ist sie auf dem internationalen Schriftsteller-Colloquium in Berlin bereits mehrere Jahre vor dem Erscheinen des „Nachdenkens über Christa T." eingegangen:

> „Wofür arbeiten wir? Wofür machen wir überhaupt diesen Sozialismus? Denn es kann passieren, daß über den Mitteln – Politik, Ökonomie – das Ziel vergessen wird: der Mensch. Mich interessiert natürlich nicht in erster Linie, mit welchen Produktionsmitteln werden wir morgen produzieren? Mich interessiert, was für Menschen werden diese automatischen Anlagen bedienen? Was für einen Menschentyp bringt unsere Gesellschaft hervor . . .? Hier hat unsere Literatur, glaube ich, ihre eigentliche Aufgabe, die ihr auch nicht streitig gemacht wird. Wer gewinnt also die Oberhand? Werden das die Zyniker sein, die wir auch haben? Oder sind es diejenigen, die ehrliche, echte Fragen haben und die, wenn wir sie nicht unterstützen, wenn wir nicht auch ihre Fragen formulieren helfen, tatsächlich unterliegen können?"[7]

„Fragen formulieren" – damit scheint ein wesentliches Kennzeichen im Selbstverständnis von DDR-Autoren wie Christa Wolf gefunden zu sein, aber auch von Hermann Kant, Ulrich Plenzdorf, Günter Kunert, Sarah Kirsch, Horst Biermann, Rainer Kunze, Volker Braun, um nur einige Namen zu nennen. Zugleich wird aus unserer Analyse deutlich, daß man Literatur der DDR nicht rein werkimmanent, nicht nur aus dem Text selbst heraus verstehen kann. Erst die Einbeziehung des gesellschaftlichen und ideologischen Kontextes, d. h. der gesellschaftlichen und ideologischen Wirklichkeit, in der der Text geschrieben wurde, aber auch der gesellschaftlichen und ideologischen Wirklichkeit der Leser, für die er verfaßt wurde, läßt seine eigentliche Aussage erfassen.

Deswegen muß die Untersuchung des „Gedichts über Hände" und des Romans auf dem Hintergrund des sozialistischen Menschenbilds der DDR-Philosophie gesehen werden. Denn erst durch die Gegenüberstellung wird eines deutlich: Während eine weithin dogmatische DDR-Philosophie das von der Partei konzipierte Harmoniemodell der Übereinstimmung von Individuum und Gesellschaft im Sozialismus rechtfertigt, übernimmt die Literatur in der DDR in zunehmendem Maß die Funktion eines kritischen Bewußtseins. Die Philosophie der DDR muß sich von der Literatur ihres Landes die Frage stellen lassen, ob sie nicht durch ihre Rechtfertigung von Parteibeschlüssen zur Lenkung, Steuerung und Umformierung des Menschen beiträgt. Dieser Gefahr einer wachsenden Anpassung der Menschen durch gesellschaftliche Zwänge setzen Schriftsteller in der DDR in ihren Werken immer wieder den Appell entgegen, der Mensch dürfe bei allem Wissen um eine gesellschaftliche Bindung und Verpflichtung sein eigentliches Menschsein nicht verlieren – und gerade eine sozialistische Gesellschaft müsse es dem Menschen ermöglichen, er selber werden zu können.

Die Zukunft erst wird zeigen, ob der Ruf dort ankommt, wohin er gerichtet ist. Aber gilt diese Forderung nur für eine Welt „jenseits" der Mauer? Oder ist nicht vielmehr damit das gegenwärtige Grundproblem jeder Industriegesellschaft angesprochen – jenseits aller ideologischen Unterschiede? Sicher ist das Gedicht „Jazz" des DDR-Autors Volker Braun in vielem spezifisch für die geistige Situation in der DDR. Aber gilt seine Forderung nach dem Recht des Menschen, „du zu sein, und ich bin ich", nicht auch für unsere Gesellschaft, ja für jede Gesellschaft, die den Anspruch erhebt, der Würde des Menschen zu entsprechen?

Jazz

Das ist das Geheimnis des Jazz:
Der Baß bricht dem erstarrten Orchester aus.
Das Schlagzeug zertrommelt die geistlosen Lieder.
Das Klavier seziert den Kadaver-Gehorsam.
Das Saxophon zersprengt die Fessel Partitur:
Bebt, Gelenke: wir spielen ein neues Thema aus:
Wozu ich fähig bin und wessen ich bedarf: ich selbst zu sein –
Hier will ich es sein: ich singe mich selbst.
Und aus den Trümmern des dunklen Bombasts Akkord
Aus dem kahlen Notenstrauch reckt sich was her über uns
Herzschlag Banjo, Mundton der Saxophone:
Reckt sich unsere Harmonie auf: bewegliche Einheit –
Jeder spielt sein Bestes aus zum gemeinsamen Thema.
Das ist die Musik der Zukunft: Jeder ist sein Schöpfer!
Du hast das Recht, du zu sein, und ich bin ich:
Und mit keinem verbünden wir uns, der nicht er selber ist
Unverwechselbar er im Haß, im Lieben, im Kampf[8].

ANMERKUNGEN

[1] Erste Fassung in: Der Fluß der Dinge (1964); zweite Fassung ebd. 1965; kritisch dazu: B. Greiner, Die Literatur in der Arbeitswelt der DDR (UTB 327. 1974) 50 ff.

[2] K. Marx, Pariser Manuskripte: KMW Erg.-Bd., 1. Teil, 516 f.

[3] Grundlagen der marxistisch-leninistischen Ästhetik (Berlin 1970) 40.

[4] Protokolle. Zitiert bei: Sozialistischer Realismus, hrsg. v. E. Pracht (Berlin 1970) 15.

[5] K. Marx, Das Kapital, Bd. 3 (Berlin 1951) 873.

[6] Im folgenden zitiert nach: Chr. Wolf, Nachdenken über Christa T. (Sammlung Luchterhand 31, Neuwied 1971); Analysen dazu u. a. M. Reich-Ranicki, Eine unruhige Elegie, in: Zur Literatur der DDR (München 1974) 114 ff.; M. Jäger, Sozialliteraten (Düsseldorf 1973) 11 ff.; M. v. Salisch, Zwischen Selbstaufgabe und Selbstverwirklichung (Stuttgart 1975).

[7] Chr. Wolf, in: Neue Deutsche Literatur 1965/3, 97; vgl. auch: Chr. Wolf, Lesen und Schreiben (Sammlung Luchterhand 90, Neuwied 1972) 76 ff.; kritisch zu dem „Nachdenken" aus der Sicht von DDR-Literaturkritikern u. a. H. Haase, Besprechung des Romans in: Neue Deutsche Literatur 1969/4, 174; E. Simonis, Das anders Machen von Grund auf, in: Weimarer Beiträge, Sonderheft 1969, 183 ff.

[8] In: V. Braun, Provokation für mich (Halle 1965).

Karl H. Neufeld SJ

Spuren von Jesus?

E. Schillebeeckx' „Geschichte von einem Lebenden“ [1]

Gäbe die Zahl aktueller Veröffentlichungen den Ausschlag, Jesus müßte heute interessant sein wie selten. Seine Person und Botschaft beschäftigen nicht allein Anhänger und Gegner; eine erstaunlich breite Öffentlichkeit geht keineswegs mehr uninteressiert an ihm vorbei. Könnte er nicht in der allgemeinen Ratlosigkeit dem Menschen über sich und seine Welt Orientierungshilfe bieten? Gewiß, solche moderne Erwartungen und Anfragen entspringen nicht der fraglos und gläubig hinnehmenden Verehrung. Aber ebenso weit entfernt sind sie von endgültiger Abrechnung, die das christliche Kapitel der Weltgeschichte überhaupt schließen will. Jesus steht in Frage – positiv und negativ. Atheisten erklären sich von seiner Person angesprochen, während manche mit seinem Namen verknüpfte Forderung heutzutage auch überzeugten Christen schwierig und überholt, wenn nicht gar unannehmbar vorkommt.

Beschäftigung mit Jesus meint darum gewöhnlich, sich mit ihm, seinem Leben und seinem Anspruch auseinandersetzen; man sucht Anregungen und Antworten, die für die eigene Existenz nötig sind, ist aber gleichzeitig überzeugt, daß ein herkömmlich christliches Angebot diese Erwartung unbefriedigt läßt, ja enttäuscht. Daraus ergibt sich die Auseinandersetzung mit und um Jesus Christus. Der gläubige Christ wird hier vielleicht Protest anmelden: Der Mann aus Nazaret kann doch nicht Gegenstand von Auseinandersetzung, Streitobjekt sein! Ihm gegenüber sei schon Fragen und Diskutieren verfehlt; die einzig adäquate Einstellung des Menschen sei die Entscheidung für den Glauben oder die Ablehnung eines Geheimnisses, das sich letztlich jedem neugierigen Zugriff menschlichen Verstandesurteils verweigere. Die aktuelle Veröffentlichungsflut zur Jesusfrage sei allein als alarmierendes Zeichen dafür zu werten, wie sehr das lebendige Jesusverhältnis beim modernen Menschen von Aufweichung und Schwindsucht befallen sei. Ernste Sorge läßt sich diesem Einwand nicht absprechen, mag einer auch die Zeichen unserer Zeit anders sehen und deuten. Bei den eigenen Überlegungen wird der Christ solche Gegenstimmen im Ohr behalten, um ihr berechtigtes Anliegen nicht zu vergessen. Dennoch muß er wissen, daß heute Jesus Christus gegenüber nur Auseinandersetzung als passendes und ehrliches Verhalten am Platz ist. Der Glaube kann und darf den Verstand nicht beiseiteschieben; er fordert ihn, wo er persönlich verantwortet wird. In der Auseinandersetzung mit Jesus bezeugt darum der Christ gerade das eigene vitale Interesse, nicht weniger aber auch den Respekt vor dem, der ihm begegnet und größer ist als er.

Niemandem – schon gar nicht dem Theologen – kann man die Auseinandersetzung mit Jesus Christus verdenken. Umgekehrt läßt sich dem Publikum nicht das Recht zur Stellungnahme beschneiden, wenn es etwa durch Veröffentlichungen mit verschiedenartigsten Jesusdeutungen konfrontiert ist. Die Verfasser mögen überrascht sein, was aus ihren Darstellungen an Absichten, Schwerpunkten oder Ausfällen herausgelesen wird; sie sollten sich daran erinnern, welche Überraschung sie zunächst selbst den anderen mit ihrem Buch zugemutet haben. Namentlich Popularisierungen neuerer exegetischer Ergebnisse waren für viele ein Schock. Was hat Jesus wirklich gesagt, was hat er selbst getan? Differenzierte Diskussionen unter Exegeten, allgemeinverständlich präsentiert und nicht selten entstellt, schreckten gutgläubige Christen, beunruhigten unterschwellig auch viel weitere Kreise. Die letzte Sicherheitsreserve, um die man sich zwar im Alltag kaum scherte, auf die man sich aber doch im irritierenden Wandel heutigen Lebens stillschweigend stützte, schien ins Wanken geraten. Dabei fanden sich unter zünftigen Exegeten nur selten solche, die ihren explosiven Stoff ungeschützt auf den öffentlichen Markt trugen.

Konkrete Auseinandersetzungen

Journalisten wie R. Augstein, aber auch andere Medienmanager aus der Film- und Musicalbranche erschlossen erfolgreich das breite Jesusinteresse. Sie bedienten sich meist recht eigenwillig des bereitliegenden wissenschaftlichen Materials, und Jesus wurde zur Sensation. Von echter Auseinandersetzung allerdings kann dabei nicht die Rede sein. Deren Notwendigkeit drängte sich jedoch für die theologische Wissenschaft immer unabweisbarer in den Vordergrund. Zunächst schien jedoch eine Bestandsaufnahme im Kreis der Fachleute angezeigt. Die Dogmatiker und Fundamentaltheologen suchten 1972 in München „Erlösung und Emanzipation“ [2], Anfang 1975 in Luzern die „Grundfragen der Christologie heute“ [3] zu klären. Sie wollten Anfragen, Vorschläge und Wünsche anderer Disziplinen – vor allem der Exegese – hören und aufnehmen.

Aber schon lag mit H. Küngs „Christsein“ (München 1974) nach seinen eigenen Worten „so etwas wie eine kleine ‚Summa‘ des christlichen Glaubens“ vor, deren Herzstück der Versuch einer systematischen Auseinandersetzung des modernen Menschen mit Jesus Christus ist. Küngs Sicht fand begeisterte Anhänger, aber auch harte Kritiker. In die Diskussion wurde sie bislang fast nur wie ein Bekenntnis eingebracht, dem gegenüber Hörer oder Leser zu einer persönlichen Entscheidung – dafür oder dagegen – gezwungen wird. Dieser provokative Anspruch erschwert es, Küngs Beitrag als Teil heutigen Theologisierens einzuordnen und zu werten. W. Kern versuchte es in dieser Zeitschrift, indem er zum Vergleich und zur Ergänzung W. Kaspers „Jesus der Christus“ heranzog [4]. Auch dieses neue Unternehmen einer Christologie stützt sich ebenso wie Küng in bislang kaum gewohntem Umfang und vor allem in ungebräuchlicher Weise auf die Ergebnisse der neutestamentlichen Exegese. Auf jeden Fall wirkt sich das

bibelwissenschaftliche Material hier sehr viel entscheidender aus als philosophische, humanwissenschaftliche und ähnliche Impulse, die ebenfalls diese Darstellungen beeinflußten. Aber auf der einen und auf der anderen Seite führt das doch zu einem recht unterschiedlichen Bild. W. Kern wollte sie als gegenseitige Ergänzung verstehen.

Die Debatte auf eigentlich theologischer Ebene hat für beide Unternehmen gerade erst begonnen, doch scheint uns an dieser Stelle der Hinweis auf eine dritte Auseinandersetzung mit Jesus wichtig. Sie arbeitet wie die erwähnten mit ähnlichen Mitteln – vornehmlich exegetischen –, kommt jedoch aufs Ganze gesehen zu einem Ergebnis, das sich recht eigenwillig von den anderen Versuchen abhebt. Gemeint ist E. Schillebeeckx' voluminöses Jesusbuch, das seit einem Jahr in deutscher Übertragung greifbar ist. Die nicht übermäßig zahlreichen Reaktionen seither[5] verraten vor allem Erstaunen und Unsicherheit; der Leser kommt nicht mehr recht mit. Vielleicht ist dem abzuhelfen, wenn man einige Punkte ins Licht rückt, die Ansatz und Durchführung von Schillebeeckx' Werk bestimmt haben dürften.

Unkalkuliertes Risiko

E. Schillebeeckx lehrt als Professor für Systematische Theologie und Theologiegeschichte in Nijmwegen in den Niederlanden. Fachkreisen ist er seit geraumer Zeit bekannt, einige Schwierigkeiten mit Rom brachten seinen Namen auch in die breitere Presse. Er entfaltet nun auf annähernd 700 Seiten eine eigene Auseinandersetzung mit Jesus. Eine Fülle exegetischen Wissens, Analysen unserer geistigen Situation, Beobachtungen zur Geschichte christlichen Glaubens und Theologisierens, kritische Anmerkungen und bekenntnishafte Passagen in systematischer Absicht, Postulate an die Adresse von Theologen und Forderungen zur Lebensgestaltung der Christen heute werden vor dem Leser abgeladen. Verblüfft muß er fragen, was für ein Werk er da in Händen hat und für wen es eigentlich gedacht ist. Auch nach der Lektüre läßt sich darauf keine eindeutige Antwort geben. Denn was hier klar definiert scheint, ist dort wieder zurückgenommen; so wenn das Buch als Jesus-Interpretation vorgestellt wird, die ein christologischer Versuch sein soll (3), und es später heißt: „eine ‚Christologie' ist weniger bedeutend als eine ‚Theologie Jesu', wenn auch keineswegs unwichtig" (486), oder wenn gefragt wird, „ob eine zu große theoretische Präzisierung im Hinblick darauf, wer Jesus Christus ist, nicht mehr schaden als nützen kann" (577). Die wiederholte Bemerkung vollends, es handle sich nur um ein Prolegomenon (29, 594), schränkt doch den christologischen Versuch ausdrücklich ein und orientiert überraschend „auf das heutige Problem der ‚Erlösung' und ‚Emanzipation' oder menschliche Selbstbefreiung" (29).

Verständlich, wenn sich bei solchen Aussagen der Verfasser selbst nicht schlüssig wird, „ob dieser Versuch ankommt oder nicht" (3), ob das Buch „eine begründete Einleitung zu einer Wiederaufnahme des ‚erzählenden Glaubens'" (598) bieten kann. Aber nicht nur der Blick auf mögliche Leser weckt solche Unsicherheit; selbst gegenüber

der eigenen Absicht äußert Schillebeeckx anfangs, wie deutlich er sich des Risikos bewußt ist. Er habe „Spuren suchen und ihnen folgen wollen, ohne vorher zu wissen, wohin mich dies bringen würde – ohne gar zu wissen, ob dieser Ansatz letztlich nicht mißlingen müsse, wie manche meiner Studenten mir zu verstehen gaben. Auch – vielleicht vor allem – mißlungene Versuche machen einen Menschen weiser" (28).

War nicht die ganze Geschichte der Auseinandersetzung mit Jesus auch Geschichte verunglückter Modelle des Fragens und Suchens? Und ist sie nicht der Schatten aller christologischen Orientierungspunkte, welche das kirchliche Glaubensbewußtsein und die Theologie im Lauf von Jahrhunderten als gültig und treffend anerkannten? Fordert überdies nicht unsere Situation, sich radikaler und mutiger denn je mit Jesus auseinanderzusetzen, selbst auf die Gefahr hin, vorgebahnten Geleisen zu entraten? Die Geleise der Tradition scheinen vielen heute den Glauben in eine gefährlichere Enge zu führen als alle noch so gewagten theologischen Einzelexperimente. Der Notstand dieser gefährlichen Engführung zeige sich unerträglich beim Blick auf Leben und Person Jesu. Denn für unsere Zeit wichtige und nötige Züge kämen in der traditionellen Jesusinterpretation gar nicht oder nur äußerst unzureichend zur Sprache. Zu Recht empfinde der Großteil der Zeitgenossen einen Gegensatz, wenn nicht einen Widerspruch zwischen dem dogmatisch-kirchlichen Jesusbild von ehedem und dem, der er wirklich gewesen sei.

Um den wirklichen Jesus zu erreichen, will Schillebeeckx „kritisch nach der menschlichen *Verständlichkeit* des christologischen Glaubens an Jesus, vor allem in seinem Entstehen, suchen" (27). Die Suche unternimmt er ausdrücklich als Glaubender, doch nicht in der Absicht, „das kirchliche Dogma zu legitimieren oder rational als die einzig sinnvolle Möglichkeit einer Jesus-Interpretation darzustellen" (ebd.). Das spiegelt einen gewissen Gegensatz im Denken des Autors, auf den er am Schluß des Buchs direkt anspielt: „Erlösung heißt: sich so mit der eigenen Vergangenheit versöhnen, daß Vertrauen in die Zukunft wieder möglich wird" (597). Ohne Zweifel äußert sich darin ein persönliches Problem, aber um so dringlicher wird die Frage, wen dieses Jesusbuch als Leser ansprechen soll. Nach dem Vorwort dürfte es „als jedem Interessierten zugänglich angesehen werden" (3), auch wenn es nicht ohne ein wenig Anstrengung geht. Auf jeden Fall wird verlangt, das *ganze* Werk in der vorliegenden Abfolge zu lesen, sonst verfehle man den eigentlichen Zweck. Ob dazu aber jeder Interessierte fähig und bereit ist, bleibt angesichts des Umfangs, zahlreicher Spezialthemen sowie technischer Detailausführungen höchst zweifelhaft. Selbst bekannte Theologen gestanden, welche Mühe ihnen Schillebeeckx' Stil gemacht habe[6], wie unsicher sie seien, trotz sorgsamen Lesens alles verstanden zu haben[7]. Wie steht es da mit dem interessierten Laien? Und doch lehnt es der Verfasser mit Nachdruck ab, subtile, akademisch-theologische Probleme zu lösen; im Interesse der konkreten Not der Gläubigen will er vielmehr deren dringlichste Fragen über Jesus – weithin andere als die des Wissenschaftlers – erhellen. Nicht nur die Art der Untersuchung verrät ein Dilemma; auch im Blick auf die möglichen Leser zeichnen sich Schwierigkeiten einer Auseinandersetzung ab, deren Ausgang offen bleibt.

Rekonstruierende Spurensicherung

Schillebeeckx entfaltet nach einer begründenden Einleitung seine Auseinandersetzung mit Jesus in vier unterschiedlichen Teilen. Zunächst legt er auf knapp sechzig Seiten Methode, Hermeneutik und Kriterien seines Unternehmens dar, ein wissenschaftlich korrekter Einstieg. Aber die Rede von Strukturen, historisch-kritischer Methode und Forschung sowie von Sichtungskriterien läßt dem theologisch nicht vorgebildeten Laien den Zugang schon hier beschwerlich werden. Ob das sachlich-inhaltliche Problem des christlichen Heilsangebots, wie Schillebeeckx es zu Anfang vorstellt, genügend Zugkraft besitzt, diese Schwierigkeiten mit zu überwinden, dürfte zweifelhaft bleiben.

„Evangelium Jesu Christi" heißt der zweite Teil, auf dem schon nach Ausweis seines Umfangs – über 250 Seiten – das Hauptgewicht für das ganze Werk liegen muß. In drei Schritten wird hier die Geschichte Jesu entfaltet: Botschaft und Lebenspraxis; Reich Gottes, Ablehnung und Tod; die christliche Geschichte nach dem Tod Jesu – das Reich Gottes erhält das Antlitz Jesu Christi. Wichtigstes Stichwort für diese Ausführungen: Geschichte. Bedeutsamster Lieferant für diese Geschichte: die moderne neutestamentliche Exegese nicht nur des deutschen, sondern auch des französischen und des englischen Sprachraums. Erst im dritten Teil „Christliche Interpretation des auferstandenen Gekreuzigten" geht es um Christologie im eigentlichen Sinn, und zwar um deren Frühgeschichte. Die verschiedenen ursprünglichen Deutungen Jesu aus ihrem Hintergrund und den bestimmenden Einflüssen verständlich werden zu lassen, ist der Sinn dieser 150 Seiten. Der verhältnismäßig kurze Schlußteil zählt nicht einmal hundert Seiten. Auf ihnen wird die provokative Frage abgehandelt: „Für wen halten wir ihn?" Es geht um das Verhältnis zu Jesus Christus heute, das Schillebeeckx unter der Überschrift: „Jesus, Gleichnis Gottes und Paradigma der Menschlichkeit" skizziert. Letztlich entscheiden diese knappen Ausführungen über den ganzen Versuch; denn sie fassen – wenn auch fragmentarisch – das Ergebnis für uns zusammen, anderseits wollen sie die klassische Christologie ihrem Inhalt nach nicht nur einholen, sondern aktuell überholen.

Gelingt es, dieses Programm durchzuführen, dann darf – gemäß Schillebeeckx' Untertitel – wirklich von Jesus als einem Lebenden gesprochen werden. Auch der Autor bringt ihn ja nur nahe, indem er von ihm spricht, seine Geschichte zu erzählen versucht. Aber wie weit entsprechen sich Programm und Realisation dieses Werks? Zunächst muß einfach festgestellt werden: die traditionsgeschichtliche Rekonstruktion grundverschiedener einzelner Jesusgeschichten, das Herauspräparieren teilweise gegensätzlicher vorkanonischer Überlieferungsstränge über Jesus, kurzum: diese bunte Sammlung von Geschichten fügt sich bei Schillebeeckx nicht zu *der* Geschichte von einem Lebenden, deren Erzählung einem Heutigen eine überzeugend wirksame Begegnung mit Jesus vermitteln könnte. Es bleibt bei den Spuren auf unterschiedlichen Ebenen, ja bei der Unsicherheit, ob sich diese Spuren nicht größtenteils im Sand verlaufen. Die von Schillebeeckx angestrebte „disclosure-Erfahrung", in der sich ein nicht unmittelbar wahrzunehmender Zusammenhang, eine tiefere Grundgegebenheit erschließt oder „offenbart",

ruht nun einmal auf einer „evokativen" Glaubenssprache – Rahner würde sagen auf „Mystagogie" –, von der sich auf all diesen Seiten nicht viel entdecken läßt.

Wie dem auch sei, das eigentliche Ergebnis der Bemühungen um dieses Jesusbuch müßte nach dem Willen seines Verfassers jenseits der bloßen Lektüre liegen. Wer das Werk zuklappt, stünde bestenfalls gerade an der Schwelle zur intendierten Erfahrung und Begegnung. Die letzten zwanzig Seiten mögen dem einen oder anderen schon eine Art Überleitung scheinen, nachdem Schillebeeckx betonte: „Hier kann allein Glaubenszeugnis abgelegt werden. Hier beginnt *unsere Geschichte*" (578). Doch dieser emphatische Satz ist nicht mehr als eine Behauptung, der man eher hilflos als überzeugt gegenübersteht. Denn der Bericht von der ursprünglichen Erfahrung der Menschen mit Jesus und von der Geschichte dieser Erfahrung verstellt eigentlich mit seiner vielfältigen Gebrochenheit den Weg zu Jesus selbst. Mut zum Glaubensengagement will darüber vor lauter Verunsicherung nicht aufkommen.

Negativität als Hintergrund

Auf Schillebeeckx' traditionsgeschichtlich-exegetische Einzeluntersuchungen einzugehen und gar in diesem oder jenem Punkt eine wissenschaftliche Diskussion zu beginnen, verbietet sich im Rahmen einer allgemeinen Vorstellung von selbst. Auf Kritik braucht dennoch nicht verzichtet zu werden, aber sie muß anders ansetzen. Kritische Akzente sollen dem Laienleser gegenüber einem so voluminösen Unternehmen die nötige Orientierung ermöglichen und aus der Lektüre statt wehrlosen Überrumpeltwerdens eine fruchtbare Diskussion machen.

Deshalb ist zuerst nach Ansatz und Grundlage von Schillebeeckx' Auseinandersetzung zu fragen. Die häufige Rede vom Heil legt es nahe, die Heilsfrage des modernen Menschen als grundlegenden Ansatz hinzunehmen, zumal der ganze Versuch in der Formel zusammengefaßt wird: „Endgültiges Heil in Jesus von Gott her". Doch der Sinn des Satzes ruht bei Schillebeeckx auf der Feststellung: „Negative Kontrasterfahrungen der Menschheit kennzeichnen . . . die positiven Heilsvorstellungen und -erwartungen eines Volkes" (15), ja der Verfasser erklärt sich sogar überzeugt, „daß allein die leidende Kontrasterfahrung . . . imstande ist", kontemplative und aktive Erkenntnis, wie er sie anstrebt, innerlich zu verbinden (551). Sie nämlich schlage „unter dem Aspekt . . . der kritischen Negativität die Brücke zu möglicher Praxis" als „die eigene Denkkraft des Leidens" (ebd.). Folgerichtig lautet dann die christologische Frage so: „Welchen Platz hat Jesus von Nazaret im Ganzen dieser menschlichen Leidensgeschichte auf der Suche nach Sinn, Befreiung und Heil?" (552).

Der Ansatz bei der menschlichen Leidensgeschichte, bei der Frage nach Befreiung, Gerechtigkeit, Solidarität signalisiert unzweideutig das Projekt einer „Christologie von unten". Wer Jesus ist, welche Bedeutung er für die Menschen hat, soll deutlich werden, indem man allgemein zugängliche, gewissermaßen voraussetzungslose menschliche

Wirklichkeit zugrunde legt, wie Leid und Ungerechtigkeit, wie die historische Geschichte Jesu. „Christologie von oben" geht umgekehrt von Gott aus, der die Welt retten will, und erklärt aus dem göttlichen Heilswillen, wie das in Jesus Christus geschah. Schillebeeckx' Anfangen will nicht religiös verstanden werden. Ein Christ deutet aus Gewohnheit Leid und Ungerechtigkeit im traditionellen Sinn als Sünde und Schuld. Aber diese Kategorien tauchen im vorliegenden Jesusbuch – wenn überhaupt – nur am Rand auf. Der Leidenshintergrund ist vielmehr durchgängig als anonymes Schicksal gezeichnet, gegen das sich der Mensch fast naturhaft auflehnt, ohne wirklich damit fertig zu werden. So gesehen müssen aber auch „Metanoia" als Kehrtwende und radikale Selbstkritik seltsam blaß und unbestimmt bleiben.

Wie das Verhalten der Jünger zu Kreuz und Tod Jesu hier dargestellt und gewertet wird, illustriert konkret die Rolle von Sünde und Schuld. Sie hatten „zwar versagt, aber letztlich ihren Glauben an Jesus nicht preisgegeben . . . Sie waren eher desolat als bewußt untreu" (338); durch das Lebensende ihres Meisters sind sie „in kleingläubige Panik geraten, aber sie haben infolge dieser letzten Ereignisse doch keinen Bruch in ihrem Glauben erfahren" (342). Wie ernst kann unter solchen Voraussetzungen die Rede vom „Bekehrungsprozeß" gemeint sein, die vor allem bei den Visionsberichten vom Auferstandenen als Deutung des Geschehens angeboten wird? Diese Erscheinungen sollen inhaltlich „sozusagen ‚leer'" (317) sein, halten sich also ebenfalls auf der Linie kritischer Negativität. Dahinter stehen L. Marins Versuche einer Strukturanalyse über den Text, der in den Evangelien den Gang der Frauen zum Grab am Ostermorgen berichtet[8]. Allerdings benutzt Schillebeeckx diese Ausführungen recht eigenwillig.

Vor allem darf die Leer-Erfahrung nicht einfach als grundlegend oder eigenständig behauptet werden; sie hat lediglich Mittlerfunktion und läßt sich nicht – wie Schillebeeckx will – einfach füllen „aus dem weiteren Bericht des konkreten geschichtlichen (horizontalen) Geschehens" (322), oder noch allgemeiner: „Aus uns selbst . . . ist die Freiheit noch eine Leere, hat sie keinen Inhalt; durch die Kultur gibt die Freiheit dieser Leere kreativ Inhalt" (553). Diese letzte Bemerkung behauptet Negativität als Hintergrund für menschliche Freiheit, wo das – legt man etwa Heideggers Existenzdeutung zugrunde – naheliegen könnte. Den gleichen Ansatz bei der Frage nach dem christlichen Heil oder bei der Interpretation des Ostergeschehens in Anschlag zu bringen, wirft beträchtliche Schwierigkeiten auf.

Dem Leser dieses Jesusbuchs wird jedenfalls die Frage nicht verargt werden können, ob nicht gerade unverschuldetes Leid, die bloße Erfahrung von Abwesenheit und die menschliche Freiheit als Leerstelle eher abstumpfend und zerstörend wirken. Ihre mögliche kritische und eigentümliche Denkkraft sei damit nicht bestritten; aber das Maß an Entmenschlichung, das unübersehbar auch persönliche Schuld denunziert, erweist sich als reale und mächtige Gegeninstanz gegen eine solche Idee. Nun streicht Schillebeeckx selbst die nicht aufzuhebende Dialektik zwischen Entfremdung und Heil heraus (553), aber die Gewichte beider Seiten können nicht stimmen, wenn auf der einen zu leicht gewogen ist.

Der Platz Jesu

Jesus selbst scheint von Schillebeeckx mindestens in einer Frage deutlich von der kritischen Negativität abgehoben. Wo nämlich Glaube und Theologie für gewöhnlich Kreuz und Tod Jesu als Bruch deuten, da bemüht sich der Nijmwegener Dogmatiker mit aller Kraft, die Kontinuität vom Jesus des öffentlichen Lebens bis heute plausibel nachzuweisen. Seine Interpretation des Jüngerverhaltens wurde schon erwähnt. Nur unter dieser Voraussetzung läßt sich Schillebeeckx' wiederholt geäußerte Absicht durchführen: „mit den Jüngern Jesu sozusagen den Weg von Jesus von Nazaret aus bis zu seinem Tod zu verfolgen, um so (ebenfalls ‚sozusagen') das ‚Entstehen' der gläubigen Christusinterpretation Jesu mitzuvollziehen. Anders gesagt: Wir suchen *Spuren* im Leben Jesu, die, wie für die Jünger, auch für uns eine Einladung werden können, in Jesus von Nazaret in der Tat Gottes großes Heilswerk im Glauben zu bejahen" (229).

Im Rückgriff auf das Alte Testament und seine Überlieferungen soll deutlich herauskommen, „daß die früh-christliche Interpretation Jesu in Wirklichkeit eine *jüdische* Jesus-Interpretation ist" (27), sich damit aber auch in ihren inhaltlichen Aussagen entscheidend relativiert. Bestand für die frühe Gemeinde „ein organischer Zusammenhang zwischen der Gegenwart . . . und der ‚Vergangenheit' Jesu" (40), so folgert der Autor, dann auch für uns; denn der „konstante Faktor ist das wechselnde Leben der ‚Gemeinde *Gottes*' oder ‚Gemeinde *Christi*', die Gemeinde bildende Erfahrung, die durch den Eindruck hervorgerufen wird, den Jesus auf Jünger macht und im Geist weiter macht auf Menschen, die in Jesus von Nazaret endgültiges Heil erfahren haben" (49). Demgegenüber ist die verbale Ausdeutung sekundär. Als übereinstimmend mit dem Evangelium fordert Schillebeeckx, daß auch „wir aus einer gleichen Heilserfahrung heraus Jesus neue Namen geben. Die kulturell-religiösen Grundkategorien unserer Zeit eignen sich dafür genausogut wie die früherer Zeiten; aber dann auch unter der gleichen Voraussetzung, daß auch sie kritisch umgebogen werden nach dem Maßstab der historischen Wirklichkeit Jesu selbst" (54).

Diese Behauptungen enthalten ein ganzes Bündel von Problemen. Doch die interessanteste Frage dürfte gewiß sein, was es mit der Heilserfahrung auf sich hat. Wie macht man sie, worin besteht sie? Sie soll ja die gleiche wie die früherer Generationen sein. Schillebeeckx betont: ohne Glaube kommt diese Erfahrung nicht zustande. Aber wie kommt es zum Glauben? „Die Sendung Jesu zu Israel ist ein *Aufruf zum Glauben*" (174), seine Machttaten vor Ostern sind „Glaubensangebot" (177). Mindestens die Jünger antworten schon in dieser Zeit mit einem Glauben, der nach Schillebeeckx durch Kreuz und Tod Jesu keinen wesentlichen Bruch erfahren hat. Aber ist dieser Glaubensgedanke nicht mehrdeutig? Gewiß darf man sagen, daß „ein Akt des Glaubens an Jesus . . . – in einem – ein Akt des *Gottesbekenntnisses*" (239) ist. Doch muß man sich deshalb der Meinung anschließen: „Im wesentlichen ist die Frage, ob Jesus Heil oder vielmehr Unheil bringt, ein Problem, das schon vor Ostern gilt" (261)? Vorösterlicher und nachösterlicher Glaube, vorösterlicher und nachösterlicher Heilsgedanke weisen

nicht nur nach allgemeinem christlichen Verständnis, sondern gerade auch nach dem biblischen Zeugnis Spannungen und Unterschiede auf, die sich beim Versuch, sie nivellierend auszugleichen, nur noch ausdrücklicher melden.

Natürlich kann auch Schillebeeckx letztlich nicht das historische Fiasko Jesu (567) überspringen. Mag die Einzigartigkeit der Auferstehungserfahrung unlösbar in den jüdisch-religiösen Erfahrungshorizont der Jünger verwoben sein, mag sich das Neue gerade in alttestamentlichen Glaubenskategorien ausdrücken (467), eine ungebrochen kontinuierliche Erfahrungs- und Deutungslinie läßt sich trotzdem nicht nachziehen. Betrifft vielleicht die Wende des Kreuzes nur „das zeitliche Dasein der Jünger" (469)? Besteht sie in nichts anderem als daß eine Heilsidee Israels *„in der Zukunft"* jetzt als „in Jesus von Nazaret persönlich *schon verwirklicht*" erklärt wird?

Bei Schillebeeckx scheint der durch Kreuz und Tod Jesu bestimmte Unterschied im Glauben nicht deutlich auf, was aber mit Recht verlangt werden darf, wenn für das Werk „eine historisch-kritische Methode innerhalb einer Glaubensintention der einzig richtige Ausgangspunkt" (48) sein soll. Gewiß, der Glaube soll hier überhaupt nicht „legitimiert" werden, „sondern wir begleiten kritisch das legitime ‚Entstehen' des eigenen christlichen Glaubens (oder das Beharren darin)" (229). Zum Problem wird dieser Glaube doch, etwa wenn es an anderer Stelle heißt: „Glaube und Geschichte gehen Hand in Hand, weil Menschen nun einmal interpretierend in der Geschichte stehen und definitive Sinngebung immer eine Frage des Vertrauens und Glaubens ist" (357). Klingt das nicht so, als sei Glaube nur Interpretation und Sinngebung durch den Menschen? Schillebeeckx' bekannte Formel, „der Glaube gebe zu denken" (vgl. 494)[9], würde durchaus dazu passen.

Aufs Ganze gesehen scheint diesem Jesusbuch aber mehr an der Erfahrung, an der Praxis gelegen; und angesichts der Dialektik von Erfahrung und Deutung bleibt letztlich für den Glauben alles offen. Merkwürdig klingt eine zunächst ganz eingängige Formulierung: „Als Glaubender ist man an das gebunden, was in Jesus zur Sprache kommt, nicht unmittelbar an diese artikulierenden Darstellungen" (283). Insofern alles, was zur Sprache kommt, nur in artikulierenden Darstellungen vorliegt, enthält der Satz einen direkten Widerspruch. Überdies läßt sich eine Bindung ohne, jenseits oder hinter solchen Darstellungen, die es erlauben würde, diese Artikulationen gleichsam aus einer dritten Position heraus zu betrachten und kritisch zu beurteilen, zwar theoretisch postulieren; wie sie sich real begründen ließe, ist nicht zu sehen. Denn in der Tat ist mit Schillebeeckx gesprochen „kerygmatische Sinndeutung ohne zugrunde liegende historische Tatsachen ein Schlag ins Wasser" (167). Doch auch umgekehrt gilt, daß historische Tatsachen immer in einem Traditions- und Interpretationsfeld stehen und davon isoliert nur ideologische Schemen sind. Die aber öffnen ebenfalls „das Tor zu einem rein ideologischen Überbau" (167), dem der angeblich bloßen historischen Tatsachen.

Jesus ist „unpraktisch"

Viele der erwähnten Schwierigkeiten sollen mit dem Hinweis auf die Orthopraxis gelöst werden. Betont wird die Lebenspraxis Jesu in dem bei weitem umfangreichsten Kapitel des ganzen Werks vorgestellt (159–240). Auch ein guter Teil des Kapitels über Jesu Botschaft gilt in Wirklichkeit seiner Praxis. Die Wortverkündigung hingegen ist auf einen Grundimpuls eingeschränkt, der noch einmal wieder auf Praxis ausgerichtet wird. Schillebeeckx scheint nur daran interessiert, *daß* Jesus gepredigt hat; *was* er sagte, bleibt dem Dogmatiker weithin fraglich. Kurzum: von einer Botschaft Jesu im Wort wird kaum etwas vernehmbar, obwohl Schillebeeckx am Schluß den für ihn erstaunlichen Satz schreiben kann: „Tiefer als die Abba-Erfahrung und Grundlage derselben ist . . . das Wort Gottes, die Selbstmitteilung des Vaters" (592). Aber gemeint ist damit, daß die absolute Zuwendung des Vaters zu Jesus der einzigartigen Zuwendung Jesu zum Vater in absoluter Priorität „vorausgeht" und sie trägt.

Nun war die Abba-Erfahrung immer wieder als Grundlage herausgestellt worden, „*als* die Seele, die Quelle und der Grund der Botschaft, der Praxis und des ganzen Auftretens Jesu" (235 f.). Zudem warnt Schillebeeckx, den Grund der ursprünglichen Abba-Erfahrung Jesu „nicht zu schnell in etwas anderem zu suchen als in seinem kreatürlichen Status als Mensch" (581). So löst sich allen Bemühungen zum Trotz auch hier das Fragezeichen nicht. Wie ist denn von einer absolut vorgängigen Zuwendung des Vaters zu Jesus überhaupt etwas zu erfahren, wenn nicht durch das Wort Jesu selbst? Alles andere bleibt mehrdeutig! Möglicherweise hat „unser Sprechen von Gottes Transzendenz . . . keinen anderen Grund als *unsere* Kontingenz" (556). Doch läßt sich das ohne weiteres für Jesu Sprechen von Gott voraussetzen? Mit diesem Bedenken braucht man sich nicht einmal unter die Gegner von Schillebeeckx' Projekt einzureihen, „die ganze Heilswirklichkeit, die Jesus ist, in den Bereich seiner Menschheit zu verlegen" (528).

Zweifel tauchen auf, ob hier die Grundkategorien unserer Zeit „kritisch . . . nach dem Maßstab der historischen Wirklichkeit Jesu selbst" (54) eingesetzt wurden. Jede Jesusinterpretation ist ja wirklich „an dem einzigen Kriterium, Jesus von Nazaret, zu messen" (431). Ob dazu die traditionsgeschichtliche Feststellung der „Jesus-Echtheit" genügen kann?

Im Licht der christologischen Tradition jedenfalls kann es nicht reichen, Jesus nur am jeweils gängigen Menschenbild zu messen und als Impuls zur wünschenswerten und nötigen Korrektur menschlicher Lebenspraxis zu berücksichtigen. Seine Gestalt sperrt sich immer auch gegen jedes zeitbedingte und darum begrenzte Ideal von Menschlichkeit. Solche Kategorie wird durch Jesus sicher ebensosehr in Frage gestellt wie bestätigt. Nicht allein christologische Deutungen unterliegen der Geschichte, sondern – und das ist bedenklicher, weil es unbewußter der Fall ist – auch die Kategorien menschlichen Verstehens.

Bei der unvermittelten Übertragung allgemein anthropologischer Erkenntnisse auf

die Erscheinung Jesu wurde das wohl nicht gehörig realisiert, etwa wo die Bedeutung der Praxis mit dem Bemerken unterstrichen ist, „daß der Mensch nur *in* seinen Taten sowohl für sich selbst als auch für andere zum Verstehen gebracht wird" (228). Niemand bezweifelt: „‚Botschaft' ohne diese Lebenspraxis kann unter den heutigen Verhältnissen in der Tat nichts mehr ausrichten!" (567). Aber diese unschuldige Maxime läßt auch die so naheliegende Folgerung, daß jetzt die Lebenspraxis alles ausrichte, nicht richtiger werden. Wer gegenüber der Mehrdeutigkeit von Praxis die notwendige Rolle der Botschaft auch nur um einen Deut abschwächen würde, setzte sich zu Recht dem Vorwurf aus, manipulieren zu wollen. Einseitige Wertschätzung der Praxis und offenkundige Vernachlässigung der Wortverkündigung im Neuen Testament würden nur verraten, wie wenig einer mit dem eigenen Denken im reinen ist. „Jesus *ist* ein Gleichnis" (138, 555 ff.) – wird damit nicht schließlich dem Leben wie dem Wort die konkrete Besonderheit und die verbindliche Universalität abgesprochen? Wird Jesus nicht für den Glauben gleichgültig, wenn es heißen kann: „Eine Sicht auf jedes sinnvolle Leben, erst recht auf die Person Jesu von Nazaret, führt zu Metanoia, zu Lebensrevision . . ." (597 f.)?

Daß die herausgestellte Tendenz bei Schillebeeckx vorliegt, läßt sich wohl nicht mehr bestreiten. Ihren Ursprung dürfte sie darin haben, daß hier die Gefahr von Ideologie, theoretischer Abschirmung und leeren Aussagen sehr ernst genommen wird; annehmbar wird sie darum noch nicht. Vielmehr bleibt Jesu Gestalt in diesem Sinn völlig „unpraktisch", da sie ohne die entscheidende „Vereindeutigung" durch das „Wort" nicht einmal zu erfassen ist. Die Wortseite christlicher Offenbarung, angefangen von der Verkündigung Jesu über das Wort der Hl. Schrift bis hin zur theologisch je wieder neu bedachten und verantworteten Glaubensbotschaft der Kirche, bleibt trotz aller möglichen Verfälschungen für Christentum wesentlich und unverzichtbar. Nicht nur weil Theorie und Praxis dabei aufeinander angewiesen wären – das würde die Vorstellung unterstützen, sie stünden gegensätzlich zueinander –, sondern weil sie im christlichen Lebensprozeß untrennbar verknüpft sind. Ihre logisch mögliche Unterscheidung und davon abhängig die Unterscheidung zwischen Theologien erster, zweiter und gar dritter Ordnung helfen letztlich nichts. Es kommt vielmehr darauf an, die Funktion des Wortes zutreffend zu bestimmen: Wirkt es nur abschirmend, vereinnahmend, überfahrend, vernebelnd und ideologisierend, oder besitzt es nicht ganz im Gegenteil vor allem kritische, aufschließende und vorantreibende Kraft? Nur im letzten Sinn scheint uns christliches Offenbarungswort recht verstanden.

Damit sich Christentum nicht in irgendeiner vieldeutigen Praxis verliert – so wesentlich es sich auch immer in Praxis umzusetzen und durchzusetzen hat –, muß es seine kritische Kraft im Wort entfalten. Solches Wort ist durchaus geschichtliche Tatsache, also selbst mehr als bloße Theorie. Es wirkt von Jesus selbst gesprochen in der Ausdeutung von Gleichnissen für die Jünger, im Bericht der Evangelisten und in einer dogmatischen Entscheidung der Kirche. Das alles bestreitet Schillebeeckx nicht. Vielmehr versucht er den Inhalt solcher Aussagen im letzten Teil des Buchs ausdrücklich

einzuholen. Vor allem liegt ihm daran, all die Mißverständnisse auszuschließen, die im Lauf der Kirchengeschichte zur Formulierung des christologischen Dogmas führten. Beteuernd heißt es dann von solchen Mißverständnissen: „Diese Interpretation lehne ich ab" (574); „Von ihr distanziere ich mich gänzlich" (572); „Auch davon distanziere ich mich" (575) oder noch eindrücklicher: „diesen Gedanken kann ich nicht denken" (593).

Leider vermißt man etwas, daß diese eindeutigen Stellungnahmen auch sachlich befriedigend untermauert wären, zumal Schillebeeckx' eigene Ausführungen bisweilen recht nahe an das eine oder andere Mißverständnis heranzuführen scheinen. Er bleibt das Bekenntnis nicht schuldig und fordert zu Recht: „Wer aber die gnadenvolle, göttliche Herkunft dieser apostolischen Überzeugung akzeptiert, . . . steht auf christlichem Boden. Er darf nicht verketzert werden und kann daher wegen der Art seiner Vorstellung nur noch nach historisch-kritischen und anthropologischen Argumenten beurteilt und, nötigenfalls, kritisiert werden, aber dann als Bruder in demselben christlichen Glauben" (576). Der Leser mag auf solche Vorschriften unwillig reagieren, selbst wenn er gern zur Kenntnis nimmt, daß der Autor Bruder im gleichen Glauben sein will. Absichtserklärungen allein erhellen jedoch nur wenig, ob man tatsächlich auf gleichem Boden steht, und gegenüber bloßen Beteuerungen dürfte in der Tat die Skepsis vor dem Verbalen angebracht sein, vor dem rein Theoretischen, dessen Verankerung in der Realität fraglich bleibt.

Kirchliche Christologie?

Die traditionelle Christologie entwickelt die Wirklichkeit Jesu in Vorstellungen und setzt dabei voraus, daß diese sich nicht einfach nur auf das neutrale Terrain von Geschichte und Anthropologie abschieben lassen. Sie haben etwas mit der ausgesagten Wirklichkeit zu tun, auch weil vorstellungsloser Glaube undenkbar bleibt. Schillebeeckx liegt sehr viel an dem Nachweis, daß seine eigene, so ungewöhnliche Darstellung mit den offiziellen kirchlichen Glaubensaussagen im Credo übereinstimmt. Er legt das Glaubensbekenntnis von Nizäa zugrunde (vgl. 504f.) und prüft jede Formulierung – bis auf die eine Aussage: „gezeugt nicht geschaffen" – eigens, um jedesmal wieder zu behaupten, seine eigenen Ausführungen brächten die gleiche Sache zum Ausdruck. Nicht überhören läßt sich dabei aber ein gewisser bedauernder Ton: „Die seitdem vollzogene Geschichte kann man nicht ungeschehen machen" (505). Als wäre das heute wünschenswert! Wie sollte unser Christentum christlich sein, wäre es in seiner Geschichte einmal völlig falsch gelaufen? Angesichts alter dogmatischer Entscheidungen resigniert die Achseln zu zucken, verrät eine seltsame Einstellung. Mögen über manchem Dogma Aspekte der Erscheinung Jesu Christi in den Hintergrund geraten sein, die wir heute zu Recht wieder hervorholen und betonen, was damals wirklich verurteilt wurde, kann auch heute nicht richtig sein.

Allerdings präsentiert sich mancher früher als irrig verworfene Gedanke dem

menschlichen Verstehen weitaus plausibler als das formulierte Dogma. Diese Spannung läßt sich nicht einfach durch verschiedene Interpretationen erklären. Warum etwa folgte man bestimmten Deutungen Jesu Christi und ließ andere auf sich beruhen? Die kirchlich-christologischen Aussagen leisten dem modernen Verstand jedenfalls erheblichen Widerstand; aber könnte sich nicht auch darin die aufbrechend kritische Kraft Jesu auswirken und die Enge jeder menschlichen Praxis überwinden helfen? Vor allem läßt dieser Widerstand in Jesus Christus als dem Wort Gottes letztlich die freie Gabe des Vaters an Mensch und Welt deutlich werden. Sieht man Jesus so, dann fällt er als Modell für den weltverändernden Praktiker modernen Zuschnitts aus, sosehr Veränderung Teil seiner Botschaft ist und bleibt. Nebenher weist auch Schillebeeckx einmal darauf hin, daß im Blick auf die Gottesherrschaft eine „ausschließliche Berufung auf Lebenspraxis oder ‚Orthopraxis', als Praxis des Reiches Gottes, . . . keine Lösung bringen" (509 f.) kann; vorauszusetzen sei ein Medium von Sinnverständnis. Selbst der aufmerksame Leser aber wird sich daran stoßen, wie wenig der Versuch von Schillebeeckx durch solche Gelegenheitsbemerkungen beeinflußt ist.

Schließlich entscheidet sich das Unternehmen an dem vorausgesetzten Sinnverständnis. Ist es nur als der sehr relative Welt- und Erkenntnishorizont des Menschen dieser oder jener kulturellen Epoche gegeben? Wird es nicht auch von Jesu Wort, seiner Verkündigung, dem schriftlichen Zeugnis des Evangeliums und dessen Niederschlag im Bekenntnis kirchlichen Glaubens in Frage gestellt? Damit soll christliche Botschaft keineswegs kritischen Anfragen von seiten des menschlichen Sinnverständnisses entzogen werden, denn eine Einbahnstraße kann das Verhältnis gerade nicht sein.

Nach der Lektüre von Schillebeeckx' Jesusbuch blieben viele offene Fragen; das deutet Stärke und zugleich Schwäche des Versuchs an. Der Verfasser weiß, daß es mit seiner Darstellung allein nicht getan ist; doch hätte vielleicht mehr erreicht werden können. Einmal spricht Schillebeeckx von dem bedrückenden und beengenden Gottesbild alttestamentlicher Gesetzesideologie. Davon befreie Jesus, indem er eine Orthodoxie entlarve, „die in einem gebrochenen Verhältnis zur Orthopraxis steht" (226). Sollte nun das Fazit dieses Werks der umgekehrte Eindruck sein? Wäre dieser Versuch mit Jesus Hinführung zu einer Erfahrung, deren gebrochenes Verhältnis zur Orthodoxie dauernd zu spüren ist? Auf jeden Fall scheint uns, daß solche Fragen das dialektische Modell „Orthodoxie" – „Orthopraxie" in der Jesusfrage endgültig als inadäquat und unbrauchbar erweisen.

Gegen Ende seines Werks legt Schillebeeckx dem Leser im Blick auf die vieldeutige Geschichte einen ersten sinnvollen Entschluß nahe: „Laßt uns versuchen, sinnvoller Geschichte zu machen!" (545) Im Bewußtsein eigener Möglichkeiten und Grenzen wird man dem nur zustimmen können, vor allem im Wissen darum, daß Geschichte zuerst Geschenk ist. Zu den Grenzen gehört die schmerzlich, aber auch freudig erfahrene Nicht-Theoretisierbarkeit christlicher Heilsbotschaft. Doch ist darum der Glaubende und der Theologe keinen Augenblick aus der Pflicht entlassen, dennoch verantwortlich davon zu reden – mit dem Wort ebenso wie mit dem ganzen Leben.

ANMERKUNGEN

[1] Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden. Freiburg: Herder 1975. 670 S. Lw. 84,–.

[2] Referate der Tagung der Arbeitsgemeinschaft katholischer Dogmatiker und Fundamentaltheologen, hrsg. v. L. Scheffczyk (Freiburg 1973).

[3] Hrsg. v. L. Scheffczyk (Freiburg 1975).

[4] W. Kern, Das Christsein und die Christologie, in dieser Zschr. 193 (1975) 516–528; W. Kasper, Jesus der Christus (Mainz 1974).

[5] Vgl. die kurze Vorstellung von U. Ruh, Die theologische Frage nach Jesus Christus, in: Die Welt der Bücher 5 (Ostern 1976) 199 f., sowie vor allem A. Schmied, Ostererscheinungen – Ostererfahrung, in: Theologie der Gegenwart 19 (1976) 46–53 (49, Anm. 6 Übersicht über fremdsprachl. Rezensionen und eine deutsche Vorankündigung); jetzt auch W. Löser, in: Theol. und Philos. 51 (1976) 257–266 und vor allem W. Kasper, Liberale Christologie, in: Evang. Kommentare 9 (1976) 357–360.

[6] H. Zahrnt, Neuer Zugang zu dem Mann von Nazareth?, in: Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt Nr. 41 (12. 10. 1975) 9.

[7] E. Schweizer, Das Jesus-Werk von Edward Schillebeeckx, in: Neue Zürcher Zeitung Nr. 89 (16./17. 4. 1976) 35.

[8] Die Arbeiten, auf die sich Schillebeeckx beruft, liegen in deutscher Übersetzung vor: Cl. Chabrol – L. Marin, Erzählende Semiotik nach Berichten der Bibel (übersetzt v. K. H. Neufeld, München 1973), vor allem 67–85.

[9] Vgl. E. Schillebeeckx, Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie (Mainz 1971) 48–82.

UMSCHAU

Menschenwürde, Menschenbild und Gewissen

Grundstein unserer verfassungsrechtlichen Ordnung ist die als „unantastbar" zu achtende und zu schützende *Würde des Menschen*; sie steht in unserem Grundgesetz gleich vorn an der Spitze (Art. 1, Abs. 1). Wie diese Würde des Menschen näherhin zu verstehen ist, worin sie letztlich gründet, erläutert das Grundgesetz nicht; das setzt es offenbar als bekannt voraus und sieht es darum als keiner Erläuterung bedürftig an; immerhin gibt es einige Fingerzeige. Indem es auf die „unantastbare" Würde des Menschen noch im gleichen Artikel in Absatz 2 die „unverletzlichen und unveräußerlichen" Menschenrechte folgen läßt, deutet es doch wohl einen sehr engen Zusammenhang zwischen Menschenwürde und Menschenrechten an, und so darf man dann wohl auch das wiederum unmittelbar anschließend in Art. 2 ausgesprochene „Recht auf freie Entfaltung der Persönlichkeit" im Sinn des Grundgesetzes als aus der Würde des Menschen erfließend ansehen. Dann aber liegt es nahe, die Würde des Menschen in dem begründet zu sehen, was nach unserem Verständnis den Menschen als *Person* konstituiert; das ist seine Begabung mit Vernunft und seine Fähigkeit zur Selbstbestimmung, ja vielleicht noch genauer seine Fähigkeit zur *verantwortlichen* Selbstbestimmung. Alsdann aber spricht der Umstand, daß in Art. 4 die Freiheit des *Gewissens* gewährleistet (Abs. 1) und daraus eigens die noch keineswegs in aller Welt anerkannte Folgerung gezogen wird, daß niemand gegen sein Gewissen zum Kriegsdienst mit der Waffe gezwungen werden darf (Abs. 3), erst recht gewichtig dafür, daß das Grundgesetz die Würde des Menschen darin begründet sieht, daß er ein für sein Tun und Lassen *verantwortliches* Wesen ist, daß er ein *Gewissen* hat. (In ähnlicher Weise spricht auch das Godesberger Grundsatzprogramm der SPD von der Menschenwürde; es bezeichnet sie als „dem Staat vorgegeben" und setzt sie in engste Beziehung zur „Eigenverantwortlichkeit des Menschen" und zu seinem Gewissen.)

Ist damit für den gläubigen Christen alles befriedigend geklärt? Besteht aufgrund der Aussagen des Grundgesetzes (und des Godesberger Programms) über die Würde des Menschen unter all denen, die ehrlich unser Staatswesen und dessen Grundgesetz bejahen, wirklich *echte* Übereinstimmung über diesen Grundstein, auf dem dessen ganze sittlich-rechtliche Ordnung sich aufbaut oder jedenfalls aufbauen soll? Oder verbergen sich hinter der von allen bejahten Menschenwürde sehr verschiedene Vorstellungen vom Menschen und von dem, was seine Würde ausmacht? Wie steht es – das ist zweifellos der entscheidende Punkt – um das dem Bekenntnis zur Würde des Menschen zugrunde liegende *Menschenbild?*

Vom Menschenbild oder von verschiedenen Menschenbildern sprechen wir meist in einem anderen Zusammenhang, nämlich mit den verschiedenen gesellschaftlichen Ordnungsbildern; es besteht wohl ziemlich allgemeine Übereinstimmung, daß die gesellschaftliche Ordnung, die wir entwerfen oder für die wir uns entscheiden, das „gesellschaftliche Ordnungsbild", bestimmt wird durch das Menschenbild, das wir zugrunde legen und von dem wir bei unsern Überlegungen ausgehen. Unter dieser Rücksicht stehen *drei* Menschenbilder miteinander in Konkurrenz, von denen sich die Grundmodelle aller gesellschaftlichen Ordnungen ableiten. Zwei von diesen Menschenbildern sind einseitig, das eine einseitig individualistisch, das andere einseitig kollektivistisch; nur eines hält das ausgewogene Gleichgewicht, indem es Individualität und Sozialität als dem Menschen gleich wesentlich betont und sich bemüht, sie zur harmonischen Synthese zu bringen. Die katholische Soziallehre lehnt beide einseitigen Men-

schenbilder ab und akzeptiert nur das zweiseitige. Dabei bleibt aber immer noch die Frage offen, ob dieses Menschenbild ausreicht, um, wie wir es zu tun pflegen, aus ihm unser gesellschaftliches Ordnungsbild abzuleiten. Einige erachten es als unzureichend; dieses Menschenbild sei zwar insoweit zutreffend, als es die fehlerhafte Einseitigkeit der beiden anderen vermeide, aber es sei *unvollständig* und lasse gerade das vermissen, worauf es ankomme und wodurch unser Menschenbild sich von allen anderen denk- oder seinsmöglichen Menschenbildern unterscheide, nämlich die *transzendente Dimension.* Die Gottesfrage, d. i. die Frage nach dem Verhältnis, in dem der Mensch zu Gott steht, sei doch von ungleich grundsätzlicherer und entscheidenderer Art als die rechte Ausgewogenheit von Individualität und Sozialität; darum komme, wenn es um das gesellschaftliche Ordnungsbild gehe, alles auf die transzendente Dimension an; sie dürfe unter keinen Umständen fehlen oder auch nur offengelassen werden. Wer sich vor Gott verantwortlich wisse, mache sich von gesellschaftlicher Ordnung und gesellschaftlichem Zusammenleben ganz andere Vorstellungen als wer, weil er an Gott nicht glaubt, auch kein Bewußtsein von Verantwortung vor Gott haben könne.

An diesem Einwand ist gewiß so viel richtig, daß für den Christen die transzendente Dimension des Menschenbilds wesentlich und unverzichtbar ist. *Objektiv* gründet die Würde des Menschen, ihre Unantastbarkeit, ihr Anspruch auf Achtung und Schutz letztlich darin, daß der Mensch Ebenbild Gottes, „von und zu Gott" ist. Einzig und allein diese Gottbezogenheit verleiht ihm echte „Würde"; ebenso unbestreitbar ist davon im Grundgesetz (dasselbe gilt vom Godesberger Programm) keine Rede.

Zugunsten des Grundgesetzes ließe sich allenfalls geltend machen, daß es in seiner Präambel von „Verantwortung vor Gott" spricht (für das Godesberger Programm läßt sich das nicht geltend machen, da es seinen Sozialismus als in „christlicher Ethik, Humanismus und klassischer Philosophie" verwurzelt bezeichnet, was nicht kumulativ, sondern selektiv [alternativ] zu verstehen ist; sein Verständnis der Würde des Menschen gründet es nicht auf den Glauben und bindet deren Verständnis schon gar nicht an den Glauben an den einen und heiligen persönlichen Gott). Bei genauerem Zusehen befindet sich das Grundgesetz allerdings kaum in einer besseren Lage; die in der Präambel ausgesprochene „Verantwortung vor Gott und den Menschen" (sic!) bringt zwar ein edles und bei den Vätern des Grundgesetzes wohl auch echtes Pathos zum Ausdruck, entbehrt aber der rechtlichen Relevanz.

Bei dieser Sachlage gibt es also kein Ausweichen vor der Frage: Sind Menschenwürde und Gewissen ohne Bezugnahme auf Gott mehr als bloße Worthülsen ohne sachlichen Gehalt? Hat es einen Sinn, d. h. können christliche und nicht-christliche Gottgläubige und Menschen, die entweder nach Gott überhaupt nicht fragen oder den Gottesglauben sogar ausdrücklich ablehnen, sinnvollerweise versuchen, auf einem ihnen *gemeinsamen Kerngehalt* der Würde des Menschen ein gemeinsames Staatswesen aufzubauen, das beide (Theisten und Atheisten) als „ihren" Staat annehmen und in dem sie „menschenwürdig" zusammen leben können?

Das Grundgesetz (ähnlich auch das Godesberger Programm) sieht und versteht die Würde des Menschen in engster Verbindung mit dem *Gewissen.* Demzufolge bleibt nur noch der Weg offen, zu prüfen, ob die Bezugnahme auf das Gewissen die explizit nicht aufscheinende, für uns Christen aber unverzichtbare transzendente Dimension wenigstens *impliziert*; ob das zutrifft oder nicht, das und nichts anderes ist die entscheidende Frage.

Dazu finden wir in der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils „Gaudium et spes", deren Kapitel I, 1 von der „Würde der menschlichen Person" handelt, einen hilfreichen Hinweis. Unter der Überschrift „Die Würde des sittlichen Gewissens" befaßt sich dessen Art. 16 genau mit unserer Frage. Dort heißt es: „Im Inneren seines Gewissens entdeckt der Mensch ein Gesetz, das er sich nicht selbst gibt, sondern dem er gehorchen muß und dessen Stimme ihn immer zur Liebe und zum Tun des Guten und zur Unterlassung des Bösen anruft . . . Denn der

Mensch hat ein Gesetz, das von Gott seinem Herzen eingeschrieben ist, dem zu gehorchen seine Würde ausmacht und demgemäß er gerichtet werden wird. Das Gewissen ist die verborgenste Mitte und das Heiligtum im Menschen, wo er allein ist mit Gott." Das sagt das Konzil nicht vom gläubigen Menschen, sondern vom Menschen schlechthin. Jeder Mensch hat dieses Gewissen, und wenn er sich gegen dessen Stimme nicht vorsätzlich taub gemacht hat oder sich taub dagegen stellt, dann hört er diese Stimme, die ihm ein Gesetz verkündet, „das er sich nicht selbst gibt", das vielmehr „von Gott seinem Herzen eingeschrieben ist". Ja, das Konzil geht noch weiter und sagt – wiederum nicht vom gläubigen, sondern von *jedem* Menschen –, in seinem Gewissen sei er „allein mit Gott, dessen Stimme in diesem seinem Innersten zu hören ist" (a. a. O.).

„Allein mit Gott"; das besagt doch: *der* Mensch (d. i. jeder Mensch) ist nicht nur tatsächlich „von und zu Gott"; diese seine „transzendente Dimension" ist nicht nur in abstracto objektiv gegeben, sondern ist ihm in seinem Gewissen in concreto real und aktuell präsent; er wird von Gott angesprochen und, gleichviel, ob er sich dieser Ansprache willig oder unwillig stellt oder ihr trotzt, es ist Gott, der mit ihm und mit dem er redet, auch wenn er ihn als seinen Gesprächspartner nicht erkennt.

In der Philosophie gibt es die berühmte Streitfrage, ob sich aus der Tatsache des Gewissens, daraus, daß wir uns von sittlichen, unbedingt Verbindlichkeit für sich in Anspruch nehmenden Normen angesprochen wissen, das Dasein Gottes erschließen läßt (sog. ethischer Gottesbeweis), oder ob es umgekehrt zuvor der Erkenntnis Gottes bedarf, um den von uns verspürten unbedingten Verbindlichkeitsanspruch sittlicher Normen einsichtig zu machen. Diese spekulative Frage steht hier in allerhöchster Aktualität vor uns. Theoretisch-spekulativ äußert sich das Konzil zu ihr nicht; dafür aber gibt es eine handfeste konkret-praktische Antwort; es sagt: „Durch die Treue zum Gewissen sind die Christen mit den übrigen Menschen verbunden im Suchen nach der Wahrheit und zur wahrheitsgemäßen Lösung all der vielen moralischen Probleme ... im Leben der einzelnen wie im gesellschaftlichen Leben" (a. a. O.).

Das besagt doch: damit wir Christen mit anderen, auch mit denen, die von Gott nichts wissen, unter einer gemeinsamen sozialen und politischen Ordnung leben und diesen Staat als unseren Staat anerkennen und uns ihm verpflichtet wissen können, braucht in dem Menschenbild, das dieser Ordnung zugrunde liegt und aus dem wir mit den anderen dieses gesellschaftliche Ordnungsbild ableiten, nicht unbedingt notwendig die transzendente Dimension ausdrücklich („explizit") eingezeichnet zu sein; es genügt – wenn auch vielleicht nur gerade eben noch zur Not; das kann hier offenbleiben – die Bezugnahme auf das *Gewissen*; mit dem Gewissen ist die transzendente Dimension *impliziert*.

Noch ein letzter Hinweis, den das Konzil in diesem Zusammenhang gibt, ist bemerkenswert: „nicht selten" geschehe es, „daß das Gewissen aus unüberwindlicher Unkenntnis irrt, ohne daß es dadurch seine Würde verliert" (a. a. O.). Also selbst dann, wenn das Gewissen unverschuldeterweise *fehlerhaft* urteilt, bleibt ihm seine Würde; auch in diesem – wie das Konzil sagt „nicht seltenen" – Fall ist der Mensch in seinem Innersten „allein mit Gott", und gebietet der heilige und anbetungswürdige Wille Gottes ihm, der Weisung dieses seines Gewissens zu folgen. Auch im Fall des unüberwindlich irrenden Gewissens bleibt die transzendente Dimension des Menschen nicht bloß theoretisch in abstracto bestehen, sondern ist ganz in concreto praktisch aktuell. Erst diese Achtung vor der Würde des sittlichen Gewissens auch der anderen, die nach unserer Überzeugung irren, die das Konzil uns hier lehrt, macht das Zusammenleben in der weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft und in einem weltanschaulich pluralistischen Staatswesen wie dem unsrigen „menschenwürdig"; diese Achtung vor der Würde des sittlichen Gewissens ist der absolut unerläßliche *Minimalkonsens*.

Oswald von Nell-Breuning SJ

Familientherapie

Familientherapie ist in der Bundesrepublik noch relatives Neuland, wie überhaupt in allen helfenden Berufen der Übergang von der Zweierkommunikation Therapeut/Patient bzw. Sozialarbeiter/Klient zur Arbeit mit Gruppen sich sehr zögernd und durchaus nicht im Sinn eines Entweder-Oder vollzog. Seit der Errichtung von Erziehungsberatungsstellen, also mindestens seit den zwanziger Jahren, ist die Familie als Verursacherin kindlicher Neurosen erkannt worden. Aber die Familie als Ganzes zum Gegenstand der Behandlung zu machen, die Interdependenz ihrer Beziehungen untereinander und zum Ganzen als Ausgangsphänomen zu betrachten, war erst nach der Entdeckung der Systemtheorie möglich. Das Interesse für die psychologischen und soziologischen Aspekte der Kleingruppe, die Erforschung ökologischer Zusammenhänge, das Erkennen der kybernetischen Grundregeln in vielerlei Systemen hat auch die Behandlung von Familien inspiriert. Anstelle der früheren Zweierbeziehung geht sie grundsätzlich von triadischen Prozessen aus.

Ein Rückblick auf die entscheidenden Motive, die seit Beginn der fünfziger Jahre in den USA die auf psychoanalytischer Grundlage erfolgende Behandlung von einzelnen, die an seelischen Störungen leiden, in wichtigen Punkten veränderte, mag an dieser Stelle nützlich sein.

Zunächst fällt auf, daß im Gegensatz zur psychoanalytischen Betrachtungsweise der Therapeut sich stärker an der Umwelt orientiert und sie in seine Behandlungsziele miteinbezieht. Er konzentriert sich nicht so sehr auf innerseelische Vorgänge, sondern auf die entscheidenden Wechselbeziehungen zwischen innen und außen. „Umwelt" ist nicht nur Hintergrund für die Erstellung einer Diagnose, sondern wird als Bestandteil der gesamtmenschlichen Wirklichkeit angenommen, als Konfliktfeld, in welchem sich menschliche Auseinandersetzung und Bewährung abspielen. Hier sollen Veränderungen von Patienten erzielt werden. In einer solchen Sicht ergibt sich die Einbeziehung der Familie als Behandlungseinheit wie von selbst. Ihr Kommunikationsmuster ist oft so gestört, daß notwendigerweise eine oder mehrere Personen Symptome entwickeln. Es kommt zur Herausbildung des IP, des „identifizierten Patienten". Schon diese Nomenklatur weist auf eine medizinisch-psychiatrische Schule hin, die ursprünglich durch Schizophrenieforschung eine Gesamtfamilientherapie in Gang brachte (Lidz, Jackson, Bateson und andere). Wahrnehmung und Beschreibung von Interaktionen in der Familie, die zur Entstehung der Schizophrenie das Ihre beigetragen haben, wurden wichtiger als die Diagnosestellung beim identifizierten Patienten. Das prozeßhafte Geschehen im Hier und Jetzt bot gleichzeitig die Ansatzstelle für das Erlernen neuen Verhaltens. Es ging also weniger um Einsichtstherapie, sondern um Einübung verbesserter Kommunikationsformen. Es war tatsächlich der Versuch, Familien zu ändern. („Changing families" von Jay Haley, einem prominenten Familientherapeuten, war der Titel eines 1971 in New York erschienenen Readers.)

Gerald H. Zuk[1], ein Mitarbeiter an der großen Forschungsstelle für Psychiatrie in Philadelphia (EPPI), ist bekannt dafür, daß er in die Familienbehandlung das sogenannte „go-between" einführte. Er versteht darunter einen Vorgang, den ein höchst aktiver Familientherapeut auslöst, um der Familie zu einem besseren Funktionieren als Gruppe zu verhelfen. Seine Aufgabe besteht darin, nicht nur die Rolle der einzelnen Familienmitglieder deutlich herauszuarbeiten und ins Bewußtsein zu heben, sondern auch ihre „pathogenen Beziehungen aufzulösen" (12). Der Therapeut soll die Quellen von Macht und Einfluß im unmittelbaren Aktionsfeld Familie verstehen und das positive und negative Feedback der Familienmitglieder untereinander im Sinn der Interdependenz eines Systems verwenden, nämlich so, daß die erwünschte Veränderung „ein Ergebnis von Feilschen und Verhandeln zwischen Therapeut und Fami-

lie" (30) wird. Große Aufmerksamkeit widmet Zuk den Bündnissen (alliances), die er in dem Kapitel „Familientherapie auf triadischer Grundlage" (14 ff.) beschreibt und dabei das Problem der Übertragung in einer Gruppe anspricht. Bündnisse können sich gegen oder auf ein anderes Mitglied richten, selbstverständlich auch auf den Therapeuten. Der sprachlich präzise Ausdruck „victimize somebody" gilt für den Tatbestand, daß ein Familienmitglied als Opfer einer Familienneurose behandelt wird, sich als solches empfindet und dementsprechend andern gegenüber verhält.

Der Go-between-Prozeß ist ein wesentlicher Bestandteil der Zukschen Behandlung; er deutet gleichzeitig die Rolle des Therapeuten an, der sich dieser Methode bedient. Zuk stellt mit anderen Kollegen fest, daß die Familie aufgrund ihrer langen gemeinsamen Geschichte und angesichts einer gemeinsamen Zukunft von Konflikten begleitet wird, welche nicht nur Desorganisation hervorrufen, sondern gleichzeitig das Potential für Veränderung ergeben. „Familientherapie ist die einzige Therapie, in der Patienten mit einer feststehenden Konfliktgeschichte zum Therapeuten kommen und mit einer Vielfalt an erprobten Möglichkeiten, um dem Ausdruck zu geben oder ihn zu tarnen" (70). Die Technik des Go-between hat mehrere Schritte aufzuweisen.

Phase 1: Der Therapeut ermuntert bei Beginn der Sitzung die konfliktbeladene Familie zum Aussprechen der gegenwärtig strittigen Punkte. Solche Konflikte dürfen nur dann angesprochen werden, wenn alle darin verwickelten Mitglieder auch tatsächlich anwesend sind. Eine Flucht in die Vergangenheit oder die Projektion von Unstimmigkeiten auf abwesende Verwandte wird nicht zugelassen.

Phase 2: Der Therapeut wählt bestimmte Konfliktstoffe für die Diskussion aus. Das geschieht oft in Gegensatz zu dem, was die Familie ihm anbieten will. Er kann nun auf Differenzen in der Darstellung ein und derselben Begebenheit durch verschiedene Familienmitglieder hinweisen. Er kann aber auch zwei in der Runde gegeneinander ausspielen oder attackieren, um sie zur Opposition anzuheizen. Er wird also in typischer Weise Partei ergreifen und gerade dadurch Widerstand mobilisieren. Zuk hält die Parteinahme nicht nur für legitim, sondern für unvermeidlich, weil sie das vermeintlich gute Beziehungsmuster der Familie, die ja oft ihre Konflikte vollständig leugnet, an entscheidenden Stellen aufreißt. Dadurch wird das Gleichgewicht (die Familienhomöostase) ins Wanken gebracht und die Bahn für neue ergiebigere Beziehungen gebrochen. Welcher Art die Bündnisse sind, die der Therapeut dabei eingeht, bleibt der Beurteilung der Situation durch ihn selbst überlassen. Er läßt die Familie herumrätseln, ob, gegen bzw. für wen er Partei ergreifen wird, und verhindert damit, daß die Familie ihn in ihr Spiel der Vernebelung von Konflikten hineinzieht. (Hier scheint die Kritik am deutlichsten ansetzen zu können; das Verhalten des Therapeuten widerspricht dem Anspruch der beteiligten Partner auf Durchschaubarkeit, auf Glaubwürdigkeit und Authentizität im Sinn von Carl Rogers am meisten.)

Einleuchtend scheint hingegen die Interpretation des Autors, daß die Defensivtaktiken einer Familie – zum Beispiel durch Wahl eines Familiensprechers oder durch Benennung des Therapeuten als Schiedsrichter – nicht angenommen werden dürfen, weil sie den beabsichtigten Effekt verhindern bzw. hinauszögern. Es ist klar, daß dadurch eine Art entgegengesetztes Go-between eingeleitet wird, ein Manöver, das den Therapeuten schachmatt setzen kann, wenn er nicht erneut in einer völlig überraschenden Gegentaktik darauf reagiert. Kündigt beispielsweise der Therapeut an, daß er wegen ungenügender Mitarbeit der Familie die Behandlung in Kürze abbrechen wird, so benutzt er diese Technik, um den Widerstand gegen Veränderung zu brechen (85). Er scheint die intensive Sperrung der Familie zu billigen, indem er die Fortsetzung der Behandlung für sinnlos erklärt. Indem er gegen die ganze Familie Partei nimmt, will er deren Status quo erschüttern und ihre Veränderung provozieren. In dieser Zielsetzung berührt sich Zuk ganz augenscheinlich mit Jay Haley. Die Rolle des Schiedsrichters, so bemerkt Zuk, wird

ihm stärker in jüdischen als in schwarzen Familien zugeschrieben. In Familien der unterprivilegierten farbigen Schicht hingegen scheint der Familientherapeut eher die Rolle der Polizei zu übernehmen, eine besonders belastende Situation, die der deutsche Sozialarbeiter aus seiner Arbeit mit Familien aus der unteren Schicht und der unteren Mittelschicht gut kennt.

Es ist nicht ausgemacht, daß der Familientherapeut in Zuks Darstellung jedesmal ein professioneller Psychotherapeut sein müsse. Der Name Familientherapeut wird in USA und Kanada auch angewandt für diplomierte Sozialarbeiter, Krankenschwestern und Psychologen nach einer entsprechenden Zusatzausbildung, die Medizinische Fakultäten und Institute für Familienbehandlung anbieten.

Während man bei der Lektüre des Zukschen Buchs den Eindruck bekommt, daß hier der Familientherapeut der Alleinwissende ist, der den Prozeß steuert, Regeln aufstellt, Familienmitglieder von Sitzungen ausschließt und auch sonst manipulativ in das Gruppengeschehen eingreift, zielt die berufliche Tätigkeit von *Virginia Satir* offenbar in eine etwas andere Richtung. Sie ist Sozialarbeiterin und war als solche viele Jahre die hochgeschätzte Mitarbeiterin des frühverstorbenen Don Jackson im Mental Research Institute in Palo Alto, Kalifornien. Frau Satir war an den berühmten Familienstudienobjekten jener Gruppe als Ausbildungsleiterin beschäftigt. In rascher Folge erschienen hintereinander in deutscher Übersetzung ihre zwei Bücher[2].

Frau Satir kommt aus der Schule von Watzlawik und begründet ihre Behandlungsmethode weitgehend auf Kommunikationstheorie. Während aber von der Watzlawik-Schule die Pathogenese gestörter Kommunikation in Familien, insbesondere das Phänomen des „double bind" als einer zweideutigen Form der Mitteilung besonders analysiert wurde, geht Satir aus von den ganz alltäglichen Kommunikationsstörungen in Ehe und Familie. Ihre Bücher sind tatsächlich mehr Gespräch mit dem Leser als Forschungsberichte, sie sind praxisnah, weniger systematisch und dogmatisch. Frau Satir behandelt ihr Thema nicht ohne Humor, vor allem aber mit einer deutlich erkennbaren persönlichen Einstellung gegenüber familialen und gesellschaftlichen Werten. Ihre Methode könnte man selektiv nennen. Sie nimmt sich durchweg die Freiheit, die Erkenntnisse mehrerer Familientherapeuten (z. B. Bowen) ihrer Therapie dienstbar zu machen. Ihr lebendiger kreativer Stil spiegelt sich vor allem in ihrem letzten Buch wider, das hauptsächlich Ehepaare und Eltern anspricht. Für sie sind solche Leser durchaus keine Laien, sondern erfahrene Mitarbeiter. Sie bringt Beispiele für gute und mißglückte Kommunikation in der Familie, spricht über das Selbstwertgefühl und seine Bedeutung für das Wachstum der Persönlichkeit, erläutert Familienregeln und Familiengeheimnisse und erklärt den Familienstammbaum. Kommunikationsspiele, kurz erläutert und interpretiert, bieten den Anreiz zur Nachahmung. Sie verführen zu wiederholtem Training, insgesamt zur Verbesserung der Beziehungen; sie schaffen Offenheit anstatt bloßer Höflichkeit, führen ein in die Wahrnehmung des eigenen Selbst und der Menschen in der unmittelbaren Umgebung. Die Äußerung von Gefühlen spielt in ihrer Familientherapie eine große Rolle. Satir macht in ihren Büchern immer klar, daß sie didaktisch wohlgeschult ist und eine lange Erfahrung im Umgang mit schwierigen Kindern und Erwachsenen hat.

Dies kommt vor allen Dingen in ihrer Einführung in die Familientherapie, dem grundlegenden ersten Werk, zum Ausdruck. Das Kapitel über Kommunikationstheorie ist gut aufbereitet und einprägsam. Im zweiten Teil schildert sie Prinzipien ihrer Familienbehandlung. Im dritten Teil bringt sie theoretische Konzepte und beantwortet technische Fragen, wie die Einbeziehung von Kindern, den Beginn der Sitzung, die Aufnahme der Familiengeschichte usw. Auch bei Satir ist die Konzeption der Rolle des Familientherapeuten von unterscheidender Bedeutung gegenüber anderen Methodikern. Für sie ist die Schaffung einer angstfreien Atmosphäre die wichtigste Aufgabe. Auf dem Umweg über die ihnen erzeigte Empathie möchte sie die Familienmitglieder zu einer rationaleren Betrachtung ihrer Probleme bringen. Die hervorstechende Schwierigkeit der Familie ist ihre Hilflosig-

keit, das niedere Selbstwertgefühl, das weder fragen noch sich bestätigend ausdrücken kann. Ihr geht es um die Herstellung einer Kommunikation der Familienangehörigen untereinander und mit dem Therapeuten.

Der Therapeut stellt Fragen und fügt Bemerkungen an, die sich auf konkrete Geschehnisse im Alltag beziehen; freilich muß er dabei auch seine eigenen Schlußfolgerungen in Frage stellen können. In den Fallbeispielen Satirs geht es immer wieder um folgende Fragen: „Wer tut bei Ihnen dies und jenes im Haushalt? Wer bestimmt, was getan werden soll? Was tun Sie da, wenn Sie sagen, Sie verwalten Ihr Geld selbst? Worüber sprechen Sie in der Familie, wenn Sie am Samstagabend beisammen sind?" Da sich der Therapeut auf Verhaltensbeobachtungen stützt und nicht auf Meinungen, kann er zum Modell für partnerschaftliches Umgehen der Mitglieder einer Familiengruppe werden. Beispielhaft ist dafür die Bemerkung: „Wenn Ihnen in meinen Aussagen etwas unklar ist, sagen Sie es mir bitte gleich." Die Therapeutin Satir bittet, daß sich die Familie so klar und so direkt als möglich ausdrücke. Immer vermeidet sie die Bedrohlichkeit der therapeutischen Situation, indem sie Gelegenheiten einschränkt, wo man sich ständig verteidigen zu müssen glaubt. Heikle Themen werden erst angegangen, wenn genauere Informationen vorliegen. Authentizität im Sinn von Echtheit in der therapeutischen Beziehung steht als Wert obenan.

Wenn die Familienangehörigen Transaktionen zu Ende führen und zurückfragen können, kündigt sich für Satir das Ende einer Behandlung an. Ihre Erfolgskontrolle ist mit folgenden Kriterien verknüpft: Können sich die Familienangehörigen mit den Augen des anderen sehen? Können sie sich gegenseitig mitteilen, wie sie sich sehen und was sie voneinander wünschen und erwarten? Sind sie bereits fähig, die Verschiedenheiten ihrer Ansichten akzeptieren zu können? Können sie Entscheidungen treffen, auch in dem Sinn, daß sie sich von altgewohnten, aber wachstumshemmenden Verhaltensmustern befreien? Ihre Technik schließt ein, nicht zuzulassen, daß die Familienmitglieder sich im Gespräch ständig in der Wirform untereinander verständigen oder verteidigen. Sie verlangt, daß jedes Mitglied sich auch sprachlich klar abgrenzt von den Meinungen anderer (Murray Bowen nennt dies die Abgrenzung der „family ego mass" von einem „differenzierten Ich").

In ihrer Umschreibung der Rolle des Familientherapeuten trifft sich Virginia Satir wahrscheinlich nicht mit jedem ihrer Kollegen. Für sie ist es klar, daß der Familientherapeut mehr ein Katalysator sein sollte als ein „Heilbringer". Er sollte den Anstoß geben für Veränderungen, welche die Familie selbst leisten muß. Der Familientherapeut übernimmt in diesem Veränderungsprozeß die Position des „aktiven, lernenden, fehlerhaften Menschen, der bereit ist, sich ehrlich und verantwortungsbewußt mit allem, was ihm begegnet, auseinanderzusetzen, einschließlich seiner eigenen Empfindlichkeiten" (Familienbehandlung, 207). Ihr Modell verhilft zum Einüben neuer Verhaltensweisen und verwendet dabei in äußerst flexibler Form so ungewöhnliche Techniken wie Spiele, Tanzen, Körperübungen, Übungen im Berühren, Sehen, Hören, Fühlen. Dadurch schafft sie neue Erfahrungen, ohne gleich vorauszusetzen, daß sie genau wisse, was der Patient tun und wie er werden solle (205).

Mir scheint bei Satir besonders augenfällig zu sein, daß sie unverhüllt über das, was sie selbst als Wert oder Unwert erkennt, mit ihrem Leser diskutiert, z. B. daß sie unerschütterlich an die Bedeutung der Familie glaubt, auch wenn sie den Wandel ihrer Formen für möglich und gerechtfertigt hält (Selbstwert, 355 ff.). Ihre Therapie ist von Hoffnung getragen und gewinnt dadurch eine Zukunftsdimension. Es wird den Familienangehörigen zugetraut, daß sie sich deutlicher

[1] Gerald H. Zuk, Familientherapie. Interventionen und therapeutische Prozesse. Freiburg: Lambertus 1975, 240 S., kart. 29,–.

[2] Virginia Satir, Familienbehandlung. Kommunikation und Beziehung in Theorie, Erleben und Therapie. Freiburg: Lambertus 1973, 224 S., Kart. 24,–; Selbstwert und Kommunikation. Familientherapie für Berater und zur Selbsthilfe. München: Pfeiffer 1975, 362 S. (Leben lernen. 18.) Kart. 32,–.

mitteilen, ein besseres Feedback geben, einen Streit beilegen lernen können. Es wird ihnen zugetraut, daß sie sich verändern. Vielleicht ist es diese positive Perspektive, welche die Methode von Satir, die sich kaum einer der bestehenden Schulen zuordnen läßt, für viele praktizierende Familientherapeuten so sympathisch sein läßt. *Martha Krause-Lang*

Weltrevolution der Jugend

In den letzten 20 Jahren löste eine Generation junger Menschen die andere in rascher Folge und in jeweils anderer Gestalt ab. Zuerst die Politisch-Engagierten bei Demonstrationen auf den Straßen und bei Sit-ins in den Universitäten. Dann die Hippies, lächelnd, mit Blumen geschmückt und mit dem Ruf: Make love . . . Dann die Haschjünger, die sich mittels der Drogen auf die Reise machten. Dann die Religiösen, die Jesus wiederentdeckten und als Kinder Gottes Zeugnis für ihre eigene Bekehrung und zugleich für ihre politische Resignation ablegten. Und heute: einerseits eine apathische, anpassungsfreudige, schweigende Mehrheit, andererseits jene enttäuschten Terroristen, die mit extremer Gewalt endlich ihre politischen Ziele glauben erreichen zu können. Selbst wenn es in der Jugendszene für die einzelnen Länder der Welt, von Japan bis Frankreich, große Unterschiede geben mag, selbst wenn aufs erste die Buntheit der Eindrücke verwirrt – es ereignete sich in den letzten Jahren eine „Weltrevolution der Jugend", die in dieser Art und Breite einmalig ist.

Nun ist der zeitliche Abstand zu diesen nicht vorhergesehenen Ereignissen noch zu kurz, um eine endgültige Wertung vorlegen zu können. Deshalb bietet *Klaus Mehnert* in seinem Buch *„Jugend im Zeitbruch"* [1] eher einen faszinierenden Bericht der Geschehnisse als eine befriedigende Deutung. Aber selbst dieser Bericht schlägt den Leser in Bann, ob über die Beatbewegung oder über die Entstehung des amerikanischen SDS berichtet, ob die Revolution in den Universitäten Tokios beschrieben oder die Biographie von R. Dutschke oder U. Meinhof erzählt wird. Die Daten und die Details dieser weltweiten Unruhe sind präzise gesammelt und journalistisch so gut aufbereitet, daß man den Zettelkasten im Hintergrund kaum bemerkt.

Mehr als die Tatsachen interessiert die Deutung. Wo liegen die Ursachen einer solchen weltumspannenden Revolution? Ist es die große, in hundert Millionen gehende Zahl von Studenten auf dieser Welt? Ist es das mit dem Studium auferlegte „Moratorium" (E. H. Erikson), jene Schonfrist vor dem Beginn des Berufslebens? Ist es der Mangel an klar herausgestellten Riten der Initiation in die Gesellschaft und die sich daraus ergebende Verunsicherung? Ist es der Einfluß der „drei Frankfurter" M. Horkheimer, Th. W. Adorno, H. Marcuse, die mit ihrer „Kritischen Theorie" einem neuen politischen Bewußtsein zum Durchbruch verhalfen? Ist es die antiautoritäre Welle, die mit Namen wie W. Reich, A. S. Neill und nicht zuletzt K. Marx verbunden ist? Ist es die große Schwierigkeit junger Menschen, heute zu einer Identität zu finden, vor allem auch deshalb, weil die etablierten Kirchen als Agenturen des Sinns nicht mehr wahrgenommen, nicht mehr ernstgenommen werden? Sind es die Träume von einer Urdemokratie, von freier Liebe, von einem Leben der Lust, von der einen und friedlichen Welt, die die jugendgemäße Ungeduld beflügelten? Was sind die Ursachen? Mehnert nennt einige und kommt zu dem Schluß: „Fast nichts davon ist völlig neu, weder die Situation des Zeitbruchs noch die Kritik am Fortschritt und Wohlstand, auch nicht die Entfremdungsängste und Identitätskrisen, so neu die Wörter selbst manchen scheinen mögen. Neu und einmalig in der Geschichte ist das Zusammentreffen dieser Faktoren zu einer Zeit, da sie allesamt auf einem Höhepunkt ihrer Wirkungskraft waren und sich in Wechselwirkung gegenseitig steigerten" (444).

Aber es bleibt die Frage: Warum jetzt? Weil heute ein „Zeitbruch" ist. Und was ist ein „Zeitbruch"? Es ist die Zeit seit 1914, „da niemand weiß, wohin die Reise geht" (337).

Ein radikaler, in eine unbestimmte Zukunft führender Umbruch, vergleichbar den von J. Huizinga beschriebenen Vorgängen im Spätmittelalter. Für die heutige Situation die folgenden Charakteristiken: industrielle Revolution, Tempo des Verkehrs, Streß, Faszination des Fernsehens usw., kurz: eine neue technische Welt. Junge Menschen reagieren auf diesen Zeitbruch mit größerer Sensibilität als die Erwachsenen. Ist das der Grund? Eine endgültige Antwort ist noch nicht möglich – es sei denn, man bedenkt, wie sich durch dieses technische Denken das Selbstverständnis und Selbstbefinden des Menschen in dieser Welt tiefgreifend verändert hat.

Was wird werden? In seiner Schlußbetrachtung stellt Mehnert fest, daß die Ursachen der Revolte, aus denen „innere Unsicherheit, Entfremdung, Identitätskrise (samt ihren . . . Folgen) hervorwuchsen", weiter wirksam sind, daß mit „neuen Erschütterungen entlang dem Generationsgraben zu rechnen" ist (464). Deshalb solle man sich nicht beunruhigen, die fruchtbare Spannung zwischen Alt und Neu halte die Entwicklung erst lebendig. Um Brücken zwischen den Generationen zu schlagen, hebt Mehnert fünf Unterschiede zwischen seiner und der heutigen Generation heraus, die Themen des notwendigen Gesprächs zwischen den Generationen sein können: 1. Damals war man mehr geschichtsbewußt und traditionsgebunden. Heute herrscht eine tabubrechende, absolute Ehrlichkeit, „aber auch totale Rücksichtslosigkeit gegenüber anderen" (467). 2. Damals war die Jugend mehr leistungsorientiert: Jedem das Seine. Heute wird Chancengleichheit gefordert nach dem Motto: Jedem das Gleiche. 3. Damals packte junge Menschen ein leidenschaftlicher Patriotismus und machte die einen zu Freunden, die anderen zu Feinden des Vaterlands. Heute dagegen zerfällt die Menschheit in „Unterdrückte" und „Unterdrücker". 4. Damals gab es keine Angst vor einem starken Staat, „im Gegenteil, wir wünschten ihn". Heute breitet sich ein Zurückschrecken vor den immer gigantischer werdenden Apparaturen und Organisationen und ihren Unfreiheiten aus. 5. Damals wußte die Generation, „wofür sie lebte". Heute haben das Vaterland, die Leistung, der religiöse Glaube ihren Glanz eingebüßt. Und was bleibt an Sinngebung des Lebens, zumal die Kirchen ins Abseits gerieten und zum Establishment gezählt werden? Oft nur ein bizarres Motiv. Gerade diese Unterschiede zwischen zwei Generationen fordern zum Dialog zwischen den Generationen heraus, wenn ein Weg in eine gemeinsame Zukunft offenstehen soll.

Für diesen gemeinsamen Weg legt Mehnert zum Schluß seine Vorstellungen vor, an denen manches „konservativ" (471) erscheinen mag, wie er selber sagt. Er nennt folgende grundlegende Einsichten: Es müssen sich wieder verbindliche Werte und Verhaltensnormen für alle entwickeln. Die Verteufelung der körperlichen und geistigen Arbeit, der treuen und zuverlässigen Leistung muß ein Ende haben (bei qualitativen Reformen des Arbeitslebens und der Aufwertung der beruflichen Bildung). Es muß eingesehen werden, daß wir die amtliche Autorität, die ihre Legitimation aus demokratischen Entscheidungen gewann, nicht entbehren können – und daß es nicht nur die charismatische Autorität geben kann. Gerade weil die Jugend in einem Neuland stehe, „ohne überzeugende Vorbilder", setze sich zunehmend die Einsicht durch (gewiß in Anlehnung an M. Mead), daß die gestrigen Regeln und Karten wenig nützen. „Um in diesem Neuland einen Weg zu finden, bedarf es – im Weltmaßstab, also nicht nur für die Deutschen – der ordnenden Erfahrung der Alten ebenso wie des tabu-brechenden Wagemuts der Jungen, ihres Ahnens und Drängens" (475). Die Generationen können nur miteinander die Herausforderung der Zeit und der Zukunft bestehen.

Die Grundaussage des umfangreichen Bandes wird – bei allen Vorbehalten, die man manchen Details gegenüber haben kann – die Zustimmung jener finden, die sich ideologisch nicht links festgemacht haben und denen Revolution nicht ein Wert in sich ist. Linke Kritiker werden – wie es bereits geschehen ist – das Buch in die „politische Gegenreformation" eingliedern und zu Unrecht in eine Reihe mit Publikationen von W. Brezinka, H. Schelsky, K. Sontheimer stellen. Sie werden es als „einen Streich gegen die Jugend" bewerten.

Mit einem solchen Urteil wird aber eher die eigene, ideologisch bedingte Befangenheit entlarvt, als daß grundsätzlich etwas zu diesem Buch und seinen Problemen gesagt würde.

Abschließend könnte man fragen, was die Weltrevolution der Jugend für die Kirche bedeutet hat oder bedeuten könnte. Mehnert kommt nur darauf zu sprechen, daß engagierte Gruppen an den Kirchen vorbei eine neue Religiosität zu entwickeln versuchen und daß die Kirchen für junge Menschen wenig anziehend sind, weil sie zu sehr mit ihren eigenen Problemen befaßt seien. Was aber die Jugend sowohl an erfreulicher Verunsicherung wie an wegweisender Neuorientierung in diesen Jahren in die Kirchen gebracht hat, kennt Mehnert nicht. Zumindest unter dieser Rücksicht braucht das Buch eine Ergänzung[2].

Roman Bleistein SJ

[1] Klaus Mehnert, Jugend im Zeitbruch. Woher – Wohin? Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt 1976. 512 S. Lw. 29,80.

[2] Vgl. dazu: R. Bleistein, Die jungen Christen und die alte Kirche (Freiburg 1975).

Das Vermächtnis der Indianer

Das Stichwort „Indianer" assoziiert sogleich jene dunkelhäutigen, geschmeidigen Gestalten der amerikanischen Prärie, die uns früh durch Cooper und andere vertraut wurden, uns die Lust am Abenteuer einpflanzten, bis wir sie, heranwachsend, belächelten und mit den Jugendbüchern vergaßen. Indessen tut man den Indianern unrecht, wenn man sie so herablassend behandelt. Sie sind die Vertreter einer archaischen Welt, Repräsentanten verlorengegangener Weistümer, und sie erschließen dem, der sich mit ihren Festen, Ritualen, Dichtungen beschäftigt, tiefe Aspekte des Seins. Diese Aspekte, neu und überraschend, sind zugleich uralt, aber sie wurden im Verlauf einer Entwicklung verschüttet, die sich ihrer Aufgeklärtheit rühmte und ihre Hoffnung allein auf die Ratio und deren Errungenschaften setzte.

Die ethnologischen Wissenschaften belehren uns hier eines anderen; freilich: wem sind ihre Forschungen zugänglich, wer kennt sich in ihren Archiven aus? Ethnologie: das weckt bei uns fast immer die Vorstellung, als geschehe dergleichen unter Ausschluß der Öffentlichkeit. Zweifellos bleibt es eine Besonderheit, wenn ein Ethnologe (ohne auf den gelehrten Apparat zu verzichten) durch die Ergebnisse seiner Forschung den Zeitgenossen gründlich beunruhigt – und wenn ihm dies in einer literarisch herausragenden Form gelingt, so handelt es sich um einen besonderen Glücksfall. Diesen Glücksfall liefert uns der Amerikanist Werner Müller in einem keineswegs umfänglichen Werk über „Indianische Welterfahrung"[1]. Zwar lassen sich derartige Erfahrungen, die im Magischen und Mythischen wurzeln, auch in anderen alten Kulturen machen; doch zeigen die Müllerschen Untersuchungen, wie lohnend es ist, sich auf einen bestimmten Kulturkreis wie den indianischen zu beschränken und von dort Brücken zur Moderne zu schlagen.

Wenn wir diesen Vergleich zweier Bewußtseinsebenen durchführen, so stoßen wir auf ein erschreckendes Ergebnis. Wir stellen fest, daß wir verloren haben, was immer verlorengehen konnte: den Duft der Dinge, das Geheimnis des Kosmos, die Fähigkeit zu Träumen und Visionen, die Wirklichkeit der Bilder, darüber hinaus eine urtümliche Frömmigkeit, aus der jede religiöse Ordnung hervorwächst.

Die Indianer werden in diesem Buch als Kronzeugen angerufen gegen jene Bewußtseinswelt, die wir inzwischen installierten, und gegen das „europäische Denkgefängnis", in das wir uns eingeschlossen haben. Man erinnert sich, wie hochmütig, arrogant wir im Zeichen des Logos gegen den Mythos zu Feld gezogen waren. Wir hatten mit den Hämmern des Logos den Mythos zerschlagen und seine Scherben wissenschaftlich präpariert. Wir verrieten die Bilder an die Begriffe, das Leben an

den Intellekt; immer wieder wird Goethe zitiert mit seiner „stillen Fruchtbarkeit der Anschauung", die unwiderruflich verlorenging.

Wenn ich diese Alternativen zusammenstelle, so wird deutlich, in welche geistesgeschichtliche Landschaft Werner Müller gehört. Die Beziehungen zu Goethe, Novalis, Ludwig Klages sind offenkundig. Wir stoßen auf die antiaufklärerische Leidenschaft des wiederholt zitierten Gerhard Nebel, auch auf Ernst Jünger, bei dem geradezu von einer „Offenbarung des Archaismus" gesprochen wird. Man gewahrt mit Überraschung, wie die Wurzeln solcher Dichter und Denker in die Zeit des Ursprungs hinabreichen und aus dessen unerschöpflichem Wasser gespeist werden.

Welches sind die charakteristischen Merkmale der indianischen Welterfahrung? Zunächst: Mensch und Schöpfung gehören zusammen, der Mensch ist im „Welthaus" heimisch. Die Indianer waren entsetzt darüber, wie dieses Welthaus durch die Gier der Weißen ausgeraubt, zerstört wurde; ihre Klagen über die Perversion der Natur sind höchst zeitgemäß: „Die Weißen verderben unser Land, sie machen die ganze Natur seufzen. Sie schneiden die Kräuter mit langen Messern, sie verderben die Kräuter, und die Kräuter weinen. Sie töten die Bäume mit mörderischen Eisen, sie tun den Bäumen unrecht, und die Bäume weinen. Sie reißen die Eingeweide der Erde auf, sie tun der Erde weh, und die Erde weint. Sie vergiften das Wasser unserer klaren Flüsse und machen es trübe, die Fische sterben und weinen." Das ist ein Text, der jeden Umweltschützer entzücken müßte – aber gerade der Gedanke der Umwelt verbietet sich hier rigoros, er entstammt anderen, der mythischen Wirklichkeit fremden Zusammenhängen. „Der Indianer kennt keine Umwelt. Denn ‚Umwelt' ist ja ganz und gar vom Menschen her gedacht; die Welt als Hintergrund, aber erhaltenswert, soweit es der Nutzen des Menschen verlangt ... Der Kontrast von indianischer Haltung und europäischem Egoismus liegt auf der Hand."

Entscheidend bleibt nun, wie der Mensch diese Welt in sich aufnimmt; er filtert sie nicht durch Begriffe, sondern er versenkt sich in sie durch Anschauung. „Anschauendes Denken": das ist kein Widerspruch, sondern es bezeichnet die Offenheit für die Welt und ihre Bekundungen. Allein das anschauende Denken empfängt Offenbarungen, die dort unmöglich sind, wo der Mensch die Wirklichkeit zu seinem Objekt macht, sie rational beherrschen will. Das passive Denken entwickelt ein eigenes, hochempfindliches Sensorium, um den Duft der Dinge aufzunehmen, die Bilderschrift der Erscheinungen zu entziffern. Immer wieder spricht Müller hier von „Epiphanie", einem Begriff, der uns aus der Religionsgeschichte geläufig ist. Im Akt der Epiphanie tritt das Außerordentliche, das Göttliche in unsere Wirklichkeit ein, verbirgt sich unter der Haut von Dingen und Menschen, wird warme atmende Gegenwart. Unaufhörlich ereignen sich in der archaischen Welt solche Epiphanien wie sanfte, erhellende Explosionen.

Hier freilich verbietet sich die Trennung von Außen und Innen, Idee und Erscheinung, Gott und Welt. Die indianische Erfahrung hat mit der theologischen wenig gemein, obwohl ihre religiöse Substanz nicht geleugnet werden kann. Der Indianer drängt zur kosmischen Einheit, in der er sich geborgen, aufgehoben weiß; er sucht nicht mehr hinter dem sinnlichen Reich nach absoluten Werten. Das farbige Gewand der Welt darf nicht als Sinnentrug abgetan werden. In welcher Weise der Mensch in diese Welt eingebettet, ein Teil von ihr ist (Mikrokosmos), zeigt sich schon bei der Geburt: „Die Omaha, ein Siouxvolk auf der Prärie, kündigen die Geburt eines Kindes dem gesamten Kosmos an: Sonne, Mond, Sterne, Winde, Wolken, Regen, Nebel, Hügel, Täler, Flüsse, Seen, Bäume, Gräser, Vögel, Vierfüßler, Würmer – alle werden mit Namen genannt und gebeten, das neue Leben geschwisterlich in ihre Mitte zu nehmen." Die „Patenschaft" ist – so ließe sich sagen – auf das Universum übertragen. Dies ist eine Vision von großer Eindringlichkeit.

Die Indianer legen den größten Wert darauf, daß das Gleichgewicht der Welt – die kosmische Symmetrie – erhalten bleibt. Wo immer die Ratio das Übergewicht gewinnt oder der Mensch plündernd in seine Umgebung einbricht, die Welt zur „Umwelt" degradierend, dort wird das Gleichgewicht zer-

stört. Alle Zivilisationskrankheiten müssen auf diesen Verlust des Gleichgewichts zurückgeführt werden. Das Elend der Neuzeit wird in der Klage eines Indianers zusammengefaßt: „Aber nun ist das Gesicht des Landes verwandelt und voller Trauer. Die lebenden Wesen sind dahin. Ich sehe das Land verwüstet, und mich drückt unsäglicher Kummer. Manchmal wache ich nachts auf, und dann meine ich ersticken zu müssen unter dem Druck dieses fürchterlichen Gefühls der Einsamkeit."

Die indianische Welterfahrung scheint, auf den ersten Blick, die christliche auszuschließen. Der Dualismus von Gott und Welt, Transzendenz und Immanenz verträgt sich kaum mit jener mythischen Geschlossenheit, der wir in den indianischen Texten begegnen. Diese Unvereinbarkeit beider Anschauungen wird von Werner Müller vertreten; eine gewisse Voreingenommenheit gegen das Christentum ist offenkundig. Ich bedaure, daß sich diese großartige Arbeit von solcher Animosität nicht hat freimachen können; wir wandeln hier – wen sollte es überraschen – durchaus auf den Spuren von Ludwig Klages. „Das delawarische Denken" – so lesen wir bei Müller – „wendet sich an das innere Sehen und erreicht damit einen Grad von Verdichtung und Unmittelbarkeit, zu der sich keine theologische Gehirntätigkeit zu erheben vermag."

Es bleibt eine ärgerliche Gewohnheit, den theologischen Intellektualismus, dem wir häufiger begegnen, der Theologie insgesamt anzulasten. Zwischen der christlichen Frömmigkeit und jener indianischen Welterfahrung, die Müller in seinem Buch entfaltet, bestehen durchaus unterirdische Beziehungen. Auch die christliche Frömmigkeit besitzt ein ursprüngliches Verhältnis zur archaischen Religiosität, aus deren Wurzeln sie sich immer wieder speisen, regenerieren muß. Sobald die Theologie zum intellektuellen Florett entartet, schließt sie sich zwangsläufig in jenes „europäische Denkgefängnis" ein, dem mit gutem Grund die Abneigung unseres Autors gilt.

Keine Phänomenologie der Religion (ich erinnere an die grundlegenden Arbeiten von Gerardus van der Leeuw und Leopold Ziegler) kann darauf verzichten, das Vorfeld des Christentums zu untersuchen und eine Fülle von Beobachtungen aus den magischen, mystischen, mythischen Bereichen zusammenzutragen. Wenn man sie genau betrachtet – solche Betrachtung sprengt freilich den rationalen Zirkel und setzt gewisse divinatorische Fähigkeiten voraus –, gewahrt man bei allen theologischen Formeln und Begriffen dieses archaische Wurzelgeflecht, das ihnen anhaftet. Erst der vollkommenen Abstraktion mag es gelingen, das Geflecht zu entfernen und die Begriffe chemisch rein zu präparieren – mit dem Ergebnis, daß der Tod Gottes inzwischen ein Gemeinplatz wurde und wir uns in einer Welt aufhalten, die auf jeden numinosen Hintergrund verzichtet hat.

Müller spricht von „Kosmotheismus". Ich halte diese Formel (die von Horst Hartmann entlehnt wurde) für unglücklich, weil sie das Verhältnis von Kosmos und Theos nicht näher bestimmt, sondern alles in der Schwebe läßt. Zwar scheint die indianische Welterfahrung – nach unserer Darstellung – in vielen Fällen Gott und Welt zu identifizieren; es gibt jedoch Ausnahmen, die im besonderen durch den Begriff der Epiphanie charakterisiert sind. Epiphanie bezeichnet die Erscheinung, aber auch den Einbruch des Göttlichen in die Welt; irgendein Mensch oder Ding werden durchscheinend für den transzendenten Hintergrund. Die Epiphanie wird also als ein besonderer Vorgang aus der profanen Umgebung herausgeschnitten, in ihr tritt ein ganz anderes, Außerordentliches zutage. Diese Bedeutung besitzt der Begriff im Urchristentum: Epiphanie meint die Erscheinung des Gottessohns in einer Welt, die von ihr nichts weiß und wissen kann. Der Hellenismus kennt die Epiphanie im entsprechenden Sinn.

Die Epiphanie hebt also den Kosmotheismus, soll heißen die völlige Vereinigung von Gott und Welt, auf und macht Offenbarung jederzeit möglich. In den Augenblicken der Epiphanie (deren es unzählige gibt) wird die Welt für ihren religiösen Grund transparent. Die Sehnsucht der Kreatur, von welcher der große Apostel gesprochen hat, erfüllt sich. Es handelt sich um eine Sehnsucht, die alle Homines religiosi miteinander verbindet.

Müllers Darstellung der indianischen Welt

ist ein Grabgesang, ein unwiderruflicher Abschied von Erkenntnissen und Visionen, zu denen wir den Schlüssel verloren haben. Ist das der Weisheit letzter Schluß? Wäre nicht auch die umgekehrte Folgerung möglich: daß die Meditation solcher indianischer Welterfahrung eine neue Bereitschaft erweckte für subtile Einsichten, die für uns im letzten Viertel dieses Jahrhunderts wichtiger wären als eine Vielfalt gefeierter zivilisatorischer Errungenschaften? *Hans Jürgen Baden*

[1] Werner Müller, Indianische Welterfahrung. Stuttgart: Klett 1976. 112 S. Kart. 16,–.

BESPRECHUNGEN

Ökumene

Der Petrus der Bibel. Eine ökumenische Untersuchung. Grundlagenpapier für das ökumenische Gespräch über die Rolle des Papsttums in der Gesamtkirche getragen vom United States Lutheran-Roman Catholic Dialogue. Hrsg. R. E. Brown, K. P. Donfried, J. Reumann. Stuttgart: Calwer und KBW 1976. 256 S. Kart. 24,–.

Mit einer Einleitung der bekannten deutschen Exegeten F. Hahn und R. Schnackenburg versehen, erscheint das Ergebnis der Arbeit einer offiziellen Gruppe lutherischer und katholischer Exegeten in den Vereinigten Staaten über Petrus im Neuen Testament. In weiterführenden Überblicken zum Stand des Gesprächs über das Amt wurde in dieser Zeitschrift von katholischer (A. Brandenburg: 193, 1975, 613–623) wie von lutherischer Seite (U. Asendorf: 194, 1976, 196–208) bereits auf den Dialog über den Petrusdienst aufmerksam gemacht. Die jetzt in Deutsch zugängliche Studie bietet nach klaren und umsichtigen Vorüberlegungen, die das Unternehmen begründen und auch dem Nichtfachmann einen Zugang bahnen, eine geordnete Sammlung und Betrachtung der neutestamentlichen Zeugnisse über Petrus und seine Rolle. Nach den Paulusbriefen wird die Apostelgeschichte wegen ihrer Parallelen zu Paulus behandelt, dann die Evangelien und zuletzt die Petrusbriefe. Die Folgerungen werden in einem eigenen Kapitel noch einmal übersichtlich zusammengestellt.

Der exegetischen Untersuchung ist eine „Dokumentation zum lutherisch-katholischen Dialog über den päpstlichen Primat" (149–186) beigefügt, wodurch die Fachfrage in den weiteren und aktuellen Horizont gestellt wird und in Stellungnahmen bzw. Anfragen mündet, die unmittelbar für das ökumenische Gespräch bedeutsam ist. Vielleicht überrascht den unvorbereiteten Leser sowohl der erste wie der zweite Teil, und zwar weniger durch die sachlichen Übereinstimmungen als durch einen radikal zu nennenden Gesinnungswandel, der in der Frage eines Einheitsamts für die ganze Kirche hier unübersehbar zutage tritt. Der Band legt das biblische Material solide erarbeitet vor, weicht den Schwierigkeiten nicht aus und gibt damit jedem ein nützliches Hilfsmittel für die persönliche Orientierung und für das Gespräch mit anderen in die Hand. An Anregungen dazu läßt er es ebenfalls nicht fehlen. *K. H. Neufeld SJ*

Scheele, Paul-Werner: *Nairobi, Genf, Rom.* Die Weltchristenheit vor und nach der 5. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Paderborn: Bonifacius-Druckerei 1976. 198 S. (Konfessionskundliche Schriften. 13.) Kart. 9,80.

Der Leiter des Johann-Adam-Möhler-Instituts in Paderborn, Weihbischof Scheele, macht in diesem Bändchen Stellungnahmen verschiedenster Art zugänglich, die er zur Vorbereitung und Nacharbeit der Weltkirchenkonferenz von Nairobi abgab. Rundfunkvorträge, größere Referate und Überlegungen markieren nicht nur den katholischen Standpunkt zu Tatsache und Thema (Jesus Christus befreit und eint) dieser Vollversammlung des Ökumenischen Rats, sondern suchen in sachlich wohlwollender Hinführung der Orientierung und Aktivierung zu dienen. Damit führt die Sammlung ein beträchtliches Stück über den im Titel genannten aktuellen Anlaß hinaus. „Nairobi aus katholischer Perspektive" (108) meint vielmehr, sich einlassen auf die Fragen und die Situation von Ökumene überhaupt.

Kennzeichnend ist für alle Beiträge einerseits das wache Bewußtsein für drohende Gefahren (Spannungen, Polarisierungen), andererseits die nüchterne Ermutigung weiterzu-

machen, ja ein verhaltener Enthusiasmus für die Ökumene. Nach Umfang und Art sind die Texte recht verschieden, immer aber für jeden Interessierten leicht zugänglich. Da sie alle – bis auf einen – am gleichen Ereignis orientiert sind, waren Wiederholungen wohl kaum vermeidbar. Daß ökumenische Spiritualität immer nur im Zusammenhang mit Gottesdienst bzw. Liturgie zur Sprache kommt, mag als etwas eng empfunden werden. Im ganzen aber eine nützliche und fundierte Hilfe zur Überwindung von Resignation, zur Neubelebung ökumenischen Einsatzes, zur Vermittlung zwischen heutigem Katholizismus und seinen im Ökumenischen Rat repräsentierten Brüdern, zur Besinnung auf dem gemeinsamen Weg zu echter Katholizität.

K. H. Neufeld SJ

Eisenkopf, Paul: *Leibniz und die Einigung der Christenheit.* Überlegungen zur Reunion der evangelischen und katholischen Kirche. München: Schöningh 1975. 234 S. (Beiträge zur Ökumenischen Theologie. 11.) Kart. 24,–.

Ökumene kommt manchem immer noch als moderne Erscheinung unseres Jahrhunderts vor. Darum neigt man dazu, frühere Initiativen zu unterschätzen. Ein Beweis liegt mit dieser Studie über Leibniz' Bemühungen um die christliche Einheit vor. In vier Kapiteln wird der vielseitige Gelehrte zunächst als Theologe der Einheit (23–72) allgemein eingeführt, indem sein Denken in Grundlinien, seine Theologie und seine Reunionsbemühungen skizziert werden. Darauf wird seine Idee der Kirche (73–110) nachgezeichnet und seine Auffassung über „Wege zur Einheit" (111 bis 171) beschrieben. Abschließend finden die „Probleme der Reunionsbemühungen" (173 bis 221) ihre Darstellung. Die Schlußüberlegungen (222–229) sind sehr knapp gehalten wie schon die Einleitung (21 f.). Quellen-, Literatur-, Abkürzungs- und Personenverzeichnis vervollständigen die Arbeit.

Ausgiebig kommt auf diesen Seiten Leibniz selbst vor allem mit Auszügen und Zitaten aus seiner reichen Korrespondenz zu Wort. Wichtigste Partner in der Einigungsfrage waren Bossuet und Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels. Mit diesen beiden Katholiken tauschte sich Leibniz über alle wichtigeren Fragen und Voraussetzungen christlicher Einheit aus und entwickelte dabei auch heute noch beachtenswerte und hilfreiche Überlegungen, ja einen praktischen Plan einer stufenweisen Annäherung und Zusammenführung der Christen verschiedener Konfession. Besonderes Interesse dürften die Ausführungen über die Problematik des Konzils von Trient, über die Ämterfrage und den Einfluß der Politik auf die Einigungsbemühungen beanspruchen. Obwohl die Zitate in gedrängter Folge oft aus recht verschiedenen Epochen entnommen sind, ergeben sie jeweils ein deutliches Bild zur anstehenden Sachfrage. Darin liegt der Wert der Arbeit, während Diskussion und Stellungnahme des Verfassers als etwas dürftig empfunden werden können. Aber er hat dankenswerterweise Bemühungen und Ideen in Erinnerung gerufen, deren Beachtung in der heutigen ökumenischen Annäherung manchen Umweg vermeiden hilft.

K. H. Neufeld SJ

Ehe und Familie

Revers, Wilhelm Josef – Fürst, Carl Gerold: *Ehe als Stand und als Prozeß.* Diskussion eines offenen Problems zwischen Psychologie und Kirchenrecht. Salzburg: Müller 1976. 133 S. Kart.

Die Humanwissenschaften, vor allem Psychologie und Psychotherapie, haben über die Realität der Ehe, die Voraussetzungen für ihr Zustandekommen und ihr Gelingen und die Gründe für ihr Scheitern Erkenntnisse gewonnen, die auch den Juristen, und darum auch den Kirchenrechtler, interessieren müssen. Vorliegendes Buch ist der Versuch einer Diskussion des Themas Ehe zwischen vier Psychologen und einem Kirchenrechtler, und zwar auf der Grundlage der katholischen Ehelehre.

Mit „Stand" bzw. „Prozeß" werden die beiden dialektisch verbundenen Hauptaspekte der Ehe bezeichnet: Ehe als Institution und Ehe als konkreter Vollzug. Zugleich bedeuten diese Aspekte den Schwerpunkt der Betrachtungsweise bei Kirchenrecht bzw. Psychologie. Alle Beiträge kreisen mehr oder weniger explizit um das Problem des Ehekonsensus, seine psychologischen Voraussetzungen und seine Tragweite. Als äußeren Anlaß darf man die Diskussion um die Reform des kirchlichen Eherechts vermuten.

Aus dem Beitrag des Kirchenrechtlers Fürst ist zu entnehmen, daß im künftigen Kirchenrecht die psychologische Ehefähigkeit bzw. -unfähigkeit berücksichtigt werden wird. Darum sieht er voraus, daß in Zukunft Psychiater und Psychologen häufiger als bisher als Gutachter zu kirchlichen Eheprozessen geladen werden. Das Interesse des Kanonisten gilt jedoch auch weiterhin ausschließlich dem gültigen Zustandekommen des Ehekonsensus. Dies wird gesagt mit Hinweis auf die dem Kirchenrecht als Richtlinie vorgegebene Offenbarungslehre von der Unauflöslichkeit, mit der, wie es scheint, die Möglichkeit des Scheiterns einer gültig vollzogenen Ehe – nicht aus subjektiver Schuld, sondern aus objektiven Gründen – nicht zu vereinbaren ist.

Revers behandelt die Beziehung zwischen Geschlechtsreife und persönlicher Reife sowie die Dialektik von Stand und Prozeß. Seelsorger und Laien, die in der Ehevorbereitung tätig sind, finden hier viel Anregendes über die psychologischen Voraussetzungen zur Ehe. Revers' Versuch, die Dialektik von Stand und Prozeß dadurch zu bewältigen, daß die Entscheidung zur (unauflöslichen) Ehe als eine „Entscheidung gegen die Zeit als Macht der Verwandlung" (23) gesehen wird, mag zwar dem Theologen zunächst gefallen, ist aber psychologisch insofern problematisch, als dies einem Aufruf gleichkommt, sich im Namen Gottes gegen die Zeit als eine Grundbedingung menschlichen Daseins aufzulehnen. Treue ist sicherlich ein hoher menschlicher Wert, der aber in Formalismus ausartet, wenn er um jeden Preis festgehalten wird.

Unauflöslichkeit ist eine dogmatische, aber keine psychologische Kategorie. Vom Standpunkt der Psychologie müßte von Dauerhaftigkeit oder Stabilität der ehelichen Beziehung die Rede sein, und es könnte durchaus aufgezeigt werden, daß die Ehe aus inneren, auch psychologischen Gründen auf Stabilität angelegt ist. Da aber wegen der Kontingenz alles Menschlichen ein Wandel, der die Stabilität einer ehelichen Bindung in Frage stellt, nicht von vornherein ausgeschlossen werden kann, kann die Stabilität vom anthropologischen Standpunkt gesehen nur ein Ideal, nicht aber eine juristisch erzwingbare Forderung sein. Wenn die Unauflöslichkeit als Ideal gesehen wird, an das die Eheleute glauben, an dem sie sich in ihrer Lebenspraxis orientieren, das sie zu erreichen hoffen, dessen Nichterreichen aber nicht Sinnverlust und Gottverlust, auch nicht ausschließlich unverzeihliche persönliche Schuld zu sein braucht, dann ist sie durchaus zu den wesentlichen Konstituenten der ehelichen Beziehung zu zählen. Eine solche Konzeption läßt sich meines Erachtens mit den Vorstellungen der übrigen Beiträge dieses Buchs – J. Schacht: Ehe und Neurose; E. Grünwald: Die neurotische Problematik der Entscheidung (mit interessanten Ansätzen zu einer Psychologie der Entscheidung); H. Göppert: Neurose und Persönlichkeitsreifung – recht gut verbinden und würde eine Diskussion zwischen Theologie und Psychologie über Fragen der Ehe erst eigentlich ermöglichen.

N. Mulde SJ

Für eine neue Eheordnung. Ein Alternativentwurf. Hrsg. v. P. J. M. Huizing. Düsseldorf: Patmos 1975. 112 S. Kart.

Die vom Konzil gewünschte Reform des kirchlichen Eherechts wurde bereits vor Jahren in Angriff genommen. Die Texte, die die Kodexkommission bisher veröffentlicht hat, lassen eine Tendenz zur Verbesserung und Vereinfachung des kirchlichen Eherechts erkennen, z. B. was die Ehehindernisse, die Voraussetzungen für eine gültige Ehe oder die Sanatio in radice betrifft. Aber an der grundsätzlichen Orientierung scheint sich kaum etwas zu ändern. Die Hauptsorge der Kommissionstexte gilt der Ehe als kirchlich-gesellschaftlicher Institution und der Verteidigung

der kirchlichen Autorität in Ehefragen gegenüber dem Individuum, den anderen christlichen Kirchen und dem profanen Staat.

Dem Text der päpstlichen Kommission stellt Huizing einen Alternativentwurf gegenüber, in dessen Mittelpunkt die pastorale Sorge um den Menschen steht. Denn den Nöten heutiger Ehewirklichkeit wird man nicht dadurch gerecht, daß man durch juristische Präzision der Verwaltung und Rechtsprechung den Umgang mit Ehefragen erleichtert. Auch das kirchliche Eherecht muß, trotz aller dogmatischen Vorentscheidungen, von der gelebten Wirklichkeit der Ehe und der sie vollziehenden Menschen ausgehen. Im übrigen hat die rein juristische Sicht der Ehe in den Fragen der Eheungültigkeit zu einem unerträglich gewordenen Legalismus geführt, wie der Beitrag des bekannten Dogmatikers Schillebeeckx u. a. aufweist. Derselbe kommt auch zu einer Auffassung der Sakramentalität der Ehe, die nicht nur juristische Zutat der Eheschließung, sondern Resultat der im Glauben vollzogenen Ehegemeinschaft ist. Indem Schillebeeckx von der gelebten Wirklichkeit der Ehe ausgeht, kommt er auch an dem Problem der Zerrüttung einer Ehe unter Christen nicht vorbei. Wichtiger als eine nur juristische Eheungültigkeit ist ihm die „anthropologische" Ungültigkeit, wenn nämlich die Voraussetzungen für die fundamentale Lebensoption, wie sie der Eheschluß bedeutet, nicht vorhanden sind. Er hält es für möglich, daß, an den entsprechenden anthropologischen Maßstäben gemessen, viele Ehen, die nach den heutigen Normen des kanonischen Rechts gültig sind, in Wirklichkeit „anthropologisch ungültig" sind; „sie erreichen nicht den Grad dessen, was an Humanität in wirklicher Ehe augenblicklich verlangt wird" (58). Es ist nur konsequent, wenn derselbe Autor fortfährt: „Welches auch immer ihr Wert als von der bürgerlichen Gesellschaft anerkannte und vielleicht auch als menschliche Realität ist, human und christlich fallen solche Ehen nicht unter die Normen dessen, was als unauflöslich gelten muß" (58). Darum sind viele Fälle von Ehezerrüttung sicherlich ein zutiefst menschliches, aber kein theologisches Problem. In weiterer Konsequenz rechnet Schillebeeckx sogar mit der Möglichkeit der Zerrüttung einer vorher wahrscheinlich anthropologisch gültigen Ehe und der Scheidung einer solchen Ehe. Auf dieses zentrale und zugleich schwierige Kapitel in Schillebeeckx' Beitrag kann hier nur hingewiesen werden. Es zeigt meines Erachtens den Weg, den die kirchliche Ehelehre und Eheordnung einschlagen sollte, um der weiteren Humanisierung und Verchristlichung der ehelichen Beziehung in unserer Welt zu dienen.

Die Beiträge von van Tilborg und van Eupen runden das Bild ab. Der Exeget van Tilborg weist auf biblische Aspekte der Ehelehre hin, die für manchen neu sein werden, während van Eupen der Frage nachgeht, ob die Unauflöslichkeit der Ehe eine einstimmige Tradition darstellt. Es ist dringend zu wünschen, daß der Alternativentwurf und das Anliegen der ihn vertretenden Autoren bei der Neufassung der kirchlichen Eheordnung gebührend berücksichtigt wird, damit die Kirche sowohl ihrem Auftrag als auch den Erwartungen der Menschen von heute nach einer Hilfe für ein wahrhaft humanes, von Glaube und Hoffnung getragenes Eheleben entsprechen kann. *N. Mulde SJ*

König, René: *Materialien zur Soziologie der Familie.* Köln: Kiepenheuer & Witsch 1974. 361 S. (Studien-Bibliothek.) Kart. 28,–.

Im Jahr 1946 gab R. König zum ersten Mal diesen Band heraus. Er legt ihn neubearbeitet und erweitert 1974 ein zweites Mal vor – und dies aus gutem Grund; denn in der heutigen Diskussion um die Kleinstfamilie und um moderne Familienformen werden – sozusagen unterderhand – soziologische Begriffsinhalte für ideologische ausgetauscht. Es entsteht Konfusion, die gewiß nicht nutzt, weder der Familie in sich noch der wissenschaftlichen Beschäftigung mit ihr. In einer solchen Situation können die klassischen Texte von R. König über die Notwendigkeit einer Familiensoziologie, über Desintegration und Desorganisation der Familie, über den Versuch einer Definition von Familie usw. nur zur Klärung beitragen.

König hat sich immer bemüht – das beweisen die in diesem Band enthaltenen Texte –, in einer Art Doppelstrategie sich mit dem Phänomen Familie zu befassen: in der theoretischen Reflexion und in der empirischen Untersuchung. Texte aus diesem seinem Schaffen enthält der zweite Teil. Unter ihnen ist von besonderer Bedeutung der Aufsatz „Familie und Autorität: Der deutsche Vater im Jahre 1955", der sich mit der alten These Max Horkheimers auseinandersetzt, daß eine autoritäre Familienstruktur auch eine allgemeine Anfälligkeit für Autoritarismen mit sich bringe. König widerlegt diese These durch den empirisch bewiesenen Einfluß klassenspezifischen Verhaltens, Argumente, die in der langjährigen Debatte um die sogenannte antiautoritäre Erziehung übersehen wurden. – Der verdienstvolle Band wird heute ergänzt durch aktuelle Forschungen, die ohne Königs Einfluß auf die Familiensoziologie nicht denkbar sind: Soziologie der Familie, hrsg. v. G. Lüschen und E. Lupri (Sonderheft 14 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Opladen 1970).

R. Bleistein SJ

ZU DIESEM HEFT

Am 11. Oktober jährt sich zum hundersten Mal der Geburtstag der am 1. November 1971 verstorbenen Dichterin Gertrud von le Fort. Eugen Biser, Professor für christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie an der Universität München, arbeitet die Binnenstrukturen des Werks der Dichterin heraus, besonders die Strukturen ihrer religiösen Erfahrung. Er zeigt, wie ihr Werk Aufschluß gibt über den Beweggrund ihrer Dichtung und wie sie ihrer Aussage den Charakter eines persönlichen Zeugnisses verleiht, sich darin selber aussagt.

Peter Meinhold, Professor für Kirchengeschichte an der Universität Kiel, fragt vom Standpunkt eines evangelischen Theologen aus nach der gesamtchristlichen Bedeutung des Thomas von Aquin. Er sieht diese Bedeutung in einer Reihe von Punkten, die für das Denken des Thomas besonders charakteristisch sind; hier könnten alle Kirchen auch heute bei ihm in die Schule gehen.

Im Anschluß über seine Untersuchungen über das Bild des neuen sozialistischen Menschen in der Philosophie der DDR (August 1976) stellt Siegfried Rother dieselbe Frage an die DDR-Literatur. Aus der großen Zahl literarischer Werke behandelt er Heinz Kahlaus „Gedicht über Hände" und Christa Wolfs „Nachdenken über Christa T.".

Unter den – theologischen und nicht-theologischen – Veröffentlichungen der letzten Jahre über Person und Botschaft Jesu ist das 1975 in deutscher Übersetzung erschienene Jesusbuch des holländischen Theologen E. Schillebeeckx das umfangreichste. Karl H. Neufeld befaßt sich referierend und kritisch mit Ansatz und Durchführung dieses Buchs im Kontext der Ergebnisse der neueren exegetischen und dogmatischen Forschungen.

Besessenheit und Exorzismus

Die Affäre des Exorzismus in Klingenberg mit seinem traurigen Ende hat hohe Wellen geschlagen. In den Köpfen und in der Presse, innerhalb und außerhalb der Kirche. Die Sensationspresse wird bald wieder ein anderes Thema haben, und die ganze Geschichte von Klingenberg wird scheinbar wieder vergessen sein. Die Wirkung des Vorfalls wird aber in jenes anonyme Ganze der inneren Verunsicherung der Christen von heute eingehen und dort weiterwirken, auch wenn manche kirchenamtliche Stellen aufatmend meinen, alles sei wieder einmal überstanden. Es wäre also Zeit, sich langsam, ehrlich und geduldig den Fragen zuzuwenden, die hinter dieser Affäre liegen.

Man müßte deutlich zwei Fragen unterscheiden, die zwar miteinander zusammenhängen, aber nicht identisch sind. Die erste, eigentlich theologische Frage bezieht sich auf das Problem der Existenz oder Nichtexistenz personaler Geistwesen neben und über den Menschen, die als auf unsere Welt und Geschichte einwirkend gedacht werden. Der katholische Christ weiß sich in seinem Glaubensgewissen an das gebunden, was die Schrift und das kirchliche Lehramt (wo es mit einer absoluten Verbindlichkeit spricht, aber auch nur da) sagen. In unserem Fall jedoch ist die Frage eben die, ob diese verbindlichen Quellen der Offenbarung „hypothetisch" oder „absolut" sprechen. „Hypothetisch" würden sie erklären, daß solche „Mächte und Gewalten", wenn sie als Wesen personaler Art existieren, Geschöpfe und keine ursprünglich gleichberechtigten Gegner Gottes sind, daß sie unter Gottes Vorsehung stehen und daß der Christ in seiner Einheit mit Gott und dessen Gnade die Freiheit über diese Mächte in seiner Heilsgeschichte erlangt hat. Wenn diese Quellen „absolut" sprechen, bejahen sie die Existenz solcher Mächte selbst.

Es will mir scheinen, daß die Akten über diese erste Frage noch nicht geschlossen sind. Neue Zeiten mit veränderten Verstehenshorizonten bringen eben neue Fragen. Man sollte nicht einfach so tun, als ob man schnell und ohne weiteres Nachdenken die fertige Antwort aus der Schublade der Tradition hervorholen könnte; diese Tradition kann aus der Vergangenheit auch Vorstellungen und Theorien weitergeben, die später mit Recht ausgeschieden werden. Das müssen sich die „konservativen" Theologen sagen. Die „progressiven" sollen aber auch nicht so tun, als ob es von vornherein sicher sei, daß die ganze Lehre von (guten und bösen) Engeln ein Theorem wäre, das heute nur noch mitleidig belächelt werden könnte. Wenn die Kirche mit dem Neuen Testament verkündigt, daß der Mensch durch Jesus Christus und seine Gnade gegenüber all den Mächten und Gewalten des Sinnwidrigen und Bösen, die nur zu deutlich in dieser Welt seine Existenz mitbestimmen, eine letzte Freiheit hat, die ihm niemand nehmen kann, dann kann sie diese erste Frage ruhig bis auf weiteres offen lassen und der weiteren Geschichte ihres Glaubensbewußtseins anvertrauen.

Die zweite Frage bezieht sich auf Sinn oder Unsinn der überlieferten Praxis des Exorzismus. Daß man in Krankheiten gleich welcher Art um Gottes Beistand und um heilshaftes Bestehen der Krankheit beten kann, ist selbstverständlich. Darin liegt auf jeden Fall ein sinnvoller Kern der Praxis des Exorzismus. Damit ist aber noch nichts gesagt über die konkrete Gestalt solcher Fürbitte bei seltsamen Krankheiten. Wo solches Gebet eine angsthafte Mentalität eines primitiven Teufelsglaubens nur fördern würde, ist es abzulehnen. Die kirchlichen Behörden haben darum gewiß die Pflicht, darüber nachzudenken, ob nicht das alte Ritual des „Exorzismus" schlicht und einfach aus dem Verkehr zu ziehen sei.

Selbst wenn jemand der Meinung ist, unsere erste Frage sei bejahend zu beantworten, es könne also so etwas wie eine Besessenheit in der Dimension des Menschen geben, die vor seiner Freiheit und Heilsaufgabe liegt, dann wäre er immer noch verpflichtet, alle heutigen Kenntnisse der Psychologie, Psychiatrie, Parapsychologie nüchtern und eindringlich einzukalkulieren und mit diesen Kriterien sich zu fragen, ob er in einem konkreten Fall ernsthaft behaupten könne, es liege wirkliche Besessenheit vor. Das aber wird, wenn überhaupt, höchst selten vorkommen, weil die Kriterien, die das „Rituale Romanum" dafür angibt, heute nicht mehr genügen. Wie wir heute auch als orthodoxe Gläubige ohne Hexen „auskommen", so könnte man in der Praxis auch ohne Besessenheit „auskommen". Selbst wenn man einen Einfluß solcher bösen Mächte und Gewalten als denkbar annimmt, wäre dieser uns empirisch gegeben in dem, was wir schlicht Krankheit nennen und unter dieser Voraussetzung durchaus mit irdischen Mitteln bekämpfen können.

Wenn Paulus seine schmerzliche Krankheit – worin sie auch bestanden haben mag – als Faustschläge des Satans (2 Kor 12,7) interpretierte und Gott im Gebet um Befreiung davon bat, dann hat er gewiß etwas Richtiges gesehen. Er läßt aber eine weitere theologische Interpretation dieses Richtigen offen und hätte gewiß nichts dagegen, wenn wir heute Recht und Pflicht erkennen, uns im Fall einer solchen Krankheit an die Ärzte mit der Frage zu wenden, ob sie uns helfen können. Ob man die erste theologische Frage mit Ja oder Nein beantwortet, für die Praxis des privaten und kirchlichen Handelns bräuchte unter Christen kein Unterschied zu bestehen, weil der Christ so beten muß, als ob alles von seiner Tat allein abhinge, und so handeln muß, daß Tat und Leiden zusammen der liebenden Verfügung Gottes im Gebet übergeben werden.

Karl Rahner SJ

Hanno Helbling

Vom Mythos der Armut

Zum 750. Todestag des heiligen Franziskus

Der heilige Franziskus – um 1182 als Sohn des Pietro Bernardone in Assisi geboren, am 3. Oktober 1226 in S. Maria di Portiuncula vor seiner Heimatstadt gestorben – steht als Lichtgestalt in der Kirchengeschichte. Auch und gerade *die* Historiker, die sich Rechenschaft gaben über die Tragik seines Lebens und die tiefe Problematik seines Werks, haben an der Verklärung gearbeitet, die ihn umgibt; allen voran Paul Sabatier, dessen klassisch gewordene Biographie, 1893 erschienen, wie kein anderes Buch unser Bild von dem Heiligen noch heute bestimmt. Der Goldgrund, im Vorwort abgekratzt, leuchtet in neuem Glanz über dem Nachwort; angezweifelt, als Stilisierung entlarvt, gelangt die Legende doch wieder zu ihrer Vorherrschaft – denn wir können sie zwar „hinterfragen", wie der mit gutem Grund so hilflose Ausdruck lautet, aber wir können sie nicht ersetzen: wenn wir erzählen wollen, haben wir keine andere Grundlage.

Es sei denn, wir gingen von der Grundlage aus, die Franziskus selber als solche betrachtete und die in den Worten des Matthäus-Evangeliums (10, 7–10) besteht: „Geht und verkündet: Das Himmelreich ist nahe. Heilt Kranke, weckt Tote auf, macht Aussätzige rein, treibt Dämonen aus! Umsonst habt ihr empfangen, umsonst sollt ihr geben. Steckt nicht Gold, Silber und Kupfermünzen in euren Gürtel. Nehmt keine Vorratstasche mit auf den Weg, kein zweites Hemd, keine Schuhe, keinen Wanderstab; denn wer arbeitet, hat Anspruch auf Unterhalt."

„Ihr sollt nichts mitnehmen auf euren Weg"

Diesen Sendungsworten Jesu an seine Jünger und noch genauer der Fassung bei Lukas (9, 3) entspricht jener Satz, den Franziskus im Jahr 1222 in die Regel seines Ordens aufnahm: „Ihr sollt nichts mitnehmen auf euren Weg." Die Regel wurde von Papst Honorius III. im folgenden Jahr bestätigt – aber ohne diesen Satz; die Provinzoberen des Ordens hatten Einspruch erhoben. Dies bedeutet nichts anderes, als daß im Rahmen der Kirche das Programm des Franziskus damals gescheitert ist. Denn nichts mitnehmen hieß für ihn „das Evangelium halten"; etwas mitnehmen: „die Vollkommenheit des Evangeliums" preisgeben. Wie zentral für ihn der Begriff der Armut war, wird auf gleichsam unwillkürliche Weise illustriert durch zwei der ältesten Lebensbeschreibungen.

In der sogenannten „Drei-Gefährten-Legende", die zwischen 1241 und 1246 ent-

standen ist, heißt es, Franziskus – noch der reiche Kaufmannssohn, der mit seinen Gefährten zecht und singend durch die Gassen des Städtchens zieht – sei mit einemmal in tiefes Nachdenken versunken und seinen Freunden als ein anderer Mensch erschienen. „‚Was hast du denn?' fragte ihn einer, ‚woran dachtest du, daß du uns nicht gefolgt bist? An eine Frau, die du heimführen willst?' ‚Ja', gab er zur Antwort, ‚ja, wirklich! Und die Braut, an die ich dachte und die ich heimführen möchte, ist edler, reicher und schöner, als ihr jemals eine gesehen habt!' Sie lachten über ihn. Er hatte dies aber nicht aus sich selbst, sondern aus göttlicher Eingebung gesagt. Denn seine Braut war die wahre Gottesverehrung: der wollte er sich ergeben, und sie war edler, reicher und schöner durch ihre Armut als jede andere Frau."

In der teils 1246, teils zwischen 1266 und 1271 redigierten „Legenda antiqua" oder dem „Speculum" wird die Armut selbst als die „Braut" des Franziskus bezeichnet. „Wie der heilige Franz für seine Braut, die evangelische Armut, kämpfen mußte": unter diesem Titel sind die Episoden vereinigt, die den Ordensgründer im Ringen um die reine und unverkürzte Verwirklichung seiner Idee des geistlichen Lebens zeigen. Aus dem Hauptattribut der „wahren Gottesverehrung" wird so ihr eigentlicher Inhalt, die Armut gibt allem Denken, Trachten und Tun ihr Gesetz.

Wie die Weisung, nichts mitzunehmen auf den Weg, verrät auch das Bild der Braut, daß die Sprache der Franziskus-Legenden – und das ist ihr gemeinsam mit dem Stil fast aller mittelalterlichen Heiligen-Biographien – von biblischen Reminiszenzen geprägt ist. Besonders aufschlußreich tritt das hervor im Bericht von dem Provinzoberen, der den „Poverello" – denn diesen Namen des „lieben Armen" trägt nun eben Franziskus – um Belehrung darüber bittet, wie das „Ihr sollt nichts mitnehmen" (wir würden sagen:) „konkret" zu verstehen sei. „Der selige Franz erwiderte ihm: ‚Ich verstehe es so, daß die Brüder nichts besitzen dürfen als ein Gewand mit Gürtel und Beinkleid, wie die Regel sagt, und wenn die Not dazu zwingt, dürfen sie Schuhe tragen.' Da sagte der Provinzobere zu ihm: ‚Was soll ich nun aber tun? Denn ich habe so viele Bücher, daß sie mehr als fünfzig Pfund Silber wert sind.' Das sagte er, weil er sie mit gutem Gewissen zu behalten wünschte; denn es beunruhigte ihn im Gewissen, daß er so viele Bücher besitze, wo doch der selige Franz das Kapitel der Armut so streng verstand. Der selige Franz sprach zu ihm: ‚Bruder, ich will nicht und ich darf nicht und ich kann nicht gegen mein Gewissen und gegen die Vollkommenheit des heiligen Evangeliums handeln, die wir gelobt haben.' Als der Provinzobere das hörte, ward er traurig." So endet die Geschichte ganz ähnlich wie die Erzählung vom reichen Jüngling (Mt 19, 21–22): „Jesus antwortete ihm: ‚Wenn du vollkommen sein willst, geh, verkauf deinen Besitz und gib das Geld den Armen; so wirst du einen Schatz im Himmel haben; dann komm und folge mir nach.' Als der junge Mann das hörte, ging er traurig weg; denn er hatte ein großes Vermögen."

An einer anderen Stelle wird erzählt, wie ein junger Ordensbruder den Heiligen um die Erlaubnis bat, einen Psalter zu besitzen. Dreimal trägt er diese Bitte vor; zweimal weist Franziskus ihn ab, das drittemal gibt er nach, aber nur, um die Einwilligung so-

gleich – und unter schweren Selbstvorwürfen wegen dieses Verstoßes gegen das Gebot der evangelischen Armut – zu widerrufen. Aufschlußreich ist aber die Begründung, mit der Franziskus seine Erlaubnis verweigert: „Wenn du erst einmal den Psalter hast, wird es dich gelüsten, auch ein ganzes Brevier zu haben; und hast du ein Brevier, so wirst du bald auf dem Katheder sitzen wollen wie ein gewichtiger geistlicher Herr und wirst deinem Bruder sagen: ‚Hole mir mein Brevier!'"

So geht die Absage an irdisches Gut über den materiellen Besitz weit hinaus. Auch hinter dem Verzicht auf Bücher und auf Gelehrsamkeit steht ein Wort der Bibel, die Mahnung des Paulus im Ersten Korintherbrief (8, 1): „Die Erkenntnis macht hochmütig, die Liebe dagegen baut auf." Manche Reden, die von Franziskus überliefert sind, muten wie Variationen zu diesen Sätzen an. „Ich sage euch, meine Brüder, jene, die sich vom Ehrgeiz des Wissens führen lassen, werden am Tag der Heimsuchung ihre Hände leer finden. . . . Viele sind geneigt, vermeintlich wegen des größeren Nutzens für die Mitmenschen, ihre wahre Berufung, nämlich die reine religiöse Einfalt, Gebet und Innerlichkeit mitsamt der Armut, unserer Herrin, zurückzustellen. Dabei meinen sie noch, sie kämen durch Schriftverständnis zur Vertiefung der Frömmigkeit und Gottesliebe; in Wirklichkeit werden sie auf solche Weise nur kalt und leer."

Einfalt, Gebet und Innerlichkeit: bei solchen Begriffen liegt ein Ansatzpunkt für die verklärende Darstellung des Franz von Assisi als einer engelhaft reinen, sanft- und demütigen, schlicht-frommen Seele, eines bis zur Harmlosigkeit unkomplizierten, nur eben „durch und durch" – um nicht zu sagen „für und für" – religiösen Gemüts. In Wirklichkeit sind es polemische Begriffe. Man muß sich die ganze Heftigkeit zu vergegenwärtigen suchen, mit der Franziskus gegen die Anfänge einer intellektuellen Ausrichtung seines Ordens aufgetreten ist. Es wird berichtet, wie er im Jahr 1220 nach Bologna kam und erfuhr, daß die dortigen Brüder ein „Studienhaus" bewohnten. Er betrat es gar nicht erst. Er kehrte bei den Dominikanern ein – die Gelehrsamkeit des Predigerordens störte ihn nicht – und gab von da aus Befehl, daß die Brüder, einschließlich der Kranken, die von ihnen gepflegt wurden, das Haus augenblicklich räumten. Der Provinzialminister, bezeichnenderweise ein ehemaliger Rechtslehrer, widersetzte sich. Franziskus verfluchte ihn. „Da aber Bruder Pietro in der Welt einen großen Ruf hatte und wegen seines Wissens bei den Oberen nicht wenig beliebt war, baten die Brüder den Heiligen gegen Ende seines Lebens, er möchte einem so bedeutenden Mann, den er verflucht habe, Gnade erweisen und ihm wieder seinen Segen geben. Er aber gab zur Antwort: ‚Meine Söhne, ich kann den nicht segnen, dem der Herr flucht, und so bleibt er verflucht.'"

Der Radikalismus, der hier zum Ausdruck kommt, hat den Heiligen dazu geführt, im selben Jahr 1220 – also nur ein Jahrzehnt nach der Zulassung der Gemeinschaft durch Innozenz III. – die offizielle Leitung des Ordens niederzulegen. Die Entwicklung, gleichzeitig und übereinstimmend, eines theologischen und eines kirchlichen Stils in seiner rasch wachsenden Anhängerschaft widersprach seinem innersten Willen; da er sie nicht aufhalten konnte, zog er sich zurück. Vor einem Ordenskapitel in Portiuncula

erklärte er aber: „Von keinem anderen Weg und von keiner Lebensform sollt ihr mir reden als von der, die mir der Herr in seiner Barmherzigkeit gezeigt und geschenkt hat. Der Herr hat mir gesagt, ich solle auf meine Weise ein Tor für diese Welt sein. Er hat uns keinen andern Weg führen wollen als den Weg *dieser* ‚Wissenschaft'. Mit *eurer* Wissenschaft und Weisheit aber wird Gott euch zuschanden machen, und ich erwarte zuversichtlich die Vögte und Sendboten des Herrn, durch die Er euch züchtigen wird." Die Zuhörer seien betroffen gewesen, so wird berichtet; das kann man verstehen.

Man sieht aber auch, welcher Art der Radikalismus des Heiligen war; nämlich daß er mystischer Art war. Das Wissen des Weges stammt aus der Gottesbegegnung, aus ihr allein. Die Gottesbegegnung, das Einswerden mit Christus – bis zum vierzigtägigen Fasten, bis zu den Wundertaten, bis zum Empfang der Wundmale auf dem Berg Alverna – ist die einzige Quelle der Erkenntnis, die zugleich Heiligung ist. Menschenweisheit stellt sich nur dazwischen; jede Deutung des Evangeliums stört die Versenkung, die Selbst-Übereignung in seine strenge, ausschließende Wahrheit. Darum ist das Himmelreich den Armen, den nicht nur Besitzlosen, sondern auch Unverbildeten, Ungelehrten verheißen. Die Armut: „Wer zu ihrer Höhe gelangen will, muß nicht nur der weltlichen Klugheit, sondern in einem gewissen Sinn auch der Wissenschaft den Abschied geben, um, auch solchen Besitzes ledig, die Kraft Gottes zu erfahren und sich nackt in die Arme Christi zu legen. Durchaus keine wahre Befreiung vom Geist der Welt ist es, wenn einer die Besitztümer seines eigenen Denkens im Schrein seines Herzens verwahren und für sich behalten möchte." So gibt Bonaventura in seiner zwischen 1260 und 1265 entstandenen Biographie eine Rede des Heiligen wieder. Selbst war er Generalminister der Franziskaner – und einer der gelehrtesten Männer seiner Generation. Daß er den Ordensgründer sagen läßt, es gelte „in einem gewissen Sinn" der Wissenschaft zu entsagen, deutet einen eigenen Vorbehalt an; Franziskus hätte sich wohl entschiedener ausgedrückt.

Sein Radikalismus der mystischen Gott-Unmittelbarkeit hat noch eine andere Form gefunden; fast könnte man sagen: noch eine Formfeindlichkeit. Sie spricht sich am schärfsten aus in dem Testament, das er in seinem Todesjahr 1226 verfaßt hat. Darin steht: „Im Namen des Gehorsams befehle ich nachdrücklich allen Brüdern, sie seien wo immer, daß sie sich nicht unterstehen, irgendein Privileg bei der römischen Kurie zu erbitten, weder selbst noch durch Mittelspersonen, weder für eine Kirche noch für einen anderen Ort, weder unter dem Vorwand der Predigt noch um äußerer Verfolgung zu entgehen; vielmehr, wo man sie nicht aufnimmt, sollen sie in ein anderes Land fliehen, um mit dem Segen Gottes die Wandlung der Herzen herbeizuführen." Denn auch hier sollen die Sendungsworte Jesu rein befolgt werden (Mt 10, 14): „Wenn man euch aber in einem Haus oder in einer Stadt nicht aufnimmt und eure Worte nicht hören will, geht weg und schüttelt den Staub von euren Füßen." Gott allein soll darüber entscheiden, wo die Botschaft gehört – wer gerettet werde. In der praktischen Konsequenz ergäbe sich daraus aber eine Ordenspolitik, die innerhalb der Kirche ihren eigenen Weg ginge; weltlich gesprochen, und unbeschadet der Überzeugung, daß es Gottes Weg sei.

Daher wird man in der Förderung der franziskanischen Gemeinschaft durch die kirchliche Obrigkeit – eine Förderung, die dem Heiligen und seinen Plänen, seiner Gründung rasch und ohne Umstände zuteil geworden ist – auch von Anfang an das Bestreben erkennen, die Bewegung, die da in Gang kam, unter Kontrolle zu halten. Nicht daß sich Franziskus solcher Kontrolle hätte entziehen wollen. Als sich sein Vater gegen das Ausbrechen des Sohnes in die Askese zur Wehr setzte, weigerte sich der junge Rebell zwar, einer weltlichen Instanz über sein – wie man heute sagen würde – unbürgerliches Verhalten Rechenschaft zu geben. Aber dem Bischof stellte er sich, die geistliche Autorität erkannte er an, vor ihr vollzog er den endgültigen Bruch mit seiner Familie, entledigte sich seines Besitzes, einschließlich der Kleider, und trat in einen neuen, der Sache nach mönchischen Stand. Im Traum hatte ihn Christus ermahnt, seine Kirche zu stützen: das bezog sich zunächst auf ein zerfallendes Gotteshaus der Umgebung, darüber hinaus aber auf *die Kirche;* als Dienst an ihr hat Franziskus sein Tun und das seiner Anhänger ohne Zweifel begriffen.

Erneuerung oder Reform?

Doch dahinter stand ein Erneuerungsgedanke, von dem man nicht ebenso zweifelsfrei annehmen konnte, daß er mit dem Selbstverständnis der Kirche übereinstimme. Erneuerung, nicht Reform. Das Ordenswesen, das Mönchtum war immer wieder zu früherer Strenge zurückgerufen worden; von Reformern eben, die den bisherigen Rahmen ihrer Institution nicht etwa sprengen, sondern im Gegenteil wieder verstärken wollten. Nun griff gewiß auch Franziskus zurück: auf das Evangelium, und mit einem Nachdruck, der schon etwas von dem „sola scriptura" des Protestantismus vorwegnahm. Aber konnte man sicher sein, daß sein Rückgriff nicht gleichzeitig ein Übergriff war – ein Griff über die Selbstbegrenzung des geistlichen Lebens seiner Zeit hinaus?

Man muß daran denken, daß eben damals die Lehren des Joachim von Fiore im Umlauf waren. Der kalabresische Mönch war mit einer Deutung der Weltgeschichte hervorgetreten, die teilweise von der Traum-Auslegung des Propheten Daniel inspiriert war. Dieser Text (Daniel 3, 31–45), der die Aufeinanderfolge von vier Weltreichen und den Anbruch des letzten, des Gottesreichs, erklärt, ist zusammen mit der Offenbarung des Johannes die Grundlage der meisten mittelalterlichen Weissagungen und Zukunftsspekulationen. Joachim hat aber sein eigenes System entworfen, das die Geschichte in drei Hauptzeitalter aufteilt. Jedes von ihnen dauert 42 Generationen. Das erste ist dem Alten, das zweite dem Neuen Testament zugeordnet. Ihre Entsprechungen lassen gewisse Schlüsse auf den Verlauf des dritten, künftigen, zu. Wie das erste im Zeichen des Vaters, das zweite in dem des Sohnes stand, so wird das dritte ein Zeitalter des Geistes, und der „Geistkirche", sein. Seinen Anbruch wird das Kommen einer „neuen Ordnung" bezeichnen: diesen Hinweis Joachims hat man – was dem Wortlaut nach möglich ist – auf das Kommen eines neuen *Ordens* gedeutet.

Und nun ist es im höchsten Maß aufschlußreich, daß jene Rede des Franziskus, in der er vor seinen Brüdern erklärt, der Herr habe ihn „zu einem Toren für diese Welt" bestimmt – daß diese Rede in zwei Fassungen überliefert ist und daß Franziskus nach der zweiten gesagt hätte, der Herr habe ihn als „einen neuen Bund" ausersehen. Damit ist dem Heiligen in den Mund gelegt, daß er sich selber im Licht der Prophezeiung Joachims sieht: Gott hat den Alten Bund mit Israel, den Neuen Bund mit Jesus Christus geschlossen, und mit der Berufung des Franziskus hat er die dritte und letzte Epoche, eben die der Geistkirche, anbrechen lassen. Textkritisch gesprochen ist das die weniger glaubwürdige Lesart der Rede; sie zeigt aber, welche Erwartungen an Franziskus und an seinen Orden herangetragen worden sind – und daß diese Erwartungen auch unter den Franziskanern selbst gepflegt wurden.

Von da aus wird anderseits die Tendenz der Kurie verständlich, den Orden nicht allzusehr dem Zug ins radikal Neuartige zu überlassen, der ihn als Vorkämpfer einer nicht nur verbesserten, sondern geradezu verwandelten Kirche hätte ausweisen können. Und auch diese Tendenz ist in der weiteren Anhängerschaft des Franziskus selbst zur Geltung gekommen. Man darf die Opposition gegen den Gründer und gegen seine fast unmenschlich strengen Forderungen nicht nur als Ausdruck mangelnder Bereitschaft zu Verzicht und Askese interpretieren. Ein sicherlich großer Teil der Ordensangehörigen strebte danach, sich nicht ganz von gegebenen Mustern, von vergleichbaren Ordnungen abdrängen zu lassen in eine Einzigartigkeit, die jener von Franziskus so eindringlich gepredigten Demut noch weit gefährlicher werden konnte als ein wenig Gelehrsamkeit. Ohne Zweifel haben diese, wenn man so will, gemäßigten Brüder die visionäre Erwartung einer neuen Zeit nicht geteilt, haben vielleicht auch Kaiser Friedrich II. nicht für den Antichrist gehalten und den Anbruch des Tausendjährigen Reichs nicht zum Greifen nahe vor sich gesehen. Und gewiß waren sie, wenn man – von solchen Zeiterscheinungen nun abgesehen – das Poverello-Ideal über alles stellt, Verräter an der reinen Verwirklichung der evangelischen Armut. Sie haben aber damit doch nur den Preis gezahlt, der immer wieder gezahlt wird für die sichtbare Kirche – in der die Verwirklichungen nun einmal nicht rein sind. Die radikalen Franziskaner haben nach dem Tod des Heiligen während Jahrzehnten nicht nur für die Strenge der Regel, sondern sehr folgerichtig zugleich gegen die Institutionalisierung des geistlichen Lebens gekämpft und ihre Aufgabe in der Perspektive einer kommenden Kirche erblickt. Als „Spiritualen" gingen sie in die Geschichte ein. Der Orden überlebte in den anderen, in der Mehrheit, die sich von der Kirche ihrer Gegenwart integrieren ließ und ihr so das Erbe des Franz von Assisi, auf die Dimensionen menschlichen Vermögens reduziert, übermitteln konnte.

Es blieb ein Rest: nicht zu übermitteln, nicht zu erzwingen. Der Versuch der Spiritualen, im Namen des Franziskus an einer „Geistkirche" weiterzubauen, entfernte sich nicht nur vom Realisierbaren; er entfernte sich, da er mehr und mehr ins selbstherrlich Spekulative geriet, auch von dem Heiligen, aus dessen Leben die gehorsame Hingabe an Tag und Stunde nicht wegzudenken ist. Und von seiner Einmalig-

keit entfernte sich auch die Gemeinschaft, die seinen Namen weitertrug. Dieser Einmaligkeit galt die Legendendichtung: sie sollte den Raum zwischen menschlichem Maß und dem Übermaß an Begnadung ausfüllen, das in Franziskus offenbar geworden war. Und da die Gnade nicht in Begriffen und Bildern der Tragik und der Problematik verstanden zu werden pflegt, wurde die Gestalt des Poverello bald ins glückhaft Verklärte gewendet. „Fioretti" – „Blütenlegende" – heißen die zwischen 1322 und 1328 zusammengetragenen Texte, in denen der Heilige als Menschen- und Tierfreund beständig Zeugnis ablegt von seinem weichen Herzen. Blättert man von da um ein Jahrhundert zurück zu der frühen Biographie des Thomas von Celano, der ihn noch gekannt und schon zwei Jahre nach seinem Tod eine erste Lebensbeschreibung verfaßt hat, so ermißt man den Grad einer Stilisierung, die alle Widersprüche aus der Persönlichkeit verbannt und die nazarenische Darstellung vorbereitet, deren Herrschaft in der Franziskus-Literatur noch längst nicht gebrochen ist.

Mythos der Armut

In anderer Weise wurde der Abstand zwischen der Botschaft, dem Anspruch des Heiligen und der menschlich-kirchlichen Wirklichkeit überbrückt oder ausgefüllt durch den Mythos der Armut. Mythischen Charakter mußte die „Braut" des Poverello annehmen, wo nicht die Wahl eines einzelnen auf sie fiel – das hat sich in der Geschichte noch oft wiederholt und ist jedesmal eine reale Entscheidung für den strengen, wortwörtlichen Sinn der Nachfolge Christi gewesen –, sondern wo der Gedanke gepflegt wurde, daß sich die Kirche als Ganze zu ihr bekennen müsse. Was heißt hier „bekennen"? Daß die Kirche „für die Armen" da sein solle, ist leicht gesagt und auch leicht zu verstehen und ein Stück weit realisierbar. Daß sie die „Kirche *der* Armen" sein solle, ist eine Forderung, die sich schon weniger leicht ins Faßliche umsetzt. Daß sie geradezu „arme Kirche" sei, diese Aussage kann vielerlei Sinn haben und bedarf der Erklärung.

Wir überspringen vieles, wenn wir an einen Augenblick in der neuesten Kirchengeschichte erinnern, da der Gedanke der evangelischen Armut in entschiedenen – und gewiß von franziskanischem Geist mitbestimmten Formulierungen – zum Ausdruck gekommen ist, nämlich in der Rede, die am 4. November 1964 Kardinal Lercaro von Bologna vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil gehalten hat. Diese Rede bezog sich auf ein Kapitel im Entwurf zu der Konstitution „Gaudium et spes" (über die Kirche in der Welt von heute), das ungefähr den jetzigen Abschnitten 53 bis 62, vor allem 57 und 58, entspricht.

Lercaro sagte: „Zunächst und vor allem: Die Kirche muß ihre kulturelle Armut anerkennen und – im Zusammenhang damit – nach desto größerer Armut streben. Ich rede hier nicht von materieller Armut, sondern von einer besonderen Folge der evangelischen Armut für die kirchliche Bildung. Die Kirche behütet hier Reichtümer einer vergangenen Zeit, scholastische, philosophische und theologische Systeme, akade-

mische und pädagogische Grundsätze, Studienordnungen, die auf unseren Universitäten immer noch gelten, Forschungsmethoden usw. Sie muß, wenn es notwendig wird, auf diese Reichtümer vertrauensvoll verzichten oder nur wenig auf sie vertrauen, darf sich ihrer nicht rühmen und sich nur mit Vorsicht auf sie verlassen. Denn diese Reichtümer stellen das Licht der evangelischen Botschaft nicht immer auf den Leuchter, sondern eher unter den Scheffel: sie bilden oft ein Hindernis, sie . . . können die Universalität des Gesprächs der Kirche einengen. . . . Um sich zu einem echten Dialog mit der Kultur von heute zu öffnen, muß die Kirche im Geist evangelischer Armut ihre Bildung immer beweglicher machen, sich immer mehr den wesentlichsten Reichtümern der Heiligen Schrift und des biblischen Denkens und Redens zuwenden."

Hier ist nicht die Rede von der Überheblichkeit, in die ein einzelner verfallen kann, wenn er „meint, er sei zur Erkenntnis gelangt" (1 Kor 8,2). Die Rede Lercaros hat, wenigstens vordergründig, nicht eine ethische, sondern eine methodische oder strategische Stoßrichtung. Die Kirche, so meint er, kommt eher zu einer Begegnung mit der „Welt von heute", wenn sie dieser Welt die historische Fracht theologisch-philosophischer Bildung – samt der Begrenztheit, die *auch* zu dem Erbe gehört – nicht aufzudrängen versucht. Sie erfüllt ihren Missionsauftrag besser, wenn sie „nichts mitnimmt auf ihren Weg". Solche Argumentation nimmt tatsächlich das Programm des Franziskus wieder auf; nicht nach der Seite individueller Heiligung, sondern nach der Seite der Verkündigung hin, die der Grundauftrag an die Apostel ist.

Kaum ein Zufall dürfte es sein, daß die Rede Lercaros dann in der Redaktion des Konzilstextes keine Spur hinterlassen hat. Wie läßt sich die Bindung der Kirche an eine Kultur, die von ihr selber mitgestaltet worden ist, wieder lösen? Die bloße Rücksicht auf andere Kulturen, denen die Botschaft in möglichst unvorbelasteter Weise übermittelt werden soll, kann für sich allein nicht die Abkehr von Bildungsgehalten bewirken, die im europäischen Bereich mit der Übermittlung der Botschaft aufs engste zusammengehören. Auch andere Religionen stehen – und manche noch mehr als das Christentum – in einem geistig-gesellschaftlichen Kontext, bleiben freilich auch durch ihn begrenzt. Der christliche Missionsauftrag fordert zwar, daß die Verkündigung vor keinen Grenzen haltmache, schon gar nicht vor den eigenen . . . Aber wie weit ist die Weisung, „nichts mitzunehmen", realisierbar, wo doch schließlich schon die Sprache, in der verkündigt wird und verkündet *ist*, ein Stück kulturelles Erbe bedeutet?

Solche Einwände spiegeln noch einmal den Widerstand der Kirche gegen den Radikalismus des Armutsgebots. Sie werden dem tiefsten – und einfachsten – Sinn dieses Gebots nicht gerecht; aber sie sind berechtigt. Sie drängen die Forderung der Selbstpreisgabe auf den einzelnen ab, der sie erfüllen und darüber heilig werden mag. Die Kirche, als Institution wie als geistiges System, kann nicht sich selber preisgeben. Sie kann nur die Forderung weiterleben lassen: im Mythos der Armut.

Karl Osner

Misereor – Zeichen der Hoffnung

Der Beitrag von Misereor zur kirchlichen Entwicklungsarbeit

Misereor ist die Aktion der deutschen Katholiken gegen Hunger und Krankheit in der Welt mit einer Fachstelle in Aachen, dem institutionellen Kern des Werkes. Die Aktion ermöglicht es, vor allem kirchliche Entwicklungsinitiativen, aber auch Initiativen anderer gesellschaftlicher Gruppen in der Startphase finanziell und, in beschränkterem Umfang, auch durch personelle Zusammenarbeit zu fördern. Diejenigen, die die Maßnahmen planen und durchführen, sind vor allem kirchliche Gruppen und Einrichtungen in der Dritten Welt. Sie sind die verantwortlichen Träger, von ihnen kommt die Initiative, sie verfügen über die fachlichen, personellen und organisatorischen Voraussetzungen, sie gewährleisten die Folgekosten. Misereor will der Kirche in der Dritten Welt helfen, ihrer sozialen Verantwortung nachzukommen; seine Rolle ist es, die wichtigen Ansätze aus den Anträgen, die an das Werk gerichtet werden, herauszufinden und diese richtig zu fördern. Welche „Politik" Misereor betreibt, läßt sich also vor allem daraus ableiten, welche Träger und Vorhaben gefördert werden und welche nicht.

Neben dieser *funktionalen* Arbeitsteilung zwischen den verantwortlichen kirchlichen Trägern in der Dritten Welt und Misereor ist bei einer Würdigung des Engagements der deutschen Kirche für die Kirche in der Dritten Welt auch die *sektorale* Arbeitsteilung in der Bundesrepublik zu berücksichtigen, die zwischen Misereor und denjenigen Einrichtungen besteht, die für die Unterstützung der pastoralen Arbeit zuständig sind, nämlich Adveniat für Lateinamerika und Missio für Asien und Afrika; ferner ist hier auf den Deutschen Caritasverband hinzuweisen, der für die Not- und Katastrophenhilfe verantwortlich ist.

Eine Gesamtwürdigung der kirchlichen Entwicklungsarbeit ist im Rahmen dieses Beitrags nicht möglich: zu unterschiedlich und vielfältig sind die Verhältnisse, Situationen und Entwicklungsphasen ebenso wie die Antworten, die die Kirche gibt oder zu geben versucht. Es kann nur um den Versuch gehen, welche Trends in den letzten Jahren die kirchliche Entwicklungsarbeit bestimmen und welche Elemente ihre innere Struktur ausmachen. Viele notwendige Differenzierungen müssen dabei ebenso unterbleiben wie die Erwähnung mancher Sachverhalte, die diesen Trends nicht entsprechen.

Wenn schließlich im Rahmen dieses Beitrags auf beachtliche Leistungen der katholischen Kirche hingewiesen wird, dann geschieht dies bei aller Genugtuung über das Erreichte im Wissen, daß das, was die Kirche tut, nicht mehr ist als ein Beitrag und daß auch dieser Beitrag bisher nicht verhindern konnte, daß insgesamt gesehen die Armen

immer noch ärmer und die Zahl der Armen immer noch größer wurde. Es geht hier vor allem darum, die Tragweite des kirchlichen Beitrags zu verdeutlichen und einige Dimensionen der Verantwortung aufzuzeigen, die der Kirche aus ihrem Engagement erwachsen.

I. Misereor im Kontext der Entwicklungsarbeit der Kirche

Um die Entwicklungsarbeit von Misereor verstehen und richtig einordnen zu können, ist es notwendig, den Beitrag der katholischen Kirche insgesamt und den der Teilkirchen in den Ländern der Dritten Welt zumindest grob zu umreißen: ihre Möglichkeiten wie auch ihre Begrenzungen zu kennen ist notwendig, um beurteilen zu können, welche Bedeutung der Beitrag von Misereor hat und haben kann. Welche Konzepte und Methoden die Entwicklungsarbeit der Kirche in der Dritten Welt bestimmen und welches ihre gesellschaftlichen und politischen Rahmenbedingungen sind, ist wichtig, um zu verstehen, woran Misereor beteiligt ist und mitwirken kann. Nicht ohne Grund wird auf diesen Zusammenhang hingewiesen, weil in der Öffentlichkeit häufig zu sehr die von Deutschland kommende finanzielle Hilfe im Vordergrund des Interesses steht und zuwenig gesehen und anerkannt wird, daß die Länder der Dritten Welt und, im kirchlichen Bereich, besonders auch die Kirchen vor Ort den entscheidenden Beitrag leisten, so notwendig und unverzichtbar die von außen kommende Hilfe auch ist.

Misereor und die Wirksamkeit seiner Beiträge hängen maßgeblich von dem ab, was die Kirche vor Ort zu leisten vermag. Was an Motivation, Ideen, Fachlichkeit und Organisationskraft nicht vor Ort vorhanden ist, kann von außen nicht oder doch nur in sehr beschränktem Umfang geweckt oder aufgebaut werden. Dennoch tragen die Werke der deutschen Kirche für die Dritte Welt ein besonders hohes Maß an Verantwortung. Einmal sind die von ihnen eingesetzten Mittel im Vergleich zu den kirchlichen Aktionen anderer Industrieländer mit Abstand die höchsten. Dies gilt nicht nur für die Entwicklungsarbeit – die im Jahr 1974 von der deutschen Kirche bereitgestellten Mittel entsprachen dem, was die Fastenaktionen in den anderen Industrieländern insgesamt aufbrachten –, sondern auch für die Pastoralarbeit und die Not- und Katastrophenhilfe. Hinzu kommt für Misereor, daß das Werk nicht nur die Spenden, sondern auch die von der Bundesregierung und aus kirchlichen Haushaltsmitteln für entwicklungswichtige Vorhaben der katholischen Kirche zur Verfügung gestellten Mittel verwaltet. Allein der Umfang der Mittel, die Misereor bereitstellt, führt dazu, die Rollenverteilung zwischen Misereor und seinen Partnern, wie sie gewöhnlich beschrieben wird, zu relativieren, daß nämlich der kirchliche Träger vor Ort der einzig Verantwortliche sei und daß Misereor dessen Initiativen „nur" fördere; dies ist zu formal gesehen. Woran Misereor fördernd beteiligt ist, hat in einem gewissen Umfang eine indikatorische Bedeutung auch für die kirchliche Entwicklungsarbeit insgesamt. Vor allem aber kann daraus, wie Misereor sein Verhältnis zu den Partnern in der Dritten Welt gestal-

tet, abgelesen werden, ob – wie P. Bigo es zu Recht ausdrückt – dem „Gewicht der Mittel" der Vorrang gegeben wird und ob das Werk „mit in die Falle" geht, weil es denkt, „etwas zu sein, weil es etwas hat".

Das Leistungsvermögen der katholischen Kirche in der Dritten Welt

Das Leistungsvermögen der kirchlichen Entwicklungsarbeit hängt vor allem ab von der personellen Infrastruktur, auf die die Kirche zurückgreifen kann, und zwar nicht nur von der Zahl der Mitarbeiter, sondern auch von ihrer fachlichen Orientierung und ihrem fachlichen Niveau. Darüber hinaus kann die kirchliche Entwicklungsarbeit anhand der Beiträge der einzelnen kirchlichen Trägergruppen und anhand der regionalen Beiträge der Teilkirchen in der Dritten Welt charakterisiert werden. Einige Beispiele sollen dies jeweils verdeutlichen. (Die Zahlenangaben beruhen auf Mitteilungen der Dokumentationsstellen von Misereor, Missio, dem Bundesministerium für Wirtschaftliche Zusammenarbeit, dem AMECEA Documentation Service, dem Jahrbuch 1976 der Steyler Missionsgesellschaft sowie den Veröffentlichungen von CERIS, Brasilien und dem Social Research Institute der Sogang-Universität Korea.)

Gegenwärtig arbeiten in Asien, Afrika und Ozeanien 49 000 Priester, 120 000 Schwestern und 15 600 Brüder. Davon sind 26 000 einheimische Priester, 70 000 einheimische Schwestern und 7000 einheimische Brüder, etwa siebenmal soviel wie vor 50 Jahren. Welcher Anteil davon ganz oder teilweise in der Entwicklungsarbeit tätig ist, ist nicht leicht zu ermitteln; er ist jedenfalls beträchtlich, besonders bei den Schwestern. Von den ausländischen Missionskräften stellen die deutschen jeweils etwa 10 Prozent.

In Afrika sind es 17 000 Priester, davon 4800 Einheimische. In den fünf ostafrikanischen Ländern Kenya, Uganda, Tanzania, Malawi und Sambia sind 463 afrikanische und 817 nichtafrikanische Brüder tätig; die Zahlen lauten für die Priester 1159 und 2593, für die Schwestern 4844 und 2598. Bemerkenswert an den vorstehenden Zahlen erscheint, daß der Anteil der afrikanischen Priester nur ein schwaches Drittel beträgt und damit unter dem Durchschnitt der anderen Kontinente liegt. Andererseits ist die Zahl der afrikanischen Schwestern in Ostafrika bereits fast doppelt so hoch wie die der nichtafrikanischen Schwestern; sie liegt auch erheblich über den Vergleichszahlen aus den anderen Kontinenten.

Keine Zahlenangaben liegen vor über das Engagement von Laien, die im Rahmen der kirchlichen Entwicklungsarbeit, insbesondere im Bereich von Genossenschaften, Selbsthilfebewegungen, aber auch im Bildungs- und Sozialbereich beschäftigt sind; ohne sie bleibt das Bild unvollständig.

Die katholische Kirche unterhält gegenwärtig in der Dritten Welt 52 000 Grundschulen mit 13 Millionen Schulplätzen, ferner 15 000 mittlere und höhere Schulen mit 4 Millionen Ausbildungsplätzen.

Die *Steyler Missionsgesellschaft,* einer der größten kirchlichen Träger für Entwicklungsarbeit, unterhält mit 4300 Missionaren und Brüdern 4 Universitäten, 24 000 Grundschulen, 277 Sekundarschulen, 33 Sozialzentren und 10 wissenschaftliche Institute. Der weibliche Zweig der Gesellschaft betreibt mit 4200 Schwestern 25 Lehrerinnenseminare, 100 Krankenhäuser und Polikliniken, 35 Hauswirtschaftsschulen und Handarbeitszentren, 88 Grund- und 78 Sekundarschulen.

Die *Salesianer Don Boscos*, spezialisiert in der Berufsausbildung, unterhalten mit 7300 Ordensangehörigen, davon 6300 einheimischen Kräften, über 700 handwerkliche, technische und landwirtschaftliche Ausbildungsstätten mit fast 40 000 Ausbildungsplätzen.

Die *Missionsgesellschaft der Weißen Schwestern* gründete oder förderte in Afrika in den letzten Jahrzehnten 17 afrikanische Schwesterngemeinschaften mit gegenwärtig über 3000 Schwestern mit abgeschlossener Berufsausbildung.

Neben diesen Beispielen größerer kirchlicher Trägergruppen sei statt vieler auf eine kleine Gesellschaft hingewiesen: so betreiben die *Missionsärztlichen Schwestern* mit 700 Mitgliedern mehr als 50 Krankenhäuser und Gesundheitszentren in 20 Ländern der Dritten Welt. Schließlich sei an dieser Stelle auf den hohen Anteil der Schwestern überhaupt hingewiesen, die, wie die vorstehenden Angaben zeigen, zahlenmäßig das weitaus meiste kirchliche Fachpersonal für die Entwicklungsarbeit stellen, wobei der hohe Anteil an einheimischen Kräften besonders ins Auge fällt.

In Korea, wo die Katholiken nur einen verschwindend kleinen Bruchteil der Gesamtbevölkerung darstellen (insgesamt 2,5 Prozent), unterhielt die katholische Kirche 1972 auf dem Gebiet des Gesundheits- und Sozialbereichs 40 Krankenhäuser mit 3125 Betten, was rund 25 Prozent der Gesamtzahl der Krankenhausbetten entspricht, 18 Waisenhäuser von insgesamt 466, 7 Altenheime von 46, 18 Lepradörfer von 87 und, auf dem Gebiet der Berufsausbildung, 5 von den insgesamt 20 Ausbildungsstätten des Landes.

In Brasilien, einem zu 90 Prozent katholischen Land, unterhält die Kirche etwa je 4000 Einrichtungen der Allgemeinbildung (Grundschulen, höhere Schulen und Universitäten) und der Berufsausbildung, 2500 Einrichtungen des Gesundheitswesens, 1600 karitative Sozialeinrichtungen wie Altersheime, Kindergärten und 3000 Dienstleistungseinrichtungen wie Rechtsberatungs- und Arbeitsvermittlungsstellen, Förderung des sozialen Wohnungsbaus, Medikamenten- und Lebensmittelverteilungsstellen. Es wird geschätzt, daß insgesamt etwa 10 Prozent der brasilianischen Bevölkerung von kirchlichen Einrichtungen ausgebildet, medizinisch versorgt oder sonst sozial betreut wird.

Die beschränkte Aussagekraft der vorgelegten Beispiele ist nicht zuletzt auch dadurch bedingt, daß Grundlagen- und statistisches Material nur bruchstückhaft zur Verfügung steht oder nicht ohne weiteres zugänglich ist. Eine ausreichende Übersicht über die personelle Infrastruktur – Priester, Schwestern, Brüder, Laienkräfte, übergreifende kirchliche Trägergruppen wie die Ordensgesellschaften – und über die Entwicklungsbeiträge der Teilkirchen – hier gibt es kaum Unterlagen – wäre Voraussetzung für die Würdigung des katholischen Entwicklungsbeitrags insgesamt wie für die Kennzeichnung der Strategie.

Die Konzeption des kirchlichen Beitrags zur Entwicklungshilfe

In den letzten Jahren sind eine große Zahl *kirchlicher Dokumente* erschienen, die für die konzeptionelle Orientierung der kirchlichen Entwicklungsarbeit und ihr Verständnis wichtig sind: die päpstlichen Lehrschreiben „Mater et Magistra" (1961) und „Populorum Progressio" (1967), die Dokumente des Konzils, vor allem „Gaudium et Spes" (1966), die Dokumente der römischen Bischofssynode „Gerechtigkeit in der Welt" (1971) und „Evangelisierung in der Welt von heute" (1974).

In der Öffentlichkeit weniger bekannt ist die große und ständig wachsende Zahl von Stellungnahmen der Bischofskonferenzen der Dritten Welt und auch von Ordensgesellschaften in den Jahren nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Diese Stellungnahmen enthalten zum Teil umfassende konzeptionelle Aussagen zur Situation und zur Aufgabe der Kirche in den jeweiligen Kontinenten oder Ländern; hierzu zählen die Beschlüsse der Lateinamerikanischen Bischofskonferenz in Medellin (1968) über die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas oder die Stellungnahme von Kardinal Kim über den Beitrag der Kirche zur Entwicklungspolitik (1970) und über die Aufgaben der Kirche in Asien oder der Bericht von Bischof Sangu über die Situation der Kirche im südlich der Sahara gelegenen Teil Afrikas vor der römischen Bischofssynode (1974) und das Rundschreiben des Generals der Jesuiten, P. Arrupe, an die Höheren Ordensoberen in Lateinamerika (1966), ebenso die Verlautbarungen der 32. Generalkongregation der Jesuiten (1975).

Eine Reihe anderer kirchlicher Stellungnahmen befassen sich mit dem Verhältnis Staat–Kirche und insbesondere mit den gesellschaftlichen und sozialen Bedingungen ihrer Länder. So verurteilen die Bischöfe von Uruguay 1975 in ihrem Hirtenbrief die Terrorakte der Linksextremisten ebenso wie die Unterdrückungsmethoden des Regimes. So wendet sich die südafrikanische Bischofskonferenz 1972 mit einem „Aufruf an das Gewissen" und 1975 in einer erneuten Stellungnahme gegen die willkürliche Beschränkung der Menschenrechte. Ein ähnlicher Aufruf wurde von der rhodesischen Bischofskonferenz anläßlich des Hl. Jahres erlassen („Reconciliation in Rhodesia – Versöhnung in Rhodesien"). Ebenfalls 1975 setzten sich die Bischöfe von Zaire in einem Fastenhirtenbrief unter dem Titel „Ich bin ein Mensch" kritisch mit dem Verhältnis des Staates zu seinen Bürgern auseinander. Im gleichen Jahr beschworen 42 Bischöfe von São Paulo das Regime: „Du sollst Deinen Bruder nicht unterdrücken." Erwähnt werden muß noch der Hirtenbrief der Bischöfe von Paraguay vom 12. Juni 1976 „Zwischen den Verfolgungen der Welt und dem Trost Gottes". Die Bischöfe scheuen sich nicht, das aktuelle Unrecht beim Namen zu nennen und eindringlich Korrektur zu fordern.

Groß ist bereits auch die Zahl der *operativen Konzepte* für die Beiträge der Kirche in den jeweiligen Ländern der Dritten Welt. Diese werden insbesondere auf Seminaren und Fachkonferenzen entwickelt, von denen später noch die Rede sein wird.

Es sind vor allem zwei Grundtendenzen, die wie ein roter Faden die meisten dieser Stellungnahmen durchziehen: Es ist einmal die umfassende und ganzheitliche Sicht der Entwicklung, die in der erwähnten Stellungnahme von Bischof Sangu vor der Römischen Bischofssynode zum Ausdruck kommt, wenn er darauf hinweist, daß „die Kirche nicht nur um das geistige Wohl der Menschen besorgt ist, sondern sich dem vollständigen Wohlergehen des Menschen und der Gesellschaft widmet. Darum ist die Beziehung zwischen Religion und sozialer und politischer Entwicklung zu einem der Kernpunkte geworden." Zum andern ist es ein integrales theologisches Verständnis der kirchlichen Entwicklungsarbeit, die zwar, wie Bischof Hemmerle dartut, „von vornherein darauf verzichtet, den ganzen christlichen Auftrag für den Menschen und die Welt abzu-

decken", deren „theologischer Rang" es gerade aber ist, „das Theologische als Wurzel im Verborgenen zu lassen, damit aus ihm als Frucht das Menschliche hervortreiben kann".

II. Der Beitrag von Misereor
Finanzielle Leistungen und geförderte Entwicklungsvorhaben

1959 bis 1975 wurden aus Spenden, kirchlichen Haushaltsmitteln, Mitteln der Bundesregierung und der Aktion „Brüderlich teilen" 1,8 Mrd. DM bereitgestellt und über 18 000 Entwicklungsmaßnahmen gefördert; diese Mittel wurden von Misereor verwaltet. Die elf Mitglieder von CIDSE, der internationalen Arbeitsgemeinschaft der Fastenaktionen gegen Hunger und Krankheit, förderten in fünf Jahren (1970–1974) mit etwa 830 Mio. DM 19 000 Entwicklungsvorhaben. Im Jahr 1974 kamen nach der offiziellen CIDSE-Statistik etwa zwei Drittel der Mittel für kirchliche Entwicklungsvorhaben aus der Bundesrepublik; mit diesen Mitteln wurden 50 Prozent der insgesamt im CIDSE-Bereich geförderten 4600 Entwicklungsmaßnahmen unterstützt.

Im Jahr 1975 stellten die Katholiken der Bundesrepublik Deutschland der Kirche in der Dritten Welt über Misereor einschließlich der öffentlichen und kirchlichen Haushaltsmittel 155 Mio. DM für die Entwicklungsarbeit und über den Deutschen Caritasverband 24,4 Mio. DM für Not- und Katastrophenhilfen zur Verfügung. Weitere 115 Mio. DM wurden für Hilfsmaßnahmen in der Dritten Welt von über 70 sonstigen kirchlichen Aktionen und Gruppen wie Adveniat, Missio und einer Reihe von Ordensgesellschaften aufgebracht; bei diesen handelt es sich ebenfalls um Entwicklungsprogramme bzw. zu einem erheblichen Teil um solche Vorhaben, die im Grenzbereich zwischen der Pastoral- und der Sozialarbeit liegen, etwa im Bereich des Laien- und Universitätsapostolats sowie der Massenmedien, oder um Maßnahmen, die für die Ausgestaltung der Konzepte für die kirchliche Entwicklungsarbeit zumindest indirekt bedeutsam sind. Ausschließlich für pastorale Zwecke wurden 1975 mindestens 130 Mio. DM bereitgestellt. Insgesamt belaufen sich somit die 1975 der Kirche in der Dritten Welt aus Deutschland zur Verfügung gestellten Mittel auf 415,3 Mio. DM.

Die im Rahmen der internationalen DAC-Statistik anerkannten Leistungen der nichtstaatlichen Einrichtungen insgesamt in der Bundesrepublik stellten sich 1975 wie folgt dar: 181 nichtstaatliche Organisationen brachten für Entwicklungsvorhaben 0,5 Mrd. DM auf. Davon entfallen auf 76 katholische Einrichtungen 240 Mio. DM, auf 52 evangelische Einrichtungen 177 und auf 53 nichtkirchliche private Einrichtungen 86 Mio. DM. Hinzu kamen 217 Mio. DM aus öffentlichen Mitteln. Insgesamt betrugen damit 1975 die über die gemeinnützigen nichtstaatlichen Einrichtungen in der Bundesrepublik für die Länder der Dritten Welt bereitgestellten Mittel 720 Mio. DM.

Wichtiger als die finanziellen Leistungen ist, was mit den Mitteln ermöglicht wurde. Hierüber gibt es leider kein systematisch aufbereitetes Material. Vor allem für die neueren Vorhaben- und Programmtypen im Bereich der außerschulischen Bildung, etwa Einrichtungen der Jugend-, Erwachsenen- und Frauenbildung, oder für den Bereich der sozialen Organisation, etwa Bauern- und Landarbeiterorganisationen, Genossenschaften, fehlen verläßliche Unterlagen. Immerhin ist festzuhalten, daß der Anteil dieser

Maßnahmengruppen am Gesamtprogramm erheblich ist und in den vergangenen Jahren ständig zugenommen hat.

An Beispielen der auf Dauer angelegten, d. h. institutionellen Entwicklungsvorhaben im Bildungs-, Ausbildungs- und Gesundheitssektor und bei frauenspezifischen Maßnahmen lassen sich jedoch eine Reihe von hinreichend gesicherten Aussagen machen.

Mit Mitteln, die von Misereor bereitgestellt wurden, konnte die Kirche in den Jahren 1959 bis 1975 folgende *Bildungs- und Ausbildungsstätten* errichten oder erheblich erweitern:

415 landwirtschaftliche Ausbildungsstätten	mit 30 000 Ausbildungsplätzen
580 technische und Berufsschulen	mit 60 000 Ausbildungsplätzen
184 Krankenpflegerinnen- und Hebammenschulen	mit 10 000 Ausbildungsplätzen
476 Hauswirtschaftsschulen	mit 90 000 Ausbildungsplätzen
314 Grund- und Höhere Schulen	mit 110 000 Ausbildungsplätzen
175 Lehrerbildungsanstalten	mit 5 000 Ausbildungsplätzen

Insgesamt sind dies über 2000 Bildungseinrichtungen mit über 300 000 ständigen Ausbildungsplätzen. Hinzu kommen 777 Krankenhäuser mit 110 000 Betten. Die Errichtung und Erweiterung dieser Bildungs- und Ausbildungseinrichtungen sowie der Krankenhäuser wurde mit dem bei weitem größten Teilbeitrag der genannten 1,8 Mrd. DM ermöglicht.

Ein aufschlußreiches Indiz für die Um- und Neuorientierung der kirchlichen Entwicklungsarbeit in diesen Jahren ergibt sich aus dem Verhältnis von Neuvorhaben und Erweiterungsmaßnahmen. Während bei den Krankenhäusern die Zahl der Erweiterungen die der Neuvorhaben übersteigt, wurden dreimal mehr neue Lehrerbildungsanstalten und Krankenpflegerinnenschulen gefördert als Erweiterungen und gar viermal mehr neue Landwirtschaftsschulen.

Sektorale und regionale Schwerpunkte und Begrenzungen

Ausgehend von den eingesetzten Mitteln stehen folgende Sektoren an der Spitze: Gesundheitswesen 25 Prozent, Landwirtschaft 15 Prozent, Bildung 13 Prozent, Handwerk/Kleinindustrie und Soziale Dienste je 12 Prozent. Bei der Anzahl der geförderten Vorhaben ergibt sich eine ähnliche Reihenfolge.

Eine Übersicht über häufig wiederkehrende Programme und Maßnahmen zeigt mit über 100 Projekttypen eine außerordentlich große Vielfalt und Bandbreite, die hier nur anhand weniger, willkürlich ausgewählter Beispiele angedeutet werden soll: Stipendienfonds für landwirtschaftliche Fernkurse, Saatgut für die Sahelzone, Aufforstung, Material für 300 Brunnen, Errichtung eines Zentrums für Erwachsenenbildung, Fischernetze, Errichtung eines Staudamms, integriertes Gesundheitsprogramm, Beratungs- und Koordinierungsdienst der Kirche in Ghana, Ausbau eines Arbeitsvermittlungsdienstes. Auf die Notwendigkeit einer genaueren Analyse, welche Maßnahmen und Methoden innerhalb der einzelnen Sektoren besonders entwicklungswichtig und erfolgreich sind und welche weniger, soll an dieser Stelle wenigstens hingewiesen werden.

Keine oder keine erwähnenswerte Berücksichtigung finden die wirtschaftliche und

technische Infrastruktur sowie die öffentliche Verwaltung. Nach ihrem Selbstverständnis ist die Entwicklung dieser Bereiche im allgemeinen nicht die Aufgabe der Kirche, sondern des Staats.

Auch in regionaler Hinsicht zeigt sich, daß die Präsenz und das Leistungsvermögen der Kirchen vor Ort die Schwerpunkte von Misereor bestimmen: Indien steht im Gesamtzeitraum 1959–1975 mit 15 Prozent der Mittel und der Vorhaben an der Spitze, gefolgt von Brasilien mit etwa 8 Prozent der Mittel und 15 Prozent der Vorhaben. Weiter folgen Tanzania, Philippinen, Indonesien, Zaire, Nigeria, Südkorea, Chile, Kenya. Keine bzw. keine nennenswerten Beiträge wurden geleistet in Libyen, British Guayana, Bahamas, Kuwait, Puerto Rico, Bhutan, Somalia, Afar, Mauretanien und Afghanistan. In diesen Ländern ist die Präsenz der Kirche so gering und ihre institutionellen Voraussetzungen sind so schwach, daß nennenswerte Beiträge nicht möglich sind, unbeschadet der Frage, ob die Kirche in der Entwicklungsarbeit überhaupt tätig werden könnte.

III. Aufgaben, Grundsätze, Instrumentarium und Folgewirkungen

Misereor entsprechend dem weitsichtigen Vorschlag von Kardinal Frings und dem Beschluß der Deutschen Bischofskonferenz vom Jahr 1958 eine doppelte Aufgabenstellung und eine gewissermaßen konstitutive Begrenzung: Misereor ist eine Aktion gegen Hunger und Krankheit in der Welt und gleichzeitig ein Werk der religiösen Erneuerungs- und Bußbewegung in Deutschland, jedoch kein Mittel der Missionierung. Diese doppelte Aufgabenstellung und die Begrenzung seiner Zuständigkeit machen die unverwechselbare Eigentümlichkeit von Misereor aus. Die erste wichtige Konsequenz ergab sich in organisatorischer Hinsicht und führte zur Gründung eines eigenen, und zwar bischöflich geführten Werks. Der Umfang, aber auch die Eigentümlichkeit der neuen Aufgaben lasse es, so Kardinal Frings, unzweckmäßig erscheinen, diese der Caritas, den Päpstlichen Werken der Glaubensverbreitung oder dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken, also bestehenden Einrichtungen zu übertragen. Die bischöfliche Leitung wird mit der religiös-pastoralen Aufgabenstellung des Werks begründet, die mit der Aktion verbunden ist; sie soll auch dem Werk die notwendige Autorität geben, die es braucht, damit nicht nur „etwas" geschehe, sondern „alles" getan werde, und um auf die Regierung im Sinn der Intentionen des Werks Einfluß zu nehmen.

Als gleichwertige Aufgabe neben dem Kampf gegen Hunger und Krankheit stellten die Bischöfe die religiöse Erneuerung der Spender. Darin liegt der Unterschied zu weltlichen Organisationen der Entwicklungshilfe: Misereor ist ein kirchliches Werk. Die Verankerung der Aktion in der Kirche hängt entscheidend davon ab, ob und wieweit Misereor diese Erneuerungs- und Bußbewegung bewirkt. Die innerkirchliche Verwurzelung ist auch deshalb von weitreichender Bedeutung, weil Misereor in der Dritten Welt keine missionarischen und pastoralen Ziele verfolgt, sondern weil es Entwicklungsbeiträge ermöglicht und sich damit in vielerlei Hinsicht wie andere säkulare Ent-

wicklungswerke darstellt. Es ist natürlich kaum möglich, festzustellen, wieviel Misereor in dieser Hinsicht in den vergangenen Jahren bewirkt hat. Zwar haben die Bischöfe vor allem in ihren Fastenhirtenbriefen immer wieder auf diesen Aspekt hingewiesen, auch wurde die Bußordnung der deutschen Diözesen entsprechend geändert.

Dennoch ist wohl festzuhalten, daß die religiöse Aufgabenstellung von Misereor nicht so in das allgemeine Bewußtsein gedrungen und noch nicht so weitgehend verwirklicht worden ist, wie dies für den Beitrag zur kirchlichen Entwicklungsarbeit gilt; in dem Beschluß der Gemeinsamen Synode über den Beitrag der katholischen Kirche in der Bundesrepublik für Entwicklung und Frieden etwa findet diese religiöse Aufgabenstellung wenig Erwähnung. Dennoch mehren sich in jüngster Zeit Anzeichen für eine Rückbesinnung auf die ursprüngliche umfassende Aufgabenstellung: sie kommt beispielsweise besonders stark zum Ausdruck in der Motivation der diesjährigen Fastenaktion, mit der Misereor an die mittelalterliche Tradition der Fastentücher anknüpfte.

Es ist in Anbetracht der Bewußtseinslage der Missionskirchen in jenen Jahren bemerkenswert, daß die in missionarischer Hinsicht beschränkte Zielsetzung von Misereor von der Missionskirche insgesamt so rasch und so weitgehend verstanden und akzeptiert worden ist. Der konsequente, gewiß nicht immer leichte Verzicht auf die Förderung religiös-pastoraler Einrichtungen und kirchenpolitischer Ziele, der Verzicht also auf die, wie P. Bigo sagt, „Einmischung einer fremden Perspektive", dürfte vor allem dazu beigetragen haben, daß die kirchliche Entwicklungsarbeit bis heute in vielen Ländern der Dritten Welt mit christlichen Minderheiten beachtliche und beachtete Beiträge zu leisten vermag.

Die Aufgabenstellung und die daraus abgeleitete organisatorische Grundstruktur von Misereor haben sich bewährt, sie stellen auch für die Zukunft eine solide Basis dar. Dennoch ist wenigstens andeutungsweise auf einige Gefahren hinzuweisen, die sich aus dem grundsätzlich richtigen arbeitsteiligen Organisationsprinzip – Misereor ist für die Entwicklungsarbeit zuständig, Adveniat und Missio für die pastorale und seelsorgerische Arbeit der Kirche – ergeben können. Probleme können nämlich dann entstehen, wenn Misereor im Bewußtsein der Kirche zu sehr in die Nähe eines säkularen Entwicklungswerks gerückt wird und dem Werk bestritten wird, daß es nicht mehr das „Eigentliche" tut. Insgesamt sind die Diskussionen um diesen Punkt wohl abgeklungen, und mehr und mehr setzt sich, vor allem auch in der Kirche der Dritten Welt, eine integrale Sicht der pastoralen und sozialen Aufgaben der Kirche durch.

Hinzuweisen ist auch auf unerwünschte Nebenwirkungen, die sich aus der arbeitsteiligen Organisationsstruktur dann ergeben können, wenn die Werke der Entwicklungsarbeit und der Pastoral-, Not- und Katastrophenhilfe, die ja in den Ländern der Dritten Welt mit denselben kirchlichen Partnern zusammenarbeiten, unterschiedliche Förderungssysteme und Spielregeln anwenden, wenn sie ein unterschiedliches Partnerverständnis haben, wenn es zu nicht begründeten Überlappungen kommt. Die Werke und die Deutsche Bischofskonferenz haben diese Problematik in den letzten Jahren erkannt und sind dabei, durch eine systematische Kooperation und Abstimmung der

Werke untereinander im Rahmen des Katholischen Arbeitskreises Entwicklung und Frieden und vor allem der neugebildeten Bischöflichen Kommission für weltkirchliche Aufgaben diese Fragen aufzuarbeiten und die notwendigen institutionellen Vorkehrungen zu treffen.

Grundsätze der kirchlichen Entwicklungsarbeit

Es sind vor allem vier Grundsätze, die den Beitrag von Misereor kennzeichnen: 1. Das Prinzip der langfristigen Beseitigung der Ursachen von Hunger und Krankheit, 2. das Prinzip der Förderung vorhandener Ansätze und Träger vor Ort, 3. das Prinzip der Partnerschaft und 4. das Prinzip der kleinen Schritte und der integralen Entwicklung.

Langfristige Beseitigung der Ursachen von Hunger und Krankheit

Misereor wird, wie Kardinal Frings 1958 sagte, als Antwort auf die Not in der Welt „zu den Werken der Barmherzigkeit" rufen. Welche Werke die den Problemen angemessenen Werke der Barmherzigkeit sein würden, konnte damals noch nicht so beantwortet werden, wie es heute möglich ist und wie P. Bigo es tut, wenn er darauf hinweist, daß dem Hungrigen Brot und dem Durstigen Wasser geben heute heiße, die gemeinschaftliche Hilfe für ganze Völker zu organisieren. Oder, daß den Kranken besuchen heute bedeute, das Krankenhaussystem zu humanisieren; dem Armen, der Witwe und den Waisen gerecht werden, die Spielregeln der Verteilung umzugestalten.

Die Idee, die über die im traditionellen Sinn verstandenen Werke der Barmherzigkeit, der Armenpflege, der Blindenheime und vor allem der bloßen Verteilung von Nahrungsmitteln und Medikamenten, wie sie damals auch von kirchlichen Hilfseinrichtungen noch praktiziert wurden, hinausführt, war in der von Prälat Dossing unermüdlich vertretenen Auffassung enthalten, daß nicht die Symptome, sondern die Ursachen zu bekämpfen seien, und zwar auf Dauer: „konstruktiv" müsse geholfen werden, lautete in den Anfangsjahren das Stichwort.

Bemerkenswert ist, wie es dazu kam, daß dieser Grundsatz so rasch und umfassend praktische Bedeutung erhielt. Neben vielen Anträgen zur Unterstützung von kirchlichen Vorhaben kurativer Art, wie diese heute genannt werden, lagen eine Serie von Vorhaben beim Päpstlichen Werk der Glaubensverbreitung in Aachen vor, die erkennen ließen, was diese „konstruktiven" Hilfen sein könnten, etwa im Bereich der Berufsausbildung oder des Genossenschaftswesens. Der Anstoß in die neue Dimension kam also schon am Anfang von außen. Misereor griff diese Ansätze auf. Dabei ist es bis heute geblieben: Misereor läßt sich davon leiten, was die Kirche in der Dritten Welt an Ideen und Initiativen hat, es gibt sie nicht vor, versucht sie allenfalls zu

wecken. Die Chance und das Risiko liegt für Misereor darin, ob es die richtigen und wichtigen Initiativen aufgreift, ob es Ideen, die in der Luft liegen, und Tendenzen, die sich abzeichnen, erkennt oder ob es sie verpaßt.

Die Bekämpfung der Ursachen durch „konstruktive" Maßnahmen lag bereits in der Nähe dessen, was später in der entwicklungspolitischen Diskussion „strukturelle" Wirksamkeit genannt wurde und etwa auch in den Programmen der Gesellschaftspolitik und der Sozialstrukturhilfe tragend wurde. Von Anfang an wurden daher die Aus- und Fortbildung von Führungskräften für soziale Organisationen wie Landarbeiterorganisationen, Gewerkschaften, Arbeiter- und Bauernvereine in das Förderungsprogramm aufgenommen; sie gewannen in den folgenden Jahren immer mehr an Bedeutung.

Mit der Anerkennung und der konsequenten Anwendung dieses Prinzips der Ursachenbeseitigung hat Misereor wesentlich dazu beigetragen, daß die kirchliche Entwicklungsarbeit den bis dahin weithin gültigen kirchlich-institutionellen Rahmen überschreiten konnte und im gesellschaftlichen Raum zu wirken begann. Es ist bemerkenswert und für Misereor typisch, daß diese Stoßrichtung nicht auf der Grundlage einer gesellschaftspolitischen Doktrin oder Ideologie beruhte und daß eine solche auch der Kirche in der Dritten Welt nicht vorgegeben bzw. zugemutet wurde. Vielmehr enthielt das pragmatisch formulierte Prinzip der möglichst wirksamen Hilfe eine zutiefst christliche und auch sachlich richtige Antwort.

Diese Antwort ermöglichte es, ohne ideologische Verengung dem breiten Spektrum an Ideen, Positionen, Methoden, Initiativen und Trägern gerecht zu werden, ihnen Raum zu geben und darauf primär abzustellen, welche Früchte die Aktivitäten zeitigten.

In den letzten Jahren hat sich, wie die päpstlichen Äußerungen in der Enzyklika „Populorum Progressio", das Konzil, die römischen Bischofssynoden von 1971 und 1974 und viele Grundsatzerklärungen der Bischofskonferenzen der Kirchen in der Dritten Welt zeigen, ein hohes Maß an Übereinstimmung in der Zielsetzung der kirchlichen Entwicklungsarbeit herausgebildet: auf der Grundlage eines integralen, sozialen und ökonomischen Entwicklungskonzepts sollen die Lebensverhältnisse möglichst breiter marginaler Schichten verbessert werden, und zwar aufbauend auf der Mitwirkung der Menschen und Gruppen, die den Entwicklungsprozeß aktiv gestalten und tragen. Dieses Konzept läßt Raum für Teilbeiträge, für einzelne Berufsausbildungsmaßnahmen ebenso wie für Not- und Katastrophenhilfe oder auf der anderen Seite für integrierte, alle, auch politische Dimensionen umfassende Programme der „Community Organisation".

Dieses, von Misereor eröffnete breite Spektrum ist eine Quelle des besonderen Reichtums, der die kirchliche Entwicklungsarbeit auszeichnet. Die Kirche in der Dritten Welt hat dieses Spektrum bejaht und schöpft es aus. Daß es auch Fälle gibt, in denen die ideologische Toleranzgrenze überschritten wird, zeigt das Beispiel der lateinamerikanischen Gruppe „Priester für den Sozialismus" oder anderer marxisti-

scher Gruppen, mit denen eine Zusammenarbeit nicht stattfindet. Im übrigen legt die unbestrittene und unbestreitbare Kompetenz der Kirche in der Dritten Welt, ihren Beitrag zur Entwicklung im Kontext der jeweiligen sozialen und politischen Bedingungen selbst zu bestimmen, Misereor in politischer und ideologischer Hinsicht Zurückhaltung auf. Entsprechend seiner Aufgabenstellung ist es richtig, daß das Werk sich politisch so verhält, daß überall und unabhängig von politischen Systemen und Ideologien geholfen werden kann, sofern es Menschen in Not zugute kommt. Auf der anderen Seite ist es ebenso wichtig, daß die deutsche Kirche – ebenso wie die Weltkirche und die Kirche in der Dritten Welt – alle Aspekte, die mit der Entwicklungsarbeit verbunden sind, auch die gesellschaftspolitischen und ideologischen, sieht und einbezieht. Daß sich Misereor an dieser Diskussion beteiligt, sei es im Rahmen des Katholischen Arbeitskreises Entwicklung und Frieden oder künftig auch im Rahmen der neuen weltkirchlichen Struktur der Deutschen Bischofskonferenz, ist ebenso zweckmäßig wie notwendig.

Förderung vorhandener Ansätze und Träger

Misereor baut auf dem auf, was der Partner tun will, vorausgesetzt, er hat das notwendige fachliche Wissen, um das, was er will, auch zu verwirklichen. Hierin unterscheidet sich Misereor von anderen deutschen Trägern und vor allem von der staatlichen Technischen Hilfe, die bis vor kurzem eine Zusammenarbeit meist nur kannte, wenn eine Übertragung von deutschem fachlichen Wissen und Können verbunden war. Hier ist auch begründet, warum im kirchlichen Bereich die personelle Zusammenarbeit, d. h. die Entsendung von deutschen Fachkräften, von Anfang an nicht die Rolle wie im staatlichen Bereich spielte. Die Prüfung, ob nicht einheimische Fachkräfte vorhanden sind oder ausgebildet werden könnten, unterlag wegen dieser grundsätzlichen Einstellung bei Misereor seit je strengeren Maßstäben als bei anderen Trägern.

Die positiven Auswirkungen dieses Grundsatzes waren ein hohes Maß an nachprüfbarer Realitätsbezogenheit der Entwicklungsvorhaben und ihre Nähe zu den Menschen und ihren Bedürfnissen. Außerdem konnten von vornherein Erfahrungen und Methoden berücksichtigt werden, die hierzulande nicht bekannt oder in Vergessenheit geraten waren, etwa genossenschaftliche Formen und Instrumente der Selbsthilfe, Anlernverhältnisse für Jugendliche aus marginalen Schichten. Auch erfordert dieses Prinzip ein hohes Maß an Selbsthilfe in jedem einzelnen Fall. Der Träger muß sich über sein Vorhaben im klaren sein, er muß es planen und konkretisieren können, er muß Personal und die erforderliche organisatorische Kapazität haben, er muß die Folgekosten sichern können. Vielleicht wurde in der Praxis der eine oder andere Aspekt gelegentlich überzogen und die Chancen der Verwirklichung, etwa hinsichtlich der fachlichen Voraussetzungen, überschätzt, jedoch überwiegen mit

Abstand die positiven Wirkungen. Hinzu kommt, daß sich der verantwortliche Träger mit seiner Absicht identifizieren muß, was von vornherein eine gewisse Sicherheit dafür bietet, daß das Vorhaben im Land integriert werden kann.

Aus dem Grundsatz, ganz auf den Partner zu setzen, ergeben sich jedoch auch Beschränkungen, z. B. dort, wo die Kirche nicht oder nicht mehr in nennenswertem Maß präsent ist, etwa in Tunesien, Algerien oder Marokko. Auf diese Situation sucht Misereor durch eine Zusammenarbeit mit Regierungen zu reagieren, wie in Ländern der Sahelzone, oder auch durch eine Intensivierung der Zusammenarbeit mit internationalen Organisationen.

Möglich sind auch sektorale und institutionelle Beschränkungen, die sich daraus ergeben, daß – etwa im Bereich der Planung und des Projektmanagements oder für integrale ländliche Entwicklungsvorhaben und umfassendere Entwicklungsprogramme – die organisatorischen und personellen Voraussetzungen und die notwendigen Qualifikationen noch fehlen und erst durch gezielte mittel- und längerfristige Ausbildungsmaßnahmen geschaffen werden müssen.

Die sachgerechte Wahrnehmung der auf Misereor entfallenden Aufgaben setzt ein hohes Maß an entwicklungsfachlichen Kenntnissen und an Einfühlungsvermögen voraus; denn Misereor muß die Absichten des Partners in fachlicher, methodischer, organisatorischer, gesellschaftspolitischer und sozialpolitischer Hinsicht nachvollziehen und beurteilen können.

Mit diesem Arbeitsprinzip, seine Tätigkeit ganz auf den Partner abzustellen, stellen sich Misereor eine Reihe von Anforderungen, denen es gerecht werden muß.

So steht es dauernd vor der Frage, ob zumindest potentiell alle wichtigen kirchlichen Initiativen den Weg zum Werk finden, ob Misereor genügend offen und zugänglich ist, ob die administrativen Regeln so ausgestaltet sind, daß sie auch für diejenigen Partner, die nicht die europäischen bzw. deutschen Verwaltungs- und Verfahrensregeln kennen, hinreichend verständlich und flexibel sind.

Misereor steht zweitens ständig vor der Frage, ob wichtige Vorhaben auch durchführbar sind und ob sichergestellt ist, daß nur diese gefördert werden. Hieraus ergeben sich hohe Anforderungen an das Management; es muß dafür sorgen, daß der notwendige Ermessensspielraum, aber auch die Vergleichbarkeit und Gleichbehandlung der Partner gewährleistet sind.

Misereor muß schließlich ständig darauf achten, daß sachgerecht gefördert wird, eine Aufgabe, deren Schwierigkeiten häufig noch nicht hinreichend bewertet werden. Hier geht es darum, ob das Werk den notwendigen Sachverstand einbringt, damit etwa eine Überforderung vermieden wird, die dazu führen kann, daß der Selbsthilfewille absinkt, oder damit eine Förderung nicht zu einer nicht mehr verkraftbaren Verschuldung führt. Vor allem geht es darum, ob die notwendige Sensibilität vorhanden ist, daß bei jedem auch noch so kleinen Vorhaben tatsächlich der Partner zum Zug kommt und Subjekt seiner Handlungen bleibt und daß nicht – sei es noch so versteckt – das Werk interventionistisch handelt.

Kleine Schritte und integrale Entwicklungsarbeit

Im allgemeinen reichen die Kräfte der Kirche nicht aus, um Probleme im Makrobereich zu lösen und umfassende Infrastrukturvorhaben oder sozialpolitische Planungen und Maßnahmen durchzuführen. Misereor weiß wie seine kirchlichen Partner in der Dritten Welt um diese Beschränkungen und geht in realistischer Einschätzung der Kräfte den Weg der kleinen Schritte. Diesen Weg zu gehen, ohne zu resignieren, ist schwer und erfordert Mut, den es auch immer wieder an die Spender weiterzuvermitteln gilt; denn zu offensichtlich sind die riesenhaften, noch nicht gelösten Probleme der absoluten Armut breiter Schichten.

Der Weg, den die Kirche in der Dritten Welt angesichts dieser Begrenzungen mancherorts bereits beschreitet, führt in eine neue qualitative Dimension; es gilt, auf der Grundlage integraler Entwicklungskonzepte im Mikrobereich zu Problemlösungen zu kommen, die auch an anderer Stelle wiederholbar sind. Pease weist auf solche Vorhaben für den ländlichen Bereich in Peru hin. Kardinal Kim fordert sie für die bisher absolut vernachlässigten Menschenmassen in den Slumgebieten der asiatischen Großstädte. Integrale Programme dieser Art setzen voraus, daß sie von der Bevölkerung getragen und aktiv gestaltet werden, sei es, daß das Gemeinwesen im Sinn der sozialen Gemeinde sich beteiligt, auch wenn sie noch nicht organisiert, d. h. noch „informell" ist, wie der Präsident der Weltbank, McNamara, dies nennt, sei es, daß der Entwicklungsprozeß von sozialen Gruppen, von Selbsthilfegruppen im urbanen Bereich oder von Bauernbewegungen mitgetragen wird. Ein solcher integraler Entwicklungsprozeß bedeutet weiter, daß alle Aspekte – individuelle, soziale, wirtschaftliche, kulturelle und politische – in das Entwicklungsprogramm einbezogen sind. Die kirchliche Entwicklungsarbeit, die bereits mancherorts derartige Programme realisiert, fände im Bereich der kommunautären Entwicklung ein außerordentlich wichtiges Betätigungsfeld.

Partnerschaft

Die praktizierte Rollenverteilung, nach der nur das gefördert wird, was der Partner will, und Misereor sich darauf beschränkt, die Anträge zu sammeln, zu prüfen, auszuwählen und abzuwickeln, sagt zunächst nur etwas aus über die Technik der Zusammenarbeit, noch nichts über die innere Qualität der Partnerbeziehungen. Sie gibt auch nicht genügend Aufschluß über die tatsächliche Verteilung der Gewichte zwischen den Partnern.

Unbestritten ist, daß Misereor ebenso wie die evangelische Aktion „Brot für die Welt" im Vergleich zu anderen Entwicklungsorganisationen seine Entscheidungen am weitestgehenden auf die Partner in der Dritten Welt abstellt. Dennoch sind die indirekten Wirkungen beachtlich, denn Misereor ist schließlich Geldgeber. Antrag-

steller könnten sich danach richten, was bei Misereor „ankommt" und was nicht. Insgesamt dürfte die Gefahr eines solchen Opportunismus allerdings klein sein.

Wichtiger ist die Frage, ob es zwischen den Geldgebern und den Empfängern eine solidarische Partnerschaft gibt, die diesen Namen verdient. R. Venegas anerkennt als Partner denjenigen, der sich „mit unseren Problemen genau befaßt, sich in uns einfühlt und uns genau kennt". Partnerschaft bedeutet auch, daß der kirchliche Partner in der Dritten Welt will, daß Misereor sich mit seinen Problemen befaßt und daß ein kritischer Dialog über ihre Lösung geführt wird. Im allgemeinen dürfte anerkannt sein, daß Misereor diesen Dialog ohne interventionistische Absichten führen will und zu führen vermag. Ebenso ist festzustellen, daß die Kirche in der Dritten Welt diesen kritischen Dialog bejaht und sucht.

In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, daß ein Dialog um so erfolgreicher und inhaltsvoller wird, je mehr die Kirchen in der Dritten Welt die Prioritäten ihrer Entwicklungsarbeit selbst bestimmen, je besser ihre Kapazitäten entwickelt sind, die Entwicklungsbeiträge sach- und fachgerecht zu planen, und je mehr Instrumente der Planung und des Programm-Managements der Kirche zur Verfügung stehen. Hierbei geht es nicht um eine naive Übertragung von Entscheidungskompetenzen, sondern um ein verantwortliches, zielgerichtetes Vorgehen, das die notwendigen Zeitaspekte berücksichtigt und das in Abstimmung zwischen den Partnern gemeinsam festgelegt wird. Die seit Jahren, vor allem seit dem Misereor-Colloquium in Bensberg 1969, praktizierte gezielte Förderung kirchlicher Koordinierungsstrukturen und Planungsinstrumente zeigt der Kirche in der Dritten Welt, mehr als große Worte über Partnerschaft, welches die Position und die Absichten von Misereor sind.

Es ist gewiß verständlich, wenn die Mitarbeiter von Misereor sich in erster Linie um die Vorbereitung und Prüfung neuer Maßnahmen mühen. Dennoch ist nicht zu übersehen, daß in der Phase nach der Fertigstellung der Vorhaben oder nach Beginn der Aktivitäten ein erhebliches *Dialogdefizit* besteht. Das gilt in noch stärkerem Maß für den gesellschaftspolitischen, kulturellen und sozio-religiösen Hintergrund der Maßnahmen und für die allgemeine Orientierung der kirchlichen Entwicklungsarbeit im jeweiligen Land. Diese allgemeinen Rahmenbedingungen sind oft wichtiger für den Erfolg oder Mißerfolg der Maßnahmen als die fachlichen und organisatorischen Fragen.

Hand in Hand mit der gezielten Stärkung der Koordinierungs- und Entscheidungsstrukturen der Kirche in der Dritten Welt sollte Misereor in Absprache mit seinen Partnern eine *Dialogstruktur* aufbauen. Diese würde nicht nur einen intensiveren Dialog ermöglichen. Misereor könnte diese Struktur auch dazu benutzen, um die vielfältigen Erfahrungen der Kirche in der Dritten Welt anderen kirchlichen Stellen und Institutionen zugänglich zu machen. Misereor sollte für die kirchliche Entwicklungsarbeit ein Umschlagplatz von Erfahrungen sein; diese müßten allerdings mehr und auch systematisch ausgewertet werden. Eine solche Dialogstruktur böte für die personelle Zusammenarbeit und damit für den Träger des kirchlichen Personaldienstes, die

Arbeitsgemeinschaft für Entwicklungshilfe (AGEH), eine neue, wichtige Aufgabe. Schließlich soll auf die erhebliche entwicklungspolitische Bedeutung hingewiesen werden, die ein lebendiger Dialog und eine praktizierte solidarische Partnerschaft im kirchlichen Bereich in Anbetracht der zunehmenden Nord-Süd-Spannungen im allgemeinen haben könnte und welche inspirierenden Wirkungen von ihnen ausgehen könnten.

Das Förderungsinstrumentarium

Das Förderungsinstrumentarium, das Misereor zur Verfügung steht, ist so umfassend ausgebildet, daß der Träger die Lücken, die sein Vorhaben behindern, mit der Unterstützung von Misereor ausfülllen kann: ob dies ein Bau, eine Kapitalausstattung, eine Fortbildungsmaßnahme, der Einsatz eines ausländischen Beraters oder ein Kredit ist, ist prinzipiell unerheblich. Mit diesem breitgefächerten Instrumentarium gewinnt Misereor von Anfang an eine hohe Flexibilität bei der Deckung der auftretenden Bedürfnisse. Schwierigkeiten bereitet allenfalls die längerfristige Förderung von Vorhaben, die sich nicht selbst tragen, über die Startphase hinaus.

Seit einigen Jahren tritt bei Misereor mehr und mehr die Idee in den Vordergrund, der Kirche in der Dritten Welt zu einem eigenen Instrumentarium und einer sozialen Infrastrukur zu verhelfen, die sie für einen wirkungsvollen Beitrag benötigt. Dazu gehören 1. der Aufbau von Instrumenten zur Planung, Prüfung, Durchführung und Evaluierung von Entwicklungsprogrammen, sogenannten Instituten der Entwicklungsförderung, 2. der Aufbau von Strukturen zur Koordination des kirchlichen Entwicklungsbeitrags auf lokaler, regionaler und nationaler Ebene und 3. der Aufbau einer sozialen Infrastruktur, z. B. städtische Selbsthilfebewegungen, Landarbeiterorganisationen usw.

Die Bedeutung der systematischen Förderung einheimischer kirchlicher und gesellschaftlicher Strukturen, wie sie von Misereor betrieben wird, liegt einmal darin, daß die Kirche in der Dritten Welt auf diese Weise ein qualifiziertes Instrumentarium erhält, mit dessen Hilfe sie ihren Beitrag selbst bestimmen kann. Dabei wird von weittragender Bedeutung sein, daß die sich herausbildenden Strukturen allen wichtigen kirchlichen Initiativen Raum geben und daß sie die freien gesellschaftlichen Initiativen begünstigen. Es wird vieles davon abhängen, ob sie nicht nur administrative, sondern lebende und lebendige Strukturen sind, ob sie mehr die kooperativen Elemente begünstigen oder nur die formale Koordination.

Zum anderen schaffen einheimische Strukturen im Verhältnis zwischen den kirchlichen Hilfswerken und der Kirche in der Dritten Welt die Voraussetzungen für die Ablösung des bestehenden und bei allem guten Willen der Beteiligten letztlich doch ungleichgewichtigen Geber-Nehmer-Verhältnisses durch eine gleichgewichtige Partnerbeziehung. Schließlich können auf der Grundlage einer sozialen Infrastruktur im

Verhältnis Kirche-Gesellschaft die Voraussetzungen für christlich inspirierte Sozialbewegungen in der Dritten Welt geschaffen werden.

Das Mittel, das vor allem benutzt wird, um diese Strukturen und Instrumente auszubilden und aufzubauen, ist das *offene Seminar oder Colloquium.* Hier können sich alle Beteiligten treffen und, ohne daß feste Organisationskonzepte vorgegeben sind, miteinander Vorstellungen erarbeiten, wie diese Strukturen aussehen sollen. Erstmals wurde diese offene Dialogform 1969 bei dem Internationalen Misereor-Colloquium in Bensberg praktiziert. In rascher Folge und mehr und mehr auf eigene Initiative und in eigener Verantwortung der Kirchen der Dritten Welt wurden in den Jahren bis 1974 eine Serie von lokalen und regionalen Seminaren durchgeführt, die vor allem zwei Themenschwerpunkte hatten: die Aufgabe und Rolle der Kirche in der Entwicklung und wie sich die Kirche die notwendigen Instrumente und Koordinierungsstrukturen schaffen kann. Zu erwähnen sind etwa die Seminare in Baguio für Ostasien, in Limuru für Ostafrika, in Nigeria, Zaire, Kamerun, Kolumbien, Ecuador, Sambia und Panama.

Außerdem arbeiten gegenwärtig bereits über dreißig der erwähnten *Institute der Entwicklungsförderung,* d. h. Institutionen zur Planung und Durchführung von Entwicklungsprogrammen auf nationaler Ebene.

Folgewirkungen von Misereor

Auf eine Reihe von Anstößen, die von Misereor ausgegangen sind, ist in diesem Beitrag bereits hingewiesen worden. Einige weitere, vor allem mittelbare Wirkungen sind noch zu erwähnen, wobei zu betonen ist, daß die Anstöße meist nicht nur von Misereor kamen, sondern verschiedene Ursachen hatten und sich auch wechselseitig beeinflußten.

Gewiß hat die Fastenaktion der deutschen Katholiken den entscheidenden Anstoß gegeben, daß in anderen – gegenwärtig elf – Industrieländern Fastenaktionen gestartet wurden und daß auch in einigen Ländern der Dritten Welt die Kirche diese Idee aufgriff. Maßgeblich ist ferner die Beteiligung von Misereor an der Gründung der CIDSE in der Mitte der sechziger Jahre. Die CIDSE leistet heute unverzichtbare Informationsdienste und ist eine wichtige Plattform für Arbeitsabsprachen und für gemeinsame Finanzierungsaktionen, unabhängig von der Notwendigkeit, die Förderungsgrundsätze und Kooperationskonzepte inhaltlich noch stärker zu koordinieren.

Unbestritten dürfte auch sein, daß die Aktion Misereor trotz des hohen Spendenaufkommens andere kirchliche Hilfswerke und Aktionen zugunsten der Dritten Welt nicht nur nicht behindert, sondern begünstigt hat. Der Optimismus von Bischofsvikar Teusch, der die Idee „Eine Aktion zieht die andere" gegen manche Zweifler wie kein anderer vertreten hat, verdient hier besonders erwähnt zu werden.

Zweifellos hat Misereor auch innerhalb der kirchlichen Gruppen, vor allem der Ordensgesellschaften, dazu beigetragen, daß die von ihnen geleistete Entwicklungsarbeit modernisiert und qualifiziert werden konnte. Beispielhaft sei auf die Präventivmedizin hingewiesen, auf die ländlichen und städtischen Selbsthilfebewegungen, auf das Genossenschaftswesen, auf den landwirtschaftlichen „extension service", die integrierte regionale Entwicklungsarbeit und die sozialen Strukturmaßnahmen.

Nicht genügend beachtet wurden bisher die langfristigen personellen und finanziellen Folgelasten, die aus den für kirchliche Verhältnisse enormen finanziellen Aufwendungen vor allem für die jungen Kirchen resultieren. Sie sollten systematisch untersucht werden, einmal, um herauszufinden, wie sich die Entwicklungsarbeit in personeller und organisatorischer Hinsicht auf die pastorale Arbeit auswirkt, dann um Einsichten zu gewinnen, welche Vorhabentypen besonders kostenaufwendig und welche leichter verkraftbar sind. Seit geraumer Zeit ist bereits ein Trend von personal- und kostenintensiven institutionellen Projekten zu Vorhaben feststellbar, die so konzipiert sind, daß sie von der Gemeinschaft mitgetragen werden können. Außerdem könnten auf der Grundlage solcher Untersuchungen differenzierte Konzepte entwickelt werden für die langfristige Förderung bestimmter Vorhabentypen, wie z. B. überregionaler Bildungseinrichtungen für soziale Führungskräfte, ferner für Modelle (Fonds), mit deren Hilfe die Finanzierung der Folgekosten gesichert werden könnte. Schließlich könnten Erkenntnisse gewonnen werden, wie das Problem der innerkirchlichen Hilfe für die Unterhaltung der Kirche und ihrer Werke zu lösen ist: hierfür wurde noch kein befriedigender Mechanismus gefunden, worauf Bischof Sangu während der Bischofssynode 1974 nachdrücklich hingewiesen hat.

Ohne Zweifel hat Misereor durch zahlreiche Arbeitsabsprachen und gemeinsame Förderung auch die *ökumenische Zusammenarbeit* gefördert und selbst praktiziert. Sie ist selbstverständlich geworden und wird im Alltag verwirklicht, nicht so sehr auf der Ebene theologischer Diskussionen als auf der Ebene praktischer Zusammenarbeit und im offenen, freimütigen Dialog.

Misereor im innerdeutschen Kontext

An der entwicklungspolitischen Diskussion in der Bundesrepublik, an der kirchlichen Bildungsarbeit und an der ökumenischen Zusammenarbeit für Gerechtigkeit und Frieden sowie an der innerkirchlichen Koordination für die Zusammenarbeit mit der Kirche in der Dritten Welt beteiligt sich Misereor über den Katholischen Arbeitskreis für Entwicklung und Frieden (KAEF) bzw. neuerdings im Rahmen der Bischöflichen Kommission für weltkirchliche Aufgaben.

Zusammen mit anderen nichtstaatlichen Einrichtungen der Entwicklungsarbeit bildet Misereor für die katholische Kirche die Basis einer freien und partnerschaftlichen Zusammenarbeit mit dem Staat im Bereich der Entwicklungspolitik. Diese seit 1962 er-

folgreich praktizierte Zusammenarbeit der Bundesregierung mit autonomen gesellschaftlichen Gruppen ist ein wichtiges Element im entwicklungspolitischen Konzept der Bundesrepublik Deutschland, das auch in anderen Industrieländern und bei internationalen Organisationen wie der EG Nachahmung gefunden hat und mehr und mehr beachtet wird. Dieses Beispiel der freien Zusammenarbeit von Staat und gesellschaftlichen Gruppen ohne politische Auflagen könnte und sollte auch ähnliche Tendenzen in der Dritten Welt fördern, vor allem bei der Lösung gesellschafts- und sozialpolitischer Fragen.

Misereor muß auch dazu beitragen, daß der Provinzialismus in unserem Land überwunden wird. Vorausetzung ist unter anderem, daß Misereor die Fülle der Erfahrungen, die in seinen Aktenschränken liegt und bei seinen Mitarbeitern vorhanden ist, systematisch aufarbeitet und der Öffentlichkeit zugänglich macht. Manche Erfahrungen und Lösungen dürften nicht nur für die entwicklungspolitische Diskussion fruchtbar sein, sondern auch für die Lösung gesellschaftspolitischer, gesundheits- und bildungspolitischer Probleme der Bundesrepublik. Hingewiesen sei auf die vielfältigen Methoden der Hilfe zur Selbsthilfe, auf die Präventivmedizin und auf Erfahrungen beim Aufbau kostengünstiger Systeme der Gesundheitsversorgung, wie sie in der kirchlichen Entwicklungsarbeit in reichlichem Maß vorhanden sind.

Wichtiger noch ist, daß sich die Wissenschaftler in der Bundesrepublik verstärkt der kirchlichen Entwicklungsarbeit annehmen. Schrittmacher ist hier im Bereich der Bildungs-, Wirtschafts- und Sozialwissenschaften die Wissenschaftliche Kommission des Katholischen Arbeitskreises Entwicklung und Frieden. Nicht verständlich ist allerdings, daß sich die katholischen theologischen und philosophischen Fakultäten in Deutschland der kirchlichen Entwicklungsarbeit bisher noch kaum angenommen haben, obwohl dies für die Dialogfähigkeit der deutschen Kirche mit der Kirche in der Dritten Welt unbedingt notwendig wäre, nicht zuletzt wegen der Tragweite und Bedeutung der eingangs erwähnten Aussagen der Kirche in der Dritten Welt.

Im Bewußtsein des katholischen Volkes, der Basis von Misereor, genießt das Werk Vertrauen, ebenso beim Klerus, den katholischen Verbänden, den Ordensgemeinschaften und bei der Deutschen Bischofskonferenz. Es ist bemerkenswert, daß die Aktion, die Kardinal Frings 1958 noch als möglicherweise einmalig oder gar als vielleicht völlig erfolglos einkalkulierte, ungebrochen ist und trotz wirtschaftlicher Krisen steigende Spendenergebnisse aufweisen kann. Misereor genießt Vertrauen – das Werk verdient dieses Vertrauen.

August Brunner SJ

Die Krise des Gottesglaubens

„Gott ist tot" heißt es heute in weiten Kreisen, heißt so, seit Nietzsche als erster es auszusprechen wagte. Aber das Schwinden des lebendigen Glaubens an den persönlichen Gott des Christentums ist weit älter. Es beginnt wohl schon im Spätmittelalter. Dieses ist gekennzeichnet durch die rasche Entwicklung der städtischen Kultur, die ihrerseits durch den Fortschritt von Handel und Gewerbe möglich wurde. In beiden spielt die spontane, die schöpferische Tätigkeit des Menschen eine größere, auffallendere Rolle als in der bäuerlichen Wirtschaft. In dieser war der Mensch mehr begleitend; das Wachstum kam nicht von ihm; er konnte es nur hegen und umsorgen. Er war und blieb abhängig von den Jahreszeiten, vom Wetter und vom Boden.

Das war anders in Handwerk und Gewerbe. Hier war die Gabe der Erfindung und die Geschicklichkeit des Menschen die Hauptsache; der Rohstoff wurde zum passiven Gegenstand. Dazu trat dann durch die Beherrschung der Menge des Hergestellten die Sorge um den Absatz und damit die Voraussicht der Möglichkeiten des Markts. In Herstellung und Absatz fing die Berechnung an eine Rolle zu spielen, während sie bisher kaum hervorgetreten war.

Das hatte zur Folge, daß man immer weniger unmittelbar mit der Natur zu tun hatte. Der Rohstoff wie die hergestellte Ware schuldeten ihr nur wenig; die Hauptsache, der Wert der Ware, der Gewinn, brachte der Mensch mit seinem Können, seiner Erfindungsgabe, seiner Klugheit bei. So entfremdete sich der Städter von der Natur in dem Maß, als die Stadt sich vom umgebenden Land abhob. Auch ist Berechnung mit der Konstruktion wie mit dem Handel wesentlich verbunden. Mit dem Rückgang des Tauschhandels trat das Geld als allgemeines Wertmaß aller Güter hervor. Die Ware zählte immer weniger in ihrer Einzelhaftigkeit und Einmaligkeit; das Geld war allen religiösen und sittlichen Werten gegenüber gleichgültig. Persönliche Beziehungen zwischen Käufer und Verkäufer wurden in steigendem Maß unwesentlich; immer mehr kam der Mensch nur in den ganz allgemeinen Marktbeziehungen in den Blick.

Das alles bedeutet ein Zurücktreten des Persönlichen und Einmaligen im Bereich der Natur und des Menschlichen, ein Hervortreten des Sachhaften und Berechenbaren, eine Wendung zum Unlebendigen, zum Stofflichen. Dieses fing erst jetzt an, in seiner reinen Sachhaftigkeit in Sicht zu kommen, in seiner strengen Gesetzmäßigkeit, die wesentlich absolute Gleichgültigkeit gegenüber dem menschlichen Wohl oder Wehe ist. Bis dahin hatte der Mensch der Antike wie des Mittelalters das Stoffliche mit den Kategorien des Lebendigen zu verstehen gesucht. Dadurch war auch der tote Stoff in eine gewisse vertraute Nähe gerückt, und selbst was er an Bedrohendem von Zeit zu Zeit hervorkehrte,

war doch nicht ganz fremd; es war wie bei Mensch und Tier, die bald wohlwollend, bald bösartig sein können.

Die neu entdeckte Gleichgültigkeit hatte wohl den großen und überraschenden Vorteil, daß man weder auf unberechenbare Launen noch auf Wohlwollen oder Abneigung Rücksicht nehmen mußte; die Berechnungen wurden zuverlässig und gewährten absolute Sicherheit. Aber da war auch die andere Seite, die sich zunächst unter dieser neuen Sicherheit verbarg, aber mit der Zeit stärker hervortrat: die Fremdheit, die Nicht-Menschlichkeit, die kalte Gleichgültigkeit des stofflichen Geschehens. Zuerst wirkte diese Seite unterschwellig; erst bei Pascal (Pensées, Fr. 206) finden wir den Schrecken über „das ewige Schweigen der unendlichen Räume" des Weltalls. Aber die Wirkung war darum nicht geringer.

Entfremdung von der Wirklichkeit

Die Wirkung bestand darin, daß die Welt, die Wirklichkeit fremder wurde. Und fremd wurde damit auch Gott. Er rückte vom menschlichen Leben weg. Und zwar aus einem doppelten Grund: Einmal wurde sich der Mensch des Schöpferischen des eigenen Geistes, seines Vermögens, die Welt zu verändern und sie dem Menschen gemäßer einzurichten, neu bewußt. Er brauchte Gott nicht mehr so unmittelbar und in jedem Augenblick; er begegnete ihm nicht mehr mit der gleichen Unmittelbarkeit, wie sie dem Bauern entgegentritt. Man kam weithin auch ohne ihn aus. Wo man früher demütig entgegennahm, was die Natur gewährte, da fing man an, es von der Natur zu erzwingen. Der Mensch vermochte kraft seines schöpferischen Geistes die Kräfte der Natur in seinen Dienst zu stellen, gleichsam zu zähmen und zu beherrschen. Er fühlte sich nicht mehr als demütiger Diener, sondern als Herr der Natur. Das stolz Gefühl der eigenen Selbständigkeit und Überlegenheit stieg in ihm auf. War dieser Geist nicht selbst etwas Göttliches?

Das Zweite war, daß die Gleichgültigkeit und Fremdheit, die eisige Kälte des stofflichen Geschehens die alte Vertrautheit langsam untergrub. Diese Vertrautheit war etwas gleichsam Natürliches; aber sie war durch die christliche Verkündigung vom liebenden Vatergott noch unvergleichlich inniger geworden. Und jetzt stellte sich heraus, daß dies ein Irrtum war, der sich dazu noch der Beherrschung der Natur in den Weg gestellt hatte.

Wie immer wirkte sich diese tiefgehende, meist nicht ausdrücklich bewußte Umstellung der ganzen Weltauffassung zuerst im Religiösen aus, in der Auffassung von Gott und von seinem Verhältnis zur Welt. Wir sehen, daß Gott im Spätmittelalter den Menschen ferner rückt; daß man seiner väterlichen Güte nicht mehr innewird und ihr nicht mehr vertraut, daß man ihn nicht mehr als den gnädigen Gott empfindet, wie er in den Evangelien verkündet wird. Wie kann man sicher sein, daß ein so ferner, gleichgültiger Gott sich um den Menschen kümmert, daß er dessen Bestes will wie ein guter

Vater? Die Angst wegen der eigenen Sünden wird immer unerträglicher. Mit allen möglichen Begehungen sucht man sich diesen Gott gnädig zu stimmen. Weil man aber im Grund dadurch keine Sicherheit gewann, vermehrte man sie immer mehr und schwächte dadurch nur ihre Kraft, tröstende Zuversicht zu gewähren.

Zugleich stellten die neuen Erkenntnisse des Naturgeschehens vor die Frage: Warum ist das so? Könnte es nicht auch anders sein? Früher hatte die Vertrautheit mit dem Bereich des Stofflichen für alles einen Sinn bereit, der das Geschehen rechtfertigte. Diese Rechtfertigung fiel nun dahin; die unverstehbare Tatsächlichkeit trat hervor. Die Gesetzmäßigkeit bekam die erschreckende Fratze bloßer Willkür; denn in der Gleichgültigkeit des Stoffs gegen alles menschliche Wohl konnte kein Grund liegen, daß die Natur so ist, wie sie ist, und nicht anders; es schien grausame Sinnlosigkeit. Wie sollte man aber Vertrauen gewinnen zu einem Gott, dessen Allmacht man nur noch als übermächtige Willkür begriff? Wie sollte in der Welt, die er sozusagen aus Laune so geschaffen hatte, wie sie ist, noch etwas sicher sein und die unerschütterliche Grundlage für eine bleibende Ordnung bilden? Die neu erkannte Naturgesetzlichkeit in ihrer unpersönlichen Notwendigkeit bot sich als eine bessere Bürgschaft dafür an. Aber die Welt war in ihren Grundfesten erschüttert.

Natürlich setzte sich all das nur langsam durch. Deutlich bewußt und triumphierend empfunden wurde zunächst die positive Seite: das Hochgefühl der Renaissance über die Macht des menschlichen Geistes, über seine Selbständigkeit und Unabhängigkeit. Die andere dunkle Seite wirkte zwar von Anfang an mit, aber wie gesagt unterschwellig. Die hergebrachten Institutionen verloren ihre bindende Kraft und ihren die Zeiten überdauernden Sinn; auch sie waren letztlich ein Werk der Willkür, und man konnte und durfte sie ändern, durch Besseres ersetzen.

Die neue Erkenntnis des Stoffs war erfolgt aus menschlicher Kraft und Geistesschärfe; der Stoff war ihr gegenüber gleichgültig, kam ihr nicht entgegen, verschloß sich ihr aber auch nicht. Es bedurfte keiner Öffnung von seiner Seite; er war dazu auch nicht fähig; er war bloßes Objekt, Erkenntnis als gegenseitiges Geschehen von Offenbarung und Vernehmen, von sich Eröffnen und von Anerkennung, was sie im menschlichen Verkehr ist, fand hier nicht statt. Hier ging sie einseitig vom Menschen aus und hing nur von seiner Geistesschärfe ab.

Diese Art der Erkenntnis trat nun immer stärker in den Vordergrund und verdrängte mehr und mehr die andere, ursprünglichere und darum selbstverständliche und unreflektierte, die Vertrautheitserkenntnis aus dem Blick. Bei Descartes ist es das einsame, weltlose Ich, das auf sich reflektiert. Die Welt selbst wird auf das eine, für die Naturwissenschaft allein wichtige Moment der Ausdehnung, der Meßbarkeit eingeengt. Vom Dasein anderer Menschen ist nicht die Rede; in der Tat führt von diesem Ich kein Weg zu ihm[1]. Und doch hätte der Gebrauch der Sprache – Cogito, ergo sum –, die Descartes nicht erfunden hatte, ihm die Frage nach dem Sein anderer Menschen nahelegen müssen, ein Dasein, das viel eher in den Bereich des Erkennens kommt als Mathematik und Naturwissenschaft. Ähnlich schreibt Kant seine Bücher, ohne sich die Frage vorzulegen,

an wen er sich wendet und ob seine Leser nur Phänomene eines an sich Unbekannten seien, und ohne zu bedenken, welches die metaphysischen Voraussetzungen möglichen Verstehens sind. So mußte es scheinen, als ob alle Strukturen der Wirklichkeit aus dem einsamen Ich entsprängen.

Das Schwinden der Fähigkeit, das Personsein des Menschen zu vernehmen, hatte zur Folge, daß die Einheit des Menschen ebenfalls nicht mehr gesehen wurde; denn diese west nur im Selbst, in der Person. So zerfällt der Mensch für die Philosophie in seine Fähigkeiten; aus je einer soll der ganze Mensch und die Welt abgeleitet werden. Da aber die Naturwissenschaft als solche unmittelbar nur Sache der Erkenntnis ist ohne ein existentielles Moment, so meinte man zuerst, den Menschen durch reine Sacherkenntnis verstehen zu können. Das Scheitern dieses Versuchs brachte nicht die wahre Einheit in Sicht; man versuchte es vielmehr bald mit dem Willen oder mit der Lebendigkeit und schließlich sogar mit dem Materialismus des Wirtschaftlichen und Technischen, ohne daß man je einen festen Halt gewann.

Verblassen des Gottesbildes

Für alle diese Philosophien, die einen Teil zum Ganzen aufblähen oder von einem sekundären Gebilde wie der Naturwissenschaft oder der Wissenschaft überhaupt ausgehen, wurde das Dasein eines persönlichen Gottes und damit jedes vertraute und vertrauende Verhältnis zu ihm immer zweifelhafter. In seiner Ferne und Fremdheit erschien er ebenso unerkennbar, verschwand jede Ähnlichkeit, jede Analogie zu den Geschöpfen, wie das Ansich des Stoffs und der ganzen Wirklichkeit immer unfaßbarer erschien. Auch verwies eine im Ich gründende Welt nicht auf ihn; sie war religiös stumm. Das Gottesbild wurde blaß, inhaltslos; einem tieferen religiösen Verhältnis zu ihm wurde die Grundlage immer mehr entzogen.

Schon Pascal zweifelte an der Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis; er suchte sie durch seine berühmte Wette zu ersetzen. Aber eine solche hat nur Sinn, wenn man schon anderswoher irgendwie um das Göttliche weiß; sonst wettet man ja um das Dasein von etwas völlig Unbekanntem. Für den Deismus rückt Gott gleichsam an den Horizont der menschlichen Welt und wird immer schattenhafter. Von der neuen Naturwissenschaft allein aus war es in der Tat unmöglich, sein Personsein klar zu erkennen; zudem schien die unverbrüchliche Naturgesetzlichkeit einen persönlichen Gott nicht nur überflüssig, sondern geradezu störend zu machen. Fiel er nicht einfach mit ihr zusammen? Die solipsistische Auffassung von der Erkenntnis führte außerdem dazu, den letzten Grund ihrer Wahrheit im menschlichen Geist zu suchen; ganz folgerichtig setzte der Idealismus Gott mit der menschlichen Geistigkeit gleich.

Religiös vermag man sich zu einem solchen antlitzlosen, unpersönlichen Gott nicht zu verhalten. Er vermag ja weder zu hören und zu verstehen noch auf das Schicksal des Menschen Einfluß zu nehmen. Allerdings, und das war das Verführerische, kann er

auch keine Forderungen stellen und den Leidenschaften des Menschen nicht in den Weg treten. Dieser Gott war ein toter Gott. Vergebens versuchte der Jansenismus krampfhaft am Glauben an Gott, aber einen Gott ohne die christliche Väterlichkeit und Güte, festzuhalten, indem er sich von der Welt, von der Gott abwesend zu sein schien, abwandte, ja sie verdammte. Die Gegenwart der Welt, die staunenswerten Erfolge der neuen Wissenschaft waren stärker. Vor die Wahl zwischen einem verschwindenden, ohnmächtigen Gott und einer sich aufdrängenden, ihre Macht erweisenden Welt gestellt, zögerte der Mensch nicht lange: Er wählte die Hingabe an die Welt, eine einseitig geschaute Welt; durch die Fortschritte in Naturwissenschaft und Technik und den daraus möglich gewordenen steigenden Wohlstand schien ja die Richtigkeit dieser Sicht erwiesen.

Unverständnis für Offenbarung und Glaube

Das Mißverständnis des Wesens der neuen Naturwissenschaft wie auch die damit verbundene solipsistische Auffassung der Erkenntnis machten es auch unmöglich, Sinn und Rang von Offenbarung und Glaube zu verstehen. Was diese bedeuten, das erfahren wir nicht im gebrauchenden Umgang mit Dingen, sondern im Verkehr mit Menschen in ihrer Einmaligkeit[2]. Glaube ist der wesensgemäße Zugang zu diesem Bereich, der zu aller Sacherkenntnis vorgängig ist. Dem Glauben entspricht die Offenbarung; der freie Mensch muß sich in seiner Geistigkeit zu erkennen geben, sich offenbaren, damit der andere ihn erkennen kann.

Je mehr diese Erkenntnis durch die Begeisterung für die neue Naturerkenntnis gleichsam überdeckt und verdrängt wurde, um so mehr wurde auch dem religiösen Glauben jede Grundlage entzogen. Einer unpersönlichen letzten Weltmacht konnte man die Fähigkeit, sich der Welt zuzuwenden, sich ihr zu eröffnen, nicht zuschreiben. Aus dem Glauben als Ganzhingabe, die auch die dem Rang nach höchste und der Zeit nach erste Erkenntnisweise einschließt, wurde schon bei den Reformatoren ein blindes Vertrauen, dann ein Gefühlszustand ohne Erkenntnisinhalt und schließlich ein bloßes Meinen. Wo man an dem überlieferten Glauben festhalten wollte, da geschah es durch einen erkenntnismäßig unbegründeten Sprung (Kierkegaard).

Je mehr ein solches Verständnis der Wirklichkeit leise, aber fast unwiderstehlich zur geistigen Luft wurde, die jeder einatmete, um so unfähiger wurden die Menschen, noch an eine wahre Offenbarung zu glauben. Für die Aufklärung war es jetzt ein leichtes, den christlichen Glauben, ja jedes Bekenntnis zu einem personhaften, überweltlichen Gott als unbegründbar aufzuweisen und so zu zerstören; war doch schon das richtige Verständnis von Glaube, Offenbarung wie auch Überlieferung dem allgemeinen Bewußtsein entschwunden; mit religiöser Inbrunst hatte sich der Mensch der Welt und letztlich sich selbst zugewandt, und die zunehmende Beherrschung der Natur sowie die Vermehrung des Wohlstands schienen vorerst unwiderlegbar seine Abwendung vom Christentum zu rechtfertigen. Weithin war und ist der abendländische Mensch religiös

blind geworden. Die ungeheuren Kräfte, die das Christentum im Menschen entbunden hatte und die seiner Selbstverwirklichung, seinem Personsein dienen sollten, hat er innerweltlichen Zielen zugewandt, letztlich der Wohlfahrt und dem Genuß; diesem Abgott dienen Naturwissenschaft und Technik, und nur die erwähnten Kräfte erklären ihren staunenswerten Erfolg.

Religionsersatz

Aber der Mensch ist als Mensch dabei immer mehr zu kurz gekommen. Denn da das Dasein des wahren Gottes eine Wirklichkeit ist, und der Mensch als sein Geschöpf seiner im tiefsten doch bedarf, vermag er sich mit reiner Religionslosigkeit, die einzig folgerichtig wäre, nicht abzufinden. Das Gefühl der Sinnlosigkeit des Daseins macht zu wahrer Freude unfähig; Wohlstand und Vergnügen überwinden die innere Leere nicht. Überall sucht man darum nach einem Ersatz dafür, zum Teil in den unsinnigsten und grausamsten Abirrungen[3]. Aus der erlebten Enttäuschung bricht zerstörerische Wut gegen alles aus, was der Verwirklichung des vermeinten irdischen Heils, der vollkommenen Gesellschaft und des Paradieses auf Erden entgegensteht. Man klagt die Vergangenheit an, sie habe durch ihre Religion den Weg dazu verstellt.

Haltlosigkeit, Hast und Unstete kennzeichnen das Leben. Die Mächte, deren absoluter Herr der Mensch geworden zu sein glaubte, unterwerfen ihn einer unerbittlichen Sklaverei. Nie hat der Mensch härter gearbeitet; nie hat er, der Verächter christlicher Askese, strengere und jetzt sinnlosere Askese geübt als der heutige Mensch unter dem Zwang der Technik und ihrer Apparate. Nie ist er weniger er selbst gewesen; statt dessen erfährt er sich als ein Bündel unpersönlicher psychologischer und sozialer Kräfte, glaubt sich ihnen auf Gedeih und Verderb widerstandslos ausgeliefert. In der Tat, wie sollte man dem, was man für das Absolute hält, Widerstand leisten? Diese Unfähigkeit zum Widerstand erlebt man wiederum als die Allmacht der falschen Götter, der man sich nur unterwerfen kann. Ein eisiges Klima der Fremdheit und Sinnlosigkeit verbreitet sich von solchen absolut gesetzten Mächten aus. Von ihnen her und bei ihnen gibt es ja kein Verstehen, kein Eingehen auf den andern. Solche absolute Macht kann nur eins: sich rücksichtslos gegen alle Widerstände mit Gewalt durchsetzen; Gewalt ist ja die Wirkweise des Stoffs.

Mögliche Wendung

Mancherlei Anzeichen sprechen dafür, daß der heutige Mensch anfängt zu erfahren, daß die gottlose Kultur die Versprechen zu halten unfähig ist, die sie so lange ihm vorgegaukelt hat; daß sie ihn in eine grausame, gewalttätige Welt verlockt hat, in eine Welt geistiger Leere, Fremdheit, Einsamkeit und Unerfülltheit; daß seiner Macht Gren-

zen gesetzt sind, und daß es hart ist, statt als liebende Kinder dem väterlichen Gott der christlichen Offenbarung wie Sklaven grausamen, rücksichtslosen Weltmächten zu dienen, die sich um das Wohl des Menschen nicht kümmern und nicht kümmern können. Aber wie sich von dem Sog, von der Faszination von Wohlstand, Fortschritt, schrankenloser Freiheit befreien? Woher die Kraft nehmen, dem immer noch übermächtigen Zeitgeist zu widerstehen?

Der kleinen Schar seiner Jünger, ungebildeten, in der Welt machtlosen Menschen sagte Christus das Wort: „Seid zuversichtlich! Ich habe die Welt besiegt" (Joh 16, 33); und dem antwortet das Wort des Jüngers: „Alles, was aus Gott geboren ist, überwindet die Welt; und das ist der Sieg, der die Welt überwunden hat: unser Glaube. Wer überwindet die Welt, wenn nicht der, der glaubt, daß Christus der Sohn Gottes ist?" (1 Joh 5, 4 f.); Glaube, wie ihn das Neue Testament versteht, als liebende Ganzhingabe an Christus und durch ihn an den personhaften, den lebendigen Gott, den Dreifaltigen[4], als lebendige Gemeinschaft mit ihm, die sich auf alle Bereiche des Lebens auswirkt. Aus diesem Glauben, und nur aus ihm, wird eine neue Zuwendung zum Menschen erstehen, zum ganzen Menschen in seiner Einmaligkeit, in seinem alles Naturhafte übersteigenden Sinn und seiner unabdingbaren Würde, zum Menschen, wie ihn Christus der Herr gesehen hat.

ANMERKUNGEN

[1] Schon Pascal, Pensées (Fr. 144) zeigt sich darüber enttäuscht, daß man durch die Naturwissenschaften (sciences abstraites) so wenig Kommunikation erlangt.

[2] A. Brunner, Glaube und Erkenntnis (München 1951); ders., Erkenntnis und Überlieferung (München 1976).

[3] J. Ellul, Les Nouveaux Possédés (Paris 1973); H. Knaut, Rückkehr aus der Zukunft (München 1970).

[4] Vgl. A. Brunner, Dreifaltigkeit (Einsiedeln 1976); ders., Christentum als Gemeinschaft mit Gott durch Christus (Regensburg 1976).

F. G. Friedmann

Renaissance des Populismus in den USA

Geistig-religiöse Hintergründe der Präsidentschaftswahlen

Die Kandidatur von Jimmy Carter für das Amt des Präsidenten der Vereinigten Staaten von Amerika wirft die Frage auf, ob es in einer angeblich von Sachzwängen beherrschten Welt noch denkbar ist, daß eine durch ein traditionsreiches geistig-kulturelles Milieu geprägte Persönlichkeit den Lauf der Geschichte in ihrem Sinn beeinflussen kann.

Dieses Milieu ist dem europäischen – und wohl auch manchem amerikanischen – Leser der Tagespresse so fremd, daß es geboten erscheint, seine Geschichte und gegenwärtige Bedeutung in ihren wichtigsten Bestandteilen darzustellen. Dabei stoßen wir sofort auf die für Amerika charakteristische religiöse Erfahrungswelt, die wir als Ganzes meist mit dem schwer übersetzbaren Ausdruck „spiritual life" und in ihren verschiedenen Aspekten durch Worte wie „awakening", „revival", „conversion", „regeneration" usw. kennzeichnen. „Spiritual life", das ist nicht so sehr „geistiges Leben" als „Leben im Geist", in dem Geist nämlich, der uns die Verderbtheit des Menschen sowie die göttliche Gnade erkennen und erleben läßt – in der Einsamkeit und Verantwortung des individuellen Gewissens wie in und vor der Gemeinschaft gleichgeschaffener und gleichgesinnter Menschen –, woraus sich wiederum die Pflicht der Linderung geistiger und materieller Not bei Nachbar und Bruder ergibt.

Erweckungsbewegungen: „awakening" und „revivals"

Die Geschichte der geistig-geistlichen Auseinandersetzungen in Amerika, die nur gelegentlich wissenschaftlich-theologischen Charakter im europäischen Sinn annnahmen, hat als zentrales Thema den Zugang des Menschen zur Gnade. Hier handelt es sich weder um eine stufenartig fortschreitende Schau einer vorgegebenen Hierarchie von Wesen und Werten, wie sie ein mittelalterlicher Mönch erlebt haben mag, noch um eine sakramentale Vermittlung von seiten einer Kirche mit universalem Anspruch, sondern um den Akt totaler Unterwerfung unter den als absolut empfundenen Willen Gottes. Wegen der Unerforschbarkeit der göttlichen Entscheidung in Sachen Erlösung oder Verdammnis des einzelnen führte dieses calvinistische Erbe einen großen Teil der gebildeten, aber auch in weltlichen Dingen nicht unbewanderten Geistlichkeit Neu-Englands in Versuchung, eine Theokratie zu errichten. Diese wiederum wurde von

Antinomern, vor allem von Quäkern und Baptisten, bekämpft, die die göttliche Gnade als allgemein zugänglich erachteten.

Wichtig für uns ist die Tatsache, daß sich die Theokratie nur kurze Zeit zu halten vermochte. Zu den Gründen ihres Untergangs gehören außer theologischen Schwierigkeiten Exzesse wie die Hexenjagd von Salem, die Abwanderung freiheitlicher Kräfte an die der Autorität der Theokraten entzogene „frontier", die Zuwanderung religiös oft gleichgültiger Arbeitskräfte, und nicht zuletzt die Beschwerden der Quäker am königlichen Hof, die 1684 zur Aufhebung der ursprünglichen königlichen Charta führten. Der Zusammenbruch der theokratischen Versuche ging Hand in Hand mit dem Niedergang der bis dahin vorherrschenden puritanischen Gesinnung und Lebensform.

Das Bemühen Jonathan Edwards, den Puritanismus wieder zu beleben, führte 1740 zum sogenannten „First Great Awakening". Die historische Bedeutung – und Ironie – dieses „Great Awakening" bestand darin, daß es sich gleichzeitig gegen den Rationalismus der Aufklärung (der später zu Unitarismus und Deismus führte) und gegen die Positionen der Antinomer wandte, die, wie schon erwähnt, der Auserwählung im Sinn Calvins die allgemeine Zugänglichkeit der Gnade entgegensetzten. Genauer noch: Edwards konnte nicht umhin, sich die Methoden der Antinomer zur Wiedererweckung puritanischer Frömmigkeit anzueignen.

Edwards veröffentlichte einen Bericht über die Wirksamkeit früherer „revivals", also Erweckungsbewegungen auf lokaler Ebene, der seinerseits ähnliche Bewegungen auf breiterer Basis, eine Art Flächenbrand intensiv religiöser Erlebnisse, auch „awakening" genannt, hervorrief. Ferner lud er die bekannten englischen Prediger John und Charles Wesley sowie George Whitefield nach Amerika ein. Diese gehörten einem Club in Oxford an, der wegen seiner systematisch gepflegten Frömmigkeit von seinen Kritikern „methodistisch" genannt wurde. Sie waren in gleicher Weise gegen Luthers Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein wie gegen Calvins Prädestinationslehre. In ihrer Sicht gab es für jeden Menschen Hoffnung auf Erlösung. Alles, was sie von ihren Mitmenschen verlangten, war der Wille zur Erlösung. An die Stelle der verschiedenen religiösen Gruppierungen, der Kirchen oder „denominations", setzten sie gern das, was der Wanderprediger Samuel Finley als die „party of Christ" bezeichnete, in der sich alle zusammenfanden, die von der Gnade berührt waren. Eine ähnliche Wirkung wie die englischen Methodisten hatten die Pietisten aus dem deutschen Sprachraum, die auf Einladung deutscher Gruppen in Pennsylvanien, bei denen Not an Geistlichen herrschte, nach Amerika kamen. Als Ausdruck einer religiösen Wiederbelebung nach dem Dreißigjährigen Krieg hatten sie ihren Ursprung im Luthertum, bei den Böhmischen Brüdern sowie den Herrnhutern. Wie Edwards waren sie davon überzeugt, daß Gott erlebt werden muß, ehe er geglaubt werden kann.

Auch das „Second Awakening" von 1820 hatte seinen Ursprung in den restaurativen Absichten von Männern wie dem berühmten Prediger Lyman Beecher und in dem Präsidenten von Yale, Timothy Dwight, die den Unitarismus, die katholische

Einwanderung und den Alkoholgenuß als ihre Erzfeinde betrachteten. Andererseits hatten die meisten Revivals auch eine erneuernde Wirkung. Sie stärkten die soziale Verantwortung der einzelnen religiösen Gemeinschaften. So entstand ein aktives Interesse an Gefängnisreform, an Hilfe für die Taubstummen und Geisteskranken, gelegentlich sogar an der Abschaffung der Sklaverei. Revivals führten nicht selten, entsprechend ihrem besonderen Ablauf, zur Entstehung von „congregations", die sich in neuen Verbänden oder „denominations" zusammenschlossen. Diese wiederum praktizierten einen Ökumenismus, der in Gründungen wie der der „American Sunday School Union" oder der YMCA, des Christlichen Vereins junger Männer, zum Ausdruck kam.

Wichtig ist, daß die Lösung sozialer Probleme weder als „machbar" im heutigen Sinn des Wortes noch als Aufgabe einer rein intellektuell begründeten Ethik angesehen wurde. Die Revivals ereigneten sich eher im Geist Ockhams als des Cambridge-Platonismus eines William Ames (eines Schülers von Peter Ramus), dem die frühen puritanischen Siedler nahegestanden hatten. Jetzt galt: „Gut ist, was Gott *will*" oder „Dein Wille geschehe!" Gottes Wille aber offenbart sich jedem, der sein Herz für die göttliche Gnade offenhält. Dabei helfen das gemeinsame Gebet der Gemeinde und die Predigt dessen, den die Gemeinde für diese Aufgabe erkoren hat.

Die „Southern Baptists", denen Carter angehört, waren zwar keine Folge eines Revivals, hatten jedoch ihre spektakuläre Ausbreitung im Zusammenhang mit dem ersten und zweiten „Great Awakening" erfahren. In Zürich entstanden, glaubten die Baptisten an die Erwachsenen-Taufe, also an die Taufe derer, die selbst eine echte religiöse Erfahrung erlebt hatten, sowie an den Primat der Bibel und an die Freiheit des individuellen Gewissens bei deren Interpretation. Bald verfolgt, flohen sie nach Holland, wo sie in engen Kontakt mit englischen Dissidenten kamen. Diese erbauten 1612 nach ihrer Rückkehr nach England die erste baptistische Kirche.

Die erste baptistische Gemeinde in Amerika entstand im Jahr 1636 in der von Roger Williams gegründeten Kolonie Rhode Island. Wegen des in den meisten neuenglischen Kolonien vorherrschenden religiösen Konformismus flohen einige Baptisten nach North Carolina, wo sie zusammen mit dort ansässigen wohlhabenden Baptisten englischen Ursprungs 1684 in Charleston eine Kirche errichteten. Die starke Unabhängigkeit der einzelnen baptistischen Gemeinden bewirkte, daß erst 1814 eine baptistische „denomination" entstand: alle drei Jahre trafen Delegierte der einzelnen „congregations" zum Austausch von Informationen zusammen. Mit der Besiedlung des Westens und der Eröffnung neuer missionarischer Möglichkeiten kam es jedoch innerhalb der „Tri-annual Convention" bald zum ernsten Konflikt über die Frage, ob Sklavenbesitzer als Missionare in die neuen Territorien geschickt werden konnten oder nicht. Die Gemeinden, die diese Frage bejahten (damals eine Minderheit), verließen die „Tri-annual Convention" und schlossen sich 1845 zur „Southern Baptist Convention" zusammen, heute noch mit über sieben Millionen Mitgliedern eines der letzten großen Reservoirs puritanischer und pietistischer Tradition in Amerika.

Kritik am Liberalismus

Fragt man nun, wie sich bei Carter, dessen baptistische „denomination" sich stets für die absolute Trennung von Kirche und Staat eingesetzt hat, religiöse Erlebniswelt und politische Aufgabe zueinander verhalten, läßt sich eine gewisse Erklärung aus Carters Interesse für die Schriften Reinhold Niebuhrs ableiten, den er in den sechziger Jahren genauer kennenlernte, als er mit einem Freund, einem Richter am Obersten Gerichtshof von Georgia, eingehende Diskussionen über „Niebuhr on Politics", eine Anthologie der Werke Niebuhrs, führte. Niebuhrs erstem bedeutenden Werk, „Moral Man and Immoral Society", das 1932 erschien, war 1928 eine erfolgreiche Vortragsreihe Emil Brunners durch Amerika vorausgegangen. Die Gedanken beider Männer waren Ausdruck einer „Krisentheologie", die sich auf Kierkegaard, Jakob Burkhardt, Unamuno zurückführen läßt und im katholischen Bereich im Neu-Thomismus eines Gilson oder Maritain zum Ausdruck kam.

Niebuhr wandte sich gegen den vorherrschenden Liberalismus nicht nur wegen des Scheiterns der Wilsonschen Friedenspolitik oder der Wirtschaftskrise von 1929, die ihm die Grenzen der Machbarkeit und des Fortschrittsgedankens aufzeigten, sondern auch aus grundlegenden anthropologischen und theologischen Überlegungen. Der Liberalismus basiert nach Niebuhr auf falschen Vorstellungen von der Natur des Menschen und dem Wesen der Geschichte. Die liberale Kultur erachtet den Menschen als fähig, sich die Natur zu unterwerfen und darin seine Selbsterfüllung zu finden. Der Glaube an den Fortschritt und die damit verbundene Geschichtsauffassung werden jedoch in tragischer Weise von der Zeitgeschichte widerlegt. Denn kaum ein Zeitalter hat soviel Grausamkeit und Haß hervorgebracht wie das unsrige. Der Grundfehler der liberalen Theorie ist eine eigenartige Blindheit gegen den Faktor Macht in der menschlichen Gesellschaft. Theologisch ausgedrückt heißt dies, daß die christliche Idee von der Sündhaftigkeit des Menschen als veraltet angesehen wird. An ihre Stelle ist die Idee eines harmlosen Egoismus getreten, der entweder durch vernunftgerechtes Selbstinteresse oder durch die Herstellung eines Gleichgewichts der Kräfte unschädlich gehalten werden kann. Gegebenenfalls wird der Mythus vom Fall durch die Lehre von der ursprünglichen Unschuld der Menschheit ersetzt, die lediglich durch die Entstehung des Privateigentums untergraben wurde. Niebuhr spricht von der Unfähigkeit des fortschrittsgläubigen Menschen, die Korruption des „rational" entwickelten Selbstinteresses zu entdecken. In Anlehnung an Augustinus sieht er in der Selbstliebe des Menschen die Ursache alles Bösen. Das religiöse Pendant dieser Selbstliebe ist die Auflehnung gegen Gott.

Daraus ergeben sich für Niebuhr folgende politische Einsichten: Wir müssen gleichzeitig zwei Gesetze im Auge behalten, das Gesetz der Liebe als höchstes Kriterium überhaupt und das Gesetz der Selbstliebe, einschließlich des kollektiven Selbstinteresses, das auch weiterhin unser politisches Leben beherrscht. Es besteht also ein wesentlicher Unterschied zwischen der „Ethik des Königreichs Gottes", das keinerlei Zuge-

ständisse an die menschliche Sünde erlaubt, und all den politischen Strategien, die auf der Sündhaftigkeit des Menschen basieren und lediglich versuchen, das höchstmögliche Maß an Frieden und Gerechtigkeit unter egoistischen, sündhaften Menschen zu verwirklichen. Die „liberale Kultur" der bürgerlichen Gesellschaft hat versucht, die überhistorischen Möglichkeiten in ihren eigenen Bereich einzubeziehen: Der gute Mensch und die gute Nation sind einfach der Mensch und die Nation, die Konflikte zu vermeiden vermögen. In Wirklichkeit sind irdische Gesetzesnormen nichts anderes als Kompromisse zwischen dem, was im rationalen und moralischen Sinn sein soll, und den aktuellen Möglichkeiten unserer Situation, wie sie jeweils durch das Spiel der gegebenen Kräfte definiert ist. Diese und ähnliche Anschauungen Niebuhrs wurden wegen ihrer Betonung der Sünde und unserer Verantwortung für den Mitmenschen gleichzeitig als „neo-orthodox" und als „neo-liberal" bezeichnet. Niebuhrs Lehre ist ein Versuch, den von den Zynikern oft überbetonten Egoismus des Menschen und seine von den Sentimentalisten gelegentlich hochstilisierte Würde und Größe nicht als unversöhnliche Gegensätze anzusehen, sondern als eng miteinander verbundene Elemente, die beide im Begriff der menschlichen Freiheit enthalten sind.

Carter teilt Niebuhrs Kritik des Liberalismus, genauer des „liberal establishment" unserer Zeit, während der Neo-Orthodoxie bzw. dem Neo-Liberalismus Niebuhrs in etwa ein von der religiösen und sozialen „Folk-Culture" des Südens gefärbter Populismus entspricht. Gewiß, die Geschichte des amerikanischen Liberalismus hatte durchaus ihre positiven Phasen: geboren aus dem modernen Naturrecht und der amerikanischen Aufklärung, betonte er die Rechte und die Verantwortung des einzelnen. Im „Social Gospel" vertrat er eine auf soziale Gerechtigkeit bedachte „christliche Ethik". Durch die Propaganda von Populisten und „Progressives" und durch die Sozialkritik der „muckraker", die als erste publizistisch Mißstände angriffen, deckte er die dunkleren Seiten eines hemmungslos expandierenden Kapitalismus auf und führte zu korrektiver sozialer Gesetzgebung.

Aber die negativen Aspekte des amerikanischen Liberalismus sind nicht zu übersehen. Da gab es den radikalen Flügel der Republikanischen Partei, der im Namen der Gleichberechtigung der Schwarzen nach der Niederlage der Südstaaten im Jahr 1865 deren Wiedereingliederung in die Union durch militärische Besetzung verhinderte, gleichzeitig aber den wirtschaftlichen Zusammenbruch des Südens zu seinen Gunsten ausnutzte, um endlich 1877 aus Gründen unmittelbaren politischen Vorteils seine Truppen aus den Südstaaten zurückzuziehen und die Schwarzen in zynischer Weise der Rache der alten Pflanzer zu überlassen. Oder man denke an den Laissez-faire-Liberalismus, der zur Gründung der mächtigen, zeitweise die Regierung beherrschenden „corporations" führte, oder den „New Deal" und seine Nachfolger, die einen Wohlfahrtsstaat begründeten, in dem Experten und Verwalter aus der Mittel- und Oberschicht der Gesellschaft eine Bürokratie errichteten, die den größeren Teil der Gelder verschlang, die den Armen zugedacht waren. Ganz zu schweigen von den Kriegen, die die Welt frei machen sollten von Unterdrückung durch totalitäre Regime, jedoch

in Amerika selbst zu einem unübersichtlichen, selbstgefälligen und in manchen Teilen korrupten Regierungskoloß führten. Damit verbunden war stets die Selbstherrlichkeit und Selbstgerechtigkeit der durch größere Bildung oder wirtschaftliche Macht Privilegierten, die der Exklusivität der Erlösten im frühen Puritanismus keineswegs nachstanden: dort Theokratie, hier „liberal establishment".

Neuer Populismus

Der Populismus stellt einen wichtigen Aspekt der amerikanischen Geschichte dar. Schon Jefferson sprach von „the people versus the interests", vom Kampf der einfachen Menschen gegen die geballten Wirtschaftsinteressen der Mächtigen. Präsident Jackson führte in den dreißiger Jahren des letzten Jahrhunderts einen erbitterten Kampf gegen die Errichtung der „First National Bank" in Philadelphia. Dieser Kampf wurde zum Überlebenskampf der kleineren, selbständigen Farmer gegen die von Morgan und anderen Großbanken finanzierten Eisenbahnen, die die Frachtgebühren – im eigenen Interesse – festsetzen konnten. Um 1870 organisierten sich dann „Grangers" und „Greenbacks" gegen das Großkapital, während sich vor allem im Süden Farmer und Großgrundbesitzer vorübergehend zusammenschlossen. Es ist die Geburtsstunde des eigentlichen Populismus, der Verteidigung der Interessen und Rechte sowie der „Kultur" der unterdrückten ländlichen Bevölkerung gegen die wirtschaftliche Übermacht der Städte.

Eine präzise Darstellung der Ereignisse der letzten 15 oder 20 Jahre, die in der einen oder der anderen Weise den neuen Populismus Carters vorbereiteten, ist heute noch nicht möglich. Waren die Morde aus dem dämonischen Untergrund an den „charismatischen" Figuren der amerikanischen Politik erste Zeichen dafür, daß, wie Carter meint, die politische Krise Amerikas im Grund „spiritual", also geistig-religiös ist? Gingen die Versuche Eugene McCarthys und George McGoverns, die Präsidentschaft zu erobern, deswegen fehl, weil sie die Lösung in einer Radikalisierung des liberalen Moralismus sahen? War der Folklorismus eines Pete Seeger oder einer Joan Baez gleichsam der Versuch eines Populismus der oberen Mittelschicht bzw. von deren Kindern? Diese Kinder akzeptierten die Werte der Eltern, sahen jedoch im „liberal establishment", im privilegierten „Besitz" dieser Werte einen unerträglichen Widerspruch. So entstand mit Hilfe von Drogen eine jugendliche Subkultur, die sich einerseits in den Pseudo-Revivals von Gruppen wie den „Jesus People", andererseits in den ideologischen „happenings" der College-Jugend verlief. Gleichzeitig entwickelten sich unter denen, die als Mitglieder von Großkirchen deren geistige Sterilität empfanden, charismatische Bewegungen, die neben den Sakramenten Gesinnungsgemeinschaften suchten, deren esoterisch-privatistischer Charakter jedoch keinen Einfluß auf die politische Landschaft hatte.

Der nordamerikanische Populismus war stets Ausdruck einer vollamerikanisierten

Landbevölkerung angelsächsischen, skandinavischen oder deutschen Ursprungs. Daß George Wallace in den frühen siebziger Jahren eine breite Gefolgschaft unter katholischen Arbeitern in den Industriestädten des Nordens fand, hatte nichts mit seinem Populismus zu tun, sondern mit seiner Einstellung gegen die Neger, die von den „ethnischen" Weißen, den letzten Generationen europäischer Einwanderer, als Konkurrenz im Streit um Arbeitsplätze angesehen wurden. Der nordamerikanische Populismus sieht den Kampf zwischen den kleinen unabhängigen Farmern und dem Großkapital nicht als Klassenkampf, sondern als Überlebenskampf einer „folk-culture". „Folk" bedeutet hier je nachdem der Verwandte, der Nachbar, der Angehörige der gleichen Erfahrungswelt; eine relativ geschlossene Gesellschaft innerhalb einer sonst offenen, mobilen, nationalen Gesellschaft; eine Gemeinschaft, in der wie bei primitiven vorlandwirtschaftlichen Kulturen materieller Lebenskampf und „Kultur" nicht zu trennen sind.

Dies bedeutet unter anderem den Primat der „folk"-Gemeinschaft gegenüber jeder Ideologie, oder anders ausgedrückt: die prinzipielle politische Ambivalenz populistischer Bewegungen. Robert La Follette war ein radikal-liberaler Agrarier aus Wisconsin; William Jennings Bryan begann seine Karriere im Mittleren Westen als Rechtsanwalt für kleine Leute, wurde dann durch seinen evangelistischen Eifer und seine biblische Sprache zweimal zum Kandidaten der Demokratischen Partei für das Amt des Präsidenten gewählt, um endlich seinen Enttäuschungen im religiösen Fundamentalismus und in reaktionärer Politik Luft zu schaffen. Der negerfeindliche Populist George Wallace und dessen Anhänger fanden es ihrerseits nicht schwer, dem neoliberalen Populisten Carter ihre politische Unterstützung zu geben.

Ganz im Sinn des traditionellen Populismus wendet sich Carter gegen die „unheilige Allianz von Geld und Politik"; gegen die Steuerungerechtigkeit, die bewirkt, daß ein Industrieller ein 50-Dollar-Essen als Werbekosten von der Steuer abziehen kann, was dem Lastkraftfahrer, der für eineinhalb Dollar ein Sandwich verzehrt, nicht vergönnt ist; gegen die „gesichtslosen Großfirmen" und die „korrupte Regierung"; gegen die „politische und wirtschaftliche Elite"; gegen den Pessimismus als Folge eines unerfüllten und unerfüllbaren, weil unrealistischen Fortschrittsglaubens; gegen die allgemeinen paralysierenden Wirkungen von „big government", die immer weniger verantwortliche Initiativen von seiten der Bürger zulassen. All dies, ebenso wie Carters religiöse Erlebniswelt, entspricht der Einstellung eines wesentlichen Teils der amerikanischen Bevölkerung. Man nimmt an, daß zwischen 25 und 50 Prozent sich aktiv zu einer evangelistischen Tradition bekennen. Meinungsumfragen haben ergeben, daß in den letzten zehn Jahren das Vertrauen in die Geschäftswelt von 55 auf 19 Prozent und das in die Politiker auf 13 Prozent gesunken ist.

Carters Populismus enthält einerseits stark individualistische Elemente wie die Betonung der frühen republikanischen Tugenden Fleiß und Rationalität oder die Hervorhebung von „thrift", einem alten puritanischen Wort, das heute vielleicht mit Konsumaskese übersetzt werden kann. Andererseits verspricht dieser Populismus eine Regie-

rungsverantwortung, die dafür sorgen soll, daß jeder Bürger seine gottgegebenen Talente im weitesten Sinn entwickeln kann. Diese Verantwortung schließt, wie in jeder vorhergegangenen Phase des Populismus, die Betonung regionaler Selbständigkeit und Zuständigkeit ein (wenngleich nicht im Sinn Nixons, der den Regionalismus als zynisches Alibi für das reduzierte Interesse der nationalen Regierung am Problem der Armut benützte).

Carters Philosophie wird besonders klar, wenn wir uns dem Problem der Armut und vor allem der Armut der schwarzen Bevölkerung zuwenden. Im Sinn der Kierkegaardschen „Aufhebung des Ethischen" ist Carter überzeugt, daß die ethische nicht die letzte Dimension der menschlichen Wirklichkeit ist. Ethik spielte zwar eine entscheidende Rolle in der Anklage gegen den Krieg in Vietnam und in der Aufdeckung des Watergate-Skandals. Für die „Bewältigung" ist jedoch guter Wille etwa im Sinn des „Social Gospel" nicht genug: Carter ruft nach Umkehr, wie sie in der Tradition der Revivals vorexerziert wurde. Dies ist die Grundeinsicht, die seine Aussage bestimmt, daß das Problem Amerikas nicht politisch, sondern „spiritual" ist – eine Aussage, die in einer auf Konsum und Vergnügen ausgerichteten Gesellschaft für viele wie ein peinlicher Anachronismus klingen mag.

Für Carter ist Verantwortung für den Nächsten weder von der „Ethik" noch von der Fortschrittsidee des „liberal establishment" abhängig. Er faßt seine soziale Konzeption gern in dem Wort „compassion" zusammen, was soviel wie freiwillige, aktive Solidarität aus gemeinsamer, existentieller Betroffenheit bedeutet. Carter nennt denjenigen religiös, der sich der Armen und Geschlagenen annimmt. Hier geht er über den Calvinismus-Puritanismus im strikten Sinn hinaus, der Armut als Folge von Pflichtverletzung, sprich: „Faulheit", ansieht. Unverschuldete Armut gehört zu jenen Gegebenheiten, die die Vielfältigkeit und Vielschichtigkeit der menschlichen Situation ausmachen, für die wir in ihrer Gesamtheit in Schuld und Sünde verantwortlich sind. Umkehr bedeutet Annahme dieser Situation, also eine geistig-religiöse Umstellung von Grund auf, und erst in ihren Konsequenzen soziale Verantwortung und ethisches Verhalten.

Was bedeutet „compassion" in der „folk-culture" der Südstaaten und vor allem in der Beziehung zu den Armen unter den Schwarzen? Carters Familie ist seit 200 Jahren in einem Teil Georgias seßhaft, in dem Plantagen keine bedeutende Rolle spielten. Carters jüngste Tochter geht in eine öffentliche Schule, in der die Hälfte der Kinder Schwarze sind. Dies steht im Gegensatz zu der Tatsache, daß immer mehr Weiße im Norden in den „besseren" Vorstädten leben und ihre Kinder in überwiegend von Weißen besuchte öffentliche oder private Schulen schicken. Gewiß haben in den sechziger und frühen siebziger Jahren Weiße aus dem Norden, vor allem aus der studentischen Jugend, bei demonstrativen Fahrten in den Süden ihr Leben aufs Spiel gesetzt; gewiß haben prominente Weiße in den Großstädten des Nordens Cocktail-Parties für Freunde gegeben, auf denen Vertreter militanter schwarzer Organisationen „Sühnegeld" für vergangenes Unrecht verlangten und wohl auch erhielten. Aber jenseits dieser Kontakte und des Eindringens einzelner Schwarzer in die weiße Mittelschicht ist die Trennung

von Schwarz und Weiß im Norden – und die Hoffnungslosigkeit der Schwarzen, was wirtschaftlichen und sozialen Aufstieg betrifft – wahrscheinlich schlimmer als im Süden.

Trotz der Geschichte von Sklaverei und Segregation gibt es im Süden wohl mehr „compassion" als im Norden, wo die Ethik des traditionellen Liberalismus von jeher außerhalb kultureller und gar existentieller Gemeinsamkeiten stand und heute mehr denn je durch die ethnische Renaissance Lügen gestraft wird. Zweifellos enthält der klassische Anspruch der Südstaatler, daß sie die Schwarzen besser verstehen, als dem Nordstaatler möglich ist, ein gutes Stück Paternalismus sowie Ressentiments gegen die Besserwisser im Norden; und doch scheinen die Ambivalenzen des Südens der menschlichen Wirklichkeit und damit der Möglichkeit von „compassion" näherzukommen als die simplizistische Ethik des Liberalismus im Norden. Der Kampf Carters ist in erster Linie der Versuch, einen in der „folk-culture" des Südens verankerten Neoliberalismus oder Neopopulismus gegen den im wesentlichen „ethischen" Liberalismus des Nordens bzw. dessen Erschlaffung im „liberal establishment" durchzusetzen. Der Ausgang des Kampfes wird uns einiges über die Fähigkeiten Carters, über Politik in unserer Zeit, vor allem aber über die geistige Vitalität Amerikas sagen.

Walter Scherf

Trends in der Jugendliteratur

Ein Spiegel der Gesellschaft

Die Kinder- und Jugendliteratur ist ein getreuer Spiegel unserer gesellschaftlichen Entwicklung. Das gilt für ihre Herstellung ebenso wie für ihre Inhalte. Die westlichen Industrieländer haben einen Buchmarkt erschlossen und eine internationale Koproduktion in Gang gesetzt, wie es beides niemals zuvor gegeben hat. Das Kinder- und Jugendbuch ist eine Ware, deren Konsum sich ständig ausweitet und deren Produktion ebenso auf Zuwachs eingestellt ist wie andere Zweige der Konsumgüterindustrie auch[1], und die in ebensolcher Weise den wechselnden Verbraucherattitüden zu folgen sucht. Dennoch überrascht der im Vergleich zu anderen Produktionen außerordentlich hohe Anteil an Titeln, die sich trotz äußerlich wechselnder Lesehaltungen unverändert auf dem Markt behaupten, von „Klassikern", denen man neue Seiten abgewinnt, von herausragenden Neuerscheinungen, die „zeitlos" zu sein scheinen.

Eine gründlichere Untersuchung des kinder- und jugendliterarischen Angebots fördert jedenfalls als Grundmodell der Kommunikation zwischen Verfasser und Leser zutage, daß es sich so gut wie ausschließlich um Texte handelt, die psychodramatisch den naturnotwendigen Ablösungs- und Individuationskonflikt oder gesellschaftspädagogisch den Einpassungsprozeß begleiten. Es versteht sich, daß die einzelnen Titel mehr oder weniger gut diesen beiden Funktionen dienen, daß sie fruchtbar oder unfruchtbar sind, daß sie erfreuliche oder unerfreuliche Wirkungen zeitigen. Diejenigen Texte, die eher eine psychodramatische Funktion wahrnehmen, sind offensichtlich weit weniger den aktuellen gesellschaftlichen Veränderungen unterworfen als die gesellschaftspädadogisch gemeinten Texte. Wer im Spiegel der Kinder- und Jugendliteratur die allgemeinen gesellschaftlichen Entwicklungen herauslesen möchte, muß also die Trends der Einpassungsbelehrungen und -erläuterungen zu erfassen suchen.

Kritik an der „systemverlängernden" Kinder- und Jugendliteratur

Die tiefstgreifende Änderung fand etwa in den Jahren 1967–1968 statt, als die studentischen Unruhen das Aufkommen eines unversöhnlichen Hasses anzeigten, der sich gegen alles „Systemverlängernde" und „Systemverfestigende" wandte. Daß ein großer Teil der von Kindern und Jugendlichen gelesenen Konsumliteratur den gesellschaftlichen Status quo unkritisch hinnahm oder guthieß, war offenkundig – daß sich die

Kritik der Gesellschaftskritiker in solch massiver Weise mit der damaligen Marktlage auseinandersetzte, war neu, völlig unerwartet und für viele erschreckend. Heute haben wir Abstand genug, und es ist kein großes Kunststück, ein Gesamtbild zu entwerfen.

Vergleichen wir lediglich das übliche Mädchenbuch der Zeit vor diesem Einschnitt mit dem üblichen Mädchenbuch, wie es heute in Skandinavien, den Vereinigten Staaten und der Bundesrepublik die führende Rolle spielt, so kann man vereinfachend sagen: Damals standen illusionäre Entwürfe im Vordergrund, heute Illusionslosigkeit. Damals boten sich die Hauptgestalten der Mädchenromane als Zielscheibe der Wünsche an, reich, schön, verwöhnt und begehrt zu sein – heute sind die Hauptgestalten Beweise für das Hineingestoßensein in Fehlentwicklungen und psychische Katastrophen, für Zwang, Unrecht, angeblich unverschuldete Zerstörung. Damals faszinierte die Filmkulisse, der Traum vom Wohlstand, die Luxusprinzessin – heute ergeht man sich im naturalistisch gezeichneten Extrem und gelegentlich sogar in der Demaskierung der „Schundkultur" und den ökosoziologischen Folgen von Statuskonkurrenz und Konsumschwachsinn. Früher war es gerade das aus dem Amerikanischen übersetzte „bessere" Mädchenbuch, das mit verblüffendem Optimismus jeden individuellen Konflikt junger Menschen aufs Korn nahm und gegenseitiges Verständnis, Neuüberdenken der Lage und lebensbejahende Neuansätze des guten Willens als sichere Rezeptur anpries. Heute erhalten wir aus demselben Land und von einer neuen Verfassergeneration die Zerstörung dieser Illusionen geliefert[2]. Die Grundüberzeugung, alles und auch die menschliche Einpassung sei machbar, wird abgelöst von der Überzeugung, daß nur noch Anklage und Demaskierung angemessen seien. Die neueren schwedischen oder deutschen Jugenderzählungen stimmen damit vollkommen überein.

Was bei sachlicher Prüfung sofort ins Auge fällt: Die Schuld, das jedenfalls halten die Verfasser für erwiesen, liegt bei den Verhältnissen, nicht bei der jugendlichen Hauptgestalt, und es findet sich ringsum nichts, was sich als akzeptierte Aufgabenstellung erkennen ließe – weder ein Ansatz zur Selbsterziehung und zur persönlichen Meisterung der Konflikte, noch ein Ansatz zum Einsatz für die naheliegende Gemeinschaft oder die Gesellschaft, in der wir leben – vom Entwicklungsdienst in den ärmsten Ländern abgesehen. Aber dieses Engagement ist mit einem ohnmächtigen Zorn auf die eigene Gesellschaft befrachtet und wird eher als Protest denn als Aufgabe gelesen. Die Bilanz, als Spiegel des tatsächlichen Lebens junger Menschen verstanden, ist bestürzend: Die Hoffnung auf Änderung ist nach außen gerichtet, auf ein Irgendwoher. Gelegentlich klingt durch, daß auch sehr bescheidene Lernprozesse das Leben etwas erträglicher machen könnten. Am meisten aber verblüfft, wieviel jüngere weibliche Erzähler sich in der Rolle eines jungen Mädchens schildern, das sich von seiner eigenen Mutter aufs grausamste vernachlässigt fühlt. Und warum? Weil die Mütter mit ihrer eigenen Befreiung, mit ihrer Karriere, mit ihrer völligen Verselbständigung beschäftigt sind, ihre Kinder zwangsweise auf sich selbst stellen oder sich selbst überlassen, und die Väter von ihnen aus dem Spiel genommen worden sind.

Statt Gesellschaftspolitik: Ablösungskonflikte

Es ist sonderbar, daß gerade dieser Ausschnitt unserer heutigen gesellschaftlichen Wirklichkeit die Jugendliteratur beherrscht: die psychologischen Folgen, die aus dem Strukturwandel sich ergebenden verschärften Ablösungs- und Individuationskonflikte. Gewiß, es ist auch vom sinnlosen Konsum die Rede, von der Armut der Vierten Welt, von Krankheit, Tod, geschädigten Kindern, von alten Menschen, ihrer Vereinsamung und der Hoffnungslosigkeit des Abgeschobenwerdens – aber primäre gesellschaftspolitische Vorstellungen finden sich, abgesehen vom Sachbuch, viel eher in der Kinder- als in der Jugenderzählung, also in den Texten, die dem jüngeren Leser als Kommentar oder Beispiel vorgesetzt werden. Es ist ein Phänomen, daß sich die neue Illusionslosigkeit des erzählenden Jugendbuchs wiederum individualpsychologischen, nicht aber eigentlich gesellschaftspolitischen Problemen zuwendet. Die Zerstörung unserer Umwelt wird im Kinderbuch geschildert, und die verhängnisvolle Fixierung unseres Lebens auf ein von Unternehmer- wie von Arbeitnehmerseite um jeden Preis herbeigezwungenes Wirtschaftswachstum wird überhaupt nicht dargestellt. Daß gelegentlich einmal eine Protestaktion gegen den Bau eines Kernkraftwerks erwähnt wird, kann man nicht als gesellschaftliche Bewußtheit zählen, sondern lediglich als Attitüde, so hart es klingen mag.

Politik im Kinderbuch

In der Kinderliteratur ging es dagegen bis vor kurzem noch in einer Weise politisch zu, genauer gesagt, versimpelnd neomarxistisch, daß es schwerfällt, diese Erscheinung überhaupt zu verstehen[3]. Wer einem achtjährigen Kind zu erzählen versucht, mit zum Bösartigsten, was man sich in dieser Welt vorstellen kann, zählten Fabrikdirektoren etwa oder Hausbesitzer, und sowohl die hergestellten Waren als auch die Wohnungsmieten würden um mehr als die Hälfte billiger, wenn man diese unerfreulichen Zeitgenossen zum Teufel jagte, erzählt seinen Lesern schlichten Unsinn. Abgesehen davon, daß mancher dieser Theoretiker durch sein persönliches Besitzergehabe sich unglaubwürdig gemacht hat. Die Sozialutopien, mit denen unsere Kinderliteratur einige Jahre lang bereichert wurde, sind über Nacht so gut wie ganz von der Bildfläche verschwunden, und mit ihnen die Lehrstücke, wie man sich solidarisiert und den Aufstand gegen unliebsame Autoritäten durchführt. Man hat mit Recht nach der Wirkung gefragt, die solche Texte zu entfalten imstande sind. Da sie völlig am lebendigen Interesse des Kindes vorbeiziehen und ihm abstrakt politisches Denken in wenn auch noch so vereinfachter Weise nahelegen wollen, ist mit Wirkung nur zu rechnen, wenn ein Buchmittler, z. B. ein Kindergruppenleiter, den Text erläutert und durch seine eigene Anteilnahme und sein Ernstnehmen den Kindern eine Ahnung davon vermittelt, daß solche Probleme für Erwachsene und für die Gesellschaft als Ganzes von entscheidender Bedeutung sein können.

Doch dieses Kapitel ist abgeschlossen. Was freilich neu ist, sind Kinderbücher, die ihren jüngeren Lesern am konkret nachvollziehbaren Fall die Zerstörung unserer Welt aufzeigen: z. B. bei einem Besuch bei den Großeltern auf dem Land; mittels eines Berichts, wie es früher war; bei der Begegnung mit einem Stück unverfälschter oder leidender oder zerstörter Natur; Kinderbücher also, in denen dargestellt wird, was unwiderruflich verlorengeht und was morgen in dieser unserer Welt an nicht wiedergutzumachenden Folgen die neue Generation erwartet.

Aufschlußreich ist übrigens, daß viele junge Mütter noch mit heiliger Überzeugung die sogenannten „antiautoritären" Bilder- und Kinderbücher von gestern ihren eigenen Kindern ans Herz legen, sie damit „frei" zu machen, sie geradezu „abzunabeln" versuchen – während im modernen Mädchenbuch, wie eben gesagt, die jungen Verfasserinnen bereits ihren Müttern schwerste Vorwürfe machen, daß man sie so schändlich vernachlässigt habe.

Was völlig seinen verführerischen Glanz verloren hat, ist die von der Mütterhysterie hochgespielte Kinderliteratur des frühen Lesen-, Rechnen- und Schreibenlernens. In einer Zeit der Jugendarbeitslosigkeit, der beruflichen Aussichtslosigkeiten, einer Automation, die auch bei erneutem Wirtschaftsaufschwung die Arbeitslosenquoten in deprimierenden Höhen erhalten wird, gedeihen diese Übergriffe der Ideologie von der Leistungsgesellschaft nicht mehr – und das außerordentliche Verlagsgeschäft mit dieser Sparte versickert in einer Trockenheit, die auch von dem Versuch einer Nachfolgeproduktion der „Kreativität" nicht aufgehoben werden kann. Damit kein Mißverständnis entsteht: Wenn eine Mutter sich intensiv und liebevoll mit ihrem Kind beschäftigt und seinem Drang, „groß" zu werden, entgegenkommt und mit ihm „liest" oder „schreibt" oder „rechnet", ist die bloße Zuwendung bereits eine höchst erfreuliche Sache. Und wenn die schöpferischen und eigenwüchsigen Kräfte des Kindes gefördert werden, ebenfalls und sogar noch mehr. Aber es überwiegt heute eine Kinderbuchsparte, die sich „Kreativitätsanregung" heißt, die aber dem Kind vormacht, als käme das Kreative von allein und vor allem dann, wenn jede Anstrengung zur Gestaltung, zum Lernen, zur handwerklichen Formung, zur selbsterzieherischen Leistung vermieden und – als besonderer Akt „kreativer" Befreiung – zum alten Eisen geworfen wird.

Fehlschlag und Flucht

Der Ansatz, den kindlichen Leser unmittelbar zum solidarischen Kämpfer gegen den Kapitalismus zu erziehen, hat sich als utopischer und kurzatmiger Versuch von Verfassern herausgestellt, die ihre Systemkritik beim erwachsenen Leser nicht anbringen konnten und sich deshalb dem Kind zuwandten. Die Niederlage wird den Haß auf unser Gesellschaftssystem nicht geringer machen. Es war vergeblich, dem Kind eine Aufgabe zuzuschieben, die man selbst nicht leisten konnte. Gesellschaftliche Verhaltensmuster in Form von Beispielerzählungen und Fabeln dem Kind zu übermitteln, ist

durchaus legitim – aber nur sinnvoll, wenn sie sich im Einklang mit der Lebensweise der das Kind umgebenden Gemeinschaft befinden. Doch bereits die Diskrepanz zwischen diskutierter Sozialutopie und unersättlichem Verschleißanspruch setzt jegliche Wirkungsmöglichkeit der sogenannten systemverändernden Texte außer Kraft.

Um so eifriger wird die Fluchtliteratur verschlungen. Dem Versuch, die leibseelischen Bindungen mit dem Kind immer früher zu kappen, steht die sentimentale Verhätschelung der Kinderstube von anno dazumal entgegen, dem Verlust der Religio die parapsychologische Neugier, dem Abbau der inneren Steuerung der chaotische Wertungsverzicht – wohlgemerkt: in der Kinder- und Jugendliteratur, was leicht mit Einzeltiteln zu belegen wäre.

Die Neuentdeckung: Von allein wird aus einem Menschen kein Mensch

Grotesk ist jedenfalls auch, daß sich unsere westlichen Jugendbücher in Tabuzerstörung und Schuldigensuche ergehen, Unzufriedenheit, tiefstes Ungenügen und depressive Hoffnungslosigkeit nähren, während die jungen sowjetischen Autoren hierzulande ungeahnte Erfolge verbuchen. Der theoretisch-kommunistische Gehalt tritt gar nicht oder nur am Rand in Erscheinung. Was unsere jungen Leser hier und nirgendwo anders offensichtlich finden und weshalb ihnen *J. Korinec, N. Dubov, J. Koval,* der ältere, aber jetzt erst entdeckte *Panteleev* so wichtig werden, sind die Forderungen, die diese Autoren an sich, ihre Helden und damit an ihre Leser stellen: an sich zu arbeiten, unermüdlich, aus sich einen Menschen zu machen[4]. Einen krasseren Gegensatz als zwischen einem Zwölfjährigen, der mitten im ungebrochenen Naturmythos optimistisch um seine Selbsterziehung kämpft, und einem fünfzehnjährigen Mädchen, das sich in einer Welt der Drogen, Liberationen, des Sexualverschleißes und der auseinanderbrechenden Ehen durchzufinden versucht, kann man sich schwerlich vorstellen. Auf unserem Buchmarkt liegen neuerdings jedoch beide Textsorten nebeneinander und werden oft in derselben popkaschierten Buchreihe angeboten.

Aber das ist zweifellos kein Zeichen für den totalen Verschleiß, eher für den Aufbau einer Art literarischen Arzneischranks, der lebensnotwendig geworden ist. Und wer sich genauer umschaut, findet weitere Anzeichen für einen solchen Trend der Selbsterhaltung. Dazu zählen bedeutende Neuerscheinungen ebenso wie das Wiederaufgreifen funktionell bedeutsamer Texte der Überlieferung. *Cecil Bødker* zeigte in ihrer „Silas"-Trilogie, wie der Mensch, der seinem Laster nachgibt, versteint, verkarstet, sich bestialisiert. *Otfried Preußler* zeigte in seinem auf einem sorbischen Sagenkomplex beruhenden „Krabat" die grundlegende Auseinandersetzung des Menschen mit dem dämonischen Widerpart. *Michael Ende* schrieb seine phantastische Erzählung „Momo" von der Selbstzerstörung unserer Gesellschaft und dem gläubigen Widerstand der Kleinsten und Schwächsten[5]. Welche Wirkung das Werk von *J. R. R. Tolkien* weltweit erreicht hat, ist bekannt: Eine neue in sich schlüssige Mythologie des Kampfes zwischen Gut und Böse

in dieser Welt ist zum lebendigen Besitz einer ganzen Generation junger Menschen geworden[6]. Und die psychodramatische Funktion der altüberlieferten *Zaubermärchen*, die sich als projektives Theater für unsere Ablösungskonflikte anbieten, ist ebenfalls wiederum entdeckt worden und hat sich durch die überwuchernden Verniedlichungen und Sentimentalisierungen in der Sparte, die man landläufig „kindertümliche Märchendichtung" nannte, wieder den Weg freigekämpft[7]. Am Ende haben wir gar eine Wiederentdeckung der Legende zu erwarten, als deren Funktion man den Konflikte überwindenden Dialog mit den selbstgewählten Vorbildern anzuschauen beginnt.

Die Diskrepanzen der Kinder- und Jugendliteratur

Die aktuelle Kinder- und Jugendliteratur ist ein getreuer Spiegel der Gesellschaft. Sie zeigt die Diskrepanz zwischen der uns seit einer Generation eingehämmerten Konsumhaltung, eines Totalanspruchs auf materielle Lebens-„Qualität", aus dem der unaufhörliche Produktionszuwachs begründet wird – und der Wiederentdeckung unabdingbarer menschlicher Aufgaben der Selbsterziehung und der Leistung für die Gesellschaft. Diese Diskrepanz trat im ohnmächtigen Haß gegen ein materialistisches System zutage, das die Gesellschaft, also wir alle, selber haben übermächtig werden lassen, und führte zu kurzschlüssigen Versuchen, vermittels des Bilder- und Kinderbuchs bereits der jüngsten Generation die Verantwortung zu übertragen.

Die Diskrepanz tritt in der Überschätzung der Basisdiskussion ebenso hervor wie im Selbstmitleid, im Ausweichen vor der Verzichtfrage, in der Schuldzuweisung an das Milieu, in der Klage, daß kein Gespräch zwischen den entfremdeten Generationen möglich sei, im fanatischen Privilegienabbau, der Enttabuisierung – und in der schwelenden Ahnung, daß man sich zugleich am allgemeinen Werteverschleiß beteiligt und sich zum Handlanger einer totalen Verschleiß-„Güter"-Produktion macht. Die Kinder- und Jugendliteratur spiegelt die Diskrepanz zwischen naturbedingten Mutter- und Vaterrollen einerseits und dem Konsum-, Karriere- und Statuszwang anderseits – wobei die Verzweiflung sich in Entwürfen von Väterpopanzen und Mütterhexen Luft macht und in Falschgold-Idolen von Supermüttern und Supervätern. Aber auch die Diskrepanz zwischen totalem Sexualkonsum und den durch Krankheit, Alter, Tod gesetzten Grenzen und Aufgabenzuweisungen wird sowohl Verfassern als auch Lesern bewußt. Dabei vergeht ihnen der Spaß. Der Humor erfreut sich eines wachsenden Seltenheitswerts, und es nimmt nicht wunder, daß die grünen Kommunen Tolkiens „Hobbit" zu den „heiligen Büchern" rechnen[8]. Zur gesellschaftlichen Satire hat man sich noch nicht aufgerafft, aber auch in der Kinder- und Jugendliteratur wird sie kaum lange auf sich warten lassen. Immerhin, der vollständige „Gulliver" ist wiederum entdeckt worden und Mark Twains böse Bemerkungen über die unmenschliche Natur des Menschen werden zunehmend häufig zitiert.

Die Trends in der Jugendliteratur zeigen immerhin eines: Die Ware Kinder- und

Jugendbuch ist trotz der weltweit wachsenden Produktionszwänge als Mittler geistiger Auseinandersetzungen keineswegs mattgesetzt, im Gegenteil, in unseren Tagen wurde diese Literatur geradezu aufgestört und sie zeigt Widersprüchlichkeiten und Provokationen wie nie zuvor. Nur: Überschätzen darf man das Kinder- und Jugendbuch auch nicht. Es ist immer so viel wert wie der berühmte „Kontext", also etwa das Gespräch zu Hause, in der Gruppe, in der Schule.

ANMERKUNGEN

[1] Einen Überblick der internationalen Marktsituation habe ich zu geben versucht in: Observations on international aspects of children's books, in: Top of the news, Vol. 32 (Chicago 1976) Nr. 2, 135–148. Vgl. auch: W. Scherf, Das Kinderbuch, eine Visitenkarte der Gesellschaft, in: Die Wirklichkeit und das Böse (Hamburg 1970) 131–142.

[2] G. Neumann, Das Porträt der Frau in der zeitgenössischen Jugendliteratur (München 1976); dort finden sich auch die notwendigen weiterführenden Literaturangaben.

[3] Bewältigung der Gegenwart? Emanzipatorische und gesellschaftspolitische Tendenzen in der Kinder- und Jugendliteratur, hrsg. v. E. Scherf (Pullach 1974); W. Scherf, Das zeitgeschichtliche und politische Jugendbuch, in: Kinder- und Jugendliteratur, hrsg. v. G. Haas (Stuttgart 1974) 392–414.

[4] J. Korinec, Dort, weit hinter dem Fluß (Weinheim 1971, ^{2}1972); ders., Wolodjas Brüder (Weinheim 1974); N. Dubov, Das Zelt am Meer (Bayreuth 1974); ders., Leuchtfeuer auf dem Fluß (Bayreuth 1975); J. Koval, Polarfuchs Napoleon III. (Stuttgart 1975); V. Nečaev, Pat und Pilagan (Recklinghausen 1972); L. Panteleev, Die Uhr (Dortmund 1974).

[5] M. Ende, Momo (Stuttgart 1973, ^{4}1974).

[6] J. R. R. Tolkien, Der kleine Hobbit (Recklinghausen 1957, ^{4}1974).

[7] W. Scherf, Ablösungskonflikte in Zaubermärchen und Kinderspiel, in: Medien- und Sexualpädagogik, Jg. 2 (Bonn–Bad Godesberg 1974) H. 4, 14–24; ders., Aktuelle Tendenzen und traditionelle Muster. Zu einigen psychologischen Grundlagen der Kinder- und Jugendliteratur, in: Bertelsmann Briefe, H. 83 (Gütersloh 1974) 3–12; dort auch die notwendige weiterführende Literatur.

[8] S. Golowin, Das Zeitlose in der Industrie-Gesellschaft. Von neuen Jugendbewegungen 1966–1974, in: Jugend in der Gesellschaft (München 1975) 179–201.

Karl H. Neufeld SJ

Theologie durch Kritik

Zum Tod Rudolf Bultmanns

Nur wenige Wochen, und Rudolf Bultmann, der weltweit bekannte protestantische Theologe aus Marburg, hätte sein 92. Lebensjahr vollenden können. Als dieser wohl umstrittenste Neutestamentler der letzten Generation am 30. Juli starb, kam die Nachricht für eine Öffentlichkeit doch überraschend, die sich mit dem Reden von der „nachbultmannschen Ära" in der Theologie schon an die Vorstellung gewöhnt hatte, er müsse längst zu den Toten gehören. Daß er mit intensiver Aufmerksamkeit fast bis zuletzt die Entwicklungen auf der theologischen Szenerie mitverfolgte, wußten nur wenige. Sollte er jetzt endgültig vom Tod überholt sein? In der exegetischen und theologischen Wissenschaft lebt sein Werk – vielleicht intensiver denn je. Seine Beiträge stecken als meist unsichtbare Fundamente im Gros jener Arbeiten, die heutzutage neutestamentliche Exegese und Theologie bestimmen.

Glauben und Verstehen

Bultmann ging es allerdings um mehr als bloße philologische und historische Auslegung des Bibeltextes; sein umgreifenderes Anliegen spricht sich in dem Titel aus, unter den er schon 1933 eine erste Sammlung seiner Aufsätze stellte: „Glauben und Verstehen". Mit diesem Motto wies er über ein rein wissenschaftliches Bemühen hinaus. So ergab es sich als eher selbstverständliche Folge seines theologischen Arbeitens, wenn er nach dem letzten Weltkrieg mit der Debatte um die Entmythologisierung und mit der Frage nach dem historischen Jesus zweimal das engagierte Interesse der breiten Öffentlichkeit auf sich zog. Die teilweise heftigen Kontroversen und dezidierten Stellungnahmen zu diesen Stichworten erregten über die Fachkreise hinaus große Teile der Christenheit. Bultmanns Radikalität in der Fragestellung und seine unbestechliche Ehrlichkeit in den Lösungsvorschlägen stellten unausweichliche Fragen an das Christsein.

Glauben – oder: Wie kann jemand in dieser Zeit Christ sein? Diese Frage geht alle an, die ihr Leben auf das Evangelium Jesu Christi stellen wollen. Verstehen – oder: Wie kommt der moderne denkende Mensch mit der biblischen Botschaft zurecht? Niemand kann sich von dieser Anfrage dispensieren. Glauben und Verstehen – oder: Wie kann beides verantwortet zusammen bestehen, ohne daß Glauben Verstehen vereinnahmt, ohne daß Verstehen Glauben zersetzt und auflöst?

Martin Heidegger, der frühe Freund, brachte Bultmann die Problematik modernen Denkens nahe; der Philosoph ging jetzt dem Theologen um eine kurze Spanne im Tod voraus. Die Krisis des Menschen und die Krisis der Theologie, wie sie Karl Barth in den zwanziger Jahren denunzierte und zu „überwinden" suchte, ließen Bultmann von der christlichen Botschaft her nach Möglichkeit und Aufgabe von Theologie überhaupt fragen. Wie ist christlicher Glaube zu glauben, um glaubhaft zu sein? Wie ist menschliches Denken zu denken, um denkbar zu sein? Und schließlich: Wie ist der Glaube zu denken und das Denken zu glauben?

Bultmanns Versuch, „Glauben und Verstehen" zusammenzubringen, wurde weltweit berühmt unter dem Stichwort „Entmythologisierung", weniger unter dem Gegenstück dazu, der „existentialen Interpretation". Der Sinn beider ist Kritik, ein Unternehmen, das nur die doppelte Krisis des Menschen spiegelt, der er durch den Umbruch modernen Verstehens und durch den Anspruch des Evangeliums auf Umkehr ausgesetzt ist. Das Kritikverständnis Bultmanns bildet darum sozusagen Horizont, Klima und Milieu seines theologischen Werks. Bultmann wollte betont Theologe sein, d. h. einer, der von Gott spricht; aber einer, der dieses Geschäft als Mensch seiner Zeit zu besorgen hat, der nicht absehen kann von seinem Leben, seiner Situation, seinen Aufgaben und Fragen.

Rudolf Bultmann gehörte als einer der ersten zu den Vertretern der „Theologie der Krise", wie man die „dialektische Theologie" bis zum Zweiten Weltkrieg meist nannte; in seinen Arbeiten zum Neuen Testament betonte er besonders stark die christliche Botschaft als „Krisis" des Menschen. Damit ist nicht nur eine Tatsache angesprochen, sondern im Sinn der bekannten Unterscheidung Bultmanns zugleich eine Aufgabe, also ein Indikativ, der nie von dem immer mitausgesagten Imperativ getrennt werden kann. Nicht nur Heil und Erlösung, auch Gottesferne und Umkehr sind vom Evangelium zugesagt und aufgegeben. Im Vorwort zu seinem Buch über „Jesus" heißt es dazu schon 1926 ganz unmißverständlich: „. . . eine Grundvoraussetzung der folgenden Darstellung ist die, daß man die Geschichte, wenn man ihr Wesentliches erfassen will, nicht ‚betrachten' kann, so wie der Mensch seine Umwelt, die Natur betrachtet . . . sondern er sagt mit jedem Wort über die Geschichte in gewisser Weise zugleich etwas über sich selbst" (Siebenstern-TB 1965, 7). Diese Bemerkung nimmt den Menschen als persönlich Betroffenen; für ihn gibt es keine neutrale Beobachterposition weder der Geschichte noch dem Glaubensanspruch gegenüber. Der Mensch kann darum auch nicht als Kritiker auftreten, ohne daß er sich selbst in Frage stellen, kritisieren ließe. Die von Bultmann gewählte Sicht sieht darin allerdings nicht nur eine unausweichliche Folge, die in Kauf zu nehmen wäre. Ganz im Gegenteil; mit der neutestamentlichen Botschaft vom Gottesreich möchte er als Theologe gerade dieses Sich-in-Frage-stellen-Lassen, dieses Sich-der-Kritik-Aussetzen als Grundlage jeder echten Glaubensantwort verständlich machen.

Entmythologisierung und existentiale Interpretation als kritisches Unternehmen geben sich so als etwas zu erkennen, das mit der gewöhnlichen Kritik menschlichen Alltags an anderen, an Menschen, Dingen, Zuständen nichts zu tun hat. Solches spontane Urteilen geht ohne weiteres davon aus, daß sich andere – Menschen, Dinge, Zustände –

ändern müssen, weil sie nicht so sind, wie sie sein sollten. Bultmanns Projekt geht weiter als die Kritik von Meinungen und Haltungen, die schon zwischen Personen, Sachen und Situationen und dem Kritikwürdigen an ihnen zu unterscheiden weiß. Auch diese Beurteilung legt ein äußeres, wenn auch feineres Maß an die Gegebenheiten. In beiden Fällen bleibt der Kritiker Beobachter und wird von seiner Kritik selbst nicht berührt.

Ohne Zweifel wollte Bultmann diese Formen der Kritik nicht für überflüssig erklären. Ihm ging es vielmehr um ihre tiefere Grundlegung, so daß der simple Gegensatz zu einer Orthodoxie, der im wesentlichen alles klar und sicher schien, unterlaufen wurde. Bultmann studierte eine Theologie, die mit ihrer historisch-kritischen Methode den theologischen Anspruch erhob, namentlich in der Exegese Ergebnisse zu erzielen, die eine apologetische Orthodoxie total in Frage stellen. In der Welt der liberalen Theologie um die Jahrhundertwende wurde der junge Bultmann in Tübingen, Berlin und Marburg geschult. Von ihr sagte er 1924: „Ihren Charakter erhielt die liberale Theologie wesentlich durch die Vorherrschaft des *historischen Interesses,* und hier liegen ihre großen Verdienste – Verdienste nicht nur für die Aufhellung des Geschichtsbildes, sondern vor allem für die *Erziehung zur Kritik,* d. h. zur Freiheit und Wahrhaftigkeit" (Glauben und Verstehen I, 2). Obwohl Bultmann sich weigerte, in diesen Werten das Ganze seiner theologischen Aufgabe zu sehen, hat er doch zeit seines Lebens entschieden an ihnen festgehalten. Kritik bedeutete ihm Freiheit und Wahrhaftigkeit, anders gesagt eine eminent christliche Verheißung und Wirklichkeit.

Theologie der Krisis

Bultmanns Idee der kritischen Aufgabe in der Theologie betont trotz ihrer Herkunft und Schulung aus dem historischen Interesse der Neuzeit ihre biblischen, neutestamentlichen Wurzeln. Diese Kritik will christliches Unternehmen sein, das seine Maßstäbe dem Evangelium entnimmt. Nicht zu verwundern, daß sie sich kaum jemals auf Personen richtet, sondern die Sache, die Fehler und Ausfälle im Auge zu behalten sucht, selbst dort noch, wo beides – wie etwa bei der Absetzung von den Lehrern und Vertretern der liberalen Theologie, aber ebenso von gewissen Auswüchsen der neuen dialektischen Theologie – nur schwer auseinanderzuhalten ist.

In ihren Anfängen trat die „Dialektische Theologie" vor allem als „Theologie der Krisis" auf. Sie trug ihren kritischen Anspruch unverkennbar vor der Stirn. Bezeichnenderweise aber suchte sie sich gerade in diesem kritischen Anspruch von der Kritik der Theologie der eigenen Lehrer, von der einfachen historisch-kritischen Methode auf dem Feld der Textgeschichte und der Philologie zu unterscheiden. Kritik sollte als theologisches Element wieder neu zur Geltung gebracht und ernst genommen werden. Als solches wirkte sie tiefer, radikaler und umwälzender als jedes im Grund unverbindlich-verbindliche Kritisieren der liberalen Theologen an Texten und Geschichtsdokumenten.

Bultmann fragt schon früh nach dem Unterschied zwischen der Theologie, die er in der Ausbildung studiert hatte, und jener neuen Theologie, die sich zu Beginn der zwanziger Jahre so laut und heftig zu Wort meldete. Mag sein, daß ihm damals gerade das Laute und Heftige der Jüngeren veranlaßte, sich nicht einfach mit pauschalen Verurteilungen des Früheren zu begnügen, sondern einen sauberen und begründeten Vergleich zu versuchen. Im Jahr 1924 formulierte er seine Überlegungen in den beiden wichtigen Artikeln: „Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung" (Glauben und Verstehen I, 1–25) und: „Das Problem der Ethik bei Paulus" (Exegetica, 1967, 36–54). Während der erste Beitrag mehr historisch und spekulativ vorging, hielt sich die zweite Arbeit stärker an exegetische Gegebenheiten. Sie spiegeln gut Bultmanns eigentümliche Situation zwischen zwei Welten, deren je besondere Werte einander auszuschließen scheinen und die der Theologe dennoch verbinden möchte.

Für Bultmann kann es nicht anders sein: „In der Polemik der jüngsten theologischen Bewegung, die wesentlich durch die Namen Barth und Gogarten bezeichnet ist, gegen die sogenannte liberale Theologie handelt es sich nicht um Abfall von der eigenen Vergangenheit, sondern um Auseinandersetzung mit ihr" (Glauben und Verstehen I, 1). Kritik ist ihm alles andere als einfache Ablehnung, sie ist Auseinandersetzung. Als gutem Historiker taucht dem Marburger Theologen die Idee gar nicht auf, die eigene Vergangenheit sei zu liquidieren oder zu revolutionieren. Doch ihr gegenüber stellt die neue Bewegung einen Gedanken ins Licht, der in der Tat einem Theologen wie Bultmann von höchster Wichtigkeit war. Der Theologe hat von Gott zu reden, Theologie muß von ihm sprechen.

Hatte die liberale Theologie das nicht vergessen oder – wie Bultmann unterstreicht – nicht mehr vom Menschen als von Gott gehandelt? War darum Theologie nicht dringend wieder an ihren eigentlichen Gegenstand, oder besser: ihre echte Sache zu erinnern? In der Auseinandersetzung geht es um die Theologie selbst. Bultmann bestimmt ihre Aufgabe mit einem Wort G. Krügers: „die Seelen zu gefährden, in den Zweifel hineinzuführen, die naive Gläubigkeit zu erschüttern" (ebd. 3). Gegen eine bloß den Menschen bestätigende und beruhigende Theologie, die ihren Namen nicht verdient, verteidigt Bultmann den Kollegen Karl Barth und nimmt ihn vor den berühmten Fragen A. Harnacks in Schutz. Aber gleichzeitig versucht er, den alten Berliner Lehrer gegen die Forderungen des Jüngeren zu verteidigen, wenn er feststellt: „Also es kann sich nicht darum handeln, die historische Kritik abzusetzen; aber ihr Sinn muß erfaßt werden als eben der: sie hat radikal zur Freiheit und Wahrhaftigkeit zu erziehen" (ebd. 4).

In diesem Punkt meint Bultmann der sogenannten liberalen Theologie einen Vorwurf nicht ersparen zu können. Sie läßt es an Konsequenz mangeln, wenn in ihr „das Christentum als innerweltliche, sozial-psychologischen Gesetzen unterworfene Erscheinung aufgefaßt ist" (ebd. 5). Was etwa E. Troeltsch dachte und sagte, bleibt durchaus richtig und begründet, erreicht aber die theologische Ebene nicht. Deshalb muß Theologie als Theologie ernst genommen werden; das ist Bultmanns Argument gegen A. Ritschl,

M. Reischle, J. Weiß und andere. Sie sahen die wesentliche Grundlage des Gottesglaubens in einer inneren Anlage des Menschen, in seinem Wertbewußtsein. Bultmann weist diesen Gedanken, aber auch seine Konsequenz für das praktische Leben zurück: aus dem Evangelium lassen sich keine Direktiven für menschliches Verhalten ableiten. „Alle Versuche", so formuliert Bultmann ungeschützt und zugespitzt, „aus dem christlichen Glauben Ideale des menschenmöglichen Handelns abzuleiten, verkennen das Skandalon: im Glauben ist der Mensch ohne Sünde, und die Gemeinschaft der Glaubenden ist eine Gemeinschaft ohne Sünde, also eine Unmöglichkeit auf Erden. Dienst Gottes gibt es auf Erden direkt überhaupt nicht" (ebd. 17).

Mit Skeptizismus haben diese Bemerkungen nichts zu tun, um so mehr mit dem signalisierten Ernstnehmen der Theologie als Theologie, als Wort Gottes. „Es handelt sich nicht um Zweifel an der Erkenntnisfähigkeit des Menschen, nicht um Herabsetzung der Vernunft, nicht um Resignation. Im Gegenteil . . . Vielmehr kann von der Vernunft nicht hoch genug gedacht werden; gerade wenn sie ihren Weg bis zu Ende geht, erreicht sie den Punkt der Krisis, führt sie den Menschen vor die große Frage nach seinem Sinn" (ebd. 19). Die neue theologische Bewegung ist nach Bultmann nicht einfach der dialektische Kontrapunkt zur liberalen Theologie; sie hat vielmehr ihre Ansätze schon im Denken eines W. Herrmann, des Marburger Lehrers der jüngeren Theologengeneration, und im Werk des damals auf der Höhe seiner Schaffenskraft verstorbenen E. Troeltsch. Bultmann bemüht sich – ganz anders als der damalige K. Barth – um die Verbindungen.

Die Theologie der Krisis führt Bultmann zu einer konsequenteren und rigoroseren Anwendung der kritischen Prinzipien liberaler Theologie, stößt ihn aber auch auf den theologisch-kritischen Anspruch wirklicher Theologie. Den Grundgedanken Barths und Gogartens – soweit er damals ausgeklärt war – übernahm Bultmann in selbständiger Weise. Er glaubte an eine Möglichkeit, beide Strömungen der protestantischen Theologie zu verbinden. Diese Überzeugung dürfte vor allem darauf zurückgehen, daß er als Exeget in ganz anderer und unmittelbarer Weise der Tradition verpflichtet war. Nicht zufällig ging er das Problem dieser Verbindung auf exegetischer Ebene an, in der Frage nach einer möglichen Ethik in den Paulusbriefen. Dieses Problem hatte im Mittelpunkt der liberalen Aufmerksamkeit gestanden und galt lange als Schlüsselaufgabe moderner Christlichkeit schlechthin. Hätte sich nachweisen lassen, daß christliche Botschaft kein normatives Bild menschlichen Verhaltens enthielt, dann wäre nicht wenigen das letzte Motiv genommen worden, noch weiterhin Christ zu sein.

Für Bultmanns Kritikverständnis und für sein Bemühen um einen lebendigen Zusammenhang mit der Generation seiner Lehrer bedeutet darum der Artikel „Das Problem der Ethik bei Paulus" eine entscheidende und eigenständige Auseinandersetzung. Weder die Ideen der dialektischen Theologie noch die Prinzipien der liberalen Theologie zog er direkt heran. Äußerlich diskutiert er einen Ansatz P. Wernles und legt zunächst das Dilemma von Indikativ der Heilszusage und Imperativ für menschliches Verhalten bei Paulus dar. Wenn der Mensch tatsächlich erlöst ist, warum gibt der Apostel dann noch den Gläubigen Gebote und Verbote? Durch die Taufe ist der Christ

ohne Sünde, erfüllt vom Geist Gottes. Wozu dann noch Verhaltensmaßregeln? Verschiedene Lösungen hat man vorgeschlagen; Bultmann bemerkt dazu, daß mit „der Erklärung der Entstehung einer Theorie deren Sinn noch nicht begriffen ist" (Exegetica, 37). Verständnis fordert mehr als pures Wissen um geschichtliches Werden. Man muß erkennen, worum es jeweils sachlich geht. Und bei Paulus handelt es sich „ganz und gar nicht um eine Ethik" (ebd. 39), sondern um etwas anderes. Wer die Anweisungen des Apostels als ethische Normen deutet, mißversteht sie. Zur Vorbereitung seiner eigenen Lösung greift Bultmann auf Beispiele aus der Religionsgeschichte zurück. Er möchte vor allem die Tatsache der Rechtfertigung durch den Glauben deutlich herausstreichen. Diese christliche Überzeugung vom Heil hebt gerade Imperative nicht auf, sondern gibt ihnen einen eigenen und neuen Sinn des Gehorsams gegen Gott. „Wenn das ganze Sein des Gerechtfertigten von der ‚charis' bestimmt ist, dann ist das auch der Fall für den Imperativ . . . weil er Teil der Bedingung des Gerechtfertigten ist, der sich unter dem Imperativ befindet. Dieses Sein ist für den Gläubigen nur verständlich als Gabe Gottes" (ebd. 53).

Damit ist Kritik deutlich als theologische Aufgabe formuliert, die gleicherweise auf Glauben und auf Verstehen zurückgreifen muß. Gegenstand dieses Kritisierens sind jene Vorstellungen, mit denen sich der Mensch die neutestamentliche Botschaft verständlich zu machen sucht. Die andere Seite – diese Botschaft selbst – als möglicher Gegenstand weiterer theologischer Kritik liegt nahe. Denn ist nicht diese Botschaft selbst das Zeugnis des Glaubens von Menschen? Von Menschen, die in ihrer Zeit und mit ihren Vorstellungen die Wahrheiten zur Sprache brachten, die sie erfahren hatten?

Entmythologisierung und Geschichte

Das bisher über Bultmanns Kritikverständnis Gesagte hält sich noch ganz im Rahmen der Arbeit eines Universitätsprofessors. Die breitere Öffentlichkeit wurde erst nach dem letzten Weltkrieg auf ihn aufmerksam, als die Diskussion um die „Entmythologisierung" einsetzte. Das Stichwort stammt aus dem Vortrag „Neues Testament und Mythologie", den er 1941 in Alpirsbach hielt. Die Elemente zu dieser Debatte jedoch lagen bei Bultmann schon sehr viel früher bereit. Im Grund wurden sie in der Darstellung der Hauptzüge seines Kritikverständnisses alle schon genannt.

Bultmann hatte nichts weniger im Sinn, als sich durch eine aufreizende Theorie in das Rampenlicht öffentlichen Streits zu spielen. Mit seinen exegetischen und religionsgeschichtlichen Arbeiten, besonders mit seinem umfangreichen Kommentar zum Evangelium des Johannes und mit seinem Buch „Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen" (1949) war das ganze Programm abgesteckt. Einerseits lag Bultmann die persönliche Konfrontation mit Jesu Botschaft am Herzen, und zwar verstanden als Wort Gottes im Zeugnis von Menschen, Wort Gottes, das zum Glauben, zur Wahrhaftigkeit und Freiheit ruft. Dieses Wort ist kritisch und kann nur verstanden und an-

genommen werden, wenn sich der Mensch seiner Kritik aussetzt. Das daraus erwachsende lebendige Glaubenszeugnis des Christen stellt aus der ihm eigenen Natur und keineswegs willkürlich die früheren Zeugnisse des gemeinsamen Glaubens in Frage – bis hin zu jenen Zeugnissen, die im Neuen Testament gesammelt sind.

Eine Art, christliche Wahrheiten verständlich weiterzugeben, waren und sind Mythos, Bilder, Vorstellungen dieser Welt, in denen das Wort Gottes vermittelt wird. Mittel können sich wandeln; nicht jede Zeit denkt und spricht in gleichen Vorstellungen. Mittel können unmodern, ja unverständlich und fremd werden. Wer an ihnen trotzdem festhielte, würde die Sache verraten, um die es gehen sollte. Fühlt man sich dagegen dieser Sache vor allem verpflichtet, wird man beizeiten daran denken, sie so darzubieten, daß sie lebendig bleibt. Nichts anderes will Bultmanns Entmythologisierung.

Sie stellt den Versuch dar, sich in einer gewandelten Welt, unter anderen Voraussetzungen und Bedingungen ebenso tief vom Wort Gottes treffen zu lassen, das mit Jesus Christus zu den Menschen kam. Ein kritisches Unternehmen also im Interesse der Sache. Kritisch gegenüber Mythen, Bildern, Vorstellungen, kurzum: kritisch gegenüber den Mitteln und Möglichkeiten, mit denen eine bestimmte Zeit die christliche Botschaft verständlich machte und auslegte, ohne daß damit diese Mittel dem Gesetz der Geschichte, dem Gesetz des Werdens und Vergehens enthoben wären.

Notwendig ist solche Aktion nicht sosehr der Geschichte wegen, sondern um der Sache des Christentums willen. Denn der Mensch ergreift gern jeden Vorwand, der ihn vor der unbequemen und harten Forderung des Christwerdens, des Christseins abschirmt. Orthodoxes Wiederholen veralteter Formeln kann diktiert sein vom uneingestandenen Wunsch, die volle Konsequenz christlichen Glaubens zu umgehen und gleichzeitig das äußere Etikett zu wahren. Mythen können „Schutz" bieten vor der Wahrheit.

Bultmann geht es mit der Entmythologisierung um Kritik. Doch wäre nur die Hälfte gesehen, wollte man einseitig von der Kritik an den mythologischen Vorstellungen des Neuen Testaments reden. Diese Operation meint die radikale Kritik des Menschen, der sich neu dem Anruf durch Gott und sein Wort aussetzen will. Es geht nicht um Besserwissen, sondern darum, daß der Mensch – hier kommt bei Bultmann deutlich Luther durch – den Zorn Gottes annimmt, daß er ein echtes Verständnis jenes Umdenkens gewinnt, das schon der Täufer Johannes als ersten Schritt zum Reich Gottes verkündete.

Für diesen Menschen gibt es außer dem Wort Gottes keinen festen Punkt mehr – weder in Strukturen und Vorstellungen noch in Welt und Geschichte. Konsequenterweise erklärt Bultmann auch das Streben für illusorisch, das auf dieser Ebene am historischen Jesus festen Halt finden möchte. Alles, was den Menschen hindert und hemmt, sich unmittelbar von Gott rufen zu lassen, darf keinen Platz haben. Doch umgekehrt gilt auch, daß alles, was zu solcher Freiheit und Wahrhaftigkeit hilft, heranzuziehen ist – solange es nützlich ist.

Für diese Sicht würde Bultmann sich auf das göttliche Wort, den Logos Gottes be-

rufen. Indem es Fleisch wurde, wurde es gerade so „Krisis" für die Welt. Das kritische Prinzip, das der Marburger Theologe im Auge hatte, ist dem Christentum von Anfang an eingestiftet; jede Theologie des Neuen Testaments enthält es wirksamer als alle kritischen Gedanken, die man von außen gegen es vorbringen könnte. Darum kritisiert sich z. B. das Johannes-Evangelium sozusagen selbst durch theologische Ausdeutungen; darum kritisiert Paulus die Überlieferung – wie Bultmann sagen würde – durch existentiale Interpretation.

Ihm selbst als Theologen scheint eine weitergehende Begründung nicht möglich und nicht nötig zu sein; Christentum existiert als lebendige Verkündigung, als Kerygma. Solche Behauptung provozierte schon bald die Frage der Schüler nach dem historischen Jesus, nach dem Fundament der Predigt, nach der Mitte des Glaubens in der Person des Erlösers. Bultmann sah sein Anliegen gefährdet und griff noch einmal in das Gespräch ein, das wiederum weiteste Kreise erfaßte. Er tat es 1960 in einem Sitzungsbericht der Heidelberger Akademie der Wissenschaften mit dem Titel: „Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus" (Exegetica, 445–469).

Der Bericht setzt sich kritisch mit Deutungen und Forderungen der Schülergeneration auseinander, aber auch mit vielfältigen Mißverständnissen, auf die seine Ansichten weithin gestoßen waren. Er präzisiert darum: „Meine Behauptung, daß die Person des historischen Jesus nicht der Gegenstand des Glaubens ist, sondern daß dies der Christus des Kerygma ist und daß der durch das Kerygma angerufene Mensch nicht über dieses Kerygma hinausgehen darf, indem er nach einer Legitimation der historischen Forschung fragt – diese Behauptung . . . leugnet nicht die Kontinuität zwischen dem historischen Jesus und dem Kerygma" (ebd. 448). Jesus war Jude, betont Bultmann, und weist neuorthodoxe Versuche scharf zurück, heute das verfehlte Unternehmen der Liberalen wiederaufzunehmen, das Christusbild der Dogmatik historisch zu begründen. Auch die Annahme, in Wort und Werk Jesu sei „in nuce" das Kerygma schon enthalten, führe nicht weiter und biete keine Lösung für die Frage nach der Beziehung zwischen dem historischen Jesus und dem Christus des Kerygma. Ebensowenig genügt Bultmann eine Deutung der Geschichte, die sich auf die historische oder besser: existentielle Begegnung mit der Geschichte gründet, wie es von J. M. Robinson, H. Braun, E. Fuchs, G. Ebeling, E. Käsemann und H. Conzelmann vertreten werde. Bultmann stellt ihnen die Frage: „Aber was ist jetzt der Inhalt dieses Existenzverständnisses? Die Botschaft Jesu als Kerygma fordert den Bruch mit der alten Zeit und die Disposition für die neue Zeit, die schon beginnt, die Beugung unter das Urteil Gottes und die Annahme der Gnade Gottes" (ebd. 464). Kritisch-theologische Einwände wiederum, mit denen der Marburger Altmeister die Schüler zu echter Theologie zurückrief. Die Kontinuität zwischen Jesus und Christus ist nicht nur ein historisches Problem, sondern vor allem eine Frage innerer theologischer Notwendigkeit.

Dazu stellt Bultmann fest: „Die Lösung des Problems ist durch die Tatsache gegeben, daß das Kerygma das ‚einmal' des historischen Jesus in ein ‚Ein-für-allemal' geändert hat. Anders ausgedrückt: die Urgemeinde hat (klarer und klarer) die Geschichte Jesu

als entscheidendes Ereignis eschatologischer Art verstanden, als ein Ereignis, das als solches niemals einfach vergangen sein kann, sondern gegenwärtig bleibt, und zwar in der Verkündigung" (ebd. 467). Die ganze Rede schließt mit der Feststellung: „Alle Anstrengungen nachzuweisen, daß der historische Jesus in seiner Tätigkeit schon den Anfang der Heilszeit gesehen hat, könne nicht darüber hinwegtäuschen, daß es einen radikalen Unterschied zwischen seiner Ankündigung und dem Kerygma Christi gibt; ein Unterschied, der von neuem durch Paulus und Johannes klar herausgestellt worden ist" (ebd. 468).

Worum es Bultmann geht, sollte nach diesen Zitaten nicht mehr fraglich sein; noch einmal sieht er eine Gefahr, daß sich Menschen in der Frage nach dem historischen Jesus eine illegitime Absicherung suchen, die sich als Schirm gegen die Forderung der lebendigen evangelischen Botschaft mißbrauchen ließe. Diese Absicht sollte Respekt finden, selbst wenn man der Radikalität dieser kritischen Deutung kein Vertrauen schenken kann. Letztlich sind diese Bemerkungen des alten Bultmann ein Zeugnis seiner persönlichen Unbestechlichkeit, die notfalls immer bereit bleibt, den kritischen Anspruch auch gegen sich selbst ins Existentielle zu kehren. Hätte sich Bultmann nicht besser mit seinen Schülern verständigen sollen, statt in der Frage nach Jesus und Christus so massiv Stellung zu nehmen?

Es war wohl die Frage selbst, die Sache, um die es ging, die ihm jeden Kompromiß und jede Taktik verbot. Nicht zuletzt leitete Bultmann damit ein neues Bemühen um Jesus Christus ein, das damals zwar nur zögernd in Gang kam, aber jetzt in seinem Todesjahr weithin die theologische Diskussion beherrscht. Und seine Frage, sein Lösungsvorschlag stehen lebendiger im Raum als früher.

Kritik – Element von Theologie

Bultmanns Werk macht sich ungeachtet aller Konfessionsgrenzen im ganzen christlichen Denken bemerkbar. Die Einstellung zu diesem Theologen hat auch kaum etwas mit einer Stellungnahme für oder gegen den Protestantismus zu tun, wohl aber grundlegend mit der Entscheidung für oder gegen einen bestimmten Stil theologischen Sehens, Denkens und Urteilens.

Sah man die Rolle christlicher Theologie lange und selbstverständlich darin, daß sie einerseits zu bewahren, zu verteidigen und zu propagieren habe, anderseits – gegenüber der Welt nämlich – zu warnen, zu ändern und zu beeinflussen, so wurde durch Bultmanns theologischen Beitrag deutlich, daß dieser simple Gegensatz den Wirklichkeiten nicht ganz gerecht wird. Christliche Botschaft enthält nicht nur ein kritisches Potential gegenüber allem Nicht-Christlichen. Dieses Potential wurzelt vielmehr in einer inneren kritischen Kraft, die auf persönliche und gemeinschaftliche Umkehr, auf ein Bemühen um beständige Selbsterneuerung und Prüfung abzielt.

Bultmann zeigte, wie der Christ zuerst wahrhaftig und frei immer nach dem fragen

muß, was Gott sagt, will er als Glaubender und Theologe ernst genommen werden. Ob ihm das hinreichend gelang oder ob er im Fragen und Denken nicht doch Voraussetzungen und Bedingungen verhaftet blieb, die den Zugang und das Hören auf das Gotteswort beengten, wird nur eine genauere Untersuchung seines Denkens erheben können. Wieviel der kritische Rückgriff auf die neutestamentliche Botschaft hergibt, hängt ohnehin auch vom Verständnis der Tradition ab, der sich ein Christ verpflichtet weiß. Nicht zu Unrecht scheint es, daß sich Bultmanns kritischer Beitrag im Rahmen eines katholischen Verständnisses von Theologie unschwerer einordnen läßt als in anderen Konzeptionen. Auf jeden Fall ist es wichtig festzuhalten – wie Bultmann hervorhebt –, daß die konkreten Vorstellungen für das Gotteswort wandelbar sind und daß deshalb nicht in ihnen unbedingte Sicherheit liegen kann, wie sie der Mensch im Wort Gottes erwartet und sucht. Dieses Wort trifft ihn eben als Menschenwort, das auch zum Hemmnis und Widerstand werden und echte Begegnung hindern kann.

So kann sich einer hinter dem gängigen und selbstverständlichen Verständnis der biblischen Berichte verschanzen und nichts mehr von dem vernehmen, was sie ihm hier und jetzt sagen wollen. Vor allem ihre kritische und selbstkritische Kraft läßt sich damit lahmlegen. Finden wir in solcher Sicht nicht immer nur, was wir schon wußten, letztlich sogar bloß uns selbst? In dieser Einstellung muß der „Christ" den Willen Gottes verfehlen. Die Gefahr motiviert Bultmanns kritisches Anliegen.

Der betonte Hinweis auf die kritische Kraft des Evangeliums läßt sich ebenfalls überspielen; man braucht nur auf die Schwächen der Bultmannschen Auffassungen auszuweichen. Aber der Christ von heute täte sich damit selbst keinen Gefallen. Denn er ist mit der Entmythologisierung und der existentialen Interpretation gemeint. Sie wollen ihn dazu bringen, sich dem Ruf Gottes offen zu stellen, eine Absicht, deren Begründung im Evangelium nicht zu verkennen ist. Das Mißverständnis, es werde durch Entmythologisierung die biblische Wahrheit aufgelöst, hat nach zahllosen Richtigstellungen durch Bultmann und seine Schüler kein Recht mehr. Diese kritische Theologie wurzelt in der Offenbarung selbst; die „Krisis" der Welt ergibt sich nicht nur aus der Botschaft von der Umkehr, sondern tiefer noch aus dem Paradox Jesu Christi, dessen Tod Leben ist. Niemand kann hier nur als unberührter Zuschauer danebenstehen. Dieses Geschehen betrifft jeden – auch in unserer Zeit; vielleicht unter anderen Bildern, Formen und Vorstellungen als früher, aber es betrifft ihn.

Der Christ hat sich auf diesen Appell einzulassen, dem der kritische Aspekt wesentlich ist, auch wenn diese Seite nicht alles ist. Kritik bestimmt darum jede Formulierung christlicher Botschaft. Bultmann versuchte persönlich seine Durchführung in der „Theologie des Neuen Testaments". Vor dem Problem einer Neugründung von Theologie durch Kritik kann nicht entscheidend sein, wie erfolgreich Bultmann mit seinem eigenen Unternehmen war. Die Aufgabe bliebe auch gestellt, hätte er in diesem Werk keine wichtigen Lösungsansätze herausgearbeitet. Bultmann hat in seinem Bereich – ähnlich wie sein Freund M. Heidegger für die Philosophie – geistige Glaubensverantwortung radikal und ehrlich zu leben gesucht. Dieses Zeugnis gilt über seinen Tod hinaus.

UMSCHAU

Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse[1]

Die gegenwärtige Krise der Philosophie ist nicht zuletzt eine Krise ihres Selbstverständnisses. Die Philosophie sieht sich vor die Frage nach ihrem Sinn und ihrer Existenzberechtigung gestellt. Man wirft ihr vor, sie erschöpfe sich in der Beschäftigung mit ihrer eigenen Geschichte und habe so jede Bedeutung für die Praxis verloren. Die traditionellen Fragestellungen der Philosophie werden entweder als sinnlos bezeichnet (man denke etwa an die positivistische und sprachanalytische Metaphysikkritik) oder von Einzelwissenschaften (z. B. Psychologie, Sprachwissenschaft, Sozialwissenschaften, Verhaltensforschung) für sich in Anspruch genommen. Aber auch dort, wo es der Philosophie gelingt, ihre Zuständigkeit für ein bestimmtes Gebiet auszuweisen, lebt sie in der beständigen Furcht, den Anschluß an die Entwicklung der für sie relevanten empirischen Wissenschaften zu verlieren.

Einer der Versuche, dieser Krise zu begegnen, ist die Rehabilitierung oder Renaissance der praktischen Philosophie[2]. Die Frage nach dem menschlichen Handeln, in ihrer ganzen Breite genommen, dürfte zusammen mit der nach der Sprache eines der beherrschenden Themen der gegenwärtigen Philosophie sein. Durch die Praxisdiskussion möchte die Philosophie wieder den Anschluß an die Human- und Sozialwissenschaften gewinnen und sich zugleich als deren kritische Instanz legitimieren. Der „Entfremdung von Philosophie und Wissenschaft und einem dadurch bedingten Funktionsverfall der Philosophie entgegenzusteuern" ist auch erklärtes Anliegen der Arbeit von Otfried Höffe (22). Fragen wir zunächst, welchen Bereich der praktischen Philosophie Höffe zu rehabilitieren versucht.

Höffe wendet sich gegen die zu Beginn der Neuzeit (etwa mit Machiavelli) einsetzende Trennung von Ethik und Politik. Diese Aufteilung der praktischen Philosophie in eine „exakte Wissenschaft politischer Rationalität" und eine „im Kanon der exakten Wissenschaften nicht unbestritten anerkannte Theorie der Moral" führe letztlich zu einer „politisch neutralisierten und insofern auch politisch belanglosen Moralphilosophie" auf der einen und zu einer sittlich neutralisierten und infolgedessen latent irrationalen Politik auf der anderen Seite (12 f.). Höffe möchte die Trennung in der Weise überwinden, daß er nach ethischen Gesichtspunkten öffentlicher Entscheidungen in modernen demokratischen Industriegesellschaften fragt. Diese Darstellung seiner Thematik bedarf jedoch einer Präzisierung. Höffe geht bewußt von folgenden Voraussetzungen und Wertungen aus, die er nicht mehr hinterfragt:

Veränderungen und öffentliche Entscheidungen in westlichen Industriegesellschaften sind nach Höffe durch folgende drei Faktoren gekennzeichnet: 1. Rationalität. Die Formen menschlichen Zusammenlebens beruhen auf der mikro- wie auf der makrosozialen Ebene nicht mehr auf Brauchtum und Sitte, sondern weitgehend auf wissenschaftlicher und technischer Planung. 2. Humanität. Rationalität ist nicht Selbstzweck. Sie soll vielmehr ein humanes Leben ermöglichen. 3. Pluralismus. Die modernen Demokratien bestehen aus einer Vielzahl von Gruppen mit jeweils eigenen Wert-, Norm- und Zielvorstellungen. Daraus ergibt sich, daß die Zwecke der Politik und die Kriterien, nach denen Konflikte gelöst werden sollen, miteinander rivalisieren (14 bis 19).

Für die praktische Philosophie ergibt sich aus diesem Befund die Frage, „ob sich die drei Faktoren miteinander vereinbaren lassen und wie eine Vereinbarung realisiert werden könne" (19). Höffe fragt also nach der Möglichkeit einer Vermittlung von Rationalität und Humanität in einer pluralistischen Gesellschaft. Damit sind zugleich Voraussetzungen und Grenzen der Arbeit genannt: Der

Satz, daß Humanität letztes Ziel und oberster Wert ist, an dem alle öffentlichen Entscheidungen sich zu orientieren haben, wird nicht begründet. Ebensowenig wird, von Hinweisen abgesehen (17, 319), ein Begriff der Humanität entwickelt. Beides seien Aufgaben der Moralphilosophie im engeren Sinn (24, 317). Vorausgesetzt ist auch, daß zumindest die Verfassungen der modernen westlichen Demokratien von der Idee der Humanität bestimmt sind (297 f., 316 f.). Es geht Höffe also nicht um „einen Beitrag zur Theorie der Humanität, sondern um einen Beitrag zur Theorie der *Realisierung* von Humanität" (24; Hervorh. d. Orig.). Die Strategien der Humanität, denen die Untersuchung gilt, sind „Verfahren . . ., die eine Vermittlung der Idee der Humanität mit konkreten Bereichen und Situationen leisten können und auf diese Weise dazu beitragen, Grundsätze und Ziele, die der Idee der Humanität verpflichtet sind, öffentlich zur Anwendung zu bringen" (317).

Wichtigstes Ergebnis der Untersuchung ist wohl der Nachweis, daß Rationalität im Sinn der Wissenschaften für die Verwirklichung der Humanität zwar notwendig, aber nicht hinreichend ist. Höffe hält daran fest, daß Humanität nur durch Rationalität verwirklicht werden kann. Die Rationalität der (angewandten) Wissenschaften ist jedoch immer eine bedingte Rationalität: Sie ist darauf beschränkt, Mittel für ihr vorgegebene Ziele, die sie ihrerseits nicht mehr auf ihre Vernünftigkeit hin hinterfragen kann, zu suchen. Entscheidungsprozesse, die sich an der Idee der Humanität orientieren, stellen deshalb nach Höffes These nicht in erster Linie ein Problem der Information und Nutzenkalkulation, sondern der Kommunikation dar. Kommunikation beschränkt sich nicht auf Mittel zu vorgegebenen Zielen; sie ist vielmehr imstande, auch Zielvorstellungen zu reflektieren und einen Konsens zwischen ihnen herbeizuführen. Obwohl Kommunikation ein rationaler Vorgang ist, läßt sie sich doch nicht durchgängig wissenschaftlich erfassen und rationalisieren. Höffe postuliert also eine von der wissenschaftlichen unterschiedene und dieser vorgeordnete praktische Vernunft. Er greift damit letztlich zurück auf die aristotelische Unterscheidung zwischen der technischen Vernunft (Techne), die sich auf partikuläre Ziele bezieht, und der praktischen Vernunft (Phronesis), die das gute Leben im ganzen zum Gegenstand hat.

Höffe entfaltet seine These in zwei Schritten. Zunächst unterzieht er die vorherrschenden normativen Entscheidungstheorien einer eingehenden Kritik. Behandelt werden aus dem angelsächsischen Bereich die Entscheidungstheorie, die Spieltheorie, der klassische Utilitarismus, die ihn weiterführende Wohlfahrtsökonomie und Sozialwahltheorie, Rawls Theorie der Gerechtigkeit und aus der deutschen Diskussion das Erlanger Modell von Lorenzen und Schwemmer. Ein zweiter Schritt bringt anhand einer Analyse der institutionalisierten wissenschaftlichen Politikberatung, bei der Höffe vor allem das Beispiel der Bildungsplanung heranzieht, die positive Darstellung der eigenen Position.

Um Höffes Anliegen zu verdeutlichen, sei aus dem kritischen Teil der Arbeit die Behandlung des *Utilitarismus* herausgegriffen. Diese Auswahl kann dadurch gerechtfertigt werden, daß es sich hier um eine für die angelsächsische Ethik grundlegende, in verschiedenen Abwandlungen auftretende Theorie handelt[3]. Der Utilitarismus, zum ersten Mal von Bentham systematisch dargestellt, behauptet, Kriterium des richtigen Handelns sei das größte Glück der Betroffenen. Der Begriff des Glücks wird in den einzelnen Formen des Utilitarismus verschieden bestimmt. Der vor allem durch Bentham entwickelte hedonistische Utilitarismus sieht das Glück in der Lust (pleasure). Die einzelnen Handlungsmöglichkeiten werden mit Hilfe eines Lustkalküls beurteilt. Die Handlung, die mehr Lust und weniger Unlust zur Folge hat, ist die jeweils bessere. Dagegen überläßt es der liberale Utilitarismus den Betroffenen, worin sie ihr Glück sehen. Höffe hebt mit Recht hervor, daß Benthams Formel vom größten Glück der größten Zahl im Unterschied zu jedem egoistischen Ansatz den Nutzen nicht im Hinblick auf den einzelnen oder eine bestimmte Gruppe, sondern auf alle von der Handlung Betroffenen bestimmt. Moralität ist also als soziales Phänomen gesehen. Der Utilitarismus ist deshalb

nach Höffe „keine Moralphilosophie im engeren Sinn, sondern eine normative Rechts- und Sozialphilosophie" (128). Wichtig ist, daß für Bentham das Interesse leitend war, die Methode der Mathematik und Naturwissenschaft auf den Bereich der Politik zu übertragen. Der Lustkalkül stellt für ihn „einen rationalen Test im Sinn eines quantitativen Meßverfahrens dar, eine rationale Sozialwahl, durch die eine wissenschaftlich exakte, die Willkür von Entscheidungsinstanzen beseitigende Gesetzgebung möglich werden soll" (131).

Höffes Kritik wendet sich zunächst gegen das *Verfahren* des Utilitarismus. Er stellt heraus, daß der Begriff „Betroffener" ungenau bleibt: Wie sind bei öffentlichen Entscheidungen „die indirekt Betroffenen gegenüber den direkt Betroffenen, wie die nachfolgende Generation im Vergleich zur gegenwärtigen zu bewerten" (140)? Das Postulat der Meßbarkeit und Vergleichbarkeit aller Gratifikationen (Lusterfahrungen) wird einer differenzierten Kritik unterzogen. Die größte Schwierigkeit des Lustkalküls sieht Höffe im interpersonellen Nutzenvergleich. Wie soll man die Gratifikationsskala des einen mit der des anderen verrechnen? Der Kalkül scheitert bereits an der Tatsache, daß die einzelnen Menschen eine jeweils verschiedene Distanz gegenüber ihren eigenen Bedürfnissen haben.

Mit Recht stellt Höffe in einem weiteren Schritt die *Basis* des Kalküls in Frage. „Die Operationalisierung der utilitaristischen Maxime in einem hedonistischen Kalkül will jeden ethischen Disput auf eine Instanz beziehen, die eine Verifikation oder zumindest eine Falsifikation durch evidente Beobachtungsdaten zuläßt. Die Beobachtungsdaten, die der Utilitarismus ansetzt, sind jene Gefühle oder Vorstellungen von Vergnügen und Mißbehagen bei den Betroffenen, die man heute mittels individueller Introspektion und aufgrund von empirischer Sozialforschung politisch verfügbar machen würde" (146). Höffe widerlegt die These von der empirisch verifizierbaren Basis des Lustkalküls durch den Nachweis, daß der einzelne Betroffene nicht der beste und unfehlbare Richter seines eigenen Wohlergehens ist. Annahmen über das eigene Glück sind vielmehr einer vielfachen Verzerrungs- und Täuschungsmöglichkeit ausgesetzt: Die individuellen Gratifikationserwartungen sind durch subjektive und damit dem Irrtum ausgesetzte Meinungen über Tatbestände mitbestimmt. Gratifikationserwartungen können affektiv, durch Ängste, Leidenschaften usw., entstellt sein. Die These von der empirisch verifizierbaren Basis übersieht, daß es keine statischen individuellen Gratifikationserwartungen gibt; unsere Erwartungshaltungen werden vielmehr in kommunikativen Prozessen durch die Umgebung mitgeprägt. Der Lustkalkül führt schließlich zu der widersprüchlichen Konsequenz, daß asoziale Lusterwartungen (Neid, Eitelkeit, Aggression, Sadismus) ebenso wie sozial indifferente oder engagierte Interessen berücksichtigt werden müßten (146–155). Höffe weist schließlich auf die der Formel vom größten Glück der größten Zahl immanente kollektivistische und damit inhumane Tendenz hin (193–197).

Der grundlegende Fehler der gegenwärtig relevanten normativen Entscheidungstheorien und Sozialpragmatiken sowie des Erlanger Modells liegt nach Höffe darin, daß all diese Entwürfe sich am Vorbild der Wissenschaften orientieren, also szientifische Theorien sind, und deshalb den Begriff der praktischen Rationalität verkürzen (243–245). Höffe fordert gegenüber diesen Versuchen, die einem Gegenstandsbereich ein vorgefertigtes Schema von Wissenschaftlichkeit aufstülpen, eine „bereichsspezifische Rationalität" (266). Was er darunter versteht, sei anhand seiner Analyse der institutionalisierten *wissenschaftlichen Politikberatung* grob skizziert.

Der Planungsprozeß der wissenschaftlichen Politikberatung umfaßt drei Momente: Problemanalyse, Zielbestimmung, konstruktiver Entwurf. Es kommt Höffe darauf an herauszuarbeiten, daß jeder dieser Schritte eine Mannigfaltigkeit wissenschaftlicher Disziplinen und Verfahren umfaßt, die nicht nebeneinander stehen, sondern in einem komplexen strukturierten Prozeß ineinandergreifen. Begriffsanalytische, empirische und hermeneutische Methoden ergänzen einander. Höffe wendet sich deshalb gegen all die wissenschaftstheoretischen Vorstellungen, „die die Konzeptplanung auf ein einziges Verfahren

festlegen wollen" (275). Ein konstruktiver Entwurf entsteht erst, wenn die Beiträge der verschiedenen Einzelwissenschaften in einer produktiven Synthese verbunden werden. Sie ist mehr als die Addition oder Verschmelzung von Fachwissen. Höffe fordert, daß sie methodisch vollzogen wird. Die erforderliche Methode kann jedoch nicht die einer Einzelwissenschaft sein.

Wissenschaftliche Politikberatung kann ihre Aufgabe nur erfüllen, wenn Politik und Wissenschaft ihre Eigenständigkeit wahren. Sie darf ebensowenig zur Technokratie wie zu einer von der Politik abhängigen Wissenschaft führen. Höffe vergleicht den wechselseitigen Prozeß mit dem eines kybernetischen Systems (308). Der Wissenschaft werden von der Politik praktische Bedürfnisse und die Prinzipien der Verfassung vorgegeben. Die Leitprinzipien der Verfassung sind jedoch so allgemein formuliert, daß sie der Interpretation bedürfen und entgegengesetzten politischen Zielvorstellungen Raum lassen. Aufgabe der Wissenschaft ist, Zielvorstellungen zu erarbeiten, die nicht nur in sich konsistent, realisierbar, präzis und verfassungskonform sind, sondern die darüber hinaus die Basis eines gesellschaftspolitischen Konsenses abgeben können. Die Wissenschaft erarbeitet so einen „Lösungs*raum*" (297; Hervorh. d. Orig.); sie *erprobt* einen Konsens. Die Verwirklichung dessen, was als rational möglich erkannt ist, ist dagegen Aufgabe der politischen Entscheidungsinstanzen.

Friedo Ricken SJ

[1] Otfried Höffe, Strategien der Humanität. Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse. Freiburg: Alber 1975. 355 S. (Praktische Philosophie. 2.) Kart.

[2] Rehabilitierung der praktischen Philosophie. Hrsg. v. M. Riedel. 2 Bde. (Freiburg 1972, 1974); R. Bubner, Eine Renaissance der praktischen Philosophie, in: Philosophische Rundschau 22 (1975) 1–34.

[3] Vgl. Einführung in die utilitaristische Ethik. Hrsg. v. O. Höffe (München 1975); außer den dort angeführten Autoren sind vor allem R. M. Hare und M. G. Singer zu nennen, die eine Verbindung des kantischen mit dem utilitaristischen Ansatz versuchen; vgl. F. Ricken, Die Begründung ethischer Normen nach R. M. Hare, in: Theologie und Philosophie 51 (1976) 344–358.

Die Kirche im ungarischen Volksaufstand von 1956

Zu den Zielen des ungarischen Volksaufstands, der vor 20 Jahren, im Oktober 1956, ausbrach, zählte auch die Verwirklichung der Religions- und Gewissensfreiheit. Darin waren sich auch diejenigen einig, die keine religiösen oder kirchlichen Bindungen hatten. Trotz der Beteuerungen der KP-Führung vor der kommunistischen Machtübernahme hatte das kommunistische Regime nicht nur die politische Freiheit abgeschafft, sondern auch die Ausübung der Religions- und Gewissensfreiheit stark eingeschränkt. Diese Freiheiten wollte das ungarische Volk mit seinem heroischen Aufstand wiederherstellen.

In den Jahren von 1945 bis 1947 war fast die gesamte katholische Presse verboten worden. Gegen Priester und kirchliche Persönlichkeiten fanden erste Polizeiaktionen statt. Der Nuntius wurde des Landes verwiesen. Mit der endgültigen Machtergreifung der Kommunisten im Jahr 1948 begann ein offener Kampf gegen die Kirchen, vor allem gegen die katholische Kirche, die größte Glaubensgemeinschaft des Landes, der etwa zwei Drittel der Bevölkerung angehören.

Im Juni 1948 wurden die katholischen Schulen verstaatlicht. Der Religionsunterricht wurde – im Namen der „Gewissensfreiheit" – als Pflichtfach abgeschafft und immer mehr eingeschränkt. Dadurch hatte die Kommunistische Partei die Möglichkeit, die Schüler unter Druck zu setzen und sie von der Teilnahme am Religionsunterricht abzuhalten. Kardinal Mindszenty, Erzbischof von Gran und Primas des Landes, wurde am 26. Dezember 1948 verhaftet und am 8. Februar 1949 in einem Schauprozeß zu lebenslänglichem Zuchthaus verurteilt. Jeder, der sich zu einer Religion bekannte, wurde politischen Benachteiligungen oder sogar Verfol-

gungen ausgesetzt. Ausmaß und Art dieser Diskriminierung hingen von vielen Umständen ab, vor allem davon, ob der Betreffende einen Beruf ausübte, der ihn für das Regime unentbehrlich machte (Ärzte, Techniker, Naturwissenschaftler) oder auch, in welchem Maß der Beruf mit der Politik in Zusammenhang stand.

Im August 1950 unterzeichneten die katholischen Bischöfe ein vom Regime erzwungenes Abkommen mit dem Staat, in dem der Episkopat Verfassung und Staatsordnung anerkannte und der Staat Freiheit des Glaubens und der religiösen Betätigung zusagte. Die Kirche konnte darauf acht Gymnasien wiedereröffnen. Aber die Verfolgung ging weiter. Die Orden und sieben Priesterseminare wurden aufgelöst, immer mehr Priester und Ordensmitglieder verhaftet. Das 1951 errichtete „Staatliche Amt für Kirchenangelegenheiten" begann mit einer systematischen Kontrolle der Kirche, ja legte ihre Tätigkeit praktisch lahm. Der Erzbischof von Kalocsa, József Grösz, der Kardinal Mindszenty als Primas vertrat, wurde wie dieser 1951 in einem Schauprozeß zu 15 Jahren Zuchthaus verurteilt.

Den anderen Kirchen erging es ähnlich. Lajos Ordass, Bischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche (4 Prozent der Gesamtbevölkerung), wurde 1948 zu zwei Jahren Gefängnis verurteilt und 1950 seines Amts enthoben. László Ravasz, Bischof der Reformierten Kirche, der zweitgrößten Glaubensgemeinschaft des Landes (19 Prozent der Bevölkerung), wurde auf Druck des Regimes ebenfalls seines Amts enthoben. An die Spitze dieser Kirchen stellte man Persönlichkeiten, die dem Regime annehmbar waren, ohne daß sie hätten selbständig handeln können.

In der katholischen Kirche schob man „Friedenspriester" in den Vordergrund. Das Regime wollte offenbar die Kirchen in seinen Dienst nehmen und gleichzeitig der Welt demonstrieren, daß Kirchen existieren, daß es also hinter dem Eisernen Vorhang Religionsfreiheit gebe.

Nach Stalins Tod gewährte das Regime einige Erleichterungen. So wurde 1956 Erzbischof Grösz amnestiert und Bischof Ordass rehabilitiert. Die Umwandlung der Zuchthausstrafe von Kardinal Mindszenty in Internierung war offensichtlich ein Schachzug der sowjetischen internationalen Politik; sie wurde am Vortag des Beginns der Genfer Konferenz 1955 bekanntgegeben – in einer Zeit, als in Ungarn nach der Amtsenthebung von Imre Nagy eine teilweise Restalinisierung im Gang war. Das weist darauf hin, daß die Initiative nicht von der ungarischen KP-Führung ausging.

In dieser schwierigen Lage befanden sich die Kirchen in Ungarn, als am 23. Oktober 1956 der Volksaufstand ausbrach. Mehrere Beschlüsse von Organen, die während des Aufstands ins Leben gerufen wurden (z. B. Nationalrat von Transdanubien) oder die sich wieder konstituierten (Sozialdemokratische Partei vom Komitat Szabolcz-Szatmár) forderten ausdrücklich die Religionsfreiheit. Andere, wie das Nationalkomitee von Szolnok, verlangten die Freilassung und Rehabilitierung Kardinal Mindszentys und anderer kirchlicher Persönlichkeiten und ihre Wiedereinsetzung in ihre frühere Funktion.

Bei dem Sieg des Aufstands Ende Oktober war die Religionsfreiheit praktisch verwirklicht. Kein Anhänger einer Religion mußte wegen seines Glaubens Repressalien befürchten oder sah sich an der Ausübung seiner Religion gehindert. Die kirchliche Presse konnte wieder frei erscheinen. Kardinal Mindszenty wurde am 30. Oktober durch die Armee befreit, deren Offizierskorps zum überwiegenden Teil aus Offizieren bestand, die unter dem kommunistischen Regime ausgebildet worden waren. Die protestantischen Bischöfe Ordass und Ravasz wurden in ihr früheres Amt wieder eingesetzt.

Auch die Juden gewannen durch den Sieg des Volksaufstands eine neue Freiheit. Das provisorische Revolutionskomitee der Budapester Rabbiner, des Landesbüros der ungarischen Juden und der Israelitischen Glaubensgemeinde von Budapest erklärte: „Das ungarische Judentum, das seine Religionsfreiheit zurückgewonnen hat, begrüßt die Errungenschaften der Revolution mit Begeisterung."

Im Westen wurde mehrmals berichtet, Kardinal Mindszenty habe in seiner Rundfunkrede am Abend des 3. November die Rückgabe des kirchlichen Grundbesitzes verlangt, der bei der Bodenreform von 1945 unter die Bauern aufgeteilt worden war. Diese Behauptung entspricht nicht der Wirklichkeit. Mindszenty forderte lediglich die Rückgabe der kirchlichen Werke und Institutionen. Mindszenty hatte bereits im Mai 1944 den radikalen Bodenreformplan der katholischen Landjugendorganisation unterstützt, ja sich zu eigen gemacht. Die katholischen Bischöfe hatten die Bodenreform vom März 1945 ohne Protest akzeptiert und den neuen Besitzern ihren Segen gegeben.

Am 4. November 1956, am Tag der zweiten sowjetischen Intervention, suchte Kardinal Mindszenty Asyl bei der amerikanischen Botschaft in Budapest. Die protestantischen Bischöfe Ravasz und Ordass wurden im Jahr 1958 wieder aus ihren Ämtern verdrängt. Die Unterdrückung der Kirche begann von neuem.

Erst im Jahr 1976 waren alle Diözesen Ungarns wieder mit regulär ernannten Bischöfen besetzt. Aber immer noch ist die Freiheit der Kirche in Ungarn geringer als vor dem Jahr 1948. *Elemér Balogh*

BESPRECHUNGEN

Theologie

Frankemölle, Hubert: *Jesus von Nazareth.* Anspruch und Deutungen. Mainz: Grünewald 1976. 192 S. (Projekte zur theologischen Erwachsenenbildung. 4.) Kart. 24,80.

Begründete Hilfe, die moderne Jesusdiskussion verantwortlich für breitere Kreise zu übersetzen, ist immer noch selten. Hier wird es umsichtig und ausführlich versucht. Naturgemäß nimmt sich ein solches Arbeitsbuch technisch und konzentriert aus; es rechnet von vornherein mit der Eigenarbeit des Benützers. Die allerdings findet hier eine Fülle von Anregungen. Vorbereitet durch die Klärung des Problems, der Ziele, des Aufbaus und der Durchführung des Projekts (11–26) läßt sich der sachliche Stoff in fünf Einheiten jeweils im Dreischritt: Didaktische Vorüberlegungen, Thematische Darstellung und Arbeitsmaterialien erarbeiten. Themen: Der irdische Jesus oder der Christus des Glaubens?; Die indirekte Christologie in Jesu Verhalten; Die indirekte Christologie in Jesu Verkündigung; Die Ethik Jesu, sowie: Tod und Auferwekkung. Ein Textanhang (159–188) und ein knappes Sachwortverzeichnis (189–192) runden den Band ab.

Die vorgeschlagenen Modelle können eine gute Information vermitteln über die Jesusdiskussion exegetischer und systematischer Theologie im deutschen Sprachraum; sie können das Verständnis für Probleme und Lösungsvorschläge wecken. Weniger befriedigen dagegen hier und da die Versuche, eigene neue Akzente zu setzen. Vor allem bleibt die Verhältnisbestimmung von Verkündigung und Verhalten (Theorie und Praxis) zu mechanisch-mathematisch. Da die Arbeit auf Diskussion angelegt ist, braucht das nicht zu schwer ins Gewicht zu fallen. Sie gibt auf jeden Fall eine nützliche Hilfe an die Hand und auch dem Theologen manche bedenkenswerte Anregung. *K. H. Neufeld SJ*

Hengel, Martin: *Juden, Griechen und Barbaren.* Aspekte der Hellenisierung des Judentums in vorchristlicher Zeit. Stuttgart: KBW 1976. 188 S. (Stuttgarter Bibelstudien 76.) Kart. 18,–.

Die Geschichte des Vorderen Orients scheint immer bewegter gewesen zu sein als die der übrigen Weltteile. Vor allem aber hatten die meisten dieser Bewegungen weitreichende Folgen für das Gesamtgeschick der Menschheit und dessen geistige Bewältigung. Die vorliegende Arbeit versteht sich als Einführung in die spannungsreiche Begegnung von Judentum und hellenistischer Kultur zwischen den Alexanderfeldzügen und der römischen Eroberung. Zunächst wird unter reicher Nutzung vielfach außerdeutscher Forschungsergebnisse „Die politische und soziale Geschichte Palästinas von Alexander bis Antiochos III. (333–187 v. Chr.)" (11–72) skizziert. Die reichen Informationen fügen sich zu einem anschaulichen und leicht verständlichen Bild. Auf diesem historischen Hintergrund ergibt sich das Problem „Aspekte der Hellenisierung des Judentums" (73–115) fast zwangsläufig, wobei nicht nur der Begriff, sondern auch der Vorgang der Hellenisierung unscharf und umstritten sind (vgl. 73 f.). Eine sachliche Klärung und genaue Situierung der Frage, wie sie hier geboten wird, ist darum unverzichtbare Voraussetzung für das letzte Kapitel: „Die Begegnung zwischen Judentum und Hellenismus in der Diaspora und im Mutterland" (116–175). Literaturverzeichnis, Stammtafeln der Diadochenfamilien und geographische Karten vervollständigen das Bändchen.

Bedeutung und Interesse dieser Untersuchung, die leicht und stellenweise spannend zu lesen ist, liegen auf verschiedenen Ebenen. Betont sei hier nur die instruktive Darstellung des Zusammentreffens zweier geistiger und

religiöser Welten, die allein schon vieles gibt; dann aber auch die für die Vorbereitung des Christentums so bedeutsame Herausarbeitung der „Hellenisierung" in ihrer Vielschichtigkeit und teilweisen Widersprüchlichkeit (vgl. 104). Wenn das spätere Judentum wirklich als „hellenistisches Judentum" (175) bezeichnet werden darf, dann ist damit die Revision mancher Kategorie unvermeidlich geworden, mit der neutestamentliche Exegese noch immer das Werden des Christentums zu erklären sucht. Die solide und ansprechende Arbeit läßt sich nur empfehlen. *K. H. Neufeld SJ*

Schulz, Siegfried: *Die Mitte der Schrift.* Der Frühkatholizismus im Neuen Testament als Herausforderung an den Protestantismus. Stuttgart: Kreuz 1976. 464 S. Lw. 75,–.

Ein eminent theologisches Buch, das sich doch gleichzeitig an alle wendet, die angesichts heutiger Krise und Auseinandersetzung um das Neue Testament für ihr persönliches Urteil begründete Hilfe suchen. Ein vornehmlich historisches Buch, das den gewundenen Werdegang der christlichen Bibel aus ihren treibenden Kräften erhellen möchte. Ein betont protestantisches Buch, das mit seiner unzweideutigen Absage an Katholisches den Protestantismus, aber nicht weniger auch den Katholizismus herausfordert.

Jedes Christentum hat seine grundlegenden Bezugspunkte in den neutestamentlichen Zeugnissen zu finden. Wer jedoch einmal mit den teilweise umwälzenden Ergebnissen moderner Schriftauslegung konfrontiert wurde, muß heute Klarheit über den Charakter der biblischen Glaubensurkunden für unerläßlich ansehen. Orientierung des Christenlebens an der Bibel setzt Orientierung über sie und in ihr notwendig voraus, ein Problem, das erst mit dem Schwinden der alten konfessionellen Selbstverständlichkeit akut wurde, das Neue Testament fraglos im Sinn der eigenen Voraussetzungen zu lesen. „Die Entdeckung des Frühkatholizismus im Neuen Testament" markiert für die protestantische Forschung diesen Moment. Bei ihr setzt Schulz denn auch mit seiner Untersuchung ein (9–84). Der umfangreichste Teil seiner Arbeit gilt dann jedoch der „Theologie des Frühkatholizismus" (85–381), d. h. den frühkatholischen Zügen in Schriften und Schriftengruppen der christlichen Frühzeit bis etwa um die Mitte des zweiten Jahrhunderts. Entsprechend seiner Definition des Frühkatholischen als Gegensatz zum echt Paulinischen bleiben in dieser Betrachtung die eigentlichen Paulusbriefe ausgeklammert. Sie liegen für Schulz historisch und sachlich vor der Erscheinung des Frühkatholizismus. Dieser aber machte sich in der „Katholisierung der Gestalt, Geschichte und Theologie des Paulus" ebenso bemerkbar wie in der Einleitung des gleichen Prozesses gegenüber dem gesetzlich-apokalyptischen Judenchristentum und dem gnostischen Enthusiasmus. Die drei Gruppen in katholisierter Gestalt bilden mit ihren Zeugnissen den Großteil des Neuen Testaments. Der Rest gilt zusammen mit den Schriften der Apostolischen Väter als „übrige literarische Produktion des Frühkatholizismus". Nach dieser Analyse wird im Schlußteil des Buchs „Der Frühkatholizismus als Herausforderung an den Protestantismus" (383–433) noch einmal eigens behandelt. Seine Ursachen, der Kanon als Werk der früh- und altkatholischen Kirche und die theologische Gegenthese von der Mitte der Schrift in der paulinischen Rechtfertigungslehre beschließen das Werk.

Das Buch regt zur Auseinandersetzung an und bietet gleichzeitig soviel sachliche Information, daß ein brauchbares Ergebnis erwartet werden darf. Der Katholik wird sich allerdings im gezeichneten Bild des Katholizismus kaum ohne weiteres wiedererkennen wollen; er ist deshalb gefragt, wie er seinen katholischen Glauben versteht und verständlich machen will. Das Buch von Schulz kann ihm mit seiner Gegenposition dabei hilfreich sein, gibt ihm aber zugleich auch das Recht zur Gegenfrage, ob denn Protestantismus sich wirklich nur als Antikatholizismus verstehen kann. *Karl H. Neufeld SJ*

Ruf, Ambrosius Karl: *Konfliktfeld Autorität.* Zur Ethik eines dialogischen Gehorsams. München: Kösel 1974. 151 S. Kart. 16,–.

Der moderne Mensch sieht in der Autorität

vielfach auch eine Behinderung von Freiheit. Ruf geht es darum, zu zeigen, daß diese Meinung falsch oder mindestens vereinfachend sei, daß sich vielmehr Freiheit und Autorität, wo sie recht verstanden werden, gegenseitig bedingen. Der Verfasser geht aus von den geläufigen Einwänden gegen die Autorität. Er zeigt, wie trotz aller Emanzipationsbestrebungen eine neue Autoritätshörigkeit und Autoritätsbedürftigkeit sichtbar wird. In dieser Situation soll eine Klärung der Begriffe die Notwendigkeit, den Sinn und die Grenzen von Autoritätsausübung und Gehorsam aufweisen.

Das Büchlein ist sprachlich und gedanklich in einer eingängigen Form gehalten und vertritt einen wohltuend ausgewogenen Standpunkt. Von einer thomistischen Tradition her sucht es Klärung in einen oft ideologisch verzerrten Begriff zu bringen. *H. Rotter SJ*

JASPERT, Bernd: *Die Regula Benedicti-Regula Magistri-Kontroverse.* Hildesheim: Gerstenberg 1975. XXII, 519 S. 69,–.

Das Mönchtum des hl. Benedikt steht auch heute noch im Blickpunkt vieler Freunde des innerlichen Lebens im Geist der Kirche. Seine Grundlage bildet die Regel, die der hl. Benedikt ihm gegeben hat. Gregor d. Gr. rühmt an ihr die Ausgewogenheit, die „discretio", die bei aller grundsätzlicher Ausrichtung des Mönchs auf Gott und seinen Willen und bei der Gestaltung des klösterlichen Lebens in Gemeinschaft die Anforderungen an den einzelnen nicht überspannt. Gebet und Arbeit, Chordienst und Gemeinschaftsleben, Schweigen in stiller Hingabe an die übertragene Arbeit und Erholung im gemeinsamen Gespräch schaffen eine Atmosphäre der Geborgenheit, die man gerade heute wieder sucht.

Kein Wunder, daß auch die Wissenschaft den Blick auf die Regula Benedicti geworfen hat, um ihre Eigenart und Selbständigkeit zu untersuchen und zu erforschen, in welchem Zusammenhang sie mit vorbenediktinischem Mönchtum steht bzw. welchen Einfluß andere Mönchsregeln auf sie ausgeübt haben. Ist sie das selbständige Werk des hl. Benedikt, oder hat er aus vorliegenden Quellen geschöpft und sie gegebenenfalls mit neuem Geist geprägt? Hat er etwa trotz der Übernahme mancher Überlieferungen und Texte doch etwas Neues geschaffen, das dann mit der Zeit grundlegend geworden ist für die weitere Entwicklung des abendländischen Mönchtums? Das ist die Frage, die seit der ersten wissenschaftlichen Edition der Regel im Jahr 1880 die Gelehrten bis heute veranlaßt hat, sich eingehend mit der Regula Benedicti zu befassen.

Es ist das Verdienst des protestantischen Theologen Bernd Jaspert, in einer Gesamtuntersuchung des seit 1880 erschienenen Schrifttums dieser Frage nachgegangen zu sein. Nicht nur aus wissenschaftlichem Interesse, sondern auch aus ökumenischen Gesichtspunkten hat er seit Jahren sich dieser Frage gewidmet und deren Ergebnis in seiner Dissertation herausgegeben. Wie der Titel besagt, geht es ihm vor allem um die Erfassung der Abhängigkeit der Regula Benedicti von der sogenannten „Regula Magistri" eines unbekannten Verfassers aus den Jahren um 530. Diese Regel hat seit der Entdeckung durch den Benediktiner Augustin Genestout von Solesmes im Jahr 1937 eine lebhafte Diskussion ausgelöst. Jaspert untersucht jetzt zum erstenmal die gesamte Literatur über die Benediktregel seit 1880. Er befaßt sich eingehend mit der Textgestaltung der beiden Regeln und anderer Textzeugen und prüft die damit verbundenen Fragen. Dabei stellt sich heraus, daß Benedikt zwar in Abhängigkeit von der Regula Magistri steht, sich aber „als ein höchst eigenwilliger Schüler" erweist.

Die Zusammenfassung schließt mit der Erinnerung an den ersten Internationalen Regula-Benedicti-Kongreß, der unter dem Vorsitz des Abtprimas Rembert Weakland vom 4. – 9. Oktober 1971 in der römischen Benediktineruniversität Sant'Anselmo unter Teilnahme der bedeutendsten Regula-Forscher stattfand; die Vorträge und Diskussionen erschienen 1972 als Band 1 der „Regulae Benedicti Studia". Auf diesem Kongreß wurde Jaspert als Sekretär des Herausgebers Prof. Hanslik bestellt. Seine Studie ist hinfort eine unentbehrliche Grundlage aller Regula-Benedicti-Forschung. *A. Stock OSB*

ZU DIESEM HEFT

Zum 750. Todestag des heiligen Franziskus von Assisi zeigt HANNO HELBLING, Redakteur an der Neuen Zürcher Zeitung, wie der mystische Radikalismus des Armutsideals des heiligen Franz wesensgemäß in Spannung stehen muß zu der menschlich-kirchlichen Wirklichkeit. Dieser Abstand konnte nur überbrückt werden durch den Mythos der Armut, und auch die Forderung des Heiligen kann nur in Form dieses Mythos weiterleben.

Die 1959 gegründete Aktion der deutschen Katholiken gegen Hunger und Krankheit in der Welt „Misereor" hat bisher mit insgesamt 1,8 Milliarden DM über 18 000 Entwicklungsmaßnahmen gefördert. Als kirchliches Werk unterscheidet sich Misereor im wesentlichen Punkten von der Entwicklungsarbeit nichtkirchlicher Träger. KARL OSNER, Ministerialdirigent im Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Generalsekretär des Katholischen Arbeitskreises Entwicklung und Frieden, legt die spezifischen Aufgaben der kirchlichen Entwicklungsarbeit dar und entwickelt die Grundsätze, nach denen Misereor vorgeht. Der Beitrag erscheint in etwas erweiterter Form auch in der Festschrift „Misereor – Zeichen der Hoffnung", die im Kösel-Verlag München herauskommt.

AUGUST BRUNNER sucht nach den Gründen, die zur Krise des Gottesglaubens in unserer Zeit geführt haben. Er sieht die Anfänge dieser Entwicklung bereits im Spätmittelalter: Mit dem sachhaften, berechnenden Denken, das die moderne Welt prägt, sei auch die Fähigkeit geschwunden, das Personsein des Menschen und damit das Dasein eines persönlichen Gottes zu vernehmen.

F. G. FRIEDMANN, Vorstand des Amerika-Instituts der Universität München, untersucht die Geschichte und die gegenwärtige Bedeutung des geistig-kulturellen Milieus, aus dem der amerikanische Präsidentschaftskandidat Jimmy Carter stammt. Es handle sich um eine für Amerika charakteristische religiöse Erfahrungswelt, die Kritik am Liberalismus mit einem von der religiös-sozialen „Folk-Culture" des Südens gefärbten Populismus verbindet.

Die gesellschaftskritische Einstellung hatte sich auch der Kinder- und Jugendliteratur zugewandt, zuerst in Kritik der Bücher, dann in eigenen politischen Texten für Kinder. Allmählich verebbt die Systemkritik; es wird wieder das Zaubermärchen, ja die Legende entdeckt. WALTER SCHERF, Direktor der Internationalen Jugendbibliothek in München, geht diesen Wegen der Kinderliteratur der letzten Jahre nach.

KARL H. NEUFELD skizziert die Grundzüge der Theologie Rudolf Bultmanns. Das Bemühen des am 30. Juli dieses Jahres verstorbenen Exegeten habe nicht nur der reinen Wissenschaft gegolten. In der Radikalität seiner kritischen Fragestellung wollte er zu „Glauben und Verstehen" führen.

Institutionen im Wandel

Gegen Institutionen herrscht heute weitverbreitete Abneigung. Weil sie Normen repräsentieren und Verbindlichkeit beanspruchen, werden sie von vielen als Formen ungerechter Herrschaft angesehen. Durch ihre Gebote und Verbote würden sie jede Spontaneität unterdrücken und zu Triebunterdrückung, zu „Frustration" führen. Sie gelten als starre, unbewegliche Gebilde, die sich gegen jede Veränderung sperren. Der Vergangenheit verhaftete Ordnungen aufrechtzuerhalten und geschichtlich gewordene Verhältnisse zu verfestigen, das sei ihre hauptsächliche Funktion.

Diese Institutionenkritik ist um so bemerkenswerter, als sie – in ihren radikalsten Formen – keine Reform der Strukturen im Blick auf die gewandelte Zeit erstrebt, sondern sich gegen Institutionen überhaupt richtet. Ordnung bedeutet dann nichts anderes als Zwang, und die Forderung geht auf Destruktion des Bestehenden. Jede Institution, so argumentierte Theodor W. Adorno 1964 in einer berühmt gewordenen Diskussion mit Arnold Gehlen, erwarte Anpassung. Ihr Wesen sei immer autoritäre Repression. Sie verhindere, daß der Mensch sein wahres Selbst finde.

Hier kommt eine grundsätzliche Opposition gegen alles Hergebrachte, gegen institutionelles Denken und Handeln überhaupt zur Sprache. In einem rationalistischen Optimismus gilt jede Veränderung, jedes Infragestellen des Bestehenden, jeder Auszug aus überlieferten Ordnungen als fortschrittlich und damit als gut. Im Hintergrund steht ein Begriff von Emanzipation, der die Aufhebung von Normen und die Reduzierung von Anforderungen als Wachstum von Freiheit und Humanität versteht.

Solche institutionsfeindlichen Theorien und Forderungen dürfen nicht immer als bare Münze gewertet werden. Nicht jede Kritik will die Institutionen abschaffen. Häufig geht es eher darum, sie zu erobern und sie dann um so autoritärer zur Durchsetzung der eigenen Ziele zu gebrauchen. Kritik ist dann Instrument des Willens zur Macht. Man diffamiert die Herrschaft, um sie selbst zu ergreifen. Man will bei den Vertretern der Institutionen ein schlechtes Gewissen erzeugen, um sie gefügig zu machen. Diese Wege der Machterringung sind nicht erst in unserer Zeit erfunden worden. Aber sie scheinen nach wie vor wirksam zu sein.

Wo jedoch die Institutionenkritik unserer Tage nicht lediglich Machtstreben verschleiern soll, kann man ihr nicht jede Berechtigung abstreiten. Das Geflecht der staatlichen und gesellschaftlichen Organisation wird immer dichter. Die Bürokratien wachsen unaufhaltsam. Mit ihren undurchsichtigen Verwaltungswegen und ihrem juristischen Formalismus dringen sie immer mehr in private Bereiche des Bürgers ein. Kein Wunder, daß das Vertrauen zu den Institutionen schwindet und daß man ihnen mit zunehmendem Mißtrauen begegnet.

In manchen Bereichen sind auch die Institutionen hinter der gelebten Wirklichkeit

zurückgeblieben. Im Staat, in der Gesellschaft und in der Kirche wurde vielfach versäumt, die Strukturen weiterzuentwickeln, so daß sie ihren geistigen und sozialen Inhalt verloren und im Bewußtsein der Menschen eher als Zwang denn als Hilfe und Stütze erfahren wurden.

Im allgemeinen haben sich jedoch die Institutionen dem Ansturm der Kritik gegenüber als das Gegenteil dessen erwiesen, was man ihnen vorwarf. Sie waren so flexibel, so anpassungsfreudig, so reformbereit, daß sich heute die Vorwürfe einer zu großen Nachgiebigkeit zu häufen beginnen. Das Reformwerk, das die Kirche seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil unternommen hat, straft alle die Lügen, die eine so traditionsverhaftete Institution für reformunfähig gehalten hatten. Wie tiefgreifend sich Staat und Gesellschaft verändert haben, zeigt symptomatisch für das Ganze die Bildungspolitik der letzten Jahre. In manchen Bildungsplänen wurde sogar der Kern der emanzipatorischen, institutionskritischen Theorie in die Grundkonzeption der Institutionen selbst aufgenommen. Wie es dort heißt, soll Bildung die Fähigkeit vermitteln, die Gesellschaft stets kritisch zu „hinterfragen" und zu verändern. Veränderung soll damit zum strukturbildenden Prinzip der Institution selbst werden.

Die Meinung, die Institutionen seien in der gegenwärtigen Gesellschaft völlig erstarrt und durch repressiven Machtwillen gegen jede Veränderung geschützt, ist durch die Wirklichkeit längst widerlegt. Heute besteht eher die Gefahr, daß die Geschwindigkeit dieses Wandels die Fortschreibung und Neubildung der Tradition behindert und den Menschen die für eine humane Gesellschaft unerläßlichen Orientierungen vorenthält. Der Satz von dem unbeweglichen, jeder Anpassung an neue Situationen und Bedürfnisse verschlossenen Charakter der Institutionen gilt nur noch im Geltungsbereich des marxistisch-leninistischen Sozialismus. Dort werden Traditionen dogmatisiert und Erneuerungen mit Gewalt unterbunden.

Die für viele überraschende, einer weitverbreiteten Theorie widersprechende Anpassungs- und Wandlungsfähigkeit der Institutionen bringt die Chance mit sich, daß sich die Menschen leichter mit den institutionalisierten Ordnungen identifizieren. Normen, die für den Wandel der Welt- und Lebensverhältnisse offen sind, stehen dem einzelnen nicht fremd gegenüber und können problemloser übernommen, „verinnerlicht" werden. Eine ständige Reformbereitschaft kann jedoch wieder einen neuen Abstand, eine neue Fremdheit schaffen. Wenn sich die Veränderungen nicht am wirklichen Menschen und an seinem jeder gesellschaftlichen Organisation vorgegebenen Wesen, sondern an bloßen Theorien ausrichten, verfehlen sie die wahren Bedürfnisse des einzelnen und der Gesellschaft mindestens gleichweit wie Strukturen, die sich jedem Wandel verschließen. Wenn heute Gefahren drohen, dann durch „Reformen", die nur Ideologien und theoretischen Konzepten verhaftet sind.

Wolfgang Seibel SJ

Ludwig Volk SJ

Der Heilige Stuhl und Deutschland 1945–1949

1. Die Vatikanmission in Kronberg bis zur Ankunft von Bischof Muench (Juli 1946)

Am 8. Februar 1945, also auf den Tag genau drei Monate vor der bedingungslosen Kapitulation, traf Nuntius Orsenigo auf der Flucht vor der Roten Armee im mittelfränkischen Eichstätt ein. Daß der Vertreter des Hl. Stuhls in Deutschland – anders als ein Vierteljahrhundert früher seine Amtskollegen Pacelli in München oder Ratti in Warschau – dem Sitz der Reichsregierung den Rücken kehrte, um das Ende mit Schrekken in einem geschützten Winkel der Provinz abzuwarten, war nicht ohne symbolhafte Vorbedeutung. Denn damit hatte der Doyen des diplomatischen Korps für seine Person unreflex bereits vorwegvollzogen, was die Siegermächte nach dem deutschen Zusammenbruch und der Degradierung der Reichshauptstadt mit der Schließung aller ausländischen Missionen zwangsweise verfügten.

Die radikale Tilgung selbst der sekundären Attribute deutscher Eigenstaatlichkeit stellte den Hl. Stuhl in seinen Beziehungen zu Deutschland vor eine völlig neuartige Situation, und das nicht nur auf diplomatischem Gebiet. Denn mit der Nuntiatur in Berlin wurde ja auch jener Kommunikationsknoten lahmgelegt, der für den Nachrichtenfluß zwischen Rom und den deutschen Diözesen unentbehrlich geworden und selbst in den Zeiten schlimmster Kirchenbedrückung intakt geblieben war.

Gerade während der Kriegsjahre hatte der Briefwechsel zwischen Pius XII. und deutschen Bischöfen eine beispiellose Intensität erreicht und war erst im März 1944 versiegt[1]. Was nach der Befreiung Roms im Juni 1944 über die Kampffronten hinweg an Informationen ausgetauscht werden konnte, dürfte mehr als spärlich gewesen sein. Um so ungeduldiger verlangte der Papst danach, Genaueres darüber zu erfahren, wie die Kirche in Deutschland die Heimsuchungen des letzten und besonders verlustreichen Kriegsjahres überstanden hatte. Noch vor der Einstellung der Feindseligkeiten und über den Beförderungsweg noch im ungewissen, informierte das Staatssekretariat am 30. April 1945 die deutschen Oberhirten vom Wunsch des Hl. Vaters, „sobald es die Umstände gestatten, gütigst einen ersten summarischen Bericht zu senden über die in der kirchlichen Organisation entstandenen Schäden und über die religiöse und moralische Lage der einzelnen Diözesen, ferner auch über die Maßnahmen, die der erleuchtete Eifer der Diözesanoberhirten schon getroffen hat oder zu treffen gedenkt, um den Bedürfnissen der Seelen, die so hart durch die Geißel des Kriegs geprüft sind, zu begegnen“[2].

Diese Rundfrage wenigstens einem Teil der bischöflichen Adressaten zuzustellen,

zählte wahrscheinlich zu den Hauptaufgaben einer ersten Rekognoszierungsfahrt in die amerikanische Zone des viergeteilten Deutschlands, zu der Anfang Juni ein amerikanischer Geistlicher aus der 2. Sektion des Staatssekretariats aufbrach. Zeitlich und örtlich begrenzt, folgte dieser ersten Vatikanischen Mission, wie sie offiziell hieß, im Juli eine zweite Deutschlandreise desselben Msgr. Carroll[3]. Seine Beobachtungen waren wertvoll, blieben jedoch notgedrungen fragmentarisch, weshalb der Papst die Entsendung eines deutschbürtigen und landeskundigen Kontaktmanns zu den Bischöfen veranlaßte, der im September 1945 nicht nur die amerikanische, sondern alle vier Besatzungszonen in Deutschland und Österreich bereisen sollte.

Betraut wurde mit dieser Aufgabe der Rektor des Collegium Germanicum, Pater Ivo Zeiger SJ, der sich nach der Vollendung des neuen Kollegsgebäudes bei der Betreuung deutscher Kriegsgefangenenlager in Italien im vatikanischen Dienst bewährt hatte. Den Professor für die Geschichte des Kirchenrechts hatte Pacelli schon als Staatssekretär bei der Klärung von Konkordatsfragen in den dreißiger Jahren um Rat angegangen und dessen seltene Befähigung für diplomatische Aufgaben erkannt. Ein erstrangiger Kenner des Staatskirchenrechts, sprachenkundig und verhandlungsgewandt, mit den kirchenpolitischen Gegebenheiten Deutschlands gründlich vertraut, erschien er dem Papst als geeignetster Mittelsmann, der sich bald als unentbehrlich erweisen und zu einer Schlüsselfigur für die Gestaltung der Deutschlandpolitik des Vatikans in der ersten Nachkriegszeit aufrücken sollte.

Obwohl in seiner Bewegungsfreiheit auf die westlichen Besatzungszonen beschränkt und dabei in der britischen nur einen einzigen Tag zugelassen, gewann P. Zeiger im persönlichen Gespräch mit den meisten deutschen Oberhirten erstmals einen umfassenderen Überblick[4]. Beeindruckt war er von dem schwer vorstellbaren Ausmaß der Kriegsverheerungen in den Städten wie von der machtvoll hervortretenden Glaubenskraft des Volks nach dem Wegfall polizeistaatlicher Fesseln. Den Siegermächten auf Gnade und Ungnade ausgeliefert, erwarte das gesamte deutsche Volk einschließlich der Nichtkatholiken „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". Damit verband er eine konkrete Anregung Kardinal Faulhabers, der zur Erwägung stellte, „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 zum Beispiel in Frankfurt bei der Interalliierten Kommission im Zentrum des Reiches"[5].

Wahrscheinlich bestärkte der Vorschlag aus München Pius XII. in einem Vorhaben, das er ohnehin schon im Sinn hatte. Nachdem durch Msgr. Carroll die notwendigen Absprachen mit den amerikanischen Militärbehörden in Italien und Deutschland getroffen waren, wurde die 3. Vatikanische Mission Ende Oktober in Marsch gesetzt. Organisatorisch unterstand sie der „Commissione per i soccorsi", einer im November 1941

für Päpstliche Hilfsaktionen begründeten Unterabteilung des Staatssekretariats[6]. Darin hatten mehrere im Wartestand befindliche oder durch die Kriegsereignisse von ihren Posten verdrängte Nuntien ein neues Wirkungsfeld gefunden. Einem von ihnen, dem vordem in Mittelamerika als Nuntius tätigen Erzbischof Carlo Chiarlo, übertrug der Papst die Leitung des Unternehmens. Weder des Deutschen noch des Englischen mächtig, war der schon betagte Prälat ganz auf den Beistand P. Zeigers angewiesen, der ihm als Sekretär und Dolmetscher beigegeben war. Den Aktionsradius der Päpstlichen Mission hatte die Amerikanische Militärregierung von vornherein auf das äußerste eingeengt. Sie war nur zu dem einen Zweck zugelassen, die Seelsorge in den Lagern der Displaced Persons, den zu Millionen in Deutschland zurückgebliebenen Fremdarbeitern, jurisdiktionell zu ordnen, eine Aufgabe, für die sich den einzelnen Sprachgruppen zugewiesene Nationaldelegaten bei der Mission aufhielten. Sich mit deutschen Angelegenheiten in irgendeiner Weise zu befassen, war den Missionsmitgliedern dagegen strikt untersagt.

Als die aus zehn Fahrzeugen bestehende Wagenkolonne am 7. November 1945 nach abenteuerlicher Fahrt Frankfurt erreichte, wartete auf Erzbischof Chiarlo und seinen Stab in Eisenhowers Hauptquartier ein frostiger Empfang[7]. Man verhehlte dort nicht den Ärger darüber, daß entgegen den Vorvereinbarungen nicht ein amerikanischer Prälat an der Spitze der Mission stehe, ein Zustand, der schleunigst geändert werden müsse. Solchen Vorhaltungen hatte Chiarlo in seiner Unbeholfenheit wenig entgegenzusetzen. Immerhin sorgten die Militärbehörden dafür, daß die Mission in Kronberg im Taunus ein erstes – und wie sich zeigen sollte – dauerhaftes Unterkommen fand. Einmal seßhaft geworden, wandelte sich die 3. Vatikanische binnen kurzem zur Vatikanmission Kronberg.

Nach dem wenig verheißungsvollen Auftakt verspürte der Erzbischof allerdings keine Lust, seine Beziehungen zu den amerikanischen Stabsbehörden zu vertiefen. Sobald die verschiedenen Nationaldelegaten die Seelsorgszuständigkeiten in den Lagern ihrer Landsleute geregelt hatten, hielt Chiarlo seinen begrenzten Auftrag für erfüllt und drängte zum Aufbruch. Als er am 24. Januar 1946 nach Rom abreiste, blieben in Kronberg lediglich P. Zeiger und ein junger italienischer Geistlicher zum Halten der Stellung zurück. Obwohl letzterer weder deutsch noch englisch beherrschte, mußte er die Rolle des stellvertretenden Missionschefs übernehmen, da die Amerikaner sich weigerten, einen Deutschen in dieser Position zu akzeptieren. Mit dem sich bis Ende Juli 1946 hinziehenden Interregnum begannen für die Zurückgebliebenen Monate quälender Ungewißheit. Infolge der unterentwickelten Kontakte zu den amerikanischen Militärbehörden gewann P. Zeiger den Eindruck, „daß die Basis unserer Mission zur Zeit gefährlich schmal geworden ist und daß es keines großen Stoßes bedarf, um das Ganze umzuwerfen“[8]. Je länger sich das Staatssekretariat über die Zukunft Kronbergs in Schweigen hüllte, desto dringender wurden die Hilferufe, die Zeiger an den Sekretär des Papstes, den ihm befreundeten P. Robert Leiber SJ, richtete[9]. Ihm verbarg er auch nicht seine Enttäuschung, „daß man uns ohne ein Wort in einer

so mißlichen Lage hier hängenläßt". Dabei unterstrich er nochmals die Notwendigkeit einer Neubesetzung: „Die deutsche Kirche braucht dringend einen geeigneten Vertreter, der wenigstens einigermaßen den Sammelpunkt der Einheit schafft, und auch Anregungen gibt bei der Zerrissenheit der Zonen und der Erschlaffung der Gemüter." Wenn man aber nicht bald eine Lösung finde, dann „ist es besser, rechtzeitig zu liquidieren, bevor man liquidiert wird" [10].

Inzwischen war der Papst keineswegs untätig. Das Experiment Chiarlo hatte unmißverständlich gelehrt, daß die Vatikanmission gefährdet blieb, solange man nicht in der Lage war, die Grundforderung der amerikanischen Militärregierung zu erfüllen und die Leitung der Vatikanmission einem amerikanischen Prälaten zu übertragen. Für diesen Personalbedarf war die Kurie nicht gerüstet, zumal dann nicht, wenn der gefragte amerikanische Geistliche bereits im Bischofsrang stehen sollte. Das Konsistorium im Februar 1946 bot dem Papst Gelegenheit, das Problem der Neubesetzung der Vatikanmission mit führenden Vertretern des amerikanischen Episkopats zu besprechen. Die Wahl fiel dabei auf den 57jährigen Bischof von Fargo in Norddakota, Aloisius J. Muench [11]. Sohn deutscher Einwanderer aus der Oberpfalz und in der Deutschen-Stadt Milwaukee großgeworden, brachte Muench nicht nur relativ gute Sprachkenntnisse mit, sondern war zudem schon in den Vereinigten Staaten geboren, eine Vorbedingung, die der andere in Betracht kommende Kandidat, Erzbischof Rummel von New Orleans, nicht erfüllte, weshalb er aus der Diskussion ausschied. Nach der Priesterweihe und erster Seelsorgstätigkeit hatte Muench in Fribourg (Schweiz) ein Studium der Sozialwissenschaften absolviert, war am Priesterseminar seiner Heimatdiözese 1923 Professor und 1929 Regens geworden, um 1935 mit der Berufung nach Fargo in den Nordwesten der USA sein scheinbar definitives Arbeitsfeld zu finden. Während Muench, nach Fargo zurückgekehrt, noch der Mitte Mai erfolgenden förmlichen Beauftragung entgegensah, zeichnete sich für seine Tätigkeit im besetzten Deutschland die Übernahme einer zweiten Funktion ab.

Um die schikanösen Behinderungen abzustellen, denen private, darunter auch kirchliche Hilfslieferungen für Deutschland bei untergeordneten Militärinstanzen begegneten, hatten Sprecher des amerikanischen Protestantismus in Washington angeregt, der Militärregierung einen kirchlichen Verbindungsmann zuzuordnen. Die Regierung stimmte zu, wollte aber der Parität wegen auch die katholische und die jüdische Glaubensgemeinschaft in die Regelung einbezogen haben. Es war naheliegend, den Posten eines vom amerikanischen Episkopat beauftragten Mittelsmanns zur US-Militärregierung in Deutschland nach der Absage eines anderen Kandidaten Bischof Muench zu übertragen, weil die Übernahme einer offiziellen Stellung im Apparat der Militärregierung seine Gesamtposition nur stärken konnte [12]. Während eines Romaufenthalts wurde Muench im Juli 1946 vom Papst wie auch im Staatssekretariat in sein Amt als Apostolischer Visitator für Deutschland eingewiesen. Wie er in der Privataudienz erfuhr, galt die Hauptsorge Pius' XII. der Kirchenfreiheit und den Konkordaten. Sein Mitgefühl äußerte der Papst den Displaced Persons und den Vertriebenen gegenüber [13].

Aus Kurienkreisen hörte Muench, der Papst fühle sich noch immer als Nuntius von Deutschland. Erste Anzeichen, wie ungeduldig man den päpstlichen Beauftragten in Deutschland erwarte, wehrte er mit der Warnung ab, ihn nicht für einen Wundermann zu halten. Seine Losung laute, das Mögliche zu tun und das Unmögliche zu versuchen [14].

Auf der Weiterreise nach Kronberg traf er in München mit Kardinal Faulhaber, in Eichstätt mit Kardinal Preysing zusammen. Der Münchener Erzbischof, mit dem ihn bald eine enge Freundschaft verband, stellte dem Neuernannten eine zuversichtliche Prognose: „Exzellenz Muench zeigte sich schon bei der ersten Aussprache als staunenswert gut unterrichtet in schwebenden Fragen und wird für das friedliche Verhältnis zwischen Kirche und Besatzungsbehörden das Vertrauen beider Teile gewinnen." [15] Aus dem Mund des Bischofs von Berlin konnte Muench authentisch erfahren, wie ungnädig der amerikanische Militärgouverneur die Sprecher des Episkopats abzufertigen geruhte. Gerade hatte sich General Clay geweigert, eine Bittschrift der deutschen Erzbischöfe an Präsident Truman zugunsten der Ostvertriebenen auch nur weiterzugeben [16].

Die jährliche Plenarkonferenz des deutschen Episkopats im August gab Muench schon wenige Wochen nach seiner Ankunft Gelegenheit, sich den Bischöfen amtlich vorzustellen [17]. Er „sprach sehr warm und herzlich über seine Aufgabe und gewann sofort Liebe; die Atmosphäre war so, als ob er membrum episcopatus germanici [18] wäre. Es war ein großer Trost für die versammelten Herren!" [19] Mit dem gewinnenden Einstand im Bischofskollegium hatte Muench auch die unguten Assoziationen beschworen, die der vorbelastete Titel „Visitator" wecken konnte [20].

2. Rechtsgrundlage und Befugnisse der Vatikanmission

Zu dem Berg von Problemen, Ansprüchen und Erwartungen standen die Amtsbefugnisse des neuen Chefs der Vatikanmission in einem krassen Mißverhältnis. Ohne die feste Plattform, über die jeder Nuntius verfügte, sah er sich Problemen gegenüber, die alle Schemata sprengten. In dem Vielerlei der Teilkompetenzen, die er auf sich vereinigte, spiegelte sich die Konzeptionslosigkeit der alliierten Deutschlandpolitik.

Unabhängig von der Person ihres Leiters ruhte die Vatikanmission zunächst auf ihrer Attachierung bei der Displaced Persons Division im Amerikanischen Hauptquartier für Europa in Frankfurt. Erst damit war aus der Sicht der amerikanischen Militärbehörden ihre Existenz überhaupt legitimiert. Territorial war ihr Aktionsradius auf die amerikanische Besatzungszone und personell auf die seelsorgliche Betreuung der Displaced Persons beschränkt. Die P. Zeiger vom Papst eigentlich zugedachte Aufgabe, „die deutschen Bischöfe zu besuchen, Information über die Lage zu sammeln und die kirchlichen Behörden zu beraten" [21], war mit dieser engen Aufgabenbegrenzung unvereinbar und im Grund illegal. Im übrigen wurde diese Fundierung späte-

stens an dem Tag hinfällig, wo die Übergangserscheinung der Fremdflüchtlinge durch Eingliederung, Auswanderung oder Rückführung verschwand und die zuständige Abteilung aufgelöst würde.

Angesichts einer so dürftigen institutionellen Basis erbrachte Muenchs persönliche Mitgift, nämlich der Titel eines Liaison Consultant für religiöse Fragen bei der Amerikanischen Militärregierung für Deutschland in Berlin, einen merklichen Zugewinn an Autorität und Einfluß, jedoch ebenfalls mit Beschränkung auf die amerikanische Zone. Wie eifersüchtig Engländer und Franzosen über ihre Eigenständigkeit wachten, ließ sich daran ablesen, daß sie umgehend mit dem amerikanischen Verbündeten gleichzogen, indem sie ihrerseits katholische Prälaten als Berater für religiöse Angelegenheiten installierten, so im englischen Hauptquartier in Bünde (Westfalen) Msgr. Richard Smith und in Baden-Baden den französischen Armeebischof für Deutschland und Österreich, Robert Picard de la Vacquerie. Damit war unmißverständlich angedeutet, daß sie sich jede Einmischung auch auf dem religiösen Sektor verbaten, auch von einem Apostolischen Visitator ad interim.

Dieser Titel war rein kirchlicher Natur, umschloß jedoch einen Auftrag, der das gesamte viergeteilte Deutschland umfaßte. Während die westlichen Alliierten Muenchs Auftrag zur Kenntnis nahmen und ihm die erforderliche Bewegungsfreiheit einräumten, wurde ihm der Zugang zur sowjetisch besetzten Zone nicht gestattet. Radio Moskau kommentierte Muenchs Berufung als „Zeichen der zwischen dem reaktionärfaschistischen Vatikan und dem amerikanischen Kapitalismus bestehenden Allianz“ [22].

So labil und flickwerkhaft die Ermächtigungen der vatikanischen Außenstelle in Kronberg auch waren und so wenig aus ihrer Vielzahl auch nur der Keim einer diplomatischen Anerkennung erwuchs, so bildete sie im Endeffekt doch so etwas wie einen Brückenarm, der über das staatsrechtliche Vakuum der bedingungslosen Kapitulation hinwegreichte. Es war nicht zu viel behauptet, wenn Muench nach Abschluß seiner Rundreise durch die westdeutschen Diözesen im Januar 1947 als Gesamtbefund festhielt: Sowohl den Alliierten wie im Episkopat und Kirchenvolk vermittle das Bestehen und Wirken der Vatikanmission das Empfinden der Präsenz des Hl. Vaters als Wohltäters, obersten Hirten und Souveräns.

Von den amerikanischen Behörden weder beachtet noch behelligt, konnte der organisatorische Rahmen der Berliner Nuntiatur in Eichstätt fortbestehen, doch wirkte sie rein innerkirchlich, und zwar vorwiegend als Bearbeitungsstelle für Dispensgesuche aus den deutschen Diözesen. Dazu kam, daß Nuntius Orsenigo im Frühjahr 1946 starb und wenige Monate später auch sein Vertreter Colli. Dennoch maß P. Zeiger dem Fortbestehen dieser Stelle hohe Bedeutung zu, „sowohl für die Stellung des Hl. Stuhls wie im Rechtsbewußtsein des deutschen Volkes“ [23].

Je länger die Vatikanmission einer tragenden Rechtsgrundlage entbehrte, desto angestrengter überlegten die Verantwortlichen, wie die Entwicklung im Sinn einer solideren Fundierung vorangetrieben werden könne. Denn solange die offizielle Anerkennung als Vertretung des Hl. Stuhls ausstand, war es unmöglich, im Namen des

Papstes in deutschen Angelegenheiten politisch zu intervenieren. Das schloß wirkungsvolle Schritte etwa zur Verteidigung des Konkordatssystems von vornherein aus. Die schrittweise Übertragung größerer Zuständigkeiten von der Militärregierung auf einzelne Länderregierungen inspirierte P. Zeiger zum Entwurf einer Zwischenlösung[24]. Könnte nicht, so fragte er, bei den Kultusministerien der Länder für Kirchenfragen ein päpstlicher Vertreter als solcher attachiert werden, und zwar in der Weise, daß ein einziger Vertreter bei allen deutschen Ländern diese Position einnehme? Das wäre keine diplomatische, aber eine offizielle Anerkennung, und jedenfalls mehr als ein bloßes Tolerieren oder Zur-Kenntnis-Nehmen des Wirkens der Vatikanmission. Botschafter Murphy, diplomatischer Berater des amerikanischen Militärgouverneurs, gab Muench freundlich zu bedenken, daß die Anregung von den Kultusministern ausgehen müsse, bevor sie die Militärregierung in Erwägung ziehen könne[25]. Solche Anträge auf „Eröffnung einer päpstlichen Vertretung" kamen im Sommer 1947 von den Ministern Hundhammer aus Bayern und Hilpert aus Hessen[26]. Doch waren inzwischen P. Zeiger selbst Bedenken aufgestiegen, und er hielt im Hinblick auf das unterschiedliche Tempo der Übertragung der Souveränitätsrechte an die deutschen Länder das Unternehmen nur dann noch für aussichtsreich, „wenn es gleichzeitig ginge"[27]. Daran jedoch war schon wegen der Sonderentwicklung in der Ostzone nicht zu denken.

In Kreisen bayerischer Politiker wurde auch der Gedanke einer Wiedererrichtung der Münchener Nuntiatur erörtert. Doch hielt selbst ein überzeugter Föderalist wie Kardinal Faulhaber den Gedanken für höchst inopportun, weil das nach einem Geschenk für den bayerischen Föderalismus aussehe und die Reichseinheit gefährde[28].

3. Appelle und Hilfsaktionen Papst Pius' XII.

Seit dem Kapitulationstag waren fast eineinhalb Jahre verstrichen, bis institutionell und personell in der Vatikanmission Kronberg für die Kurie ein Ansatzpunkt geschaffen war, sich in den Gang der deutschen Nachkriegspolitik behutsam einzuschalten. Die Anstrengungen des Papstes, Fehlentwicklungen, wie sie die Eskalation der Kriegsziele befürchten ließ, vorausschauend abzuwehren, reichten jedoch erheblich weiter zurück. Schon Mitte 1944 hatte Pius XII. vor Lösungen gewarnt, welche die „giftigen Keime neuer Erschütterungen und Gefahren für den Frieden" in sich trügen, und dazu unterstrichen, „daß heute wie in den vergangenen Zeiten die Kriege schwerlich den Völkern als solchen zur Last gelegt und als Schuld angerechnet werden können"[29]. Noch deutlicher war die Weihnachtsansprache 1944 gegen den Trend zu Kollektivverdammungen gerichtet. Wo man sich anmaße, „nicht Einzelpersonen, sondern kollektiv ganze Gemeinschaften zu richten und zu verurteilen", wäre es kaum möglich, darin „nicht eine Verletzung der Normen zu sehen, die in jedem menschlichen Gericht maßgebend sind"[30].

Was der Papst ebenso prophetisch wie nüchtern aus der Pandorabüchse der bedin-

gungslosen Kapitulation an fatalen Zwangsläufigkeiten hervorgehen sah, beschäftigte die rheinisch-westfälischen Bischöfe bei ihrem ersten Nachkriegstreffen bereits als Tatsache. Sie beklagten, daß die Schuldfrage „zur Zeit in Verlautbarungen der Presse und des Rundfunks so abwegig behandelt wird, daß sie den Freibrief abzugeben beginnt für jegliche Zwangsmaßnahme gegen die gesamte deutsche Bevölkerung“ [31].

Seit Kriegsende waren noch keine vier Wochen verstrichen, als Pius XII. am 2. Juni 1945 in einer vielbeachteten Ansprache gegen den Monopolanspruch eines propagandistisch verzerrten Geschichtsbilds persönlich Front machte [32]. Ausschließlich dem Thema „Kirche und Nationalsozialismus“ gewidmet, boten seine Darlegungen einen Rechenschaftsbericht über die Auseinandersetzungen des Vatikans, der deutschen Bischöfe und Katholiken mit der Diktatur Hitlers. Er sprach dabei mit der Autorität des Mithandelnden, der als Kardinalstaatssekretär und Papst die Vorgeschichte der Katastrophe nicht nur aus nächster Nähe verfolgt, sondern mit allen Mitteln umzulenken versucht hatte. Dabei verwies der Papst auf das Scheitern der Friedensbemühungen im Reichskonkordat, auf den weltöffentlichen Protest Pius' XI. gegen die nationalsozialistische Religionsbedrückung in der Enzyklika „Mit brennender Sorge“, auf das Leid und die Wunden, die dieser Kampf der Kirche zugefügt hatte. Der Papst sprach als einsamer Rufer in der Wüste, aber allein schon daß er als Kronzeuge des Kirchenkampfs die Existenz einer religiös motivierten Volksopposition nachdrücklich unterstrich, entlarvte die Unhaltbarkeit offiziöser Pauschalurteile. Pius XII. ging noch einen Schritt weiter, indem er in seine Abrechnung mit dem NS-Regime so etwas wie eine Ehrenerklärung für jenes bessere Deutschland einflocht, das er in seiner Nuntiaturzeit persönlich kennen und achten gelernt hatte.

Stärker jedoch als noch so mutige Plädoyers wirkte auf die Weltöffentlichkeit, weil konkret und augenfällig, an Weihnachten 1945 die Berufung von nicht weniger als drei deutschen Bischöfen ins Kardinalskollegium. Unter ihnen konnte allein der Erzbischof von Köln, Joseph Frings, aus Traditionsgründen mit dem Purpur rechnen; den Oberhirten von Münster und Berlin, Galen und Preysing, dagegen fiel die Auszeichnung zu, wie der Papst selbst es formulierte, als „der ehrenvolle Preis für den mutigen Widerstand gegen den Nationalsozialismus“ [33]. Das war nicht nur eine Demonstration der Unabhängigkeit einem gegenläufigen Meinungstrend gegenüber, sondern eine unüberhörbare Absage an alle Versuche, Deutsche und NS-Diktatur unterschiedslos miteinander gleichzusetzen. Über den Widerhall berichtete P. Zeiger: „Es war klar, daß die Kardinals-Ernennungen wie eine Bombe wirkten. In der deutschen katholischen Öffentlichkeit ist eine heilige Freude, dankbarer Jubel für diese Ehrung Deutschlands; besonders die Ehrung Galens wirkt ungeheuer; in Westfalen ist der Jubel am größten und die Dankbarkeit gegen den Hl. Vater kennt keine Grenzen. Hier im Stab war die Wirkung anders . . . ‚Bloß vier Italiener! – Ist ja unmöglich, untragbar!‘“ [34]

Für Millionen Deutsche erfuhr unterdessen die Kollektivschuldthese unter dem Stichwort „Entnazifizierung“ eine höchst existentielle Konkretisierung. In massenhaften Amtsenthebungen und der automatischen Internierung auch des kleinsten Funktionärs

legten vor allem die amerikanischen Besatzungsbehörden einen Säuberungsfanatismus an den Tag, der in der Bevölkerung Furcht und Abscheu erregte. „Wenn es nicht gelingt, die Alliierten zu überzeugen, daß sie den Unterschied zwischen Parteigenossen und eigentlichen Nazis machen müssen", so hatte P. Zeiger schon im Herbst 1945 prophezeit, „so wird dieses ihr Vorgehen zu einer furchtbaren Katastrophe führen und jede Umerziehung des Volks vereiteln."[35] An einem Säuberungsprogramm, das elementare Prozeßregeln ignorierte und an seiner inneren Maßlosigkeit scheitern mußte, übte der Papst scharfe Kritik. Zuvor schon hatte er die bayerischen Bischöfe wissen lassen, „daß es sachlich nicht richtig und der Wahrheit nicht entsprechend ist, wenn man der ganzen Nation zuschreibt, was die Partei begangen hat"[36]. Gegen die schematische Rücksichtslosigkeit der Entnazifizierungspraxis selbst waren Ausführungen Pius' XII. vor den neuernannten Kardinälen am 20. Februar 1946 gerichtet: „Es gehen verhängnisvolle Irrtümer um, die einen Menschen für schuldig und verantwortlich erklären nur deshalb, weil er Glied oder Teil irgendeiner Gemeinschaft ist, ohne daß man sich die Mühe nimmt, nachzufragen und nachzuforschen, ob bei ihm wirklich eine persönliche Tat oder Unterlassungsschuld vorliege."[37] Und in einem veröffentlichten Schreiben an den deutschen Episkopat: „Mit den Schuldigen dürfen nicht auch die Schuldlosen bestraft werden."[38] Weiter warnte er davor, nicht mit den Schuldigen und deshalb Straffälligen auch jene Schichten der Bevölkerung zusammenzuwerfen, „die wie bei anderen Völkern so auch bei euch weder Schuld am Kriege tragen, noch irgendein Verbrechen begangen haben"[39].

Entschieden verurteilte der Papst jede Form von Vergeltungspolitik, deren Opfer vor allem die Heimatvertriebenen[40] und Kriegsgefangenen wurden. Die Zwangsausweisung von 12 Millionen Ost- und Sudetendeutschen nannte Pius XII. ein „in der Vergangenheit Europas beispielloses Vorgehen", über dessen rechtliche, wirtschaftliche und politische Aspekte zu urteilen er der Geschichte überlassen wolle, dabei allerdings fürchte, „daß ihr Urteil streng ausfallen wird". Er glaube sehr wohl zu wissen, „was sich während der Kriegsjahre in den weiten Räumen von der Weichsel bis zur Wolga abgespielt hat". „War es jedoch", so fuhr er fort, „erlaubt, im Gegenschlag 12 Millionen Menschen von Haus und Hof zu vertreiben und der Verelendung preiszugeben? Sind die Opfer jenes Gegenschlags nicht in der ganz überwiegenden Mehrzahl Menschen, die an den angedeuteten Ereignissen und Untaten unbeteiligt, die ohne Einfluß auf sie gewesen waren? Und war jene Maßnahme politisch vernünftig und wirtschaftlich verantwortbar, wenn man an die Lebensnotwendigkeiten des deutschen Volkes und darüber hinaus an den gesicherten Wohlstand von ganz Europa denkt?"[41] Zugleich gab der Papst zu erkennen, daß sich sein Mühen um Hilfe und Gerechtigkeit für die Besiegten nicht in öffentlichen Appellen erschöpfe.

Zumindest im ersten Besatzungsjahr bildete es einen festen Bestandteil der Umerziehungspsychologie, die deutsche Bevölkerung von jeder Auslandshilfe abzusperren. Wie der Schweiz und anderen Geberländern gelang es auch dem Vatikan erst nach Überwindung künstlicher bürokratischer Hindernisse im Frühjahr 1946 mit Hilfslieferungen

nach Deutschland durchzudringen. Sobald sich bei den Organen der Militärregierung eine humanere Einstellung durchgesetzt hatte, rollten jetzt laufend Waggons mit Sachspenden und Nahrungsmitteln aus dem Vatikan nach deutschen Bischofsstädten, wo sie von der Caritas übernommen und verteilt wurden[42]. Was zwischen 1946 und 1949 an Hilfsgütern nach Deutschland geschickt wurde, füllte insgesamt 950 Waggons mit einem Ladegewicht von 16–18 Tonnen[43], eine Leistung, zu welcher den Papst vor allem die Gebefreudigkeit amerikanischer Katholiken befähigte.

In der Kriegsgefangenenfürsorge hatte der Hl. Stuhl schon während des Kriegs seine enttäuschenden Erfahrungen gemacht, als sich Berlin geweigert hatte, vom Vatikan vermittelte Gefangenenpost an die Angehörigen in Deutschland weiterzuleiten[44]. Ähnlich abweisend gegen jede vatikanische Vermittlungsaktion verhielt sich das amerikanische Hauptquartier in Caserta nach Kriegsende. Auf das Anerbieten, durch ein Lebenszeichen deutscher Kriegsgefangener in Italien von den Angehörigen den Druck der Ungewißheit zu nehmen, erklärte der amerikanische Unterhändler: „Das ist's ja gerade, was wir nicht wollen! Die sollen fühlen, daß sie besiegt sind und bestraft werden. Wir haben die Absicht, die Deutschen unter strenger Zucht zu halten, und wir wollen uns darin von niemand dreinreden lassen." [45]

Dennoch gaben die vatikanischen Stellen nicht auf, und auch hier wandelte sich das Klima. So konnte die Vatikanmission Kronberg zu Weihnachten 1946 von rund einer Million deutscher Kriegsgefangener in Frankreich eine Nachricht an die Familien übermitteln. Außerdem hatte sie bis Anfang 1947 vom Ufficio Informazioni des Vatikans 300 000 Karten und Briefe zur Verteilung in Deutschland entgegengenommen und ihrerseits in der Gegenrichtung 200 000 Mitteilungen von Angehörigen nach Rom weitergeleitet[46]. In der Weihnachtsbotschaft 1945 gedachte der Papst in bewegten Worten der „zur Stunde noch riesigen Scharen der Kriegsgefangenen" und brachte seinen Schmerz darüber zum Ausdruck, daß „man den Kriegsgefangenen und Verschleppten fast absichtlich Leiden zufügt über die hinaus, die der Krieg ohnehin schon mit sich bringt; da Wir gesehen haben, wie man in einzelnen Fällen ohne hinreichenden Grund die Dauer ihrer Gefangenschaft ausdehnte, wie ihnen das an sich schon drückende Joch der Gefangenschaft erschwert wurde durch mühsamen und ungebührlichen Arbeitsdienst, wie man leichthin . . . in unmenschlichen Formen die Behandlung verweigert hat, die man auch den Besiegten schuldig ist" [47]. Ebenso scharf wandte er sich gegen die Internierung von Personengruppen, denen „nichts anderes als ihre politische Haltung in der Vergangenheit zum Vorwurf gemacht werden kann, jedoch keine verbrecherische Tat und keine Rechtsverletzung" [48].

Je mehr ein formeller Friedensschluß zwischen den Kriegsgegnern vor dem aufziehenden Ost-West-Konflikt in unabsehbare Ferne rückte, desto lauter forderte der Papst die Freilassung der Millionen, die noch hinter Stacheldraht festgehalten wurden. „Wir wissen", so erklärte er, „daß die kalten Paragraphen des Völkerrechts den Sieger erst nach Friedensschluß zur Befreiung der Gefangenen verpflichten. Aber die geistigen und sittlichen Nöte der Gefangenen selbst und ihrer Verwandten, Nöte, die von Tag zu Tag

schwerer werden, die heiligen Rechte der Ehe und Familie schreien viel lauter und stärker zum Himmel als alle juristischen Dokumente und fordern, daß endlich Schluß gemacht werde mit dem System der Gefangenen- und Konzentrationslager." [49]

Ebensowenig verbarg der Papst seine Enttäuschung über die politische, soziale und wirtschaftliche Gestaltung der Nachkriegsverhältnisse, wobei er sich nicht scheute, nach der Universalität, Verbindlichkeit und Wirkkraft jener Prinzipien zu fragen, auf deren Fundament die Sieger eine dauerhafte Friedensordnung hatten errichten wollen. „Als die Atlantik-Charta zum ersten Mal verkündet wurde", so erinnerte er sich, „horchten alle Völker auf. Man atmete endlich auf. Was ist heute übriggeblieben von dieser Botschaft und ihren Anordnungen? Selbst in einigen der Staaten, die – entweder aus eigener Wahl oder unter der Führung anderer größerer Mächte – sich gegenüber der heutigen Menschheit gerne als Bahnbrecher wahren und wirklichen Fortschritts ausgeben, scheinen die ‚vier Freiheiten', die einst von vielen mit Begeisterung begrüßt worden sind, kaum noch mehr als ein Schatten, ein Zerrbild von dem zu sein, was sie im Denken und in der Absicht der aufrichtigsten ihrer Verfechter gewesen sind." [50]

Nachdem wie „selten in der Weltgeschichte das Schwert eine so scharfe Trennungslinie zwischen Siegern und Besiegten gezogen" hatte und „der von Freude überschäumende Siegesrausch" vorüber war [51], erinnerte Pius XII. daran, „daß das Reich Christi nicht Sieger und Besiegte, sondern nur Hilfsbedürftige und Hilfsbereite kennt" [52].

4. Um die Fortgeltung des Reichskonkordats

Inmitten eines Stroms nicht abreißender Hilfsersuchen durfte sich die Vatikanmission vom Kampf gegen das Nachkriegselend in den Besatzungszonen trotzdem nicht absorbieren lassen. Denn das Kernstück ihres päpstlichen Auftrags lautete, die Konkordate über das rechtliche Chaos nach der Aufhebung jeder deutschen Regierungsgewalt hinwegzuretten. Solchem Bemühen hatte der Papst selbst durch diplomatische Fühlungnahme mit den westlichen Siegermächten schon in den letzten Kriegsmonaten vorgearbeitet [53]. Die vorbeugende Intervention auf höchster Ebene hat zweifellos wesentlich dazu beigetragen, daß die Konkordate von den westlichen Alliierten zunächst einmal als „technisch bindend" angesehen wurden [54], wohl das Maximum dessen, was unter den gegebenen Umständen zu erreichen war. Von dieser Linie wichen die westlichen Kontrollratsmitglieder auch nicht ab, als am 29. März 1947 der sowjetische Vertreter die Nichtigerklärung des Reichskonkordats durchzusetzen suchte.

Alle Neuansätze auf verfassungspolitischem und staatskirchenrechtlichem Gebiet wurden darum in Kronberg mit größter Aufmerksamkeit verfolgt und gaben den Anstoß zu weitergreifenden Zukunftsüberlegungen. Eine Zwischenbilanz [55] P. Zeigers von Ende April 1948 macht indessen deutlich, daß die Rechtslage nach drei Jahren Besatzungsherrschaft keineswegs überschaubarer geworden war. Welche Gesetze im Augenblick in Deutschland gälten, so wurde dort festgestellt, „das weiß im einzelnen auch

der beste Jurist nicht zu sagen". Am schwersten sei die Frage zu beantworten, „ob ehemalige Staatsverträge des Reiches oder der Länder . . . noch rechtliche Geltung haben". Je nach der weltanschaulichen oder parteipolitischen Grundauffassung des einzelnen werde die Frage nach der Fortgeltung der Konkordate „bejaht, bezweifelt, abgelehnt", wobei man zu jeder dieser Optionen „angesichts der juristischen Unklarheit im Grundansatz Gründe dafür und dagegen bringen" könne. Das sei „um so verhängnisvoller, weil keine der vier Besatzungsmächte von Haus aus, d. h. aus den rechtlichen Verhältnissen Kirche–Staat des eigenen Heimatlands ein inneres Verständnis für die entsprechende deutsche Lage bzw. für die Konkordate mitbringt, eher das Gegenteil".

„Formalrechtlich am besten gesichert" sei das Bayerische Konkordat von 1924, insofern es in der neuen Landesverfassung verankert sei. „In seiner Gültigkeit äußerst gefährdet" erscheine dagegen das Preußenkonkordat von 1929, weil ein Kontrollratsbeschluß den Staat Preußen „in aller Form aufgelöst und als erloschen erklärt" hatte. Zumindest faktisch lägen die Verhältnisse für das Konkordat von 1932 mit Baden ähnlich, da dessen Territorium nach der Zerschneidung durch die Zonengrenze zwei neuentstandenen innerdeutschen Staatsgebilden zugehöre. Hier wie dort war jedenfalls die Befürchtung am Platz, „daß eine wenig gut gesinnte Regierung irgend eines der Nachfolge-Länder, nicht ohne äußere starke Gründe jede Verbindlichkeit ablehnen" könne.

Bis dahin hatte die Vatikanmission in der Konkordatsfrage keineswegs eine bloß abwartende Haltung eingenommen, so sehr die Fluktuation der bestimmenden politischen Faktoren von jedem Versuch einer umfassenden Gesamtregelung abriet. Statt dessen empfahl P. Zeiger, kirchlicherseits die bis 1945 gültigen Bestimmungen wie selbstverständlich einzuhalten und möglichst viele der Staat und Kirche berührenden Rechtshandlungen ohne viel Aufhebens in die von den Konkordaten vorgezeichneten Bahnen zu lenken. Was das Reichskonkordat von 1933 anging[56], so war der Rettungsplan von der Absicht geleitet, die Konkordatswirksamkeit nicht mit der Aufhebung jeder zentralen Reichsgewalt in der bedingungslosen Kapitulation abreißen zu lassen, vielmehr über die Zäsur des 8. Mai 1945 kontinuierlich hinwegzutragen. In dem Maß, wie sich dann wieder eine neue Staatlichkeit herausbildete, sollten, wo immer anwendbar, Konkordatsbestimmungen gleichsam selbstverständlich weiterpraktiziert werden, um auf diesem Weg durch die behutsame Reaktivierung von Einzelpartien schließlich die Lebenskraft des Ganzen zu erweisen. Seitens der westlichen Militärregierungen schuf die vage Formel von der „technischen Verbindlichkeit" der Kirchenverträge einen Ansatzpunkt für diese faktensetzende Fortführung der Konkordatspraxis unter der Besatzungsherrschaft.

Für Pius XII. war eine Preisgabe der Konkordate undenkbar. Als Muench im Frühjahr 1947 erstmals zur Berichterstattung empfangen wurde[57], beeindruckte ihn der Papst durch seine Kampfentschlossenheit. Auf das Bedenken des Bischofs, daß der Begriff Konkordat für Amerikaner und Engländer belastet sei, erwiderte der Papst lediglich, auf solche Einwände dürfe er nichts geben, sondern müsse dagegen eine feste Hal-

tung beziehen. Die vom Papst eingeschlagene Linie, „die Fortexistenz der Konkordate durch möglichst viele rechtserhebliche Tatsachen zu unterbauen", bestimmte unverändert die vatikanische Deutschlandpolitik, wie P. Zeiger Mitte 1949 in einer Audienz bei Pius XII. authentisch erfahren konnte[58]. Den Worten des Papstes hatte er entnommen, „daß ihm sehr daran liegt, daß die Päpstliche Vertretung bei jeder nur möglichen Gelegenheit den Regierungsstellen gegenüber auf dem einfachen Weg der Tatsachen auftritt und handelt". Gleichzeitig wurde Zeiger bei seinen Gesprächen im Vatikan wieder bewußt, wie sehr „die eigentümliche Neuheit" der deutschen Nachkriegssituation „die Herren des Staatssekretariats vor ganz ungewohnte Entscheidungen stellt". Der Papst und seine engsten Mitarbeiter waren diplomatisch zu erfahren, um in einer selbst vor Ort noch schwer zu würdigenden Ausnahmesituation der Vertretung in Kronberg Konkreteres als die zu erstrebenden Fernziele vorzuschreiben. Sie beschränkten sich auf knappe Direktiven und gewährten der Außenstelle damit einen relativ weiten Handlungsspielraum. So erschöpfte sich etwa die Antwort des Staatssekretariats auf den umfangreichen Bericht[59] P. Zeigers über die kirchenpolitische Lage vom April 1948 in der Feststellung, der Hl. Vater halte es für geboten, die genannten Konkordate mit allem Einsatz zu verteidigen. „Um so mehr, als man bei deren Hinfälligwerden ohne eine solide Rechtsgrundlage dastehen würde, die heute mehr denn je notwendig ist, um die Rechte der Kirche in Deutschland zu verteidigen." [60]

Anlaß zu einem ersten Test für die Geneigtheit westdeutscher Länderregierungen, Konkordatsregelungen weiterzupraktizieren, bot in der zweiten Jahreshälfte 1947 die Neubesetzung der Bischofsstühle in Münster und Limburg. Gemäß den Bestimmungen des Reichskonkordats[61] wurden die Namen der künftigen Bischöfe noch vor Ausstellung der Bulle jeweils den zuständigen Regierungen von Nordrhein-Westfalen und Hessen mitgeteilt für den Fall, daß sie gegen die Erwählten „Bedenken allgemein politischer Natur" vorzubringen hätten.

Hessen zögerte mit der Antwort, offenbar um Distanz anzudeuten. Problematischer war die Entgegennahme des Treueids nach Art. 16 RK, weil es den dort genannten Reichsstatthalter nicht mehr gab, weshalb auch die im Reichskonkordat enthaltene Eidesformel der Revision bedurfte. Durch das entschlossene Vorangehen von Ministerpräsident Arnold (CDU), der in Düsseldorf einem Koalitionskabinett mit Zentrum, SPD und KPD vorstand, wurde im November 1947 ein wichtiger Präzedenzfall gesetzt. P. Zeiger folgerte daraus ein Zweifaches: „Erstens, daß die Regierung implicite den Fortbestand des RK anerkennt, zweitens aber, daß sie sich selber als ‚Reichsstatthalter' erachtet, das heißt also ein Bekenntnis der Landesregierung zum Reich, und es scheint, daß dieser Grund auch die religiös ablehnenden Politiker dort bestimmte zur einstimmigen Annahme des Eides." [62]

Welche Motive dagegen in Wiesbaden den Ausschlag gaben, wo in einer Koalition mit der CDU die SPD tonangebend war, läßt sich nicht mit Sicherheit ausmachen. Vom Gedanken der Reichseinheit einmal abgesehen, dürfte den SPD-Ministern nicht entgangen sein, daß in der Eidesleistung der Bischöfe auch für die Regierungsseite durch-

aus nicht uninteressante Aspekte verborgen lagen. Jedenfalls griff die hessische Landesregierung Jahre später, nämlich im Verlauf des sogenannten Konkordatsprozesses in Karlsruhe (1955–1957), auf die Vereidigung der Limburger Bischöfe nach 1945 zurück, um ihre eigenen, dem Reichskonkordat widersprechenden Rechtsvorstellungen zu untermauern.

Die Handhabe dafür suchte sie in der Modifizierung der Eidesformel, zu der sich die kirchlichen Unterhändler im Hinblick auf den veränderten Staatsaufbau bereitgefunden hatten. Abweichend von dem im Reichskonkordat fixierten Text[63] wurde das Treueversprechen nicht mehr auf die „verfassungsmäßig gebildete Regierung", sondern auf die „Verfassung des Landes Hessen" abgelegt. Das war eine nicht unerhebliche Verlagerung des Bezugspunkts, von den Realitäten keineswegs geboten und trotz beigefügter Vorbehaltserklärung für unerwünschte Deduktionen wie geschaffen. Nun wurde vor dem Bundesverfassungsgericht die Unvereinbarkeit der Schulbestimmungen der hessischen Verfassung mit denen des Reichskonkordats von keiner Seite bestritten. Aus der Tatsache, daß die Limburger Bischöfe nach 1945 auf jene Verfassung den Treueid abgelegt hatten, glaubte ein Vertreter Hessens in Karlsruhe folgern zu dürfen[64], damit wäre auch kirchlicherseits hinsichtlich der strittigen Schulbestimmungen der Vorrang der Landesverfassung vor dem Konkordat zumindest implizit anerkannt.

Ob man die in der modifizierten Eidesformel steckenden Fußangeln in Kronberg und Limburg ins Kalkül einbezogen hatte, sei dahingestellt. Bemerkenswert ist jedenfalls, daß kein Geringerer als Pius XII. selbst, und zwar aus Formgründen, an dem Verfahren Anstoß nahm. Offenbar erst nach der Vereidigung von Dirichs' Nachfolger Kempf im Sommer 1949 aufmerksam geworden, verbat es sich der Papst mit aller Entschiedenheit, daß am Text eines Konkordats einseitig und ohne Fühlungnahme mit dem vatikanischen Vertragspartner irgend etwas geändert werde[65].

Nachdem Kronberg an der vom Papst gerügten Eigenmächtigkeit nicht völlig unbeteiligt war[66], empfand Muench vor dem Auftrag, in Wiesbaden nachträglich zu protestieren, begreifliches Unbehagen. So fühlte er sich erleichtert, als sich Rom schließlich mit einer „Klarstellung" begnügte. Allerdings ließ der Papst in der gleichen Audienz durchblicken, daß er allzuviel Konzilianz auf Muenchs Posten für unangebracht halte. Aus dem Schatz seiner Nuntius-Erfahrungen gab er dem Visitator als Richtschnur mit auf den Weg, wer in Verhandlungen mit Deutschen etwas erreichen wolle, müsse den Mund auftun und energisch auftreten[67].

Unerwarteter Widerstand gegen die Weiterführung des Treueids erhob sich innerkirchlich von seiten des bayerischen Episkopats. Bereits in einer Besprechung nach der Beisetzung des Würzburger Bischofs Ehrenfried Anfang Juni 1948 legte Kardinal Faulhaber seine Amtsbrüder auf die Formel fest, daß die bayerischen Bischöfe nach dem bayerischen Konkordat ernannt werden, das keinen Bischofseid kennt. In der NS-Zeit, so hieß es da, „wurde für die Bischöfe von Passau und Eichstätt zwar der Modus des Reichskonkordats übernommen (Vereidigung vor dem Reichsstatthalter General Epp). Dieser Modus ist aber, wie andere Gesetze und Gebräuche der Nazizeit, abzulehnen."[68]

Freilich mußte der Vorsitzende der bayerischen Bischofskonferenz wenig später auf die vatikanische Linie einlenken, doch war der antizentralistische Unterton sowie die zumindest partielle Abkehr vom Reichskonkordat in seiner Stellungnahme nicht zu überhören und signalisierte Tendenzen, die in der deutschen Kirchenpolitik bald noch ausgeprägter hervortreten sollten.

Sie regten sich, als die Ausarbeitung eines Grundgesetzes für die neuzuschaffende Bundesrepublik auch den Episkopat unvermittelt vor eine nicht alltägliche Aufgabe stellte. Zwar hatte Zeiger bereits im Spätsommer 1947 einige Bischöfe auf diese Probleme hin angesprochen[69], inmitten der Augenblicksnöte und der allgemeinen politischen Apathie jedoch wenig Resonanz gefunden. So benutzte Bischof Muench sein Grußwort an die im August 1948 in Fulda tagende Plenarkonferenz zu einem Appell, den Verfassungsberatungen in Bonn das gebotene Gewicht beizumessen und den Rückstand an konstruktiver Vorausplanung aufzuholen. Im Hinblick darauf, „daß eine Art Reichsregierung mit gemeinsamer Grundverfassung geschaffen" werde, halte er es für notwendig, „daß in dieser Verfassung möglichst viel von jenen Grundrechten eingebaut wird, die sonst das Gerüst eines Konkordats bilden". Erfreulicherweise sei „die innerpolitische Situation dazu noch ziemlich günstig". Da ihm „persönlich diplomatische Beziehungen zu den deutschen Regierungsstellen noch nicht" offenstünden, halte er es für zweckmäßig, daß die Bischöfe „durch geeignete Mitarbeiter aus dem Priester- und Laienstand in den einzelnen Ländern einen geschickten Einfluß auf die Verfassungsgestaltung vorzubereiten" suchten[70].

Es konnte daher nicht wundernehmen, daß auch die der Kirche verbundenen Parteien keinerlei festumrissene Vorstellungen besaßen, wie etwa das Staat-Kirche-Verhältnis in der Bundesverfassung zu berücksichtigen sei, ob, und wenn ja, welche kulturpolitischen Postulate zu verfolgen wären. So beklagte der Bericht[71] nach Rom neben der einseitig föderalistischen Ausrichtung der süddeutschen Politiker, daß „die norddeutsche CDU kaum Interesse zeigte, leider auch nicht die norddeutschen kirchlichen Stellen, trotz Mahnung und Warnung". Aus diesem Grund „sahen sich die meisten deutschen Politiker, auch die kirchlichen Stellen, von den Ereignissen unvorbereitet überfallen".

Angesichts der knappen Mehrheit des Blocks der weltanschaulichen Linken waren die Chancen, im Parlamentarischen Rat christliche Vorstellungen zur Geltung zu bringen, von vornherein beschränkt. Damit nicht genug, wurden Schlagkraft und Geschlossenheit des christlichen Lagers durch ein doppeltes Spannungsmoment beeinträchtigt, das eine struktureller, das andere verfassungspolitischer Natur.

Die in eindrucksvollen Wahlerfolgen sichtbar werdende Resonanz des Unionsgedankens hatte man in Kronberg mit verhaltener Genugtuung verbucht, darüber allerdings niemals vergessen, daß eine christlich orientierte, jedoch überkonfessionell angelegte Sammelpartei anderen Strukturgesetzen gehorchte als das weltanschaulich homogene Zentrum vor 1933. Der unaufhebbare innere Dualismus, den ein von Katholiken und Protestanten getragenes Parteigebilde ständig auszuhalten und auszugleichen hatte,

machte sich bei der Vertretung spezifisch katholischer Zielvorstellungen durch die Gesamtpartei besonders bemerkbar. Ihnen fühlten sich evangelische Unionsparlamentarier naturgemäß weniger oder gar nicht verpflichtet als ihre katholischen Parteifreunde. So konnte es nicht ausbleiben, daß in der Gesetzgebungsarbeit katholische Desiderate dem einheitlichen Votum untergeordnet, d. h. abgeschwächt wurden, was wiederum bedeutete, daß für ausgesprochene Catholica Unionsfraktionen keineswegs in ihrer vollen numerischen Stärke in Ansatz gebracht werden konnten. Dieser neuartigen Problematik hatte man sich in Kronberg von Anfang an gestellt[72], sie wurde im Ringen um die Fortgeltung des Reichskonkordats besonders akut.

Das zweite Spannungselement im Vorfeld der Verfassungsberatungen, der Föderalismusstreit innerhalb von CDU/CSU, wirkte dagegen auf die kulturpolitische Gesetzgebung insgesamt zurück. Wie schon nach dem Ersten Weltkrieg lehnte Bayern, um kulturpolitisch ganz auf eigenen Füßen zu stehen, jedwede Bundeskompetenz in diesen Fragen ab. Es wollte darum auch von dem Vorschlag, den Gesamtstaat auf eine nicht zu unterschreitende Minimalnorm in bestimmten kulturpolitischen Bereichen festzulegen, zunächst nichts wissen. Ein Verzicht auf die Markierung selbst des schulpolitisch Unabdingbaren im Grundgesetz hätte zwar die Kulturautonomie der Länder eindrucksvoll herausgestellt und CDU-regierte Länder vor jedem Einmischungsversuch des Bundes geschützt, zugleich aber katholische Minderheiten in Diasporadiözesen in schwere Bedrängnis gebracht. Infolgedessen wurde Prälat Böhler, der kirchenpolitische Beauftragte von Kardinal Frings und Verbindungsmann des Episkopats zum Parlamentarischen Rat, eigens nach München geschickt, um in Verhandlungen mit Kardinal Faulhaber, Prälat Zinkl, Kultusminister Hundhammer und Ministerpräsident Ehard die bayerischen Vorbehalte aufzulockern[73].

Nachdem der Kölner Kardinal am 20. November 1948 die katholischen Postulate in einem Schreiben[74] an den Parlamentarischen Rat zusammengefaßt hatte, trafen sich am 23. November auf Einladung von Bischof Muench eine Reihe kirchlicher Sachkenner aus verschiedenen Diözesen der Westzonen, um in Kronberg über die Formulierung von Entwurfanträgen und die einzuschlagende Taktik zu beraten[75]. Muench betonte dabei, daß es ihm fernliege, sich in die Bonner Vorgänge einzumischen, es dagegen als seine Aufgabe ansehe, die Vertreter der kirchlichen Belange nach besten Kräften zu unterstützen[76]. Gegen landläufige und auch in der Kirche umgehende Vorstellungen vom Provisoriumscharakter des Verfassungswerks gewandt, unterstrich Prälat Böhler dessen Zukunftsbedeutung, die um so größer sei, je mehr sich die Kluft zwischen den Machtblöcken in Ost und West vertiefe. Das mache es nötig, sich in dieser Auseinandersetzung um das künftige Geschick der Kirche in Deutschland nachdrücklich zu engagieren. Dem Reichskonkordat wurde von den Teilnehmern einmütig hohes Lob gezollt. Wie in der NS-Zeit so bilde es für die Kirche auch jetzt ein sicheres Bollwerk, vor allem in Diasporagegenden.

Aus dem Gesamtkomplex kirchlicher Einwirkungsversuche auf den Inhalt des Grundgesetzes soll hier nur die Konkordatsfrage genauer verfolgt werden, da für sie

auf kirchlicher Seite die Vatikanmission im strengen Sinn zuständig war. Auf dem Hintergrund der vorausgegangenen Anstrengungen zur Sicherung vatikanischer Vertragsrechte wurde eines klar: Am Konzept einer allmählichen und pragmatisch verfahrenden Reaktivierung des Reichskonkordats konnte nicht länger festgehalten werden. Indem der Kirchenvertrag zum Gegenstand verfassungspolitischer Grundsatzerwägungen gemacht wurde, trat eben das ein, was die Vatikanmission auf dem schwankenden Boden der Übergangszeit hatte vermeiden wollen, daß nämlich die Weitergeltung als solche in die öffentliche Diskussion geriet. Diese Wendung war eine notwendige Begleiterscheinung des Verfassungsprojekts, sie lag in der Natur der Sache und wäre auch durch eine weitsichtigere Planung von seiten des Episkopats nicht zu verhindern gewesen. Ebenso unausweichlich mußte eine solche Auseinandersetzung aber auch alle die Affekte und Ressentiments aufrühren, die bei führenden Liberalen und Sozialisten mit dem Reizwort Konkordat assoziativ verbunden waren.

Zwei Umstände jedoch brachten in die Konkordatsdebatte eine unerwartete Schärfe. Einmal das verspätete Einbringen der kirchlichen Desiderate. Bis diese Ende November zusammengestellt und vorlagereif formuliert waren, hatte der Parlamentarische Rat schon drei Monate Arbeit hinter sich. Zum zweiten löste sich die CDU, indem sie die bischöflichen Forderungen aufnahm, aus dem bis dahin bestehenden Konsens mit der SPD und LDP hinsichtlich der materiellen Ausgestaltung des Grundgesetzes. Demzufolge sollten im Grundgesetz allein individuelle, nicht aber korporative Grundrechte Platz finden. Dieses Argument war nach Beginn der Bonner Beratungen dem Drängen der Gewerkschaften entgegengehalten worden, in das Grundgesetz auch gewisse Prinzipien der Sozialordnung einzubauen. Nun zielten ihrer verfassungspolitischen Dimension nach die Anträge der katholischen Kirche in die gleiche Richtung[77]. Das Abrücken der CDU von dieser gemeinsamen Grundauffassung machte Zeiger für die „gereizte Kampfstimmung" bei der SPD/LDP verantwortlich, „die den radikalen Elementen dieser Parteien Oberwasser gab".

Infolge der verspäteten Entschlußbildung war das Kirchenvolk nicht auf die Auseinandersetzung eingestimmt, noch die Vertreter einer christlichen Linie im Parlamentarischen Rat sachlich gerüstet, „am wenigsten bezüglich der Konkordate"[78]. Schlichte Terminnot verwehrte es dem Episkopat, die kirchlichen Anliegen den dafür offenen Fraktionen anzuvertrauen, zwang ihn statt dessen selbst in die vorderste Linie und machte ihn zum direkten Gegenüber des Verfassungsgebers[79]. Den CDU-Antrag auf Festschreibung der am 8. Mai 1945 geltenden Kirchenverträge schränkte die Mehrheit auf die Länderkonkordate ein, gegen jede Berücksichtigung des Reichskonkordats erhob die kulturpolitische Linke mit Vehemenz Einspruch. Er wurde in der ersten Lesung mehr von liberaler, im zweiten Durchgang mehr von SPD-Seite vorgebracht. Während der Abgeordnete Heuß (LDP) mit formalrechtlichen Gründen argumentierte, überwogen in den Ausführungen seines Parteifreunds Höpker-Aschoff demagogische Töne. Für ihn war das Reichskonkordat dadurch erledigt, daß es der Papst mit einer „Verbrecherbande" abgeschlossen hatte, dasselbe Argument, dessen sich die Sowjets

bei ihrem Vorstoß im Kontrollrat bedient hatten, ein Argument schließlich, das keineswegs auf konsequent alle Verträge mit dem NS-Regime angewandt wurde. Sachbezogener klang demgegenüber der Einwand von Heuß, daß mit der Aufnahme von Kirchenverträgen in das Grundgesetz diese eine Rangsteigerung erfahren würden, da die Verfassung nur mit Zweidrittelmehrheit geändert werden könne, wogegen Konkordate überall nur Gesetzescharakter hätten, da für sie die einfache Mehrheit genüge. Die Berufung der Konkordatsverteidiger auf die Verankerung des bayerischen Konkordats in der Landesverfassung „erzeugte einen Sturm der Ablehnung, schon aus dem Widerstreit gegen die sogenannte klerikale Linie Bayerns". P. Zeiger hielt den Antrag, die Konkordate in das Verfassungscorpus und nicht nur in eine Übergangsbestimmung aufzunehmen, für einen Fehler, weil man damit „zuviel wollte" [80].

Als Nachwirkungen des Frontalzusammenstoßes in der Konkordatsfrage registrierte er: „Schwerste Verstimmung im nichtkatholischen Lager, auch bei denen, die an sich nichts gegen eine Fortdauer des jetzigen Rechtszustands gehabt hätten. Vor allem jedoch ein Zusammenbruch der CDU-Front selber: die meisten protestantischen Deputierten erklärten, für die Konkordate unter diesen Umständen nicht kämpfen zu können – wegen ihrer Wähler!"

In der Agitation gegen das Konkordat wurden als „sehr belastend" ausgenützt „einige allzu selige Fanfarensätze von Erzbischof Gröber aus dem Jahr 1933 und die ‚Reichskonkordats-Verletzung' durch Eminenz Frings in seinem offiziellen Beitritt zur CDU (den übrigens nur wenige verstehen und billigen können)" [81]. Unter Bezugnahme auf diesen Vorgang hatte der hessische Justizminister Zinn (SPD) der Kirche mangelnde Konkordatstreue vorgeworfen, als er am 20. Januar 1949 bei der zweiten Lesung des Grundgesetzentwurfs im Hauptausschuß Zustandekommen, Inhalt und Praxis des Reichskonkordats einer ätzenden Kritik unterzog.

Angesichts der bedenklichen Entwicklung und auf Bitten Böhlers hin hatte inzwischen das päpstliche Staatssekretariat zu den Angriffen auf das Reichskonkordat Stellung bezogen. Laut P. Zeiger reagierte der Papst „in der bekannt sauren Form durch ein langes Telegramm, das wir in geeigneter Form wissen lassen konnten" [82]. In fünf Punkten gegliedert [83], war es von der Vatikanmission an Kardinal Frings weitergeleitet worden. Für Pius XII. hatte die Kontroverse im Schoß des Parlamentarischen Rats eine ganz persönliche Note, insofern ihm in der Gestalt Höpker-Aschoffs, zwei Jahrzehnte zuvor preußischer Finanzminister, ein enragierter Konkordatskritiker wiederbegegnete, der ihm von den Verhandlungen zum Preußenkonkordat als „einer der hartnäckigsten Gegner und in besonderer Weise als ein Bekämpfer der dort geplanten Schulartikel" in Erinnerung geblieben war. Dessen nachträglicher Disqualifizierung des Kabinetts Hitler/Papen hielt er entgegen, daß das Konkordat mit einer Regierung abgeschlossen wurde, „deren legaler Charakter formell nicht bestritten werden konnte". Versuche, diesem Vertrag die Anerkennung zu verweigern, nannte der Papst „eine offenbare Ungerechtigkeit gegen die Katholiken Deutschlands und eine schwere Beleidigung des Hl. Stuhles" und das um so mehr, als dieser „bis in die alter-

jüngste Zeit genügend Beweise seines fortdauernden ernsten Einsatzes und seines Wohlwollens zugunsten des deutschen Volkes gegeben" habe. Seinerseits habe der Vatikan das Konkordat in all den Jahren „genau beobachtet", auch dort, wo seine Bestimmungen „für die Kirche lästig waren". Auf Grund dieser Sachlage sei die Päpstliche Vertretung in Deutschland „ausdrücklich ermächtigt, in klarer Form wissen zu lassen, daß der Hl. Stuhl" im Falle einer Ablehnung des Reichskonkordats „in aller Öffentlichkeit protestieren müsse gegen eine derartige Verletzung der Vertragspflicht".

Doch auch die Intervention des Papstes vermochte die starre Abwehrfront gegen das Reichskonkordat nicht aufzubrechen und noch weniger die Kräfteverhältnisse im Parlamentarischen Rat zu verschieben. Bei einer Besprechung in Koblenz zog Süsterhenn am 23. Januar 1949, also nach der zweiten Lesung, folgendes Fazit: „Er und Adenauer halten die Fortsetzung des Kampfs um die explicite Anerkennung der Konkordate in der Verfassung für aussichtslos", weil innerhalb der CDU auf die Protestanten in diesem Punkt kein voller Verlaß sei[84]. Deshalb empfehle Adenauer, die Konkordate nicht in die Verfassung selbst, sondern in die Übergangsbestimmungen einzubauen, sie aber dort nicht namentlich zu erwähnen, sondern sie unter den weitergeltenden Rechtsverhältnissen zu führen.

Wenig später wurde Kronberg durch die in Bischofskreisen umgehende Absicht aufgeschreckt, zum Kampf und zur Ablehnung der Verfassung aufzurufen, „wenn nicht alle Forderungen klar erfüllt werden". Dabei schien es, daß hinter der treibenden Kraft im Episkopat, Bischof Keller von Münster, das Zentrum mit Brockmann stehe, das Kellers „Kampffahne aufnehmen und sich als einzigen Verteidiger[85] der kirchlichen Rechte hinstellen wolle, um damit das Rennen in den nächsten Wahlen gegen die CDU zu gewinnen". Mit einer Zurückweisung der Verfassung, so hieß es von CDU-Seite, würden sich die Bischöfe außerdem zur Avanguardia des bayerischen Föderalismus machen, der den Bonner Entwurf, weil zu zentralistisch, zu Fall bringen wolle[86].

Zur Festlegung des weiteren Vorgehens wurden von Frings die Bischöfe Anfang Februar 1949 in Pützchen bei Bonn zu einer Sonderkonferenz zusammengerufen. Anstatt des befürchteten Hirtenbriefs mit einer ultimativen Verwerfung des Grundgesetzentwurfs erließen die Bischöfe nur eine Verlautbarung[87]. Darin wurde nochmals mit Ernst und Nachdruck unterstrichen, daß der katholische Volksteil eine Übergehung von Elternrecht und Reichskonkordat nicht hinnehmen könne. Damit war die Tür für weitere Verhandlungen nicht zugeschlagen. In Kronberg registrierte Zeiger den Kompromiß mit Erleichterung: „Ergebnis von Pützchen ist äußerlich gesehen anscheinend gering. Für sogenannte Kampfnaturen zu gering. Die Verlautbarung läßt alles offen und behält Wege in die Zukunft frei. Aber real gesehen war dies der einzig beste Weg. Ein Ergebnis ist sehr groß: volle Einheit im Episkopat in dieser Sache für alle kommenden Vorgänge und Kämpfe. Die Herren kamen nach Pützchen mit sehr ernsten Meinungsverschiedenheiten, die befürchten ließen. Nun ist einheitliche Haltung gesichert." [88]

Daß die Bischöfe ihren Einspruch auf zwei Punkte beschränkten, war kein Zufall.

Elternrecht und Reichskonkordat bildeten nicht nur den Kern der kirchlichen Forderungen, sie standen auch innerlich und materiell in engem Zusammenhang. War doch der Art. 23 des Reichskonkordats nichts anderes als der in Vertragsrecht umgesetzte Anspruch katholischer Eltern, den ihnen zusagenden Schultyp für die Erziehung ihrer Kinder frei zu bestimmen. Aus kirchlicher Sicht waren die Schulartikel das Herzstück des Reichskonkordats. Um sie drehte sich im Grund der ganze Konkordatskonflikt, auch wenn noch so viele andere Argumente ins Treffen geführt wurden. Primär ihretwegen wurde das Konkordat von der einen Seite so hartnäckig verteidigt und von der anderen so heftig befehdet. Elternrecht und Reichskonkordat waren verschiedene Wege zum gleichen Ziel. Auf einen Weg hätten die Antragsteller verzichten können, wäre ihnen der andere offen geblieben. Daß ihnen beide verschlossen werden sollten, weckte Erbitterung.

Von den nicht unerheblichen Teilerfolgen, die Böhler über Süsterhenn bis zur Annahme des Grundgesetzes am 9. Mai 1949 noch erzielen konnte, profitierten die Kernanliegen nur in geringem Ausmaß. Während alle Vorstöße zugunsten des Elternrechts an der geschlossenen Abwehrfront der Gegner scheiterten, gelang es, für das Reichskonkordat immerhin eine Kompromißlösung durchzusetzen. Noch kurz vor Torschluß hatten die Kirchenvertreter Anfang Mai als letzte Trumpfkarte eine Stellungnahme des Papstes ausgespielt, die in einem Kollektivschreiben Pius' XII. an die deutschen Bischöfe vom 20. Februar 1949 enthalten war[89]. Auf die Opposition gegen Elternrecht und Konkordat im Parlamentarischen Rat anspielend, hatte der Papst, „dem deutschen Volk auch in seinem gegenwärtigen Unglück und seiner Erniedrigung mit stets gleicher Liebe zugetan", seinen Schmerz darüber bekundet, „daß gewisse Kreise dieses Volkes der Neuordnung ihres Staatswesens einen kulturellen Unterbau geben, der sie ungewollt und unbewußt zu Nachahmern eines zusammengebrochenen Staatssystems machte, eines Staatssystems, das neben vielen anderen unrühmlichen Kennzeichen auch das der planmäßigen Mißachtung naturgegebener religiöser Rechte und offenkundiger Vertragsuntreue an seiner Stirne trug". Zur Wirkung dieses Papstwortes bemerkte Böhler, daß es „stärksten Eindruck gemacht" habe und daß es „die uns nahestehenden Abgeordneten als eine wahrnehmbare Unterstützung in ihrem Kampfe empfunden" hätten[90].

Was das Endergebnis hinsichtlich des Reichskonkordats anlangt, so war dieses zwar nicht ausdrücklich in dem einschlägigen Vertragsartikel (Art. 123 GG) erwähnt[91]. Doch galt es als ausgemacht, daß es unter den dort gebrauchten Oberbegriff der „vom Deutschen Reich abgeschlossenen Staatsverträge" falle. Gefahr drohte nicht von dort, sondern aus der Wolke von verklausulierten Vorbehalten, in welche die Weitergeltung der Vertragspflichten eingehüllt war. Hier waren bewußt und in Fülle Fragezeichen angebracht worden, um zu gegebener Zeit die Verbindlichkeit mißliebiger Konkordatsbestimmungen zu bestreiten. Mit Bedauern zog Zeiger das Fazit: „Eine ganz saubere klare Sicherung ist also in formaler Eindeutigkeit leider nicht erreicht worden." Die Schuld für das nur teilweise befriedigende Ergebnis suchte er nicht nur in der für christ-

liche Leitvorstellungen ungünstigen Mandatsverteilung im Parlamentarischen Rat. Gewiß sei richtig, „daß das Reichskonkordat einigen Schichten der politischen Führer äußerst unangenehm" sei, ebenso, „daß manche Partei wegen ihrer allgemeinen Doktrin und Zielsetzung den Konkordaten ganz allgemein feindlich gegenüberstehe". Dennoch hätte „der Kampf gegen das Reichskonkordat niemals solche Formen angenommen", wäre „von seiten der kirchlichen und christlichen politischen Führung eine geschicktere Taktik angewandt worden". Immerhin dürfe man doch nicht übersehen, „daß in den Westzonen alle Regierungen, auch jene mit nichtchristlicher Mehrheit, tatsächlich sich an die Bestimmungen der Konkordate halten und tatsächlich die Verpflichtungen erfüllen". Die Auseinandersetzung um das Reichskonkordat sei also „ein Gemenge von durchaus nicht einheitlichen Richtungen" gewesen [92].

Bei aller Würdigung des unter schwierigen Umständen Erreichten gab man sich in der Vatikanmission keinen Illusionen darüber hin, daß der Geltungsanspruch des Reichskonkordats aus der Grundgesetzdebatte nicht unbeschädigt hervorging. Aus diesem Grund bereitete Zeiger das Staatssekretariat auf folgende Zukunftsentwicklung vor: „Die formalrechtlich gefährdete Stellung des Reichskonkordats legt es . . . nahe, daß eines Tages mit einem Großangriff, sei es frontal, sei es durch Flankenaufrollung, gerechnet werden muß. So wird eines Tages sich klar die Frage stellen, ob der Bund als Bund, unter Anerkennung des internationalen Vertragscharakters des Reichskonkordats gewillt ist, Kirchenregelungen zu einem Gesamtabkommen zu treffen, sei es als einfache ausdrückliche Übernahme oder Anpassung oder Neuabschluß." [93]

Daß der CDU-Beitritt von Kardinal Frings für die Antikonkordatskampagne ausgebeutet und bis in die Reihen des Zentrums hinein kritisiert wurde, blieb auch Rom nicht verborgen. Konkordatsrechtlich lagen die Verhältnisse jedoch keineswegs so eindeutig, wie sie, unhistorisch abstrakt gesehen, erscheinen mochten. Gab es doch begründete Zweifel, ob der einschlägige Art. 32 des Reichskonkordats überhaupt Rechtskraft erlangt habe, da eine Vorbedingung nicht erfüllt war. Entgegen ihrer Zusage im Schlußprotokoll hatte es nämlich die Reichsregierung unterlassen, das Verbot parteipolitischer Betätigung auch auf die nichtkatholische Geistlichkeit auszudehnen.

Um den Vorwurf mangelnder Vertragstreue zu entkräften, wie er in der Öffentlichkeit und im Parlamentarischen Rat laut wurde, legte Pius XII. größten Wert auf strikte Einhaltung von Art. 32. Er gab deshalb der Vatikanmission noch im Januar 1949 zu verstehen, daß die kaum drei Monate alte Parteibindung des Kölner Kardinals mit dem Konkordat nicht vereinbar und darum rückgängig zu machen sei [94]. In Kronberg fürchtete man nun nicht ohne Grund, daß ein derartiges Abrücken des Episkopatsvorsitzenden von der CDU auf dem Höhepunkt der Bonner Grundgesetzdebatte katastrophale Folgen haben könne. Infolgedessen wurde die päpstliche Order zunächst zurückgehalten, aber auch nachdem sie im April nach Köln weitergeleitet und der Parteiaustritt in aller Stille vollzogen war, bereitete die Frage der Bekanntgabe dieses Schritts weiterhin Kopfzerbrechen. Adenauer war gegen jede Unterrichtung der Öffentlichkeit, Frings hielt sich dazu für verpflichtet. Strittig blieb die Wahl des richtigen Zeitpunkts,

ob vor oder nach der Annahme des Grundgesetzes, ob vor oder nach der Bundestagswahl. Nach längerem Hin und Her erschien die Nachricht Anfang Juni 1949 im „Kirchlichen Anzeiger für die Erzdiözese Köln". Die Fehldeutungen folgten auf dem Fuß. Der Kardinal habe Dr. Adenauer seine Mißbilligung über die CDU-Politik ausgesprochen und werde sich deshalb dem Zentrum anschließen. Demgegenüber erklärte das Ordinariat, der Schritt des Kardinals habe mit den politischen Vorgängen und dem Bonner Grundgesetz nichts zu tun.

Inzwischen war Kardinal Faulhaber, mit dem sich der Kölner Amtsbruder gern abgestimmt hätte, von einer mehrwöchigen Romreise zurück. So konnte ihn Prälat Böhler Anfang Juni 1949 nur noch im nachhinein informieren[95]. Die Reaktion des Münchener Kardinals fiel höchst überraschend aus und war nicht frei von dramatischen Akzenten. Jeder Urgierung des Entpolitisierungsartikels widersetzte sich Faulhaber für den Bereich der bayerischen Diözesen mit aller Entschiedenheit. Für ihn stand schon nach der Unterredung mit Böhler fest: „Um eine Erschütterung der gesamten christlichen Politik zur Zeit zu verhüten", werde „von einer sofortigen, befehlsmäßigen Einhaltung des Art. 32 Abstand genommen". Von der Vorgeschichte des Kölner Entscheids wollte er sich deswegen nicht beeindrucken lassen, weil ihn selbst der Papst in drei Audienzen auf dieses Thema nicht einmal angesprochen habe. In einem längeren Rundbrief beschwor Faulhaber die Mitglieder der Freisinger Bischofskonferenz, sich durch die Vorgänge in Köln in der politischen Betätigung des Klerus nicht von der bisher eingehaltenen Linie abbringen zu lassen. Für die dem Art. 32 abgehende Rechtsverbindlichkeit berief er sich weniger auf die ausgebliebene Parallelbindung der nichtkatholischen Geistlichkeit als vielmehr auf die Durchbrechung eines für die Rechtskraft des Artikels konstitutiven Konnexes. Die Konzession der Entpolitisierung sei kirchlicherseits laut Text nur zugestanden „im Hinblick auf die durch das vorstehende Konkordat geschaffenen Sicherungen einer die Rechte und Freiheiten der katholischen Kirche im Reich und seinen Ländern wahrenden Gesetzgebung". Gerade das aber sei in der Bonner Verfassung nicht gesichert und damit auch die Grundvoraussetzung des Art. 32 „also gerade heute nicht gegeben". Etwas geheimnisvoll deutete er an, daß der Kölner Erzbischof für seine Entscheidung „einen besonderen Grund" gehabt habe, „eine Entscheidung für seine Person zu treffen, die aber" – und nun folgte ein riskanter Schluß – „zur gleichen Stellungnahme die anderen Präsules nicht verpflichtet". Mit keiner Silbe verriet dabei Faulhaber den Mitbischöfen, daß der „besondere Grund" in nichts Geringerem als einer dezidierten Weisung des Papstes bestand. Nicht weniger kühn mutet Faulhabers „feste Überzeugung" an, bei einem Rekurs des Gesamtepiskopats nach Rom werde der Papst der Auffassung von der Unverbindlichkeit des Art. 32 beipflichten. „Im übrigen", so dämpfte er gleich die eigene Selbstgewißheit, „dürfen wir für rein politische Fragen nicht fortwährend die Autorität des Hl. Vaters ausspielen."[96] Tatsächlich beharrte Pius XII. darauf, wie Muench im Herbst des gleichen Jahres wieder aus dem Mund Tardinis hörte, daß das Reichskonkordat bis auf den I-Punkt genau beobachtet werde[97]. In der Angleichung der Praxis an den Text des Art. 32 sahen die

Kirchenbehörden in Deutschland allerdings davon ab, eine Entwicklung zu forcieren, die ohnehin im Auslaufen begriffen war. Denn auch dort, wo die 1933 gewaltsam unterbrochene Tradition des geistlichen Mandatsträgers nach 1945 vereinzelt wieder auflebte, hatte sie tatsächlich keine Zukunft mehr[98].

Nicht erst die Meinungsverschiedenheiten über die Fortgeltung des Entpolitisierungsartikels lenkten den Blick der Verantwortlichen in Kronberg auf die Diskrepanz einzelner Konkordatsformulierungen zu einer gewandelten Staatswirklichkeit. Sie hielten es darum für ratsam, die Teilrevision einzelner Konkordatsartikel rechtzeitig ins Auge zu fassen. Bevor Bischof Muench das heikle Thema höheren Orts anschnitt, ließ er P. Leiber auf sein Vorhaben einstimmen. Der Visitator, so berichtete P. Zeiger, „ist sich bewußt, daß die Sache nicht unmittelbar dringend ist, wagt es auch nicht, Seine Heiligkeit damit aufzuregen. Aber auch ich halte die Dinge für bedeutungsvoll. Jedenfalls müssen wir vorbereitet sein, und es wäre besser, einer Revision des ganzen Reichskonkordats zuvorzukommen durch Angebot einer Änderung von lästigen Punkten, die nach unserer Erfahrung bei jeder Bischofsbesetzung Schwierigkeiten lästiger Art ergaben. Man muß von kirchlicher Seite der Tatsache Rechnung tragen, daß die neue Bundesrepublik ein anderes staatsrechtliches Gesicht hat als der Staat 1933. Man duldet auch nicht gern mehr auf staatlicher Seite Bestimmungen, die den Stempel des NS-Hoheitsstaats allzu deutlich an der Stirn tragen.“[99] Darauf angesprochen, wollte der Papst Textanpassungen, soweit sie nicht an die Substanz des Konkordatsgehalts rührten, nicht ausschließen, die Initiative dazu jedoch dem staatlichen Konkordatspartner überlassen[100].

Die Konstituierung der Bundesrepublik Deutschland im Herbst 1949, in der politischen Geschichte des Landes ein tiefer Einschnitt, änderte am prädiplomatischen Status der Vatikanmission zunächst nichts. Noch fehlten den Bonner Regierungsstellen wichtige Kompetenzen, und solange die außenpolitischen Belange Westdeutschlands noch von alliierten Hochkommissaren vertreten wurden, entfielen die Voraussetzungen für eine Akkreditierung in der Bundeshauptstadt. Das hatte den Vorzug, daß Kronberg weiter als Päpstliche Vertretung für ganz Deutschland, also einschließlich der Ostzone, gelten konnte, womit allerdings der Zwang, sich auch kirchlich der deutschen Teilung zu stellen, nur aufgeschoben, nicht aufgehoben war. Immerhin wurde in Ost und West deutlich, daß der Vatikan für vorschnelle Festlegungen nicht zu haben war.

Andererseits war es kein Zufall, daß Pius XII. in eben diesem Augenblick dem Chef der Vatikanmission den Titel eines Regenten der Nuntiatur in Deutschland verlieh. Diplomatisch ohne Belang und auch innerkirchlich eine ad-hoc-Konstruktion war diese Ernennung doch ein nicht zu übersehendes Zeichen, indem die ungleich effizientere Kronberger Außenstelle dem leeren Rahmen der Eichstätter Nuntiatur eingefügt wurde, um im Sinn des Papstes eine über die Stunde Null hinweggeführte Vergangenheit bruchlos mit der Gegenwart zu verbinden. Zugleich war aus dem neuen Rang die Absicht des Papstes herauszulesen, aus dem Wurzelstock der Nuntiatur in Eichstätt einen neuen Stamm zu ziehen. Zeiger verbuchte positiv, daß einmal „ein Schritt vorwärts

geschah" und zweitens „trotzdem die nötige Distanz zu den zwei Regierungen gewahrt blieb". Im Hinblick auf manche Erwartungen meinte er: „In Bonn wird die ‚Distanz', die wir einhalten sollen, eine ernste Enttäuschung sein." [101] Tatsächlich hielt der Papst erst im April 1951 den Zeitpunkt für gekommen, den bisherigen Leiter der Vatikanmission bei der Bundesregierung in Bonn zu akkreditieren, und zwar als Nuntius für Deutschland.

5. Schlußbetrachtung

Die trostlose Nachkriegswirklichkeit, der sich Papst, Bischöfe und Kirchenvolk im besetzten Deutschland gegenübersahen, hat Pius XII. selbst einmal so skizziert: „Das Deutschland von heute ist nicht mehr das Deutschland von einst. Auf einem bedeutend verengerten Boden mit der Bevölkerung seines alten Gebiets zusammengepreßt, mit einem Lebensstandard, der weit unter dem Erträglichen liegt, mit einer bis in ihre Grundfesten erschütterten Wirtschaft, mit einer durch die Völkerwanderung der aus der Heimat vertriebenen Ostflüchtlinge vollständig geänderten sozialen, politischen und seelischen Struktur, mit einem Volksgesundheitsstand, der tief unter dem liegt, was früher verantwortbar schien – um nur einige charakteristische Züge des Gegenwartsbilds zu nennen – ist in diesem Deutschland der ersten Nachkriegszeit eine Lage entstanden, die der kirchlichen Seelsorge und Caritas gewaltige, nur in mühseliger und weitschauender Geduld zu meisternde Aufgaben stellt." [102] An der Überwindung der geistigen und materiellen Not tatkräftig mitzuwirken, hat der Papst keinen Aufwand und keine Anstrengung gescheut. Über Vermißtensuche, Gefangenenhilfe und Lebensmitteltransporten vergaß jedoch Pius XII. nicht auf die weitergespannten Pflichten des obersten Hirtenamts. Um den Frieden zurückzugewinnen, hatte er sich als Mittler zwischen den Fronten nach Kriegsausbruch aufs äußerste exponiert. Mit der gleichen Unerschrockenheit wandte er sich nach Kriegsende gegen die Konservierung vergiftender Propagandaklischees, gegen die Methode einer Wiedergutmachung alten durch die Schaffung neuen Unrechts, beide Male von seinem Wappenspruch geleitet, daß allein der auf Gerechtigkeit gegründete Friede von Dauer sei. Zwar wurde die Stimme des Papstes übertönt vom Widerhall auf Hitlers Gewaltverbrechen; um so dankbarer wurde sie von denen vernommen, die in dieser Stunde der Abrechnung weder Anwalt noch Stimme hatten, moralisch geächtet und auf sich selbst zurückgeworfen. Je radikaler die Besiegten von der Mitgestaltung ihres staatlichen Geschicks ausgeschlossen wurden, desto intensiver kümmerte sich Pius XII. um die kirchlichen Rechte und Freiheiten.

Dafür schuf er sich auf deutschem Boden in der Vatikanmission Kronberg ein improvisiertes Instrument, ein Schritt, mit dem der Papst seine Entschlossenheit kundtat, nach der Aussperrung durch die Siegermächte auf der deutschen Szene weiterhin präsent zu bleiben. Diese Brücke über das Nachkriegschaos, so das immer wieder beschworene Leitbild im Schriftwechsel zwischen Kronberg und Rom, war eine Behelfskon-

struktion, abgestützt auf das Widerlager sehr bescheidener Kompetenzen, die, teils personeller, teils institutioneller Art, in der Person Bischof Muenchs zusammenliefen. Schwerer jedoch als die Mängel des juristischen Unterbaus wog in der Alltagsrealität die Tatsache, daß in der Entsendung eines Vatikanbeauftragten im Bischofsrang die Hinwendung des Papstes zu den Problemen Zonendeutschlands einen weithin sichtbaren Ausdruck fand. Infolgedessen, so konnte Zeiger in einer Zwischenbilanz mit Recht behaupten, „ist die tatsächliche Stellung des Apostolischen Visitators in Deutschland bedeutend, sein Einfluß weitergreifend, als eigentlich zu erwarten wäre". Zugleich sah er darin einen Beweis dafür, „daß in dieser allgemeinen Verwirrung und Not selbst Fernstehende im Hl. Stuhl den Hort der Ordnung, Gerechtigkeit, Erbarmung und des Friedens sehen" [103].

Nicht wenig hing für den Erfolg des Unternehmens von seiner personellen Zusammensetzung ab. Hier hatte Pius XII. in der Berufung von Muench und Zeiger zweimal einen glücklichen Griff getan. Der optimistische Schwung und die sympathische Unmittelbarkeit des amerikanischen Bischofs auf der einen und die Beschlagenheit, Virtuosität und Verhandlungskunst seines deutschen Beraters auf der anderen Seite ergänzten sich vortrefflich, allerdings auch nur so lange, bis Muench der Einflüsterung nachgab, nun mit den deutschen Verhältnissen genügend vertraut zu sein.

Jeder Versuch, die Bemühungen der Vatikanmission auf dem staatskirchenrechtlichen Sektor herauszuarbeiten, rückt andere Aktivitäten notgedrungen in den Hintergrund. So sehr sie eine breitere Darstellung verdienten, kann in diesem Rahmen nur auf sie verwiesen werden, wie auf das Eingreifen Muenchs in den bayerischen Schulkampf, auf die Verwicklungen in der Vertriebenenseelsorge, auf die Staatsbesuche bei den Länderregierungen. Die Ostzone dagegen blieb dem Vatikanvertreter verwehrt.

Was das Ausführungsorgan der vatikanischen Deutschlandpolitik geleistet hat und was ihm noch zu tun aufgetragen war, hat der genannte Zwischenbericht ein Jahr vor der Errichtung der Bundesrepublik auf folgende einprägsame Formel gebracht: „Mit Gottes Hilfe und dank der zielbewußten Planung Seiner Heiligkeit ist es seit 1945 gelungen, in dieser Mission Kronberg eine Brücke über das vom Kriegsende geschaffene Vacuum zu versuchen. Sie wirklich zur tragfähigen Brücke mit starken Pfeilern auszubauen, ist jetzt Gebot kommender Arbeit." [104]

ANMERKUNGEN

Dem Aufsatz liegt ein Referat zugrunde, das auf dem wissenschaftlichen Symposion „Deutscher Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert" vom 29. September bis 1. Oktober in Krefeld gehalten wurde. Der 1977 im Druck erscheinende Tagungsbericht bringt u. a. noch folgende Beiträge: B. Beutler, Die Stellung der Kirchen in den Länderverfassungen der Nachkriegszeit bis 1949; K. Gotto, Die katholische Kirche und die Entstehung des Grundgesetzes; K. Forster, Neuansätze der geistig-gesellschaftlichen Präsenz von

Kirche und Katholizismus nach 1945. – Soweit im folgenden Quellen benutzt sind, die aus Privatnachlässen stammen, wurde von Standortangaben abgesehen.

[1] Die Briefe Pius' XII. an die deutschen Bischöfe 1939–1944, hrsg. v. B. Schneider (Mainz 1966). Das letzte der dort wiedergegebenen Schreiben datiert vom 26. 3. 1944 und ist an den Bischof von Münster, Graf Galen, gerichtet.

[2] Vgl. Päpstl. Staatssekretariat an den deutschen Episkopat, 30. 4. 1945. Nachlaß Faulhaber.

[3] Für die genauere Datierung der ersten und zweiten Vatikanischen Mission fehlen entsprechende Unterlagen; vgl. dazu C. J. Barry, American Nuncio, Cardinal Aloisius Muench (Collegeville 1969) 53, wo für das erste Unternehmen Mai, für das zweite August 1945 genannt wird. Nach Hinweisen im Nachlaß Faulhaber hat Carroll beim Münchener Kardinal zweimal vorgesprochen, einmal am 14. Juni, dann nochmals in der zweiten Julihälfte 1945. – Zur Entwicklung der Staat-Kirche-Beziehungen in Deutschland seit 1945 vgl. außerdem F. Spotts, Kirchen und Politik in Deutschland. Mit einem Nachwort zur deutschen Ausgabe von F. Weigend-Abendroth (Stuttgart 1976). Die aus politologischer Sicht geschriebene Studie ruht zwar auf einer breiten Materialgrundlage, doch wird deren systematische Auswertung durch erhebliche Vorurteile beeinträchtigt. Für die Methodik des Autors ist es bezeichnend, daß er zwar ebenfalls auf den (überwiegend aus Privatkorrespondenz bestehenden) Nachlaß Muench zurückgreift, es aber vorgezogen hat, die davon getragene Muench-Biographie von Barry völlig zu ignorieren.

[4] Vgl. I. Zeiger, Kirchliche Zwischenbilanz 1945. Bericht über die Informationsreise durch Deutschland und Österreich im Herbst 1945, in dieser Zschr. 193 (1975) 293–312. [5] Ebd. 309.

[6] Vgl. Actes et documents du Saint Siège relatifs à la Seconde Guerre Mondiale, vol. 6 (Vatikanstadt 1972) 9. [7] Vgl. C. J. Barry 55–58. [8] Vgl. Zeiger an Leiber, 12. 2. 1946.

[9] Was die Jesuiten Leiber und Zeiger, gewöhnlich im Bund mit der dem päpstlichen Haushalt vorstehenden Schwester Pascalina, in der Politik des Vatikans alles bewirkt haben sollen, war schon zu ihren Lebzeiten Gegenstand phantastischer Spekulationen. Die historische Wirklichkeit sieht anders aus, auch wenn diesbezügliche Andeutungen bei Barry (65) nicht fehlen und bei Spotts (36) zu Tatsachenbehauptungen verdichtet werden. Entgegen der dort gemachten Aussage geht aus Muenchs Aufzeichnungen mitnichten „eindeutig hervor, daß diese drei Personen zusammen die deutschen Angelegenheiten unter Ausschluß des Staatssekretariats wahrnahmen und weitgehend bestimmten, welche Informationen über Deutschland den Papst erreichten". Von den wirklichkeitsfremden Vorstellungen über den Geschäftsgang vatikanischer Ämter und die Lenkbarkeit Pius' XII. einmal abgesehen, tritt folgende, für die Betroffenen nicht leicht zu meisternde Problematik hervor. Ordensleute und Nichtitaliener wie Leiber und Zeiger, die auf Weisung des päpstlichen Souveräns wichtige Schaltstellen im Innen- oder Außendienst der Kurie einnahmen, abseits aller Laufbahnvorschriften und ohne zum Apparat zu gehören, mußten, was immer sie taten oder ließen, automatisch ins Kreuzfeuer vorgegebener Kritiker geraten. Bestand zwischen ihnen noch eine Querverbindung nationaler oder mitbrüderlicher Natur, so konnte es nicht ausbleiben, daß sie darüber hinaus den Argwohn der Ämter auf sich zogen. Gegen nichts ist eine Ministerialbehörde in aller Welt weniger gleichgültig als gegen den Verdacht, daß ihr die Prärogative des Immediatvortrags durch einen Informationsstrang geschmälert werden könnte, der an ihr vorbeiläuft und sich ihrer Kontrolle entzieht. P. Zeiger wußte also, warum er größten Wert darauf legte, den Dienstweg strikt einzuhalten und beim Papst kirchenpolitisch nichts zur Sprache zu bringen, was nicht zuvor über das Staatssekretariat gelaufen war.

[10] Vgl. Zeiger an Leiber, 16. 4. 1946. [11] Vgl. dazu C. J. Barry 59.

[12] Vgl. C. J. Barry 60–62; dazu auch F. Spotts 72 f.

[13] Vgl. Tagebucheintrag Muenchs, 12. 7. 1946. Nachlaß Muench.

[14] Ebd. 18. 7. 1946. [15] Vgl. Faulhaber an Pius XII., 28. 7. 1946. Nachlaß Faulhaber.

[16] Vgl. Tagebucheintrag Muenchs, 27. 7. 1946. Nachlaß Muench. Es handelt sich um die Schreiben: Die deutschen Erzbischöfe an Truman, 3. 7. 1946, sowie Clay an Preysing, 15. 7. 1946.

[17] Druck der Begrüßungsansprache (in engl. Übersetzung): C. J. Barry 294–296.

[18] „ein Mitglied des deutschen Episkopats". [19] Vgl. Zeiger an Leiber, 8. 9. 1946.

[20] Dazu Zeiger an Leiber, 6. 1. 1947: „Die deutsche Kirche braucht keinen Visitator (das Wort war sehr unglücklich, erzeugte zunächst Besorgnis bei den Episcopi)". – Von der Zusammenarbeit in Kronberg zeichnete Zeiger (an Leiber, 29./30. 11. 1946) folgendes Bild: „Muench hat sich rasch eingearbeitet, er ist ein angenehmer Mitarbeiter, ruhig, fleißig, selbstlos, schlicht, mutig, offen; liebt unser Volk wie sein eigenes."

[21] Vgl. Aufzeichnung Zeigers für Muench: Bericht über die Vatican-Mission in Kronberg, 11. 8. 1946. Nachlaß Muench.

[22] Vgl. Gesamtbericht Muenchs, Januar 1947 (Rapporto generale del Visitatore Apostolico in Germania sulla situazione della Chiesa in questo Paese). Nachlaß Muench.

[23] Vgl. Bericht Zeigers, Kirchenpolitische Lage in Deutschland und rechtliche Stellung der Päpstlichen Vertretung in Kronberg, 27. 4. 1948. [24] Vgl. Zeiger an Montini, 25. 6. 1946. Nachlaß Muench.

[25] Vgl. Murphy an Muench, 11. 1. 1947. Nachlaß Muench.

[26] Vgl. Zeiger an Leiber, 24. 8. 1947. [27] Ebd. [28] Vgl. Anm. 22.

[29] Ansprache Pius' XII., 2. 6. 1944; vgl. Der Papst an die Deutschen. Pius XII. als Apostolischer Nuntius und als Papst in seinen deutschsprachigen Reden und Sendschreiben von 1917 bis 1956, hrsg. v. B. Wüstenberg und J. Zabkar (Frankfurt 1956) 111 (zit.: Wüstenberg-Zabkar).

[30] Ansprache Pius' XII., 24. 12. 1944; vgl. Wüstenberg-Zabkar 111.

[31] Vgl. Protokoll der Konferenz der westdeutschen Bischöfe, Werl, 4.–6. 6. 1945. Nachlaß Faulhaber.

[32] Ansprache Pius' XII., 2. 6. 1945; Druck: Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius' XII., hrsg. v. A.-F. Utz und J.-F. Groner, Bd. 2 (Fribourg 1954) Nr. 3531–3548 (zit.: Utz-Groner).

[33] Ansprache Pius' XII., 26. 12. 1945; vgl. Neue Zürcher Zeitung Nr. 1992 vom 27. 12. 1945.

[34] Vgl. Zeiger an Leiber, 5. 1. 1946. [35] Vgl. Anm. 4, 298.

[36] Pius XII. an den bayerischen Episkopat, 15. 8. 1945; vgl. Wüstenberg-Zabkar 113.

[37] Ansprache Pius' XII., 20. 2. 1946; vgl. Wüstenberg-Zabkar 111.

[38] Pius XII. an den deutschen Episkopat, 1. 11. 1949; vgl. Wüstenberg-Zabkar 116. [39] Ebd. 122.

[40] Auf das Umsichgreifen einer kurienkritischen Stimmung unter den Ostvertriebenen hatte Zeiger schon im Frühjahr 1946 warnend hingewiesen; vgl. Zeiger an Leiber, 24. 5. 1946: „In Ostdeutschland und in allen Kreisen, die mit den Ostflüchtlingen in Berührung kommen, wirkt am schlimmsten das Schweigen der Kirche zu den Geschehnissen in Neupolen; vor allem kann man nicht verstehen, daß die kirchliche Neuordnung dort so schnell und so grausam vollzogen wurde; das Schweigen Roms, das sicher begründet ist, wird als Billigung ausgelegt und schadet dem Ansehen des Heiligen Stuhles sehr stark. Ich bitte, diese Mitteilung nicht leicht zu nehmen; die Auswirkungen sind sehr ernst, bis in die Seele der besten Laien und auch heiligmäßiger Priester hinein. Es geht, gerade weil die Liebe und das Vertrauen zum Heiligen Vater so unbegrenzt war und ist, eine tiefe Enttäuschung durch die Seelen, die um so bitterer empfunden wird, je rechtloser heute der Deutsche sich fühlen muß." – Daß der Papst am 29. 6. 1946 den aus seiner Diözese Ermland ausgewiesenen Bischof Maximilian Kaller (1880–1947) zum Sonderbeauftragten für die heimatvertriebenen Deutschen bestellte, wurde von diesen als befreiende Geste empfunden. – Zur Beurteilung der deutsch-polnischen Kirchensituation in den ersten Nachkriegsmonaten vgl. auch Leiber an Preysing, 28. 10. 1945. Teildruck: W. Adolph, Sie sind nicht vergessen (Berlin 1972) 118. [41] Pius XII. an den deutschen Episkopat, 1. 3. 1948; vgl. Wüstenberg-Zabkar 138 f.

[42] Zum Gesamtkomplex der Nachkriegshilfe vgl. H.-J. Wollasch, Humanitäre Auslandshilfe für Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg. Darstellung und Dokumentation kirchlicher und nichtkirchlicher Hilfen (Freiburg 1976).

[43] Vgl. R. Leiber, Pius XII., in: Katholische Kirche im Dritten Reich, hrsg. v. D. Albrecht (Mainz 1976) 114.

[44] Vgl. dazu: Der Notenwechsel zwischen dem Hl. Stuhl und der Deutschen Reichsregierung, hrsg. v. D. Albrecht, Bd. 2: 1937–1945 (Mainz 1969) 185 Anm. 3. [45] Vgl. Zeiger an Leiber, 7. 8. 1945.

[46] Vgl. Anm. 22; zu Einzelheiten B. Wüstenberg in „Rheinischer Merkur" Nr. 15, 9. 4. 1949.

[47] Ansprache Pius' XII., 24. 12. 1945; vgl. Utz-Groner Nr. 4082. [48] Ebd. Nr. 4084.

[49] Ansprache Pius' XII., 1. 6. 1946; vgl. Utz-Groner Nr. 4127.

[50] Ansprache Pius' XII., 24. 12. 1946; vgl. Utz-Groner Nr. 3739.

[51] Ebd. Nr. 3734. [52] Vgl. Anm. 41. [53] Vgl. F. Spotts 49.

[54] Obwohl in den Schriftstücken der Vatikanmission den drei westlichen Besatzungsmächten gleicherweise zugeschrieben, galt die Formel von der „technischen Verbindlichkeit" strenggenommen nur für die amerikanische Besatzungszone. Die französische Militärregierung etwa hielt sich an die Konkordate „im Rahmen des Möglichen"; vgl. dazu ihre Erklärung vom 10. 5. 1948, Druck: Der Konkordatsprozeß, in Zusammenarbeit mit H. Müller hrsg. v. F. Giese und F. A. v. d. Heydte (München 1957–1959) (zit. Der Konkordatsprozeß) 165. – Zum Ganzen vgl. F. Spotts 54. [55] Vgl. Anm. 23.

[56] Bereits im August 1945, also noch vor Erhalt der entsprechenden päpstlichen Direktiven beim Informationsbesuch P. Zeigers im September, hatten die Bischöfe auf ihrer ersten gemeinsamen Nachkriegskonferenz den Beschluß gefaßt: „Die mit dem Hl. Stuhl abgeschlossenen Konkordate werden von den Bischöfen bei ihren Verhandlungen und Maßnahmen als verbindliche Rechtsgrundlagen betrachtet" (Protokoll der Plenarkonferenz des deutschen Episkopats, Fulda, 21.–23. 8. 1945). Die von F. Spotts (183) vertetene Auffassung, die Bischöfe hätten in Fulda das Reichskonkordat nicht länger befürwortet, ist unhaltbar. [57] Vgl. Tagebucheintragung Muenchs, 18. 2. 1947. Nachlaß Muench.

[58] Vgl. Bericht Zeigers über seine Romreise, 7.–21. 6. 1949. Nachlaß Muench. – Das undatierte Schriftstück wird von Barry und Spotts zwei Jahre früher angesetzt, doch ergibt sich aus anderen Quellen zweifelsfrei das obengenannte Datum.

[59] Vgl. Anm. 23. [60] Vgl. Tardini an Muench, 14. 6. 1948. Nachlaß Muench.

[61] Vgl. Art. 14, Abs. 2, Ziff. 2. [62] Vgl. Zeiger an Leiber, 10. 11. 1947.

[63] Wortlaut des Art. 16: „Bevor die Bischöfe von ihrer Diözese Besitz ergreifen, leisten sie in die Hand des Reichsstatthalters in dem zuständigen Lande bzw. des Reichspräsidenten einen Treueid nach folgender Formel: ‚Vor Gott und auf die heiligen Evangelien schwöre und verspreche ich, so wie es einem Bischof geziemt, dem Deutschen Reich und dem Lande ... Treue. Ich schwöre und verspreche, die verfassungsmäßig gebildete Regierung zu achten und von meinem Klerus achten zu lassen. In der pflichtmäßigen Sorge um das Wohl und das Interesse des deutschen Staatswesens werde ich in Ausübung des mir übertragenen geistlichen Amtes jeden Schaden zu verhüten trachten, der es bedrohen könnte.'"

[64] Vgl. Der Konkordatsprozeß 1429 f.

[65] Vgl. Tagebucheintragung Muenchs, 25. 10. 1949. Nachlaß Muench.

[66] In die Verhandlungen zu der am 23. 7. 1949 erfolgenden Vereidigung war Kronberg bis zuletzt eingeschaltet. In einer privaten Notiz vom Vortag wendet sich Zeiger scharf gegen die hierbei zutage tretende Verantwortungsscheu der eigentlich zuständigen Missionsmitglieder: „Sie lassen mich in der Entscheidung hängen und schimpfen dann über meine Entscheidung."

[67] Vgl. Anm. 65. [68] Vgl. Aufzeichnung Faulhabers, 9. 6. 1948. Nachlaß Faulhaber.

[69] Vgl. Zeiger an Leiber, 5. 2. 1949.

[70] Vgl. Begrüßungsansprache Muenchs, Fulda, 24. 8. 1948. Nachlaß Muench.

[71] Vgl. Bericht Zeigers, Das Grundgesetz von Bonn, Mai 1949. Nachlaß Muench. – Die Leitlinie dieses Berichts übernahm Zeiger in einen wenig später publizierten Zeitschriftenaufsatz: I. Zeiger, Das Bonner Verfassungswerk, in dieser Zschr. 145 (1949/50) 161–171.

[72] Dazu hatte Zeiger schon relativ früh festgestellt (Zeiger an Leiber, 29./30. 11. 1946): „Die Herren der gemischten CDU sind weltanschaulich nicht so klar, eindeutig und fest wie das alte Zentrum; es gibt dort viele liberale Protestanten und ‚supranaturale liturgische' Katholiken – sapienti sat." – Ausführlicher ging der Bericht vom April 1948 (vgl. Anm. 23) auf das Problem und die damit zusammenhängenden Fragen ein: „Da es in Deutschland keine rein katholische Partei mehr gibt (außer dem zahlenmäßig noch unbedeutenden Zentrum in Norddeutschland), ist mit einer vollwertigen Unterstützung von seiten der Parteien nicht mehr im gleichen Maß zu rechnen wie früher. Die Zusammenarbeit von Katholiken und Protestanten in einer Christlichen Partei ist zwar recht gut, aber für rein katholische Belange doch weniger günstig; wenn z. B. zufällig die bedeutendsten Parteiführer eines Landes Nichtkatholiken sind, so kann man im einzelnen nicht von ihnen die gleiche Aufgeschlossenheit erwarten wie von einem geschulten katholischen Führer. Die innere Zusammensetzung und damit latente Spannung der Partei erzeugt ganz allgemein eine größere Kompromiß-Bereitschaft, schon a priori. Aus diesem Grund scheuen sich auch nicht wenige katholische Parteiführer, enge Verbindung mit Episkopat und Klerus zu halten. Der Weg zu einer verhältnismäßig leichten und wirksamen Einflußnahme auf die Partei ist praktisch fast verbaut, neue Wege indirekter und daher mühsamer Einwirkung müssen erst gesucht werden."

[73] Vgl. Muench an Tardini, 27. 11. 1948.

[74] Vgl. Frings an den Parlamentarischen Rat, 20. 11. 1948. Druck: W. Sörgel, Konsensus und Interessen. Eine Studie zur Entstehung des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland (Stuttgart 1969) 317 f.

[75] Neben Muench, Zeiger und Böhler gehörten zum Kreis der Teilnehmer Bischof Wendel (Speyer), die Domkapitulare Zinkl (München), Hirt (Freiburg), Hagen (Rottenburg), Pohlschneider (Münster), Offenstein (Hildesheim) und Lamay (Limburg). [76] Vgl. Anm. 73.

[77] Auf diesem Sachhintergrund ist wohl die pointierte Darstellung zu sehen, die Zeiger (vgl. Anm. 71)

von diesen Vorgängen gibt: „Zu Beginn der Bonner Arbeit hatten SPD und CDU, nicht ohne interessierte Schützenhilfe der LDP, ein Abkommen unter sich getroffen, . . . daß die CDU/CSU die weltanschaulichen, kirchlichen Punkte, die SPD die sozialen-wirtschaftlichen Ansprüche nicht in das Grundgesetz einzusetzen gedenken. Dieser Verzicht der CDU war verhängnisvoll: er mußte später, unter dem Druck des Episkopats, gebrochen werden . . .“ Ähnlich auch I. Zeiger, Verfassungswerk S. 166. Zur Behandlung der Gewerkschaftsanträge in den Grundgesetzberatungen vgl. W. Sörgel 201–213.

[78] Vgl. Anm. 71.

[79] Zum Jahreswechsel zog Zeiger (an Leiber, 1. 1. 1949) Zwischenbilanz: „Die Ergebnisse des Parlamentarischen Rates in Bonn sind recht wackelig. Jetzt rächt sich in concreto die rein religiöse Linie – keine Sachkenner, weder bei Laien noch in weiten Kreisen des Klerus; schlimmer vielleicht noch: Interesselosigkeit gegenüber solchen Fragen; während die alten Gegner wohl wissen, was sie wollen. Ich hätte nicht gedacht, daß die Kirche eines bestimmten Landes so rasch, durch eigene Nachlässigkeit und durch gegnerische Griffe, in eine fast volle Hilflosigkeit hineinmanövriert werden kann: keine Presse, keine Rundfunk-Kraft, kein klares politisches Sprachrohr, kein inneres Interesse! Dazu kommt: Frings hat seinen Beitritt zur CDU öffentlich erklärt, also Reichskonkordatsbruch? so sagen die Gegner (d. h. auch die katholischen Gegner wie Zentrum).“ [80] Vgl. Anm. 69.

[81] Vgl. Verhandlungen des Hauptausschusses Bonn 1948/49 (Bonn 1949) 600: „Kein Mitglied des Klerus darf einer politischen Partei angehören. Wenn Herr Kardinal Frings der CDU beigetreten ist und auf der anderen Seite betonen sollte, daß das Reichskonkordat noch in Kraft sei, so würde er bereits durch seinen Eintritt in die CDU gegen diese Verpflichtung verstoßen haben.“

[82] Vgl. Zeiger an Muench, 24. 1. 1949. Nachlaß Muench.

[83] Vgl. Rossi an Frings, 13. 1. 1949. Nachlaß Faulhaber. [84] Vgl. Anm. 69.

[85] Die Konkurrenzsituation zwischen Zentrum und CDU hatte eine Parallele in der Parteienkonstellation der zwanziger Jahre. Gegenüber der Union bediente sich das neue Zentrum derselben Taktik wie in der Debatte um das Reichsschulgesetz der Katholikenausschuß der Deutschnationalen Volkspartei gegenüber dem alten Zentrum. In beiden Fällen ging es darum, dem mächtigeren Rivalen dadurch den Rang abzulaufen, daß man sich vor der Wählerschaft als der entschiedenere Verfechter des kirchlichen Standpunkts profilierte; vgl. dazu G. Grünthal, Reichsschulgesetz und Zentrumspartei in der Weimarer Republik (Düsseldorf 1968) 190–192.

[86] Vgl. Anm. 69. [87] Druck: Herder-Korrespondenz 3 (1948/49) 245 f.

[88] Aufzeichnung Zeigers über ein Telefonat mit Böhler, 13. 2. 1949. Nachlaß Muench.

[89] Druck dieses Abschnitts: Wüstenberg-Zabkar 160 f.

[90] Bericht Böhlers zur Frage „Bonner Grundgesetz“, 9. 5. 1949. Nachlaß Faulhaber.

[91] Wortlaut des Art. 123, Abs. 2, GG: „Die vom Deutschen Reich abgeschlossenen Staatsverträge, die sich auf Gegenstände beziehen, für die nach diesem Grundgesetze die Landesgesetzgebung zuständig ist, bleiben, wenn sie nach allgemeinen Rechtsgrundsätzen gültig sind und fortgelten, unter Vorbehalt aller Rechte und Einwendungen der Beteiligten in Kraft, bis neue Staatsverträge durch die nach diesem Grundgesetze zuständigen Stellen abgeschlossen werden oder ihre Beendigung aufgrund der in ihnen enthaltenen Bestimmungen anderweitig erfolgt.“ [92] Vgl. Anm. 71. [93] Ebd.

[94] In einem Interview mit dem Muench-Biographen Barry erklärte Kardinal Frings am 21. 11. 1963, wegen seines CDU-Beitritts habe er von Rom „einen Rüffel“ bekommen.

[95] Aufzeichnung Faulhabers über eine Unterredung mit Böhler, 8. 6. 1949. Nachlaß Faulhaber.

[96] Vgl. Faulhaber an den bayerischen Episkopat, 9. 6. 1949. Nachlaß Faulhaber.

[97] Vgl. Tagebucheintragung Muenchs, 31. 10. 1949. Nachlaß Muench.

[98] Vgl. dazu R. Morsey, Kirche und politische Parteien 1848–1948/49, in: Kirche, Politik, Parteien, hrsg. v. A. Rauscher (Köln 1974) 38 f.

[99] Vgl. Zeiger an Leiber, 27. 9. 1949. [100] Vgl. Anm. 97. [101] Vgl. Zeiger an Leiber, 7. 11. 1949.

[102] Vgl. Pius XII. an den deutschen Episkopat, 18. 1. 1947. Nachlaß Faulhaber.

[103] Vgl. Anm. 23. [104] Ebd.

Jürg Wunderli

Gibt es eine persönliche Gotteserfahrung?

Die Frage nach Gott hat nur Aussicht auf Beantwortung, wenn es eine Gotteserfahrung gibt, wenn sich Gott uns mitteilt und wir diese Mitteilung aufnehmen können. Welcher Art ist nun aber die Gotteserfahrung? Religionsphilosophie und Religionspsychologie haben die Polarität zwischen subjektiven und objektiven Faktoren der Gotteserfahrung herausgearbeitet, und zweifellos stellt diese Polarität für unser vernünftiges Denken eine Aporie, ein auswegloses Problem dar. *Friedrich Schleiermacher* gilt zu Recht als der protestantische Kirchenvater des 19. Jahrhunderts. Für ihn beruht Religion auf einem Gefühl „schlechthinniger Abhängigkeit", nämlich von Gott. Die Theologie Schleiermachers ist durch und durch anthropozentrisch; sie beschreibt systematisch das fromme Selbstbewußtsein des Menschen; der Mensch ist Subjekt, und entsprechend ist die Dogmatik nichts anderes als Reflexion auf die Erfahrung.

Die *dialektische Theologie* des 20. Jahrhunderts, mit *Karl Barth* an der Spitze, hat gewissermaßen zu einer kopernikanischen Wende der Schleiermacherschen Position geführt: sie geht nicht den Weg vom Menschen zu Gott, sondern umgekehrt von Gott zum Menschen. Religion als menschlicher Weg zu Gott ist eine Unmöglichkeit, ist der abergläubische Versuch des Menschen, „Götter zu ersinnen und zu gestalten". Klassisch ist der Satz von Karl Barth: „Religion ist Unglaube; Religion ist eine Angelegenheit, man muß geradezu sagen: die Angelegenheit des gottlosen Menschen." Konsequenterweise leugnet Barth jede Möglichkeit der Gotteserkenntnis im Bereich der Religion, und dieser Feststellung schließt sich auch der andere große protestantische Theologe unseres Jahrhunderts, der kürzlich verstorbene *Rudolf Bultmann* an: auch für ihn gibt es keine direkte Gotteserkenntnis; es gibt nur den Weg von Gott zum Menschen, die Offenbarung im Wort, d. h. in der Bibel. Aufgabe des Menschen ist es, das Wort zu hören und zu gehorchen.

Es ist nicht unsere Aufgabe, uns auf diesen theologischen Streit einzulassen. Gegenüber der zwar in ihrer Konsequenz bewundernswürdigen, aber extrem einseitigen dialektischen Auffassung von religiöser Erfahrung und Gotteserkenntnis bleibt zumindest, wie es die Religionsphilosophin Liselotte Richter[1] treffend formuliert, das Bedenken bestehen, sie sei gegenüber den Spuren des göttlichen Wirkens in der Seele des Menschen und in seiner Geschichte blind. Mächtig hat heute wieder ein Streben nach persönlicher Gotteserfahrung eingesetzt, und diese ist ein zentrales Anliegen des modernen Homo religiosus. Ist er deswegen eine Ausgeburt der Gottlosigkeit? Wir wollen versuchen, uns dem Wesen der persönlichen Gotteserfahrung anzunähern, indem wir sie kritisch reflektieren.

Kritik der persönlichen Gotteserfahrung

1. Teilweise innerhalb, mehr aber noch außerhalb des kirchlichen Raums hat ein ungeahnter Trend zur persönlichen Gotteserfahrung eingesetzt. Er reicht von meditativen Bemühungen über Pfingstbewegungen bis zur religiösen Subkultur aller Art. Vor allem sind es meditativ-mystische Gruppen, die neuerdings Ausschau nach dem Licht aus dem Osten halten. Die Gefahr ist nicht wegzudiskutieren, daß die persönliche Gotteserfahrung in einen Inflationskurs gerät, besser gesagt, daß die Rede davon zum Jargon wird. Merkmal der persönlichen Gotteserfahrung ist ihr existentieller, unsere ganze Existenz erschütternder Charakter; ohne ihn wird sie zur bloßen Gebärde, zum Alibi für Nicht-Vorhandenes.

2. Sprachphilosophisch heißt Erfahrung im übertragenen Sinn ein Land durchfahren und es dabei kennenlernen. Der Homo religiosus wandert auf der Suche nach Gott; er durchwandert das Transzendente und lernt auf diese Weise Gott kennen. So jedenfalls muß, vom Begriff her, das Wort Gotteserfahrung charakterisiert werden. Liegt ein solches Erfahren und Kennenlernen Gottes überhaupt in den menschlichen Möglichkeiten?

Wir benützen hier einige Gedanken des indischen Philosophen Krishnamurti[2], der jeden Sommer in Saanen (Schweiz) Vorträge hält. Mit der Erfahrung kommt das Vergleichen. Je größer die Erfahrung, desto intensiver das Vergleichen, und das vergleichende Studium führt uns zur Überzeugung, etwas zu verstehen. Wir vergleichen zum Beispiel das, was wir für Gotteserfahrungen halten, mit anderen Erfahrungen, zum Beispiel weltlichen, und meinen dann, Gott wirklich zu verstehen. Das ist freilich nur allzuoft ein Irrtum. Des weiteren hinterläßt jede Erfahrung eine Spur, einen Eindruck. Die Erfahrung prägt uns, formt unsere Vergangenheit, vermischt sich mit den Spuren früherer Erfahrungen. Damit erhält die Erfahrung den Charakter des Belehrenden, und der gelehrige Schüler hält das Erfahrene fest; er glaubt, etwas erreicht zu haben.

Sehen wir nun, wie hinderlich das, was wir religiöse Erfahrung nennen, einer realen Gottesbegegnung sein kann? Solange mich Spuren und Eindrücke binden, solange ich in mir religiöse Erfahrungen vergleiche, und vor allem solange ich wähne, in der Gotteserfahrung ein bestimmtes Ziel erreicht zu haben – und sei es noch so gering –, bin ich weit entfernt davon, Gott zu begegnen, weil ich mir selbst mit meinen vermeintlichen Gotteserfahrungen im Weg stehe. Gotteserfahrung ist erst möglich, wenn ich mich Gott hingebe mit einem gewissermaßen „schuldlosen" Geist, indem ich all mein Denken über Gott ebenso radikal hinter mir lasse wie die Spuren und Eindrücke meiner bisherigen Erfahrungen. Es erhellt daraus, daß beispielsweise meditative Erfahrungen nicht selten fast leichtfertig mit Gotteserfahrungen identifiziert werden; aber auch dies, daß es in der Meditation nicht darauf ankommt, etwas erfahren zu wollen, sondern uns selbst hinzugeben und damit als Gefäß bereit zu machen.

3. Wir haben statt von Gotteserfahrung von *Gottesbegegnung* gesprochen. In der

Tat ist es weniger mißverständlich, den erstgenannten durch den anderen Begriff zu ersetzen. Wenn es eine persönliche Gotteserfahrung gibt, handelt es sich jedenfalls um eine Begegnung als unmittelbares Angerührtwerden vom Numinosen oder Göttlichen.

Zwischen „Erfahrung" und „Begegnung" hat *Martin Buber* in seinem wichtigen Werk „Ich und Du"[3] unterschieden. Wenn ich mit meinem ganzen Wesen das Grundwort Ich-Du spreche, stehe ich in der Beziehung, in der Begegnung. Die Subjekt-Objekt-Spannung ist behoben; den Menschen, aber auch Gott, zu dem ich Du sage, erfahre ich nicht. Aber ich stehe, wie Buber sagt, in der Beziehung zu ihm, und sie ist die Wiege des wirklichen Lebens. Wenn ich jedoch erfahre, begegne ich nicht, sondern ich erfahre *etwas*. Ich verhalte mich zu einem Es, dieses objektivierend. Solange ich erfahre, stehe ich in der Subjekt-Objekt-Spannung; Erfahrung ist Du-Ferne, nicht Beziehung.

Erfahrung ist eine Notwendigkeit unseres Daseins. Ohne Erfahrung gäbe es weder Wissenschaft noch Technik, weder Heilkunde noch Zivilisation. Sobald ich aber einen Menschen, vielleicht irgend etwas in meiner Umwelt, nur erfahre und ihm nicht auch begegne, entgleitet er mir. Was ich erfahre, ist fern von mir, weil es nicht in mir und mit mir lebt. Wenn ich Gott nur erfahre oder, schlimmer noch, von ihm nur etwas zu wissen wähne, greife ich nach einem Phantom, und der lebendige Gott ist mir entschwunden. Gott offenbart sich mir nur in der existentiellen Begegnung.

Balthasar Staehelin[4] weist vielmals darauf hin, daß wir das Unbedingte empirisch erfahren können, beispielsweise in der ärztlichen, besonders in der psychotherapeutischen Sprechstunde, durch das, was wir von unseren Patienten hören. Wenn wir das Gesagte bedenken, dürfen wir hinter den Ausdruck Empirie oder Erfahrung des Unbedingten wohl ein Fragezeichen setzen; aber zweifellos entspringt es einer tiefen Wahrheit, daß wir Gott gerade auch so begegnen, indem wir einem Menschen als Du begegnen.

Der Träger transzendenter Erfahrungen

4. Die gewichtigste Kritik der persönlichen Gotteserfahrung ergibt sich aber aus dieser selbst. Wir haben zu fragen nach dem Träger, dem Subjekt der transzendenten Erfahrungen.

Hier nun gibt es, didaktisch vereinfacht, zwei Möglichkeiten. Bei der ersten kommt es zu einer Art archaisch-regressiver Ich-Deflation: die Ich-Bewußtheit nimmt ab; der Mensch taucht ein in eine trance-artige Ruhe oder verliert sich in ekstatischer Erregtheit. Die Trance hat zum Teil noch heute bei manchen Völkern eine große soziokulturelle Bedeutung, und der Mensch der hochzivilisierten Länder, zumal der Städter, ist oft auf der Suche nach dem verlorengegangenen, vermeintlichen Paradies; neben ekstatischen Sekten aller Art und dem Zustrom zu östlichen Techniken müssen Musik- und Tanzformen, wie Beat, aber wenigstens teilweise auch die Drogenwelle in diesem Zusammenhang gesehen werden. Je nach persönlicher Veranlagung gelingt es relativ leicht, in halbbewußte Trance-Zustände zu gelangen; auch die hinduistisch-tantristische

Mantra-Technik, verbunden mit den verschiedensten Yoga-Praktiken, kann dazu verhelfen. Ich habe diese Möglichkeiten in meinem Buch „Schritte nach innen“ [5] ausführlich, aber auch kritisch besprochen.

Ich habe dort versucht, die religiöse Trance und archaische Ekstase von der viel selteneren mystisch-meditativen Versunkenheit abzugrenzen. Bei der ersteren ist das Bewußtsein, insbesondere die Ich-Bewußtheit, herabgesetzt; das Verhältnis Mensch-Transzendenz ist mehr magisch, indem der Mensch das Numinose in seinen Dienst zu zwingen versucht; okkulte Fähigkeiten, wie Visionen, Hellsehen, Bilokation usw., sind erwünscht, ja fast Bedingung. In der mystisch-meditativen Versunkenheit ist der Bewußtseinszustand dagegen überklar, das Bewußtsein selbst frei von Inhalten, leer, in Erwartung des Ankommenden; okkulte Fähigkeiten und Erlebnisse sind sekundär oder werden gar als Hindernisse betrachtet.

Es dürfte klar sein, daß es sich bei der Trance und primitiven Ekstase mit ihrem Charakteristikum der regressiven Ich-Deflation – der Mensch sinkt zurück in die Unbewußtheit eines fast embryonalen Zustands – nicht um echte transzendente Erfahrungen handelt. Wir wollen ihnen einen oft vorhandenen religiös-numinosen Charakter gewiß nicht absprechen; eine wirklich transzendente Begegnung scheint auf diese Weise aber unmöglich.

Daß dieses Urteil nicht unnötig hart ist, sondern aus jahrelanger Kritik und vor allem Selbstkritik erwächst, zeigt sich, wenn wir nun die andere Möglichkeit transzendenter Erfahrung besprechen, die mystisch-meditative Versunkenheit. Es scheint zunächst, daß hier Positiveres zu sagen gilt. Träger der transzendenten Erfahrung ist nun nicht ein möglicherweise in der Unbewußtheit versinkendes Ich, sondern das, was man gemeinhin als Ich-Selbst oder auch nur als Selbst bezeichnet. Staehelin nennt als Träger der mystischen Erfahrungen, wenn ich ihn recht verstehe, die „zweite Wirklichkeit“, das Unbedingte, Auch-Mystische im Menschen.

Hier ergibt sich eine ernsthafte Schwierigkeit. Wir wissen theoretisch, daß das Selbst als Träger von transzendenten Erfahrungen nichts zu tun hat mit dem empirischen Ego. Bin aber nicht immer „ich“ es, der Erfahrungen hat, nach Erfahrungen sucht? Bin nicht „ich“ es, der Gotteserfahrungen wünscht und dadurch seiner Selbstverwirklichung als Ich-Erfüllung näherzukommen hofft? Wenn es sich so verhält, und daran besteht bei ehrlicher Selbstprüfung in den allermeisten Fällen kein Zweifel, dann ist mein transegoistisches Selbst nur eine Fiktion, eine Fata morgana, die Rede davon ein Jargon. Der Trappistenmönch und Zenmeister Thomas Merton [6] hat dies ganz scharf formuliert: „Wir geben ohne weiteres zu, daß das Ego im Sich-Überschreiten tatsächlich ‚über sich hinausgeht‘, aber zu guter Letzt ist dieser Beweis spiritueller Elastizität nur Kredit für das Ego. Je weiter es gehen kann, ohne zu zerbrechen, desto besser und angesehener ist das Ego . . . Dies ist jedoch kein wirkliches ‚Über-sich-Hinausgehen‘. Der ‚Ausflug‘, der gemacht wird, ist für das Ego-Bewußtsein nur eine Befreiung und eine Intensivierung.“

Mit anderen Worten: Die mystisch-meditative Versunkenheit, in der ein Selbst, oder

wie wir es immer nennen, das Göttliche erfährt oder zumindest glaubt, zu erfahren, hat ganz gewiß tiefen religiösen Charakter, und doch verfehlt sie ihr Ziel, solange ein Ich-Selbst da ist, das nach diesem Ziel die Hände ausstreckt und es ergreifen will. Mag das empirische Ego noch so scheinbar in die Schranken gewiesen werden, es erweist sich als ungeahnt elastisch, kann sich klein machen, um in Wirklichkeit nur um so größer dazustehen. Europäer, die sich mit östlichen, besonders indischen Philosophien und Techniken befassen, erliegen immer wieder einem grandiosen Mißverständnis: sie beseitigen all ihre bisherigen religiösen, vielleicht auch kirchlichen Idole, um alle ihre geheimen Wünsche und Sehnsüchte in einem neuen Idol, dem Idol des Ich-Selbst, zu verkörpern. Dies ist äußerster Narzißmus, und zweifellos ist der religiöse Narzißmus eine der größten Gefahren gerade für den ernsthaft suchenden, sich nach mystisch-meditativen Erfahrungen sehnenden Menschen.

Auch hier geht es mir keineswegs darum, die Echtheit und elementare Wichtigkeit religiöser Erfahrungen, besonders meditativ-mystischer Art, in Frage zu stellen. Aber wir haben die Frage nach der höchsten, der transzendenten Erfahrung gestellt. Die Antwort kann darum für unser Ego nur ernüchternd sein. Christliche Mystik, Yoga-Mystik, Zen und Sufismus weisen uns immer wieder darauf hin, daß, wie sich Thomas Merton an anderer Stelle ausdrückt, das Subjekt der transzendenten Erfahrung radikal in Frage gestellt werden muß, damit aber auch die ganze Natur der Erfahrung eben als „Erfahrung".

Bei der Ich-Inflation des religiös-mystischen Narzißmus ist dies selbstverständlich nicht der Fall, im Gegenteil. Der japanische Zenmeister Shido Bunan lehrte mit fast brutaler Offenheit: „Stirb, während du lebst, und sei vollkommen tot. Dann tue, was immer du willst – alles ist gut." Das heißt, ich soll mitten im Leben und immer wieder als „Ich" sterben, radikal. Wie können wir aber von transzendenter *Erfahrung*, von Gotteserfahrung und Erleuchtung sprechen, wenn es kein Ich-Subjekt solcher Erleuchtung und Erfahrung mehr gibt? Unsere Worte werden zu einem hilflosen Stammeln, wenn uns das Letzthin-Wirkliche *widerfährt*.

In der christlichen Mystik liegt der Akzent etwas anders. Paulus bekennt im Galaterbrief (2, 20): „Ich lebe, aber nicht mehr als Ich, sondern Christus lebt in mir." Wohl ist auch hier das Ich, der alte Adam gestorben; dennoch lebe ich. Ein Paradox, gewiß, aber alle tiefen religiösen Aussagen weisen einen paradoxen Charakter auf. Ich lebe nicht mehr als Ich, sondern ich habe mich meiner entäußert – oder sagen wir besser: Gott hat mich meiner entäußert? –, und nun lebt Christus in mir. Das ist die Geburt des zweiten, des wirklichen Adam; denn der Geist Gottes, Christus selbst, hat sich gnadenhaft mit dem Betenden, mit dem Versunkenen vereinigt.

Ich meine darum, es sei äußerst irreführend, wenn wir uns selbst als Subjekte künftiger besonderer Erfahrungen, zumal Gotteserfahrungen, fühlen. Wer so fühlt, während er übt oder während er sich um Erleuchtung bemüht, ist auf dem Holzweg. Es geht darum, daß wir diesen unseren Holzweg erkennen und immer wieder von vorn anfangen, bloß Gefäß zu sein, das nichts will, außer bereit zu sein, wenn sich dereinst –

vielleicht – die göttliche Gnade in es ergießen wird. Eine solche Einstellung braucht viel Demut, die nichts gemein hat mit kriecherischer Haltung vor irgendwelchen Autoritäten, und Demut ist der Schlüssel zu aller Weisheit, gerade auch zu aller Weisheit, die aus der lebendigen Gottesbegegnung kommt.

Ich zweifle nicht daran, daß es östliche Mystiker und Heilige gibt, denen in Demut die Einung des göttlichen Brahman mit dem von ihnen so genannten Atman – wir nennen es Selbst oder göttlichen Wesenskern in uns – widerfahren ist. Dennoch halte ich es, je länger ich mich mit Yoga und Buddhismus befasse, für weniger mißverständlich, wenn wir von abendländischen, zum Beispiel christlichen Vorstellungen ausgehen.

Ein kleiner Abschnitt aus der Predigt über Matthäus 10, 28 von *Meister Eckhart*[7] mag zeigen, was ich meine. Eckhart bemerkt, er wolle etwas Weiteres sagen, was er noch niemals sagte: „Ich nehme ein Becken mit Wasser und lege einen Spiegel hinein und setze es unter den Sonnenball; dann wirft die Sonne ihren lichten Glanz aus der Scheibe und aus dem Grund der Sonne aus und vergeht doch nicht. Das Rückstrahlen des Spiegels in der Sonne ist in der Sonne (selbst) Sonne, und doch ist er (= der Spiegel) das, was *er* ist. So ist es auch mit Gott. Gott ist in der Seele mit seiner Natur, mit seinem Sein und seiner Gottheit, und doch ist er nicht die Seele. Das Rückstrahlen der Seele, das ist in Gott Gott, und doch ist sie (= die Seele) das, was *sie* ist."

Ich hoffe also nicht dahin mißverstanden zu werden, als ob ich nicht davon überzeugt wäre, daß der Ort der Gottesbegegnung *in uns* ist, nicht irgendwo außerhalb. Gerade diese Überzeugung bedingt aber meiner Meinung nach größte Reserve gegenüber Ausdrücken wie „Selbst als Gott in mir", „göttliches Selbst" und ähnlichen. Gott lebt, wirkt und offenbart sich in uns, zweifellos, und daher sind wir zeitlos in ihm geborgen; aber halten wir uns zurück vor spekulativen Höhenflügen, die sich in darüber hinausgehende Erklärungen verlieren.

Gottesbegegnung

Welche Folgerungen müssen aus diesen wenigen, kritischen Bemerkungen gezogen werden? Wir sind ausgegangen von der Frage nach der persönlichen Gotteserfahrung. Zusammenfassend können wir nun antworten, daß es eine solche im üblichen Sinn des Worts „Erfahrung" nicht gibt. Wir können Gott nicht „erfahren", auskundschaften wie ein fremdes Land. Vor allem gibt es kein Ich-Selbst, das Gott wirklich erfahren kann, und dies selbst dann nicht, wenn es sich anscheinend so klein als möglich macht. Es muß in uns ganz „leer" oder „entblößt" werden, wie die Mystiker sagen; wir müssen uns ganz Gott hingeben, ohne Anspruch, ohne Erwartung; so ist unsere Seele am besten gerüstet, daß Gott uns viel geben kann, und wir von Gott viel empfangen können. Statt von „Gotteserfahrung" sprechen wir daher besser von „Gottesbegegnung", im klaren Bewußtsein, daß sie immer ein Geschenk ist.

Meditative Übungen können gewiß sehr hilfreich sein, solange sie dazu dienen, un-

sere Seele noch mehr zu weiten, sie für das Göttliche noch bereiter zu machen. Sie werden aber problematisch, wenn sie als Psychotechnik zum Erlangen von Gotteserfahrungen oder von außergewöhnlichen Zuständen benützt werden. Das Resultat kann letzten Endes nur eine Selbsttäuschung sein.

Die Übung des demütigen Erfülltwerdens, des Öffnens und Empfangens, ist allerdings keineswegs auf Meditation und Kontemplation im engeren Sinn beschränkt. Im Gegenteil, meditative Übungen werden erst dann fruchtbar, wenn unser Bereitsein mehr und mehr auch den trockenen, oft abweisenden Alltag erfaßt. Nicht sosehr auf ekstatische Verzückungen in seltenen Augenblicken kommt es an, sondern darauf, daß wir unser Offensein nie mehr verlieren, was auch immer geschehe. Daß wir nur Anfänger auf diesem Weg sind und immer wieder versagen, ist nicht schlimm. Aber wir hoffen auf die Kraft, immer wieder aufzustehen und neu anfangen zu können.

Eine letzte Frage mag sich uns stellen: Haben wir mit unseren Ausführungen positive Hinweise zur Frage: „Wer und was und wo ist Gott" gewonnen? Heilige Offenbarungen wie die Bibel oder der Koran mögen diese Frage beantworten. Die persönliche Gottesbegegnung – die wir an die Stelle der persönlichen Gotteserfahrung setzen wollen – ermöglicht keine Aussage, die wir in unsere begrenzten Worte und Begriffe kleiden könnten. Gott ist, wenn wir ihn mit *unseren* Mitteln fassen wollen, ganz unfaßbar, verborgen. Er ist der Deus absconditus. Dies mag der Grund sein, daß Zenmeister auf ähnliche Fragen entweder mit Paradoxien oder lautem Gelächter zu antworten pflegen. Immerhin läßt uns jeder Augenblick, da sich auch nur ein Funke von einer Gottesbegegnung an uns verwirklicht, die Wahrheit ahnen, die Meister Eckhart am Schluß seiner berühmten Predigt über Lukas 21, 31 („Wisset, daß das Reich Gottes nahe ist") wie folgt ausgedrückt hat[8]: „Gott ist sehr beflissen, allzeit bei dem Menschen zu sein, und belehrt ihn, auf daß er ihn zu sich bringe, wenn anders er folgen will. Nie hat ein Mensch nach irgend etwas sosehr begehrt, wie Gott danach begehrt, den Menschen dahin zu bringen, daß er ihn erkenne. Gott ist allzeit bereit, *wir* aber sind unbereit. Gott ist uns ‚nahe', *wir* aber sind ihm fern; Gott ist drinnen, *wir* aber sind draußen; Gott ist (in uns) daheim, *wir* aber sind in der Fremde."

ANMERKUNGEN

[1] L. Richter, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 2 (Tübingen 1958) 552.
[2] Krishnamurti, Das Verstehen des Leides. Bulletin der Krishnamurti-Foundation 29 (1976) 6.
[3] M. Buber, Ich und Du, in: Das dialogische Prinzip (Heidelberg 1973).
[4] B. Staehelin, Die Welt als Du (Zürich 1970) und andere Werke.
[5] J. Wunderli, Schritte nach innen (Freiburg 1975).
[6] Th. Merton, Weisheit der Stille (München 1975).
[7] Meister Eckhart, Deutsche Predigten und Traktate, hrsg. u. übers. v. J. Quint (München 1963), Predigt 26.
[8] Ebd., Predigt 36.

Paul Roth

Gelenkte Massenkommunikation

Die Disziplinierung der Öffentlichkeit in der Sowjetunion nach Chruschtschows Sturz

Die Pensionierung Chruschtschows im Oktober 1964 leitete in der Sowjetunion eine neue Phase der gelenkten Massenkommunikation ein. Sie ist gekennzeichnet durch den Versuch, eine rigide Disziplinierung der Massenmedien und der Öffentlichkeit mit einer Ausweitung und Verbesserung der Wirksamkeit der Medien zu verbinden. Auch zu Zeiten Chruschtschows hatte es niemals eine freie Meinungsbildung in der Sowjetunion gegeben. Aber es hatte ein „Tauwetter" gegeben, die Verurteilung des „Personenkults". Der folgende Beitrag befaßt sich nur mit den Disziplinierungsmaßnahmen von Staat und Partei nach Chruschtschow, ferner mit dem Widerstand gegen diese Maßnahmen, jedoch nicht mit den Maßnahmen des Regimes zur Ausweitung der Medien und zur Verbesserung ihrer Wirksamkeit.

Halt der Entstalinisierung

Bereits auf der Plenumssitzung des Zentralkomitees, die am 14. 10. 1964 Chruschtschow in den Ruhestand versetzte, begann die Kritik an der bisherigen Tätigkeit der Massenmedien. A. G. Jegorow, der stellvertretende Leiter der ideologischen Abteilung des ZK, sagte hierüber im Februar 1965 vor dem V. Plenum des sowjetischen Journalistenverbands u. a.[1]: „Auf den Plena des ZK (gemeint sind sowohl das Oktober- wie des Novemberplenum des ZK im Jahr 1964) wurde scharfe Kritik an einigen Presse- und Rundfunkorganen deswegen geäußert, weil sie gleichzeitig befleißigt waren, Sensationen und Geschwätz aufzublasen, sich begeistert mit der zur Schau gestellten Seite einer Sache zu befassen. Für uns sowjetische Journalisten müssen diese von der Partei aufgedeckten wesentlichen Mängel in der Arbeit der Presseorgane eine ernste Lehre sein." (Das russische Wort für Presse wurde damals vielfach noch unscharf für die Massenmedien überhaupt verwendet.) Dieser Vorwurf wurde von anderen Leitmedien wiederholt, so z. B. vom Zentralorgan „Prawda" (27. 7. 1965).

Etwa zu dieser Zeit wurde auch die Entstalinisierung gestoppt. Michel Tatu legt den „Halt der Entstalinisierung"[2] auf die ersten Monate des Jahres 1965 und vermutet, daß dies auf Betreiben der Militärs geschah. Die allgemeine Verhärtung der Situation wurde offensichtlich, als im September 1965 zahlreiche – wahrscheinlich einige hundert – Intellektuelle in Moskau, Leningrad und der Ukraine verhaftet

wurden. Unter ihnen befanden sich auch die Schriftsteller Andrej Sinjawski und Julij Daniel. Sie hatten gewagt – unter Pseudonym – im Ausland zu publizieren. Im Februar 1966 wurden sie – unter heftigen Protesten sowjetischer Dissidenten und des Auslands – wegen „antisowjetischer Propaganda" abgeurteilt. Wahrscheinlich hatte man diesen Prozeß als Warnsignal dem XXIII. Parteitag vorausgeschickt.

Doch blieb der XXIII. Parteitag (März/April 1966) ein „Parteitag des Schweigens" (Tatu, 490ff.), d. h. die eigentlichen Probleme der Erben der Macht wurden nicht offen ausgesprochen. Es kann sein, daß die Proteste gegen das Gerichtsverfahren eine offene Rehabilitierung Stalins verhinderten. Wahrscheinlich war auch der Kampf der neuen Machthaber untereinander noch nicht ausgefochten. Nobelpreisträger Scholochow allerdings verdammte noch einmal Sinjawski und Daniel und bedauerte, daß nicht die früheren Maßnahmen gegen sie angewendet worden seien. A. Twardowski, der Solschenizyn als Chefredakteur von „Nowy mir" gefördert und gedeckt hatte, wurde nicht mehr Parteitagsdelegierter.

Im übrigen beschränkte sich Breschnew in seinem Rechenschaftsbericht auf Sätze wie: „Die Partei verfügt über vorzügliche Kader von Propagandisten, Agitatoren und Journalisten, von Mitarbeitern in Fernsehen, Film, Funk und der Bühne. Sie stellen tatsächlich einen goldenen Fonds der Partei dar, der behütet, sorgfältig gefördert und richtig eingesetzt werden muß." Neben diesem goldenen Fonds gab es jedoch immer mehr sowjetische Intellektuelle, die vor einem Rückfall in die Stalinzeit warnten. So hatten 25 bedeutende Persönlichkeiten des wissenschaftlichen und kulturellen Lebens – unter ihnen Sacharow – in einem vom März 1966 datierten Brief an Breschnew vor den Folgen einer Stalin-Rehabilitierung gewarnt. Auch lebte der Samisdat weiter.

Um diese Gruppen einzuschüchtern, wurde 1966 das Strafgesetzbuch der RSFSR in den Artikeln 190/1 und 190/3 (Verbreitung lügenhafter Behauptungen; Gruppenaktionen, welche die gesellschaftliche Ordnung stören) ergänzt und verschärft. Und im Juli 1966 wurde – in der Tradition des gefürchteten und unter Chruschtschow abgeschafften Innenministeriums (MWD) – das „Ministerium für den Schutz der öffentlichen Ordnung" geschaffen. Im Januar 1967 wurde A. Ginsburg verhaftet, der ein Weißbuch über den Prozeß Sinjawski/Daniel dem KGB überreicht hatte.

Welche Vorstellung die Partei damals von der Disziplinierung der Öffentlichkeit hatte, das formulierte 1967 der neue Leiter der Propagandaabteilung des ZK (von 1967–1970), V. J. Stepakow so: „Das System der Propaganda gleicht nach unserer Vorstellung einem Orchester, in dem jedes Instrument seine besondere, seiner Art entsprechende Aufgabe hat; die Instrumente jedoch insgesamt in der Einheit ein harmonisches Ensemble bilden. Und damit alle Instrumente gut klingen, muß man die Möglichkeit eines jeden vollständig kennen und ausnützen."[3] Im gleichen Jahr 1967 richteten 167 sowjetische Intellektuelle eine Petition an den Obersten Sowjet[4] und schlugen ein Gesetz vor, das zwar keine Meinungsfreiheit im westlich-demokratischen Sinn garantieren, aber die Vorzensur abschaffen und einen größeren Freiheitspielraum gewähren sollte.

Zuspitzung als ideologischer Kampf

Das Regime glaubte offensichtlich, durch einen neuen Prozeß die Dissidenten einzuschüchtern. Im Januar 1968 wurden Ginsburg und Galanskow hinter verschlossenen Türen abgeurteilt. Galanskow hatte den Samisdat-Band „Phönix 66" herausgebracht. Eine Welle von Protestschreiben wandte sich gegen dieses Urteil, der Protest war umfassender als jener gegen den Sinjawski-Daniel-Prozeß. Während unter Chruschtschow nur kleine Gruppen von Intellektuellen protestierten, „vollzog sich in den Jahren 1965 bis 1967 eine Wandlung. Die Hoffnungen auf Reformen von oben wurden begraben, in zunehmendem Maße gingen nun auch liberale Intellektuelle, die unter Chruschtschow noch mit dem Establishment verbunden waren, in die innersowjetische Opposition und nahmen an deren Aktivitäten teil. Neben der künstlerischen Intelligenz traten mehr und mehr prominente Naturwissenschaftler und Angehörige der technisch-wissenschaftlichen Intelligenz auf." [5]

Prof. Feuer meint, daß Obninsk „vielleicht einmal als Geburtsstätte der demokratischen Bewegung in der Sowjetunion in die Geschichtsbücher eingehen würde" [6]. Im April 1968 sprach Breschnew auf einem ZK-Plenum von der „Zuspitzung" des ideologischen Kampfes. Dies war eine deutliche Warnung. Ungeachtet dessen erschien die erste Nummer des Samisdat-Periodikums „Chronik der laufenden Ereignisse" [7] im gleichen Jahr. Jede Ausgabe dieser alle zwei Monate erscheinenden Zeitschrift begann mit dem Artikel 19 der Menschenrechtsdeklaration: „Jeder Mensch hat das Recht auf freie Meinungsäußerung; dieses Recht umfaßt die Freiheit, Meinungen unangefochten anzuhängen und Informationen und Ideen mit allen Verständigungsmitteln ohne Rücksicht auf Grenzen zu suchen, zu empfangen und zu verbreiten."

Im gleichen Jahr 1968 begann Sacharows „Memorandum" (Frankfurt 1968) zu zirkulieren. Wie aus dem Schlußwort hervorgeht, hat Sacharow darin nicht nur seine private Meinung ausgesprochen. Eine Forderung zieht sich durch das gesamte Memorandum, die Forderung nach Abschaffung der Zensur, nach Intensivierung des Informationsaustauschs. In den Schlußvorschlägen heißt es unter Ziffer 3 (S. 59): „Ein ‚Gesetz über Presse und Information' muß ausgearbeitet, besprochen und angenommen werden, welches das Ziel verfolgt, nicht nur die verantwortungslose Zensur abzuschaffen, sondern auch die Selbstkritik in unserer Gesellschaft und den Geist furchtloser Diskussion und Erforschung der Wahrheit zu fördern. Dieses Gesetz muß die praktische Hilfe für die Gedankenfreiheit schaffen."

Es kann hier nicht der ganze Fächer oppositioneller Gruppen aufgeführt werden, die sich nach 1968 formierten. Er reicht von der Menschenrechtsbewegung, die 1969 vorbereitet wurde, bis hin zu militanten Slawophilen. Religiöse und nationale Dissidentengruppen bildeten sich, seit dem Sechstagekrieg des Jahres 1967 formierte sich auch eine jüdische Dissidentengruppe. Ungeachtet aller – zum Teil sehr großen – Unterschiede waren sich diese Gruppen in einem einig: der Forderung nach Meinungsfreiheit. Diese Forderung hat vor allem das 1970 gegründete „Menschenrechtskomitee" (damals

Sacharow, Twerdochlebow und Tschalidse) vertreten. Damit ist jedoch schon vorausgegriffen.

Das Regime war verunsichert und begann nach 1968 mit einem „selektiven Terror" gegen die aktivsten Dissidenten[8]. Hier kann die Kette der Verfolgten nicht aufgezählt werden, nur einige Namen sollen als Beispiele genannt werden: Ginsburg, Galanskow, Bukowskij, Amalrik, Grigorenko, Martschenko, Lewitin-Krasnow, Sacharow, Solschenizyn, Medwedjew usw. Die einen sperrte man ein, andere wurden in Irrenanstalten isoliert, wieder andere durch öffentliche Beschimpfung terrorisiert. Immer war der Grund ein Samisdat-Text, eine Petition, ein offener Brief, eine Mini-Demonstration.

Der tschechoslowakische Schock

Diese Phase der Unsicherheit der sowjetischen Machthaber bekam einen zusätzlichen Akzent durch die Ereignisse in der Tschechoslowakei. Auf der Tagung des tschechoslowakischen Schriftstellerverbands im Juni 1967 war von Fehlern des sozialistischen Systems auf dem Gebiet der Kulturpolitik die Rede. Es folgten Umbesetzungen im Partei- und Staatsapparat der Tschechoslowakei. Als im März 1968 der Chefideologe Hendrych seines Amts enthoben wurde, bedeutete dies in der Tschechoslowakei praktisch die Aufhebung der Zensur. Am 25. 6. 1968 schaffte eine Novelle zum Pressegesetz die Zensur endgültig ab. Am 21. August rückten Truppen des Warschauer Pakts in die Tschechoslowakei ein, am 30. August wurden die Massenkommunikationsmittel dem Amt für Presse und Information unterstellt.

Hier kann nicht untersucht werden, welche Gründe die UdSSR bewogen haben, das Bruderland zu besetzen. Eines ist jedoch eindeutig: die Gefahr einer freien Meinungsbildung, ungelenkt und unzensiert durch die Partei, war für die Partei, war für die sowjetischen Machthaber erschreckend[9]. Dieser Schock ist bis heute in der UdSSR nicht überwunden. Man kann dies u. a. in den Materialien eines Symposiums der „sozialistischen Bruderländer" im Jahr 1975 in Moskau nachlesen[10]. In Kreisen sowjetischer Dissidenten wurden die Ereignisse in der Tschechoslowakei heftig diskutiert. Aber auch einige sowjetische Soziologen wurden anscheinend „infiziert".

Das läßt sich aus einem Absatz eines 1972 in Minsk erschienenen Buchs entnehmen[11]. Dort heißt es u. a.: „Die Monopolisierung der Massenmedien unter der Bedingung des Sozialismus führt zu fortschrittlichen sozialen Ergebnissen. Der Versuch einiger sowjetischer Soziologen, in einer ‚Reihe von Beobachtungen' die Gefahr für die sozialistische Gesellschaft infolge der Monopolisierung der Medien zu beweisen, ist völlig grundlos. Wenn das staatliche Monopol über die Massenmedien verlorengeht, ist dies – gerade umgekehrt – eine Gefahr für den Sozialismus; entsteht die Möglichkeit, sie im Kampf gegen die sozialistische Ordnung auszunutzen. Ein überzeugendes Beispiel hierfür sind die Ereignisse in der Tschechoslowakei in den Jahren 1968/1969 . . ." Interessant ist in diesem Text, daß auch das Jahr 1969 genannt wird, also das Jahr nach der Besetzung.

Die „Gegenmedien"

Zu dieser Zeit – also 1968/1969 – schrieb Roy Medwedjew in seinem in der Sowjetunion verfaßten (und dort nicht veröffentlichten) „Buch über die sozialistische Demokratie" [12]: „Man muß endlich lernen, den Gedanken und Ansichten anderer Leute neue überzeugendere, logischere, besser abgestützte gegenüberzustellen und nicht nur neue Stör-, Zensur- und Repressivsysteme . . . Die Frage der Rede- und Pressefreiheit, der Freiheit wissenschaftlichen und künstlerischen Schaffens steht heute im Mittelpunkt aller Diskussionen über die sozialistische Demokratie. Und das ist normal, denn die geistige Freiheit ist ohne Presse- und Redefreiheit, ohne Recht auf Information unmöglich."

Im März 1970 richteten die Physiker Sacharow und Turtschin und der Historiker Roy Medwedjew an Partei und Regierung einen Brief mit Reformvorschlägen für eine Demokratisierung des Landes. Einer der Vorschläge lautete: „Annahme eines Gesetzes über Presse und Information. Zulassung neuer Presseorgane für gesellschaftliche Organisationen und Gruppen von Bürgern. Völlige Abschaffung der Vorzensur in jeder Form." Daran jedoch dachte das Regime keinen Augenblick. Die Prozesse gegen Dissidenten wurden fortgesetzt, vielfach unter Ausschluß der Öffentlichkeit.

Das Kontroll- und Zensursystem blieb unangetastet. Der ehemalige sowjetische Journalist Leonid Wladimirow, der 1966 nicht in die Sowjetunion zurückkehrte, berichtete, daß in der Sowjetunion „nicht das kleinste bedruckte Stück Papier" erscheinen konnte, bevor es durch die Zensur gegangen war [13]. Diese Information wird ergänzt durch eine sowjetische Geheimdirektive aus dem Jahr 1970, die in den Westen gelangt ist (Time, 23. 7. 1973). Sie zählt jene Themen auf, über die Meldungen nur mit Genehmigung der Zensur veröffentlicht werden dürfen. Es sind u. a.: Statistische Angaben über die Kriminalität, geheime Gerichtsverhandlungen, Existenz von Zwangsarbeitslagern, Unzufriedenheit unter Militärpersonen, Naturkatastrophen.

Es gibt jedoch noch eine andere Quelle, um sich über Vorgänge und Probleme innerhalb der sowjetischen Gesellschaft zu informieren. Der amerikanische Journalist Henry Shapiro, der etwa 40 Jahre lang in Moskau gearbeitet hat, sagte hierzu in einem Interview (Playboy, Okt. 1973, 54): „Wenn man wissen will, was in politischer Hinsicht in der Sowjetunion passiert, was mit der sowjetischen Gesellschaft passiert, muß man die Romanliteratur lesen. Sowjetische Romane vermitteln einen sehr guten Einblick in das heutige Sowjetleben." Angesichts dieser Tatsache ist es nicht verwunderlich, daß z. B. 1969 Solschenizyn aus dem sowjetischen Schriftstellerverband ausgeschlossen wurde und 1970 der Chefredakteur von „Nowy mir", A. Twardowski, gezwungen war, sein Amt abzugeben.

Das staatliche Informationsmonopol war zu diesem Zeitpunkt zwar nicht durchbrochen, aber doch durchlöchert. Die zahlreichen Texte des Samisdat hatten sich nicht nur Kritik, sondern vor allem Information zur Aufgabe gemacht. Erhebliche Bedeutung spielten vor allem jene Samisdattexte, die periodisch verbreitet wurden. Hier sol-

len nur einige davon genannt werden: „Chronik der laufenden Ereignisse", „Der ukrainische Bote", „Der Exodus" (Zeitschrift jüdischer Dissidenten), „Politisches Tagebuch", „Der Sämann" (sozialdemokratische Tendenz), „Der Leuchtturm" (armenische Dissidenten), „Wetsche" (slawophile Gruppe; „Wetsche" = Altrussische Volksversammlung), „Chronik der litauischen katholischen Kirche" usw. Alle diese Periodika sind nach 1968 erschienen. Im Samisdat-Periodikum „Swobodnaja mysl" (Freies Denken), erschienen im Dezember 1971, konnte man lesen: „Das Erscheinen von Samisdat und seine trotz der Repressionen ungebrochene Existenz beweisen, daß die demokratische Bewegung in unserem Land aus den Bedürfnissen der gesellschaftlichen Entwicklung entstanden ist; ihr Einhalt zu gebieten ist unmöglich . . . Durch Samisdat wird die Verbreitung objektiver Informationen politisch-gesellschaftlichen Inhalts verwirklicht." [14]

Der Samisdat wurde ergänzt durch den „Lentisdat". Damit bezeichnet man in der Sowjetunion die private Tonbandaufnahme von Texten und Chansons, die privat weiterverbreitet und kopiert werden. Kritische Chansons von Okudschawa und Galitsch erfreuten sich großer Beliebtheit. Teilweise werden auch Texte von Sendungen ausländischer Rundfunkstationen auf diese Weise verbreitet. Aus einigen Gerichtsverhandlungen wissen wir, daß z. B. Evangeliumschristen-Baptisten religiöse Sendungen auf Band aufgenommen und verwertet haben. Erwähnt werden muß auch noch „Tamisdat". Damit bezeichnet man in der Sowjetunion die Niederschrift von Sendungen ausländischer Rundfunkstationen und ihre Verbreitung. Da der Samisdat in der Sowjetunion nur einen begrenzten Kreis von Personen erreichen kann, die Weitergabe von Samisdattexten mit einem Risiko verbunden ist, finden manche Samisdattexte erst auf dem Umweg über ausländische Rundfunksendungen den Weg in den „Tamisdat".

Entspannung und Abschirmung

Damit haben wir dem Ablauf der Ereignisse, die sich überlappen, bereits etwas vorgegriffen. Der blutige Zusammenstoß mit chinesischen Einheiten am Ussuri im März 1969 zog z. B. erhebliche Konsequenzen für die Aussagen der Massenmedien nach sich. Von nun an versäumten sie keine Gelegenheit, um dem Maoismus Verrat am Marxismus-Leninismus vorzuwerfen. Etwa in dem gleichen Zeitraum fiel die Veränderung der Beziehungen zu den USA und der Bundesrepublik. Bis in das Jahr 1969 hinein hatten die sowjetischen Massenmedien zwei „Hauptfeinde des Weltfriedens" unbarmherzig angeprangert: die USA und die Bundesrepublik. Insbesondere der Bundesrepublik warf man vor, sie habe die Ereignisse in der Tschechoslowakei mit gefördert.

Mit Beginn der Entspannungspolitik änderte sich die Situation etwa seit Ende 1969. Am 12. August 1970 wurde in Moskau der Vertrag zwischen der UdSSR und der Bundesrepublik Deutschland unterzeichnet. Am 18. August 1970 gab die „Prawda" eine „Meinungshilfe" für die sowjetische Öffentlichkeit: „Derjenige, der jahrzehntelang gewöhnt war, die BRD nur als Instrument zur Verwirklichung aggressiver Blockinter-

essen anzusehen, wird sich schwer damit aussöhnen, daß Westdeutschland, wie jeder souveräne Staat, staatliche Interessen hat und den Wunsch, eine Politik zu führen, die die reale Situation und die Möglichkeiten berücksichtigt." Marion Gräfin Dönhoff berichtete im August 1970 aus Moskau (Die Zeit, 21. 8. 1970), wie verblüffend für sie der plötzliche Wandel im Klima gegenüber „den Deutschen" war: „Hat man uns jahrelang als Giganten der bösen, revanchistischen Absicht dargestellt, so sind wir nun, wo es wieder erlaubt ist, anders zu denken, im Handumdrehen zu Giganten positiver Möglichkeiten geworden."

Dies bezog sich vor allem auf die wirtschaftlichen Möglichkeiten. Unbestreitbar ist allerdings, daß sich von diesem Augenblick an die Berichterstattung über die Bundesrepublik versachlichte, ohne den ideologischen Hintergrund zu verwischen, daß die Bundesrepublik nach wie vor ein kapitalistischer Staat war. Der ehemalige Bundeskanzler Brandt berichtet in seinen Erinnerungen (Der Spiegel, H. 22, 1976, 175), daß sich für die sowjetische Armee durch diesen Vertrag besondere Probleme ergaben: „Von einem besonderen Problem berichtete mir einer meiner skandinavischen Freunde nach einem Gespräch mit Marschall Gretschko: Der Vertrag erfordere eine umfassende Neu-Indoktrinierung innerhalb der sowjetischen Streitkräfte, denn das ‚Feindbild' stimmte nicht mehr." Die Publikationen des sowjetischen Verteidigungsministeriums hielten jedoch weitgehend am alten Feindbild der imperialistischen Bundesrepublik fest.

Diese Versachlichung in der publizistischen Behandlung der Bundesrepublik brachte Schwierigkeiten mit sich. Man wollte einen kapitalistischen Staat einigermaßen schonend behandeln, mußte jedoch gleichzeitig fürchten, das ideologische Weltbild zu gefährden. Denn ein kapitalistischer Staat war – nach diesem Weltbild – ein Relikt der Vergangenheit, eine Gefahr für den Weltfrieden, ein Ausbeutungsinstrument der herrschenden Klasse. Man versuchte dies „dialektisch" zu lösen. So blieb auf den „tieferen Ebenen" (z. B. den ideologischen Lehrbüchern) das Bild der kapitalistischen Bundesrepublik unverändert. Auch verbreitete sich eine panische Furcht, die verbesserten Beziehungen könnten einen negativen Informationsfluß in die UdSSR bringen.

Am Vortag des XXIV. Parteitags, der Ende März 1971 begann, sah der Fachmann der „Neuen Züricher Zeitung", Kux, die Situation so (NZZ, 21. 3. 1971): „Die Führung unter Breschnew baut um sich einen immer höheren Schirm auf. Wichtige Parteibeschlüsse werden gar nicht mehr veröffentlicht . . . Information wird wieder, wie zu Stalins Zeiten, nur in verschlüsselter ideologischer Sprache gegeben . . . Die im Gange befindliche Aufwertung der Ideologie hat defensive Züge. Sie dient in erster Linie der Abschirmung der Sowjetbürger gegen unerwünschte Beeinflussung von außen. Eine laute Kampagne gegen westliche Radiostationen, gegen Berichte von Auslandskorrespondenten aus Moskau sowie gegen Umgang mit Ausländern warnt die Sowjetbürger vor einer angeblichen ‚ideologischen Großoffensive der Imperialisten' zur inneren ‚Subversion' des Sowjetsystems."

Kux verweist ferner auf den Kampf gegen von der „wahren Lehre" abgefallene Kommunisten (z. B. Roger Garaudy, Ernst Fischer), gegen den Maoismus, die Wieder-

belebung der Zwei-Lager-Theorie der Stalinzeit und „die Korrektur der Entwicklung seit Stalins Tod, die jetzt als falsch und wenig erfolgreich beurteilt wird". Günther Wagenlehner hat den XXIV. Parteitag mit der Überschrift „Parteitag der Reaktion" treffend charakterisiert (Osteuropa, H. 8/9, 1971, 609). Nun wurde endgültig Schluß gemacht mit der Vergangenheitsbewältigung. Breschnew wies in seinem langen Rechenschaftsbericht auf die „anhaltende Wühltätigkeit des Imperialismus" hin, setzte sich mit „bürgerlichen Ideologen und Revisionisten" auseinander, versetzte Solschenizyn einen zusätzlichen Tritt und kündigte einen Umtausch der Parteiausweise an. Das bedeutete eine Gesinnungsprüfung.

Ideologischer Krieg

Breschnew sagte u. a.: „Wir leben unter den Bedingungen eines nicht nachlassenden ideologischen Krieges, den die imperialistische Propaganda unter Einsatz der raffiniertesten Methoden und stärksten technischen Mittel gegen unser Land, gegen die Welt des Sozialismus führt . . . Es ist die Pflicht der Mitarbeiter unserer Propaganda- und Agitationsfront, diesen ideologischen Ausfällen eine rechtzeitige, entschlossene und wirksame Abfuhr zu erteilen und Hunderten von Millionen Menschen die Wahrheit über die sozialistische Gesellschaft, über die sowjetische Lebensweise und über den Aufbau des Kommunismus in unserem Land zu sagen."

Ende 1971 verschärfte sich die Situation in der Sowjetunion erneut. Die Kampagne gegen Solschenizyn, der im Oktober 1970 den Nobelpreis zugesprochen bekam, wurde weiter angeheizt. Januar 1972 wurde W. Bukowski zu langjähriger Haft verurteilt. Die Verhaftungen von Nonkonformisten nahmen zu. Dies löste jedoch die Probleme nicht. Im März 1972 wandte sich Sacharow mit einem Memorandum an Generalsekretär Breschnew und forderte eine allgemeine Liberalisierung. Sacharow forderte u. a.: „Förderung der Meinungsfreiheit, des Lerneifers und der schöpferischen Unruhe. Abschaffung der Störung ausländischer Rundfunksendungen; verstärkte Einfuhr ausländischer Literatur; Beitritt zum internationalen Abkommen zum Schutz der Autorenrechte; Erleichterung des internationalen Fremdenverkehrs im Sinn der Überwindung der für unser Land unheilvollen Isolation . . ." [15]

Im Mai kam es zu Protestaktionen in Lettland gegen die Russifizierungspolitik. Im August wandten sich 20 000 Krimtataren an Breschnew; sie forderten das Recht auf Rückkehr in ihre Heimat, die Krim. Damit sind die Protestaktionen und die Gegenmaßnahmen nicht vollständig aufgezählt, sondern nur angedeutet. Im November 1972 wurde dann auch die „Chronik der laufenden Ereignisse" unterdrückt. (Seit Ende 1973 erscheint sie allerdings wieder.)

Die Reaktion der Partei läßt sich am April-ZK-Plenum 1973 ablesen. Andropow, der Chef des Staatssicherheitsdienstes, wurde (zusammen mit Außenminister Gromyko und Marschall Gretschko) neues Mitglied des Politbüros. Grigorij Romanow, der sich

bei der Verfolgung abweichlerischer Intellektueller hervorgetan hatte, wurde Kandidat des Politbüros. Er ist Vertreter des Leningrader Parteiapparats. Seit April/Mai 1973 begann „ein mit allen Mitteln der Technik moderner Massenmedien geförderter ‚Personenkult' (Breschnews), der den Chruschtschows bereits überflügelte" [16]. In der zweiten Hälfte des Jahres 1973 wurde übrigens der Ton der sowjetischen Massenmedien gegenüber der Bundesrepublik wieder härter. Man verwies stärker auf „revanchistische" und „faschistische" Kräfte, auf die angebliche Fehlinformation der Bundesbürger über die sozialistischen Staaten. Vor allem strapazierte man das Thema „Diskriminierung wegen Überzeugung" (Radikalenerlaß).

Angst vor „antikommunistischer Diversion"

Die langjährigen Bemühungen der Sowjetunion um eine multilaterale Staatenkonferenz fanden 1968 ein positives Echo und leiteten schrittweise zu multilateralen Konsultationen zur Frage der KSZE im November 1972 in Helsinki über. Nach den Ereignissen in der Tschechoslowakei war man sich aber in Moskau und den von ihm abhängigen Staaten klar darüber, daß dies auch Gefahren in sich bergen konnte.

Im Herbst 1969 tagten in der Nähe von Warschau kommunistische Funktionäre, um unter der Devise „europäische Sicherheit" darüber zu beraten, wie „Propagandazentren des kalten Krieges" wie „Radio Free Europe" und „Radio Liberty" bekämpft werden könnten. Zu Beginn des Jahres 1970 fand in Moskau eine „internationale wissenschaftliche Konferenz" statt. Das Thema war: Zusammenarbeit des Warschauer Pakts gegen „antikommunistische Diversion". Seit 1970 reihten sich publizistische und politische Kampagnen aneinander, die sich vor allem gegen die „Deutsche Welle", „Radio Free Europe" und „Radio Liberty" richteten.

Dann wurden die sowjetischen Machthaber durch die Information aufgeschreckt, daß die USA bald in der Lage sein würden, durch Fernsehsatelliten direkt die Bildschirme anderer Länder zu erreichen [17]. Sofort wandte sich der sowjetische Außenminister Gromyko (8. 8. 1972) an den UNO-Generalsekretär und forderte eine internationale Konvention, die derartige Übertragungen nur bei „klar ausgesprochenem Einverständnis des betroffenen Landes" erlauben sollte (Iswestija, 11. 8. 1972). Alle anderen Sendungen seien als „rechtswidrig" anzusehen. Daß die Sowjetunion einst mit der grenzüberschreitenden Information und politischer Propaganda durch den Kominternsender begonnen hatte, war längst kein Diskussionsgegenstand mehr.

Es kann hier nicht auf die politischen Ziele der Sowjetunion im Zusammenhang mit den KSZE-Verhandlungen eingegangen werden. Keinesfalls zielten sie auf einen freien Informationsfluß in beiden Richtungen. Gerhard Wettig weist auf eine Forderung von östlicher Seite hin, die in entgegengesetzte Richtung deutet: „Die westlichen Regierungen, so hieß es, dürften sich nicht länger unter dem Vorwand westlicher Meinungsfreiheit ihrer Verantwortung dafür entziehen, daß von ihren Ländern nur noch friedens-

dienliche und moralgemäße Einflüsse auf andere Staaten ausgingen. Mit anderen Worten wurde den westlichen Führungen die Ausübung einer Zensur über die Gesellschaft zugemutet mit dem Ziel, daß die Staaten des sowjetischen Lagers vor westlichen Einwirkungen bewahrt bleiben sollten, die den Leitern der sowjetischen Politik unerwünscht sind." [18]

Von westlicher Seite wurde die Forderung nach freiem Informations- und Meinungsaustausch in die KSZE-Verhandlungen eingebracht (3. Korb). Darauf reagierte Moskau geradezu hysterisch. Zutreffend überschrieb C. G. Ströhm einen Artikel Anfang 1973 „Moskau hat vor dem Westen Angst. Keine ideologische Koexistenz" (Deutsche Zeitung, 19. 1. 1973). Im Dezember 1973 berieten ZK-Sekretäre der Warschauer-Pakt-Staaten in Moskau über das Thema: „Verteidigung und Verbreitung des kommunistischen Gedankenguts".

Wehrpatriotische Erziehung

In den Jahren 1973 und 1974 erfolgte in der Sowjetunion der Umtausch der Parteidokumente, oder – wie es Baruch Hazan nennt – „Die sanfte Säuberung der KPdSU" (Osteuropa, H. 11/12, 1974, 793 ff.). Sie sollte offensichtlich auch den Mitgliederbestand etwas verjüngen. Man darf annehmen, daß diese „Verjüngung" auch eine „Inpflichtnahme" junger Sowjetbürger zum Ziel hatte, eine Disziplinierung. Denn mit der Jugend hatte man erheblichen Kummer. Noch zu Zeiten Chruschtschows registrierten die Organe von Staat und Partei, aber auch die Armee, bedenkliche Erscheinungen in der sowjetischen Jugend. Alkoholismus, Halbstarkenexzesse, Zynismus und eine Neigung zum Nihilismus zeigten, daß sich die Jugend offensichtlich nicht auf dem gewünschten Weg zum „Sowjetmenschen" befand. 1963 schlug der Leiter der Politischen Hauptverwaltung der Streitkräfte eine umfassende „wehrpatriotische Erziehung" vor. Erst nach Chruschtschows Sturz wurde die wehrpatriotische Erziehung, nach starker Unterstützung durch den Komsomol, erheblich verstärkt. Sie verknüpfte miteinander: Marxismus-Leninismus, Sowjetpatriotismus, Wehrpropaganda und vormilitärische Erziehung. Das neue Wehrpflichtgesetz vom Jahr 1967 machte die vormilitärische Ausbildung zur Pflicht, damit auch die „wehrpatriotische Erziehung".

Im gleichen Jahre 1967 hatte sich der Chefredakteur der Iswestija, Tolkunow, über die jungen Sowjetbürger unter 30 Jahren besorgt geäußert: „Sie haben einen starken Drang entwickelt, selber Antworten auf die sie bewegenden Fragen zu finden, vor allem zu begreifen und nicht fertige Formeln auswendig zu lernen. Zugleich verfügen sie nicht immer über die genügende politische und sittliche Standfestigkeit, die Lebenserfahrung . . ." (Kommunist, H. 2, 1967, 64). Die Gesamtzahl der Komsomolzen wuchs vom XVI. Komsomolkongreß im Jahr 1970 (27 Millionen) auf 34 Millionen zur Zeit des XVII. Komsomolkongresses im Jahr 1974. Dem XVII. Kongreß ging eine Konferenz der Sekretäre der Komsomolorganisationen in den Streitkräften voraus [19]. Mar-

schall Gretschko rief auf dieser Konferenz zu „revolutionärer Wachsamkeit" auf und betonte die Bedeutung der ideologischen Schulung.

General Jepischew, Leiter der Politischen Hauptverwaltung der Streitkräfte, äußerte sich in seinem Buch über den „Ideologischen Kampf in Militärfragen" im gleichen Jahr 1974: „In der großen und schwierigen Angelegenheit der Formung des Menschen einer kommunistischen Gesellschaft, im ideologischen Kampf mit dem Imperialismus erweisen sich die Massenkommunikationsmittel – Presse, Rundfunk, Fernsehen – als äußerst wichtiges Instrument der Partei. Sie sind einer der wichtigsten Bereiche unserer ideologischen Arbeit . . . Man darf nicht vergessen, daß sich mit der Entwicklung der Massenkommunikationsmittel nicht nur unsere Möglichkeiten in der ideologischen Erziehung erhöht haben. Im bekannten Sinn haben sich auch die Möglichkeiten des geistigen Feindes verbreitert, fremde Ideen, Theorien und Gesichtspunkte einzuschleppen . . . Wir gehen dabei davon aus, daß der Kampf mit dem Eindringen des Einflusses der bürgerlichen Ideologie auf den Personalbestand der Streitkräfte nicht irgendeine isolierte, engspezialisierte Aufgabe der Kommandeure und Politorgane von Armee und Flotte ist. Dies ist ein Teil der großen Arbeit der gesamten Partei im Bereich der Ideologie." [20]

Kritik und Indoktrination

In der Zwischenzeit (hier können nur einige Beispiele erwähnt werden) waren die sowjetischen Machthaber dadurch beunruhigt worden, daß nicht nur die Tätigkeit der Dissidenten weitergegangen, sondern auch eine Beziehung zwischen innersowjetischen Vorgängen und der Entspannungspolitik hergestellt worden war. A. Sacharow hatte in einem Interview mit einem westlichen Korrespondenten im Jahr 1973 u. a. geäußert: „Auch unsere Presse muß sich ändern. Jetzt ist sie dermaßen vereinheitlicht, daß sie schon einen beachtlichen Informationswert verloren hat. Sie gibt die Tatsachen derart wieder, daß sie nur Eingeweihte verstehen, und entwirft ein entstelltes Bild von der Wirklichkeit im Lande" (Stellungnahme, 54).

Im gleichen Jahr warnte er vor einer „Pseudo-Entspannung" und forderte den Westen auf, von der Sowjetunion innenpolitische Erleichterungen zu verlangen (ebd., 137ff.). Dieser Warnung schloß sich Solschenizyn an. Die Veröffentlichung seines „Archipel GULAG" zu Beginn des Jahres 1974 im Ausland führte im Februar zu seiner Ausweisung in die Bundesrepublik. Nun erschien auch der von Solschenizyn im September 1973 verfaßte „Offene Brief an die sowjetische Führung" (Darmstadt 1974, 9ff., 59ff.). Darin forderte er nicht nur die sowjetische Führung zu einem grundlegenden Kurswechsel auf, sondern warnte auch die westliche Welt vor einer falsch verstandenen Entspannung.

In einem Anhang zu diesem Brief forderte Solschenizyn schließlich die sowjetische Bevölkerung auf, sich der ideologischen Manipulation durch passive Resistenz zu entziehen. Die Überschrift dieses Anhangs lautete: „Lebt nicht mit der Lüge". Hier kann

nicht auf die Auseinandersetzung innerhalb der Dissidenten in der UdSSR eingegangen werden. Aus der „Chronik der laufenden Ereignisse" und anderen Samisdat-Periodika sind wir darüber informiert, daß der „selektive Terror" unvermindert anhält. Daran ändert auch die Tatsache nichts, daß einige Dissidenten, die „Reue" gezeigt hatten (Prozeß Jakir und Krassin), sehr milde bestraft wurden, daß andere ins Ausland abgeschoben wurden.

„Die Sowjetführung begnügte sich dabei nicht mit den genannten repressiven Maßnahmen", schreibt Meissner (a. a. O. 1007). „Sie versuchte gleichzeitig, durch eine Intensivierung der ideologischen Indoktrination und durch eine Verschärfung der Kulturpolitik den Einflüssen, die von der ‚demokratischen Opposition' und vom Ausland ausgingen, entgegenzuwirken. Vor allem war sie bestrebt, die junge Generation gegenüber diesen Einflüssen abzuschirmen." Die für Mai 1974 vorgesehenen Feiern zum 250jährigen Bestehen der Akademie der Wissenschaften wurden zu Internveranstaltungen umfunktioniert. Ganz offensichtlich fürchtete man die Begegnung mit Wissenschaftlern der westlichen Welt und ihre Fragen nach dem Schicksal der Dissidenten[21].

Im August wurde der ZK-Beschluß „Über die Arbeit bei der Auswahl und der Erziehung der ideologischen Kader in den Parteiorganisationen Weißrußlands" gefaßt. Er galt, wie das bei ZK-Beschlüssen dieser Art üblich ist, keineswegs nur der weißrussischen Republik, sondern ist als Aufforderung zur allgemeinen Verbesserung der ideologischen Erziehungsarbeit zu werten. Daher wird er bis heute immer wieder in sowjetischen Veröffentlichungen herangezogen und zitiert.

Um die Situation des Jahres 1974 abzurunden, muß noch darauf hingewiesen werden, daß in diesem Jahr im Westen die Zeitschrift „Kontinent" zum erstenmal erschien. In ihr publizierten nicht nur Solschenizyn und Maximow, die sich inzwischen im Ausland befanden, sondern auch Sacharow und Kornilow, die noch in der Sowjetunion lebten. Damit war eine Verbindung zwischen dem Samisdat und der westlichen Publizistik sichtbar hergestellt.

Die Anzahl der Artikel und Broschüren, die Anzahl der Rundfunktexte, die in der Sowjetunion erschienen und den freien Informationsfluß in beiden Richtungen verurteilten, ist inzwischen nicht mehr überschaubar. Allein ihre Aufzählung würde viele Seiten füllen. Darin ist die Rede von „Diversion", „völkerrechtswidriger Einmischung", „Vergiftung der Entspannung"[22] usw. Im Februar 1975 fand erneut ein „internationales Symposium" in Moskau statt[23], das sich mit den Abwehrmaßnahmen der Sowjetunion und der von ihr abhängigen Staaten gegen einen freien Informationsfluß und der eigenen „außenpolitischen Propaganda" befaßte. Es ging um drei Themenbereiche: 1. Probleme der Theorie kommunistischer Propaganda, 2. Soziologische und sozialpsychologische Probleme der kommunistischen Propaganda, 3. Außenpolitische Propaganda und Konterpropaganda.

Die innersowjetische Kritik an der sowjetischen Informationspolitik verstummte jedoch nicht. Lewytzkyj zitiert aus einem im Frühjahr 1975 in Moskau erschienenen Samisdat-Text „Das XX. Jahrhundert" die Meinung von Roy Medwedjew: „Unser Land

ist selbstverständlich aufgrund des Fehlens einer freien Presse wie einer Opposition und aufgrund der Verletzung des Rechts politischer Minderheiten auf die Freiheit des Wortes der wichtigsten Rückkoppelungskanäle beraubt. Dies schwächt den Einfluß der Gesellschaft auf die Politik ‚derer da oben'." [24]

In diesen Rahmen paßt eine Maßnahme, die in der westlichen Welt nicht beachtet worden ist. Im Juni 1975 wurde in der Sowjetunion ein neues Religionsgesetz erlassen[25], das die bisherigen harten Maßnahmen gegen die verschiedenen Religionsgemeinschaften rechtlich untermauerte und den kleinen Spielraum der Gläubigen weiter einschränkte. Hierzu paßt ebenfalls die ständige Bemühung um den „neuen Menschen", der z. B. das ideologische Zentralorgan „Kommunist" (H. 10, 1975) fast eine ganze Nummer widmete: „Erziehung des neuen Menschen – eine der wichtigsten Aufgaben des kommunistischen Aufbaus."

In der Zwischenzeit hatte sich die Sowjetunion gezwungen gesehen, bei den KSZE-Verhandlungen in Helsinki wenigstens über ein „Körbchen 3" zu verhandeln. Auch fiel in das Jahr 1975 die Zuerkennung des Friedensnobelpreises an den sowjetischen Systemkritiker Sacharow. Als nach zweijähriger Beratung am 1. August 1975 in Helsinki die KSZE-Vereinbarungen unterzeichnet wurden, enthielt die Schlußakte – allerdings in stark verwässerter Form – ein Bekenntnis zur Verbesserung des gegenseitigen Informationsflusses, nicht eine Zusicherung.

Formal gesehen hätte die Sowjetunion nun aus der Ratifizierung der Menschenrechtskonvention im Jahr 1973 und der Unterzeichnung der KSZE-Vereinbarungen Konsequenzen ziehen müssen. Sacharow wies allerdings in seinem im Juni 1975 verfaßten Text „Mein Land und die Welt" (München 1975, 36) nach, daß der Sowjetbürger „das Produkt einer totalitären Gesellschaft" ist: „Die völlige ideologische Gleichschaltung verlangt von den Menschen täglich – von der Schulbank bis zum Lehrstuhl des Professors – Heuchelei, prinzipienlose Anpassung, Farblosigkeit und Selbstbetrug."

In seinem Vorwort für die ausländischen Leser, das er im Oktober 1975 verfaßte, schrieb er u. a.: „In den seit Beendigung der Konferenz vergangenen Monaten haben sich die Ergebnisse von Helsinki auf die Politik der Führung unseres Landes noch nicht im geringsten ausgewirkt, vor allem nicht, was die Menschenrechte betrifft." Er ruft die Leser im Westen auf, sich hierfür einzusetzen, nennt eine Kette von Personen, die wegen ihrer Überzeugung verfolgt werden und weist darauf hin: „Schon nach der Konferenz von Helsinki wurde der Herausgeber der Samisdat-Zeitschrift ‚Wjetsche', Wladimir Ossipow, zum zweitenmal zu acht Jahren Haft verurteilt" (ebd. 5).

Der XXV. Parteitag

Die innenpolitische Situation in der Sowjetunion vor Beginn des XXV. Parteitags der KPdSU im Februar 1976 ist, wobei wir uns auf unser Thema beschränken und einen Artikel von Georg Brunner[26] heranziehen, gekennzeichnet durch: die Zunahme

repressiv terroristischer Herrschaftsmethoden; die Zunahme der ideologischen Indoktrination; eine repressive Nationalitätenpolitik: „Insgesamt treten die totalitären Züge der Innenpolitik und des Herrschaftssystems verstärkt hervor. Der größte Teil der akuten Probleme ist ungelöst geblieben . . ."

Der Rechenschaftsbericht von Generalsekretär Breschnew auf dem XXV. Parteitag (Sozialismus, H. 3, 1976, 44 ff.) machte deutlich: „Die Entspannung hebt die Gesetze des Klassenkampfes keineswegs auf, und sie kann diese Gesetze weder aufheben noch abändern." In diesem Zusammenhang wies er darauf hin, wie wichtig die Aufgaben der Parlamentarier, Wissenschaftler, Kulturschaffenden, von Presse, Rundfunk und Fernsehen, von allen im Ausland tätigen Sowjetbürgern seien, um im internationalen Bereich zu wirken. Gemeint ist hier ganz offensichtlich eine „Gegenpropaganda". Die Tätigkeit der Partei soll vor allem der Steigerung der Produktion und der „moralischen Erziehung" der Sowjetbürger dienen (96 ff.). „Im Kampf der zwei Weltanschauungen darf es keinen Raum für Neutralismus und Kompromisse geben." Lobend hob Breschnew die Erziehungsarbeit der Armee hervor. Seit dem vorhergehenden Parteitag seien 42 Millionen Sowjetbürger durch die Schulung der Parteiorgane gegangen. Die Parteiorganisationen ermahnte Breschnew, sich mehr um die Anleitung der Presse zu kümmern. Die Entwicklung in Literatur und Kunst beurteilte er positiv.

Im letzten Abschnitt des Rechenschaftsberichts (109 ff.) findet man einen Absatz, der ganz offensichtlich die Repressivmaßnahmen des Systems rechtfertigen soll: „Man kann an die Leninschen Worte darüber erinnern, daß in unserer Gesellschaft alles moralisch ist, was den Interessen des Aufbaus des Kommunismus dient. In Anlehnung daran können wir sagen, daß für uns alles demokratisch ist, was den Interessen des Volkes und den Interessen des kommunistischen Aufbaus dient. Das, was diesen Interessen widerspricht, lehnen wir ab, und niemand wird uns davon überzeugen können, daß das eine falsche Einstellung ist."

Der Parteitag setzte keinen neuen Akzent, er bestätigte den harten innenpolitischen Kurs. Im ZK fanden mehr Militärs und Vertreter der Leitmedien einen Platz. Der Chefredakteur der „Prawda", Simjanin, wurde unter die Sekretäre des ZK aufgenommen. Der in diesem Text bereits einmal erwähnte G. Romanow, ein Vertreter des harten innenpolitischen Kurses, wurde Vollmitglied des ZK. In diesem Zusammenhang ist es interessant, daß vor Beginn des Parteitags das Leitorgan „Kommunist" (H. 3, 1976, 80 ff.) ehrend der 80. Wiederkehr des Geburtstags des verstorbenen Schdanow gedachte. Schdanow hatte sich nach dem Krieg unter Stalin als ideologischer Einpeitscher besonders gegenüber den Schriftstellern hervorgetan. Für Sowjetbürger war dies eine eindeutige Warnung.

Kaum war der Parteitag beendet, da wurden die „Leiter von Presse, Fernsehen, Rundfunk und den Nachrichtenagenturen" zu einer Tagung ins ZK gerufen. Sie wurden dazu verpflichtet, die Entscheidungen des Parteitags zu verbreiten und zu propagieren, und zwar vor allem unter zwei Gesichtspunkten: Steigerung der Arbeitsleistung und Festigung des ideologischen Bewußtseins (Pravda, 18. 3. 1976).

Die gegenwärtige Situation

Mitte des Jahres 1976 ist die Situation fast unverändert. Der Druck auf die Dissidenten hält an, die Maßnahmen variieren. Die Massenmedien fordern zur Verbesserung der Arbeitsleistung auf. Sie mühen sich gleichzeitig um die Hebung des sozialistischen Bewußtseins. Von den Maßnahmen gegen die Dissidenten liest man in der offiziellen sowjetischen Publizistik fast nichts. Der Samisdat berichtet laufend mit sehr genauen Angaben über die Verfolgungen. Die Grundlinie der offiziellen Publizistik kann man einem Leitartikel der „Prawda" vom 8. Juni 1976 entnehmen. Dort heißt es u. a.: „Da sie über ein so großes Auditorium verfügt, erweist sich die Publizistik als wirksames Instrument zur Formung der öffentlichen Meinung, als wichtiges Mittel zur Erläuterung und Propagierung der Politik der Kommunistischen Partei."

Der Kampf gegen den unerwünschten Informationsfluß aus dem Westen hat inzwischen fast groteske Formen angenommen. Artikel, Broschüren, Vorträge drängeln sich. Es genügt, einen davon zu lesen, da sie offensichtlich alle nach einem von oben gelieferten Schema verfaßt werden. Die Argumentation beschuldigt in primitiver Form den Westen, den Informationsfluß aus den sozialistischen Staaten abzublocken[27]. Zum Beweis wird z. B. gegenübergestellt, wie viele Filme aus der UdSSR im Westen aufgeführt worden sind und wie viele aus dem Westen in der Sowjetunion. Die Frage, um welche Qualität es sich handelt, wird nicht einmal erwähnt. Die Beschuldigungen gegen westliche Sender, die für sozialistische Bürger senden, sind stereotyp gleich geblieben. Daß aber z. B. Radio Moskau in seinen Sendungen für das kapitalistische Ausland nicht gerade zimperlich ist, wird dabei übergangen.

Den kapitalistischen Staaten wird vorgeworfen, durch Behinderung des Informationsflusses gegen die Vereinbarungen von Helsinki verstoßen zu haben[28]. In der sowjetischen Zeitschrift „Internationales Leben" schlug kürzlich V. Korobeinikov für das Informationsverhalten sogar das Modell Finnland vor[29]. Nun kann aber kein Zweifel bestehen, daß in Finnland – aufgrund der besonderen Einflüsse der Sowjetunion – die Massenmedien einen begrenzten Spielraum haben. Sacharow hingegen schlug im Jahr 1975 vor: „Notwendig wäre ein freier Austausch von Büchern, Zeitschriften, Zeitungen und Filmen. Notwendig ist die Zurücknahme des beschämenden Kapitulationsbeschlusses der Generalversammlung der UNO über das Verbot des freien Fernsehens via die Satelliten (Millionen Menschen sehen fern und haben das Recht, zu sehen, was sie wollen). Notwendig ist auch die Verbesserung der ausländischen Rundfunksendungen in die UdSSR und ein totales Verbot aller Störungen. Dabei brauchen wir in erster Linie eine genaue, knappe Berichterstattung über Tatsachen und politisch bedeutsame Ereignisse" (Mein Land und die Welt, 117).

Die Bilanz der Entwicklung im Bereich der Massenkommunikation der UdSSR nach Chruschtschows Pensionierung ist bestürzend. Ein bürokratisch-zentralistischer Führungsstil, der an die Stalinzeit erinnert, hat sich durchgesetzt. Die Massenmedien sind wieder zu reinen Instrumenten degradiert, die Sowjetbürger werden behandelt wie

unmündige Kinder, die erzogen und behütet werden müssen – oder bestraft, wenn sie aufmucken.

ANMERKUNGEN

[1] Sovjetskaja pečať (Sowjetpresse), H. 3, 1965, 1.
[2] M. Tatu, Macht und Ohnmacht im Kreml (Frankfurt 1968) 477 ff.
[3] V. Stepakow, Partijnoj propagande – naučnye osnovy (Der Parteipropaganda wissenschaftliche Grundlagen) (Moskau 1967) 265.
[4] P. Roth, Die Petition der 167 Intellektuellen, in: Die Politische Meinung, H. 150, 1973, 115.
[5] W. Leonhard, Am Vorabend einer neuen Revolution? (München 1975) 128.
[6] L. Feuer, Intellectual Opposition, in: Problems of Communism (Nov./Dez. 1970) 3.
[7] Siehe hierzu: A. v. Tarnow, Demokratie in der Illegalität. Die „Chronik der laufenden Ereignisse" (Stuttgart 1971).
[8] P. Hübner, Die Rolle der Literatur und der Literaten in der sowjetischen Opposition, in: Opposition in der Sowjetunion, hrsg. v. H. Brahm (Düsseldorf 1972) 79.
[9] Siehe hierzu: Zu den Ereignissen in der Tschechoslowakei (Moskau 1968).
[10] Naučnye osnovy kommunističeskoj propagandy (Wissenschaftliche Grundlagen der kommunistischen Propaganda) (Moskau 1975) 453 ff.
[11] Davidjuk-Bobrovskij, Problemy „massavoj kuľtury" i „massovoj kommunikacij" (Probleme der „Massenkultur" und der „Massenkommunikation") (Minsk 1972) 184.
[12] R. Medwedjew, Sowjetbürger in Opposition (Hamburg 1973) 216, 169.
[13] L. Wladimirow, Die Russen privat (Wien 1969) 100.
[14] Zit. in: H. Koschwitz, Publizistik und politisches System (München 1974) 185.
[15] A. Sacharow, Stellungnahme (München 1974) 95.
[16] A. Bordke, Das April-Plenum 1973, in: Osteuropa, H. 12, 1973, 918.
[17] Freie Information unerwünscht? Sowjetunion gegen US-Pläne für Satellitensendungen mit Heimempfang, in: Amerika-Dienst. Information (Bonn 33, 1972).
[18] G. Wettig, Koexistenz-Konzept und Europa-Politik aus sowjetischer Sicht. Bericht des Bundesinstituts (Köln 1974) 11.
[19] B. Meissner, Die Sowjetunion zwischen dem XXIV. und XXV. Parteikongreß der KPdSU, in: Osteuropa, H. 12, 1975, 1005.
[20] A. Epišev, Ideologičeskaja bor'ba po voennym voprosam (Der ideologische Kampf in militärischen Fragen (Moskau 1974) 107 ff.
[21] A. Buchholz, Das vertagte Jubiläum, in: Osteuropa, H. 11/12, 1974.
[22] Siehe vor allem: G. Wettig, Der Informationsfluß zwischen Ost und West im Lichte des sowjetischen Koexistenz-Konzeptes, in: Osteuropa, H. 6, 1976, 427 ff. Ferner: Materialien zur sowjetischen Informationspolitik, in: Osteuropa-Archiv, H. 6, 1976, A 336 ff.; A. Tschakowski, Der Kampf der Ideen und die Freiheit der Information, in: Sowjetunion heute, H. 12, 1973, 14; Panfilov-Kartschewski, Radiodiversanten (Moskau 1974).
[23] Über dieses Symposium siehe: Naučnye osnovy kommunističeskoj propagandy (Wissenschaftliche Grundlagen der kommunistischen Propaganda) (Moskau 1975).
[24] B. Lewytzky, Zur sowjetischen Informationspolitik, in: Osteuropa, H. 6, 1976, 435.
[25] G. Simon, Verhärtung durch Festschreibung. Zum neuen Religionsgesetz in der Sowjetunion, in: Herder-Korrespondenz, H. 6, 1976, 296 ff.
[26] G. Brunner, Aktuelle Probleme der sowjetischen Innenpolitik am Vorabend des XXV. Parteitages, in: Osteuropa, H. 2, 1976, 93.
[27] Z. B. Evropa posle Gelsinki. „Tretja korzina" – slova i dela (Europa nach Helsinki. „Der dritte Korb" – Worte und Tatsachen), in: Pravda, 8. 6. 1976.
[28] Z. B. W. Popow, Stellvertretender Minister für Kultur der UdSSR, Kulturaustausch: Wer steht bei wem in Schuld?, in: Sowjetunion heute, H. 8, 1976, 8.
[29] W. Korobejnikov, Čto skryvaetsja za koncepciej „svobody informacij" (Was verbirgt sich hinter der Konzeption von der „Informationsfreiheit"?) in: Meždunarodnaja Žizn (Internationales Leben) H. 1, 1976, 103.

Bernhard Grom SJ

Weihnachten feiern

Zwischen kritischem Engagement und neuem „Ja zum Feiern"

Im gleichen Jahr (1970), als der Linkspublizist Klaus Rainer Röhl in „Konkret" die Losung ausgab: „Schafft Weihnachten ab!", stellte Heinz Zahrnt die Prognose, Weihnachten sei „nicht totzukriegen". Der Befund „nicht totzukriegen" meinte dabei weniger die Beharrungskraft weihnachtlichen Brauchtums als vielmehr eine Lebendigkeit, die sich damals in ersten Versuchen einer anderen Weihnacht zeigte. „Abgeschafft" wurde inzwischen Röhls „Konkret", während die Suche nach einer Alternativ-Weihnacht weiterging.

Alternativ-Weihnacht als Protest und soziales Engagement

Ein *erster Impuls* war ganz auf *Protest und soziales Engagement* ausgerichtet. Jugendliche und kritische Erwachsene wandten sich energisch ab von der herkömmlichen Art, Weihnachten zu feiern. Man geißelte den sinnlosen Geschenkerummel, die Konsumorgien und die privatistische Rührseligkeit. Statt dessen wollte man an den „besinnlichen" Tagen auf die Not von Randgruppen, auf den ungerechten Krieg in Vietnam und auf den Hunger in der Dritten Welt aufmerksam machen. Familien luden Gastarbeiter oder andere Alleinstehende zur Feier ein, Studenten organisierten Weihnachtsfeiern in Waisenhäusern und Obdachlosenasylen. Einzelne Geschäftsleute und Unternehmer erklärten ihren Kunden in Inseraten, sie würden die Mittel, die sie früher für Weihnachtskarten und Werbegeschenke ausgegeben hätten, für einen sozialen Zweck zur Verfügung stellen oder gar die Einnahmen vom 22. und 23. Dezember an ein Kinderhilfswerk überweisen.

Der Verzicht auf Luxusgeschenke und das Sparen zugunsten von Hilfs- und Entwicklungswerken wurde schließlich auch von der „Kampagne Christliche Weihnacht", der „Aktion Konsumverzicht", dem Arbeitskreis „Politisches Nachtgebet" und anderen propagiert. Obwohl diese Bewegungen wesentlich von der gesellschaftskritischen Welle getragen waren und kaum die Sprache des Kirchenvolks sprachen, standen sie dessen Praxis oft näher, als sie ahnten: auch die Aktionen „Adveniat" und „Brot für die Welt" sowie die Missionsgesellschaften erhielten und erhalten in der Weihnachtszeit die meisten Spenden – und zwar größtenteils von Christen, die gängigerweise als traditionell und konservativ eingestuft werden.

Es ist durchaus möglich und auch zu wünschen, daß der kritische und soziale Impuls, der zunächst in kleinen Gruppen und in kämpferisch-intellektueller Form aufbrach, die unausgesprochen vorhandene Bereitschaft breiter Kreise des sogenannten Kirchenvolks zu einer neuen Weihnachtsfeier verstärkt – wie auch manches vom emanzipatorischen Schwung der einstmaligen Neuen Linken in gewandelter Form in Bürgerinitiativen und Parteigruppen weiterwirkt. Der kritische und soziale Impuls der Jahre nach 1968 könnte auf diese Weise dazu beitragen, daß sich in breiteren Schichten der kirchlich und christlich geprägten Bevölkerung eine Weihnachtskultur mit neuen Akzenten durchsetzt:

1. Eine Weihnachtskultur, die sich vom üblichen konsum- und prestigeorientierten Geschenkezwang löst[1] und im Geist jenes Jesus Christus, den man an Weihnachten feiert, den Mitmenschen das schenkt, was sie wirklich brauchen: Zeit für ein Gespräch, Verständnis (wodurch die Grundlage dafür geschaffen wird, daß auch einfache Geschenke als Ausdruck persönlicher Verbundenheit gelten können), Bereitschaft zur Versöhnung in den privaten Beziehungen, Engagement für den Frieden in der Welt (gegen das sinnlose Wettrüsten), Hilfe für Notleidende in der unmittelbaren Umgebung wie auch in anderen Ländern.

2. In der gleichen Richtung könnte eine Weihnachtskultur gefördert werden, die vom Weihnachtsfest nicht in einer Art Glückszwang eine allgemeine Hochstimmung und eine übersteigerte Familienseligkeit erwartet, sondern realistischer und tatbezogener nach dem Beispiel und im Geist Jesu die mitmenschlichen Beziehungen überdenkt. (Ein Jugendlicher: „. . . überhaupt diese Rührung! Wenn Sie wüßten, wie oft bei uns die Fetzen fliegen, und dann zu Weihnachten diese sentimentale Harmonie.")

3. Dieser neue Stil würde darum neben der Feier im engsten Familienkreis[2], die gewiß ihren Sinn hat, aber weitgehend zur ausschließlichen Regel und zum Idealziel geworden ist, auch die Feier mit anderen entwickeln: mit Gleichgesinnten außerhalb der Familie, mit Alleinstehenden, mit Ausländern. In dieser Öffnung könnte Solidarität ausgedrückt und erfahren werden.

Alternativ-Weihnacht als neues „Ja zum Feiern"

Nach und neben dem genannten kritischen und sozialen Impuls entstand eine *zweite Strömung*, die sich mit dem Schlagwort *„Ja zum Feiern"* kennzeichnen läßt. Hatten inzwischen nicht Theologen wie H. Cox und J. Moltmann das Gemüt rehabilitiert und die kritischen Modernen zu Spiel, Phantasie und Feier ermuntert? Und war die kritische und soziale Welle nicht von einer meditativen Einstellung abgelöst worden? Welche Einflüsse auch mitgespielt haben mögen, viele Christen fanden, daß ihrem Christentum etwas fehlt, wenn es sich ausschließlich auf soziale Verantwortung und Aktion konzentriert und den Grund und Urimpuls aller Mitmenschlichkeit, die in Christus erschienene göttliche Güte, nicht auch beim Namen nennt und feiert. Die soziale Be-

wußtseinsbildung in der Weihnachtszeit und die so gezielt für den Heiligen Abend geplante soziale Tat konnten doch auch ein Stück Flucht vor dem Gefühl, insbesondere vor dem religiösen Gefühl sein, eine Einengung des religiösen Lebens auf soziale Kritik, Entrüstung und Appell.

Diese Ja-zum-Feiern-Strömung hat sicher viele engagierte Christen (und Weihnachtsabende) entkrampft. Sie hat ihnen wieder erlaubt, sich ohne Skrupel der Stimmung von Christbaum und Krippe, Glockenklang und Kerzenschein zu öffnen und guten Gewissens Weihnachtslieder zu singen. Weihnachtslieder? Es gibt offensichtlich nur wenige Weihnachtslieder, die aus einem modernen Glaubensbewußtsein heraus gestaltet sind. Also mischt man neuerdings bei Feiern häufig moderne Texte mit barocken und romantischen Liedern. Wer es erlebt hat, weiß, daß solche Mischungen gräßlich geraten können: Weihnachtsbotschaft mit sozialem Akzent, idyllisch durchwirkt mit „Kindelein", „Engelein" und „Röslein" – „süß" und „zart", versteht sich, und immer in der Verkleinerungs- und Verniedlichungsform.

Die neue Festlichkeit – ein neuer Gefühlsterror?

Selbst wenn man es vermeidet, einfach wieder nach alter Väter Brauch Weihnachten zu feiern, zeigt sich bald eine Schwierigkeit, gegen die der kritische Impuls schon gekämpft hat. Auch das neue „Ja zum Feiern" setzt oft eine nicht mehr vorhandene selbstverständliche, jederzeit zum Feiern bereite Gläubigkeit voraus – ein Glaubensbewußtsein, das man mit der Sprache der Bibel noch unmittelbar ansprechen kann („Heute ist uns der Heiland geboren." „Wir feiern die Geburt des Erlösers der Welt.") und das sich in den naiv-innigen Liedern der Tradition echt ausdrücken kann. Das neue „Ja zum Feiern" kennt meistens (wie die traditionelle Weihnachtsfeier) kein Element, das auch den zum Feiern grundsätzlich bereiten, aber kritisch-zögernden Teilnehmer mit seiner unabgeschlossenen, je persönlichen Glaubensentwicklung ansprechen, vom Sinn des Festes überzeugen und damit in die Feier einführen könnte. Kein Wunder, daß Christen (Jugendliche und Erwachsene), die sich in ihrem Glauben mehr unterwegs als am Ziel, mehr forschend als besitzend sehen, auch vom neuen „Ja zum Feiern" leicht überfordert und überfahren fühlen und auch die neue Festlichkeit als „Gefühlsterror" empfinden. Das neue „Ja zum Feiern" kann wohl nur dann zu einer modernen und echten Weihnachtskultur beitragen, wenn es grundsätzlich bereit ist, mit der Feier auch das *offene Glaubensgespräch* zu verbinden, wo immer eine eigenständige Weihnachtsbesinnung (und nicht nur eine Familienfeier im Anschluß an eine Meditation in der Kirche oder am Rundfunk) versucht wird[3]. Diese Forderung soll im folgenden erläutert werden.

Sinn und Chance eines offenen Glaubensgesprächs zur Weihnachtsfeier

Offenes Glaubensgespräch – das bedeutet nicht, daß die Teilnehmer (wie mitunter während der kritischen Welle) nur in der Haltung des Infragestellens über die Weihnachtsbotschaft oder über die gesellschaftliche Situation diskutieren; vielmehr sollen sie ohne Kritikzwang, aber auch ohne Bekenntniszwang alle auf das Thema bezogenen Erfahrungen, Gedanken und Fragen aussprechen können.

Und das Thema? Bei einem Glaubensgespräch zu Weihnachten sollte man wohl in erster Linie darüber nachdenken, was uns Jesus Christus, dessen Geburtstag gefeiert wird, bedeutet – der ganze Jesus, sein Weg, seine Richtung, sein Werk, sein Verhältnis zum Vater und zu den Menschen, nicht nur sein Geborenwerden in der Nacht von Bethlehem. Das soll keine umfassende, handbuchreife Christologie sein, sondern eine persönliche Reflexion über einen wichtigen Aspekt an Jesus. Einmal kann die Frage im Vordergrund stehen, wie wir Jesus Christus heute sehen – im Unterschied zum Jesusbild, das wir in unserer Kindheit hatten. Oder die Frage, wo wir Jesus am überzeugendsten als eine gegenwärtige Wirklichkeit, nicht bloß als Gestalt der Vergangenheit sehen können. Dann wieder, welche biblische Aussage oder welche künstlerische Darstellung uns am unmittelbarsten anspricht.

Demnach kann man auch die Anstöße zum Gespräch durch verschiedene Medien und Methoden variieren. Anstöße können sein:

Texte: ein biblischer Text über einen Aspekt an Jesus (es muß nicht immer die Geschichte seiner Geburt sein), ein dichter Text eines Theologen (von Augustinus bis Küng) oder eines Schriftstellers, ein anregendes zeitgenössisches Zeugnis[4]. Die Teilnehmer überlegen einige Zeit still und sagen dann, was sie an dem Text wichtig finden oder wo sie ihn ergänzen oder befragen möchten.

Bilder der darstellenden Kunst, die durch Reproduktionen oder (selbstgefertigte) Dias gezeigt werden: Beispielsweise verschieden akzentuierte Christusbilder, bei denen sich die Teilnehmer überlegen, welche Darstellung sie am meisten beeindruckt oder auch befremdet: Christus als Offenbarung und Wort (thronend mit geöffnetem Buch, Alpha und Omega) – als Pantokrator (romanische Mosaike) – als Schmerzensmann (mittelalterlich: als Bruder der Pestkranken und aller anderen Leidenden; moderner: als Symbol menschlichen Leids) – als Prophet und Kämpfer (etwa Beckmanns „Christus und die Ehebrecherin") – mystisch (das mittelalterliche Motiv Christus und Johannes oder S. Dalis „Der Christus des Johannes vom Kreuz") – in der romantisch-rigoristischen Sicht der Jesus People usw. Die Teilnehmer sagen in Stichworten, wie die einzelnen Bilder auf sie wirken, was sie anspricht und was sie befremdet. Dann wird die Reihe nochmals still gezeigt, damit sich jeder das für seine Sicht passendste Bild wählen und betrachten und für sich eine Bildbetrachtung formulieren kann. Es könnte auch jeder eine Jesus-Darstellung mitbringen, die ihm besonders eindrucksvoll erscheint, und im Gespräch erläutern, was ihn daran anspricht. Man könnte auch Bilder von der Geburt Jesu zeigen und überlegen, welches am überzeugendsten erscheint.

Eine Reihe von *Photos*, die Grundsituationen im privaten und gesellschaftlichen Leben zeigen: Freude, Trauer, Mut, Verzweiflung, der Mensch in der Arbeit, als Jugendlicher, im Alter, vereinsamt, in Gemeinschaft, im Kampf (soziale Spannungen, Krieg), in Eintracht, frei und in Zwängen. Die Teilnehmer fragen sich zuerst still, welches Bild ihrem Empfinden nach am unmittelbarsten etwas mit dem Weihnachtsgeheimnis zu tun haben könnte. Über die geäußerten Sehweisen versucht man dann einen Austausch[5].

Das überzeugendste, gehaltvollste Gespräch über Jesus Christus und damit über das Weihnachtsgeheimnis habe ich einmal in einer Studentengruppe erlebt. Jeder las zuerst für sich auf einem Blatt eine Reihe von Bibelstellen über Jesus und überlegte, welche Aussage ihn am unmittelbarsten ansprach oder ihm am unverständlichsten vorkam: Die Ankündigung der Geburt Jesu als des „Retters, Messias und Herrn" (Lk 2, 11), Jesus als „Licht" für jeden, der ihm nachfolgt (Joh 8, 12), als „starker Gott und Friedensfürst" (Jes 9,6), als Menschensohn, der „nichts hat, wohin er sein Haupt legen könnte" (Lk 9,58), in den Tod gejagt und bittend: „Laß diesen Kelch an mir vorübergehen!" (Mk 14, 36), als fleischgewordenes „Wort", voll verborgener Herrlichkeit (Joh 1,14), als jener, in dem die „Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt" (Kol 2,9), als Auferstandener, dem „alle Gewalt gegeben ist im Himmel und auf Erden" (Mt 28,18). Dann sagte jeder reihum, welche Stelle er warum als ansprechendste oder als befremdendste bezeichnen würde[6].

In einem offenen Glaubensgespräch dieser Art kann jeder sich selbst und den anderen bewußt machen, von welchem persönlichen Zugang aus er – positiv – die Offenbarung „Jesus" bereits ein wenig versteht, wo er für sie ansprechbar ist. Jeder kann aber auch – distanzierend und kritisch – erfahren und aussprechen, wo er dieser Offenbarung oder bestimmten Formulierungen unüberzeugt, fragend oder zweifelnd gegenübersteht. Die Begegnung mit der Sehweise der anderen kann einen auf Mißverständnisse oder übersehene Aspekte aufmerksam machen. Durch diese subjektive Standortbestimmung auf dem Weg zum vollen Christusglauben wird man auch wieder motiviert, das eigene Glaubensbewußtsein mit dem Zeugnis der biblischen Überlieferung zu konfrontieren.

Ein solches Glaubensgespräch vermeidet den peinlichen Zwang zur Ergriffenheit, der von manchen Feiern und Meditationen ausgeht. Denn die Teilnehmer können je nach ihren Bedürfnissen und ihrer Verfassung entweder mehr distanziert und zwischen den Zeilen über ihre persönliche Erfahrung und Überzeugung sprechen oder auch ein ausdrücklicheres Bekenntnis ablegen. Je nach dem Verlauf kann man dann auch ein Glaubensgespräch dieser Art mit frei formulierten Dank- oder Fürbittgebeten, mit einem Weihnachtslied oder besinnlicher Musik abschließen – und dann ohne Bruch zum geselligen Teil des Abends übergehen. Wenn sich der gemeinsame Glaube an Jesus Christus auch nur ein bißchen hat artikulieren können, dann hat nun auch die übrige Feier und das Brauchtum, sofern es nicht sinnlos und glaubensfremd ist, einen Inhalt, weil man weiß, weshalb man sich beschenkt, singt und sozial ist.

So könnte das neue „Ja zum Feiern" gerade durch das offene Glaubensgespräch zu einer Weihnachtskultur beitragen,

– die das Sprechen über Gott und Jesus nicht einfach der offiziellen Verkündigung und Unterweisung überläßt, sondern es auch im Kreis der Familie und der Bekannten in persönlicher Sprache versucht;

– die die Teilnehmer nicht starr mit fertigen Formeln der Glaubensüberlieferung oder mit einer schwer vollziehbaren Festlichkeit konfrontiert, sondern sie auf dem Weg zum Glauben anspricht und zu Wort kommen läßt;

– die aber auch nicht zum bloßen Reden und Infragestellen drängt, sondern Schweigen und Sprechen, Betroffenheit und Distanz, subjektive Bewußtmachung von Empfindungen und Begegnung mit der Bibel, positive religiöse Erfahrung und Fragen an den Glauben in ein ausgewogenes Verhältnis zueinander bringt. Noch gibt es wenig ausgearbeitete Hilfen zu dieser Form von Weihnachtsfeier; aber es gibt viele Gründe, mit dem, was uns in dieser Richtung möglich ist, jetzt schon zu beginnen.

ANMERKUNGEN

[1] Nach einer Infas-Umfrage gab im vergangenen Jahr knapp jeder dritte erwachsene Deutsche bis zu 500 DM für Weihnachtsgeschenke aus (Personen mit hohem Bildungsstand und gehobener beruflicher Position kauften noch mehr). Mehr als ein Drittel verwendete dafür zwischen 100 und 300 DM, und nur 17 Prozent (vor allem Rentner) kauften Geschenke unter 100 DM Gesamtwert.

[2] Nach einer Allensbacher Umfrage aus dem Jahr 1974 wird von 88 Prozent der deutschen Bevölkerung der Heilige Abend im Familienkreis gefeiert; von den anderen sind fast alle alleinstehend. Inzwischen haben auch kirchliche Stellen dazu aufgerufen, an Weihnachten z. B. Ausländer in die Familien und zu den Gottesdiensten einzuladen.

[3] Diese ganze Betrachtung gilt in erster Linie von der Weihnachtsfeier mit Jugendlichen und Erwachsenen. Die neueren Arbeitshilfen zu Weihnachten gehen meistens sowohl auf Jugendliche wie auf Kinder ein. Auswahlsweise und ohne Wertung seien erwähnt: Werkbuch Weihnachten, hrsg. v. U. Seidel und W. Willms (Wuppertal 1972); K. Rommel, M. Schmeißer, Advent – Weihnachten. Kinder- und Familiengottesdienste (Freiburg 1972); Weihnachten. Materialien zur Gestaltung des Festes, hrsg. v. G. Frorath, R. Harbert und J. Hoffmann-Herreros (Mainz 1973); H. Janssen, F. J. Ortkemper, Heute Weihnachten feiern? (Kevelaer 1973).

[4] Siehe beispielsweise: Wer ist Jesus von Nazaret – für mich? 100 zeitgenössische Zeugnisse, hrsg. v. H. Spaemann (München 1973).

[5] Zur methodischen Seite dieser Anregungen vgl. B. Grom, Methoden für Religionsunterricht, Jugendarbeit und Erwachsenenbildung (Düsseldorf 1976) 55, 134, 137, 216–220.

[6] Ähnlich könnte man auch nichtbiblische Aussagen über unser Verhältnis zu Jesus zusammenstellen: Jesus als „Freund", der mich bestätigt, aber auch in Frage stellt – als Gott, der sich mit dem geringsten meiner Brüder identifiziert (Charles de Foucauld) – als Mann einer „militanten Liebe" (R. Garaudy) – als Mitte der Entwicklung des Universums (Teilhard de Chardin) – als moralische „Mutation der Menschheit und Geschichte" (W. Dirks). Solche Zitate lassen sich leicht aus dem erwähnten Buch von H. Spaemann zusammenstellen (siehe B. Grom, a. a. O. 220).

UMSCHAU

Religionskrieg im Libanon?

Im Libanon kämpfen – von Ausnahmen abgesehen – Moslems gegen Christen. Aber um einen Religionskrieg in dem Sinn, daß der eine Teil den anderen zu seiner Religion „bekehren" wollte, handelt es sich nicht.

Auf christlicher wie auf islamischer Seite haben führende Männer so häufig und so eindringlich von der Brüderlichkeit zwischen Christen und Moslems gesprochen, daß man dies nicht als bloßes Gerede abtun kann. In einer Grußadresse des maronitischen Patriarchen vom 5. Oktober 1975 bei einem islamischen Fest an Moslems heißt es zum Beispiel: „Wir bitten Gott, uns die Gabe . . . einer würdigen Koexistenz und einer ehrlichen Zusammenarbeit, besonders in unserem Vaterland, dem Libanon, zu schenken." In seiner Antwort erklärte der Mufti Scheich Hassan Khaled: „Wir, Christen und Moslems, haben hohe geistige Werte gemeinsam, die uns befähigen, zusammen nicht bloß den Libanon, sondern die gesamte Menschheitsfamilie aufzubauen." Derselbe Mufti sagte am 31. Mai 1975 im Deutschen Fernsehen: „Es ist falsch zu behaupten, die augenblickliche Krise stelle die Koexistenz der Christen und Moslems im Libanon in Frage. Wir sind Brüder und arbeiten auf allen Gebieten zusammen. Was wir verlangen, ist die konkrete Verwirklichung der politischen Gleichheit für alle Bürger ohne Unterschied der Personen, der Parteien oder der religiösen Konfessionen." Eine Abordnung der Moslems erklärte nach einem Empfang beim Patriarchen am 25. Mai 1975: „Patriarch Khoreiche hat das größte Verständnis dafür bewiesen, wie notwendig es ist, in den großen nationalen Problemen Einmütigkeit zu erreichen."

Im September 1975 fand zum erstenmal ein Gipfeltreffen der religiösen Oberhäupter der Christen und der Moslems statt. In einer gemeinsamen Erklärung beklagten sie die Gewalttaten, die die Einheit, Unabhängigkeit und Sicherheit des Libanon wie der arabischen Staaten überhaupt und auch die Sache der Palästinenser bedrohen. Sie stellten mit Bedauern fest, daß der Konflikt trotz allem mehr und mehr einen konfessionellen Charakter annimmt. Christentum und Islam verurteilten in gleicher Weise die Anwendung von Gewalt. Sie seien überzeugt, „daß die im Libanon verwirklichte Koexistenz beider Religionen, die in der ganzen Welt einzig dasteht, für den Libanon mehr als alles andere charakteristisch ist und geradezu seiner Existenz ihren Sinn gibt . . . Sie ist das kostbarste Geschenk, das Gott denen, die an ihn glauben, in die Hände gegeben hat."

Eine gute Analyse der komplexen Ursachen der schweren Krise des Libanon gab die katholische Hierarchie in einer Erklärung vom 22. Juli 1975: Von außen her sei die Krise hervorgerufen worden durch das Drama der Palästinenser mit den Ungerechtigkeiten und dem Elend, die es zur Folge hatte. Ein zum Exil verurteiltes Volk, das sich von allen Seiten verlassen und in die Enge getrieben fühlt, suche das Heil in einer ständigen gewaltsamen Revolution. Innere Ursachen der Krise sehen die Bischöfe im Mangel an Verantwortungsbewußtsein und in der Korruption des öffentlichen Lebens, in der sozialen Spannung zwischen einer abenteuerlichen revolutionären Linken und einer hartnäckigen reaktionären Rechten und in dem Egoismus aller, der einzelnen, der religiösen Gemeinschaften und der Parteien. Dazu komme das Versagen der libanesischen Staatsautorität und der Armee, die es nicht verstanden hätten, die Grenzen des Libanon vor dem Eindringen fremder Elemente zu schützen. Die Waffen seien zum gefährlichen Spielzeug in der Hand aller geworden. „Konnte man davon etwas anderes erwarten als diese Explosion der Instinkte,

die die Stimme der Toleranz zum Schweigen brachte und jedes Gefühl der Brüderlichkeit erstickte? Dann kam es zu dieser furchtbaren Kette von Schandtaten, Unterdrückungen, überraschenden Angriffen und Überfällen. Das Resultat: überall Tod und Zerstörung. Die Zerstörung machte nicht einmal vor unseren Heiligtümern halt, die doch in unserer ganzen Geschichte von allen respektiert worden waren."

Die mit Rom unierten Maroniten sind die zahlenmäßig stärkste christliche Gruppe im Libanon. Sie dürften über 400 000 Gläubige zählen, bei einer Gesamteinwohnerzahl von 2,5 Millionen (ohne die palästinensischen Flüchtlinge) eine bedeutende Minderheit. Der Name „Maroniten" leitet sich her von einem Kloster, das zu Beginn des 5. Jahrhunderts am Grab des Eremiten Maron am Orontes in Syrien entstand und um das sich eine Gruppe von Christen syrischen Stammes bildete, die von den Mönchen des Klosters betreut wurden.

Im Lauf der Jahrhunderte zogen sich die von ihren Gegnern bedrohten Maroniten aus der syrischen Ebene in die schwer zugänglichen Berge des Libanon zurück, wo sie zu einem starken Volk heranwuchsen. Volkstum und Religion waren bei ihnen aufs engste verbunden. In ihrer Bergfeste konnten sie sich unter ihrem Patriarchen als religiös-bürgerlichem Oberhaupt als autonome Gruppe behaupten, welche politischen Mächte auch immer in der Ebene herrschten. Sie waren so die einzige christliche Kommunität im Machtbereich des Islams, die nie den dort typischen Status einer tolerierten, „beschützten" Minderheit von Bürgern zweiter Klasse akzeptiert hat. Das ist für sie charakteristisch, und diese ihre Identität wollen die Maroniten auch heute wahren.

Der Libanon in seiner heutigen Form wurde 1920 als französisches Mandatsgebiet geschaffen. Er umfaßt nicht bloß die vorwiegend christlichen Gebirgsgegenden, sondern auch weite moslemische Gebiete im Süden und Osten und in den Küstenstädten. Als der Libanon 1943 seine Unabhängigkeit erhielt, war das Verhältnis zwischen Christen und Moslems sechs zu vier. Damals schloß man zur Aufrechterhaltung des inneren Friedens den „Nationalen Pakt", ein ungeschriebenes Gesetz, nach dem der Staatspräsident stets ein Maronit und der Ministerpräsident ein sunnitischer Moslem sein muß. Im Parlament sind die Sitze zwischen Christen und Moslems im Verhältnis sechs zu fünf verteilt. Jede religiöse Gruppe ist entsprechend ihrer Zahl vertreten. Der Präsident der Kammer ist stets ein schiitischer Moslem. Die wichtigsten Ämter in der staatlichen Verwaltung waren lange Zeit zum größten Teil in den Händen der Christen. Das hat sich seit etwa 1958 gewandelt. In der Armee sind jedoch bis heute die leitenden Posten fast alle von Christen besetzt.

Durch die Einwanderung von zumeist moslemischen Flüchtlingen aus Palästina hat sich der Proporz zwischen Christen und Moslems radikal verändert. Er ist jetzt – nach Angaben von sachkundiger Seite – vier zu sechs zuungunsten der Christen. Obwohl die Palästinenser keine Staatsbürger des Libanon sind, kann man das tatsächliche Zahlenverhältnis nicht einfach beiseite lassen. Dann ist aber die Regelung des Nationalen Pakts von 1943 als problematisch anzusehen.

Trotz des Gegensatzes zwischen Christen und Palästinensern, der auch in dem blutigen Konflikt zwischen christlichen Milizen und der palästinensischen Befreiungsorganisation zum Ausdruck kommt, treten die libanesischen Christen für die Rechte der Palästinenser ein. Die katholische Hierarchie sprach in ihrer Erklärung vom 22. Juli 1975 ausdrücklich vom Recht der Palästinenser auf ihre Heimat; der Libanon habe diese Rechte immer entschieden verteidigt. 1974 richteten die katholischen Bischöfe an alle Amtsbrüder in der Welt eine Botschaft in diesem Sinn.

Im Libanon, der entscheidend vom Christentum mitgeprägt ist, wurde der Welt ein Modellfall vorgeführt, wie Moslems und Christen in einem Staat als gleichberechtigte Bürger zusammenleben können. Eine Teilung des Landes, wie sie teilweise als Konfliktlösung gefordert wird, würde den Libanon zerstören und den bisher in Freiheit und

Gleichberechtigung geführten islamisch-christlichen Dialog unmöglich machen. Daher haben auch die islamischen und christlichen Oberhäupter bei ihrem Gipfeltreffen im September 1975 die Idee einer Teilung entschieden abgelehnt. Die Christen müßten sich in ein Getto zurückziehen, in dem sie physisch und geistig verkümmerten. Man kann heute nicht einen Libanon rekonstruieren, wie er vor 100 Jahren war, als die Christen geschlossen in den Bergen wohnten. Beirut ist inzwischen eine konfessionell völlig gemischte Stadt.

Man hat als Lösung auch eine Entkonfessionalisierung und Laisierung des Staats vorgeschlagen. Die Idee ist nicht neu. Schon vor rund 40 Jahren schrieb die damals in Beirut von Jesuiten herausgegebene arabische Tageszeitung Al-Bachir in Riesenlettern auf der ersten Seite: „Es gibt nur eine Rettung für Syrien: die Errichtung einer laikalen Regierung in Damaskus." Für viele Moslems ist dieser europäische Gedanke unvollziehbar. Allerdings hat sich der Führer der „Libanesischen Linken", Kamal Jumblat, in einem Memorandum vom 16. April 1975 für eine totale Laisierung des politischen Systems im Libanon ausgesprochen. Auch der Mufti der Sunniten befürwortete in einer Rede vom 5. Oktober 1975 die Abschaffung des politischen Konfessionalismus. Man fragt sich nur, ob dies im Mund eines Moslems nicht einfach die Vorherrschaft des Islams bedeutet.

Der maronitische Patriarch sagte in einem Interview mit der französischen Zeitung „Le Figaro", für einen Verzicht auf den Konfessionalismus fehlten noch die Voraussetzungen. Man müsse jedoch darauf hinarbeiten. Er wies darauf hin, daß für die Moslems eine Trennung zwischen dem religiösen und dem weltlichen Bereich, zwischen Staat und Religion, nicht möglich ist. Die katholische Hierarchie setzte sich in einer gemeinsamen Erklärung vom 22. Juli 1975 für die vorläufige Aufrechterhaltung des nationalen Pakts von 1943 ein. Das Prinzip, die öffentlichen Ämter nach dem Proporz der verschiedenen Konfessionen aufzuteilen, habe zwar seine Mängel, sei aber doch der Ausdruck eines gegenseitigen Vertrauens. Wenn man den nationalen Pakt abschaffen wolle – was die Hierarchie also nicht ausschließt –, müsse man ihn durch eine andere, mindestens gleich gute Regelung ersetzen.

Die höchsten religiösen Autoritäten der Christen und der Moslems haben sich vergebens um einen Waffenstillstand bemüht. Am 31. März 1976 richteten der maronitische Patriarch Khoreiche und der Mufti Hassan Khaled einen Aufruf an die kämpfenden Parteien. Er verhallte ungehört.

Für eine diplomatische Aktion, die hätte Erfolg bringen können, scheint manchen auch der Vatikan geeignet. So hieß es im „Rheinischen Merkur" vom 2. April 1976: „Die in den letzten Jahren so geschwätzig wie geschäftig gewordene vatikanische Diplomatie ist den Christen der Welt jedenfalls eine Erklärung schuldig, weshalb sie im Fall des Bürgerkriegs im Libanon so ungewohnte Abstinenz übt." Dabei hat der Papst, neben einigen weniger bekanntgewordenen Interventionen, dem damaligen libanesischen Präsidenten Frangié am 5. November 1975 eine Botschaft gesandt, in der er sich für eine Versöhnung zwischen den Streitenden einsetzte und seiner Genugtuung darüber Ausdruck gab, daß sich die Christen zusammen mit ihren moslemischen Mitbürgern um den wirtschaftlichen, moralischen, sozialen und politischen Fortschritt des Landes bemühen.

Anfang November sandte der Papst Kardinal Paolo Bertoli (früher Nuntius im Libanon) nach Beirut. Der Kardinal konnte mit allen leitenden Persönlichkeiten Gespräche führen, auch mit Yasser Arafat und Kamal Jumblat. Vor seiner Rückreise nach Rom (am 16. 11. 1975) erklärte er, er habe bei allen Gesprächspartnern den Willen gefunden, die Einheit und Identität des Libanon zu wahren. Die Lösung der Krise liege wesentlich in den Händen der Libanesen.

Beim Besuch des ägyptischen Staatspräsidenten Sadat Anfang April 1976 legte Paul VI. in seiner Grußadresse ein Wort für den Libanon ein: „Wir möchten diese Gelegenheit nicht versäumen, um von neuem unsere Angst und unsere Sorge um das Geschick des Libanon auszudrücken. Auch dieser Konflikt nimmt einen tragischen Platz ein im Rahmen

des Friedensproblems im Nahen Osten. Außer der beklagenswerten Vernichtung von Menschenleben verursacht dieser Krieg einen Schaden von nicht abzuschätzendem Ausmaß für die brüderliche Koexistenz und kann sehr traurige Wirkungen haben auf die islamisch-christlichen Beziehungen in dieser ganzen Region."

Die päpstliche Kommission, die unter der Leitung des Sekretärs der Orientalischen Kongregation, Mons. Mario Brini, Ende April 1976 in den Libanon reiste, konnte ebenfalls nicht viel ausrichten. Der Kampf im Libanon wird mit einer solchen Verbissenheit geführt, daß jede Aktion für den Frieden auf außerordentliche Schwierigkeiten stößt. Immerhin konnte die Kommission den Papst über die Geschehnisse und die bittere Not von Hunderttausenden genau informieren. Paul VI. empfing am 3. Mai die Mitglieder der Kommission und sprach bei dieser Gelegenheit von 300 000 Flüchtlingen, die ihre zerstörten Häuser verlassen mußten, von den Plünderein und den Massakern, von der Hungersnot und der tragischen Situation in den Krankenhäusern, wo es an allem mangelt. Er rief eindringlich zur Hilfe für die schwer Notleidenden auf.

In seiner Osterbotschaft vom 17. April 1976 würdigte der maronitische Patriarch eingehend die Bemühungen Pauls VI. für den Libanon: „Was Seine Heiligkeit Paul VI. angeht, wissen wir, daß er seit dem Ausbruch dieser Krise jede Gelegenheit benutzt . . ., um dazu einzuladen, das Heilmittel zu finden, mit Klugheit und Weisheit in einem Geist der Eintracht und der Liebe, die einen ruhigen und konstruktiven Dialog beseelen müßte."

Ein solcher „ruhiger und konstruktiver Dialog" müßte den Tatsachen Rechnung tragen, die mit der Anwesenheit von über einer halben Million palästinensischer Flüchtlinge auf libanesischem Boden nun einmal gegeben sind. Das politische Gleichgewicht ist dadurch ins Wanken geraten. Erst eine endgültige Lösung der Palästina-Frage könnte dieses Gleichgewicht wiederherstellen und die Voraussetzung für eine dauernde Befriedung des Libanon schaffen. Alle Zwischenlösungen im Libanon können nur vorläufig sein und sind immer prekär.

Wilhelm de Vries SJ

Dokumentation des deutschen Staatskirchenrechts

Zur Quellensammlung „Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert" [1]

Zum Verhältnis von Staat und Kirche ist in der Bundesrepublik Deutschland seit 1949 eine unübersehbare Fülle von Zeitschriftenartikeln und – vor allem während der letzten Jahre – eine große Anzahl von Buchveröffentlichungen erschienen. Dennoch fehlte bislang eine großangelegte, zusammenfassende und wissenschaftlich-repräsentative Dokumentation des wichtigsten Gesamtquellenbestands des deutschen Staatskirchenrechts. Es existieren zwar, insbesondere aus der Kulturkampfära, einige Teilsammlungen staatskirchenrechtlicher Aktenstücke; doch sind diese von begrenzter thematischer Zielsetzung und Reichweite, wie z. B. die von dem evangelischen Kirchenrechtslehrer *Emil Friedberg*, dem Berater des preußischen Kultusministers Adalbert Falk während der Kulturkampfzeit, herausgegebenen einseitigen Dokumentarwerke „Sammlung der Aktenstücke zum ersten vaticanischen Concil mit einem Grundrisse der Geschichte desselben" (Tübingen 1872) und „Aktenstücke, die altkatholische Bewegung betreffend, mit einem Grundriß der Geschichte derselben" (Tübingen 1876), denen der Ethiker *Viktor Cathrein SJ* unter dem Pseudonym *Nikolaus Siegfried* eine die Interessen der katholischen Kirche stärker akzentuierende, 198 Dokumente umfassende Sammlung der „Actenstücke betreffend den preußischen Culturkampf nebst einer geschichtlichen Einleitung" (Freiburg 1892) folgen ließ.

Die seit langer Zeit fühlbare Lücke schließt nunmehr das gegenwärtig im Erscheinen begriffene monumentale Quellenwerk „Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert", das

weit mehr als tausend Dokumente enthalten wird. Es beginnt mit dem Untergang des alten Reichs in den Jahren 1803 bis 1806 und reicht in seinem dritten Band, mit dessen Erscheinen in einigen Jahren gerechnet werden kann, bis zum Ende der Weimarer Republik und zum Beginn der Herrschaft des Nationalsozialismus.

Dem 1973 erschienenen ersten Band mit 300 Dokumenten aus dem Zeitraum vom Ausgang des alten Reichs bis zum Vorabend der bürgerlichen Revolution 1803–1848 (vgl. diese Zschr. 191 [1973] 862 f.) folgt nunmehr der noch beträchtlich umfangreichere zweite Band mit 477 staatlichen und kirchlichen Dokumenten und Aktenstücken über die Beziehungen zwischen Staat und Kirche im Zeitalter des Hochkonstitutionalismus und des Kulturkampfs. Unter *„Hochkonstitutionalismus"* verstehen die Herausgeber jene Epoche des modernen Verfassungsstaats des vergangenen Jahrhunderts, „deren Signum die konstruktive Verbindung zweier Elemente ist: *des Systems der Gewaltenteilung*, das auf dem spannungsreichen und doch ausgewogenen Dualismus von monarchischer Regierungsgewalt und parlamentarischer Repräsentativgewalt beruht, und *des Systems der Grundrechte*, zu dessen festem Kanon in Deutschland von Anfang an neben den individuellen Freiheitsrechten die ‚institutionellen Garantien' zugunsten der großen öffentlichen Einrichtungen und Körperschaften, an ihrer Spitze der christlichen Kirchen, gehören" (Vorwort S. V).

Auch in diesem zweiten Band ist das bewährte Gliederungsschema in Hauptabschnitte (Teile A–E), Kapitel (1–30) und Unterabschnitte (205), innerhalb derer die einzelnen Dokumente chronologisch aufgeführt sind, beibehalten worden. Von den fünf Teilen behandelt Teil A die Geschichte der katholischen Kirche von der Revolution des Jahres 1848 bis zur Reichseinigung 1870 (Dok. 1–128) und Teil B die Entwicklung der Beziehungen zwischen dem Staat und den evangelischen Kirchen während des gleichen Zeitraums (Dok. 129–181). Der unverkennbare Schwerpunkt dieses Bands liegt auf dem Teil C, in dem der Kulturkampf von seiner Vorgeschichte an in allen seinen Phasen dokumentarisch geschildert wird. Neben sämtlichen Kulturkampfgesetzen des Reichs und Preußens finden sich hier zahlreiche, zum Teil erstmals publizierte Aktenstücke, Schriftwechsel, Berichte, Depeschen und Zirkularverfügungen staatlicher Behörden über den Kulturkampf im Reich und in Preußen, aber auch in Bayern, Baden und Hessen (Dok. 182–354). Spannender und erregender, als jeder einzelne Historiker es vermöchte, werden hier unmittelbar aus den Dokumenten die überwiegend von Bismarck höchstpersönlich zu verantwortenden, bereits zu ihrer Zeit völlig anachronistischen Eingriffe des Staates in die Freiheit und das Selbstbestimmungsrecht der katholischen Kirche dargestellt. Wie Dokument Nr. 318 zeigt, trug sich Bismarck zeitweilig sogar mit dem Plan der Enthebung des Papstes aus seinen Machtbefugnissen in Preußen. Teil D enthält die Dokumente über die Beilegung des Kulturkampfs (Dok. 355–422), während der abschließende Teil E ausschließlich der Entwicklung der evangelischen Landeskirchen im Bismarckschen Reich gewidmet ist, wobei die Bewegung der Kirchenverfassungsreform eine besonders eingehende Berücksichtigung erfährt (Dok. 443–477).

In wie hohem Maß die katholische Kirche in dem behandelten Zeitraum von 1848–1890 im Vergleich zu den in der damaligen Zeit noch in den Fesseln des Kirchenregiments ihrer Landesherren gefangenen evangelischen Kirchen die Hauptlast des Kampfes gegen die Exzesse des preußisch-deutschen Nationalismus, eines kirchenfeindlichen Liberalismus und der bereits damals obsoleten Staatskirchenhoheit zu tragen hatte, beweist anschaulich die Tatsache, daß von den insgesamt 477 Dokumenten dieses mit Umsicht und höchster Sachkenntnis ausgewählten und vorzüglich redigierten Bandes sich 389 auf die katholische und nur 88 auf die evangelischen Kirchen beziehen.

Das Werk ist eine große editorische Leistung. Wiederum sind nach der Grundentscheidung der Herausgeber sämtliche fremdsprachlichen Dokumente notgedrungen nur in deut-

scher Übersetzung abgedruckt. Eine begründete Ausnahme bilden in diesem Band das hier erstmals publizierte Schreiben Papst Pius' IX. an König Wilhelm I. von Preußen vom 10. 10. 1870, in dem der Papst Wilhelm I. um eine Intervention bei der Regierung von Florenz gegen den Mazzinismus und den Garibaldismus gebeten hat, und das Antwortschreiben König Wilhelms I. an den Papst vom 28. 10. 1870; diese beiden Schreiben sind auch im italienischen bzw. französischen Originaltext abgedruckt (Nr. 202 a/b; 203 a/b). Von großem Wert für das Verständnis des jeweiligen historischen Hintergrunds und Kontextes der einzelnen Dokumente sind die insgesamt 205 Einführungstexte zu den Dokumentengruppen, die von dem Mitherausgeber W. Huber entworfen wurden.

Die Auswahl aus der Fülle des vorliegenden Materials läßt kaum Wünsche offen. Unter den das Erste Vatikanische Konzil betreffenden Dokumenten befinden sich unter anderem die Einladungsbulle Pius' IX. „Aeterni Patris unigenitus Filius" (S. XXV und 408 steht fälschlicherweise „unogenitus") und die Konstitution „Pastor aeternus" mit dem Dogma der päpstlichen Unfehlbarkeit (Nr. 184 bzw. 190). Unter den vatikanischen Dokumenten hätten in diesem Band auch noch die Kapitel 3, 10 und 13–15 der auf dem Ersten Vatikanischen Konzil nicht mehr zur Verabschiedung gelangten Konzilsvorlage über die Kirche Christi, das sogenannte „Schema über die Kirche Christi" mit den vorgesehenen Verwerfungskanones abgedruckt werden sollen. Dieses Dokument enthält die von den maßgeblichen Konzilstheologen formulierte damalige offiziöse katholische Lehre über das Verhältnis von Kirche und Staat (vgl. Mansi, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio, Bd. 51, 539 A–553 A; Collectio Lacensis, Bd. 7, 567 ff.).

Bei der Angabe der lateinischen Originalfundstellen der nach 1865 publizierten vatikanischen Dokumente hätte von den Herausgebern an erster Stelle auf die seit 1865 erschienene, hochangesehene und weitverbreitete römische Sammlung „Acta Sanctae Sedis" (ASS) verwiesen werden sollen, die von Papst Pius X. am 23. 5. 1904 zum amtlichen Publikationsorgan des Heiligen Stuhls erklärt (ASS 37 [1904] 4) und am 1. 1. 1909 durch die „Acta Apostolicae Sedis" (AAS) abgelöst wurde. Mit wenigen Ausnahmen sind sämtliche bedeutsamen vatikanischen Dokumente, wie z. B. die Enzyklika „Quanta cura" und der „Syllabus" vom 8. 12. 1864 (Dok. Nr. 182 und 183 = ASS 3 [1867–1868] 160 ff.; 167 ff.) und die Ankündigungsbulle zum Ersten Vatikanischen Konzil „Aeterni Patris unigenitus Filius" vom 29. 6. 1868 (Dok. Nr. 184 = ASS 4 [1868–1869] 2) in den ASS enthalten. Bei dem Breve Papst Pius' IX. vom 28. 10. 1870 an die 17 deutschen Bischöfe, die nach dem Ersten Vatikanum den gemeinsamen Hirtenbrief unterschrieben haben, in dem die Gläubigen zur Annahme des neuen Dogmas von der Unfehlbarkeit des Papstes aufgerufen wurden (Dok. Nr. 196), ist die Fundstelle des lateinischen Originalwortlauts nicht angegeben. Der lateinische Text dieses Breves ist abgedruckt in der Sammlung „Collectio Lacensis", Bd. 7 (Freiburg 1890) 1736 ff.

Auf dem Gebiet der Beziehungen zwischen Staat und Kirche kommt diesem Dokumentarwerk für das Studium der Kirchen- und Profangeschichte, der deutschen Verfassungsgeschichte sowie der historischen Grundlagen des Kirchen- und Staatskirchenrechts mit Einschluß des geltenden Religionsrechts der Bundesrepublik Deutschland für die Zukunft unbestritten der erste Rang zu.

Joseph Listl SJ

[1] Ernst Rudolf Huber – Wolfgang Huber: Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts. Bd. 2: Staat und Kirche im Zeitalter des Hochkonstitutionalismus und des Kulturkampfs 1848–1890. Berlin: Duncker und Humblot 1976. XLVII, 1036 S. Lw. 198,–.

BESPRECHUNGEN

Naturwissenschaft

AUMILLER, Jochen – KEIL, Till Uwe: *Terror der Viren.* Freiburg: Herder 1974. 144 S., zahlr. Abb., Zeichnungen, Fotos. Lw. 22,–.

Im Geleitwort von Prof. Hofschneider (Max-Planck-Institut für Biochemie) werden die beiden Autoren kurz vorgestellt: „Es verdient alle Anerkennung, daß zwei Kollegen ... über Viren und Virusforschung so geschrieben haben, daß jedem ein echtes Verständnis des Faches und seiner Probleme möglich ist." Hofschneider stellt eine bemerkenswerte Frage: „Sind Viren von Natur aus nur zum Terror geschaffen oder spielen sie noch eine andere Rolle? Es ist durchaus denkbar, daß sie im Verlauf der Entwicklungsgeschichte der Lebewesen ein wichtiger Helfer waren oder es noch sind. Vielleicht wird eines Tages das Studium dieser Rolle für die Medizin bedeutungsvoller werden als die Bekämpfung des Terrors. Aber bis dahin wird noch mancher, der in den Elfenbeinturm einzieht, feststellen, daß vor Erfolge nicht nur Tüchtigkeit, sondern auch viel Geduld und nicht zuletzt das Glück der richtigen Stunde gestellt sind. Mein Wunsch ist, daß dieses Buch zur ‚richtigen Stunde' erscheint, an Wissen und Liebe zur Sache hat es den Autoren nicht gefehlt" (8).

Nach einer Einführung, in der auf die Bedeutung der Viren (Waffen einer biologischen Kriegführung, Erreger von Infektionskrankheiten, tumorauslösende Keime, Schädlingsbekämpfungsmittel, Genchirurgie) hingewiesen wird, geben die Verfasser eine kurze Geschichte der Virologie, definieren sodann, was ein Virus ist und wie es angreift, beschreiben schließlich die Bakteriophagen, die „Haustiere" der Virologen. Die folgenden Kapitel gehen auf die spezielle Thematik des Buchs ein: Viren als Infektionserreger (embryonale Schäden, Zytomegalieschäden, Polio, Pocken, Hepatitis), Virusseuchen gegen Schädlinge, atypische Viren, Viren als Krebsursache.

Diese kurze Aufzählung der Themen kann natürlich keinen Eindruck vermitteln von der reichen Information, die jedes Kapitel bietet. Die Verfasser haben aus dem Gebiet der modernen Virologie die brisantesten Probleme und wichtigsten Ergebnisse herausgegriffen und in einer an Bildern und Vergleichen reichen Sprache einen außerordentlich spannenden Text gestaltet, der jedoch nie gegen die wissenschaftlich gebotene Sachlichkeit und Exaktheit verstößt. Das Buch ist in dieser Hinsicht beispielhaft. Die letzten Kapitel sind therapeutischen Problemen gewidmet (Schutz vor Viren, Therapie gegen Viren, Therapie mit Viren). Ein Verzeichnis der wichtigsten Fachausdrücke und ein Sach- und Personenregister beschließen den wichtigen und interessanten Virus-Report. Besonders hervorheben möchte ich noch die vielen sehr informativen Schemata, die auch für schulische Zwecke dienen können. Für die zweite Auflage, die man dem Buch wünschen möchte, sollte ein kurzes Literaturverzeichnis gegeben werden, zumal es im Text keine entsprechenden Fußnoten gibt.

A. Haas SJ

BAUMANN, Peter – UHLIG, Helmut: *Kein Platz für „wilde" Menschen.* Das Schicksal der letzten Naturvölker. München: Molden 1974. 304 S., Fotos. Lw. 34,50.

Ein wirklich erschütternder Bericht, der uns klarmacht, wie zwiespältig unser Denken ist, daß wir mehr Fürsorge und Verständnis für Wildtiere und Naturreservate aufbringen als für die letzten Naturvölker. Obwohl diese kümmerliche Schar kaum mehr als ein Prozent der Menschheit ausmacht, sich zudem in den unwirtlichsten Randgebieten der Erde auf ein Existenzminimum beschränkt sieht, lassen wir sie auch dort nicht in Ruhe. „Und in weniger kargen Zonen, wo etwa die Herden der

Nomaden sich in Nahrungskonkurrenz mit den Tieren der Wildnis befinden, kommt es gar zu der grotesken Forderung, daß man die Natur vor den Naturvölkern schützen, ihre lebensnotwendigen Wanderungen mit den Herden begrenzen, ihre uralten Jagdrechte beschneiden solle" (7). Man wird sich fragen, ob es einen Ausweg gibt. Die Verfasser sehen einen solchen nur darin, daß man den Lebensraum (Biotop) der letzten Naturvölker gründlich erforscht und dort nachhilft, wo er durch unseren Einfluß bereits aus dem Gleichgewicht gekommen ist. Wir brauchen so etwas wie eine „Ökologie für Naturvölker" (9).

Die Verfasser sind auf ihren Weltreisen in die eng begrenzten Lebensräume der letzten Naturvölker vorgedrungen: Sie berichten von afrikanischen Buschmännern und Pygmäen, von den Papua auf Neuguinea und den Batakern auf Sumatra, von den Jivaro-Indianern im Dschungel Ecuadors, den Colorados in den Urwäldern am Amazonas, von Indianern in Nordamerika und Kanada. Sie berichten von Cargo-Kulten und Riten, von der Völkerschau am Mount Hagen, von Festen, Menschenopfern und immer wieder von den vielen Untaten weißer Abenteurer, für die die Eingeborenen Freiwild waren. Ein eigenes Kapitel handelt von der gutgemeinten, doch für die Eigenart der Naturvölker oft zerstörerischen Arbeit der Missionare. Wenn auch die Verfasser manchmal in Schwarz-Weiß-Manier urteilen, so ist doch nicht zu bezweifeln, daß sich hier die missionierenden Sekten und Kirchen ein großes Schuldkonto aufgemacht haben. Leistungen werden jedoch von den Verfassern durchaus anerkannt (z. B. von P. Schebesta u. a.). *A. Haas SJ*

Psychologie

Dorsch, Friedrich: *Psychologisches Wörterbuch.* 9., vollständig neubearb. Aufl. Stuttgart: Huber 1976. 774 S. Lw. 94,–.

Das Wörterbuch erscheint seit 1921. Seit der 1. Auflage hat sich die Zahl der Stichwörter verfünffacht. Für die 9. Auflage wurde es gründlich überarbeitet und auf den neuesten Stand gebracht. Aber trotz der Aufnahme zahlreicher Hauptstichwörter, die dem Überblick über Teilgebiete der Psychologie, z. B. Physiologische Psychologie, Mathematische Psychologie, aber auch Sprachpsychologie und Psycholinguistik, dienen, blieb der Vorzug des Wörterbuchs, schnell und zuverlässig über Begriffe und Gegenstände zu informieren, erhalten. Das Wörterbuch ist sich seiner Herkunft aus der psychologischen Forschung des deutschen Sprachraums bewußt. Es ist dabei aber nicht provinziell geworden, sondern öffnet sich allen Themen, die in der international gewordenen Diskussion der Psychologie erörtert werden. Als Beispiel können die Stichwörter über Sprache, Sprachentwicklung, Psycholinguistik usw. dienen. Ein ganz besonderer Vorzug sind die Stichwörter aus nicht-psychologischen Wissensgebieten, die für den Psychologen in Theorie und Praxis von großer Bedeutung sind: Philosophie, Religionswissenschaft und vor allem Medizin. Man scheut sich nicht, psychologische Begriffe etymologisch zu erklären, Fremdwörter zu übersetzen, psychologische Begriffe im Zusammenhang mit philosophischen Denkbemühungen zu sehen. Für die zahlreichen Stichwörter aus der Mathematik, der Physiologie und Psychiatrie, soweit diese Wissensgebiete für den modernen Psychologen unerläßlich sind, wird man besonders dankbar sein. Ein Testanhang referiert über 699 Tests in Kurzbeschreibungen. Er soll alle Tests umfassen, die im deutschen Sprachraum entwickelt wurden, während von den fremdsprachigen nur diejenigen aufgenommen wurden, die als Prototypen gelten können und häufig verwendet werden. Übrigens finden sich die gebräuchlichen Abkürzungen der im Anhang dargestellten Tests im Wörterbuch mit einem Verweis auf den Testanhang, aber leider ohne Auflösung. Nach FSDB, FSS-III und SSDG habe ich allerdings vergeblich gesucht. Der bibliographische Anhang faßt alle Literaturhinweise, die sich sonst am Schluß der einzelnen Stichwörter befänden, alphabetisch zusammen.

Das Wörterbuch von Dorsch bedarf keiner Empfehlung mehr. In der neuen Gestalt bietet es nicht nur dem Psychologen, sondern auch dem psychologisch interessierten Laien knappe und präzise Auskunft über den augenblicklichen Stand der Psychologie, deren Forschungsergebnisse in zunehmendem Maß das Selbstverständnis des heutigen Menschen beeinflussen. *N. Mulde SJ*

Lexikon der Psychologie. Hrsg. v. Wilhelm Arnold, Hans Jürgen Eysenck, Richard Meili. Taschenbuchausgabe vollständig in 6 Bänden. Freiburg: Herder 1976. 1228 S. (Herderbücherei. 581–586.) Kart. 69,–.

Dieses „Lexikon der Psychologie" wurde in seiner Großausgabe in dieser Zeitschrift ausführlich gewürdigt (189, 1972, 278–280). Die Taschenbuchausgabe übernimmt den alten Text. Leider wurden die Literaturangaben zu manchen Stichwörtern, deren Fehlen in der genannten Rezension vermerkt wurde, nicht ergänzt; auch wurden die Angaben nicht auf den neuesten Stand gebracht. Dieser Mangel aber wiegt gering im Hinblick auf den günstigen Preis der sechs Bände. Doch das „Lexikon der Psychologie" empfiehlt sich nicht allein durch den Preis (vor allem für Studenten), sondern auch wegen der gründlichen und kurzen Informationen, die die einzelnen Beiträge enthalten. *R. Bleistein SJ*

Pädagogik

Schneider, Jan Heiner: *Schule – Kirche – Seelsorge.* Schulbezogene Arbeit der Kirche im Übergang. Düsseldorf: Patmos 1976. 183 S. Kart. 15,–.

Die Beziehung der Kirche zur Schule kennt verschiedene Phasen der Intensität und Begründung. Nach der kirchlichen Schulaufsicht, nach den Konfessionsschulen, nach den missionarisch ausgerichteten „Religiösen Schülerwochen" der sechziger Jahre entwickelte sich um 1970 die „Schulseelsorge" (vgl. diese Zeitschrift 188, 1971, 274–277). In Auseinandersetzung mit dieser „Schulseelsorge" legt J. H. Schneider seine Münsteraner Dissertation vor, die anhand einer modernen Theorie der Schule und einer an der politischen Theologie sich orientierenden Pastoraltheologie versucht, eine neue schulbezogene Arbeit der Kirchen in Theorie und Praxis zu entwerfen. Seine These lautet: „Schulbezogene Arbeit der Kirchen umfaßt (ausschließlich) alle solche Initiativen und Maßnahmen, die unter den Erfordernissen und Bedingungen der modernen ‚Schule für alle' und in enger Kooperation mit allen an der Schule beteiligten Personen und Institutionen zum Gelingen schulischer Sozialisation und schulisch begründeten Religionsunterrichts beizutragen vermögen" (75). Um seine Vorstellung zu verwirklichen, empfiehlt er – neben der Reflexion der Zielbestimmungen und Inhalte kirchlicher Dienste – ein „Foyer der Kommunikation" im pädagogischen Feld der Schule (97), eine „Schüler-Lehrer-Plattform" (121) und als innerschulischen Organisationsträger eine „Arbeitsgemeinschaft aus haupt- und nebenamtlich in der Schule tätigen Lehrern beider Konfessionen, Laien und Priester, evangelische und katholische, haupt- und nebenamtliche Kräfte, Religionslehrer und interessierte Lehrer ... anderer Fächer" (163) bzw. örtlich „das kirchliche Schulinstitut" (166).

Weithin ist Schneider in seinen Aussagen zuzustimmen. Etwa darin, daß die kirchliche Planung oft die konkrete, empirisch erhebbare Situation nicht zur Kenntnis nimmt, daß die Schulseelsorge weder echt in der Schule noch in der Gemeinde beheimatet war, daß die üblichen Schulgottesdienste (nicht die heutigen „Gruppenmessen") wohl kaum in ihren religiösen Sozialisationswirkungen kalkuliert waren, daß „der Religionsunterricht um so besser wird, je stärker und selbstbewußter die Gemeindearbeit und -katechese entworfen wird" (132). Diese Integration der drei Lebensfelder junger Menschen, also von Schule, Gemeinde und Freizeit, entspricht sowohl dem Reflexionsniveau einer modernen Jugendpastoral wie den Aussagen der Synode. Bedauerlich ist, daß es weithin eine Gemeindekatechese für junge Menschen nicht gibt.

Leider ist anzumerken, daß Schneider Schlagworte wie klerikal-kirchlich, klerikalistisch, integralistisch, „kustodial" (eine unglückliche Neuschöpfung!) oder emanzipatorisch unkritisch gebraucht. Was die kustodiale, klerikalistisch-kirchliche Erziehungsvorstellung gewesen sein soll, bleibt (reproduzierte Vorurteile ausgenommen) ungeklärt. Ebenso verwundert, daß einerseits der Schulseelsorge nur ein „proklamierter Dienstgedanke" (35) unterstellt wird, andererseits die moderne Konzeption wiederum unter den Begriff des Dienstes gebracht wird (66, 74). Sind die Kriterien dieser Unterscheidung hinreichend präzise? Die in diesen Begriffen und Problemen durchscheinende Polemik ist nicht in der Sache begründet. Dennoch greift die Arbeit ein wichtiges Problem heutiger Jugendpastoral auf und bietet erste Anregungen (allerdings im Jargon der Curriculumtheorie und in langen „Auflistungen") zu einem neuen, situationsgerechten Dienst am jungen Menschen in der Schule.

R. Bleistein SJ

Vassalli, Giovanni: *Religion – glaubwürdig.* Das Problem der Glaubwürdigkeit des Religiösen bei Oberstufenschülern. Köln: Benziger 1976. 212 S. (Studien zur praktischen Theologie. 10.) Kart. 25,80.

Um der Religionspädagogik aus einer gewissen Stagnation herauszuhelfen, konfrontiert G. Vassalli in seiner Dissertation Ergebnisse einer Befragung unter 1235 Schweizer Oberstufenschülern aus dem Jahr 1971 mit der Wissens- und Religionssoziologie P. L. Bergers. Er hofft dadurch zu Erkenntnissen zu gelangen, die für die konkrete Praxis des heutigen Religionsunterrichts von Bedeutung sein könnten. So richtig und wichtig dieses Vorhaben für die Religionspädagogik im allgemeinen und den Religionsunterricht im besonderen ist, es bleiben einige Probleme. Die Umfrage hätte sicher an Aussagekraft gewonnen, wenn die Fragen in ihren Alternativen nicht die Hälfte der Befragten (im Alter von 11 bis 21 Jahren) überfordert hätten, was im übrigen Vassalli selbst befürchtet (68, 85 u. ö.). Ferner könnte man der Interpretation der Umfrage eine größere Bedeutung zusprechen, wenn Vassalli nicht in das nicht nachprüfbare subjektive Erleben eines Religionslehrers abgeglitten wäre. Riskant sind endlich Schlüsse wie etwa S. 110, wo der Bevorzugung eines Laienlehrers im Religionsunterricht die suggestive Frage angeschlossen wird, „ob das Priestertum nicht für eine Kulturform typisch gewesen sei, die, gemessen am Empfinden heutiger Oberstufenschüler, sich allmählich verabschiedet".

Der zweite Teil stellt ausführlich P. L. Bergers Buch „Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft" vor und zieht aus dessen Überlegungen beachtenswerte Konsequenzen. Dabei werden leider alle differenzierenden Ergebnisse des ersten Teils eingeebnet, indem nur von „Oberstufenschülern" (145) oder „vielen Jugendlichen" (160) die Rede ist. In diesem Teil hätte sich Vassalli an Bergers Weisung halten sollen: „Meiner Meinung nach bleibt ihm (dem Theologen) nichts anderes übrig, als das Glaubensgut der Religion mit Hilfe eigener kognitiver Kriterien (die nicht unbedingt die eines angeblich ‚modernen Bewußtseins' sein müssen) Stück für Stück und Schritt für Schritt zu prüfen und neuzubewerten" (175). Er hätte dann die wissenssoziologischen Thesen nicht unbesehen auf theologische Sachverhalte übertragen.

Im dritten Teil fordert Vassalli für die Didaktik einer künftigen Religionspädagogik „distanznehmende Sachlichkeit" (189), die auch die gesellschaftlich bedingte Glaubenssituation zu reflektieren wagt, und „den utopischen Geist der Hoffnung" (189). Diese Hoffnung, die allerdings in den Gegensatz zum Glauben gebracht wird, macht dann im wesentlichen die Grundhaltung eines jungen Menschen aus. Gewiß kann man der These Vassallis zustimmen: „Jeder Glaube aber muß dem Schüler äußerlich bleiben, solange er sich nicht aus den in der Gesellschaft geltenden Identifikationsformen als seine Bedingungen entwickelt" (200). Doch bleibt die Frage, ob es für eine gläubige Existenz nicht zusätzlich Bedingungen gibt. Das eigentliche Verdienst dieser Arbeit besteht demnach darin, einen Weg gewiesen zu haben, der vermutlich aus manchen Sackgassen der Religionspädagogik herausführt.

R. Bleistein SJ

BRUNNHUBER, Paul – ZÖPFL, Helmut: *Erziehungsziele konkret.* Erziehung zum kritischen Ja – ein Programm zur inneren Schulreform. Donauwörth: Auer 1975. 184 S. Kart. 22,80.

Im Sinn ihres verstorbenen Lehrers und Freundes Fritz Stippel legen die bekannten Schulpädagogen ein für die heutige Schule notwendiges und brauchbares Erziehungsprogramm vor. Sie lehnen mit Recht einen erziehlichen Ausgangspunkt im Sinn eines steten Verneinens von Bestehendem ab. Vom Erzieher verlangen sie eine Kompetenz, die neben soziologischen und psychologischen Kenntnissen nicht ohne eine philosophisch-anthropologische Reflexion auskommt, wie das Reflektieren eines Selbstwertgefühls, eines Hoffnungshorizonts, eines Genießen- und Verzichtenkönnens.

Eine solche grundsätzlich reflektierte „Orientierungshilfe", wie sie das erste Kapitel bietet, wird dann im zweiten (27–128), dem Kernstück des Buchs, konkret didaktisch und methodisch überzeugend aufbereitet. Die Verfasser entfalten ihre Leitidee für die Praxis in übersichtlichen und unterrichtsnahen „Problemfeldern": 1. Sinn und Wertorientierung, 2. Glück und Freude, 3. Zeit und Zeitlichkeit, 4. Freiheit, 5. Soziale Beziehungen, 6. Fragen, Wahrnehmen, Erkennen, 7. Handeln, Gestalten, Verwirklichen. Jedes Problemfeld wird durch Beispiele, Unterrichtsskizzen und Arbeitsmaterialien angereichert.

Als Beispiel diene das Problemfeld „Soziale Beziehungen": Da werden sechs verschiedene Inhalte und Phänomene umschrieben, die für soziale Beziehungen konstituierend sind. So etwa Kommunikation (verbale und non-verbale), Kooperation und Helfen („Was einer allein nicht schaffen kann, was einem jemand abnehmen kann"), Sexualität (Partnerwahl, Sexualnorm, personale Verantwortung), Konflikte (geeignete Muster für ihre Bewältigung), Vorurteile (ihr Zustandekommen und ihre Funktion), Gesellschaft (Gruppe und einzelner, Rollen). Neben einem besonderen Hinweis auf themenverwandte Unterrichtsfächer führt ein Beispielkatalog das Miteinander-Reden ausführlich vor. Als praktische Unterrichtsskizze für die 5. bis 9. Jahrgangsstufe, an die sich Arbeitsmaterialien in Form von Literaturbeispielen anschließen, bieten die Verfasser: 1. Jemandem etwas beibringen, wenn man sich über ihn ärgert, 2. Das Brecht-Gedicht „Der Kirschdieb".

In ähnlicher, methodisch lehrreicher und didaktisch richtiger Weise werden alle Problemfelder differenziert und für die Praxis in der Schule direkt brauchbar gemacht – eine eindrucksvolle Arbeit, die in der Konkretisierung nie die theoretische Reflexion vermissen läßt.

Als Wunsch bleibt eine vermehrte Thematik der Problemfelder, eine Anreicherung mit Bildern und vor allem der Hinweis auf weitere Unterrichtsmedien (z. B. Filme). Dem vorzüglichen Buch, das sich überzeugend für die erziehende Schule einsetzt, ist eine weite Verbreitung zu wünschen. *F. Schlederer*

Jugendpastoral – Aufgabe der gesamten Kirche. Hrsg. v. Josef WIENER und Helmut ERHARTER. Freiburg: Herder 1976. 144 S. Kart. 18,–.

Die alljährliche österreichische Pastoraltagung beschäftigte sich vom 29. bis 31. 12. 1975 mit dem Thema „Jugendpastoral – Aufgabe der gesamten Kirche". Die Referate (von P. M. Zulehner, Th. Bucher, G. Rombold, H. Rotter u. a.) und Ergebnisse der Arbeitskreise werden in diesem Berichtband vorgelegt. Alle Texte stimmen darin überein, daß kirchliche Jugendarbeit der an Christus maßnehmenden Selbstverwirklichung des Jugendlichen zu dienen hat, daß sie im stetigen Dialog mit dem jungen Menschen zu geschehen hat, daß ihr eine „Katechumenen-Situation" zuzuerkennen ist und daß sie von der ganzen Gemeinde zu verantworten ist. Die ermutigenden Aussagen bleiben dennoch ungenau, weil nicht hinreichend geklärt wird, daß Jugendpastoral sich auf drei Lebensfeldern des jungen Menschen verwirklicht, nämlich in der Schule (als Religionsunterricht), in der Gemeinde (als Gemeindekatechese), in der Freizeit (als kirchliche Jugendarbeit). Diese Unterscheidungen, die dem Jugendlichen eine jeweils andersgeartete Rolle (als Schüler bzw. Auszubildender,

als „Glaubenswilliger", als junger Mensch schlechthin) zuerkennen, wirken sich in den Planungen der kirchlichen Jugendarbeit aus: in den Methoden, die konturierte Zielgruppen berücksichtigen, in den Forderungen nach Kirchlichkeit in variierender Intensität, in der Inhaltlichkeit der kirchlichen Jugendarbeit überhaupt. Trotz dieser mangelnden Präzisierung sind bemerkenswert die „Leitlinien kirchlicher Jugendarbeit", die Bischof Johann Weber (Graz) vorträgt, und bleiben nachahmenswert die Modelle praktischer Jugendarbeit (in Jugendzentren und Firmgruppen). Das Buch, das insgesamt wohl eher die österreichische Situation innerhalb der kirchlichen Jugendszene reflektiert, bietet auch Anregungen für die kirchliche Jugendarbeit in anderen Ländern. *R. Bleistein SJ*

ZU DIESEM HEFT

Das Kriegsende mit der radikalen Tilgung jeder deutschen Eigenstaatlichkeit stellte den Heiligen Stuhl in seinen Beziehungen zu Deutschland vor eine völlig neuartige Situation. Mit der Berliner Nuntiatur war der Kommunikationsknoten lahmgelegt, der für den Nachrichtenfluß zwischen Rom und den deutschen Diözesen unentbehrlich geworden war. Im Sommer 1946 errichtete Papst Pius XII. die Vatikanmission Kronberg und ernannte den amerikanischen Erzbischof Muench zum Apostolischen Visitator in Deutschland. Damit war eine neue Verbindungsstelle geschaffen. Ludwig Volk schildert im einzelnen die Entstehungsgeschichte und die Tätigkeit der Vatikanmission Kronberg bis zur Konstituierung der Bundesrepublik im Herbst 1949.

Die dialektische Theologie, mit Karl Barth an der Spitze, hatte im scharfen Gegensatz zur evangelischen Theologie des 19. Jahrhunderts jede Möglichkeit der Gotteserkenntnis und der Gotteserfahrung im Bereich des Religiösen für unmöglich erklärt. Heute hat wieder ein breites Streben nach persönlicher Gotteserfahrung eingesetzt. Jürg Wunderli, Stadtarzt in Zürich, fragt nach dem Wesen dieser persönlichen Gotteserfahrung. Er zieht den Begriff „Gottesbegegnung" vor, weil so klarer zum Ausdruck komme, daß es sich um ein Geschenk handelt.

Die Pensionierung Chruschtschows im Oktober 1964 leitete in der Sowjetunion eine neue Phase der Medienpolitik ein: Es wurde versucht, eine strenge Disziplinierung der Massenmedien und der Öffentlichkeit mit einer Ausweitung und Verbesserung der Wirksamkeit der Medien zu verbinden. Paul Roth befaßt sich mit diesen Disziplinierungsmaßnahmen von Staat und Partei und mit dem Widerstand dagegen. Er zeigt, wie sich ein bürokratisch-zentralistischer Führungsstil durchgesetzt hat, der an die Stalinzeit erinnert.

Bernhard Grom, Professor für Religionspsychologie und Religionspädagogik an der Hochschule für Philosophie in München, gibt Anregungen, wie man in unserer Zeit Weihnachten feiern kann. Er plädiert für eine Weihnachtskultur, die in einem neuen „Ja zum Feiern" mit der Feier auch das offene Glaubensgespräch verbindet.

24. MAI 1977
21. JULI 1977
6. SEP. 1977
8. 2. 78
- 6. 4. 78
13. MRZ. 1979
20. JUNI 1980
11. MRZ. 1981
6. JULI 1982
5. 01. 83
- 6. AUG. 1984