N12<522832714 021

ubTÜBINGEN

B. Schaffhauser
Buchbinderei
7950 Biberach/R
Krummer Weg 34

+ Beschrift.

ph. 543 - 553 = 6

M 6518 EX

STIMMEN DER ZEIT

Heft 1
Januar 1978

R. Bleistein
Katechese in unserer Zeit?
E. v. d. Lieth
Aufgaben gegenwärtiger Bildungspolitik
P. Roth
Atheismus und Religion in der UdSSR
W. Müller
Philosophie und Humanwissenschaften
P. Jansen
Erziehung zur sprachlichen Verständigung
W. Kerber
Katholische Kirche und SPD
O. v. Nell-Breuning
Zukunft durch kontrolliertes Wachstum

12. JAN. 1978

Verlag Herder Freiburg

INHALT

Roman Bleistein SJ	Katechese in unserer Zeit?	1
Elisabeth von der Lieth	Von der äußeren zur inneren Reform. Probleme und Aufgaben gegenwärtiger Bildungspolitik	3
Paul Roth	Sowjetmenschen zwischen Atheismus und religiösem Interesse	15
Werner Müller	Philosophie und Humanwissenschaften. Merleau-Pontys Phänomenologie der gelebten Erfahrung	26
Peter Jansen	Erziehung zur sprachlichen Verständigung. Zur ethischen Dimension des Deutschunterrichts	39
Vincent Berning	Hermann Platz (1880–1945). Ein Pionier der katholischen Erneuerungsbewegung und der deutsch-französischen Aussöhnung	50
	UMSCHAU	
Walter Kerber SJ	Katholische Kirche und SPD. Zum Konflikt um § 218 StGB	63
Oswald v. Nell-Breuning SJ	Zukunft durch kontrolliertes Wachstum	64
	BESPRECHUNGEN	
	Biologie	68
	Wirtschaft	69
	Moraltheologie	70
	ZU DIESEM HEFT	72

DIE MITARBEITER DES HEFTS

OStD Elisabeth von der Lieth, Gerckensplatz 12, 2000 Hamburg 63 – Dr. Paul Roth, Glonnweg 9, 8011 Kirchheim – Dr. Werner Müller, Veilchenweg 6, 5210 Troisdorf – Dr. Peter Jansen, Thomas-Mann-Str. 49, 4050 Mönchengladbach 1 – Prof. Dr. Vincent Berning, Waldstr. 2, 5106 Roetgen – Prof. Dr. Walter Kerber, Kaulbachstr. 31a, 8000 München 22 – Prof. Dr. Oswald von Nell-Breuning, Offenbacher Landstr. 224, 6000 Frankfurt 70.

STIMMEN DER ZEIT · 196. BAND · 103. 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, Hermann-Herder-Straße 4, 7800 Freiburg. Anzeigen: Anzeigenverwaltung Verlag Herder, gültige Anzeigen-Preisliste Nr. 16 – Versandort: Freiburg – Druck: Presse-Druck Augsburg. Die Stimmen der Zeit erscheinen jährlich in 12 Heften. Preis: Einzelheft 8,50 DM; im Abonnement: 7,50 DM, halbjährlich 45,– DM, zuzüglich Versandspesen; Studentenabonnement: Einzelheft 6,80 DM. Dreimonatiges Probeabonnement 16,20 DM. Die Zeitschrift kann im In- und Ausland auch durch den Postzeitungsdienst bezogen werden. Bestell-Nr. 000 22

STIMMEN DER ZEIT

STIMMEN DER ZEIT

196. BAND



1978

VERLAG HERDER FREIBURG

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Gh 2449

STIMMEN DER ZEIT

Herausgeber und Chefredakteur: Wolfgang Seibel SJ. Mitglieder der Redaktion: Roman Bleistein SJ, Karl H. Neufeld SJ, Herbert Schade SJ. 8000 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, Hermann-Herder-Straße 4, 7800 Freiburg. Anzeigen: Anzeigenverwaltung Verlag Herder, gültige Anzeigen-Preisliste Nr. 16. Versandort: Freiburg. Druck: Presse-Druck Augsburg. Die Stimmen der Zeit erscheinen jährlich in 12 Heften. Preis: Einzelheft 8,50 DM; im Abonnement: 7,50 DM, halbjährlich 45,– DM, zuzüglich Versandspesen; Studentenabonnement: Einzelheft 6,80 DM. Dreimonatiges Probeabonnement 16,20 DM. Die Zeitschrift kann im In- und Ausland auch durch den Postzeitungsdienst bezogen werden. Bestell-Nr. 000 22

INHALT DES 196. BANDS

András, Emmerich: Erneuerung durch Gesundschrumpfung? Die Situation der katholischen Kirche in Ungarn 435
Apfelbacher, Karl-Ernst: Religiöse Erfahrung im „Modernismus“ * 127
Arendt, Dieter: Religiöse Anfechtung und poetischer Trost. Das Gleichnis vom fallenden Blatt in Religion und Kunst 683
Baden, Hans-Jürgen: Die Tragödie Jochen Kleppers * 276
Becker, Gerhold: Denkender Glaube – gläubiges Denken. Das Werk Eugen Bisers * . . 130
Berning, Vincent: Hermann Platz (1880–1945). Ein Pionier der katholischen Erneuerungsbewegung und der deutsch-französischen Aussöhnung 50
Biser, Eugen: Interpretation und Veränderung. Versuch einer Guardini-Retrospektive aus Anlaß des 10. Todestags 819
Bleistein, Roman: Der Christ und das Spiel 108
– Familie und Fernsehen 505
– Katechese in unserer Zeit? 1
– Kirche auf Island * 346
– Mut zum Erziehen 217
Boventer, Hermann: Das Gewissen. Thomas Morus im Tower 635
Buttmann, Günther: Wissenschaft – Mythus – Religion * 569
Doyle, James A.: Der Jesuitenorden in der Sicht deutscher Dichter * 279
Egenter, Richard: Der rechte Ansatz entscheidet. Überlegungen zur christlichen Sexualethik * 785
Ehlen, Peter: Ein neuer „Begriff der Moral“ in der Sowjetunion * 205
Emeis, Dieter: Christlicher Glaube – Einladung zum Leben 695
– Was ist ein christliches Krankenhaus? 117
Esselborn H. – Plake, K.: Abweichendes Verhalten oder Anpassung? Schichtspezifische Sozialisation und die Wirkung des Trivialromans 554
Feil, Ernst: Befreiende Theologie * 496
– Kritik der Familie als biographische Erfahrung 833
Fries, Heinrich: Im Spiegel der Geschichte. Überlegungen zum Verhältnis Konzil und Papst 333
– Katholische Anerkennung des „Augsburger Bekenntnisses“? 467
Gössmann, Wilhelm: Die Lächerlichkeit des Christlichen. Ein Thema der literarischen Religionskritik 243
Gründel, Johannes: Zeugung in der Retorte – unsittlich? 675
Haeffner, Gerd: Philosophie in Afrika 795
Hengsbach, Friedhelm: Kirche in Europa. Ein Lernziel für deutsche Katholiken . . 291
Hoffmann, Norberta M.: Chiffren der Angst und der Trauer. Zur Lyrik Peter Huchels 253
Huth, Werner: Glaube, Ideologie und Wahn. Gemeinsamkeiten und Unterschiede . . 723
Jacob, Xavier: Die Christen im heutigen Syrien * 343
Jaide, Walter: Berufsberatung 457
Jansen, Peter: Erziehung zur sprachlichen Verständigung. Zur ethischen Dimension des Deutschunterrichts 39
Jurina, Josef: Dienst- und Arbeitsrecht in der katholischen Kirche 617
Kaltenbrunner, Gerd-Klaus: Unbekannter Voltaire 563

Umschaubeiträge sind durch * gekennzeichnet

Kasch, Wilhelm F.: Bedingungen und Motive des deutschen Terrorismus 841
– Erklärungsversuche des Terrorismus. Resultate und Theorien sozialwissenschaftlicher Forschung 665
– Was ist Terrorismus? 763
Kasper, Walter: Die Lehre der Kirche vom Bösen 507
Kerber, Walter: Katholische Kirche und SPD. Zum Konflikt um § 218 StGB* . . . 63
– Organverpflanzung und Moral 361
– Die Werte der Demokratie. Philosophische Überlegungen 219
Kern, Walter: Hundert Jahre Theologie. Zum Jubiläum der Innsbrucker „Zeitschrift für Katholische Theologie“ 651
Kewenig, Wilhelm A.: Probleme des Hochschulzugangs 75
Koch, Anton: Die „Stimmen der Zeit“ im Dritten Reich* 855
Köhler, Oskar: Papst ohne Nachfolge. Gedenkwort für Paul VI. 579
Krzywon, Ernst Josef: Christliche Literatur als Weltliteratur* 642
– Die Kunst des Kontrapunkts. Leben und Werk des polnischen Dichters Roman Brandstaetter 383
Kuhn, Wolfgang: Der Mensch – nur ein nackter Affe? Die Sonderstellung des Menschen aus der Sicht einer erweiterten biologischen Anthropologie 479
Kunisch, Hermann: Richard Seewalds Lebenserinnerungen* 425
Lieth, Elisabeth von der: Von der äußeren zur inneren Reform. Probleme und Aufgaben gegenwärtiger Bildungspolitik 3
Locher, Albrecht: Curricula. Polemisches über die Wahrheit im Bildungswesen* . . 493
Müller, Werner: Philosophie und Humanwissenschaften. Merleau-Pontys Phänomenologie der gelebten Erfahrung 26
Nell-Breuning, Oswald von: Beiträge zur Gesellschaftspolitik. Das wissenschaftliche Werk Gerhard Weißers* 349
– Grundwerte, Gesellschaft und Staat 158
– Nochmals: Arbeitnehmer im kirchlichen Dienst. Zu J. Jurinas Beitrag „Dienst- und Arbeitsrecht in der katholischen Kirche“ 629
– Das Recht auf Arbeit 523
– Versäumnisse der Rentengesetzgebung 649
– Zukunft durch kontrolliertes Wachstum* 64
Neufeld, Karl Heinz: Für Selbständigkeit und Freiheit. Wilhelm Emmanuel von Kettelers „Sämtliche Werke und Briefe“* 490
– Gemeinwohl und Geschichte. Zum Werk von Gaston Fessard SJ (1897–1978)* . . 715
– Inspirationen – Aktualisierungen. Zu „Christus und die Christen“ von E. Schillebeeckx* 419
– Katholiken vor dem Augsburger Bekenntnis 603
Noesen, L.: Marcel Pagnol* 422
Nosbüsch, Johannes: Vom Sinn des Lebens 191
Overhage, Paul: Sprachexperimente mit Schimpansen. Zerfließen die Grenzen zwischen Mensch und Tier? 325
Pfeiffer, Helmut: Die Wirklichkeit des Todes in der Philosophie 772
Piechowiak, Helmut: Die Kontroverse um die Liturgiereform. Der Fall Lefebvre aus protestantischer Sicht 374
Plake, K. – Esselborn, H.: Abweichendes Verhalten oder Anpassung? Schichtspezifische Sozialisation und die Wirkungen des Trivialromans 554
Plake, K. – Sünger, M. Th.: Das Bild der sozialen Wirklichkeit in der Jugendliteratur 171
Remmert, Günter: Umwelt und Gesellschaft 85

Rivinius, Karl J.: Kirche und Menschenrechte 314
Rosa, Luigi: Der Eurokommunismus der KPI und die italienischen Katholiken . . . 147
Roth, Paul: Die sowjetische Informationspolitik nach Helsinki 592
– Die sowjetische Nachrichtenagentur TASS 705
– Sowjetmenschen zwischen Atheismus und religiösem Interesse 15
Schade, Herbert: Die „Spurensicherer" in der Kunst. Auf der Suche nach der „verlorenen Zeit" * 133
Schierse, Franz Joseph: Tradition und Traditionen im Neuen Testament 95
Schmidtchen, Gerhard: Die gesellschaftlichen Folgen der Entchristlichung 543
Schneider, Grete: Katholische Schulen in freier Trägerschaft. Was erwarten Staat und Gesellschaft in der augenblicklichen Situation? 231
Schorr, Helmut: Gesellschaftlicher Wandel und Parteienstruktur. Zur Kritik und zu den Ursachen aktueller politischer Phänomene 301
Seckler, Max: Die Kirche und ihre Theologen 182
Seibel, Wolfgang: Die Bürokratie in der Kirche 721
– Ein neuer Pontifikat 577
– Eurokommunismus 73
– Herrschaft durch Sprache 433
– Die Kirche und die Freiheit 145
– Perspektiven der Papstwahl 793
– Ursachen des Terrorismus 289
Simian-Yofre, Horacio: Die Theologie der Befreiung und ihre bibeltheologischen Voraussetzungen 807
Stelzmann, Rainulf A.: Verzweiflung und Neubesinnung. Religiöses und ethisches Bewußtsein im jüngsten amerikanischen Roman 363
Sünger, Maria Therese – Plake, Klaus: Das Bild der sozialen Wirklichkeit in der Jugendliteratur 171
Valadier, Paul: Christliche Dekadenz und Wiederaufleben des Göttlichen. Die Ambivalenz Nietzsches und der Nietzsche-Interpretation 395
Wachinger, Lorenz: Buber und Freud. Ihre Deutung der Mose-Überlieferung . . . 754
Weber, Albrecht: Alt-Österreich als europäisches Modell. Zur österreichischen Literatur des 20. Jahrhunderts 741
– Sprachkrise und Literatur. Die Sprachkritik im 20. Jahrhundert und ihre Wirkungen in der deutschen Literatur 445
Weger, Karl-Heinz: Der Christ und der Glaube der anderen 407
– Die Religionskritik Sigmund Freuds 533
Zacher, Hans F.: Der Sozialstaat als Prozeß 263

ÜBERSICHT

I. KIRCHE

Heinrich Fries: Im Spiegel der Geschichte. Überlegungen zum Verhältnis Konzil und Papst 333
Friedhelm Hengsbach: Kirche in Europa. Ein Lernziel für deutsche Katholiken . . 291
Josef Jurina: Dienst- und Arbeitsrecht in der katholischen Kirche 617
Oskar Köhler: Papst ohne Nachfolge. Gedenkwort für Paul VI. 579
Oswald von Nell-Breuning: Nochmals: Arbeitnehmer im kirchlichen Dienst. Zu J. Jurinas Beitrag „Dienst- und Arbeitsrecht in der katholischen Kirche“ 629
Helmut Piechowiak: Die Kontroverse um die Liturgiereform. Der Fall Lefebvre aus protestantischer Sicht 374
Karl J. Rivinius: Kirche und Menschenrechte 314
Max Seckler: Die Kirche und ihre Theologen 182
Wolfgang Seibel: Die Bürokratie in der Kirche 721
– Die Kirche und die Freiheit 145
– Ein neuer Pontifikat 577
– Perspektiven der Papstwahl 793

II. THEOLOGIE

Gerhold Becker: Denkender Glaube – gläubiges Denken. Das Werk Eugen Bisers* . . 130
Eugen Biser: Interpretation und Veränderung. Versuch einer Guardini-Retrospektive aus Anlaß des 10. Todestags 819
Roman Bleistein: Der Christ und das Spiel 108
Dieter Emeis: Christlicher Glaube – Einladung zum Leben 695
– Was ist ein christliches Krankenhaus? 117
Ernst Feil: Befreiende Theologie* 496
Walter Kasper: Die Lehre der Kirche vom Bösen 507
Walter Kern: Hundert Jahre Theologie. Zum Jubiläum der Innsbrucker „Zeitschrift für katholische Theologie“ 651
Karl Heinz Neufeld: Inspirationen – Aktualisierungen. Zu „Christus und die Christen“ von E. Schillebeeckx* 419
Franz Joseph Schierse: Tradition und Traditionen im Neuen Testament 95
Horacio Simian-Yofre: Die Theologie der Befreiung und ihre bibeltheologischen Voraussetzungen 807
Karl-Heinz Weger: Der Christ und der Glaube der anderen 407

III. ÖKUMENE

Heinrich Fries: Katholische Anerkennung des „Augsburger Bekenntnisses“? 467
Karl Heinz Neufeld: Katholiken vor dem Augsburger Bekenntnis 603

Umschaubeiträge sind durch * gekennzeichnet.

IV. MORAL

Richard Egenter: Der rechte Ansatz entscheidet. Überlegungen zur christlichen Sexualethik* 785
Peter Ehlen: Ein neuer „Begriff der Moral" in der Sowjetunion* 205
Johannes Gründel: Zeugung in der Retorte – unsittlich? 675
Walter Kerber: Organverpflanzung und Moral 361

V. PHILOSOPHIE

Gerd Haeffner: Philosophie in Afrika 795
Gerd-Klaus Kaltenbrunner: Unbekannter Voltaire 563
Werner Müller: Philosophie und Humanwissenschaften. Merleau-Pontys Phänomenologie der gelebten Erfahrung 26
Karl Heinz Neufeld: Gemeinwohl und Geschichte. Zum Werk von Gaston Fessard SJ (1897–1978)* 715
Johannes Nosbüsch: Vom Sinn des Lebens 191
Helmut Pfeiffer: Die Wirklichkeit des Todes in der Philosophie 772
Paul Valadier: Christliche Dekadenz und Wiederaufleben des Göttlichen. Die Ambivalenz Nietzsches und der Nietzsche-Interpretation 395

VI. ANTHROPOLOGIE

Hermann Boventer: Das Gewissen. Thomas Morus im Tower 635
Günther Buttmann: Wissenschaft – Mythus – Religion* 569
Wolfgang Kuhn: Der Mensch – nur ein nackter Affe? Die Sonderstellung des Menschen aus der Sicht einer erweiterten biologischen Anthropologie 479
Paul Overhage: Sprachexperimente mit Schimpansen. Zerfließen die Grenzen zwischen Mensch und Tier? 325
Herbert Schade: Die „Spurensicherer" in der Kunst. Auf der Suche nach der „verlorenen Zeit"* 133

VII. PSYCHOLOGIE

Werner Huth: Glaube, Ideologie und Wahn. Gemeinsamkeiten und Unterschiede . . 723
Lorenz Wachinger: Buber und Freud. Ihre Deutung der Mose-Überlieferung . . . 754
Karl-Heinz Weger: Die Religionskritik Sigmund Freuds 533

VIII. GESELLSCHAFT, STAAT, WIRTSCHAFT

Ernst Feil: Kritik der Familie als biographische Erfahrung 833
Walter Kerber: Katholische Kirche und SPD. Zum Konflikt um § 218 StGB* . . . 63
– Die Werte der Demokratie. Philosophische Überlegungen 219
Oswald von Nell-Breuning: Beiträge zur Gesellschaftspolitik. Das wissenschaftliche Werk Gerhard Weißers* 349
– Grundwerte, Gesellschaft und Staat 158
– Das Recht auf Arbeit 523

– Versäumnisse der Rentengesetzgebung 649
– Zukunft durch kontrolliertes Wachstum* 64
Karl Heinz Neufeld: Für Selbständigkeit und Freiheit. Wilhelm Emmanuel von Kettelers „Sämtliche Werke und Briefe"* 490
Günter Remmert: Umwelt und Gesellschaft 85
Gerhard Schmidtchen: Die gesellschaftlichen Folgen der Entchristlichung 543
Helmut Schorr: Gesellschaftlicher Wandel und Parteienstruktur. Zur Kritik und zu den Ursachen aktueller politischer Phänomene 301
Wolfgang Seibel: Eurokommunismus 73
– Herrschaft durch Sprache 433
Hans F. Zacher: Der Sozialstaat als Prozeß 263

IX. TERRORISMUS

Wilhelm F. Kasch: Bedingungen und Motive des deutschen Terrorismus 841
– Erklärungsversuche des Terrorismus. Resultate und Theorien sozialwissenschaftlicher Forschung 665
– Was ist Terrorismus? 763
Wolfgang Seibel: Ursachen des Terrorismus 289

X. BILDUNG UND ERZIEHUNG

Roman Bleistein: Katechese in unserer Zeit? 1
– Mut zum Erziehen 217
Walter Jaide: Berufsberatung 457
Peter Jansen: Erziehung zur sprachlichen Verständigung. Zur ethischen Dimension des Deutschunterrichts 39
Wilhelm A. Kewenig: Probleme des Hochschulzugangs 75
Elisabeth von der Lieth: Von der äußeren zur inneren Reform. Probleme und Aufgaben gegenwärtiger Bildungspolitik 3
Albrecht Locher: Curricula. Polemisches über die Wahrheit im Bildungswesen* . . . 493
Klaus Plake – Maria Therese Sünger: Das Bild der sozialen Wirklichkeit in der Jugendliteratur 171
Grete Schneider: Katholische Schulen in freier Trägerschaft. Was erwarten Staat und Gesellschaft in der augenblicklichen Situation? 231

XI. ZEITGESCHICHTE

Emmerich András: Erneuerung durch Gesundschrumpfung? Die Situation der katholischen Kirche in Ungarn 435
Karl-Ernst Apfelbacher: Religiöse Erfahrung im „Modernismus"* 127
Vincent Berning: Hermann Platz (1880–1945). Ein Pionier der katholischen Erneuerungsbewegung und der deutsch-französischen Aussöhnung 50
Roman Bleistein: Kirche auf Island* 346
Xavier Jacob: Die Christen im heutigen Syrien* 343
Anton Koch: Die „Stimmen der Zeit" im Dritten Reich* 855
Luigi Rosa: Der Eurokommunismus der KPI und die italienischen Katholiken . . . 147
Paul Roth: Sowjetmenschen zwischen Atheismus und religiösem Interesse 15

XII. LITERATUR

Dieter Arendt: Religiöse Anfechtung und poetischer Trost. Das Gleichnis vom fallenden Blatt in Religion und Kunst 683
Hans Jürgen Baden: Die Tragödie Jochen Kleppers* 276
James A. Doyle: Der Jesuitenorden in der Sicht deutscher Dichter* 279
Wilhelm Gössmann: Die Lächerlichkeit des Christlichen. Ein Thema der literarischen Religionskritik 243
Norberta M. Hoffmann: Chiffren der Angst und der Trauer. Zur Lyrik Peter Huchels 253
Ernst Josef Krzywon: Christliche Literatur als Weltliteratur* 642
– Die Kunst des Kontrapunkts. Leben und Werk des polnischen Dichters Roman Brandstaetter 383
Hermann Kunisch: Richard Seewalds Lebenserinnerungen* 425
L. Noesen: Marcel Pagnol* 422
K. Plake – H. Esselborn: Abweichendes Verhalten oder Anpassung? Schichtspezifische Sozialisation und die Wirkungen des Trivialromans 554
Rainulf A. Stelzmann: Verzweiflung und Neubesinnung. Religiöses und ethisches Bewußtsein im jüngsten amerikanischen Roman 363
Albrecht Weber: Alt-Österreich als europäisches Modell. Zur österrreichischen Literatur des 20. Jahrhunderts 741
– Sprachkrise und Literatur. Die Sprachkritik im 20. Jahrhundert und ihre Wirkungen in der deutschen Literatur 445

XIII. MEDIEN

Roman Bleistein: Familie und Fernsehen 505
Paul Roth: Die sowjetische Informationspolitik nach Helsinki 592
– Die sowjetische Nachrichtenagentur TASS 705

BUCHBESPRECHUNGSGRUPPEN

Biologie 68, 287, 503
Buddhismus 647
Familie und Erziehung 501
Freizeit 575
Jugendarbeit 427
Kirche 354, 718
Kirche und Staat 283
Kirche und Theologie 212, 788, 859
Medien 789
Moraltheologie 70
Naturwissenschaft 210, 790
Ökumene 136, 499, 645
Pädagogik 137
Philosophie und Theologie 284
Psychologie 860
Religionspädagogik 863
Sexualerziehung 357
Soziologie 574
Theologie 140, 431, 573
Wirtschaft 69
Wirtschaft und Gesellschaft 353

ZU DIESEM HEFT

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

VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN SCHRIFTEN

Absolutheit des Christentums. Hrsg. v. Walter Kasper 431

Affolderbach, Martin: Kirchliche Jugendarbeit im Wandel 429

Allerbeck, Klaus R. – Rosenmayr, Leopold: Einführung in die Jugendsoziologie 139

Bäumler, Christof: Unterwegs zu einer Praxistheorie 428

Befreiende Theologie. Hrsg. v. Karl Rahner, Christian Modehn, Hans Zwiefelhofer 498

Bilanz der Sexualpädagogik. Hrsg. v. Hans-Jochen Gamm und Friedrich Koch 357

Blüchel, Kurt: Der Untergang der Tiere 68

Bogen, Hans Joachim: Mensch aus Materie 287

Brehms Neue Tierenzyklopädie. Bd. 10–12 68

Christliches Glauben und Handeln. Hrsg. v. Klaus Demmer und Bruno Schüler 70

Courth, Franz: Das Wesen des Christentums in der Liberalen Theologie 646

Denk, Friedrich: Die verborgenen Nachrichten 790

Deufel, Konrad: Kirche und Tradition 286

Dreier, Wilhelm – Kümmel, Reiner: Zukunft durch kontrolliertes Wachstum 67

Domoulin, Heinrich: Begegnung mit dem Buddhismus 647

Eibl-Eibesfeldt, Irenäus: Menschenforschung auf neuen Wegen 210

Die Einheit der Kirche. Hrsg. v. L. Hein 136

Enzyklopädie der Minerale und Edelsteine. Hrsg. v. Michael O'Donoghue 790

Faust, Volker: Biometeriologie 211

Feld, Helmut: Die Anfänge der modernen biblischen Hermeneutik in der spätmittelalterlichen Theologie 214

Figl, Johann: Atheismus als theologisches Problem 431

Fischer, Jean-Claude – Gayrard-Valy Yvette: Faszination in Stein 791

Frauenknecht, Hans: Urknall, Urzeugung und Schöpfung 211

Freizeit in Schweden. Hrsg. v. W. Nahrstedt 575

Fricker, Roland – Lerch, Jacob: Zur Theorie der Sexualität und der Sexualerziehung 358

Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission: Das Herrenmahl 859

Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Ergänzungsband: Arbeitspapiere der Sachkommissionen 356

Geschlechtserziehung interdisziplinär. Hrsg. v. Franz Beffart 359

Gestrich, Christof: Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie 143

Görres, Albert: Kennt die Psychologie den Menschen? 860

Greshake, Gisbert: Geschenkte Freiheit 573

Halkenhäuser, Johannes: Kirche und Kommunität 645

Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik. Hrsg. v. H.-D. Ortlieb, B. Molitor, W. Krone. 22. Jahr 353

Hax, Karl: Personalpolitik der Unternehmung 70

Heraus aus der Krise – wohin? Hrsg. v. Franz Schallmeiner 69

Herrmann, Siegfried: Zeit und Geschichte 500

Heyer, Friedrich: Konfessionskunde 355

Huth, Werner: Wahl und Schicksal 861

Ignatius von Loyola. Mit einem Essay von Karl Rahner, einer historischen Einführung von Paul Imhof 858

Iserloh, Erwin – Stoll, Christoph: Bischof Ketteler in seinen Schriften 493

Janzing, Anton: Ganzheitliche Geschlechtserziehung 359

Kaefer, Herbert: Religion und Kirche als soziale Systeme 574

Karrer, Leo: Der Glaube in Kurzformeln 863

Kasper, Walter: Zukunft aus dem Glauben 859

Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses? Hrsg. v. Harding Meyer, Heinz Schütte und Hans-Joachim Mund 499

Katholische Publizistik in den Niederlanden. Hrsg. v. Joan Hemels und Michael Schmolke 789

Ketteler, Wilhelm Emmanuel Freiherr von: Sämtliche Werke und Briefe. Abt. 1, Bd. 1; Bd. 4 490

Kirchen auf gemeinsamem Wege. Hrsg. v. J. J. Degenhardt, H. Tenhumberg, H. Thimme 136

Klinger, Elmar: Ekklesiologie der Neuzeit 719

Könneker, Marie-Luise: Dr. Heinrich Hoffmanns „Struwwelpeter" 502

Konturen heutiger Theologie. Hrsg. v. Gottfried Bitter und Gabriele Miller 140

Kranz, Gisbert: Lexikon der christlichen Weltliteratur 644

Kraus, Georg: Vorherbestimmung 142

Kutzner, Heinrich: Erfahrung und Begriff des Spiels 108

Lines, Les – Russel, Franclin: Die Wunder der Vogelwelt 792

Luchterhandt, Otto: Der Sowjetstaat und die Russisch-Orthodoxe Kirche 283

Metz, Johann Baptist: Glaube in Geschichte und Gesellschaft 212

Meyer, Arno Heinrich: Die Frage des Menschen nach Gott und Welt inmitten seiner Geschichte im Werk Karl Löwiths 284

Momose, Peter Fumiaki: Kreuzestheologie 788

Nachkonziliare Dokumentation. Bd. 1–58 718

Nees, Albin: Die erste Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1971–1975) 788

Neufeld, Karl H.: Adolf von Harnack – Theologie als Suche nach der Kirche 215

Neuner, Peter: Religion zwischen Kirche und Mystik 130

Neuner, Peter: Religiöse Erfahrung und geschichtliche Offenbarung 130

ORDO. Bd. 28 353

Papst Paul VI. Wort und Weisung im Jahr 1977 718

Pauck, Wilhelm und Marion: Paul Tillich 499

Pius XII. zum Gedächtnis. Hrsg. v. Herbert Schambeck 354

Problemgeschichte der neueren Pädagogik. Bd. 1–3. Hrsg. v. Josef Speck 138

Religiös ohne Kirche? Hrsg. v. Karl Forster 356

Renker, Joseph: Christliche Ehe im Wandel der Zeit 71

Ritter, Joachim-Friedrich: Friedrich von Spee 1591–1635 214

Roegele, Otto B.: Was wird aus dem gedruckten Wort? 354

Sales, Michael: Der Mensch und die Gottesidee bei Henri de Lubac 719

Scharrer, Siegfried: Theologische Kritik der Vernunft 142

Scheele, Paul-Werner: Alles in Christus 141

Schillebeeckx, Edward: Christus und die Christen 419

Schirmer, Dietrich und Eva: Deklassiert? 429

Schmidt, Josef: Hegels Wissenschaft der Logik und ihre Kritik durch Adolf Trendelenburg 285

Schmiel, Martin: Berufspädagogik 138

Schmitz, Hermann-Josef: Frühkatholizismus bei Adolf von Harnack, Rudolph Sohm und Ernst Käsemann 500

Schröder, Eberhard: Außerschulische Jugendbildung 430

Schülerduden. Hrsg. v. d. Redaktion für Religion und Theologie des Bibliographischen Instituts 214

Schwaiger, Georg: Päpstlicher Primat und Autorität der Allgemeinen Konzilien im Spiegel der Geschichte 335

Schwarze Pädagogik. Hrsg. u. eingel. v. Katharina Rutschky 503

Seewald, Richard: Die Zeit befiehlt's, wir sind ihr untertan 425

Sexualerziehung als Unterrichtsprinzip. Hrsg. v. Norbert Kluge 358

Shorter, Edward: Die Geburt der modernen Familie 501

Steenberghen, Fernand van: Die Philosophie im 13. Jahrhundert 284

Steinkamp, Hermann: Jugendarbeit als soziales Lernen 427

Tallen, Hermann: Die Auseinandersetzung über § 218 StGB 64

Teilhard de Chardin, Pierre: Tagebücher III 213

Teufel – Dämonen – Besessenheit. Hrsg. v. Walter Kasper u. Karl Lehmann 573

Thalmann, Rita: Jochen Klepper 279

Weiser, Eric: Biologische Rätsel 503

Weißer, Gerhard: Hrsg. v. S. Katterle, W. Mudra, L. Neumann 349

Wer ist Jesus Christus? Hrsg. v. Joseph Sauer 140

Werling, Hans Friedrich: Die weltanschaulichen Grundlagen der Reunionsbemühungen von Leibniz im Briefwechsel mit Boussuet und Pelisson 645

Woltersdorf, Hans Werner: Die Schöpfung war ganz anders 287

Wörterbuch der Pädagogik. Bd. 1–3 137

Zulehner, Paul M.: Helft den Menschen leben 860

NAMEN- UND SACHVERZEICHNIS

Abenteuerroman 557
Abtreibungsgesetz 63
Ackermann, Konrad 855
Afrikanische Philosophie 795
Amerikanischer Roman 363
Anthropologie 489
Arbeitsrecht, kirchl. 617, 629
Assmann, Hugo 810
Atheismus 15
Augsburger Bekenntnis 467, 603

Berlinguer, Enrico 148
Berufsberatung 457
Besessenheit 518
Bildungsberatung 463
Bildungspolitik 3, 75
Biologie 479
Biser, Eugen 130
Brandstaetter, Roman 383
Buber, Martin 754
Bürokratie 721

CDU 309
„Charta 77" 314
Cheever, John 370
Christl. Literatur 642
Confessio Augustana 467, 603
CSU 309
Curricula 493

Dacqué, Edgar 569
Dämonen 509
Democrazia Cristiana 153
Demokratie 219
Desozialisation 547
Deutschunterricht 39
Didion, Joan 367
„Dignitatis humanae personae" 323

Eboussi Boulaga, Fabien 796
Entchristlichung 543
Erziehung 217
Eurokommunismus 73, 147
Europa 291
Exorzismus 518

Familie 505, 833
Fernsehen 505
Fessard, Gaston 715
Feuerbach, Ludwig 244
F.D.P. 310
Fichte, Johann Gottlieb 58
Frahl, Georg 450
Frauenroman 559
Freiheit 145
Freud, Sigmund 533, 754

Gardavský, Vítězslav 772
„Gaudium et spes" 321
Gesellschaft 158
Gesellschaftskritik 833
Gesellschaftspolitik 349
Gewalt 669
Gewissen 635
Glaube 108, 407, 695, 723
Goethe, Wolfgang von 279
Gramsci, Antonio 147
Grau, Günter 250
Grenzen des Wachstums 193
Grundwerte 158
Guardini, Romano 819
Gutiérrez, Gustavo 810

Handke, Peter 454
Heine, Heinrich 249, 281
Historischer Kompromiß 153
Historismus 654
Hochland 855
Hoffmann, Theo 856
Hofmannsthal, Hugo von 445
Horkheimer, Max 835
Hountondji, Paulin J. 796
Huchel, Peter 253
„Humanae vitae" 583

Ideologie 723
Illusion 536
Island 346
Italienische Kirche 147

Jaspers, Karl 774
Jesuiten 279
Johannes XXIII. 319, 580
Johannes Paul I. 793
Johannes Paul II. 793
Joyce, James 250
Jugendliteratur 171

Kafka, Franz 450
Katechese 1
Katholische Schulen 231
Katholische Soziallehre 272
Ketteler, Wilhelm Emmanuel von 490
Kierkegaard, Sören 245
Kirche 145, 182, 721
Kirchl. Arbeitsrecht 617, 629
Klepper, Jochen 276
Koch, Anton 855
Konzil 332, 582, 657
KPI 147
Krankenhaus, christl. 117
Krankensalbung 125
Krankheit 119
Kraus, Karl 448
Kreitmaier, Joseph 856
KSZE 314, 592
Kunst 133

Lateinamerika 807
Lebensqualität 194
Lefebvre, Marcel 374
Leo XIII. 653
Lippert, Peter 856
Liturgiereform 374
Liturgische Bewegung 52

Marcuse, Herbert 837
Mahler, Horst 841

Marcel, Gabriel 779
Marx, Karl 835
Marxismus 150, 205, 835
Mauthner, Fritz 447
Medellín 808
Meinhof, Ulrike 841
Menschenrechte 314
Merleau-Ponty 26
Modernismus 127, 656
Möhler, Johann Adam 651
Moral 205
Mose-Überlieferung 754

Nationalsozialismus 855
Neues Testament 95
Neurose 533
Nietzsche, Friedrich 59, 245, 281, 395
Novalis 280
Nowosti 707
Numerus clausus 75

Oates, Joyce Carol 365
„Octogesima adveniens" 168
Organverpflanzung 361
Österreich 741
österreichische Literatur 445, 741

„Pacem in terris" 319
Pagnol, Marcel 422
Papst 332
Parteien 301
Paul VI. 168, 577, 579, 678
Phänomenologie 26
Philosophie 795
Pius XII. 580, 677
Platz, Hermann 50
Politik 301
Polnische Literatur 383
Pribilla, Max 855

Rahner, Hugo 109
Rahner, Karl 662
Ratzinger, Josef 582, 590
Recht auf Arbeit 523
Religionskritik 243, 533
„Renouveau catholique" 53
Rentengesetzgebung 649
„Retortenbaby" 675
Rilke, Rainer Maria 450
Rosenberg, Alfred 856
Rühmkorf, P. 841

Säkularisierung 543
Samisdat 20
Sartre, Jean-Paul 29
Scheler, Max 776
Schell, Hermann 52
Schillebeeckx, Edward 419
Schiller, Friedrich 249
Schimpansen 325
Schnitzler, Arthur 449
Science-fiction 557
Seewald, Richard 425
Segundo, Juan Luis 810
Sexualethik 785
Sinn des Lebens 191
Sonnenschein, Carl 51
Sowjetunion 15, 205, 592, 705
Sozialisation 171, 554
Sozialstaat 263
SPD 63, 308
Spiel 108
Sprache 433
Staat 158
Stimmen der Zeit 855
Stufler, Johann 659
Sünde 507
Swift, Jonathan 247
Syrien 343

TASS 593, 705
Terrorismus 289, 665, 763, 841
Teufel 508
Theologie 182
Theologie der Befreiung 496, 807
Thomas Morus 635
Tod 772
Togliatti, Palmiro 148
Tradition 95
Trivialroman 554
Tübinger Schule 651

Umwelt 85
UNESCO 596
Ungarn, kath. Kirche 435

Vesper, Will 841
Voltaire 248, 563
Vonnegut, Kurt 364

Wahn 723
Weißer, Gerhard 349
Wiener, Oswald 455
Wittgenstein, Ludwig 448

Zeitschrift für katholische Theologie 651
Zeugung 675

Katechese in unserer Zeit?

Im Monat Oktober tagte in Rom die Bischofssynode. Sie hatte sich als Ziel gesetzt, „die Katechese in unserer Zeit mit besonderer Berücksichtigung der Kinder- und Jugendkatechese" zu besprechen. Aufgrund der vorbereitenden „Handreichungen für die Bischofskonferenzen" aus dem Jahr 1976 ließ sich Großes erwarten; denn in diesem Text wurde immerhin gesagt, es sei „der Wunsch der Kirche, daß die Katechese der neuen Generationen eine Katechese der authentischen Freiheit und der authentischen christlichen Kreativität sei. Die neuen Generationen sind es, die neue Früchte eines Lebens aus dem Evangelium hervorbringen können in Situationen und angesichts von Problemen, die diejenigen vielleicht nicht gekannt haben, die vor ihnen gelebt haben. Deshalb muß die Kirche, wenn sie sich im Namen des Evangeliums besonders an die Jugendlichen wendet, auch sich selbst von deren Lebensweise und deren Sprache fordern lassen."

Inzwischen liegt das Abschlußdokument vor: „Botschaft an das Volk Gottes". Obwohl das von der Synode erarbeitete Material erst in einer späteren Erklärung des Papstes umfassend verwertet werden soll, kann und muß man fragen: Hat sich die Bischofssynode vom heutigen jungen Menschen „fordern lassen"? Die römische Klarheit des Textes läßt eine ebenso klare Antwort zu: Sie hat sich nicht fordern lassen; denn allzu ängstlich auf die Weitergabe eines unversehrten Glaubens bedacht, ist der Bischofssynode bereits dort das Kind und der Jugendliche aus dem Blick geraten, wo sie seine Lebenssituation skizziert. Es wird viel von einer „neuen Frage nach Gott", von „neuen Zeichen göttlicher Unruhe", von einem „neuen Sinn für die menschlichen Werte", von der „Last des Aufbaus einer neuen Welt" gesprochen. Daß aber in den christlichen Ländern die meisten Jugendlichen zwar Getaufte sind, aber dennoch in einer Katechumenensituation leben, das heißt in Glaubenswissen, sakramentalen Vollzügen, kirchlichem Bewußtsein an einem Nullpunkt stehen, wird nicht bedacht. Dies aber macht doch das zentrale Problem vieler Jugendlicher aus, daß sie sich von einem Anspruch getroffen fühlen, dessen Gewicht und Größe sie nicht realisieren können, daß sie die Sprache kaum verstehen, die diesen Anspruch artikuliert.

Mit diesem ersten Mangel verbindet sich ein zweiter: Es wird mit Grund gefordert, daß die der Katechese anvertraute Botschaft „in der Sprache unserer Zeit ausgedrückt wird". Führt man diesen Gedanken zu Ende, dann fordert er, den in der Lebensentwicklung und Lebenssituation gegebenen Ansatzpunkt für das Kind und den Jugendlichen zu suchen und zu nützen. Dieser Ansatzpunkt gelangt überhaupt nicht in den Blick, wenn es nur heißt: „Es geht nämlich um Katechese in unserer Zeit. Die Synode ermahnt darum alle christlichen Gemeinden und Gemeinschaften, die Katechese so zu erneuern, daß sie tatsächlich Verkündigung des Evangeliums, der Frohen Botschaft ist.

Dabei sollen sie jenen Realismus vor Augen haben, der die Katechese zur Treue und zur authentischen Vertiefung in allen ihren Aspekten führt."

Daß die Katechese „Wort", „Gedächtnis", „Zeugnis" ist, wird nicht bestritten, und es ist gut, daß dies so deutlich herausgearbeitet wird. Nur – wie, wo und wann kommt das Wort an? Wie wird das Gedächtnis für einen jungen Menschen zur „gefährlichen Erinnerung"? Wie zwingt das Zeugnis in Betroffenheit und Engagement? Darauf vermißt man die Antwort. Es reicht nicht, „mit Ehrfurcht auf das Lehr- und Hirtenamt der Kirche achtzugeben". Und es ist wohl einseitig, wenn man definiert: „Darum heißt Christsein dasselbe wie in eine lebendige Tradition eingehen." Und angesichts der fehlenden Konkretisierung läuft der Appell ins Leere: „Man muß ohne Zweideutigkeit erklären, daß es Gesetze und unveränderliche Moralprinzipien gibt, die in der Katechese darzulegen sind."

Diese Aussagen vergessen, daß Kinder und Jugendliche Wesen der Reifung, Menschen im Unterwegs, Wanderer zwischen vielen Weltanschauungen sind. Sind bei ihnen nicht schon sachte und schrittweise Annäherungen an Jesus Christus wertvoll? Sollten nicht schon ihre Grunderfahrungen religiös aufgehoben werden können? Könnte es nicht eine Kurzformel des Glaubens für Kinder und Jugendliche geben? Gibt es nicht eine altersspezifische Wahrheit? Läßt nicht der lebensdeutende Vollzug der Sakramente einen jugendgemäßen Sakramentenempfang zu? Warum sollte es nicht legitimerweise Hochgebete für Kinder und Jugendliche geben? Und ist nicht der Zugang zu sittlichen und christlichen Werten und Normen oft durch den Mangel an humanen Erfahrungen verbaut?

Es scheint, daß „das Kind" und „der Jugendliche" bei diesen Texten nur die Rollen von schemenhaften, blutleeren Wesen, von Abstraktionen spielen. Damit würde nur die Aussage der „Kongregation für die Sakramente und den Gottesdienst" bestätigt, die in der Frage der Reihenfolge Erstbeichte–Erstkommunion am 31. März 1977 schrieb: „Die menschliche Natur ist nämlich im Grunde genommen an allen Orten gleich, und daher stellen sich die Ziele der zu erlangenden geistlichen Vollkommenheit, die diesen Sakramenten eigen sind, in gleicher Weise dar." Diese Mentalität findet sich auch im Schreiben eines Bischofs zur gleichen Sache, in dem es heißt, daß pädagogische, psychologische und praktische Gesichtspunkte ihr Gewicht haben, „aber in einer Sache von erstrangiger theologischer Bedeutung doch nur ergänzende Gesichtspunkte bedeuten können. Der Entscheid muß von der Sache selbst her fallen." Was ist „die Sache"? Gibt es einen Menschen, der nur von der Theologie her zu bestimmen ist? Geht es bei den Glaubenswahrheiten und den Sakramenten um (nur) objektivierte Sachen? Oder nicht vielmehr um die Begegnung des in Jesus Christus offenbaren Gottes mit dem lebendigen Menschen?

Eine solche Essenztheologie, die sich nur um das abstrakte Wesen „Mensch" bemüht, muß die konkrete Existenz übersehen. Kein Wunder, daß das Ergebnis so abstrakt, so allgemein gültig ist, daß es den konkreten jungen Menschen – ob Kind oder Jugendlichen – nicht mehr trifft. *Roman Bleistein SJ*

Elisabeth von der Lieth

Von der äußeren zur inneren Reform

Probleme und Aufgaben gegenwärtiger Bildungspolitik

„Mehr Abiturienten!" forderte Georg Picht in einer aufsehenerregenden Artikelserie, die 1964 in der Wochenzeitung „Christ und Welt" erschien. Das Buch, das diese Artikel vereinigt, trägt den Titel „Die deutsche Bildungskatastrophe" (Freiburg 1964), erreichte eine hohe Auflage und erntete stürmischen Beifall, allerdings auch harte Kritik. Obwohl schon damals sichtbar war, daß Picht zum Teil von anfechtbaren Vergleichszahlen und unzutreffenden Annahmen ausging, haben seine Forderungen nicht nur die bildungspolitische Diskussion befruchtet, sondern auch praktische Folgen gehabt: Die Bildungsexplosion begann.

„Bildung ist Bürgerrecht" nannte Ralf Dahrendorf eine kleine Schrift, die 1965 erschien. Darin wies er nach, daß das im Grundgesetz verankerte Recht auf freie Entfaltung der Persönlichkeit zwar nicht de jure, aber de facto erheblich eingeschränkt war, und machte dafür den „Modernitätsrückstand" der bundesdeutschen Gesellschaft verantwortlich. Die Tatsache, daß Akademikerkinder auf Gymnasien und Hochschulen überrepräsentiert, Arbeiterkinder dagegen erheblich unterrepräsentiert waren, hing seiner Meinung nach mit einer „affektiven Distanz" zum akademischen Bildungsbereich zusammen, die vor allem für die unteren Sozialschichten kennzeichnend war.

„Schicke dein Kind länger auf bessere Schulen!", so lautete eine Anzeige der „Aktion Gemeinsinn". Mit dieser Anzeige, die vor Jahren in jeder größeren Tages- und Wochenzeitung immer wieder erschien, wollte die „Aktion Gemeinsinn" ihren Teil dazu beitragen, die affektive Distanz abzubauen, die viele Eltern daran hinderte, ihr Kind auf eine weiterführende Schule zu schicken. Den Eltern wurde eindringlich klargemacht, daß nur derjenige die Zukunft bestehen könne, der möglichst viel gelernt habe – wobei „möglichst viel lernen" wie selbstverständlich mit längerem Schulbesuch auf allgemeinbildenden Schulen gleichgesetzt wurde.

„Bildungsreform als Revision des Curriculum" war dann das Signal, das S. B. Robinsohn 1967 setzte. Hatte man zunächst einfach mehr Gymnasien gebaut, Mittelpunktschulen in strukturschwachen Gebieten errichtet, Schulbusse in abgelegene Dörfer geschickt, so wurde bald klar, daß man nicht einfach die alten Inhalte der herkömmlichen Schulfächer unverändert auf eine nach Herkunft und Bildungsvoraussetzung stark veränderte Schülerschaft applizieren konnte. Die mächtig einsetzende Curriculumforschung blieb zwar zunächst in der Sackgasse ihrer methodologischen Dauerreflexion stecken, hat langzeitlich aber doch Wesentliches zur Veränderung der Bildungsinhalte in allen

Schulformen beigetragen. Die in allen Bundesländern inzwischen erfolgte Neufassung oder Überarbeitung der Lehrpläne ist ein deutliches Anzeichen dafür.

Hinter all diesen Publikationen und Aktionen – die Liste ließe sich verlängern – stand die Einsicht in die Inkongruenz zwischen einem Bildungssystem, das allzu viele Reste einer ständisch ausgerichteten Gesellschaft des 19. Jahrhunderts zeigte, und einer gesamtgesellschaftlichen Entwicklung, die stürmisch in die zweite industrielle Revolution drängte. Die Sorge, daß, wenn es bei der herkömmlichen Verteilung des Nachwuchses auf die traditionellen Schularten bliebe, nicht genug qualifizierte Arbeitskräfte zur Verfügung ständen, war ebenso maßgebend für Schulreformen wie die Kritik an der Reproduktion des Schichtsystems durch die traditionelle Schulgliederung. Das Wort von der Ungleichheit der Bildungschancen wurde zwar rasch zum Schlagwort, das eine angemessene Betrachtung des komplexen Phänomens eher erschwerte als beförderte, aber es machte immerhin aufmerksam auf ein gesamtgesellschaftliches Unbehagen. Mochten die internationalen Vergleichszahlen zur Dauer des Schulbesuchs und zum prozentualen Anteil an qualifizierenden Abschlüssen auch auf fragwürdigen statistischen Angaben beruhen, schließlich ließ es sich nicht leugnen, daß noch Ende der fünfziger Jahre etwa 80 Prozent der Schüler auf der Volksschule verblieben und nur 5 Prozent eines Altersjahrgangs das Abitur machten.

Die bildungspolitische Entwicklung der letzten 15 Jahre ist bekannt und braucht hier nicht im einzelnen nachgezeichnet zu werden. Sie wird sichtbar vor allem in einem beeindruckenden quantitativen Ausbau des Schul- und Hochschulsystems, in einer Verdreifachung der Abiturientenzahlen, in einer Verdoppelung der Studentenzahlen, in einer beachtlichen Zunahme der Realschulen und in der Neugründung der Fachoberschulen. Heute stehen knapp 50 Prozent Hauptschüler etwa 25 Prozent Gymnasiasten pro Altersjahrgang gegenüber[1].

Die Kräfte und Strömungen, die in den letzten 15 Jahren unsere Bildungslandschaft so nachhaltig verändert haben, sind vielfältig und für den Außenstehenden nicht immer leicht zu erkennen und zu unterscheiden. Da sind Ansätze zu Reformen bereits aus den zwanziger Jahren, die einen Neuentwurf des Gymnasiums ebenso anzielten wie eine Veränderung der Lehrerbildung. Diese Ansätze haben in der ausgesprochen restriktiven Bildungspolitik der dreißiger Jahre nicht wirksam werden können, sind aber nach 1945 wiederaufgenommen worden, zumal sie mit den schulpolitischen Absichten der westlichen Besatzungsmächte durchaus übereinstimmten.

Hinter dem Kampf um eine Neugliederung des Schulsystems und der Lehrerbildung wird eine Lehrerschaft sichtbar, deren pädagogischem Einsatz man keinen Abbruch tut, wenn man auch standes- und besoldungspolitische Interessen feststellt[2]. Kräftig vorangetrieben wurden Reformideen durch den Deutschen Ausschuß für das Erziehungs- und Bildungswesen, der mit seinem „Rahmenplan" 1959 zum ersten Mal eine wirklich breite Diskussion in der Öffentlichkeit hervorrief. Schließlich hat der Deutsche Bildungsrat, gestützt auf eine große Anzahl von Expertengutachten aus den verschiedenen einschlägigen Wissenschaften, die Leitlinien für eine moderne Bildungspolitik erarbeitet.

Im Mittelpunkt aller kritischen Analysen standen das stark auslesende Prinzip des überkommenen Schulsystems und seine frühen und ziemlich endgültigen Festlegungen. Auch konservative Bildungspolitiker haben sich dieser Einsicht nicht verschlossen, zumal das Schulsystem der Bundesrepublik im internationalen Vergleich nicht gut wegkam. Hinter der frühen und endgültigen Festlegung auf unterschiedliche Schularten wurde eine auffallende Schichtkongruenz sichtbar, die einer modernen und mobilen Gesellschaft nicht mehr entsprach. Eine weitreichende und tiefgreifende Schulreform war fällig.

Vernachlässigung der beruflichen Bildung

Blickt man heute auf die bildungspolitische Entwicklung seit Anfang der sechziger Jahre zurück, so fällt auf, daß die umfangreichen Förderungsmaßnahmen eindeutig den allgemeinbildenden Schulen zugute kamen. Das berufliche Bildungssystem stand lange im Schatten dieser Entwicklung. Die Kompliziertheit seines Aufbaus, die unterschiedlichen Zuständigkeiten im dualen Ausbildungssystem mögen dieses Schattendasein zum Teil erklären – aber nur zum Teil. Der andere Teil erklärt sich einfach aus der deutschen Bildungstradition, so traditionsfeindlich sich auch manche Reformmaßnahme im einzelnen ausnahm.

Die tiefe Kluft zwischen „Bildung" und „Ausbildung", der Anspruch des schlechthin Höherwertigen, der mit dem Postulat der „zweckfreien Bildung" seit Humboldt verbunden war, hat verhindert, daß die Bildungsreform gleichzeitig eine Ausbildungsreform wurde. Statt realistisch bei Kerschensteiner anzuknüpfen und zu prüfen, ob sich seine am Handwerk entwickelten Bildungsideen nicht auch auf die industrielle Produktion übertragen lassen, kämpfte man erfolgreich um ein neuntes Hauptschuljahr, zielte ein zehntes an, erleichterte den Übergang auf das Gymnasium, das sich seinerseits erfolgreich gegen Schwerpunktfächer wehrte, aus denen man berufliche Qualifikationen hätte ableiten können. Wo versucht wurde, wirtschaftswissenschaftliche oder technische Fächer aufzunehmen, blieben es Neben- und Kümmerformen. Der ursprüngliche Entwurf der Fachoberschule – nach einer abgeschlossenen Berufsausbildung über einen theoretischen Lehrgang zur fachgebundenen Hochschulreife zu führen – wurde bald verwässert. Die abgeschlossene Berufsausbildung konnte durch Praktika ersetzt werden, und der Kampf ihrer Verfechter ging immer weniger um eine angemessene Berücksichtigung beruflicher Qualifikationen und immer mehr um einen möglichst hohen Theorieanteil.

Man kann das heute kritisieren, aber man sollte nicht vergessen, daß das oben beschriebene Verständnis von „Bildung" nicht eine Erfindung der Schulreformer war, sondern der Tradition folgte. Das läßt sich etwa am „Tutzinger Maturitätskatalog" belegen, dem die „Tutzinger Gespräche"[3] vorangingen. Ursprünglich sollte in Tutzing geklärt werden, wie der Zweite Bildungsweg zu gestalten sei, damit er zur allgemeinen

Hochschulreife führen könne. Der Gedanke, die bereits erworbene berufliche Qualifikation in das Curriculum des Zweiten Bildungswegs einzubeziehen, wurde schließlich verworfen zugunsten eines faktischen Nachholens des gymnasialen Fächerkanons, weil man allein von ihm jene „allgemeine geistige Grundbildung" erwarten zu können glaubte, die der Studierfähigkeit zugrunde liegen sollte.

Sicher ist der Zugang zur Hochschule kein ausschlaggebendes Kriterium für die Reform der beruflichen Bildung. Aber wenn dieser Zugang ausdrücklich ausgeschlossen wird, dann darf man sich nicht wundern, daß eine Bildungspolitik, der es in erster Linie um mehr Abiturienten geht, die berufliche Bildung vernachlässigte.

Bildung und Berechtigung

Nun kann kein Zweifel daran bestehen, daß das Gymnasium und die Universität sich lange – zu lange – geweigert haben, Korrekturen an ihrem traditionellen Selbstverständnis vorzunehmen. Ein überhöhter Wissenschaftsbegriff, die Gleichsetzung von „Wissenschaft" und „Bildung", das Festhalten an Humboldts „Bildung durch Wissenschaft", dies alles mit einem undeutlichen, aber unüberhörbaren Eliteanspruch vorgetragen, hat eine nüchterne Bestandsaufnahme der Bedürfnisse des einzelnen und des gesellschaftlichen Bedarfs bis heute verhindert. Die maßlose Überschätzung des „Akademikers" hat keine Parallele in vergleichbaren Gesellschaften. Sie wird sichtbar in dem hohen Ansehen, das Angehörige akademischer Berufe immer noch genießen, und in der Erwartung überdurchschnittlich hoher Einkommen, die bis vor kurzem ungebrochen war. Dazu kommt, gleichfalls nur in der deutschen Tradition so ausgeprägt, der Beamtenstatus mit seinem festgelegten Laufbahnrecht, seinen garantierten Aufstiegsmöglichkeiten, seinen Sicherheiten.

All das läßt sich historisch erklären, reicht zum Teil bis ins 18. Jahrhundert zurück, hat jedenfalls eine lange Tradition und ist auch durch zwei Weltkriege nur unwesentlich erschüttert worden. Was nun früher gleichsam selbstverständlich mit dem Hochschulstudium gegeben war, wird heute zur alles beherrschenden Antriebskraft im Kampf um die knapp gewordenen Futterplätze: der Anspruch auf eine „Führungsposition" in der Gesellschaft auf Grund eines Hochschulstudiums und folgerichtig der Andrang zum Hochschulstudium.

In diesen Auseinandersetzungen zeigt sich ein Dilemma, das in seiner ganzen Schärfe heute angesichts der großen Zahlen offenkundig wird: die enge Verkoppelung von „Bildung" und „Berechtigung". Die Schule selbst versteht sich gern als Bildungsanstalt, und in der erziehungsphilosophischen Literatur wird auch viel Kluges über Bildung und Entfaltung gesagt, wenig jedoch über den Zusammenhang von Schulabschluß, Einkommen und gesellschaftlichem Ansehen. Es blieb der nüchternen Soziologie vorbehalten, die Schule als „Zuteilungsapparat für Sozialchancen" (Schelsky) anzuprangern. Sicher sagt auch diese Kennzeichnung nicht alles über Schule aus, aber in der Praxis ist die

von Schelsky herausgestellte Funktion von Schule sehr viel greifbarer als die Verwirklichung ihrer bildungstheoretischen Bekenntnisse.

Wenn dann statistisch nachgewiesen werden konnte, daß Abiturienten die besten Chancen hatten, in die oberen Sozialschichten aufzusteigen, Hauptschüler dagegen in ihrer überwiegenden Mehrzahl in der Unterschicht verblieben, so lag der Schluß nahe, daß unser Bildungssystem das Schichtsystem der Gesellschaft reproduziere, und das in einer Zeit, deren technologische Entwicklung auf Mobilität hin angelegt war. Auch wenn man mit Recht immer wieder geltend machen konnte, daß Statistiken eben Statistiken sind, die über den Einzelfall gar nichts aussagen, ferner, daß auch in der Soziologie das statistische Material unterschiedlich gedeutet wurde, daß die enge Verkoppelung von Bildung und Einkommen so eng nicht war, so bleibt doch bis heute die unbestreitbare Tatsache, daß das Bildungssystem nicht seiner erklärten Absicht nach, wohl aber de facto nicht allen Kindern die gleiche Chance bietet, zumindest nicht, wenn man mit „Chancengleichheit" Chance zum Aufstieg meint. Als dieser Tatbestand ins öffentliche Bewußtsein trat und schließlich auch schulreformerische Konsequenzen hatte, waren die Initiatoren durchaus der Meinung, daß „Bildung", definiert als Entfaltung der Persönlichkeit, sich versöhnen lasse mit „Bildung", definiert als Mittel zum Aufstieg. Daß dies eine Illusion war, ist heute offenkundig.

Die Funktion von Schule im Bildungsprozeß

„Bildung ist Ausstattung des Individuums zum Verhalten in der Welt", hat S. Robinsohn 1967 in seiner Schrift zur Curriculumrevision geschrieben. Diese Definition ist auch heute noch durchaus tragfähig. Sie meint nichts anderes als die Fähigkeit des gebildeten Individuums zu kritischer Distanz von sich selbst, aber auch von den Verhältnissen, die ihm vorgegeben sind, ein Erkennen der eigenen Möglichkeiten und Grenzen und entsprechendes Handeln, vernunftgeleitete Einsicht in die Notwendigkeit von Anpassung und Widerstand, überlegtes Aushalten der Spannung zwischen Individuum und Gesellschaft.

Bildung ist mit Schulwissen nicht identisch, aber ohne dieses Wissen kann sie doch wohl nicht recht gedeihen. Man kann zwar viel Schulwissen speichern und doch ungebildet bleiben, und es gibt umgekehrt die Herzensbildung, die ohne viel Schulwissen zustande kommt, aber in der Regel gilt doch wohl, daß Bildung in einem langen Prozeß der Aneignung und Verarbeitung von Wissen erworben wird. Die Schule ist nicht die einzige Instanz, in der das geschieht, aber sie ist diejenige Instanz, in der der Bildungsprozeß systematisiert, gesteuert, strukturiert wird, in der Störfaktoren möglichst ausgeschaltet werden, in der Kindern und Jugendlichen eine Art Spielraum vor dem Ernstfall gewährt wird, Hilfe zur Entfaltung ihrer Persönlichkeit. Daß „Schule" heute von vielen anders und kritischer gesehen wird, und zwar von „rechts" wie von „links", soll nicht verschwiegen werden.

Wir brauchen Schule nicht zu überschätzen, wenn es um die Bildung eines Menschen geht, wir brauchen sie aber auch nicht zu unterschätzen. Sie gibt letztlich doch dem jungen Menschen das Werkzeug an die Hand, das er zur Bewältigung seines Lebens braucht, sie vermittelt ihm die Voraussetzungen für Qualifikationen, die ihm einen Platz in der Gesellschaft sichern, sie – das ist das Entscheidende – ermöglicht ihm, sich denkend mit der Welt auseinanderzusetzen, einzudringen in die Widersprüche, die sie durchwalten, Handlungswissen zu erwerben, das ihn befähigt, tätig in dem Bereich zu sein, der dann der eigene ist.

Wenn die Schulfächer insgesamt den Grundbestand der kulturellen Überlieferung darstellen, einen Sinnzusammenhang deutlich machen, jene „Enkulturation" leisten wollen, die eine Grundvoraussetzung für den Bildungsprozeß ist, dann liegt auf der Hand, daß man möglichst allen jungen Menschen eine möglichst lange Schulzeit ermöglichen sollte. Von einem solchen Bildungsverständnis her muß der Versuch gesehen werden, die allgemeine Schulpflicht für alle zu verlängern und den schmalen Zugang zum Gymnasium und zur Universität zu erweitern. Daß sich dabei nicht nur Verzerrungen im gesamten Bildungsbereich, ein Auseinanderklaffen von individuellen Qualifikationen samt ihren Ansprüchen und dem gesamtgesellschaftlichen Bedarf ergeben haben, sondern auch nachhaltige Frustrationen für den einzelnen und ganze Gruppen von Schülern und Studenten, soll nicht verharmlost werden.

Gegenwärtig ist die öffentliche Diskussion stark von dem Problem besetzt, wie man Bildungssystem und gesellschaftlichen Bedarf wieder besser aufeinander abstimmen kann. Der Politiker mag berechtigt sein, hier anzusetzen. Aber auch er wird die Frage nicht ausklammern können, welche Folgen die Bildungsexpansion der letzten Jahre für den einzelnen hat, der sich in seinen Erwartungen „Aufstieg durch Bildung" so nachhaltig betrogen sieht.

Ein neuer Konflikt der Generationen

Die Generation der heute über Fünfzigjährigen, für die Krieg, Gefangenschaft, Bombennächte, Flucht, Vertreibung, Hunger, Kälte, Armut, Ungesichertheit Erfahrungen waren, die nicht wählerisch sein konnte, wenn irgendeine Arbeit sich bot, die in den Städten jahrelang in drangvoller Enge hauste, deren Einkommen lange Zeit nur für das Allernotwendigste reichte und harten Verzicht notwendig machte, steht heute fassungslos vor einer Schüler- und Studentengeneration, die lamentiert, protestiert, demonstriert, streikt, und deren Wortführer von unversöhnlichem Haß gegenüber diesem Staat und dieser Gesellschaft erfüllt sind. Auch wenn man versucht, die eigenen Lebenserfahrungen zurückzunehmen und sich geduldig auf die Probleme der jungen Generation einzulassen, hat man Mühe, sie zu verstehen.

Erfahrungen sind nicht einfach übertragbar, und ein aus ihnen erwachsenes Lebensgefühl schon gar nicht. Die heutige junge Generation hat den Hunger und die Entbehrun-

gen nicht gekannt, sie kann also auch unsere Dankbarkeit nicht übernehmen, die wir (hoffentlich!) angesichts unserer Lebensmöglichkeiten heute haben. Sie ist aufgewachsen in einer Welt wachsender Möglichkeiten und wachsender Ansprüche. Sie hat erfahren, daß im materiellen Bereich nahezu alles machbar ist, daß die Anspruchshaltung berechtigt, das Erreichen von Zielen nicht nur möglich, sondern nahezu gesichert ist, ohne daß im gleichen Maß die eigene Anstrengung hätte wachsen müssen.

Es wäre sicher falsch, in die allgemeine Klage über den Niveauverlust einzustimmen und den Verfall des Gymnasiums und der Universität undifferenziert zu beklagen. Es wird auch heute noch an Schulen und Hochschulen hart gearbeitet, wenn es heute auch wohl leichter ist, selbst bei sehr bescheidenen Leistungen hie und da durchzuschlüpfen. Aber was wirklich Sorgen bereitet, ist der plötzliche Umschlag in die totale Mut- und Ratlosigkeit, sobald die Sicherheiten schwinden, ist die Unwilligkeit oder Unfähigkeit, die Wirklichkeit wahrzunehmen, die eigenen Chancen klar zu erkennen, den Kontext nicht zu verzerren, sich klarzumachen, daß eigene Anstrengungen unter allen Umständen lohnen.

Einsicht in die Notwendigkeit von „Lernen" ist heute schwer zu erzeugen, weil die Frage nach dem „Wozu?" nicht gleich mit einer Garantie für die erstrebte Position beantwortet werden kann. Das Aufstieg-durch-Bildung-Denken ist von der jungen Generation überraschend schnell und total „internalisiert" worden, und wir werden dieser Jugend keine Hilfe anzubieten haben, wenn wir Älteren und Etablierten uns nicht zuvor selbst von den Zwängen dieses Denkens befreien und damit glaubhaft machen, daß „Bildung" ein Wert an sich ist. Erst dann kann nüchtern über den Abbau eines falschen Anspruchs- und Berechtigungsdenkens geredet werden, über eine Entflechtung von Bildung, Beruf, gesellschaftlichem Ansehen und Einkommen, über Umstrukturierungen des Laufbahnrechts (wenn man es schon nicht abschaffen kann!), über eine Solidarität der Etablierten mit denen, die draußen vor der Tür stehen. Am Beispiel des Lehrberufs läßt sich das verdeutlichen.

Die soziale Situation des Lehrers

Anfang der sechziger Jahre war der Lehrberuf ein ausgesprochener Mangelberuf. Georg Pichts Streitschrift für mehr Abiturienten orientierte sich entscheidend am Lehrermangel. Allenthalben wurden Werbeaktionen für das Lehrerstudium gestartet, erhebliche Verbesserungen in der Besoldung und den Beförderungsmöglichkeiten sollten den Beruf anziehend machen. Die Aktion hatte Erfolg, die Zahl der Lehrerstudenten stieg sprunghaft an. Die Besoldungs- und Beförderungsverbesserungen hielten sich insgesamt durchaus im Rahmen allgemeiner Einkommensteigerung und lagen nicht über denen vergleichbarer Berufsgruppen. Aber bei einem Massenberuf wie dem Lehrerberuf wurden die öffentlichen Haushalte dennoch schwer belastet. 60 Prozent der ständig steigenden Ausgaben für Bildung waren Personalkosten. Dabei erstreckte sich die fühlbare Einkommensver-

besserung der Lehrer noch nicht einmal auf eine Verbesserung ihrer Arbeitsbedingungen. Die durchschnittliche Klassengröße wurde nur unwesentlich verringert, die wöchentliche Pflichtstundenzahl überhaupt nicht gesenkt.

Der Klage der Lehrer, unter diesen Bedingungen in einem Zustand dauernder Überlastung zu arbeiten, wurde anfangs mit dem Hinweis begegnet, daß der Lehrermangel eine Verbesserung der Arbeitsbedingungen nicht erlaube. Heute wären die fehlenden Lehrer da, aber es fehlen die Haushaltsmittel, um sie einzustellen. Zugespitzt formuliert, ergibt sich die groteske Situation, daß sich Lehrer heute entweder für viel Geld halbtot arbeiten oder ohne Geld arbeitslos sind – letztlich zum Schaden der Schüler, die immer noch in überfüllten Klassen sitzen und von überarbeiteten Lehrern unterrichtet werden. Eine Änderung dieses Zustands – Verringerung der Klassengrößen und der Pflichtstundenzahl bei entsprechenden Kürzungen in der Besoldung und Veränderungen im Beförderungswesen – würden an den Nerv des Laufbahnrechts rühren. Wie antiquiert dieses Laufbahnrecht mit seinen an völlig anderen gesellschaftlichen Zuständen orientierten Kategorien ist, wird von den Betroffenen erfolgreich verdrängt.

Es sind allerdings nicht nur die Älteren und Etablierten, die sich gegen eine Veränderung wehren, die sie nur als soziale Deklassierung auslegen können, es sind vor allem die Jungen, die zwar keine Gelegenheit auslassen, die Zustände in dieser Gesellschaft hart zu kritisieren, die diese Kritik aber durchaus mit einem ungebrochenen Anspruchsdenken in veralteten Kategorien verbinden. Die Gereiztheit, mit der das geschieht, ist Ausdruck einer tiefen Ratlosigkeit und Angst. Man kann diese Ängste leicht als teils eingebildet, teils übertrieben herunterspielen, in den Betroffenen sind sie da und üben einen Leidensdruck aus, der in nicht wenigen Fällen zu Neurosen führt. Die Erkenntnis, am Bedarf vorbeistudiert zu haben, zieht ihnen den Boden unter den Füßen weg.

Nicht nur bei Lehrern, auch in anderen Berufen zeigt sich der jähe Umschlag von Mangel in Überangebot, wird eine scharfe Trennlinie sichtbar zwischen denen, die gerade noch zu sehr günstigen Bedingungen in ihren Beruf hineingekommen sind, und denen, die draußen stehen. Es scheint keine Brücke von den einen zu den anderen zu führen, und kein Politiker würde es heute vermutlich wagen, das heiße Eisen einer Neuregelung des Laufbahnrechts und vergleichbarer Rangordnungen anzufassen mit dem Ziel, auf lange Sicht eine Lockerung falscher, aber tief sitzender Vorstellungen von „Aufstieg", „Tüchtigkeit" und „Leistung" zu erreichen.

Ist es nicht erschreckend, daß wir einerseits mit Sorge die sinkende Geburtenrate in der Bundesrepublik beobachten und gleichzeitig erschreckt auf den „Schülerberg" starren, der heute und in den nächsten Jahren die Schulen verläßt und in die Berufsausbildung oder -ausübung drängt? Das Ungeheuerliche an dem Gedanken, daß wir eigentlich „zu viele" Jugendliche haben, wird erfolgreich verdrängt, aber weil es verdrängt und niedergehalten wird, fallen uns auch so wenig befreiende Übergangslösungen ein. Können wir Älteren das gewiß hart Errungene immer nur wieder für uns selbst beanspruchen, statt uns solidarisch zu verhalten den Jüngeren gegenüber, auch dann, wenn uns ihre Wehleidigkeit und ihre Hysterie auf die Nerven geht?

Solche Erfahrungen mit einer ratlosen, verbiesterten, aggressiven, politisch fehlgeleiteten, wenngleich akademisch gebildeten Jugend scheinen alles zu widerlegen, was über die vorstellungsklärende und handlungsleitende Kraft von Bildung gesagt worden ist. Je länger einer heute zur Schule geht oder studiert, desto irrationaler scheint sein Verhältnis zum Leben zu werden. Also weniger Schule, weniger Hochschule, frühere und nachhaltigere Berührung mit der Praxis? Schlägt jetzt die Stunde der beruflichen Bildung?

Recht auf Bildung

Wir können trotz Numerus clausus, überfüllten Hochschulen, schlechten Aussichten für Akademiker die Entwicklung nicht zurückdrehen. Die Welt ist zu kompliziert geworden, der Fortschritt der Wissenschaften zu rapide, die politische Entwicklung zu unkalkulierbar, als daß wir darauf vertrauen könnten, daß auch der „einfache" Mensch sich ohne allzuviel „Bildung" zurechtfinden werde. Wir erfahren es täglich, daß es immer schwieriger wird zu begreifen, was um uns herum vorgeht. Überkommene Verhaltensmuster haben ihre schützende Kraft verloren, neue müssen erworben werden. Die Aufklärung kann nicht rückgängig gemacht werden, wenn einen auch angesichts ständig neu aufbrechender Irrationalismen zuweilen Zweifel an der Kraft aufgeklärten Denkens beschleichen mögen. Es führt kein Weg zurück, die Anstöße der Aufklärung sind auch heute noch oder wieder nötig, allen warnenden Stimmen zum Trotz, daß man mit allzuviel „Bildung" nur falsche Ansprüche nähre.

Eine Revision der Bildungspolitik in dieser Richtung wäre verhängnisvoll. Man brauchte zwar nur überall die Aufnahme- und Abschlußprüfungen zu verschärfen, und schon hätte man weniger Akademiker, weniger Abiturienten, weniger Fachoberschüler, die über die Fachhochschule in die Universität drängen. Die vorhandenen Studienplätze würden wieder ausreichen, die erfolgreichen Akademiker wieder mit sicheren Berufsaussichten rechnen können. Aber die anderen? Die Gescheiterten? Die Abgewiesenen? Die Enttäuschten und Entmutigten? Abgesehen davon, daß sich hier ein sozialer Sprengstoff allerersten Ranges sammeln würde, es wäre schlicht unmenschlich, in des Wortes eigentlicher Bedeutung, Lerngelegenheiten wieder knapp zu halten.

Wir müssen und wir können die Eindimensionalität des Denkens aufsprengen, die sich in der Verkoppelung von „Bildung" und „Berechtigung" zeigt, wir können den Prozeß der Einkommensnivellierung, der ja bereits eingesetzt hat, kräftig vorantreiben, wir können „Aufstieg durch Bildung" problematisieren, aber wir können nicht meinen, daß sich durch weniger Bildung die Schwierigkeiten leichter meistern lassen. Und wir können einem Sechzehnjährigen erst dann vom Besuch der gymnasialen Oberstufe abraten, wenn wir sicher sind, daß ihm in der beruflichen Bildung, die wir ihm dann anempfehlen, die entscheidenden Lerngelegenheiten nicht vorenthalten werden.

„Weniger Bildung" mindert die Chance, das Leben erkennend zu bestehen. Es gibt

viel anonymes Unglücklichsein, ein dumpfes Leiden am scheinbar nicht Veränderbaren, ein Ausgesetztsein in die entfremdete Arbeit, die gleichwohl alle physischen und psychischen Kräfte langsam aufzehrt. Es gibt eine Ratlosigkeit vor dem Unbegriffenen, obwohl es objektiv begreifbar wäre, das Kapitulieren vor Schwierigkeiten aus Unwissenheit. Das ist kein Plädoyer für platten Rationalismus, sondern für Bewußtheit. Bewußtes Auf-sich-Nehmen auch des Leidvollen ist Manifestation des Menschseins, weil hier der Mensch aus Einsicht handelt und so seine wahre Freiheit gewinnt, obwohl seine äußere Lebenslage vielleicht nicht rosig ist. Wird der Mensch aber hineingestoßen in Zwänge, die er nicht durchschaut, in Abhängigkeiten, die ihm naturgesetzlich erscheinen, obwohl sie es nicht sind, ist er einer Autorität unterworfen, die er nicht auf ihre Legitimation hin befragen kann, dann erhebt sich eben doch die Frage, ob man hier noch vom Menschen als einem Freiheitswesen sprechen kann.

Es wird in Zukunft nicht weniger, sondern mehr entfremdete Arbeit geben, und zwar in allen Bereichen der Arbeitswelt. Soll sie nicht zu bitterer Fron entarten, muß sie begriffen und eingeordnet werden als das, was sie ist: Mittel zum Lebensunterhalt, nicht Zweck des Lebens. Es gilt also, Gegenkräfte zu wecken. Es muß *gelernt* werden, wie man heute und in naher Zukunft leben kann, wobei „leben" eben auch bedeutet, sich in einer unübersichtlichen und vor allem ungesicherten Arbeitswelt zurechtzufinden. Das kann nicht bedeuten: weniger Schule und früher einsetzende Praxis, es kann allenfalls bedeuten: eine andere Schule, die eine bessere Vorbereitung auf die berufliche Praxis leistet, als es zur Zeit geschieht.

Es ist ein bedenkliches Zeichen, daß die schulreformerischen Bemühungen der letzten Jahre nicht nur die Lernchancen für viele erheblich verbessert, sondern auch für eine nicht geringe Zahl gegenüber früher erheblich verschlechtert haben: Die Zahl derer, die den Hauptschulabschluß nicht schaffen, und die Zahl der Sonderschüler ist erschreckend hoch. Es ist kein gutes Zeichen staatlicher Schulpolitik, wenn sie diese „Gescheiterten" der therapeutischen Arbeit privater Stiftungen überläßt[4]. In dieser Richtung ist eine Kurskorrektur fällig, damit die Hauptschule das werden kann, was ihre Reformer ursprünglich geplant hatten.

Kurskorrektur

Es wäre unrealistisch, nicht sehen zu wollen, daß in der Bildungspolitik der letzten Jahre manches fehlgesteuert war und in seinen Folgen für alle Beteiligten nicht klar genug gesehen worden ist. Sicher sind die allgemeinbildenden Einrichtungen auf Kosten der berufsbildenden zu stark gefördert worden, sicher sind die Chancen, die sich den Jugendlichen eröffneten, nicht immer in der richtigen Weise von ihnen genutzt worden. Bedenkliche Erscheinungen in der gymnasialen Oberstufe und an den Universitäten dürfen aber nicht dazu führen, daß man nun einfach das Steuer herumwirft in der Hoffnung, eine stärkere Förderung der beruflichen Bildung bringe die Korrektur überzogener Ansprüche

im Bildungs- und Beschäftigungssystem. So nötig es ist, der Ausbildung von Facharbeitern mehr Aufmerksamkeit zu schenken als bisher, so nötig ist es, dieses „Mehr" dort zu investieren, wo nicht die manuellen, sondern die gedanklichen Kräfte aktiviert werden. Sonst besteht die Gefahr, daß „Bildung" wieder kostbarer Besitz weniger wird und nicht Instrument zur Lebensbewältigung für alle.

Man kann den neuhumanistischen Bildungsbegriff seines elitären Charakters entkleiden, ohne ihn in seinem Kern preiszugeben[5]. Sicher, wenn dieser Gedanke leitende Wertvorstellung von „Schule" werden soll, dann ist noch viel geduldige Reformarbeit nötig. Auch in den allgemeinbildenden Schulen gibt es noch zuviel mechanisches Lernen einerseits und zuviel richtungslose Zugeständnisse an „Aktuelles" andrerseits[6], zu wenig Berührung mit dem Leben, zu wenig Lerngelegenheiten für das Leben. Es gibt insgesamt zuviel Angst, gerade auch unter Lehrern, und zuviel Beharrungsvermögen aus Angst. Allerdings hat der manchmal etwas hektische Reformeifer der letzten Jahre wohl auch mehr verändern wollen, als jeweils verändert werden konnte, und damit eine gewisse Allergie gegen immer neue Impulse erzeugt.

Die allgemeine Verknappung der Haushaltsmittel wird den quantitativen Ausbau des Bildungssystems zumindest bremsen. Damit wird auch allzu ehrgeizigen Reformvorhaben, die sich zumeist auf organisatorische Umgestaltung bezogen, ein vorläufiges Ende bereitet. Der bildungspolitische Streit entzündet sich immer noch mehr an äußeren als an inneren Schulfragen. Die parteipolitische Polarisierung, die der Sachdiskussion in Bildungsfragen nicht gut bekommt, hat die Gesamtschule zur bildungspolitischen Existenzfrage hochstilisiert. Politiker und Journalisten reden teils resigniert, teils schadenfroh vom Scheitern aller Reformen. In Wirklichkeit findet Reform täglich statt, wenn ihre Ergebnisse auch nicht immer aufsehenerregend nach außen dringen.

In den vergangenen Jahren ist viel die Rede gewesen von „innerer Schulreform", zuweilen nur als Alibi, um sich notwendigen äußeren Veränderungen zu entziehen. Heute könnte die innere Schulreform neues Gewicht bekommen. Der Anruf kommt so elementar aus den Nöten der jungen Generation, daß ihr nicht mit Resignation, sondern nur mit einer Reflexion zu begegnen ist, die auch ungewöhnliche Lösungen einbezieht und die vor allem die Sinnfrage nicht ausklammert. Die Sinnfrage, die letztlich hinter aller Ratlosigkeit und Resignation unserer Zeit steht, kann Reflexion allein sicher nicht beantworten. Diese Antwort kann nur aus Glauben kommen. Aber auch Glaube will heute intellektuell redlich verantwortet werden. Wenn wir der jungen Generation die Chance, zu lernen, wie man sein Leben denkend bewältigt, vorenthalten oder auch nur verringern, werden wir an ihr schuldig.

ANMERKUNGEN

[1] Umfassendes Zahlenmaterial, auch für die Lehrerquoten, legt H. Maier in seinem Aufsatz „Die Zukunft unserer Bildung" vor: Intern. Kath. Zschr. Communio 6 (1977) 241–255. Die Zahlen beziehen sich auf Bayern, sind aber mit geringfügigen, statistisch nicht relevanten Verschiebungen auch für die übrigen Bundesländer gültig. Vgl. auch H. Becker, Angst vor der Bildung, in: Merkur 31 (1977) 564–574.

[2] Vgl. E. v. d. Lieth, Probleme der Lehrerbildung, in dieser Zschr. 185 (1970) 321–331.

[3] Eine vollständige Dokumentation der aufschlußreichen Gespräche bietet: H. Scheuerl, Probleme der Hochschulreife (Heidelberg 1962).

[4] Vgl.: Chancen für die allzu früh Gescheiterten. Ein Bericht über die Dannemann-Stiftung, in: FAZ, 2. 7. 77.

[5] Einen überzeugenden Versuch, Bildung in diesem Sinn zur Grundlage eines schulreformerischen Konzepts zu machen, hat der Deutsche Bildungsrat mit seiner Empfehlung „Zur Neuordnung der Sekundarstufe II, Konzept für eine Verbindung von allgemeinem und beruflichem Lernen" (Bonn 1974) vorgelegt. Die entscheidenden Impulse zu dieser Empfehlung verdankt der Deutsche Bildungsrat H. Blankertz, der sich bereits in seiner Habilitationsschrift „Bildung im Zeitalter der großen Industrie" (Hannover 1969) mit den Defiziten beruflicher Bildung befaßt hatte. Die Empfehlung ist auf viel Kritik und wenig Verständnis gestoßen. Sicher hätte eine sofortige Realisierung ungeheure Kosten verursacht; aber die Kritik hat die Kostenfrage vielfach zum Anlaß genommen, das Konzept als solches ad absurdum zu führen. Lediglich das Land Nordrhein-Westfalen hat Blankertz die Chance gegeben, in einem bescheidenen Versuch mit der integrierten Kollegstufe sein Bildungskonzept zu erproben.

[6] Vgl. H. v. Hentig, Was ist eine humane Schule? (München 1976). v. Hentig versucht hier, einen umfassenderen Begriff von „Lernen" zu entwickeln und die Ursachen für die Trennung von „Schule" und „Leben" aufzuzeigen mit dem Ziel, diese Trennung wenigstens partiell aufzuheben. Vgl. dazu diese Zschr. 195 (1977) 428.

Paul Roth

Sowjetmenschen zwischen Atheismus und religiösem Interesse

In den vergangenen 20 Jahren hat sich die Lage aller religiösen Gruppen in der Sowjetunion erheblich verschlechtert. Über die umfassende Verfolgung unter Chruschtschow und den „selektiven Terror" unter Breschnew ist in dieser Zeitschrift berichtet worden (195, 1977, H. 10, 667–676). Die administrative Verfolgung wurde begleitet von einer verstärkten ideologischen Indoktrination, die auch durch Verstärkung der atheistischen Propaganda gekennzeichnet war. Trotz der Verfolgung und der Verstärkung der atheistischen Propaganda – die auch nach der Konferenz von Helsinki anhalten – ist die Situation der Gläubigen anders als zur Stalinzeit. Denn in den vergangenen 20 Jahren hat 1. das Selbstbewußtsein der Gläubigen zugenommen, die teilweise offen gegen die Verfolgung protestieren; 2. sich vor allem in der russisch-orthodoxen Kirche und bei den Evangeliumschristen-Baptisten eine innerkirchliche Opposition gebildet; 3. sich bei Nichtgläubigen ein Interesse für Glaubensfragen gezeigt.

Verstärkte atheistische Propaganda

Die atheistische Erziehung, die seit der Verfolgungswelle unter Chruschtschow verstärkt wurde, muß man im Gesamtzusammenhang der Ideologie sehen. Der gläubige Mensch steht der Verwirklichung des Vollkommunismus im Weg. Die seit 1959 erscheinende atheistische Zeitschrift „Nauka i religija" (Wissenschaft und Religion) stellte bereits in der ersten Nummer fest, daß das religiöse Leben in der Sowjetunion längst nicht erstorben ist.

Mit Beginn der Kampagne im Jahre 1958 schalteten sich weisungsgemäß alle Massenmedien ein, allerdings mit unterschiedlichem Eifer. Auch wenn Anklänge an die Gottlosenpropaganda der dreißiger Jahre immer wieder festzustellen waren, so bemühte man sich doch, weniger mit Verunglimpfungen zu arbeiten, den Kampf vielmehr mit den Mitteln der „wissenschaftlich-atheistischen Propaganda" zu führen. 1961 wurde mit ernsthaften religionssoziologischen Untersuchungen begonnen, die z. B. feststellten, daß in der Provinz Rjasan 15 Prozent der Ehen kirchlich getraut und 60 Prozent der Verstorbenen kirchlich beerdigt wurden.

Das III. Parteiprogramm des Jahres 1961 proklamierte ausdrücklich den Kampf gegen „religiöse Vorurteile". „Nauka i religija" (9/61) bezeichnete das Parteiprogramm als „Programm der atheistischen Gesellschaft", sein Inhalt sei ein „tödlicher Schlag für die Religion". Das neue Statut der Kommunistischen Partei der Sowjetunion verpflich-

tete die Parteimitglieder ausdrücklich zum Kampf gegen „religiöse Vorurteile und andere Überbleibsel der Vergangenheit".

Als im November 1963 eine erweiterte Sitzung der Ideologischen Kommission des ZK stattfand, war man mit den bisherigen Ergebnissen der atheistischen Propaganda nicht zufrieden. Der Vorsitzende der Ideologischen Kommission, ZK-Sekretär Iljitschow, sprach über die „Formung der wissenschaftlichen Weltanschauung und die Fragen der atheistischen Erziehung". U. a. wurde beschlossen, ein Institut für Wissenschaftlichen Atheismus an der Akademie für Gesellschaftswissenschaften beim ZK zu gründen – zur Leitung und Koordinierung der gesamten wissenschaftlich-atheistischen Arbeit. Iljitschow forderte u. a. einen Ausbau der Religionssoziologie und eine Verstärkung der „individuellen Arbeit" mit den Gläubigen. 1962/1963 arbeiteten 432 „Volksuniversitäten für wissenschaftlichen Atheismus" in der UdSSR.

„Nauka i religija" berichtete 1964, daß jährlich rund 300 atheistische Bücher in einer Gesamtauflage von 6 Millionen Exemplaren gedruckt würden, jedoch in vielen Fällen als „tote Ware" die Lagerräume verstopften. Als 1966 in Moskau das Buch des Polen Kosibowski „Biblische Geschichte" in einer Erstauflage von 100 000 Exemplaren angeboten wurde, war es in kurzer Zeit vergriffen. Der Politverlag hatte es veröffentlicht, um das Alte Testament als Sammlung mythischer Erzählungen und Fabeln zu kennzeichnen, die Käufer hingegen waren glücklich, wenigstens Textbruchstücke des Alten Testaments auf diese Weise in die Hand zu bekommen.

Im Jahr 1968 mahnte die „Prawda" (so z. B. 27. 7. 68) mehrfach, die atheistische Erziehungsarbeit zu verbessern. Etwa seit 1970 tauchte immer stärker der Vorwurf auf, daß „religiöse Diversionszentren" des kapitalistischen Auslands nicht nur das Überleben der Religion in der Sowjetunion förderten, sondern gleichzeitig sowjetfeindliches Gedankengut verbreiteten. Einen neuen Auftakt zur Verstärkung der Atheismuspropaganda kann man in dem Leitartikel der „Prawda" vom 18. 8. 1971 „Atheistische Erziehung" sehen.

Sowjetpatriotismus und Ersatzkult

Versucht man, die Jahre seit 1971 unter dem Gesichtspunkt „atheistische Propaganda und Erziehung" zu charakterisieren, so stellt man ganz allgemein eine Ausweitung und Verstärkung fest, verbunden mit krampfhaften Bemühungen, den Marxismus-Leninismus wieder zu beleben, seine „weißen Flecken" irgendwie zu füllen. Denn mit großer Besorgnis stellte das Regime fest, daß die Standardformeln der offiziellen Lehre zwar auswendig gelernt, aber vielfach nicht mehr befolgt wurden.

Hier kann nicht auf die gewaltige Schulungspyramide eingegangen werden, die die Sowjetbürger auf den Marxismus-Leninismus als Wissenschaft, Lebensrichtschnur und Ersatzreligion festlegen und einschwören soll. Bemerkenswert ist, wie stark gerade im letzten Jahrzehnt der Marxismus-Leninismus weiter mit dem Sowjetpatriotismus ange-

reichert und vermengt worden ist. Es fällt ferner auf, daß die Einführung neuer Feste und Feiertage, die Schaffung eines weltlichen Kults – teils in der Form von Pseudosakramenten – nicht nur erheblich gefördert, sondern auch durch Bestandteile des Sowjetpatriotismus bestimmt wird.

Im Rahmen dieses Ersatzkults hat man Lenin fast zum Halbgott emporstilisiert. Als ein Beispiel soll hier ein Gedicht „Lenin lebt" des Sowjetdeutschen Alexander Reimgen (veröffentlicht in der deutschsprachigen Sowjetzeitung „Freundschaft", 4. 11. 1972) zitiert werden:

Ja, Lenin lebt! Ihr könnt ihn sehen,
Der Führer blieb in Reih und Glied.
Er lebt in allem, was geschehen,
was Gutes künftighin geschieht.

Es kann ein solcher Mensch nicht sterben,
Der Menschheit Genius lebt fort!
Unsterblich sind all seine Werke
und ewig lebt sein weises Wort.

Den Lauf der Zeit kann niemand wenden.
Das Proletariat bewahrt
in seinen lebensstarken Händen
das Erbe Lenins immerdar.

Wir schreiten stets auf Lenins Wegen
von Sieg zu Sieg mit festem Schritt.
Ein lichtes Ziel lacht uns entgegen.
Ja, Lenin lebt! Er schreitet mit.

Einsatz aller Mittel

Wirft man einen Blick auf die gezielte atheistische Erziehung, die nicht immer scharf von der Erziehung im Geist des Marxismus-Leninismus abzuheben ist, so soll sie – nach dem Wunsch der Machthaber – im Elternhaus beginnen. Dann wird sie in Kindergarten, Schule, Hochschule, Komsomol, Armee, Gewerkschaft usw. weitergeführt. Teilnahme, aktive Mitarbeit sind zumeist Voraussetzung für Beförderung, Studienplatzzuteilung usw. An den Universitäten, an den mittleren und höheren Ausbildungsstätten für Pädagogik, Medizin, Landwirtschaft, Kultur wurden Kurse über „Die Grundlagen des wissenschaftlichen Atheismus" eingeführt, offensichtlich als Pflichtveranstaltungen.

Alle Massenmedien (einschließlich Film und Fernsehen) müssen sich an der atheistischen Erziehungsarbeit beteiligen. Eine Flut von Büchern verschiedener Verlage kommt jedes Jahr hinzu. Ein Teil dieser Broschüren und Bücher befaßt sich mit Grundsatzfragen, d. h. der Darlegung der Schädlichkeit der Religion, ihrer Rolle in der Geschichte, in der Gegenwart – und dem „einzig wahren Marxismus-Leninismus". Durchweg wird

hierbei die Rolle der Religion in den kapitalistischen Staaten, die „Diversionsarbeit" der Kirchen gegenüber dem Sozialismus herausgestellt.

Eine andere Themengruppe widmet sich stärker der „Information" über die einzelnen religiösen Gruppen, die russisch-orthodoxe Kirche, den Islam usw. Besonders berücksichtigt werden dabei die sogenannten Sekten, die in der Sowjetunion vertreten sind. Die Gefährlichkeit des Vatikans, der katholischen Kirche, der „illegalen" unierten Kirche werden ebenfalls immer wieder behandelt. Selbstverständlich wird kein Zweifel an der Unvereinbarkeit mit dem Marxismus-Leninismus gelassen. Die „Sünden" der jeweiligen Glaubensgruppe gegenüber dem Sozialismus in der UdSSR und der Welt werden aufgezählt, wobei nicht versäumt wird, die schädliche Einwirkung einer solchen Gruppe im Ausland durch Infiltration bürgerlichen Gedankenguts in die Sowjetunion hervorzuheben. Eine Ausnahme ist die Behandlung der russisch-orthodoxen Kirche, deren Einfluß gegenüber den orthodoxen Gruppen im Ausland man verstärken möchte.

Eine dritte Gruppe von Publikationen gibt Ratschläge für die atheistische Erziehung – wie man Kinder atheistisch erziehen soll, wie man Sektierer belehrt, wie man „individuell" mit Gläubigen arbeitet, wie man einen vom Marxismus-Leninismus Abgefallenen zurückgewinnt usw., aber auch dafür, wie man „Verstöße gegen die sowjetische Gesetzgebung" bekämpft. Innerhalb dieser Themengruppe hat die Anzahl der Veröffentlichungen, die Vorschläge für den neuen Ersatzkult machen, die Erfahrungen darüber berichten, in den letzten Jahren erheblich zugenommen. Eine Feststellung taucht in allen Massenmedien immer wieder auf, daß zu wenig getan würde, weil der Glaube an Gott immer noch nicht abgestorben sei.

In der zur Zeit in der Sowjetunion erscheinenden „Großen Sowjetenzyklopädie" (Bd. 2, Moskau 1970, 370) heißt es unter dem Stichwort „Atheistische Erziehung" u. a.: „Die ideologischen Mittel, Formen und Methoden der atheistischen Erziehung sind dazu bestimmt, auf Verstand, Gefühle und Einstellung des Menschen einzuwirken. Die Verbreitung atheistischer Kenntnisse und der materialistischen Weltanschauung unter der Bevölkerung wird durch mündliche und gedruckte Propaganda verwirklicht, durch Einsatz von Mitteln geistig-emotionaler Einwirkung, wie schöngeistige Literatur und Künste aller Art (vor allem durch den Einsatz von Rundfunk, Film, Fernsehen), durch Einführung eines Bürgerritus (z. B. bei der Registrierung der Ehe), um dadurch die Religion aus dem Leben zu verdrängen . . ."

Nicht erwähnt wurde bisher der spezielle Apparat der atheistischen Beeinflussung. Da die Arbeit der Parteiinformatoren, Parteiagitatoren und Progagandisten offensichtlich nicht ausreichte, arbeitet seit 1947 eine eigene Organisation zur Verbreitung wissenschaftlicher und politischer Kenntnisse, die die Atheismuserziehung mit betreibt. Sie hat inzwischen den Namen „Snanie" (Wissen) bekommen. Sie zieht zu Vorträgen, Kursen usw. Mitarbeiter aus dem wissenschaftlichen Leben, aus der Partei usw. heran. Das Niveau der in die Hunderttausende gehenden Vorträge wird ständig bekrittelt. Die satirische Zeitschrift „Krokodil" veröffentlicht immer wieder Karikaturen, die die gähnende Langeweile dieser Veranstaltungen anprangern.

Die ideologische Spitze ist seit 1964 das bereits erwähnte Institut für wissenschaftlichen Atheismus der Akademie für Gesellschaftswissenschaften beim ZK. Die Ausbildung der „Propagandistenkader für Atheismus" liegt in der Hand der atheistischen Abteilungen von Abenduniversitäten des Marxismus-Leninismus. Darunter existiert ein Netz von Ausbildungskursen für die Atheismus-Propagandisten.

Alle atheistischen Veröffentlichungen beteuern, daß selbstverständlich nicht mit Druck gearbeitet werden darf, sondern nur die Überzeugungsarbeit erlaubt sei. Liest man jedoch aufmerksam z. B. die Broschüre von G. Golst „Religion und Gesetz" (Moskau 1975), so wird deutlich, daß es sich hier um eine Handreichung handelt, wie man die staatlichen Gesetze möglichst restriktiv gegen angebliche Mißbräuche und Verstöße von Gläubigen und religiösen Gruppen anwenden soll.

Selbstbewußtsein und Opposition

In der Vergangenheit hielt man die russisch-orthodoxe Kirche für ein Musterbeispiel der Geduld, des tapferen und schweigenden Leidens. 1958 schrieb die Prinzessin Schakowskoy, nachdem sie 1956 mit ihrem Mann, einem westlichen Diplomaten, in ihrer Geburtsstadt Moskau gelebt hatte: „Man kann sagen: wenn die gesamte Bevölkerung der UdSSR gläubig wäre, dann könnte das Zentralkomitee der UdSSR ruhig schlafen." Chruschtschow schien auch damals nicht ruhig schlafen zu können, als es noch keine Proteste von Gläubigen gab. Heute stimmt diese Behauptung jedenfalls sicher nicht mehr.

Hier müßte man zuerst die sogenannten Untergrundkirchen in der UdSSR behandeln. Es gab orthodoxe Gruppen, die sich in den zwanziger Jahren von der orthodoxen Kirchenleitung getrennt hatten, weil diese Loyalitätserklärungen gegenüber dem Regime abgegeben hatte. Es gab eine Reihe von Sekten, die den Sowjetstaat niemals anerkennen wollten. Als in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg die unierte Kirche vernichtet wurde, entstanden neue Gemeinden im Untergrund, die von Wanderpriestern versorgt werden. In den siebziger Jahren berichtet der aus der Sowjetunion emigrierte Dmitrij Panin, daß es in der Sowjetunion überall Untergrundkirchen gebe, „ein neuer Kirchentyp, der der Urkirche in jeder Beziehung nahekommt". Allerdings hätten diese Gruppen keinen Kontakt untereinander. Verstreute Einzelmeldungen in der sowjetischen Presse bestätigen, daß es solche „illegalen" Gruppen gibt. Zahlenangaben lassen sich nicht machen. Diese Untergrundkirchen hatten in der Vergangenheit jedoch keinen Anlaß, etwa durch Proteste auf sich aufmerksam zu machen und so die sichere Vernichtung herbeizuführen.

Die Situation des Schweigens änderte sich angesichts eines allgemein zunehmenden Selbstbewußtseins der sowjetischen „Intelligenzija". Als Beispiele seien hier einige Samisdat-Organe der Jahre 1959 bis 1961 genannt: „Syntax", „Bumerang", „Phönix". Es mag ein Zufall sein, daß sie ausgerechnet damals auftauchten, als die neue Verfolgungswelle der religiösen Gruppen begann. Unmittelbarer Anstoß für die Gläubigen,

ihr Schweigen aufzugeben, war diese Verfolgungswelle. Patriarch Alexej (1960) hat in einer öffentlichen Ansprache die Bedeutung der orthodoxen Kirche hervorgehoben, ganz eindeutig in Abwehr der atheistischen Propaganda.

Die nun folgenden Angaben und Hinweise sind Einzelbeispiele aus einer Fülle, die fast nicht mehr überschaubar ist. Am Beginn des religiösen Samisdat, des eigentlichen Symbols eines neuen Selbstbewußtseins, stehen der Priester Sergej Scheludkow und der Laie Lewitin-Krasnow. 1958/1959 wurden ihre religiösen Texte bereits von Hand zu Hand weitergegeben. Die Unterlaufung der staatlichen Zensur war ein mutiger Akt des Protests. Da der Blick bei uns zumeist nur auf Protestschreiben gerichtet wird, wurde z. B. Sergej Scheludkows von 1961 bis 1967 verbreitete maschinenschriftliche Zeitschrift „Unterwegs" nicht zur Kenntnis genommen. Diese Monatszeitschrift bestand aus Briefen von Korrespondenten, die sich mit Fragen der Dogmatik, Apologetik, Liturgie und mit den Unzulänglichkeiten des kirchlichen Lebens befaßten. Scheludkows Einstellung gegenüber der Überlieferung der streng konservativen Orthodoxie wurde zunehmend kritischer. Scheludkows Schrift vom Jahr 1968 „Warum auch ich ein Christ bin" ist bei uns unter dem Titel „Ist Gott in Rußland tot?" (Stuttgart 1971) erschienen. Die Weltöffentlichkeit wurde aufmerksam, als 1962 Mönche des Klosters Potschajew sich mit einem Hilferuf an Chruschtschow, Kennedy und den Weltrat der Kirchen wandten.

Der Beginn des Samisdats der Evangeliumschristen-Baptisten liegt wahrscheinlich im Jahr 1961. Es ist kennzeichnend, daß in beiden Fällen das Hervortreten an die Öffentlichkeit zusammenfiel mit einem innerkirchlichen Konflikt. Die Gruppe der Evangeliumschristen-Baptisten hatte sich nach dem Zweiten Weltkrieg überraschend stark ausgebreitet und verfügte über einen staatlich anerkannten „Allunionsrat" in Moskau. Im Jahr 1960 sah sich dieser Allunionsrat gezwungen, durch ein Statut anzuordnen, daß Taufen von Jugendlichen unter 18 Jahren zu unterlassen, Taufen von Personen zwischen 18 und 30 Jahren zu reduzieren, Predigerversammlungen zu unterlassen seien. Gegen die Anordnungen erhob sich heftiger Protest zahlreicher Gemeinden. Eine „Initiativgruppe" (daher die Bezeichnung „Initiatiwniki") bildete sich in Opposition zum „Allunionsrat". Aus dem Kreis der Initiatiwniki ging 1964 der „Rat der Gefangenenangehörigen" hervor, der in einer Kette von Schreiben auf das Schicksal der inhaftierten Glaubensgefährten aufmerksam machte. Nach vergeblichen Einigungsversuchen entstand dann 1965 neben dem legalen „Allunionsrat" der Evangeliumschristen-Baptisten der nicht registrierte – damit also „illegale" – „Rat der Kirchen der Evangeliumschristen-Baptisten".

Innerhalb der russisch-orthodoxen Kirche protestierten 1965 acht Bischöfe – unter ihnen der Erzbischof von Kaluga, Ermogen – gegen die Beschlüsse des Jahres 1961. Sie forderten deren Aufhebung, die Einberufung eines Landeskonzils, die Zurückweisung der staatlichen Eingriffe. Ermogen wurde in den Ruhestand versetzt. Die Weltöffentlichkeit wurde auf die innerkirchlichen Spannungen allerdings erst aufmerksam, als im gleichen Jahr die beiden Priester der Moskauer Diözese, Eschliman und Jakunin, sich an den Moskauer Patriarchen und sämtliche Bischöfe der Moskauer Jurisdiktion wand-

ten. Darin wiesen sie auf die staatlichen Eingriffe in das kirchliche Leben hin und mahnten den Patriarchen, sich seiner Verantwortung bewußt zu sein. Bald darauf schickten die beiden Priester ein Schreiben an das sowjetische Staatsoberhaupt, in dem die Einhaltung der gesetzlich bestimmten Trennung von Kirche und Staat gefordert wurde.

Aus dem religiösen Samisdat

Die Jahre 1965/1966 leiten einen Strom von religiösen Samisdattexten ein. Man kann grob drei Arten unterscheiden: religiöse Texte (Erbauungsschriften, Gebetbücher, Predigtanleitungen), Informationen über Verfolgungen, Proteste und Hilferufe. Während die religiösen Texte für den eigenen Bedarf bestimmt sind, richten sich die Informationen an einen weiteren Kreis. Die Protestschreiben sollen möglichst weit verbreitet werden. Diese Samisdattexte sind die eigentliche Informationsquelle über die religiös-kirchliche Situation. Einige Beispiele werden im folgenden aufgeführt.

1966 protestierte Boris Talantow in einem offenen Brief an den Generalstaatsanwalt der UdSSR gegen die Massenschließung von Kirchen und deren Zerstörung im Gebiet von Kirow. 1967 sandten Baptisten Listen mit den Namen verhafteter Glaubensgefährten an den Generalsekretär der Vereinten Nationen. 1968 richteten 1453 Baptisten einen Brief an 26 sowjetische Institutionen, weil ihre Kinder unter Druck gesetzt oder den Eltern fortgenommen worden waren. Seit dem Jahr 1968 erscheint übrigens die „Chronik der laufenden Ereignisse", die auch Informationen über die Verfolgung von Gläubigen aufnahm.

1969 protestierten 40 katholische Priester der Erzdiözese Vilnius gegen die Diskriminierung der katholischen Kirche Litauens. 1970 wandten sich Angehörige von inhaftierten Baptisten in einem Schreiben an die Christen in aller Welt. 1971 (bis 1973) erschien im Samisdat das russisch-orthodoxe Journal „Wetsche". 1972 richtete Solschenizyn einen Brief an den Patriarchen Pimen, in dem er ihn aufforderte, für die Rechte der Kirche einzutreten. Im gleichen Jahr wandten sich mehr als 17 000 litauische Katholiken in einem Schreiben an den Generalsekretär der KPdSU, die sowjetische Regierung, den Papst und den Generalsekretär der Vereinten Nationen, um gegen die Bedrückung zu protestieren. Seit 1972 erscheint auch die „Chronik der litauischen katholischen Kirche".

1974 wurde in Lettland eine seit 1971 arbeitende geheime Druckerei der Baptisten von der Polizei entdeckt. Sie hatte Zehntausende von Evangelien, Gesangbüchern und die Zeitschrift „Bruderblatt" gedruckt. 1974 gelangte zum erstenmal Samisdat-Material der Georgisch-orthodoxen Kirche in den Westen. Es berichtete über Verfolgungsmaßnahmen der Behörden und über die Unterwanderung des Klerus. 1975 richteten der bereits bekannte Jakunin und der Physiker Regelson ein Schreiben an die Delegierten der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Nairobi. Sie forderten die Versammlung auf, zur Diskriminierung der Christen und zur Glaubensverfolgung in der UdSSR Stellung zu nehmen.

1976 wandten sich zum erstenmal in der Geschichte der Sowjetunion sechs christliche Gruppen gemeinsam an das Präsidium des Obersten Sowjets. Sie forderten, daß der Staat sich nicht in kirchliche Dinge einmischen dürfe und daß Gläubige und Atheisten das gleiche Recht auf Verbreitung ihrer Überzeugung haben müßten. Im Verlauf des Jahres 1976 ist, wie ukrainische Emigranten berichten, in Moskau ein „Christliches Komitee zur Verteidigung der religiösen Rechte in der Sowjetunion" gegründet worden. Es will vor allem polizeiliche Schikanen gegen Mitglieder von Kirchen und Religionsgemeinschaften anprangern. Nach Angaben der Ukrainer will dieses Komitee eng mit der „Bürgerrechtsvereinigung zur Einhaltung des Abkommens von Helsinki" zusammenarbeiten.

Alle diese Tatsachen zeigen, daß die religiösen Gruppen die Verfolgung nicht mehr schweigend hinnehmen. Sie zeigen ferner, daß über die Zurückweisung des staatlichen Eingriffs in kirchliche Angelegenheiten hinaus die Forderung erhoben wird, eine Reihe von Gesetzen zu ändern. So wird von den Baptisten immer wieder das Recht auf religiöse Erziehung der Kinder im kirchlichen Raum gefordert. Ferner will man für die Verbreitung der religiösen Überzeugung die gleichen Rechte wie die Atheisten. In einer Reihe von Fällen wird auch die Verantwortung der Gläubigen für die Mitgestaltung des gesellschaftlichen Lebens hervorgehoben.

Gleichzeitig zeigt sich, daß innerhalb der religiösen Gruppen Spannungen aufbrechen, die durch die Abhängigkeit der kirchlichen Organisation von den staatlichen Stellen begründet sind. Einzelne Persönlichkeiten, wie z. B. Scheludkow, gehen über die Forderung einer Selbständigkeit gegenüber den staatlichen Behörden hinaus und wollen erstarrte Strukturen und Denkschemata innerhalb der Kirche verändern. Schließlich hat sich in diesem Zeitablauf gezeigt, daß auch nichtgläubige Dissidenten sich für die Belange der verfolgten Gläubigen eingesetzt haben.

Fortlebender Glaube

Rußland hat einmal den Beinamen „Heiliges Rußland" getragen. Die Geschichte Rußlands ist untrennbar mit der Geschichte der orthodoxen Kirche verbunden. Einer der besten Kenner der religiösen Situation in Rußland/Sowjetunion, Walter Kolarz, ist jedoch der Auffassung, daß auch ohne die atheistische Staatsmacht ein Entfremdungsprozeß gegenüber der russisch-orthodoxen Kirche um sich gegriffen hätte. Rußland war zu Beginn unseres Jahrhunderts in den europäischen Prozeß der Industrialisierung und der Säkularisierung einbezogen.

Als 1937 in der Sowjetunion eine Volkszählung durchgeführt wurde, die auch die Anzahl der Gläubigen feststellte, kam heraus, daß über die Hälfte der bäuerlichen Bevölkerung am Glauben festgehalten hatte. Diese Tatsache veranlaßte im Zweiten Weltkrieg Stalin, der russisch-orthodoxen Kirche Erleichterungen zu gewähren. Die furchtbaren Kriegserlebnisse leiteten viele Sowjetbürger dazu an, wieder nach dem Sinn

des Lebens zu fragen, nach Gott. Das Interesse an religiösen Fragestellungen hat in der Sowjetunion nach Stalins Tod zugenommen. Teils war es einfach Neugier, teils Enttäuschung über den Ersatzglauben des Marxismus-Leninismus. Prinzessin Schakowskoy gibt die Antwort eines jungen Sowjetbürgers auf die Frage wieder, welche Rolle in seinem Leben die Religion spiele. Die Antwort lautete: „Die Religion? Sehen Sie, viele von uns sind von dem marxistischen Experiment enttäuscht. Sie suchen eine Stütze, sie möchten sich an etwas halten können, das ihrem Leben einen Sinn gäbe, damit sie nicht im Leeren arbeiten."

Das „Tauwetter" nach Stalins Tod wirkte sich indirekt auf die religiöse Fragestellung aus. Sowjetische Schriftsteller stellten – wie einst die russischen Klassiker – neu die Frage nach dem eigenen Gewissen. Dann tauchte auf dem westlichen Büchermarkt Pasternaks Roman „Doktor Schiwago" auf. Er enthüllte, daß über Jahrzehnte einer Verfolgung und Unterdrückung jeglichen religiösen Schrifttums christliches Gedankengut nicht nur bei Bauern am Leben geblieben war. 1955 war der Roman fertiggestellt worden, er wurde mehrfach als Parallele zur Passion Christi gedeutet. Religiöse Poesie beschließt das Werk. In dem Gedicht „Gethsemane" heißt es (nach der Übersetzung von Helen von Sachno):

Und aus dem Grab werde ich auferstehn am dritten Tag.
Und wie stromabwärts Flöße treiben
Und wie der Schiffe langer Zug,
So ziehen aus der Dunkelheit
Jahrhunderte vor mein Gericht.

Neuerwachtes Interesse

Die Zuwendung zu religiösen Fragen und Problemen war keine Besonderheit von bereits Glaubenden. Auf der Suche nach einem neuen Weltbild wandte man sich der eigenen russischen Vergangenheit zu. Das Regime förderte diese Tendenz sogar, wahrscheinlich in der Hoffnung, daß dadurch der Sowjetpatriotismus gestärkt würde. In der Sowjetunion kam es zu einer – wie man spöttisch sagte – „Museumsexplosion". Auf dieser Reise in die Vergangenheit stießen jedoch viele auch auf das Christentum.

Zu ihnen gehört auch der sowjetische Publizist Wladimir Solouchin, ein Atheist. Er schilderte in seinem Bericht „Schwarze Bretter. Aufzeichnungen eines beginnenden Sammlers" (Deutsch: „Schwarze Ikonen", München 1970), wie er der Ikonenkunst begegnet und selber damit beginnt, Ikonen zu sammeln. In der Schlüsselszene dieses Buchs beschreibt Solouchin, wie er bei Freunden das Öffnen eines „Fensters" einer Ikone miterlebt: Sie beseitigten auf einem quadratischen Fleckchen den Schmutz einer Ikone und hoben Schicht um Schicht ab, öffneten „Fenster", bis sie die älteste Schicht erreichten. Solouchin ist von diesem Erlebnis so fasziniert, daß er es in seinem Buch „Briefe aus dem Russischen Museum" noch einmal schildert, daß er selber beginnt, Ikonen zu sammeln.

Ähnliche Beispiele lassen sich in großer Zahl finden. So verärgerte der ukrainische Schriftsteller Olesj Hontschar 1968 mit seinem Roman „Der Dom" den Komsomol, der das Buch verbrannte. Die „Hauptgestalt" des Romans war nämlich ein Dom, den die Bevölkerung vor der Zerstörung bewahrt, obwohl sie selber nicht mehr an Gott glaubt. Ikonensammeln ist inzwischen in der Sowjetunion zu einem Hobby von Intellektuellen geworden. Die große Literaturzeitung empörte sich vor einigen Jahren darüber, daß in Privatwohnungen ganze Ikonenwände aufgestellt würden, so als handele es sich um Kirchen.

Aus den Berichten von Neuemigranten aus der Sowjetunion kann man entnehmen, daß in den letzten fünf bis zehn Jahren vor allem Intellektuelle im Alter zwischen 30 und 40 Jahren und Jugendliche die Frage nach dem Sinn des Lebens verstärkt stellen und Antworten in der Religion suchen. Der orthodoxe Priester Dmitrij Dudko hat sich bei den Behörden unbeliebt gemacht, weil er in der Kirche Fragen der Gläubigen beantwortete. Aus den Fragen und seinen Antworten (Deutsch: D. Dudko, Das Wort ist nicht gefesselt, Graz, Wien, Köln 1976) geht hervor, daß einfache Sowjetbürger einen neuen Weg suchen, daß teilweise die atheistische Propaganda die Menschen veranlaßt, sich für die Religion zu interessieren.

Über die Situation in der Provinz wissen wir verhältnismäßig wenig. In den Großstädten Moskau und Leningrad existieren private Gesprächskreise, die sich über Buddhismus, Anthroposophie, Christentum usw. informieren. Dabei gehen viele vom „Nullpunkt" aus, d. h. sie haben keinerlei Kenntnisse über eine Religion. Man strebt auch nicht auf eine schnelle Festlegung hin, doch scheint das orthodoxe Christentum gegenüber anderen christlichen Bekenntnissen gleichsam Vorrang zu haben. Das berühmteste Beispiel für diesen Weg vom „Nullpunkt" an ist die Tochter Stalins, Swetlana Allelujewa.

In Kreisen der „Intelligenzija" breitet sich eine Achtung gegenüber der Religion und den Gläubigen aus. Es ist bekannt, daß Sacharow sich immer wieder für verfolgte Gläubige eingesetzt hat, auch wenn er selber nicht gläubig ist.

Das Doppelleben

Diese Entwicklung darf sicher nicht so verstanden werden, als stehe in der Sowjetunion ein „religiöser Frühling" bevor. Ein Großteil der sowjetischen Bevölkerung ist jeder Religion entfremdet, hat nie irgendeine zutreffende Darstellung religiöser Probleme gehört, nie ein Neues Testament in der Hand gehabt. Die unaufhörliche atheistische Propaganda stellt die Gläubigen als Dummköpfe oder verkappte Schädlinge dar. In den letzten Jahren werden Gläubige vielfach auch als vom Ausland bezahlte Agenten diffamiert. Auch muß man an dieser Stelle eine im Westen weit verbreitete Auffassung korrigieren, der durchschnittliche Sowjetbürger glaube zwar an den offiziellen Materialismus, sei jedoch ein selbstloser Idealist. Der durchschnittliche Sowjetbürger

ist durch und durch Materialist; er möchte besser leben, besser wohnen, besser essen. Daß trotz der jahrzehntelangen Verfolgung, trotz dieses Materialismus die Frage nach Gott immer wieder gestellt wird, entzieht sich einer rationalen Erklärung.

Auf das Problem, wie ein Gläubiger zwischen staatlichem Zwang und eigener Überzeugung sein Leben führen kann, ist nicht eingegangen worden. Hier mag nur ein Beispiel für dieses „Doppelleben" stehen, das Vater Dudko in einem seiner Predigtgespräche erwähnt. Es kommt zu ihm ein elfjähriges Mädchen zur Beichte. Er fragt: „Hast du gesündigt, mein Kind?" – „Ja", sagt es mit einem tiefen Seufzer. Nanu, denke ich, was kann denn das für eine Sünde sein? Vor allem, warum stöhnt das Kind so? „Nun, worin besteht deine Sünde?" – „Ja, sehen Sie, ich bin gläubig; doch man zwingt mich, das Halstuch der Jungen Pioniere zu tragen, und das ist doch Sünde?" lautete ihre angstvolle Frage. Zunächst kam mir der Gedanke an eine Provokation; doch da ein Kind vor mir stand, verwarf ich ihn wieder, schwieg jedoch für alle Fälle. Das Mädchen fährt fort: „Freilich, wir sind machtlos, da man uns zwingt. Doch wir haben das Halstuch erst mit Weihwasser geweiht und dann umgelegt."

ANMERKUNG

Siehe die Quellenhinweise zum Artikel „Die sowjetische Kirchenpolitik von 1957 bis 1977" in dieser Zschr. 195 (1977) H. 10, 667–676.

Werner Müller

Philosophie und Humanwissenschaften

Merleau-Pontys Phänomenologie der gelebten Erfahrung

Die französische Philosophie der Nachkriegszeit besitzt heute sicherlich nicht mehr jene unmittelbare Aktualität, welche ihr einst unter dem Reiztitel „Existentialismus" auch im deutschen Sprachraum beschert war. Die überaus lebhafte, von mehreren „Parteien" an den verschiedensten Fronten geführte geistige Auseinandersetzung um diese philosophisch-politisch-literarische Strömung ist inzwischen abgeebbt. Es gibt jedoch Anzeichen dafür, daß nunmehr eine ruhigere und genauere Bemühung um dieses turbulente Kapitel der Philosophiegeschichte eingesetzt hat. Es liegt immerhin noch nicht so weit zurück, daß seine Probleme und Themen schon als museal abgetan werden könnten; eine genauere Analyse könnte sogar zeigen, daß in den gerade à la mode befindlichen Fragestellungen die scheinbar überwundenen untergründig vorhanden sind[1]. Diese sind auch, obwohl die spezifisch französische Kriegs- und Nachkriegssituation als Hintergrund nicht zu übersehen ist, keineswegs so völlig außerhalb des deutschen Fragehorizonts angesiedelt, daß eine Besinnung auf die bleibende und überregionale, d. h. europäische Bedeutung dieser Denkströmung überflüssig wäre.

Der Versuch, aus einigem Abstand ein angemessenes Verständnis der französischen Nachkriegsphilosophie zu gewinnen, sollte sich von den Einengungen freimachen und die Versäumnisse nicht wiederholen, die beim ersten Anlauf vielleicht noch entschuldbar waren. Auch wenn man nicht der Meinung Jean Amérys[2] ist, daß das deutsch-französische Verhältnis auf der geistig-kulturellen Ebene grundlegend vom Mißverstehen geprägt ist, wird man nicht die Hindernisse übersehen, die einer gelingenden wechselseitigen Rezeption entgegenstehen. Will man diese allmählich abbauen – und man kann ein politisch geeintes Europa nicht ohne gefestigte geistige Beziehungen zwischen den Partnerländern wollen[3] –, dann ist zunächst eine ganz simple, aber umfassende Kenntnisnahme der jeweils anderen „Tradition" vonnöten; im vorliegenden Fall also eine erschöpfende Bekanntschaft mit dem, was sich unter dem Etikett „Existentialismus" verbirgt[4]. In der deutschen Diskussion beherrschten hier bisher die beiden Protagonisten J.-P. Sartre und A. Camus weithin das Feld, allenfalls noch ergänzt bzw. kontrapunktiert von S. de Beauvoir und G. Marcel. Dabei wurde einem größeren deutschsprachigen Publikum ein Philosoph kaum bekannt, der die geistige Situation Frankreichs nach dem Krieg wesentlich, wenngleich nicht auf spektakuläre Weise beeinflußt hat. Gemeint ist Maurice Merleau-Ponty, dessen Namen, abgesehen von Fachphilosophen, höchstens einige an Erkenntnistheorie interessierte Psychologen

und neomarxistische Theoretiker kennen dürften. Erst in jüngster Zeit scheint auch bei uns in anderen Nachbardisziplinen der Philosophie ein Interesse an diesem Denker wach zu werden, während er z. B. in der holländischen Theologie schon vor Jahren breite Beachtung gefunden hat. Für den englischen Sprachraum gar fungierte er als einer der entscheidenden Vermittler der Husserlschen Phänomenologie und ist dementsprechend in der aktuellen Diskussion präsent:

Die Bedeutung eines fast übersehenen Philosophen

Was auch die Gründe für die höchstens marginale Präsenz Merleau-Pontys im deutschen Bewußtsein sein mögen, entscheidend ist die Frage, welches Interesse man überhaupt daran haben kann, sein Œuvre, dessen Schwerpunkte über dreißig Jahre zurückliegen und dessen deutsche Gesamtausgabe noch gar nicht abgeschlossen ist[5], heute mit Verspätung zu rezipieren. Zunächst geht es, wie gesagt, um eine möglichst getreue Kenntnis der tatsächlichen geistigen Verhältnisse im Nachbarland Frankreich. Dabei darf Merleau-Ponty, der den vielleicht stärksten Beitrag zum philosophisch-politischen Selbstverständnis des Existentialismus geleistet hat[6], einfach nicht übersehen werden. Er war der eigentlich politische Kopf dieser Denkströmung, die ihre Breitenwirkung jedoch auf literarischem Feld erzielte. In diesem Umstand liegt m. E. sowohl der tiefste Grund für die dürftige Resonanz, die Merleau-Pontys Werk in Deutschland gefunden hat, als auch der Ansatzpunkt für eine heute mögliche Umkehrung dieser Entwicklung. Die Tatsache, daß dieses Werk unbeschadet seiner thematischen Vielfalt und seines philosophischen Tiefgangs seine Pointe in einer politischen Ethik hat, macht es in aufregender Weise aktuell. Unter dieser Rubrik werden ja jene Fragen verhandelt, die sich inzwischen zu Überlebensfragen der ganzen Menschheit ausgewachsen haben. So ist es nicht verwunderlich, daß W. Schulz, der gerade in der Entwicklung einer „Fernethik" den eigentlichen und allein haltbaren Sinn der „Philosophie in der veränderten Welt" sieht, Merleau-Pontys Gedankengänge „zum Besten" zählt, „was über das Verhältnis von Politik und Ethik heute gesagt wird"[7].

Worin genau liegt nun die aktuelle Relevanz dieses in einer politischen Ethik kulminierenden Denkens? Es wäre kurzschlüssig, suchte man sie in einzelnen inhaltlichen Aussagen. Sie betrifft vielmehr die grundsätzliche Verhältnisbestimmung von Philosophie und (Human-)Wissenschaften, wie sie Merleau-Ponty konzipiert, vor allem aber wie er sie in seinem Werk durchgeführt hat.

Eine politische Ethik hat zu ihrer inneren Voraussetzung eine Anthropologie[8], die ihrerseits nicht unabhängig von den Humanwissenschaften gewonnen werden kann. Insofern ist die in der Gegenwart feststellbare Hochkonjunktur der Wissenschaften vom Menschen nicht allein auf theoretische Neugier rückführbar, sondern steht in einem folgerichtigen Zusammenhang mit den enorm angewachsenen praktischen Menschheitsproblemen. Doch alle diese einzelwissenschaftlichen Bemühungen müssen

auf die Dauer wirkungslos bleiben, ja können noch nicht einmal das theoretische Bedürfnis nach vertieftem Wissen vom Menschen befriedigen, wenn eine umfassende anthropologische Perspektive fehlt. Erst eine solche erlaubt, die verschiedenen Sprachspiele der Humanwissenschaften und der Philosophie – und wohl auch der Theologie – aufeinander zu beziehen und somit einen sinnvollen interdisziplinären Dialog zu führen. Der herkömmliche Weg, diesem Desiderat zu entsprechen, daß nämlich ein vorgängiges Wissen um das „Wesen des Menschen" den partikularen Anthropologien ihren jeweiligen Platz anweist, ist wegen des darin implizierten Überlegenheits- und Totalitätsanspruchs *einer* Sichtweise nicht mehr gangbar. Gefordert ist vielmehr ein Modell, das die Integration des anthropologischen Wissens von den verschiedenen, prinzipiell gleichberechtigten Forschungserfahrungen her anzielt. Die Integration kann weder von einem rein apriorischen Einheitspunkt aus gedacht werden, weil dann alle aposteriorische Erfahrung und damit auch alle Wissenschaft im Grund überflüssig wäre, noch kann sie als eine bloß nachträgliche Integration, im Sinn einer Synthese alles verfügbaren Wissens, vorgestellt werden, weil diese gar nicht wissen könnte, *was* sie synthetisiert.

Auf diese Problemkonstellation einer die Einzelwissenschaften vom Menschen ernstnehmenden und dennoch umfassenden Anthropologie vermag Merleau-Pontys Philosophie insofern eine Antwort zu geben, als sie genau die genannte falsche Alternative zu vermeiden und einen Mittelweg einzuschlagen versucht. Was eine philosophische von jeder einzelwissenschaftlichen Anthropologie unterscheidet, ist der Gebrauch, den sie von der Tatsache macht, daß es Menschen sind, die über „den Menschen" Aussagen machen, d. h. daß der Mensch nicht nur Gegenstand, sondern zugleich Subjekt der Anthropologie ist. Entscheidend allerdings ist, wie diese Subjektivität – so kann man diese eigentümliche, nicht auflösbare Selbstbezüglichkeit anthropologischer Aussagen fachterminologisch ausdrücken – in Anschlag gebracht wird. Wird sie als Prinzip verstanden, das die Gesamtheit der Gegenstände, d. h. die Welt, immer schon in sich enthält, dann liegt das idealistische Extrem der genannten Alternative vor; wird sie dagegen aufgefaßt als nachträgliche Bezeichnung für eine Reihe von Gegenständen bzw. Vorgängen in der Welt, dann befindet man sich auf der empiristischen Seite der Alternative. Indem Merleau-Ponty den Menschen definiert als „Zur-Welt-Sein" (Etre-au-monde), setzt er die Subjektivität weder vorgängig noch nachträglich zu ihren Weltbezügen an, sondern sozusagen auf gleichem Niveau mit ihnen: Der Mensch als Subjekt bildet sich *im Kontakt mit der Welt*. Eben dieses Verhältnis der Gleichheit muß dann auch herrschen zwischen der theoretischen Fassung der Subjekthaftigkeit des Menschen, der Philosophie also, und jener seiner vielfältigen „Welthaftigkeit" in den empirischen Humanwissenschaften.

Von hier aus müßte nun Merleau-Pontys gesamtes Denken entwickelt werden, will man es für die angesprochene Grundlagenproblematik der Anthropologie fruchtbar machen. Dies kann hier natürlich nicht geschehen. Es kann lediglich ein Durchblick durch Merleau-Pontys Werk gegeben werden, der dessen Grundintention und innere

Struktur verdeutlichen und gleichzeitig über einige Vorgänge im französischen Geistesleben der jüngeren Vergangenheit informieren will. Abschließend soll das Ausgangsproblem wieder aufgegriffen und Merleau-Pontys Position zum Verhältnis von Philosophie und Wissenschaft präzisiert werden.

Biographische Daten[9]

Maurice Merleau-Ponty wurde am 14. März 1908 in Rochefort-sur-Mer an der französischen Atlantikküste geboren. Nach dem frühen Tod des Vaters siedelte die Familie nach Paris über, wo Merleau-Ponty das Lyzeum und später (1926–1930) die Ecole Normale Supérieure besuchte. Nach der Agrégation in Philosophie absolvierte er seinen Militärdienst und nahm dann eine Unterrichtstätigkeit auf, zunächst als Philosophielehrer an verschiedenen Lyzeen, später als Repetitor an der Ecole Normale Supérieure. Während dieser Zeit, die lediglich unterbrochen wurde durch seinen Einsatz als Leutnant im 5. französischen Infanterieregiment 1939/40, bereitete er seine beiden Doktoratsthesen vor, von denen die erste mit dem Titel *„La Structure du comportement"* 1938 abgeschlossen, aber erst 1942 veröffentlicht wurde; die zweite, *„Phenoménologie de la perception"*, erschien 1945. Durch diese beiden Arbeiten wurde er dem französischen philosophisch interessierten Publikum ziemlich schnell bekannt. Seine akademische Karriere begann er als Lehrbeauftragter an der Universität von Lyon; 1948 wurde er ordentlicher Professor; 1949 nahm er einen Ruf an die Sorbonne auf den Lehrstuhl für Kinderpsychologie und Pädagogik an. Von 1945 bis 1952 war er leitender Mitarbeiter der Zeitschrift *„Les temps modernes"*, die er mit Sartre u. a. gegründet hatte. 1952 schließlich wurde Merleau-Ponty auf den Philosophie-Lehrstuhl am Collège de France gewählt, auf jenen Lehrstuhl, dessen erster Inhaber Henri Bergson war und dessen Renommee Merleau-Ponty mit seiner berühmt gewordenen Antrittsvorlesung *„Eloge de la philosophie"* sicherlich noch erhöht hat. Merleau-Ponty hatte damit sozusagen den Gipfel der akademischen Philosophie in Frankreich erreicht.

Ab 1959 etwa setzte eine Neuorientierung in seinem Denken ein, die aber wegen seines überraschenden Todes am 3. Mai 1961 keinen in seiner Bedeutung mit den beiden Doktorthesen vergleichbaren Niederschlag mehr finden konnte.

Merleau-Pontys Verhältnis zu Sartre

Merleau-Ponty gehörte zu der brillanten Universitätsgeneration der Vorkriegszeit, die in ihren Reihen Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Simone Weil, Georges Politzer, Emmanuel Mounier, Raymond Aron, Jean Hyppolite, Claude Lévi-Strauss u. a. sah. Die meisten kannten sich schon von der Sorbonne und der Ecole Normale Supérieure her. Es wäre sicherlich reizvoll, etwa Merleau-Pontys Verhältnis zu S. de

Beauvoir zu schildern, in deren „Mémoires d'une jeune fille rangée" er unter dem Pseudonym Pradelle einen beachtlichen Platz einnimmt, oder etwa zu Lévi-Strauss, der mit ihm von 1930 an bekannt war. Weil der Ertrag für das Verständnis des Werks recht dürftig ausfallen dürfte, soll auf die Ausbreitung dieser eher privaten biographischen Hintergründe verzichtet werden. Ebenso kann Merleau-Pontys Verhältnis zu E. Mounier und seiner Bewegung, der er als „ami d'Esprit" zeitweise nahestand, nur erwähnt werden, obwohl sich darin in gewisser Weise sein Verhältnis zum Christentum insgesamt widerspiegelt. Ausführlicher soll Merleau-Pontys Freundschaft mit Jean-Paul Sartre zur Sprache kommen, da diese die private Ebene überschritten und bemerkenswerte Spuren im Werk beider Philosophen hinterlassen hat.

Sartre hat die Geschichte ihrer Freundschaft in einem Nachruf erzählt, der allein schon seiner literarischen Qualität wegen zu den „klassischen" Texten der modernen französischen Literatur zählt und dessen Besonderheit sich in einem bei Sartre sonst selten anzutreffenden Pathos anzeigt[10]. Sartre bringt darin sein Verhältnis zu Merleau-Ponty auf die Formel: „Wir waren einander ebenbürtig, Freunde, aber nicht gleichartig" (152). Er nimmt diese Formel später wieder auf, wenn er die Verschiedenheit ihrer politischen Einstellungen zu erklären versucht: „Die Wahrheit ist, daß wir nach unseren Fähigkeiten rekrutiert wurden: Merleau, als Zeit für Nuancen war, ich, als die Zeit der Mörder kam" (206). Worin lag diese Verschiedenheit, die jeden der beiden in einer anderen geschichtlichen Situation zum Zug kommen ließ?

Die Schulbekanntschaft zwischen Sartre und Merleau-Ponty verwandelte sich während des Zweiten Weltkriegs und der deutschen Besetzung in eine Zusammenarbeit, die zunächst innerhalb der gemeinsamen Zugehörigkeit zur Résistance-Gruppe „Sozialismus und Freiheit" stattfand. Auch nach der frühzeitigen Auflösung dieser Gruppe blieben beide in Kontakt miteinander. „Die wesentlichen Worte fielen: Phänomenologie, Existenz; wir erkannten, was uns wirklich am Herzen lag. Zu individualistisch, um unsere Forschungen gemeinsam zu betreiben, ergänzten wir uns, getrennt, gegenseitig" (155). Die Ergänzung bezog sich zunächst auf die Phänomenologie Husserls, die jeder unabhängig vom andern als Denkinstrument für seine jeweilige Problematik entdeckt hatte: „Husserl wurde unser Abstand und unsere Freundschaft" (156). Mit dem Ende des Krieges bekam ihre Beziehung zusätzlich eine praktische Dimension, als Sartre und Merleau-Ponty zusammen mit Simone de Beauvoir, Raymond Aron und Albert Ollivier die literarisch-politische Zeitschrift *„Les temps modernes"* gründeten, als deren Herausgeber Sartre fungierte – was er übrigens noch heute ist –, während Merleau-Ponty Chefredakteur und politischer Leiter wurde, „ohne daß er es gewünscht und ohne daß jemand es überhaupt gemerkt hätte" (168).

Diese Aufgabe fiel Merleau-Ponty wie selbstverständlich zu, weil er den größeren politischen Scharfblick hatte, weil er – nach den Worten Sartres – „die Geschichte gelernt hatte: Ich befragte noch immer die Tatsachen, als er schon versuchte, die Ereignisse sprechen zu lassen" (166). Das von Merleau-Ponty formulierte Programm der Zeitschrift zielte auf eine Klärung der politischen und geistigen Situation im Nach-

kriegsfrankreich, die durch die Niederlage von 1940 und die Résistance gekennzeichnet war. Merleau-Ponty selbst trug dazu durch eine Reihe von Artikeln bei, in denen er politisch eine der kommunistischen Partei nahestehende, aber nicht in allen Fragen mit ihr identische Position vertrat und in der beginnenden „querelle de l'existentialisme" (vgl. SNS 123–143) [11] kritisch-abwägend für Sartre Partei ergriff.

In diesen überaus lebhaften und produktiven Diskussionen, die alle insofern einen politischen Hintergrund hatten, als es darum ging, das Erlebnis der Résistance und ihres schnellen Zerfalls nach Kriegsende zu verarbeiten, versuchte Merleau-Ponty eine Vermittlerrolle einzunehmen zwischen den kommunistischen Intellektuellen und dem liberalen Bürgertum. Sartre charakterisiert diese Funktion folgendermaßen: „Er ‚machte die Politik der kommunistischen Partei' und weigerte sich doch, das kulturelle Erbe der Bourgeoisie in Bausch und Bogen zu verdammen. Dank dieser Bemühung, die beiden Extreme miteinander zu verbinden, hörte der Ideenaustausch in Frankreich niemals ganz auf ... Die Doppelsinnigkeit seines heuristischen Marxismus, von dem er in einem Atemzug sagte, daß er nicht genüge und daß wir nichts anderes hätten – sie hat, glaube ich, Begegnungen und Diskussionen gefördert, die nicht aufhören werden. So hat er für sein Teil die Geschichte dieser Nachkriegszeit geprägt, soweit ein Intellektueller sie überhaupt prägen kann" (195).

Ein mehr privates, aber für die Beziehung Sartre–Merleau dennoch wichtiges Detail ist Merleau-Pontys Weigerung, als Mitherausgeber der Zeitschrift in Erscheinung zu treten. Sartre, der die Gründe dafür nie klar erfahren hat, kann in seinem Nachruf den Sinn dieser Weigerung nur darin erkennen, daß Merleau-Ponty sich in Ahnung kommender tiefergehender Differenzen einen Rückzug ohne öffentliches Zerwürfnis offenhalten wollte. Nach seiner Meinung hat dies ihre Freundschaft über den späteren Bruch hinweg gerettet (vgl. 172). Dieser bahnte sich an, als Merleau-Ponty beim Ausbruch des Korea-Kriegs seine „abwartende marxistische Haltung" (AD dt. 275), die im Kommunismus trotz Moskauer Prozesse und stalinistischer Arbeitslager die einzige geschichtliche Hoffnung sah, nun endgültig aufgab und in den kommunistischen Regimen nur noch die andere Version des Imperialismus erblicken konnte. Merleau-Ponty, der damit mehr als nur eine politische Hoffnung verloren hatte, sondern – wie Sartre interpretiert – die Hoffnung, das Paradies seiner Kindheit wiederzufinden, zog sich daraufhin von politischen Fragen zunächst ganz zurück. Da Sartre seinerseits sich entschiedener als bisher auf die Seite der Kommunisten stellte, kam es zu politischen und auch persönlichen Auseinandersetzungen. Ihre Differenzen kamen auf politischem Gebiet zum Ausbruch, waren aber bereits in ihrer jeweiligen Philosophie angelegt, die Sartre wiederum sozusagen psychoanalytisch aus ihren verschiedenen Kindheitserlebnissen zu verstehen sucht.

In diesem Zusammenhang ist bedeutsam, was Merleau-Ponty trotz seines grundsätzlichen Bekenntnisses zum Existentialismus bereits 1945 in einer ausführlichen Besprechung von Sartres Hauptwerk „Das Sein und das Nichts" gegen diesen einwandte. Er kritisierte zweierlei: erstens die antithetische Erstarrung von „Für-sich" und „An-sich"

und zweitens ein mangelndes Verständnis der Intersubjektivität bei Sartre (vgl. SNS 125, 140 sowie Meyer 141 f.). Diese beiden Motive sind auch durchgehalten in der grundsätzlichen theoretischen Abrechnung mit Sartre, die er 1955 in *„Die Abenteuer der Dialektik"* unter dem Titel *„Sartre und der Ultra-Bolschewismus"* vorgenommen hat. Daß darauf nicht Sartre selbst, sondern S. de Beauvoir in hyperpolemischer Form geantwortet hat, daß es also zwischen beiden nie direkt zu einer scharfen Polemik – wie etwa zwischen Sartre und Camus – gekommen ist, zeigt, daß ihre Freundschaft den Ausbruch der theoretischen Differenzen überlebt hat.

Der äußere Anlaß für den Abbruch der Zusammenarbeit an der Zeitschrift *„Les temps modernes"* war eher banaler Natur: Als Sartre den redaktionellen, von Merleau-Ponty stammenden Vorspann zu einem einseitigen Artikel über die Widersprüche im Kapitalismus streichen ließ, ohne Merleau-Ponty, der gerade nicht in Paris war, zu informieren, kündigte dieser telefonisch seine Mitarbeit an der Zeitschrift und hat sich auch nie mehr um sie gekümmert.

Persönlich verbesserte sich das Verhältnis Merleau–Sartre nach einigen Jahren allmählich. Während ihr Denken sich jeweils in eine andere Richtung entwickelte, führten sie bei zufälligen Begegnungen wieder längere Gespräche. Doch ihrer Beziehung fehlte – wie Sartre beklagt – das gemeinsame Unternehmen; sie waren „Pensionäre der Freundschaft" (225), und auch die letzte Begegnung, zu der Merleau-Ponty die Initiative ergriffen hatte, war von Mißverständnissen begleitet.

Merleau-Pontys Verhältnis zu Sartre, in dem trotz jahrelanger Zusammenarbeit von Anfang an philosophische Divergenzen vorhanden waren, zeigt, daß durch die Zuordnung Merleau-Pontys zum Existentialismus seine Philosophie nur höchst oberflächlich gekennzeichnet ist. Wie läßt sie sich dann aber genauer fassen? Diese Frage verweist uns an das Werk, das im folgenden in seinen Grundzügen und seinem inneren Zusammenhang kurz skizziert werden soll.

Das Werk [12]

Die Arbeiten Merleau-Pontys lassen sich, grob gesehen, drei Perioden zuordnen, von denen die erste 1945 mit dem Hauptwerk *„Phänomenologie der Wahrnehmung"* endet und zu der außerdem noch *„Die Struktur des Verhaltens"* (1942) gehört. Hier wird der Grund für Merleau-Pontys philosophische Konzeption gelegt.

In der zweiten Periode, die sich bis in die Mitte der 50er Jahre erstreckt, wird diese auf die Geschichte angewandt und in konkreten Situationen auf ihre Tragfähigkeit hin getestet. Diese Periode manifestiert sich vor allem in Essays, die meistens auch in Bänden gesammelt erschienen sind, nämlich: *Humanismus und Terror* (1947), *Sens et nonsens* (1948), *Die Abenteuer der Dialektik* (1955); *Lob der Philosophie* (1953), die bereits erwähnte Antrittsvorlesung am Collège de France, stellt gewissermaßen eine Zusammenfassung des in dieser Periode Erreichten dar.

Die Ende der 50er Jahre verfaßten Artikel über Husserl, Bergson und über die Soziologie, alle erschienen in dem Sammelband *„Signes"* (1960), können bereits der dritten Periode zugerechnet werden, in der Merleau-Ponty den Versuch macht, die Phänomenologie in Richtung auf eine „neue Ontologie" (VIV 222) zu überschreiten. Der große Essay über die Malerei *„Das Auge und der Geist"* (1961), die letzte zu Lebzeiten erschienene Arbeit, sucht die neue Konzeption positiv zu formulieren. Dies geschieht auch in der posthum veröffentlichten fragmentarischen Schrift *„Le Visible et l'invisible"* (1964). Die 1968 gesammelt herausgegebenen Zusammenfassungen der Vorlesungen am Collège de France sowie das Nachlaßfragment *„La Prose du monde"* (1969) können als Markierungspunkte zur Erfassung des Denkwegs von 1953–1959, also des Übergangs von der zweiten zur dritten Periode, angesehen werden.

Von wo aus kann man der inneren Struktur dieses auf den ersten Blick ziemlich disparat scheinenden Werks ansichtig werden? Und gibt es überhaupt eine solche? Sie kann gefunden werden, wenn man nicht so sehr nach wiederkehrenden inhaltlichen Aussagen, sondern nach einer philosophischen Methode sucht, welche die auf verschiedenen Gebieten und in verschiedenen Situationen gewonnenen Ergebnisse innerlich verbindet. Für ein Denken, das sich so bedingungslos wie das Merleau-Pontys der Situation ausliefert, ist die *Ausgangssituation* entscheidend. Sie kommt noch in *„Phänomenologie der Wahrnehmung"*, dem vergleichsweise systematischsten Werk, folgendermaßen zur Sprache: „Die spekulative, aber auch nicht nur spekulative Erfahrung des Chaos zwingt zur Betrachtung des Rationalismus in einer historischen Perspektive, über die er selbst sich grundsätzlich zu erheben behauptete, und zum Versuch, eine Philosophie zu begründen, aus der der Ursprung der Vernunft aus einer nicht von ihr erst geschaffenen Welt verständlich und auf Grund deren die Schaffung einer Lebensgrundlage möglich wird, ohne die Vernunft und Freiheit inhaltslos bleiben oder verfallen müssen" (PP dt. 80).

In diesem kurzen, aber dichten Text sind der Ausgangspunkt, die Kriterien und der Zielpunkt der von Merleau-Ponty angestrebten Philosophie angegeben. Mit der Erfahrung des Chaos meint er die Ergebnisse der Natur- und Humanwissenschaften des 20. Jahrhunderts – bedenkt man sie hinsichtlich ihrer erkenntnistheoretischen Konsequenzen – und die geschichtlichen Erfahrungen dieses Jahrhunderts, speziell die im Frankreich des Zweiten Weltkriegs. Diese Erfahrungen zwingen zu einer Revision der klassisch-französischen rationalistischen Tradition und ihres Vernunftbegriffs. Eine „Neufassung des Bewußtseinsbegriffs" (SC dt. 194) ist notwendig, um das Irrationale, genauer: das dem klassischen Bewußtseinsbegriff nicht Integrierbare, nicht schlechthin unbegriffen zu lassen und damit seiner chaotischen Eigendynamik zu überlassen, sondern in den Begriff aufzuheben, aber eben in den Begriff einer revidierten Vernunft.

Merleau-Pontys zentrales Anliegen wird besonders deutlich, und das Ziel seiner Philosophie, die „Lebensgrundlage", gewinnt Konturen, wenn man die *ethische Dimension* ins Auge faßt. Es geht nicht darum, die Werte und Ideale der Tradition, zu denen die Wirklichkeit in so krassen Widerspruch getreten ist, einfachhin aufzugeben, also die

Konsequenz des Nihilismus zu ziehen, sondern darum, sie vom Himmel auf die Erde herunterzuholen. „Wir hatten 1939 nicht unrecht, als wir Freiheit, Wahrheit, Glück und durchschaubare menschliche Beziehungen wollten, und wir verzichten nicht auf den Humanismus . . . Der Krieg und die Okkupation haben uns nur gelehrt, daß die Werte in der konkreten Geschichte nichts anderes als Bezeichnungen für Beziehungen zwischen den Menschen sind . . . Es handelt sich nicht darum, auf unsere Werte von 1939 zu verzichten, sondern sie zu erfüllen" (SNS 268). Die Werte sind also nur insofern wahr, als sie in den faktischen Beziehungen der Menschen existieren; es findet eine „Umwertung" statt, „eine Verlagerung des Blickpunktes in die Horizontale ohne die geringste Minderung des Wertwillens" (Meyer 154). Hier liegt der Ansatzpunkt für Merleau-Pontys marxistischen Humanismus und wohl auch für seinen Atheismus, der angemessener als Agnostizismus zu bezeichnen ist und sich primär gegen einen idealistischen, in Konkurrenz zum Menschen stehenden Gottesbegriff richtet.

Die Bewältigung der tatsächlichen Erfahrungen ist nur möglich für eine Vernunft, die nicht als etwas prinzipiell Gegebenes, sondern als etwas geschichtlich zu Vollbringendes, als „rationalité engagée" eines „inkarnierten Bewußtseins" gedacht wird. Wahrheit, verstanden als der „Einklang mit uns selbst und den Anderen" (HT dt. II, 97), ist nicht schon in der Selbstreflexion des einsamen Denkers zugänglich, sondern muß in der Intersubjektivität und in der geschichtlichen Praxis gesucht werden. Die Vernunft, die dies leistet, „ist nicht selber schon die Wahrheit, sie ist der Weg, den wir als unsere Geschichte reflektieren" (Meyer 146). Als methodische Suche nach Wahrheit ist sie allerdings „das genaue Gegenteil des Irrationalismus, der unsere Inkohärenz und unseren Mißklang mit den Anderen für unabänderlich hält" (HT dt. II, 98).

Wenn der rationalistische Vernunftbegriff umformuliert wird in eine in der Geschichte von den Menschen ins Werk zu setzende Rationalität und entsprechend die Philosophie von einer absoluten Selbstreflexion zu einer methodischen Suche nach Wahrheit wird, dann stellt sich die Frage, wie dies möglich, ja überhaupt denkbar ist. Vernunft und Natur, Bewußtsein und Welt sind doch in der Tradition, in die Merleau-Ponty sich selbst grundsätzlich einreiht, äußerste Gegensätze, so daß das zentrale Problem darin besteht, ihre ursprüngliche Zusammengehörigkeit – oder in den Worten des oben angeführten Zitats: „den Ursprung der Vernunft aus einer nicht von ihr erst geschaffenen Welt" – zu verstehen. In der Tat beschäftigt Merleau-Ponty diese Frage von seinem ersten Werk an, dessen Anfangssatz lautet: „Unser Ziel ist es, ein Verständnis zu gewinnen von den Beziehungen zwischen dem Bewußtsein und der Natur" (SC dt. 1).

Dieses Problem wird in den beiden Hauptwerken in je verschiedener Weise bearbeitet. Dabei rekurriert Merleau-Ponty – im zweiten Werk dezidierter als im ersten – auf die Phänomenologie des späten Husserl, was verständlich wird, wenn man bedenkt, daß dieser im Grund um das gleiche Problem ringt, wenn er das Paradox der Verweltlichung des Subjekts, d. h. daß ich zugleich Subjekt *für* die Welt und Objekt *in* der Welt bin, zu denken sucht (vgl. Die Krisis der europäischen Wissenschaften . . . § 53).

Allerdings versteht sich Merleau-Ponty nicht einfach als der treue Interpret Husserls, sondern bietet eine gleichsam gebrochene Husserl-Interpretation, in der zwischen Husserls Programm und seinen konkreten, dieses Programm in Frage stellenden Analysen unterschieden wird (vgl. Waldenfels, Gedenken 406).

Die Umformulierung des Bewußtseinsbegriffs zieht sozusagen das gesamte Gefüge des Rationalismus und der klassischen Transzendentalphilosophie mit sich. Innerhalb dieser Transformation haben die für Merleau-Ponty zentralen und charakteristischen Begriffe ihren Ort: Verhalten, Existenz, Zur-Welt-Sein sind Vermittlungsbegriffe, die jene Einheit bezeichnen, in der Geist, Natur und Geschichte ursprünglich zusammengehören. Hier muß die Philosophie ansetzen, wenn sie deren Verhältnis verstehen und eine originäre Anthropologie gewinnen will. Die Lebenswelt, insbesondere die Welt, wie sie vor aller Reflexion und Wissenschaft in der Wahrnehmung erscheint, ist der Boden, von dem aus die Lösung der Grundproblematik anzugehen ist. Die dabei auftretende grundsätzliche Schwierigkeit, mittels der phänomenologischen Methode, die doch wohl auch als Reflexion zu bezeichnen ist, auf einen vor aller Reflexion liegenden, rein erlebten Bereich zurückgehen zu wollen, bildet den Anstoß für die Wiederaufnahme dieser Problematik im Spätwerk. Hier liegt auch der Ausgangspunkt für das Verständnis eines weiteren Schlüsselbegriffs Merleau-Pontys, nämlich der „Ambiguität". Denn der Versuch, die konkrete Erfahrung so zu denken, wie sie unmittelbar erlebt wird, muß notwendigerweise mit Begriffen arbeiten, die in absolutem Sinn genommen widersprüchlich sind. In ihrem Erfahrungskontext jedoch verweisen sie auf die durch das objektive Denken nicht adäquat faßbare und deshalb „mehrdeutige" Reichhaltigkeit der ursprünglichen Erfahrung.

Auch wo Merleau-Ponty traditionelle Begriffe beibehält, ändert sich im Rahmen seiner Philosophie ihr Verständnis grundlegend. Dies kann vielleicht am besten am Begriff der Wahrheit demonstriert werden. In *„Lob der Philosophie"* faßt er die Weise, wie sich im Horizont einer endlichen, geschichtlichen Vernunft das Wahrheitsproblem stellt, in großartiger Kürze zusammen: „Unser Verhältnis zur Wahrheit führt über die Mitmenschen. Entweder wir gehen den Weg der Wahrheit mit ihnen – oder es ist nicht der Weg, der zur Wahrheit führt. Doch liegt der Höhepunkt der Schwierigkeit darin, daß, wenn das Wahre kein Idol ist, die Anderen auch keine Götter sind. Eine Wahrheit ohne sie gibt es nicht. Andererseits ist die Solidarität mit ihnen nicht zureichend, um die Wahrheit zu erlangen . . . Es ist wahr, daß es keinen Richter in letzter Instanz gibt; es trifft zu, daß ich weder gemäß dem Wahren allein noch mir allein, noch dem Anderen allein denke. Jeder dieser drei Gesichtspunkte bedarf nämlich der beiden anderen . . . Das Rätsel der Philosophie ist nämlich, daß das Leben angesichts seiner selbst, angesichts der Mitmenschen und angesichts des Wahren bisweilen dasselbe ist. Diese Augenblicke rechtfertigen die Philosophie" (EP 39 f., eigene Übers.).

Merleau-Pontys Option für den Marxismus, die vor allem in den politischen Essays der zweiten Periode zum Tragen kommt, steht mit dieser eben angedeuteten Philosophie und ihrem Grundproblem in einem unmittelbaren Zusammenhang. Ein grund-

sätzlicher Ansatzpunkt ist uns bereits in dem Gedanken begegnet, daß die Werte nur insofern wahr sind, als sie in der sozialen Wirklichkeit existieren. Doch damit ist noch keineswegs das spezifische Anliegen des Marxismus getroffen. Dieses tritt in den Blick, sobald nicht vorrangig nach der Denkbarkeit der „raison engagée", sondern nach ihrer tatsächlichen Verwirklichung in der Geschichte gefragt, sobald also die geschichtsphilosophische Frage gestellt wird.

Bei ihrer Beantwortung bezieht Merleau-Ponty den Kerngedanken von Karl Marx, die Theorie des Proletariats, in der Weise ein, daß er in der „condition prolétarienne" die „condition humaine" exemplarisch gegeben sieht. Die Theorie des Proletariats bildet sozusagen das Verbindungsstück zwischen der Phänomenologie und der Geschichtsphilosophie; der junge Marx und Hegel, wie ihn Merleau-Ponty in den berühmten Vorlesungen von A. Kojève kennengelernt hatte (vgl. Meyer 138), treten dem späten Husserl zur Seite. Dabei unterscheidet sich Merleau-Pontys heuristischer Marxismus vom orthodoxen dadurch, daß er in der Geschichte keine Zwangsläufigkeit am Werk sieht, sondern lediglich daran festhält, daß die Wahrheit, verstanden als konkreter, das menschliche Zusammenleben bestimmender Wert, wenn sie jemals erreicht werden wird, nur unter einer, der „proletarischen Bedingung" (HT dt. II, 17) erreichbar sein wird.

Infolge der Erfahrungen mit der tatsächlichen Politik im Namen des Proletariats gibt Merleau-Ponty schließlich auch diese „abwartende marxistische Haltung" (AD dt. 275) auf. Selbstkritisch erscheint sie ihm 1955 als „Marxismus der Innerlichkeit" und als „maskierter Kant" (ebd.). Von seiner marxistischen Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht verbleibt ihm nur noch der gedämpfte Optimismus, daß die Vernunft in der Geschichte den Un-Sinn („Non-sens") immer mehr eliminieren wird. Dabei hat die Philosophie die Aufgabe, die Zeichen („Signes") des Sinnes in einem völlig offenen Geschichtsprozeß zu lesen, wobei der Marxismus ein analytisches Instrumentarium neben anderen ist.

Philosophie und Humanwissenschaften

Versucht man, das anthropologische Fazit dieses Denkens zu ziehen, so stößt man auf den Begriff des „Zur-Welt-Seins", der Heideggers „In-der-Welt-Sein" mit Bedacht abwandelt und wie dieses den Subjekt-Begriff der idealistisch-rationalistischen Tradition ersetzen will. Unsere Erfahrungen, angefangen von den historischen bis zu den einfachsten sinnlichen, lassen sich nicht als Erfahrungen eines absoluten, welttranszendenten Ich, sondern nur als die eines in der Welt räumlich und zeitlich situierten, d. h. leiblichen Wesens verständlich machen. In der Betonung der Leiblichkeit des menschlichen Zur-Welt-Seins trifft sich Merleau-Ponty mit der modernen philosophischen Anthropologie seit Max Scheler, deren Neuansatz ja gerade in der Sicht des Menschen als Naturwesen bestand – ohne daß es ihr immer gelungen wäre, diese neue mit der

traditionellen, das Geist- bzw. Bewußtsein herausstellenden Perspektive in befriedigender Weise zu verbinden. Merleau-Pontys Phänomenologie der gelebten Erfahrung vermag jedoch, wie im einzelnen gezeigt werden könnte, Natur und Bewußtsein, Sinnlichkeit und Intellektualität so eng zusammen zu denken, daß ihm sogar der Vorwurf des Monismus gemacht werden konnte, gewiß aber jeder anthropologische Dualismus grundsätzlich überwunden ist.

Wissenschaftstheoretisch ergibt sich aus dieser anthropologisch-ontologischen Position konsequenterweise eine Gleichberechtigung von philosophischer Innen- und wissenschaftlicher Außenbetrachtung des Menschen. Hier muß jedoch abschließend eine Einschränkung angebracht werden, da Merleau-Ponty entgegen dem Gefälle seines Grundansatzes an einem Vorrang der Philosophie als Phänomenologie festhält. Dies ist teilweise erklärlich aus der nicht in allen ihren Konsequenzen bedachten Differenz zwischen sinnlich-wahrnehmendem und intellektuellem Bewußtsein. Hier setzt Merleau-Pontys spätere Selbstkritik an und hier muß auch jede Kritik an seiner Abwertung der Wissenschaft als „objektives Denken" anknüpfen. Daneben beruht aber seine Option für einen Vorrang der Philosophie auf seiner Einschätzung des faktischen Zustands der Wissenschaften, die auch heute schwerlich als überholt gelten kann. Merleau-Pontys philosophischer Anspruch geht keineswegs dahin, den Wissenschaften das „Wesen" (Eidos) der von ihnen zu untersuchenden Wirklichkeitsbereiche vorgeben zu wollen, sondern bezieht sich, ein sokratisches Motiv aufnehmend, auf ein Nichtwissen. „Die Philosophie ist nicht ein bestimmtes Wissen, sie ist die Wachsamkeit, die uns die Quelle allen Wissens nicht vergessen läßt" (S 138). Gegenüber der wissenschaftsimmanenten Tendenz zur Objektivation menschlichen Verhaltens und Seins verweist sie immer wieder auf jenen Bereich, in dem der Sinn der Wirklichkeit und des Menschen noch nicht festliegt, sondern erst entsteht. Dadurch hält sie die Dialektik der menschlichen Existenz offen und bewahrt sie vor falschen Eindeutigkeiten.

Gerade gegenüber einem technokratischen Wissenschaftsverständnis ist es nach Merleau-Ponty Aufgabe der Philosophie, ständig auf die Ambiguitäten der menschlichen Existenz zu verweisen, damit der Mensch nicht zu dem „Manipulandum" wird, für das er sich hält (vgl. OE dt. 14). Könnte man heute sicher sein, daß der Prozeß ständiger Selbstrevision der modernen Wissenschaften (vgl. Schulz 2) unbeeinflußt von sachfremden Faktoren intakt funktioniert, dann könnte der Philosoph getrost sein Wächteramt an den Wissenschaftler abgeben. Angesichts der menschlichen Selbstmanipulation und des „menschlichen Chauvinismus" (Vorlesungen I, 38), deren Ausmaß heute sicher nicht geringer ist als vor 20 Jahren, scheint jedoch eine methodische Gegeninstanz zum wissenschaftlichen Denken, die durch allen bereits konstituierten Sinn hindurch nach dem ursprünglichen, dem Menschen nicht schlechthin verfügbaren Sinn sucht, nötiger denn je.

ANMERKUNGEN

[1] Das damit angesprochene Verhältnis Existentialismus – Strukturalismus ist nach E. Morot-Sir (La pensée française d'aujourd'hui, Paris 1971, 19–22, 82 f.) nur oberflächlich zeitlich-konsekutiv, im Grund jedoch strukturell-polar.

[2] Vgl. J. Améry, Deutschland – Frankreich. Mißverständnisse und Vorurteile des Geistes, in: Neue Rundschau 87 (1976) 429–444.

[3] Dieses Ziel verfolgt explizit die seit 1974 erscheinende Reihe „Studien zur französischen Philosophie des 20. Jahrhunderts", hg. von V. Berning und H. R. Schlette (Verlag Bouvier, Bonn).

[4] Das analoge Anliegen für den literarischen Bereich vertritt: W. Heist, Die existentialistische Epoche in Frankreich, in: Neue Rundschau 87 (1976) 456–468.

[5] Erscheint im Verlag W. de Gruyter, Berlin; für die bereits erschienenen Bde. s. Anm. 11.

[6] Vgl. R. W. Meyer, M. M.-P. und das Schicksal des franz. Existentialismus, in: Phil. Rundschau 3 (1955) 129–165, hier 131 f.

[7] W. Schulz, Philosophie in der veränderten Welt (Pfullingen 1972) 823.

[8] Der Verf. hat diese bei M-P. herauszuarbeiten versucht in: Etre-au-monde. Grundlinien einer phil. Anthropologie bei M. M-P. (Bonn 1975).

[9] Vgl. X. Tilliette, M-P. ou la mesure de l'homme (Paris 1970) 7–18, 171; ders. – A. Métraux, M. M-P.: Das Problem des Sinnes, in: Grundprobleme der großen Philosophen. Phil. d. Gegenwart II, hrsg. v. J. Speck (Göttingen 1973) 181–229, hier 181–191.

[10] J.-P. Sartre, Freundschaft und Ereignis (Frankfurt 1962) wiederabgedr. in: ders., Porträts und Perspektiven (Reinbek 1968) 152–230.

[11] Für M-P.s Werke werden folgende Sigel verwendet: SC = La structure du comportement, 1942 (dt.: Die Struktur des Verhaltens, Berlin 1976); PP = Phénoménologie de la perception, 1945 (dt.: Phänomenologie der Wahrnehmung, Berlin 1966); SNS = Sens et non-sens, 1948; HT = Humanisme et terreur, 1947 (dt.: Humanismus und Terror, 2 Bde., Frankfurt 1966); EP = Eloge de la philosophie, 1953 (dt.: Lob der Philosophie, in: Vorlesungen I, Berlin 1973, 15–50); AD = Les aventures de la dialectique, 1955 (dt.: Die Abenteuer der Dialektik, Frankfurt 1968); S = Signes, 1960; OE = L'Oeil et l'esprit, 1961 (dt.: Das Auge und der Geist, Reinbek 1967, mit einigen Essays aus S); VIV = Le visible et l'invisible, 1964. Nachfolgend werden, soweit vorhanden und brauchbar, die Übersetzungen zitiert.

[12] Eine vollständige Bibliographie bieten P. Good-F. Camino in: Phil. Jahrb. 77 (1970) 434–443; einen guten inhaltlichen Durchblick gibt B. Waldenfels, Gedenken an M. M-P., in: Zeitschr. f. phil. Forschung 16 (1962) 406–413.

Peter Jansen

Erziehung zur sprachlichen Verständigung

Zur ethischen Dimension des Deutschunterrichts

Innerhalb der gegenwärtigen bildungspolitischen Diskussion nimmt der Deutschunterricht eine besondere Rolle ein – ist er doch das seit Jahren am heftigsten kritisierte und reformierte Fach. Und dies hat seine wissenschaftsgeschichtlichen und fachspezifischen Gründe. Bis in die sechziger Jahre hinein war der Deutschunterricht geprägt von einer am Wort orientierten Sprachwissenschaft. Ziel des Sprachunterrichts war die Erziehung zum *rechten Sprachgefährten* und zur *sprachlichen Persönlichkeit*[1], womit Teilhabe an der Muttersprache, dem in ihr enthaltenen Weltbild, den mit ihr erreichbaren Zwecken und den durch sie eröffneten Möglichkeiten gemeint war. In die ideologiekritische Diskussion dieses Sprachunterrichts fiel die Rezeption der neueren linguistischen Strömungen aus dem angelsächsischen Raum, besonders der generativen Transformationsgrammatik Chomskys. Sie schien vielen Sprachdidaktikern ein Ausweg zu sein, den ideologieverdächtigen Deutschunterricht auf eine wissenschaftliche Basis zu stellen. So wurde der Deutschunterricht nunmehr primär bestimmt von einer am Satz orientierten Linguistik, die Kenntnisse der Schüler hinsichtlich der *syntaktischen Wohlgeformtheit*[2] anstrebte. Seit Beginn der siebziger Jahre wurde der Deutschunterricht dann stark geprägt von einer informationstheoretisch orientierten Kommunikationswissenschaft, die alle sprachlichen Vorgänge auf Informationsübertragung reduzierte[3].

Der Deutschunterricht war somit stets ein getreuer Spiegel der jeweils dominierenden sprachwissenschaftlichen Richtungen – nicht zum Vorteil des Deutschunterrichts und der durch ihn erzogenen Schüler. Kann es doch nicht Aufgabe des Deutschunterrichts sein, kleine Sprachinhaltsforscher, handgestrickte Linguisten oder Kommunikationstheoretiker in Westentaschenformat heranzuzüchten. Mit der Abkehr von der sprachinhaltlichen Erziehung der Schüler ging die Hinwendung zu einer *sprachformalen* Unterweisung Hand in Hand. Die fortschreitende Linguistisierung des Unterrichts führte dahin, daß formale Verfahrensregeln immer mehr in den Vordergrund rückten – und dies im Sinn einer Wissenschaftlichkeit, die nur noch das Mathematisierbare und Quantifizierbare zuließ und alle Inhalte und Wertvorstellungen so weit wie möglich aus dem Deutschunterricht ausschloß.

In jüngster Zeit wendet sich gegen diese Auffassung des Deutschunterrichts eine Sprachdidaktik, die auf eine pragmatisch orientierte Sprachwissenschaft zurückgreift[4]. In ihr steht nicht das Wort, nicht der Satz und auch nicht die Information im Mittelpunkt, sondern die *Äußerung*. Wenn z. B. in einem Gespräch einer sagt: „Das kannst

du doch nicht ernsthaft annehmen", dann wird es dem Gesprächspartner wohl kaum einfallen, daran zu denken, daß diese Aussage in der Form eines Aussage*satzes* formuliert ist, sondern er wird diese Aussage als *Äußerung* ansehen, in der der Gesprächspartner ihm seine Meinung über einen Sachverhalt mitteilt und so auf ihn einwirkt. Im herkömmlichen wie im linguistisierten Deutschunterricht werden jedoch weitgehend nur Sätze geübt, losgelöst von ihrer tatsächlichen Verwendung; so war und ist eine typische Aufgabe des Sprachunterrichts, Aussage-, Frage-, Relativsätze usw. bilden zu lassen.

Die pragmatische Richtung geht von der beinahe banalen, in der Linguistik und im Deutschunterricht jedoch allzu wenig beachteten Tatsache aus, daß im täglichen Sprachgebrauch wohl keiner Sätze verwendet, um Sätze zu formulieren, sondern um mit anderen zu kommunizieren. Sprechen wird im pragmatischen Ansatz von seiner Funktion her gesehen – *als partner- und sachbezogene Verwendung von Sprache.* Der daraus entwickelte didaktische Ansatz, Schüler zu befähigen, sich sprachlich zu äußern, korrigiert den formal linguistischen Deutschunterricht dahingehend, daß wieder die in der Sprache aufgehobenen oder vermittelten Inhalte wichtig werden, und erweitert den alten sprachinhaltlichen Deutschunterricht dadurch, daß Sprechen als situations- und partnerbezogenes Sprechen gesehen wird. Damit tritt die eigentümliche Doppelstruktur von Sprechen wieder in ihr Recht – daß derjenige, der spricht, immer *über* etwas (Inhaltsaspekt) und *zu* einem (Beziehungsaspekt) spricht.

Sprachliche Verständigung als oberstes Lernziel

So wesentlich und notwendig die pragmatische Korrektur des Deutschunterrichts auch ist, so greift auch sie noch zu kurz; denn sie stellt zwar die sprachliche Äußerung in den Mittelpunkt des Unterrichtsgeschehens, versäumt es aber weitgehend, das Ziel dieser sprachlichen Handlungsfähigkeit zu bestimmen. Es kann aber doch einer pädagogisch legitimierten Erziehung nicht gleichgültig sein, wozu die Schüler ihre erworbenen Qualifikationen gebrauchen. Sollen die Schüler etwa auch im Sinn von Agitation und Manipulation sprachhandlungsfähig werden? Oder sollen sie geschickte Rhetoriker werden, die andere Gesprächspartner beschwatzen können? Sollen sie befähigt werden, ihre persönlichen Meinungen und Interessen so verschleiert zu formulieren, daß sie damit andere überreden können? Hier wird nun deutlich, daß der Deutschunterricht in doppelter Hinsicht *ethisch dimensioniert* ist[5].

Zunächst muß der Deutschunterricht, wie jeder andere Unterricht auch, Wertungen vornehmen, da er in seiner theoretischen Fundierung wie in seiner praktischen Verwirklichung einem Auswahlprinzip unterworfen ist. Welche Lernziele sollen im Unterricht verfolgt werden? Welche Qualifikationen sollen die Schüler erlangen? Welche Inhaltsbereiche sollen thematisiert werden? Welche Sprachtheorien sollen dem Unterricht zugrunde gelegt werden? Wie soll der Unterricht organisiert und strukturiert

werden? Dies sind nur einige Fragen, die jeder Fachdidaktiker und Deutschlehrer beantworten muß; die Antwort besteht zumeist in einer alternativen Entscheidung und damit Wertung. Wenn also jede Konzeption eines Deutschunterrichts auswählen und damit werten muß, dann entsteht die Aufgabe der *didaktischen Legitimation.* Von dieser Aufgabe kann sich kein Lehrer freisprechen; denn in seinem Unterricht wird er immer bestimmte Erziehungsziele verfolgen, sei es, daß er sie explizit vertritt oder daß sie ihm gar nicht bewußt sind. Da somit immer bestimmte Haltungen gefördert und andere abgelehnt werden, gibt es überhaupt keinen Deutschunterricht ohne ethische Dimension. Diese didaktisch-ethische Dimension hat der Deutschunterricht jedoch mit allen anderen Unterrichtsfächern gemein.

Darüber hinaus stellt sich aber für den Deutschunterricht das Problem der ethischen Dimension und damit der didaktischen Legitimation noch in einem besonderen Licht, und zwar von seinem Gegenstand her – der sprachlichen Äußerung. Der Mathematikunterricht ist zwar auch ethisch dimensioniert, die Mathematik selbst aber nicht, sondern logisch. Sprachliche Äußerungen hingegen vermitteln Inhalte und wirken auf die Gesprächspartner ein; sie sind daher als sprachliche Äußerungen bereits immer ethisch dimensioniert und unterstehen damit immer auch den Kriterien der praktischen Vernunft. Daraus folgt für den Deutschunterricht, daß er den Schülern nicht nur Kenntnisse darüber vermitteln muß, unter welchen Bedingungen sprachliche Äußerungen gelingen bzw. mißlingen, und daß er die Schüler dann auch nicht nur praktisch befähigen muß, sich sprachlich zu äußern. Vielmehr muß der Deutschunterricht in den Schülern die Einsicht und die Bereitschaft wecken, ihre sprachlichen Äußerungen dem übergeordneten Ziel der Verständigung zu unterstellen, und er muß sie auch praktisch dazu befähigen, durch ihre sprachlichen Äußerungen Verständigung herzustellen, bzw. Mißverständnisse sprachlich aufzulösen.

Gerade diese fachspezifische ethische Dimension des Deutschunterrichts ist es, die das Fach Deutsch in der vergangenen und gegenwärtigen bildungspolitischen Diskussion zum Zankapfel der verschiedenen Parteiungen und Gruppen gemacht hat und macht. Aber in dieser Diskussion ist eines allzu häufig kaum beachtet worden: Auch wenn didaktische Gegenpositionen zum Prinzip der Verständigung bezogen werden, die nicht einfach zwangsmäßig durchgesetzt werden, sondern sich als die besseren ausweisen sollen – und nur dann kann von einer didaktischen Legitimation gesprochen werden –, ist eine diskursive Argumentation notwendig. Bei dieser Argumentation muß aber immer schon das Prinzip der Verständigung notwendigerweise unterstellt werden, da ansonsten keine wirkliche Legitimation stattfinden kann. Dieser Prozeß der didaktischen Legitimierung ist nun ein typisches Beispiel für ein sprachliches Handeln, das nicht manipulieren, sondern argumentieren, nicht überreden, sondern überzeugen will. Hinter dieses Prinzip der Verständigung kann somit bei sprachlichen Handlungen, die den Gesprächspartner ernst nehmen, vernünftigerweise nicht zurückgegangen werden.

Nun ließe sich gegen diese Argumentation einwenden, daß hier ein idealtypischer Fall von Kommunikation als Normalfall vorgestellt wird. Im privaten, besonders aber

im öffentlichen Leben – etwa in der Werbung oder in der Politik – sei eine auf Verständigung ausgerichtete Kommunikation doch gerade nicht der Normalfall; die Schüler müßten aber auch darauf vorbereitet werden. Dieser Einwand trifft jedoch das Prinzip der Verständigung nicht; denn auch wenn im öffentlichen Leben eine auf Scheinverständigung ausgerichtete Kommunikation häufig vorkommt, so wird sie damit noch nicht sinnvoll. Darüber hinaus, und das erscheint in diesem Zusammenhang noch wesentlicher, kann aus dem Faktum der Scheinverständigung nicht abgeleitet werden, daß auch die Schüler lernen sollen, zu agitieren oder zu manipulieren, sondern daß die Schüler befähigt werden müssen, eine auf Scheinverständigung ausgerichtete Kommunikation als defizienten Modus des Sprechens zu durchschauen und praktisch zu unterlaufen.

Gegenseitigkeit als ethische Grundkategorie des Sprechens

Da tatsächliches Sprechen immer an Inhalte gebunden ist, ist auch Sprachunterricht, der tatsächliches Sprechen auf- und vorbereiten soll, nicht sinnvollerweise loszulösen von den durch die Sprache vermittelten Inhalten. Mehr noch, da Sprechen nicht nur ein Vermitteln von Inhalten ist, sondern immer auch und im selben Akt ein Einwirken auf den jeweiligen Gesprächspartner, ist jeder Sprecher auch für seine sprachlichen Äußerungen wie für die damit verbundenen Wirkungen verantwortlich. Damit erscheint die unbedingte *Gegenseitigkeit* als ethische Grundkategorie eines jeden Sprechens[6]. Da sich aus dieser Grundkategorie erhebliche Folgen für den Deutschunterricht ergeben, und zwar im Sinn der vorher geforderten Erziehung und Qualifizierung zur sprachlichen Verständigung, soll die ethische Kategorie der Gegenseitigkeit an einigen grundlegenden Momenten des Sprechens genauer hergeleitet und veranschaulicht werden.

In seiner Abhandlung „Über den Dualis" geht Humboldt von dem empirisch konstatierbaren Phänomen aus, daß alles Sprechen letztlich auf Wechselrede beruht. „Schon das Denken ist wesentlich von Neigung zu gesellschaftlichem Daseyn begleitet, und der Mensch sehnt sich, abgesehen von allen körperlichen und Empfindungsbeziehungen, auch zum Behuf seines blossen Denkens nach einem dem Ich entsprechenden Du, der Begriff scheint ihm erst seine Bestimmtheit und Gewißheit durch das Zurückstrahlen aus einer fremden Denkkraft zu erreichen."[7] Sprechen wird damit als *Ant-wort* auf einen *An-spruch* bestimmt oder als Anspruch, der eine Antwort erwartet. Anspruch und Antwort sind im vollen Wortsinn jedoch nur von solchen Wesen möglich, die in prinzipieller Gegenseitigkeit zueinander stehen wie Ich und Du. Wenn dem Du aber unterstellt wird, daß es dem Anspruch *ent-sprechen* und seine Antwort *ver-antworten* kann, dann wird ihm auch die Qualität eines Ich zugesprochen. Ich und Du sind dann zwar zwei verschiedene Personen, aber in ihrer Personhaftigkeit sind sie prinzipiell identisch. Und diese Identität ist gleichsam der Kern der prinzipiellen Gegenseitigkeit.

Wie sehr die ethische Grundkategorie der Gegenseitigkeit sprachlich verwurzelt ist, zeigt sich bereits in der Doppelsinnigkeit der angeführten Begriffe „Anspruch", „Antwort" und „Verantwortung". Es hat somit letztlich keinen Sinn, mit jemandem zu sprechen, wenn nicht gleichzeitig beide Partner das Prinzip der Gegenseitigkeit als unbedingt verpflichtend anerkennen und ihre Kommunikation dem übergeordneten Ziel der Verständigung unterwerfen. Dies bedeutet, daß beide Gesprächspartner sich gegenseitig ernst nehmen müssen, daß beide sich gegenseitig die Chance geben müssen, ihre Meinungen und Interessen zu artikulieren, daß beide aufeinander eingehen müssen, daß sie zu dem stehen müssen, was sie sagen.

Dies sind nun bereits unabdingbare Regeln, die sich aus der ethischen Kategorie der Gegenseitigkeit ergeben. Die *Regelhaftigkeit* von Sprache/Sprechen ist in der Sprachphilosophie und in der Sprachwissenschaft schon lange als konstitutives Prinzip sprachlicher Verständigung erkannt worden; allerdings fast immer die sprachlich-grammatische, sehr selten die sozial-ethische Regelhaftigkeit. Die aus der Gegenseitigkeit erfließenden sozial-ethischen Regeln sprachlichen Handelns sind jedoch in einer besonderen Weise unabdingbar für die sprachliche Verständigung, da sie nicht nur wie die grammatischen Regeln in ihrer formalen Regelhaftigkeit, sondern gerade in ihrer inhaltlichen Ausformung konstitutiv sind. Konkrete grammatische Regeln einer Sprache können durch andere ersetzt werden, ohne daß die Verständigung mißlingen muß, solange die neuen Regeln in ihrer Regelhaftigkeit durchschaubar und erschließbar sind. Die unübersehbare Fülle von sprachlich grammatischen Regeln in den verschiedenen Sprachen ist dafür ein beredter Beweis. Wie aber soll sprachliche Verständigung gelingen, wenn die sozial-ethische Regel, daß beide Gesprächspartner sich gegenseitig ernst nehmen müssen, wegfiele oder durch eine andere ersetzt würde, die nicht inhaltlich dasselbe forderte? Welchen Sinn sollte Kommunikation noch haben, wenn beide Gesprächspartner sich nicht gegenseitig die Chance gäben, ihre Meinungen und Interessen zu artikulieren? Oder wenn sie nicht aufeinander eingingen? Wenn sie z. B. nicht meinten, was sie jeweils sagen? Kommunikation würde unsinnig werden; denn selbst in ihrem defizienten Modus als Agitation und Manipulation kann sie nur „gelingen", wenn zumindest der Hörer den Sprecher ernst nimmt.

Aber nicht nur diese konstitutiven sozialen Regeln von Sprache/Sprechen verweisen auf die ethische Dimension des sprachlichen Handelns, sondern auch bereits die sprachlich-grammatischen Regeln. Denn diese Regeln sind doch gerade nicht naturwissenschaftliche Gesetzmäßigkeiten, sondern sozial verbindliche Regelmäßigkeiten, die somit gerade als Regeln auch nicht beachtet oder verändert werden können. Aber ihre Befolgung oder Veränderung muß letztlich von den Sprechenden verantwortet werden können. Darüber hinaus jedoch – und dies ist für die ethische Dimension des sprachlichen Handelns von besonderem Gewicht – impliziert der Begriff der Regel, auch der sprachlich grammatischen Regel, immer das Prinzip der Intersubjektivität. Es hat doch nur dann Sinn, von einer Regel zu sprechen, wenn sie von mindestens zwei Subjekten, die sich in prinzipieller Gegenseitigkeit begegnen, als solche erkannt und befolgt wer-

den kann. Eine sogenannte „Privatsprache", die keiner Regel unterworfen wäre, könnte von keinem Menschen gesprochen, geschweige denn verstanden werden, da sie in sich keine Kontinuität und damit keine Voraussetzung für Sinn hätte. Da jede Sprache somit regelhaft sein muß, ist auch jede Sprache prinzipiell öffentlich. In der prinzipiellen Öffentlichkeit einer jeden Sprache ist auch ihre sozial-ethische Dimension angelegt, und diese verweist auf die sie begründende Kategorie der Gegenseitigkeit, diese wiederum auf das Prinzip der Verständigung.

Bedingungen für das Gelingen von Verständigung

Nachdem das ethische Prinzip der Verständigung auch zugleich als oberstes Prinzip allen sprachlichen Handelns aufgewiesen worden ist, soll nunmehr die Frage beantwortet werden, unter welchen Bedingungen Verständigung überhaupt gelingt. In unserer Alltagskommunikation setzen wir die Bedingungen für das Gelingen sprachlicher Verständigung stets voraus; sie sind uns so selbstverständlich geworden, daß wir nur dann aufmerken, wenn eine Verständigung nicht gelingt. Gerade aber daß diese Bedingungen uns so *selbst-verständlich* geworden sind, daß sie uns so sehr in Fleisch und Blut übergegangen sind, verweist doch darauf, wie grundlegend sie für die sprachliche Verständigung sind. Mehr noch, sie sind nicht nur grundlegend für das Gelingen von sprachlichem Handeln, sondern in ihrer Selbstverständlichkeit auch Knotenpunkte für das menschliche Selbstverständnis. In dieser Doppelfunktion der aufzuweisenden Kriterien – als Grundbedingungen für das Gelingen von Verständigung und als Knotenpunkte für das menschliche Selbstverständnis – wird ihre prinzipielle ethische Dimension offenbar[8].

Verdeutlichen wir uns diese Kriterien anhand einiger Beispiele. In einem Gespräch verspricht ein Gesprächspartner dem anderen, am nächsten Tag zu kommen. Damit eine Verständigung gelingt, muß nun derjenige, der versprochen hat zu kommen, auch tatsächlich die Absicht dazu haben; er muß zu seinem Versprechen stehen. Aber auch derjenige, dem das Versprechen gegeben worden ist, muß dieses Versprechen ernst nehmen und das Kommen des Gesprächspartners erwarten. Diese unbedingte Gegenseitigkeit von Sprecher und Hörer, das Ernstnehmen und das Stehen zu dem Gesprochenen und Gehörten, könnte man im Anschluß an die Sprechakttheorie als Kriterium der *Wahrhaftigkeit* bezeichnen[9].

Dieses Kriterium der Wahrhaftigkeit ist nun in einem besonderen Maß unabdingbar für jede Kommunikation; denn jedes Gespräch würde völlig sinnlos werden, wenn sich die Gesprächspartner nicht in prinzipieller Gegenseitigkeit die Wahrhaftigkeit unterstellten. Die Wahrhaftigkeit des Sprechers und des Hörers ist somit unumgängliche Vorausbedingung für jedes sinnvolle Gespräch. Nur wenn der Sprecher zu seinen Äußerungen steht, wenn er gewillt ist, sein Versprechen zu halten, seine Behauptungen zu begründen, seine Meinungen zu rechtfertigen, seinem Rat auch selbst zu folgen, wenn

er an der Stelle seines Gesprächspartners stünde, dem er den Rat gibt usw., ist sprachliche Verständigung möglich. Dasselbe gilt auch für den Hörer; er muß erwarten, daß der Gesprächspartner zu seinem Versprechen steht, daß ihm sein Rat ernst gemeint ist, daß er von seinen Meinungen überzeugt ist usw. Die Wahrhaftigkeit ist so grundlegend für jedes Gespräch, daß sie nicht nur eine unumgängliche Vorausbedingung für jedes Gespräch ist, sondern daß sie auch weit über jedes aktuelle Gespräch hinausreicht; d. h. Sprecher und Hörer müssen ihre Wahrhaftigkeit nicht nur im Gespräch, sondern auch und gerade in ihren Handlungen bewähren.

Das Kriterium der Wahrhaftigkeit impliziert nun ein weiteres Kriterium – die *Wahrheit*. Der Wahrhaftigkeitsanspruch ist nicht aufrechtzuerhalten, wenn er nicht einen Wahrheitsanspruch einschließt. Verdeutlichen wir uns auch dies an einem Beispiel: Wenn ein Gesprächspartner zu einem anderen sagt, es gebe geflügelte Pferde und fleischfressende Kühe, und er seine Aussage ernst meint, dann ist er verpflichtet darzulegen, welche Wirklichkeit er in seiner Aussage anspricht; denn die Aussage wäre unwahrhaftig, wenn der Sprecher damit nicht etwas in einer bestimmten Wirklichkeit meinte. Ohne in tiefgreifende ontologische Fragestellungen eintreten zu wollen, können wir hier feststellen, daß jeder Wahrheitsanspruch sich auf eine bestimmte Wirklichkeit bezieht. So ist z. B. offensichtlich, daß sich die Aussage, es gebe geflügelte Pferde und fleischfressende Kühe, nicht auf die empirisch nachweisbare Wirklichkeit beziehen kann. Aber diese Wesen könnte es in einem Kinderbuch oder im Traum geben.

Der Sprecher ist von daher verpflichtet aufzuzeigen, auf welchen Sachverhalt er sich bezieht; er muß diesen Sachverhalt in einer bestimmten Wirklichkeit ansiedeln und das Verhältnis der angesprochenen Wirklichkeit zu anderen bekannten Wirklichkeitsbereichen bestimmen – etwa als Traum, als naturwissenschaftliches Gesetz, als Meinung, als Wunsch, als Glaube usw. Der Hörer seinerseits ist nun verpflichtet, die Äußerungen des Sprechers auch auf die Wirklichkeit zu beziehen, die der Sprecher meint. Er darf z. B. Äußerungen seines Gesprächspartners, die dessen Glaubenswirklichkeit betreffen, nicht einfach auf die naturwissenschaftlich erforschte Wirklichkeit beziehen und damit abqualifizieren. Da die Wirklichkeitserfahrungen verschiedener Gesprächspartner sehr unterschiedlich sein können, ergibt sich aus dem Kriterium der Wahrheit eine Begründungsverpflichtung – und zwar wiederum in prinzipieller Gegenseitigkeit; d. h. keiner darf seine Wirklichkeitserfahrungen verabsolutieren, vielmehr muß jeder auf die Wirklichkeitserfahrungen seines Gesprächspartners eingehen.

Da sprachliche Äußerungen, wie bereits dargelegt worden ist, nicht nur Inhalte vermitteln, sondern immer auch und im selben Akt Beziehungen herstellen, müssen sie nicht nur den Kriterien der Wahrhaftigkeit und der Wahrheit unterstellt werden, sondern immer auch auf den jeweiligen Gesprächspartner ausgerichtet sein. Daraus ergibt sich als weiteres Kriterium die *Angemessenheit*. So sprechen wir mit Kindern anders als mit Erwachsenen, mit Freunden anders als mit unbekannten Menschen, mit Fachleuten anders als mit Laien. Weiterhin richten wir unsere Äußerungen auch danach aus, in welcher Situation sich unser Gesprächspartner und wir uns selbst befinden; so sprechen wir

in der Öffentlichkeit anders als im privaten Gespräch, wenn wir trösten wollen anders als wenn wir ermahnen, bei einem Rat anders als bei einer Warnung. Und schließlich nehmen wir in unseren sprachlichen Äußerungen auch auf die jeweiligen Erwartungen unserer Gesprächspartner Rücksicht und beachten deren Dispositionen – wird von uns eine sachliche Darstellung oder eine persönliche Stellungnahme erwartet, ist unser Gesprächspartner dem Thema gegenüber offen oder verschlossen, welche Meinungen hat er, welche Interessen und Absichten usw. Wenn eine Verständigung gelingen soll, muß somit die sprachliche Äußerung so in die Kommunikationssituation eingebracht werden, daß der Gesprächspartner verstehen kann, was er mit dieser Äußerung anfangen soll – ob er sie z. B. als Frage, als Vermutung, als Warnung, als Versprechen, als Feststellung oder als Behauptung verstehen soll.

Wie die Kriterien der Wahrheit und der Wahrhaftigkeit, so muß auch das Kriterium der Angemessenheit von beiden Gesprächspartnern beachtet werden. Zwar muß der Sprecher in seinen Äußerungen die Rolle, das Vorwissen, die Absichten und die jeweilige Verfassung seines Gesprächspartners berücksichtigen und gegebenenfalls rechtfertigen, warum er bestimmte Normen nicht und andere beachtet hat; aber dies entbindet den Gesprächspartner nicht, auch seinerseits seine eigene Erwartungshaltung kritisch dahingehend zu überprüfen, ob sie dem Sprecher gegenüber angemessen ist. So kann er von einem Laien keinen Fachvortrag erwarten, von einem Kind keine geschliffene Rede, von einem traurigen Menschen kein witziges Gespräch usw. Beide Gesprächspartner sind somit in prinzipieller Gegenseitigkeit dazu verpflichtet, Produktion und Rezeption der sprachlichen Äußerungen hinsichtlich des Kriteriums der Angemessenheit zu rechtfertigen, wenn dies verlangt wird oder wenn Mißverständnisse entstehen.

Und schließlich taucht in diesem Zusammenhang das Kriterium der sprachlichen *Verständlichkeit* auf. Die sprachliche Äußerung muß, soll eine Verständigung gelingen, durch sprachliche Regeln geordnet sein; d. h. sie muß in Wortwahl und syntaktischen Verknüpfungen so gestaltet sein, daß der Hörer die Wörter und Sätze auf bekannte oder erschließbare Begriffe und Satzbaumuster zurückführen und die zugrunde gelegten Regeln erkennen kann. Im bisherigen Deutschunterricht ist fast ausschließlich dieses Kriterium der Verständlichkeit beachtet worden; so wurden die Schüler möglichst umfassend in Wortschatz und Satzbau unterrichtet. Es ist jedoch offensichtlich, daß dieses Kriterium der Verständlichkeit, das sich primär auf das jeweilige Sprachsystem bezieht, eingebettet ist in die anderen Kriterien der Verständigung. Denn ob eine Äußerung sprachlich verständlich ist, hängt weitgehend von der Sprachkompetenz des Hörers ab.

Die Verständlichkeit ist somit in einem weit höheren Maß ein relatives Kriterium als die anderen Bedingungen für das Gelingen von Verständigung; sie kann und darf somit nicht nur vor dem Hintergrund etwa eines idealen Sprachsystems gesehen werden, sondern muß stets auch auf die sprachlichen Fähigkeiten der Gesprächspartner bezogen werden. Dabei ist es völlig klar, daß es einen Minimalkatalog der grammatischen Regelbefolgung gibt, jenseits dessen die Äußerung sprachlich unverständlich wird. Aber es ist ebenso deutlich, daß Verstöße gegen grammatische Regeln weit weniger zu Mißver-

ständnissen führen als Verstöße gegen die Wahrhaftigkeit, die Wahrheit oder die Angemessenheit. Allerdings steht die soziale Einschätzung der grammatischen Regelbefolgung in einem umgekehrten Verhältnis zur Wichtigkeit für die Verständigung. So wird z. B. ein Gesprächspartner, der „mir" und „mich" verwechselt, sehr leicht für ungebildet gehalten. Und diese Einschätzung hat nicht nur soziale Folgen für den Sprecher, sondern sehr häufig wird dann auch das, *was* er sagt, diskriminiert. Damit soll nun nicht gesagt werden, daß das Kriterium der sprachlichen Verständlichkeit unwichtig sei, sondern im Gegenteil: da die sprachliche Verständlichkeit einer Äußerung weitgehend von der Sprachkompetenz des Hörers abhängt, ist es sehr wichtig, daß nicht nur der Sprecher, sondern auch der Hörer diesem Kriterium genügen kann; und je komplexer die Äußerungen sind, um so größer muß die Sprachkompetenz des Hörers sein. Die Wichtigkeit dieses Kriteriums muß aber am obersten Prinzip sprachlichen Handelns bemessen werden, an der Verständigung.

Alle hier aufgeführten Kriterien – die Wahrhaftigkeit, die Wahrheit, die Angemessenheit und die Verständlichkeit – sind unabdingbare Bedingungen für das Gelingen sprachlichen Handelns, für die Verständigung. Sie alle leiten sich her aus der ethischen Grundkategorie der Gegenseitigkeit und verweisen damit auf die ethische Dimension des Sprechens. Aus diesen Kriterien und aus der Grundkategorie der Gegenseitigkeit ergibt sich nun weiterhin, daß bei Mißverständnissen beide Gesprächspartner verpflichtet sind, eine Lösung dieser Mißverständnisse *metakommunikativ* herbeizuführen, also in einem Gespräch über das Gespräch, in einer Verständigung über die Verständigung. Dies bedeutet: die Gesprächspartner sind bei Mißverständnissen verpflichtet, ihre Wahrhaftigkeit zu bewähren, indem sie das Gespräch nicht einfach abbrechen, sondern sich gegenseitig ernst nehmen; d. h. sie müssen fragen, was der andere wohl gemeint haben könnte und wie er wohl zu seiner Äußerung gekommen ist. Sie sind weiterhin verpflichtet, die Wahrheit ihrer Meinungen im Äußern und Verstehen zu begründen, indem sie ihre Wirklichkeitserfahrungen und Weltauffassungen gegenseitig kritisch befragen und ihre Meinungen argumentativ belegen. Darüber hinaus sind sie verpflichtet, die Angemessenheit ihres sprachlichen Verhaltens im Äußern und Verstehen zu rechtfertigen, indem sie die Berechtigung der Normen, die sie ihrem Verhalten zugrunde gelegt haben, in vernünftiger Weise legitimieren und sich so gegenseitig aufklären. Und schließlich sind sie verpflichtet, die sprachliche Verständlichkeit ihrer Äußerungen am obersten Prinzip des Sprechens, an der Verständigung, zu bemessen. Gerade an dieser Verpflichtung wird die ethische Dimension allen Sprechens offenbar.

Folgerungen für einen ethisch dimensionierten Deutschunterricht

Nachdem die ethische Dimension des Deutschunterrichts und die Verständigung als oberstes Prinzip sprachlichen Handelns aufgewiesen und auf die ethische Grundkategorie der Gegenseitigkeit sowie auf die sich daraus ableitenden Kriterien der Wahrhaf-

tigkeit, der Wahrheit, der Angemessenheit und der Verständlichkeit zurückgeführt worden sind, kann nun die eingangs aufgestellte Forderung nach einer Erziehung zur sprachlichen Verständigung konkretisiert werden. Zunächst ist festzustellen, daß die Kinder, wenn sie in die Schule kommen, bereits sprechen und sich verständigen können; aber sie fühlen sich dem ethischen Prinzip der Verständigung noch nicht verpflichtet. Von daher leiten sich zwei grundlegende Aufgaben des Deutschunterrichts ab: zum einen muß die bereits vorhandene Fähigkeit der Schüler, sich zu äußern und zu verständigen, ausgebaut und differenziert werden; zum anderen muß in den Schülern die Bereitschaft geweckt werden, ihr sprachliches Handeln dem obersten Prinzip der Verständigung zu unterstellen. Es ist offensichtlich, daß die Erfüllung der ersten Aufgabe in Lernzielkontrollen überprüft werden kann, da es hierbei im wesentlichen um Kenntnisse und Fertigkeiten geht. Die Bereitschaft zur sprachlichen Verständigung kann jedoch kaum überprüft werden, da es sich um eine Haltung handelt; sie muß daher besonders durch das Verhalten des Lehrers durchgängiges Unterrichtsprinzip werden.

Aus den Kriterien für das Gelingen sprachlicher Verständigung lassen sich nun einige Folgerungen für einen Deutschunterricht ziehen, der in bewußter Weise ethisch dimensioniert und damit der Verständigung als oberstem Prinzip unterstellt ist. Damit die Schüler lernen können, dem Grundprinzip der Wahrhaftigkeit zu genügen, müssen solche Stoffe und Inhalte in den Unterricht eingebracht werden, die es ermöglichen, daß der Schüler seine eigene Sozialbiographie aufarbeiten kann. Deutschunterricht muß daher immer auch als *personalisierender* Unterricht verstanden werden. Nur wenn die Schüler erkennen, wer sie sind, d. h. welche Bedürfnisse, Interessen und Meinungen sie haben, wie sie dazu gekommen sind, welche Aufgaben, Pflichten und Rechte sie haben und jetzt wie später wahrnehmen müssen, nur wenn die Schüler sich selbst kennenlernen, sind sie auch fähig, für ihre sprachlichen Handlungen Verantwortung zu übernehmen. Nur dann werden sie auch bereit sein, zu ihren Meinungen zu stehen, ihre Versprechen einzulösen, ihre Fragen vorzubringen und ihre Absichten zu rechtfertigen.

Dem Wahrheitsanspruch können sie in ihren Äußerungen nur entsprechen, wenn sie lernen, ihre Wirklichkeitserfahrungen und Weltauffassungen mit Wirklichkeitserfahrungen anderer zu vergleichen. Dies geht aber nur in einem Deutschunterricht, der nicht formal, sondern inhaltlich ausgerichtet ist, der den Schülern die Möglichkeit bietet, Erfahrungen zu machen – somit in einem weltoffenen Deutschunterricht. Gerade in diesem Zusammenhang ist auch die Einführung literarischer Texte von größter Bedeutung, da sie in ausgezeichneter Weise dazu verhelfen, die Realität und das Selbstverständliche mit anderen Augen zu sehen, damit festgefahrene Sichtweisen aufzubrechen und neue Wirklichkeitserfahrungen anzubahnen.

Aus dem Kriterium der Angemessenheit ergibt sich, daß die Schüler lernen müssen, ihre sprachlichen Handlungen in ihrer Wirkung auf die Gesprächspartner abzuschätzen. Damit die Schüler dies lernen können, muß der Deutschunterricht *handlungsorientiert* sein. Sie müssen lernen, ihr sprachliches Verhalten zu rechtfertigen; d. h. Normen ihres Verhaltens im Äußern und Verstehen zu reflektieren und ihrer Interaktion nur solche

Normen zugrunde zu legen, die ein vernünftiges Zusammenleben ermöglichen. Es ist selbstverständlich, daß der Deutschunterricht hierzu das erste Bewährungsfeld sein muß, daß er von Lehrern und Schülern so strukturiert und organisiert werden muß, daß ein verständnisvolles Aufeinander-Eingehen zum durchgängigen Unterrichtsprinzip gemacht wird.

Und schließlich müssen die Schüler lernen, dem Kriterium der sprachlichen Verständlichkeit zu entsprechen. Dies bedeutet jedoch nicht, daß sie die Regeln des Sprachsystems als Eigenwerte ansehen sollen, sondern daß sie diese stets in ihrer prinzipiellen Bezogenheit auf die Verständigung, als Hilfsmittel für die Verständigung einschätzen. Dies geht jedoch nur in einem *integrierenden* Deutschunterricht, in dem grammatisches Wissen nicht isoliert erlernt, sondern in seiner funktionalen Beziehung zum sprachlichen Verständigungshandeln reflektiert und eingeübt wird. In einem solchen Deutschunterricht geht es somit um ein in tatsächlichen Sprech- und Verstehenshandlungen anwendbares sprachliches Wissen. Gerade dies ist aber im herkömmlichen wie im linguistisierten Deutschunterricht kaum beachtet worden. Grammatisches Wissen ist zwar unumgänglich für die Verständigung, es kann und darf jedoch nur als Hilfsmittel für das Sprechen und das Verstehen angesehen werden. Wenn Humboldt sagt: „Das Zerschlagen in Wörter und Regeln ist nur ein todtes Machwerk wissenschaftlicher Zergliederung“ [10], dann darf von hier aus für den Deutschunterricht gefolgert werden, daß grammatisches Wissen nur dann sinnvoll ist, wenn es sich im täglichen Sprachgebrauch und in notwendigen Verstehensakten der Schüler niederschlägt. Erst von einem solchen Deutschunterricht, der bewußt ethisch dimensioniert ist, kann erwartet werden, daß er die Schüler fähig und bereit macht, ihre sprachlichen Äußerungen dem obersten Prinzip der Verständigung zu unterstellen.

ANMERKUNGEN

[1] So bei dem Begründer und herausragenden Vertreter dieser sprachdidaktischen Richtung: L. Weisgerber, Das Tor zur Muttersprache (Düsseldorf 1950, [3]1968).

[2] So in sehr vielen Beispielen der Zeitschrift „Linguistik und Didaktik“ (München).

[3] Vgl. etwa: K. Weltner, Informationstheorie und Erziehungswissenschaft (Quickborn 1970).

[4] Vgl. W. Ingendahl, Sprechen und Schreiben. Didaktik der sprachlichen Äußerung (Heidelberg 1975).

[5] Vgl. Verf. u. a., Handlungsorientierter Deutschunterricht (Heidelberg 1977), bes. 33–62.

[6] Vgl. hierzu meinen Aufsatz: Handlungsorientierter Deutschunterricht in anthropologischer Sicht, in: Lernziel: Sprachliches Handeln, hrsg. v. W. Ingendahl (Bochum 1977); ebenso meine Ausführungen zur Sprachphilosophie, in: Verf., Arnold Gehlen. Die anthropologische Kategorienlehre (Bonn 1975), bes. 132–180.

[7] W. v. Humboldt, Werke (Darmstadt [4]1972), Bd. 3, 138.

[8] Vgl. auch Verf., Das Selbstverständliche und das Selbstverständnis, in: Neue Deutsche Hefte (1977).

[9] Vgl. bes. Austin, Searle, Habermas. Die Benennung der hier aufgestellten Kriterien schließt sich weitgehend an die Terminologie von Habermas an: Was heißt Universalpragmatik, in: Sprachpragmatik und Phliosophie, hrsg. v. K. O. Apel (Frankfurt 1976) 174 ff.

[10] W. v. Humboldt, a. a. O. 419.

Vincent Berning

Hermann Platz (1880-1945)

Ein Pionier der katholischen Erneuerungsbewegung und der deutsch-französischen Aussöhnung

Schlägt man heute in einem der größeren Lexika nach, die auch das kirchliche Leben im deutschsprachigen Raum berücksichtigen, so findet man über Hermann Platz nur wenige Zeilen, die dazu nicht einmal stets zuverlässig sind. Dem entspricht es, daß sein Name unter den heutigen Zeitgenossen nahezu unbekannt ist.

Und doch gehört er zu den gestaltenden Persönlichkeiten des deutschen Katholizismus, die vor und nach dem Ersten Weltkrieg die katholische Erneuerungsbewegung getragen haben. Diese stand unter der Devise von Carl Muth: Wiederbegegnung zwischen Katholizismus und Kultur. In ihr stand Platz im Rang neben Persönlichkeiten wie Muth, Romano Guardini, Erich Przywara, Friedrich Muckermann und Peter Wust.

Sein fruchtbares und anregendes Wirken kreiste um drei geistige Zentren: Erneuerung der christlichen Kultur aus dem Geist der Liturgie, Vermittlung französischer Geistigkeit, insbesondere des „Renouveau catholique" nach Deutschland und schließlich der Gedanke eines sich föderativ ergänzenden Europas aus der nüchtern einzuschätzenden Kraft abendländischer Tradition. Auf allen diesen Feldern leistete er Pionierarbeit, denn er gehörte zu den ersten, die sich für diese Ziele aktiv und folgenreich einsetzten.

Hermann Platz wurde am 19. Oktober 1880 in Offenbach an der Queich geboren. Schon durch seine Geburt und die Erlebnisse der Jugendzeit in dem vorderpfälzischen Ort, unmittelbar in der Nähe der Domstadt Speyer gelegen, wurde ihm das rheinische und französische Wesen nahegebracht. Heranwachsend ward ihm das Bild französischer und deutscher Kathedralen zu einer symbolischen Vision: „Beides, Dom und Rebe, sind Wahrzeichen unserer Familie ... Die Welt unserer Ahnen ist eine bäuerlich-winzerische Welt mit gewerblichem Einschlag. Der Urgroßvater Platz war Mühlenbesitzer und Winzer, der Großvater Bierbrauer, die Ahnen und Brüder der Mutter seit Generationen Winzer", schreibt Platz in seinen Erinnerungen[1]. Die Nähe zu Frankreich war ihm vor allem durch seinen Vater gegeben. Das erste Französisch lernte er schon als Knabe aus dem „Courrier de Metz", den sein Vater hielt. Dieser hatte als junger Mann in Bergerac und Bordeaux den Beruf des Bierbrauers gelernt.

In der Familie von Platz vereinte sich eine Synthese, die für diesen immer bestimmend bleiben sollte: Die Verwurzelung im bäuerlichen Ursprung und die Weite europäischer Kultur. Schon als Jugendlicher fühlte er sich zu den romanischen Kulturen

hingezogen. Als Quintaner kaufte er sich eine italienische Grammatik, als Tertianer begann er Spanisch zu lernen. Kenntnis der französischen Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts gewann Platz aus den eleganten Rokokobändchen der Bibliothek seines gebildeten Onkels.

Im Jahr 1900 bestand Hermann Platz das Abitur in Landau. Zur Belohnung für seine Leistung ermöglichten ihm Verwandte eine Romreise, die auf ihn eine grundlegende Wirkung ausübte, denn es kam im September des gleichen Jahres zu einer Begegnung mit Carl Sonnenschein und Marc Sangnier.

Begegnungen in Rom: Carl Sonnenschein, Romulo Murri, Marc Sangnier

Sonnenschein, der nachmals als „Großstadtapostel" und führender Katholik bekannt geworden ist, studierte von 1894–1901 als Germaniker an der Gregoriana. Voll begeisterter Initiative organisierte er im Herbst 1900 den ersten internationalen katholischen Studentenkongreß. Er hatte die Verbindung zu Marc Sangnier, dem Begründer der französischen christlich-demokratischen Jugendbewegung „Sillon" und großen kulturpolitischen Anreger aufgenommen. Auf Wunsch Sangniers sollte die Frage der Demokratie auf dem Boden des Christentums behandelt werden, ein Thema, das damals innerhalb des Katholizismus als avantgardistisch galt. Dennoch war der Kongreß, an dem etwa 150 Studenten teilnahmen, vom ausdrücklichen Wohlwollen des Papstes Leo XIII. begleitet.

Zu den unauslöschlichen Eindrücken von Platz gehörten die Reden des politischen Führers der italienischen christlich-demokratischen Bewegung, Romulo Murri. Platz wurde zum überzeugten Verfechter der christlichen Demokratie[2].

Die Erschütterung, die Platz von Sonnenschein, dem Begründer der „Sozialstudentischen Bewegung", erfuhr, veranlaßten ihn, an dieser Bewegung auch später noch aktiv mitzuarbeiten, wie mehrere seiner Schriften beweisen. Solange Sonnenschein lebte, war die Verbindung mit ihm sehr eng. Am folgenreichsten wurde für Platz die Begegnung mit Marc Sangnier. Blitzartig erkannte er im feurigen Auftreten dieses großen und edlen französischen Katholiken den Geist, der sich im „Sillon" offenbarte und darüber hinaus der geistigen Erneuerung in Frankreich überhaupt. Mit dem Kreis jugendlicher Politiker, die sich um das Wochenorgan „La Jeune-République" sammelten, legte Sangnier schon damals die Grundlagen für die spätere christlich-demokratische Partei Robert Schumans, den MRP (Mouvement Républicain Populaire).

Nach Beendigung der Romreise trat Platz als Einjährig-Freiwilliger in den Militärdienst ein, den er in Würzburg ableistete. Als er im Offiziersunterricht aus Gewissensgründen das Duellwesen ablehnte, wurde er entlassen. Schon hier zeigte sich seine tiefe religiöse Orientierung, die ihn nach seiner Entlassung aus dem Militärdienst 1901 das Studium der Theologie in Würzburg aufnehmen ließ.

Eine Freundschaft zu Füßen von Herman Schell

Durch die Studentenverbindung „Markomannia" war er mit seinem Freund Theodor Abele[3] bekannt geworden. Dieser bahnte ihm zusammen mit dem Kirchenhistoriker Sebastian Merkle, dem Freund und Fakultätskollegen Schells, den Weg zu dem inzwischen berühmten Würzburger Professor für Apologetik, Herman Schell, an dessen Privatissime sie teilnahmen und mit dem sie freimütig diskutierten. Aus zahlreichen Äußerungen von Platz selbst und auch von Abele wissen wir, daß die Begegnung mit Schell für ihn zur Grundlage seines geistigen Lebens wurde. Von ihm wurde er zur schöpferischen Erfassung des Glaubenslebens seiner katholischen Kirche erweckt, zur Erkenntnis ihrer alles durchdringenden Universalität, die sich dem Zeitgeist in lebendiger und angemessener Antwort stellte.

Platz empfing von Schell grundlegende und für seine späteren kulturphilosophischen Gedankengänge bedeutende Ideen: In Geschichte und Gegenwart muß sich die Strenge zu erkennender objektiver Seinsformen mit der intuitiven Fülle schöpferischer Ideenschau vereinen. Jede kulturelle Gestaltung, erst recht die des geschichtlich wirkenden europäischen Christentums, muß aus einer kreativen Geistmitte heraus verstanden werden. Im Unterschied zur Gewalttätigkeit eines blinden, irrationalen Lebensverständnisses gliedert und entfaltet sich solche schöpferische Spiritualität in den Reichtum einer klaren Formenwelt. Kultur wird gesehen als geistig-dynamische und zugleich statische (im Sinn der platonisch-augustinischen Ideenlehre) Lebenswelt in der Geschichte des Geistes.

Eine solche Geschichtsauffassung kann das Verhältnis von Tradition und Aufbruch nur aus einer inneren Einheit, nicht dagegen aus dem Antagonismus verstehen. Dies gilt insbesondere für das im augustinischen Sinn verstandene Reich Gottes in der Geschichte. „Ecclesia semper reformanda!" ist die Devise Schells. Reformation freilich aus dem ewigen Sein, das sich in seinen geschichtlich-übergeschichtlich offenbarenden Formen analogienhaft erschließen läßt[4]. Bezogen auf den Katholizismus heißt „Reform"-Katholizismus für Schell und den mit ihm anhebenden deutschen „Renouveau catholique" nicht Fortbewegung von der Kirche, sondern Hinbewegung zu ihr. Das Eintauchen in ihre stets neu zu ergründende Mitte bedeutet nicht Stagnation, sondern ein Aufblühenlassen neuer und ungeahnter Formen.

Der Ursprung der liturgischen Bewegung in Deutschland

Diese grundlegenden theologischen Anstöße sollten Platz nicht in die Theologie selbst führen. Seine Interessen erstreckten sich auf weitere Gebiete. Im Wintersemester 1902/1903 nimmt er seine romanistischen Sprachstudien auf. Nicht von ungefähr studierte er an der Universität Straßburg zusammen mit seinem Freund Theodor Abele weiter. Straßburg gehörte damals zum Deutschen Reich und hatte eine Brückenstellung

zwischen deutscher und französischer Kultur inne. In der CV-Verbindung „Badenia" lernen beide Heinrich Brüning, den nachmaligen Reichskanzler, und Paul Simon, späteren Philosophen und Universitätsprofessor, kennen. Unter der geistigen Führung von Abele entsteht ein avantgardistischer Kreis, der sich die aus Frankreich (Solesmes) und Belgien (Maredsous) herüberstrahlende liturgische Neubesinnung der katholischen Kirche zu eigen macht. Von Metz her stößt Robert Schuman, der spätere französische Ministerpräsident und Außenminister, hinzu – neben Brüning[5] der zweite nachmalige Staatsmann europäischen Zuschnitts. Dieser Kreis erweiterte sich um Persönlichkeiten wie den Benediktiner-Prior Ildefons Herwegen aus Beuron, später Abt von Maria-Laach, Alois Dempf, den Münchener Philosophen, sowie den Patrologen Thomas Michels OSB und später Franz Xaver Münch, der aus diesen Aktivitäten einmal den Katholischen Akademikerverband organisieren sollte.

In diesem Kreis der liturgischen Erneuerung ist der Anfang der liturgischen Bewegung in Deutschland zu sehen, deren bedeutendster Programmator dann Romano Guardini wurde. Dieser Anfang umfaßte im wesentlichen vier Elemente. Das erste verdankte er der Theologie Herman Schells, nämlich die pneumatische Durchdringung der Glaubensmysterien durch eine personale Geisttheologie und Geistphilosophie, die ihren Mittelpunkt in der Urlebensgemeinschaft der Trinität hat. Das zweite Element, das daraus folgte, war ein christlicher Dynamismus, der das damals einseitige Bild einer zu sehr exklusiven Priesterkirche durch die Heranziehung der Laien korrigieren wollte und naturgemäß zu verstärktem Engagement in der Gesellschaft drängte. Das dritte Element war die eucharistische Frömmigkeitsbewegung Pius' X. So kamen Reformwille und kirchlich-sakramentales Denken zu einer Synthese, deren Form – und das ist das vierte Element – vor allem durch das benediktinische Kultverständnis gegeben war. Hier darf man auf das Werk des Benediktiners Dom M. Festugière „La liturgie catholique" verweisen, das 1913 in der Abtei Maredsous erschienen ist.

Nachdem Hermann Platz 1905 sein Staatsexamen abgelegt, seine Promotion abgeschlossen und inzwischen geheiratet hatte, war er von 1906–1919 Studienrat in Düsseldorf. Er nahm 1914–1918 am Ersten Weltkrieg teil und stand an der Rußlandfront. Die europäische Selbstzerstörung, die sich bis in den Vertrag von Versailles fortsetzte, hat ihn tief bewegt. Von Rußland nahm er den unauslöschlichen Eindruck der orthodoxen Liturgie mit. Von der Notwendigkeit eines europäischen Neuanfangs aus dem Geist der Liturgie, den er Abendland nannte und der die Aussöhnung zwischen Deutschland und Frankreich voraussetzte, war er mehr denn je überzeugt.

Die Vermittlung des französischen „Renouveau catholique" nach Deutschland

Seine Aktivitäten wuchsen über den alten Freundeskreis hinaus, der wie er den größten Teil seines Wirkungsradius nach Westdeutschland verlegt hatte. Einige seiner Freunde kamen in einflußreiche Positionen und versuchten die gewonnenen Impulse im

Bildungsleben und in der Politik zu realisieren. Platz gewann steigendes Ansehen durch seine Entdeckung und Vermittlung des französischen „Renouveau catholique" nach Deutschland. Gerade das neue Liturgieverständnis gab ihm die Möglichkeit, diesen Neuanfang innerhalb der Geistesgeschichte des französischen Katholizismus zu verstehen und seine Anregungen durch zahlreiche Aufsätze – vor allem in der von Carl Muth begründeten Zeitschrift „Das Hochland" – und in einer Reihe von Büchern aufzugreifen.

Er führte mit den bedeutendsten Gestalten des französischen Katholizismus einen ausgedehnten Briefwechsel und arbeitete sich so tief in die französische Geistesgeschichte ein, daß man ihn in seiner Bedeutung als Romanisten nur mit Ernst Robert Curtius vergleichen kann. Wenn Christopher Dawson diesen „einen Zionswächter der abendländischen Kultur" nannte, so darf dies in gleicher Weise von Platz gelten. Was Curtius für die Entdeckung der französischen Literatur des 20. Jahrhunderts leistete, indem er ihre Entwicklung aus den Kreisen um André Gide und Paul Claudel und die Zeitschrift „Nouvelle Revue Française" verfolgte, das bewirkte Platz für die Vermittlung und Deutung der christlichen Geistesgeschichte Frankreichs. Sein Freund Carl Muth bestätigt ihm: „Man hat erstmals durch Sie erfahren, was in der jungen Generation Frankreichs gärt und aufwärtsstrebt."[6] Ähnlich urteilte Peter Wust, dem erst durch Platz der französische „Renouveau catholique" bekannt wurde[7].

Einige der großen Gestalten des „Renouveau" seien hier genannt: Abbé Brémond, Mitglied der Académie Française, wurde durch sein Buch „Prière et Poésie" (1927) Wegbereiter einer christlichen Literatur, nachdem er elf Jahre zuvor die ersten Bände seines monumentalen Werks „Histoire littéraire du sentiment religieux" in Frankreich hatte erscheinen lassen. Auf philosophischem und theologischem Gebiet spielten die Dominikaner A. D. Sertillanges und R. Garrigou-Lagrange als Interpreten von Thomas von Aquin eine wichtige Rolle. Auch der Thomismus des von Bergson kommenden Jacques Maritain sowie Etienne Gilsons war von großem Einfluß. Sie boten die philosophische Unterbauung für das Verständnis von Symbolwirklichkeit, wie diese mit der Liturgie gegeben ist. Von hier aus erhob sich für Platz die Forderung nach einem metaphysisch begründeten Realismus, der die göttlichen Schöpfergedanken, die ewigen Ideen, in der Liturgie des Gesamtkosmos abgespiegelt sieht. Damit war zugleich die Bahn zu einer Naturrechtsauffassung geöffnet, die sich ohne weiteres mit den Prinzipien der sozialen Lehren Leos XIII. verbinden ließ.

Platz selbst hat die Namen aus dem Bereich des französischen Katholizismus genannt, an denen sich sein Geist entzündete[8]. Zuerst erwähnt er Joseph Lotte, dessen „Bulletin des professeurs catholiques de l'université" er seit 1911 regelmäßig las: „Es war in einer herzlich gläubigen, aber zugleich konkret anschaulichen und tätig vorwärtstreibenden, im Sinne einer voll empfundenen und tiefdurchdachten Liturgie geschrieben." Da ist Charles Péguy, der für Platz „auf so wunderbar ergreifende Weise Worte über die Pfarrei, das Pfarrkind Jeanne d'Arc, Unsere liebe Frau von Chartres, das Leben als Pilgerfahrt und Gefäß des Ewigen geschrieben hatte". Er verweist auf

Emile Baumann, für den das Übernatürliche, die Fülle der liturgischen Feier, die liturgische Form als Schutzwehr des gefährdeten Lebens selbstverständliche Dinge gewesen seien. Natürlich nennt er Paul Claudel und dessen liturgisch orientierten Symbolismus, der in so tiefgründiger Weise die Fülle der Seinsordnung widerspiegele, und Francis Jammes, dessen „christliche Georgica" ganz im Geist der Liturgie konzipiert gewesen sei. Léon Bloy habe es unternommen, mit den Worten der Liturgie den Abgrund menschlichen Lebens und seiner Finsternis zu durchleuchten. Ähnlich berührt wurde Platz auch durch den Roman von Georges Huysmans „Die Kathedrale" (1898), der den Katholiken wieder die Pforten der Kathedralen mit ihren symbolischen Liturgien des Himmels geöffnet habe, in denen sich bezeugt, daß die Inspiration in allen Ordnungen göttlich ist, daß alle Schönheit von Gott kommt und wieder zu ihm zurückkehrt.

Die Idee des „Abendlands"

Aus der Erfahrung der Geschichte des deutschen Katholizismus und seiner Wechselwirkung mit dem französischen erwuchsen die Fragen, ob eine neue europäische Einheit aus der Verlebendigung der christlichen Vergangenheit zu realisieren sei. Diese versöhnenden Bestrebungen, soweit sie jedenfalls von Christen getragen werden konnten, faßte Platz unter der Idee des „Abendlands" zusammen. Diese Idee konzipierte er im Gegensatz zu vielen Anhängern der Adenauerschen Ausgleichspolitik mit Frankreich nicht romantisierend, wenn man dies auch zunächst annehmen möchte.

Er glaubte, an die tieferen kulturgeschichtlichen Traditionen anknüpfen zu können, die sich besonders im Rheinland, aber auch anderswo in Deutschland und in Frankreich erhalten haben. So ist sein 1924 im Verlag „Deutsches Quickbornhaus" (Burg Rothenfels) erschienenes Buch „Um Rhein und Abendland" zu verstehen. Ein notwendiger politischer Neuaufbruch dürfe die vorhandenen, wenn auch verschütteten christlichen Kulturtraditionen nicht zerstören. So lehnt Platz aus seiner kulturphilosophischen Überzeugung, wie wir noch deutlicher zeigen werden, Antagonismen und Konfliktstrategien ab. Dies gilt für die Reformbewegungen innerhalb des Katholizismus wie für das Verhältnis zwischen Katholiken und Protestanten. Von jeher hat er sich – wie schon sein Lehrer Schell – für ein brüderliches Zusammenleben der Konfessionen und den von der christlichen Liebe gebotenen Gedanken der Wiedervereinigung im Glauben zur großen „una ecclesia sancta" eingesetzt. So vertrat er seit 1926 im Herausgeberkreis der Vierteljahresschrift „Una sancta" zusammen mit J. P. Steffes die katholische Seite. Dabei blieb es ihm nicht erspart, mit offiziellen Vertretern der Kirche wegen seiner Haltung in Konflikt zu geraten.

Sein kulturphilosophisches und kulturpolitisches Programm vertrat er von 1925 bis 1930 in der von ihm führend mitbegründeten Zeitschrift „Abendland". Diese Bemühungen waren ständig mit seiner romanistischen Forschungstätigkeit verbunden, in

deren Mittelpunkt das Frankreich der damaligen Gegenwart stand. In diese Richtung zielen auch die von ihm später (1929–1937) herausgegebenen „Studien zur abendländischen Geistes- und Gesellschaftsgeschichte". In Würdigung seiner hohen Leistungen wurde Platz 1924 (auf Betreiben von E. R. Curtius, der ihm schon 1921 einen Lehrauftrag verschafft hatte) zum Honorarprofessor an der Universität Bonn ernannt, während er sich zuvor – ähnlich wie Peter Wust – als Studienrat mit seiner großen Familie durchschlagen mußte. Hauptertrag seiner romanistischen Arbeiten war schon vor der Professur das bahnbrechende Werk „Geistige Kämpfe im modernen Frankreich" (München 1922), dessen Einsichten und Reichtümer noch heute nicht gehoben sind. Mit Theodor Abele und August Heinrich Berning gab er bis zum Verbot durch die Nationalsozialisten die Zeitschrift „Das Wort in der Zeit" heraus, in der die Ideen des damaligen Straßburger Kreises weiterentwickelt wurden.

Das entscheidende kulturphilosophische Wort hieß für Platz „Abendland". Platz' Idee des „Abendlands" hat sich in der Herausforderung durch den französischen Nationalismus gebildet. Er hat in seinem Werk „Geistige Kämpfe im modernen Frankreich" gezeigt, wie sich das französische Selbstbewußtsein als Nation durch die Jahrhunderte hindurch bis zu seinem übersteigerten Anspruch bei Charles Maurras oder auch bei Maurice Barrès entwickelt hat: Es ist der Rückgang auf die wirkliche oder vermeintliche Substanz französischen Wesens, wie es sich aus der geschichtlichen Tradition ständig weiterentfaltet habe. Der Reichtum der französischen Kultur bezeuge, daß Frankreich die Rolle Athens und Roms weiterspiele: Lehrer und Erzieher der Völker zu sein. Die klassische Grundform Europas, welche die anderen Völker nur variieren und individualisieren, sei der Geist der französischen Kultur.

Platz ist bei aller betroffenen Ablehnung dieses Anspruchs doch bereit, an ihm etwas anzuerkennen: den Rückgriff auf die Substanz einer geistig-kulturellen Überlieferung, die zu beherzigen und als ein politisch-gesellschaftliches Gut immer neu zu realisieren sei. Wir Deutschen drohen geschichtslos zu werden. Unsere Rückbesinnung reiche nur bis zum Weimar Goethes und in die Zeit des deutschen Idealismus. Diese Tradition werde durch den Neuhumanismus Wilhelm von Humboldts gefiltert und münde schließlich in die kleindeutsch-preußische Geschichtsdeutung etwa eines Treitschke ein.

Analogisches Miteinander europäischer Traditionen

Im Grund bedroht gerade der Nationalismus, sei er kleindeutsch-preußisch oder französisch, durch seinen Irrationalismus und seine engstirnigen Polarisierungstendenzen das Wesen der wirklich europäischen und der je volkhaften Überlieferung. Nur eine Methode der Geschichtsüberlieferung, die weder irrationalistisch-vitalistisch noch rationalistisch-schematisierend verfahre, sei geeignet, das Wesen kultureller Überlieferung zu erfassen. Hierzu sei eine realistische Kulturphilosophie notwendig, die in den geschichtsmächtigen Schöpfungen menschlichen Geistes die Verwirklichung gro-

ßer Ideen zu sehen vermöge. Weder der Positivismus mit seiner Sammlung bloßer Fakten und Details sei in der Lage, geschichtliche Zusammenhänge zu sehen, noch der Irrationalismus, sei er subjektivistisch oder aber einem kollektivistischen Organismusdenken verfallen, wie der vitalistische Pessimismus eines Oswald Spengler. Angemessen sei nur eine Rationalität, die sich einerseits aus der Schau metaphysischer Ideen und andererseits aus der Anerkennung der historischen Individualität einheitlich entfalte. Man könne vieles vom Geschichtsverständnis Johann Gottfried Herders lernen, wenn man sich nur vor der Verabsolutierung des „Volksgeist"-Gedankens hüte.

Eine solche Geschichtsbetrachtung führt zur Erkenntnis, daß die kulturellen Leistungen einzelner Völker Beiträge aus einer gemeinsamen kulturgeschichtlichen Substanz europäischer Überlieferung sind, die Platz „Abendland" nennt. Die Beanspruchung von kulturellen Werten allein in den Grenzen nationaler Einengung bedeutet eine Selbstisolierung aus dem Zusammenhang der europäischen Geschichte.

So macht sich Platz Eduard Sprangers „Aufruf an die Philologie" zu eigen, den dieser in seiner Schrift „Der gegenwärtige Stand der Geisteswissenschaft und die Schule" (1922) formuliert hatte: „Wir wollen nicht fürder im Monographischen und Spezialistischen versinken. Das Material liegt bereit. Jetzt heißt es zusammenfügen. Ganze Epochen müssen gezeichnet werden, so daß ihr bewegtes Leben in uns selbst einen Rhythmus auslöst. Linien sinnbestimmten Werdens müssen durch die Jahrhunderte gezogen werden, damit wir uns einer Biographie des abendländischen Geistes annähern!" [9]

Grundlage der Kulturphilosophie ist daher eine Metaphysik, wie sie vorbildlich von christlichen Philosophen wie Augustinus, Bonaventura und Thomas von Aquin entfaltet wurde. Sein Freund Theodor Abele hat ihm dafür die Augen geöffnet. Das heißt freilich nicht, daß man etwa bei der Neuscholastik oder auch bei einem nicht weit genug gefaßten Thomismus stehenbleiben dürfe. Das alte Wahre, Überzeitliche müsse sich auch auf neuen Wegen bewähren. So sei etwa die Lebensphilosophie Simmels und Diltheys und in Frankreich der Spiritualismus eines Bergson, Blondel oder Laberthonnière heranzuziehen. Doch vermag Platz den Beitrag der Lebensphilosophie nur in bestimmten Grenzen anzuerkennen, handle es sich auch um Scheler. Zwar vermittle der Gedanke des Organischen bereits eine gegliederte Ganzheitsauffassung, die eine dynamische Kontinuität der Entwicklung als Kategorie der Wirklichkeitsrezeption zuläßt. Sie sei jedoch irrationalistisch und fasse das Geschehen des Lebendigen in polarisierenden Gegensätzen. Hier sei eine klare Wesens- und Seinsaussage nicht möglich. So anerkennenswert die Leistung z. B. eines Romano Guardini auch sei, die lebensphilosophischen Gegensatzlehren in seiner „Gegensatzlehre" mit der Seinslehre der „Philosophia Perennis" zur Synthese zu bringen – eine gewisse Zweideutigkeit des Polaren (wenn auch nicht im Sinn Hegelscher oder nachhegelscher dialektischer Gegensatzlehren) bleibe trotz aller Aufgliederung und Ordnung zurück.

Wertvoll können auch die Bestrebungen der Phänomenologie Husserls und Schelers (in der ferneren Nachfolge Franz Brentanos) sein, weil sie eine gewisse Wendung zu

den Sachen, zur Objektivität selbst genommen und so z. T. sogar gegen ihren Willen einem neuen Realismus der Gegenständlichkeit vorgearbeitet haben. Das Gute soll unbefangen dort aufgesucht werden, wo es sich findet.

Positiv muß das freilich in eine Haltung einmünden, die Theodor Abele den „Ideenrealismus" nennt. Gottes ewige Schöpfergedanken durchwalten in lebendiger Fülle den Kosmos. Die Fähigkeit und Würde des Menschen liegt darin begründet, erkennend aufzusteigen zu diesen lebendigen Urbildern und sie als natürliches Wort Gottes in der Schöpfung zu verehren, ganz so wie es ein Johann Georg Hamann sieht. Geschichtliches Handeln soll sich im Hinblick auf diese Schöpfergedanken Gottes und die liturgische Offenbarung seiner Herrlichkeit vollziehen, vergleichbar der byzantinisch-griechischen und byzantinisch-russischen Auferstehungstheologie.

Zu dieser analogischen Sicht des Seins mit ihrer Synthese von Statik ewiger Ideen und Dynamik schöpferischer Wirkmacht des Menschen sieht Platz den Nominalismus in vollem Gegensatz. Nominalistisches Denken des Spätmittelalters vollendet sich im dialektischen Idealismus Fichtes und Hegels. Hier werden ewige Seinsverhältnisse in ihrer Beziehung zur Geschichte umgebrochen zu einem prozessualen Vorgang, der neue Strukturen nur durch revolutionäre Zerschlagung aller Traditionen gelten läßt. Für Platz ist historische Tradition nichts Abgeschlossenes, sondern enthält – einer Formulierung Hermann Hefeles[10] entsprechend – in ihrer Kontinuität ein dynamisches Element: Tradition ist jener Teil der geprägten Überlieferung, der lebendig und formkräftig genug ist, zum Ausgangspunkt neuer Gestaltungen und Schöpfungen zu werden, und zwar ohne Bruch.

Der Nominalismus aber führe von Anfang an zur Entzweiung. Wir sehen es an der Konfessionsspaltung in der Zeit Luthers, den Platz sehr verehrte. Vor allem die nationalistischen Antagonismen sah Platz sowohl durch die Fichtesche Dialektik als auch durch das Hegelsche Geschichtsmodell begründet. Bernhard Lakebrinks spätere Arbeiten, insbesondere sein Werk „Die dialektische Ontologie Hegels und die thomistische Analektik" (Köln 1955), dürften weitgehend den Beifall von Platz gefunden haben, wenn dieser sie noch gekannt hätte.

Fichte und Nietzsche in Frankreich

Welche Bedeutung Fichte für den deutsch-französischen Gegensatz spielte, der im Ersten Weltkrieg zur Katastrophe führte, wird bei Platz besonders deutlich. Aber auch Hegel ist hier von Bedeutung. Seine Geschichtsauffassung hat sich in der verhängnisvollen Geschichtskonzeption eines preußisch-imperialistisch orientierten Treitschke niedergeschlagen, wenn Platz diesem dennoch bedeutenden Historiker auch den Respekt nicht versagt.

Doch vergegenwärtigen wir uns die Darlegungen, die Hermann Platz in seinem grundlegenden Werk „Deutschland und Frankreich. Versuch einer geistesgeschichtlichen

Grundlegung der Probleme" (1930) gegeben hat. Grundvoraussetzung für eine europäische Ordnung (welcher Art sie auch immer sein mag) muß die Aussöhnung Deutschlands mit Frankreich sein. Es ist grotesk zu sehen, wie die beiden Völker selbst in Zeiten einseitigsten Hasses voneinander abhängig sind. Platz wird nicht müde, auf die Zusammenhänge zwischen Fichtes „Reden an die deutsche Nation", den Werken Nietzsches und der „Action Française" hinzuweisen.

Wie Luther den einzelnen aus der Kirchengemeinschaft gerissen habe, so sei es Fichte gewesen, der durch seinen subjektiven Idealismus die deutsche Nation aus dem konkreten Geschichtszusammenhang, in den sie tragend verflochten gewesen sei, gelöst und absolut gesetzt habe. Dies wird treffend von Schelling bemerkt: „Sonderbar ist, daß unter dem Ruin des preußisch-juridischen Staates, dessen Ideal zur letzten Verherrlichung sich eben Fichte reproduziert hat, er auf Machiavelli fiel und, ganz von ihm ergriffen, auch gleich eine Abhandlung über ihn . . . schrieb." [11]

Diese machiavellistische Verabsolutierung des preußischen Reichs übte auf die Franzosen nach 1871 eine faszinierende Wirkung aus. In Frankreich herrschte das Gefühl vor, man verdanke die Niederlage der eigenen Rückständigkeit. Als Heilmittel gegen diese Schwäche schien jedes Mittel recht, auch gerade die Nachahmung der Sieger. So nahm die „Action Française" wesentliche Ideen Fichtes auf. Vor allem Charles Maurras schöpfte aus Fichte grundlegende Elemente seines Programms zur nationalistischen Aufrüttelungsarbeit. Wie Fichte auf die deutsche Nation, so setzte Maurras auf ein ewiges Frankreich, das stets bemüht ist, seinen konstitutiven Antagonismus gegenüber „Germanien" aufrechtzuerhalten. Das Buch „Quand les Français ne s'aimaient pas" (1916) ist deutlich von der Fichteschen Gegensatzlehre abhängig, wie sie in den „Reden an die deutsche Nation" auf den sich ausschließenden Gegensatz zwischen Deutschland und Frankreich angewandt wurde.

Fichte, der die Französische Revolution begrüßt hatte, ist über das Phänomen eines Napoleon bestürzt, und seine Beurteilung Frankreichs wird negativ. Deutscher Geist sei lebendig und umfasse tiefe und wesentliche Metaphysik. Französischer Geist dagegen sei glatter juridischer Formalismus, verbunden mit Zynismus und Grausamkeit. Ähnlich – wenn auch abgemilderter – urteilten auch Schiller und Wilhelm von Humboldt.

Diese schrecklichen Simplifikationen werden jetzt einfach umgekehrt auf Deutschland angewandt. Seit 1895 verging kein Jahr, ohne daß Maurras nicht auf Fichtes „Reden an die deutsche Nation" verwies. Diese hätten die Substanz der preußischen Erziehung zwischen 1808 und 1903 geliefert und Preußen stark gemacht. Ein starkes Frankreich werde sich auf seine klassische Latinität besinnen und die teutonische Formlosigkeit verachten. Fichte sprach von französischer „décadence", Maurras von der deutschen Barbarei.

Eine ganze Generation wurde vom Geist Nietzsches erfüllt und sah in ihm ein Heilmittel gegen die Schwäche der Zeit. Hier ist zunächst Hugues Rebell (gest. 1905) zu nennen. Die Titel zweier Bücher deuten den geistigen Einfluß Nietzsches an:

„L'union des trois Aristocraties" (Rasse, Geist, Vermögen) und „Les chants de la pluie et du soleil" (Bewunderung des Krieges, Gedicht auf Bismarck). In der Zeitschrift „Éremitage" (4, 1893, 67) schreibt Rebell: „Friedrich Nietzsche ist wirklich der Mann, den unsere führerlose, grundsatzlose Zeit braucht, der sogar der gesunde Menschenverstand abhandengekommen ist. Er besitzt alles, um die jungen Geister zu erobern: den Spott, der entwaffnet, und die herrliche Begeisterung, die verführt und enthusiastisch mitfortreißt." Rebell hatte auf die junge französische Generation den größten Einfluß. Ähnlich wirkten, wenn auch nicht alle in so ausgesprochen demagogischer Weise: Jacques Morland, Henri Albert (Pseudonym für den Elsässer Albert Haug, der Nietzsche erstmals ins Französische übertrug), Henri Lichtenberger, Theodor Wyzewa, Jules Gaultier, Pierre Lassere. Schließlich muß man noch Maurice Barrès nennen, der durch die Wiedererweckung des Rassebewußtseins bedeutend mehr zum Ersten Weltkrieg beigetragen hatte als Delcassé und Poincaré zusammen, „denn er hat die Geister geknetet und die Stimmung erzeugt, ohne die die Politik der Rache nicht möglich gewesen wäre" [12]. Man könnte weiter Georges Valois nennen. Er versuchte, Nietzsche mit Georges Sorel zu verbinden. Auch Henri Ghéon hielt zur „Action Française". Das gleiche gilt für Adolphe Retté.

Zusammenfassend ist zu sagen, daß Nietzsche von 1892–1914 vielen Franzosen zur Selbsterkenntnis, zur Selbstkritik, aber auch zum Selbstbewußtsein verholfen hat. Er hat sie wieder Zutrauen zu sich und der französisch-lateinischen Kultur gewinnen lassen. Das ist die zweifellos zutreffende Meinung von Etienne Rey in seinem Buch „La renaissance de l'orgueil français" (Paris 1912).

Dies sind gewiß einige der Hintergründe für die französische Politik des Versailler Vertrags, aber gleichzeitig für die den gleichen Wurzeln entspringende Reaktion des rechtsradikalen Nationalismus im Deutschen Reich. Die Kreise um Reichskanzler Heinrich Brüning und Platz durchschauten aus dieser Sicht den Nationalsozialismus schon in den zwanziger Jahren. Platz stand als christlicher Demokrat fest zur Weimarer Verfassung, die grundsätzlich für den Zusammenhang einer internationalen Völkerordnung geöffnet, aber gerade deswegen so gefährdet war.

Nach Platz ist die These grundsätzlicher nationaler Antagonismen eine der unheilvollsten Häresien, die das zwanzigste Jahrhundert in den Abgrund des Verderbens gestoßen haben. Weder der französischen noch der deutschen Tradition entspricht dieses unheilvolle Gegensatzdenken, dieser Dezisionismus. Viel älter ist in Europa die Lehre von der analogischen Einordnung der Gegensätze in eine höhere Einheit. So ergibt sich das Bild einer in sich abgestimmten Fülle und Vielfalt innerhalb einer tieferen Harmonie. Nach Platz' Meinung können sich gerade Frankreich und Deutschland in diesem Sinn aufs glücklichste ergänzen, obwohl alle anderen Länder abendländischer Geschichte zueinander gehören. Aber gerade die Zusammenarbeit von Deutschland und Frankreich bildet den Grundstein für ein europäisches Abendland, in dem jede volkhafte Eigenart ihr eigenes, aber einander ergänzendes Recht haben könnte.

Allerdings geht es dann um die Frage nach der Rechtsordnung, das heißt für Platz: um die Frage nach dem Naturrecht. Man könnte bei den Naturrechtstraditionen beider Länder wieder anknüpfen. Eine wesentliche Strömung deutscher und französischer Geistigkeit (nicht nur des Katholizismus) hielt an einem Symbolbegriff fest. Jedes Ding, jedes Seiende zeugt von einem gewaltigen schöpferischen „intellectus divinus". Unsichtbares ist im Sichtbaren erahnbar gegenwärtig. Charles de Montalembert (1810–1870) sagt vom Symbolismus: „C'est la grande idée du Moyen Age, et sans elle, rien de ces époques lointaines ne s'explique." Der Symbolismus besagt: „êtres et les objets visibles sont les images lumineuses des invisibles." [13]

Der abendländische Gedanke als fortwährende Aufgabe

Was heißt nun für Hermann Platz „Abendland"? 1930 hat er im Konversationslexikon „Der Große Herder" unter dem Stichwort „Abendland" seine Auffassung noch einmal besonders prägnant zusammengefaßt: Im Unterschied zum Völkerbund und zu „Pan-Europa" meint „Abendland" vor allem „geschichtliche Verwurzelung", „geistige Verantwortung", „Kraft alter Geisteswerte und Menschenbildungen". Gegenüber der Idee der Sendung, wie die nationalistischen Staatsgläubigen sie vertreten, umschließt es die Idee des Dienstes an der übernationalen Güterwelt.

Ist Platz' Idee des „Abendlands" eine Illusion? Im Platzschen Verständnis müssen wir dies verneinen. Einmal, weil sich dieser Gedanke bei Platz in einer Zeit entfaltet hat, die vom Chaos des Ersten Weltkriegs und der Krise der Weimarer Republik gekennzeichnet war. Von einer deutsch-französischen Aussöhnung konnte trotz der Bemühungen Stresemanns und Brünings keine Rede sein. Das zweite, ungleich Wichtigere ist: Der abendländische Gedanke ist eine Idee und zugleich eine von Gott geschenkte Möglichkeit. Niemals war sie je ganz realisiert, nicht einmal in der Blüte des Mittelalters, dessen Antagonismen kaum geleugnet werden können. In diesem Sinn wird das Abendland niemals existieren.

Für Platz stellt die abendländische Kultur kein Absolutum dar. Sie ist nur die einmalig in der Geschichte vollzogene Gestaltung einer kulturell-staatlichen Tradition unter den Bedingungen des hebräischen, griechischen, römischen, germanischen und slawischen Geistes, zur Synthese gebracht aus der Kraft der übernatürlichen Offenbarung. Entgegen der Meinung Erich Przywaras [14] hat Platz sehr wohl gesehen, daß Christentum und abendländischer Geist nicht identisch sind und nicht als identisch angenommen werden dürfen. Einmal, weil das Sein des Christlichen alle geschichtlichen Gestaltungsmöglichkeiten trotz seiner jeweiligen Konkretisierung zugleich unendlich übersteigt. Zum andern soll sich das Christentum auch unter anderen kulturellen Bedingungen und in anderen Regionen verwirklichen und doch die Kulturen durch eine neue tiefere Gemeinsamkeit verbinden: „Varietas in unitate", Vielfältigkeit in der Einheit. Dies bezeugt sich im Universalismus des Christentums.

Wir sind nach Platz Europäer durch den Willen Gottes. Denn die Weite Gottes umfaßt das Einmalig-Konkrete der Geschichte in seiner Individualität zugleich widerspruchslos universal. Also sollen wir als Europäer das Christentum realisieren, ohne es in seiner Universalität zu verkürzen. Wir sollten die abendländische Idee als Aufgabe und Auftrag in uns tragen – wider alle Hoffnung. Dies gilt ja für den Kulturauftrag des Evangeliums überhaupt. Für Platz ist der zu realisierende Gedanke des Abendlands eine von Gott gegebene Chance, Europa aus seinen tiefsten geschichtlichen Wurzeln neu zu begründen. Doch kann der uns in der Geschichte geschenkte Kairos auch versäumt und vertan werden.

Als Hermann Platz am 4. Dezember 1945 wegen einer schweren und plötzlichen Erkrankung seine Augen für immer schloß, bedeutete dies nicht nur das jähe Ende eines Aufstiegs in neue Verantwortlichkeiten – nach dem Zweiten Weltkrieg war er auf Vorschlag seines Freundes, des französischen Staatsmanns Robert Schuman, von den englischen Besatzungsbehörden für das Gebiet des späteren Landes Nordrhein-Westfalen zum kommissarischen Kultusminister ernannt worden. Mit ihm verstummte eine Stimme, die für die Beziehungen zwischen Frankreich und Deutschland im Rahmen der Europa-Idee Wesentliches hätte bewirken können.

ANMERKUNGEN

[1] Die Welt der Ahnen (Nürnberg 1948) 9.

[2] Nicht ohne Grund hielt Platz 1925 im Deutschen Reichstag auf Vorschlag seines Freundes Heinrich Brüning die Verfassungsrede.

[3] H. Berning, Theodor Abele, in: Schwäbische Zeitung, 13. 7. 1962 (Nr. 159).

[4] Vgl. dazu V. Berning, Das Denken Herman Schells (Essen 1964), und: Gott, Geist und Welt. Herman Schell als Philosoph und Theologe (Paderborn 1978).

[5] Daß Brüning europäisch gesinnt war und nicht national-konservativ (wie Rudolf Morsey meint, in: R. Morsey, Brüning und Adenauer. Zwei deutsche Staatsmänner, Düsseldorf 1972, 40 f.), ist die Meinung aller Freunde des Straßburger Kreises gewesen. Dieser und sein europäischer Humanismus und nicht die „Stahlgewitter"- und „Front"-Erlebnisse des Ersten Weltkriegs bestimmten seine spätere außenpolitische Zielsetzung.

[6] Brief an Platz, München 12. 7. 1911.

[7] Brief an Paul Claudel, Münster 28. 6. 1931, in: Ges. Werke (Münster 1966) 390.

[8] In: Das Wort in der Zeit, Von Schell zu Festugière 2 (1934/35) 335–337.

[9] Deutschland und Frankreich, 10.

[10] H. Hefele, Geschichte und Gestalt (Leipzig 1940) 292 f.

[11] Aus Schellings Leben. In Briefen, hrsg. v. Plitt (Leipzig 1870).

[12] Platz, Deutschland und Frankreich (Frankfurt 1930) 83 f.

[13] Zit. nach Platz, ebd. 143.

[14] Vgl. E. Przywara, Ringen der Gegenwart, Bd. 2 (Augsburg 1929) 604 f.

UMSCHAU

Katholische Kirche und SPD

Zum Konflikt um § 218 StGB

Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil einerseits und dem Godesberger Programm andererseits schien in der Bundesrepublik gegen Ende der sechziger Jahre ein gewisser Brükkenschlag zwischen katholischer Kirche und SPD möglich zu werden. Viele versprachen sich davon Vorteile nicht nur für die Beteiligten, sondern auch für die Demokratie in der Bundesrepublik überhaupt. Diese Hoffnungen haben sich nicht erfüllt. Im Gegenteil: Die Kluft scheint eher noch größer geworden zu sein als früher, weil als zusätzlicher Faktor sich noch eine gewisse Enttäuschung breitgemacht hat.

Wie kam es dazu? Einen wesentlichen Grund für das Scheitern dieser Bemühungen bildet die Auseinandersetzung um die Reform des Abtreibungsparagraphen im Strafrecht. Über die Geschichte dieses Konflikts von 1969 bis zum Juni 1976 liegt nun eine sorgfältig erarbeitete Untersuchung vor, die anhand der offiziellen und halboffiziellen Erklärungen auf beiden Seiten, aber auch des weit verstreuten Presseechos die Entwicklung rekonstruiert[1]. Der Verfasser hat sich um eine möglichst vorurteilsfreie Darstellung bemüht. Daß dennoch schon in der Auswahl, in der Gewichtung und in der Kommentierung der Dokumente eine gewisse Wertung nicht vermieden werden kann, ist selbstverständlich. Dennoch dürfte – und das ist bei einem so umstrittenen und immer noch brennenden Thema bemerkenswert – niemand zu Recht dem Verfasser einseitige Parteilichkeit vorwerfen können. Auch wer die Diskussion der letzten zehn Jahre lebendig mitverfolgt hat und meint, alle wesentlichen Gesichtspunkte zu kennen, wird aus diesem Buch noch neue Einsichten gewinnen.

Zunächst wird deutlich, daß – entgegen weitverbreiteten Vorurteilen – keine der beiden Seiten den Konflikt bewußt gesucht hat. In der SPD war es die Parteibasis, die gegen eine auf Mäßigung bedachte Parteiführung eine immer weitergehende Freigabe der Abtreibung durchzusetzen suchte. Aber auch die Kirche wollte nicht den Bruch mit der SPD. Sie gab schon sehr früh in vielen Stellungnahmen zu erkennen, daß sie nach ihrem Verständnis von Moral und Recht nur über einen sehr engen Spielraum für politische Kompromisse verfügte. Am nachdrücklichsten meldeten sich dabei jene Stimmen zu Wort, die für eine dauerhafte Bereinigung des Verhältnisses zwischen Kirche und SPD eingetreten waren. Es kann also nicht davon die Rede sein, daß die Bischöfe sich erst zu spät oder aus rein wahltaktischen Gründen zu § 218 geäußert hätten. Nicht von den antiklerikalen oder antisozialistischen Scharfmachern, deren es genügend gab, ging die Eskalation aus; auf höchster Ebene übte man noch lange Zeit Zurückhaltung und blieb gesprächsbereit.

Wie kam es dennoch zum Konflikt? War er unausweichlich? Hätten nicht die Bischöfe durch eine flexiblere Haltung wenigstens mehr erreichen können, wie Tallen an mehreren Stellen seines Buchs andeutet? Was den geschichtlichen Verlauf der Auseinandersetzung angeht, wird man darüber nur Vermutungen anstellen können. In den ersten Jahren wäre es bei einem Einlenken der Bischöfe wohl noch möglich gewesen, für eine mehr oder weniger breite Indikationenregelung eine Mehrheit im Bundestag zu finden. Sieht man eine solche Lösung für das geringste Übel unter den gegebenen Verhältnissen an, ließe sich ihre Annahme sogar moralisch vertreten.

Aber im Grund war der Konflikt, wie er sich so dramatisch zuspitzte, unvermeidlich.

Seine Ursache lag in der Verschiedenheit der Ausgangspunkte. Die Bischöfe fühlten sich in gesinnungsethischer Unbedingtheit verpflichtet, „gelegen oder ungelegen" den sittlichen Grundsatz der Verantwortung des Staats für alles Leben, selbst das ungeborene, auch gegen den Zeitgeist verteidigen zu müssen. Sie waren davon überzeugt, daß sie sich mit dem Eingehen auf eine Kompromißlösung vor ihrem eigenen Gewissen und vor vielen ihrer Gläubigen den Vorwurf zuziehen würden, um eines pragmatischen politischen Erfolgs willen ihrem kirchlichen Lehrauftrag untreu zu werden. Sie mußten außerdem mit der Gefahr rechnen, daß das Nachgeben gegenüber einer gesetzlichen Lockerung des Abtreibungsverbots in eine stille Billigung der Abtreibung selbst umgedeutet werden könnte.

Anders die Parteien: Die Politiker (nicht nur der SPD) mußten sich von vornherein verantwortungsethisch an dem politisch Möglichen und Durchsetzbaren orientieren. Das hängt in einer Demokratie aber nicht von der Wahrheit, sondern von der Mehrheit ab. Je länger nun die Diskussion dauerte, um so weniger stieß die klare und harte Haltung der katholischen Bischöfe auf Zustimmung in der breiten Öffentlichkeit. Es entstand der Eindruck, als ob es sich beim legalen Abtreibungsverbot um ein spezifisch katholisches Anliegen handle, um den Versuch, eine kirchliche Moral allen Bürgern aufzuzwingen. So konnte sich die SPD am Ende als Verteidigerin einer demokratischen Mehrheitsauffassung gegen kirchlich-klerikalen Druck fühlen. Es bedurfte des Bundesverfassungsgerichts, um das Ergebnis dieser Auseinandersetzung noch einigermaßen zu korrigieren.

In der Rückschau gibt es keinen Gewinner, nur Verlierer zu verzeichnen. Das Abtreibungsgesetz hätte zwar noch schlechter ausfallen können, aber die Kirche hat ihr Ziel, den Grundsatz von der Unantastbarkeit des ungeborenen Lebens im Recht und im Bewußtsein der Öffentlichkeit zu verankern, nicht erreicht. Politisch ist sie für die Wahrung ihrer Anliegen wieder fast ganz auf die Unionsparteien angewiesen. In der SPD sind vor allem jene Politiker enttäuscht, die sich von einer Verständigung mit der Kirche eine Stärkung der Position der Mitte und des Ausgleichs auch in ihrer eigenen Partei erhofft hatten. Sie weisen darauf hin, daß die hohen Forderungen der Kirche politisch kaum erfüllbar waren und auch von der Mehrheit der Unionsparteien nicht voll übernommen wurden. Der katholische Wähler aber, der aus politischen Gründen der SPD seine Stimme geben möchte, sieht sich wieder in einen Loyalitätskonflikt mit seiner Kirche gebracht. Alle Beteiligten werden aus der Geschichte dieses Konflikts zu lernen haben, wie in einer Demokratie Kirche und Parteien besser zusammenwirken können, um Schaden von unserem Volk fernzuhalten.

Walter Kerber SJ

[1] Hermann Tallen, Die Auseinandersetzung über § 218 StGB. Zu einem Konflikt zwischen der SPD und der Katholischen Kirche. München: Schöningh 1977. 376 S. (Abhandlungen zur Sozialethik. 15.) Kart. 36,–.

Zukunft durch kontrolliertes Wachstum

Wenn jemals ein Thema zur interdisziplinären Zusammenarbeit geeignet war oder richtiger gesagt sie unerläßlich erforderte, dann gewiß die Frage nach den Grenzen des Wachstums sowohl der Weltbevölkerung als insbesondere auch der Wirtschaft, die seit einer Reihe von Jahren in der Tagespresse, im wissenschaftlichen und halbwissenschaftlichen Schrifttum immer breiteren Raum einnimmt.

Hinsichtlich der wachsenden *Menschenzahl* sind Zweifelsfragen und Besorgnisse keineswegs neu. Schon vor bald 200 Jahren schlug *R. Malthus* Alarm. Er glaubte, weil die Menschenzahl dahin tendiere, sich in geometrischer Reihe zu vermehren, während die Nahrungsmittel sich nur in algebraischer Reihe vermehren ließen, müsse es, wenn der Vermehrung der Menschenzahl nicht Einhalt geboten

werde, unvermeidlich zur Katastrophe kommen. Wir wissen, daß dieser von Malthus angenommene Gegensatz oder Widerspruch zwischen geometrischer und algebraischer Reihe nicht zutrifft; was uns heute Sorge bereitet ist vielmehr, daß *beide*, sowohl die Menschenzahl als auch die Wirtschaft, exponentiell wachsen. In der Tat ist – insoweit hat Malthus richtig gesehen – das exponentielle Wachstum die letzte und entscheidende Ursache aller Schwierigkeiten. Exponentielles Wachstum oder Wachstum in geometrischer Progression führt erschreckend schnell über jedes endliche Maß und damit über die begrenzten Möglichkeiten unseres Raumschiffs Erde hinaus, und wenn auch sehr weit auseinanderliegende Meinungen darüber möglich sind, wo genau wir auf diese unübersteigliche Grenze stoßen, mit Sicherheit steht fest, daß sie nicht mehr in unabsehbarer Ferne liegt, wir uns ihr vielmehr in bedrohlicher Eile nähern.

So ist für uns nicht mehr wie für Malthus der vermeintliche Gegensatz zwischen dem zu raschen Wachstum der Weltbevölkerung und dem zu langsam hinterherkriechenden Wachstum der die Unterhaltsmittel bereitstellenden Wirtschaft der Grund der Sorge, sondern genau umgekehrt das unvergleichlich schnellere Wachstum, das in den fortgeschrittenen Ländern nicht etwa nur einige Wachstumsfanatiker, sondern in weitgehender Übereinstimmung die Wissenschaft, die Politiker und breiteste Kreise der Bevölkerung der *Wirtschaft* abgefordert haben und das unsere Politiker, um die Arbeitslosigkeit zu überwinden und Vollbeschäftigung wiederherzustellen, auch weiterhin nicht nur postulieren, sondern forcieren zu müssen glauben.

Früher lautete die Frage schlicht: für wieviel Menschen ist auf dieser Erde Platz? Wieviel Menschen kann diese Erde überhaupt tragen und mit dem nötigen Lebensbedarf, vor allem Nahrungsmitteln versorgen? Daß es eine Grenze gibt, über die hinaus die Weltbevölkerung nicht wachsen kann, liegt auf der Hand; um das zu erkennen, bedarf es keines interdisziplinären Forscherteams. Anders, wenn es darum geht, zu bestimmen, wo diese Grenze liegt, ob wir ihr bereits bedrohlich nahegekommen sind oder uns noch in weiter Ferne von ihr befinden. Neu und für viele erschreckend ist die Erkenntnis einer anderen, sehr viel näherliegenden Grenze. Viel dringender als die Frage, wieviel an Unterhalts-, vor allem an Nahrungsmitteln die Erde laufend, d. i. auf unbeschränkte Dauer produzieren kann, ist die Frage, wie lange die Vorräte der Natur an nicht regenerierbaren Gütern (Bodenschätze, insbesondere Energie) ausreichen bzw. bis wann sie durch den Raubbau, den wir an ihnen betreiben, aufgebraucht sein werden.

Und hier spielt nicht das immerhin langsame Wachstum der Weltbevölkerung die entscheidende Rolle, sondern die rasende Beschleunigung, mit der dieser Raubbau sich steigert, und wie er erst gar sich steigern würde, wenn auch nur die heutige gesamte Weltbevölkerung sich in gleichem Ausmaß daran beteiligte, wie vorerst nur die in den industriell fortgeschrittenenen Ländern lebende Minderheit ihn sich gestatten kann – von vervielfachter künftiger Weltbevölkerung ganz zu schweigen. Wie groß die bekannten und beim heutigen Stand der Technik abbaufähigen Bodenschätze sind; was mutmaßlich an weiteren, noch nicht entdeckten Vorräten vorhanden ist und was an Erschließung bisher nicht abbauwürdiger Lager dank weiteren technischen Fortschritten zu erwarten steht, darüber können nur die einschlägigen naturwissenschaftlichen und technologischen Disziplinen Auskunft geben. Danach bestimmt sich, wieviel Zeit uns zur Verfügung steht, um den vorerst immer noch steigenden Raubbau zunächst einmal zu drosseln und zum guten Schluß völlig zu stoppen. Genaue Auskünfte darüber können auch sie nicht geben, aber sie können doch wenigstens einen Zeitrahmen abstecken, innerhalb dessen wir es geschafft haben müssen.

In Teil I des Buchs *„Zukunft durch kontrolliertes Wachstum"* von *W. Dreier* und *R. Kümmel*[1] (15–75) legen die an diesem interdisziplinären Dialog beteiligten Naturwissenschaftler in ebenso sachlich-nüchterner wie verständlicher Weise dar, was sowohl an Tatsachen als auch an Gesetzmäßigkeiten jeder unbedingt wissen muß, der auch nur der poli-

tischen Tagesdiskussion mit einigem Verständnis folgen will. In Teil II (77–131) knüpfen die Sozialwissenschaftler daran ihre Vorschläge.

Offenbar genügt nicht die bloße Kenntnis geeigneter Maßnahmen, mit denen der erforderliche Wandel sich herbeiführen läßt; dazu müssen diese Maßnahmen vielmehr wirklich und ernsthaft ergriffen werden. Demnach hängt alles davon ab, ob die Menschen sich dazu bereit finden. In demokratischen Gesellschaften läßt sich das nicht herbeiführen, indem ein weises Staatsoberhaupt oder eine weise gesetzgebende Versammlung das als notwendig Erkannte anordnet; es muß vielmehr eine Mehrheit gefunden werden, die bereit und entschlossen ist, die damit verbundenen Opfer und Verzichte auf sich zu nehmen. Es gilt also, eine möglichst große Mehrheit der Bevölkerung davon zu überzeugen, daß das angestrebte Ziel unbedingt erreicht werden muß und daß die vorgeschlagenen Maßnahmen keine größeren Opfer verlangen, als dazu unerläßlich ist. Dazu leisten die an diesem Teil beteiligten Sozialwissenschaftler ihren redlichen Beitrag. Sie beschönigen nicht, übertreiben aber auch nicht die Schwierigkeit der Aufgabe; auch die dabei zu bringenden Opfer und Verzichte werden nicht verhehlt. Nur *eines* fehlt: das Patentrezept, wie man es macht. Gerade dadurch, daß sie ein solches nicht anbieten, beweisen sie ihre Redlichkeit und erwerben Vertrauen für die Aussagen, die sie, gestützt auf ihr Fachwissen, zu machen und zu verantworten imstande sind.

Was verbleibt, nachdem im ersten Teil die Naturwissenschaftler den vorgegebenen Sachverhalt, im zweiten Teil die Humanwissenschaftler (Ökonomen, Soziologen, Politologen) die praktisch-konkrete politische Aufgabe und die Chance, sie zu meistern, dargelegt haben, den *Theologen* im dritten Teil (133–192) zu behandeln noch übrig? Können sie uns Aufschluß geben, was Gott über diese Dinge denkt? Hat Gott darüber etwas geoffenbart? Läßt sich, wie zunächst zu erwarten, der Schöpfungstheologie, vielleicht aber doch auch der Erlösungstheologie, etwas darüber entnehmen? Selbst wenn die Antwort der Theologen ein rundes Nein wäre, hätte es sich gelohnt, sie zu befragen. Ihre Antwort erschöpft sich aber nicht in einem bloßen Nein; sie haben mehr zu sagen, vor allem ein Mißverständnis richtigzustellen und eine grobe Beschuldigung zurückzuweisen.

Gewisse Kreise wollen die Schöpfungstheologie, genauer den Schöpfungsbericht der Hl. Schrift wegen zweier angeblich darin enthaltener Aufträge Gottes an die Menschheit verantwortlich machen sowohl für die heute schon bestehende oder doch in Kürze zu erwartende Übervölkerung der Erde als auch für den Raubbau, den wir an ihr betreiben. Diese Fehldeutung von Gen. 1,26–28 wird theologisch, näherhin exegetisch richtiggestellt durch eine einleuchtende und überzeugende, erstmals von *N. Lohfink* vorgelegte Auslegung, die inzwischen allgemeine Anerkennung gefunden oder mindestens von keiner Seite Widerspruch erfahren hat. Das Gebot oder besser der Segen „Wachset und mehret euch und erfüllet die Erde" ist damit erfüllt, daß das Gottesvolk des Alten Bundes zahlreich genug geworden ist, um das Land zu bevölkern, das Gott ihm verheißen und in das er es geführt hat. Das Gebot „Machet euch die Erde untertan" sei richtiger zu übersetzen mit: „Nehmet das Land in Besitz." Was diese Auslegung bzw. Übersetzung angeht, lassen wir uns gern von den Exegeten als den zuständigen Fachleuten belehren.

Aber auch schon im herkömmlichen Verständnis besagt der Text doch gar nicht das, was man ihm neuerdings zur Last zu legen beliebt. Wenn es heißt, „wachset und mehret euch und erfüllet die Erde", so ist doch damit die Kapazität (Fassungskraft, Tragfähigkeit) der Erde deutlich genug als Grenze des Wachstums bezeichnet und keine Überfüllung der Erde gewollt oder gar befohlen. Und wenn Gott dem Menschen als vernunftbegabtem Geschöpf die Herrschaft über die vernunftlose Schöpfung zuerkennt, so doch gewiß, damit er über sie in einer Weise herrsche, wie es der Vernunft entspricht, wobei er nicht zuletzt diejenigen Tugenden übt, in denen er seine Überlegenheit über die Sachenwelt gerade dadurch wahrt, daß er sich nicht von ihr und

ihren Reizen dazu fortreißen läßt, sie zu mißbrauchen oder gar ihre Schätze mißbräuchlich zu verbrauchen. Schlicht und recht verstanden sagt die Schöpfungstheologie, sagt der biblische Schöpfungsbericht das aus, was ohnehin auch unsere Vernunfteinsicht uns sagen würde. Nichtsdestoweniger sind wir den Exegeten dankbar für diese so ansprechende und überzeugende Auslegung der alttestamentlichen Aussagen.

Im Zug der heutigen Bestrebungen, die katholische Soziallehre stärker als theologische Disziplin auszubauen, wird versucht, auch die Erlösungstheologie oder Theologie der Heilsordnung auf Fragen des gesellschaftlichen (sozialen, ökonomischen, politischen) Lebens anzuwenden. Konkrete, erst gar operationale Ergebnisse dieser Bemühungen scheinen aber noch auszustehen. Wenn es heißt: „Angesichts der gegenwärtigen Situation, in der die Menschen bei ihrer zukünftigen Entwicklung an Grenzen stoßen, die ihre Überlebensmöglichkeiten in Frage stellen, vertraut ein christliches Ethos auf Gott und seine Zusage. Diese Zusage läßt den Glaubenden aber nicht passiv abwarten, sondern fordert ihn heraus, aktiv und verantwortlich die Durchsetzung einer Menschlichkeit voranzutreiben, die auf der Sinnlinie der Verkündigung Jesu liegt und die auch noch für nachfolgende Generationen Lebensmöglichkeiten offen hält" (181 f.), so ist eine solche Aussage doch äußerst allgemein und unbestimmt. Zweifellos besteht in Gottes Plänen zwischen dem auf Grund kosmischer Gegebenheiten unausbleiblichen „Ende der Welt", insbesondere des Lebens auf dieser Erde, und der Wiederkunft Christi und der Vollendung der Gottesherrschaft ein Zusammenhang; letztes Ziel und Ende kann kein anderes sein als die Vollendung der Gottesherrschaft. Wie die kosmischen Ereignisse auf dieses Ziel hingeordnet sind und ihm dienen, ist uns nicht geoffenbart.

Um unseren Pflichten zu genügen sowohl gegenüber der heutigen Menschheit, d. i. gegenüber unseren heute zum sehr großen Teil unter entwürdigenden Verhältnissen lebenden Mitmenschen, als auch gegenüber der künftigen Menschheit, d. i. gegenüber den Generationen, die nach uns kommen werden und unerträgliche Lebensbedingungen vorfinden, wenn wir ihnen eine von uns ausgeplünderte Erde als unser „Erbe" hinterlassen, dazu bedürfen wir keines Einblicks in die Geheimnisse, die der Vater zu wissen sich vorbehalten hat. „Eschatologisches Denken" kann und soll uns motivieren. Für die Aufgaben aber, die wir nicht gegen, nicht ohne, sondern nur mit der großen Mehrheit der Menschen, die unseren Glauben nicht teilen, auf Grund der ihnen mit uns gemeinsamen Vernunfteinsicht anzupacken und einer (näherungsweisen) Lösung zuzuführen haben, gibt das eschatologische Denken uns keine zusätzliche(n) Weisung(en). Hier scheinen mir die Ausführungen des dritten Teils Erwartungen zu erwecken, die sie nicht einlösen, die schlechterdings nicht einlösbar sind. – Das „Nachwort" (202–207) von *W. Dreier* steigt erfreulicherweise zu praktisch-konkreten Schlußfolgerungen herab. Das Ganze ist eine höchst verdienstvolle Arbeit, der man nur viele aufmerksame und aufgeschlossene Leser wünschen kann.

Oswald v. Nell-Breuning SJ

[1] Wilhelm Dreier – Reiner Kümmel, Zukunft durch kontrolliertes Wachstum. Naturwissenschaftliche Fakten. Sozialwissenschaftliche Probleme. Theologische Perspektiven. Ein interdisziplinärer Dialog. Münster: Regensberg 1977. 217 S. (Theorie und Praxis der christlichen Sozialethik. 1.) Kart. 24,–.

BESPRECHUNGEN

Biologie

Blüchel, Kurt: *Der Untergang der Tiere.* Ein alarmierender Report. Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt 1976. 312 S. Lw. 36,–.

Als ich vor einiger Zeit sah, wie eine Gemeinde im München nahen Voralpenland ausgerechnet ein letztes Fleckchen unberührtes Moor mit vielen seltenen (und geschützten!) Pflanzen und Tieren als Abfallplatz für die Gemeinde deklariert hat und meterhoch Schutt in dieses letzte Stückchen Naturparadies wälzte – da war ich versucht, am Naturschutz zu verzweifeln. Im Umkreis meines Wohngebiets am Forstenrieder Park, wo ich seit vielen Jahren biologisch arbeite, sind etwa 80 Prozent aller selteneren Pflanzen und Tiere ausgestorben. Jahr für Jahr stirbt auf der Erde eine Tierart aus. Seit dem Anfang des 18. Jahrhunderts haben wir 475 Tierarten ausgerottet, und in rascher Folge vernichten wir weiter Tiere und Pflanzen. Kann der Tierbestand überhaupt noch gesichert werden? Das ist die Frage des vorliegenden Buchs, das sich wie ein letzter Alarm liest.

In acht Kapiteln breitet der Verfasser ein überaus reiches und erschütterndes Material aus: Ungehemmtes Zivilisationswachstum und seine Folgen, barbarische Jagdmethoden, Wilderer weltweit auf Vormarsch, Tierfängerkolonnen, Raubbau an der Meeresfauna, Profitgier, Unterwasserjäger; Pelz- und Lederhandel bedrohen die schönsten Tiere der Welt. Das sind nur einige Stichworte aus dem „Sündenregister". Zahlreiche Schwarzweiß-Fotos illustrieren den alarmierenden Report.

A. Haas SJ

Brehms Neue Tierenzyklopädie. Bd. 10: Fische; Bd. 11: Wirbellose 1; Bd. 12: Wirbellose 2. Freiburg: Herder 1977. 328, 328, 340 S., Abb. Lw. je 158,–.

Mit dem Erscheinen der letzten drei Bände (10–12) ist ein Werk vollendet, das man ohne Übertreibung als ein Jahrhundertwerk der Bilddarstellung des Tierreichs bezeichnen darf. Die einzigartige Sammlung farbiger Naturdokumente dient selbst dem Fachmann nicht nur zur Belehrung, sondern vermittelt zugleich einen künstlerischen Genuß von hohem Wert.

Band 10 behandelt die Fische (Überklasse Pisces), die mit etwa 40 000 Arten und Unterarten die formenreichste Gruppe der Wirbeltiere darstellen. Sie werden in drei Klassen unterteilt: die Knochenfische (Osteichthyes), die Knorpelfische (Chondriichthyes) und die Rundmäuler (Cyclostomata). Der Band bringt von allen Gruppen sehr lebendige, farbige Darstellungen. Formen und Farben des Fischkörpers sind erstaunlich vielfältig: Man denke an Fischgestalten wie den ulkigen Kofferfisch (12) und die Igelfische (47); an den 3,5 m langen, eleganten Fächerfisch, der Schwimmgeschwindigkeiten bis 100 km/h erreicht; an die Farbenpracht der Fische indopazifischer Korallenriffe wie z. B. die Doktorfische und den Rotfeuerfisch (59–61), der „Blume des Meeres" genannt wird. Die Doktorfische (Arten der Gattung Acanthurus, Abb. S. 85) besitzen ein bewegliches „Doktormesser" auf den Seiten des Schwanzstiels, das abgespreizt werden kann, sehr scharf ist und zur Verteidigung dient. Aber nicht nur die außerordentlichen Tiergestalten (wie z. B. das lebende Fossil Latimeria, 286–288), sondern auch unsere einheimischen Fische und viele der uns bekannten Aquarienfische finden wir hier in systematischer Ordnung aufgeführt.

Band 11 und 12 bringen die Darstellung der Wirbellosen, ein so großes Gebiet, daß es kaum zufriedenstellend in zwei Bänden unterzubringen ist. Den etwa 45 000 Wirbeltier-

arten stehen über eine Million Arten der Wirbellosen gegenüber. Was in beiden Bänden gezeigt wird, gibt jedoch einen überzeugenden Einblick in die ungeheure Vielfalt der Wirbellosen. Im 11. Band finden sich so prächtige Gestalten wie die Stachelhäuter (Seesterne, Schlangensterne, Seeigel, Seelilien, Haarsterne), die Gliederfüßer (Insekten: z. B. Hautflügler mit Bienen, Wespen, Ameisen, Fliegen, Schmetterlingen, Käfern). Im 12. Band wird die Darstellung der Insekten weitergeführt und vollendet. Es folgen u. a. die hochinteressanten Spinnentiere, die Weichtiere (z. B. Kopffüßer, Schnecken, Muscheln), die Hohltiere und Schwämme. Den Schluß bilden die Urtiere (Protozoen) und ein Gesamtregister der Bände 1–12.

Mit dieser Aufzählung des Inhalts kann in keiner Weise etwas von dem Bild-Erlebnis der einzigartigen Farbfotos vermittelt werden. Man spricht manchmal etwas abschätzig von zoologischen „Bilder-Büchern". Im vorliegenden Fall muß ich gestehen, daß die mehr als 5000 Bilddokumente mich oft dazu anregten, die abgebildete Tiergestalt auch im Text zu studieren. Die wissenschaftliche Bedeutung des Bilddokuments darf keineswegs unterschätzt werden. Das hat uns diese großartige Tierenzyklopädie wieder von neuem gelehrt.

A. Haas SJ

Wirtschaft

Heraus aus der Krise – wohin? Eine Anfrage betreffend unser Wirtschaftssystem. Mit Stellungnahmen von Parteien und Verbänden. Hrsg. v. Franz SCHALLMEINER. Wien: Europaverlag 1977. 167 S. (Soziale Brennpunkte. 4.) Kart. 14,–.

Seitdem die Wirtschaftswunderjahre hinter uns liegen, herrscht in weiten Kreisen Ernüchterung und Enttäuschung; man spricht von Krise, nicht nur von Wirtschaftskrise, sondern in viel allgemeinerem Sinn. Die Katholische Sozialakademie Österreichs glaubt feststellen zu müssen, „das, was unser ökonomisches und politisches System krisenhaft macht, ist weder behoben noch auch nur zur Entscheidung gestellt; es dauert fort – und damit auch die Krise" (Vorwort). Von verschiedener Seite wurde an sie der Wunsch herangetragen, „einen Anstoß zu geben für die Suche nach Neuorientierung" (ebd.). So beansprucht das Büchlein nicht und versucht auch nicht, eine Lösung zu bieten; es will als Denkanstoß verstanden sein und wirken. Immerhin versucht es, Fragen zu formulieren, weil eine richtig gestellte Frage bereits die halbe Antwort ist. So fragt es nach unserem ökonomischen und politischen „Lenkungssystem" und woran es kranke; es stellt auch Ziele auf, auf die das ausfindig zu machende bessere „Lenkungssystem" hinlenken solle. Unmittelbar bezweckt war vor allem, zu „Stellungnahmen" herauszufordern, und das ist der Sozialakademie hervorragend gelungen; sechs durchaus maßgebliche Stellen haben sich mehr oder weniger ausführlich geäußert, ein Beweis dafür, daß die Kathol. Sozialakademie nicht als Quantité négligeable angesehen und behandelt, sondern ernst genommen wird; dazu kann man sie nur ehrlich und ein wenig neidisch beglückwünschen.

Auf den Denkanstoß reagiert haben die Bundeskammer der Gewerblichen Wirtschaft, die Freiheitliche Partei Österreichs, die Kammer für Arbeiter und Angestellte und der Österreichische Gewerkschaftsbund, die Österreichische Volkspartei, die Sozialistische Partei Österreichs und die Vereinigung Österreichischer Industrieller.

Die Bundeskammer für Wirtschaft verteidigt die bestehende Wirtschaftsordnung mit den bekannten Argumenten; sie hat sich in ihrem Sicherheitsgefühl nicht erschüttern lassen; für sie löst die „soziale Marktwirtschaft" alle Probleme: „In der sozialen Marktwirtschaft eines demokratischen Staates ist nicht nur die Abdeckung materieller Not ein sozialer Wert, sondern auch die Chance und die Möglichkeit der Menschen, politische und wirtschaftliche Freiheit zu haben, sich wirtschaftlich frei zu betätigen, durch Leistung

aufsteigen und sich persönlich entfalten zu können" (124). – Die freiheitliche Partei Österreichs hat sich der Mühe einer ausführlichen und gründlichen Kritik unterzogen (125–140), die in überraschend vielen Punkten zustimmend ist; andere lehnt sie allerdings in überheblicher Tonart ab; das sollte die Mitarbeiter an dem „Denkanstoß" nicht davon abhalten, aus der Kritik zu lernen. – Erfreulich positiv ist die Stellungnahme der Kammer für Arbeiter und Angestellte und des ÖGB (141–147); die unvoreingenommene Sachlichkeit dieser Stellungnahme dürften die Brain-Trusts unserer deutschen Gewerkschaften sich als Vorbild dienen lassen. – Betont höflich und verbindlich ist die Stellungnahme der SPÖ (153–158). Sie kommentiert kritisch wohlwollend, stellt vielleicht etwas mehr Übereinstimmung fest, als tatsächlich besteht, stellt aber ebenso klar eine gewichtige Meinungsverschiedenheit heraus. Volle Übereinstimmung bekundet sie hinsichtlich des Wahlspruchs: „Das Ziel ist nicht wichtiger als der Weg", womit offenbar gemeint ist, in der Wirtschaft, aber wohl auch in der Politik komme es nicht nur auf den Ertrag (das Ergebnis) an, sondern ebensosehr auf den Vollzug; gerade der Vollzug soll *menschlich* sein. – An letzter Stelle steht die Äußerung der Vereinigung Österreichischer Industrieller (159–166). Leider kann sie sich nicht versagen, die Analyse der Sozialakademie auf (neo-) marxistische Überlegungen zurückzuführen; zur Sache selbst führt sie manches Zutreffende aus.

Durch den ungekürzten Abdruck der nicht immer schmeichelhaften Stellungnahmen beweist die Sozialakademie begrüßenswerten Mut. Es geht ihr nicht darum, recht zu haben, sondern eine sachliche Auseinandersetzung herbeizuführen, auch wenn sie mit Härten verbunden ist. *O. v. Nell-Breuning SJ*

Hax, Karl: *Personalpolitik der Unternehmung.* Studium der Betriebswirtschaftslehre. Reinbek: Rowohlt 1977. 141 S. (rororo-studium. 107.) Kart. 14,80.

Das Büchlein faßt die Lebenserfahrung eines Hochschullehrers zusammen, der zeitlebens der Praxis nahegestanden hat, ein Vorkämpfer der wirtschaftlichen Mitbestimmung der Arbeitnehmer gewesen ist und deren Interessen in Aufsichtsräten großer industrieller Unternehmen wahrgenommen hat. Zwei Vorzüge zeichnen das Büchlein aus: die schlichte Sprache (kein einziger Schachtelsatz, kein überflüssiges Fremdwort!) und ein verhaltenes, aber immer spürbares Ethos. Zu dem leidenschaftlichen Streit um Interessenübereinstimmung oder Interessengegensatz im Unternehmen weiß Hax in einem einzigen kurzen Satz das Wesentliche zu sagen und zum Nachdenken anzuregen: „Die Erkenntnis der letztlichen Gemeinsamkeit der Interessen wird aus der Konfrontation der Interessen gewonnen und erhält erst dadurch realen Inhalt" (63). *O. v. Nell-Breuning SJ*

Moraltheologie

Christliches Glauben und Handeln. Fragen einer fundamentalen Moraltheologie in der Diskussion. Hrsg. v. Klaus Demmer und Bruno Schüller. Düsseldorf: Patmos 1977. 300 S. Lw. 28,80.

Diese Festschrift mit Beiträgen von A. Auer, K. Demmer, F. Furger, E. Hamel, B. Häring, W. Kerber, A. Klingl, J. B. Lotz, D. Mongillo, H. Rotter, Ph. Schmitz, F. Scholz, B. Schüller, L. Vereecke und H. Weber ist *Josef Fuchs SJ,* Professor für Moraltheologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, zur Vollendung seines 65. Lebensjahrs gewidmet.

Das moraltheologische Sachbuch behandelt im ersten Teil unter dem Titel *„Zur Christlichkeit christlicher Moral"* u. a. folgende Fragen: Was meint Weisungskompetenz des kirchlichen Lehramts in Sachen der Moral? Was besagt für den Christen Autonomie des Sittlichen? Ist Nachfolge Christi das sittliche Grundprinzip? Eigens wird auf die *„Grenzen*

der biblischen Moral" (Walter Kerber) hingewiesen. Bei der Diskussion über das Proprium einer christlichen Ethik empfiehlt es sich, zwischen dem Wahrheitswert, der Geltung einer sittlichen Einsicht und der Genese dieser Einsicht, d. h. wie solche Einsicht zustande kommt, zu unterscheiden. Niemand wird den unschätzbaren Dienst der Hl. Schrift bei der Genese richtiger Einsichten in die sittliche Forderung abstreiten wollen. Nichtsdestoweniger ist auch für den Christen die Erkenntnis der sittlichen Forderung logisch ursprünglich eine Sache der Vernunft und nicht des Glaubens. Dagegen scheinen heute wieder manche daran zu zweifeln, daß der Mensch grundsätzlich fähig ist, logisch unabhängig von der Offenbarung die inhaltlichen Forderungen des Sittengesetzes zu erkennen. Ihrer Meinung nach bestimmt im Zweifelsfall eher das Wort der Schrift als die philosophische Einsicht für den Christen den Inhalt des sittlich Gesollten.

Die *„Begründung sittlicher Normen"* ist das Thema des zweiten Teils der Festschrift. Es geht u. a. um Norm und Freiheit, Subjektivität und Objektivität des sittlichen Anspruchs, die goldene Regel, philosopische Bemerkungen zum Finden und Gelten sittlicher Normen. Auf *„die Bedeutung der Erfahrung für die Rechtfertigung sittlicher Verhaltensregeln"* weist Bruno Schüller in einem beachtenswerten Beitrag hin. Man spricht heute gern von der „Wandelbarkeit sittlicher Normen". Hinter diesem Schlagwort verbergen sich unterschiedliche Sachverhalte. Der normative Satz etwa, daß heranwachsende Kinder sich in der Regel der Führungsautorität ihrer Eltern zu unterstellen haben, scheint immer und überall Geltung zu haben, sofern er als sittliche Einsicht richtig ist. Sind die Kinder erwachsen, verliert dieser normative Satz selbst seine Gültigkeit nicht. Allerdings büßt er seine Aktualität ein. Es haben sich die sittlich bedeutsamen Tatsachen geändert, empirische Sachverhalte, die für das sittliche Verhalten relevant waren. Die eine sittliche Norm wird durch eine andere ersetzt, wenn sich eine Veränderung im Können des Menschen (die Kinder sind erwachsen) ergibt. Des weiteren wird kaum jemand daran zweifeln, daß Eltern gehalten sind, ihre Kinder gut zu erziehen. Diese sittliche Einsicht scheint immer gültig zu sein. Während man jedoch in der Vergangenheit oft körperliche Züchtigung als ein geeignetes Erziehungsmittel ansah, hat man sich heute aufgrund empirischer Erfahrung von der Schädlichkeit einer solchen Methode überzeugt. Auch hier ist die Norm: Eltern sollen ihre Kinder gut erziehen, die gleiche geblieben. Korrigiert wird allein die mit der Norm verbundene empirische Annahme, Prügelstrafe sei ein geeignetes Erziehungsmittel. Offensichtlich fällt bei der Begründung sittlicher Normen der Erfahrung, die zu ihrem Gegenstand Tatsachen hat, eine höchst wichtige Rolle zu, wenn es herauszufinden gilt, was die inhaltlichen Bestimmungen eines sittlich richtigen Verhaltens sind.

Die Festschrift ist eine große Hilfe für alle, die an gründlicher ethischer Argumentation interessiert sind.

H. Th. Mehring SJ

Renker, Joseph: *Christliche Ehe im Wandel der Zeit.* Zur Ehelehre der Moraltheologen im deutschsprachigen Raum in der ersten Hälfte des 19. Jahrhundert. Regensburg: Pustet 1977. 244 S. (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie. 23.) Kart. 46,–.

Die Diskussion um die wandelbaren und die unwandelbaren Elemente in der christlichen Moral kann fruchtbar nicht ohne gründliche Kenntnis der Geschichte der Moralauffassungen geführt werden. Von dieser Zielsetzung her geht die vorliegende Studie der Frage nach, wie führende deutschsprachige Moraltheologen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts jene Aspekte der christlichen Ehe gesehen haben, die gerade in der jüngsten Zeit in der Kirche in die Diskussion geraten sind. Es wird also nach einer zeitgeschichtlichen und biographischen Einführung die Lehre von den Ehezwecken, von der Ehe als Geschlechtsgemeinschaft, von der Liebe in der Ehe und von der Stellung der Frau bei 34 katholischen Moraltheologen des angegebenen Kulturraums

untersucht. Dabei ergibt sich ein viel differenzierteres Bild von der Ehelehre der katholischen Tradition, als es nach der gewöhnlichen Schultheologie den Anschein hat. Beispielsweise ist es nicht richtig, daß man ausnahmslos in der Fortpflanzung den einzigen und eindeutigen „Hauptzweck" der Ehe gesehen hätte. So gab es schon damals Moraltheologen, die als das Wesen der Ehe das innere Geeinigtsein von Mann und Frau in der Liebe bestimmten und Nachkommenschaft und Triebbefriedigung nur als daraus sich ergebende Folgerungen ansahen. Andererseits finden sich viele Schwächen und Einseitigkeiten, die man der alten katholischen Moral anzulasten pflegt, beispielsweise eine zu versachlichte Sicht der Ehe oder eine Minderbewertung der Frau, ebenso oder noch weit mehr bei den großen Ethikern der Zeit, etwa bei Kant und Fichte. So stimmt einen das geschichtliche Material recht nachdenklich: Wie kann die Moral der Gefahr entgehen, Vorurteile des Zeitgeistes, seien diese nun konservativ oder progressiv gefärbt, noch theologisch zu überhöhen und damit endgültig zu ideologisieren? Nach welchen Kriterien lassen sich zeitbedingte von echt gültigen Inhalten der christlichen Tradition unterscheiden? *W. Kerber SJ*

ZU DIESEM HEFT

In den letzten 15 Jahren wurde unsere Bildungslandschaft nachhaltig verändert. Elisabeth von der Lieth fragt nach den Ergebnissen dieser Entwicklung: Was wurde erreicht? Wo liegen die Erfolge, wo die Mißerfolge und Defizite? Welche Aufgaben stellen sich heute?

Trotz der ständigen Ausweitung und Verstärkung der atheistischen Propaganda in der Sowjetunion wächst das Selbstbewußtsein der Gläubigen. Paul Roth schildert, daß sie die Verfolgung nicht mehr schweigend hinnehmen, sondern teilweise offen protestieren. Auch bei Nichtgläubigen zeigt sich ein neues Interesse für Fragen des Glaubens.

In der deutschen Diskussion wird der französische Philosoph M. Merleau-Ponty im Unterschied zu J.-P. Sartre, A. Camus oder G. Marcel nur wenig genannt, obwohl er die geistige Situation Frankreichs nach dem Zweiten Weltkrieg wesentlich beeinflußte und zum philosophisch-politischen Selbstverständnis des Existentialismus den vielleicht stärksten Beitrag leistete. Werner Müller legt dar, wie aktuell dieses in einer politischen Ethik gipfelnde Denken ist.

In den gegenwärtigen bildungspolitischen Auseinandersetzungen wird der Deutschunterricht heftiger als die anderen Fächer kritisiert und reformiert. Peter Jansen hebt hervor, daß man dabei die ethische Dimension nicht vergessen darf. Weil das Ziel dieses Fachs die Fähigkeit zu sprachlicher Verständigung ist, gelten für den Deutschunterricht auch Voraussetzungen ethischer Art.

Der Romanist Hermann Platz war eine der führenden Gestalten der katholischen Erneuerungsbewegung vor und nach dem Ersten Weltkrieg. Wie Vincent Berning zeigt, ging es ihm vorrangig um die Erneuerung der christlichen Kultur aus dem Geist der Liturgie und um die deutsch-französische Verständigung. Für die Vermittlung des französischen Renouveau Catholique nach Deutschland spielte er eine maßgebende Rolle.

Eurokommunismus

„Eurokommunismus" ist in der heutigen politischen Diskussion der gängige Begriff für die Tendenz der kommunistischen Parteien Frankreichs, Italiens und Spaniens zum „Polyzentrismus" (Togliatti), für ihre Absage an den Führungsanspruch Moskaus und der KPdSU sowie ihre Ablehnung des revolutionären Wegs zur Macht. Die Oktoberrevolution 1917 ist für die führenden Kommunisten West- und Südeuropas nicht exportfähig. Sie sind überzeugt, daß in den hochentwickelten „kapitalistischen" Gesellschaften die Macht nur demokratisch errungen werden kann, durch den Gewinn der Mehrheit in freien Wahlen. Im Prinzip bekennen sie sich auch zum pluralistischen Rechts- und Verfassungsstaat der repräsentativen Demokratie.

Bedeuten diese Erklärungen eine Abkehr von den bisherigen Prinzipien des Kommunismus, einen Wandel der kommunistischen Parteien zu demokratischen Parteien im westeuropäischen Sinn? Die Gründe, die dagegen sprechen, machen eine bejahende Antwort schwer, wenn nicht unmöglich.

Der Begriff „Diktatur des Proletariats" ist verschwunden; aber bedeutet „Hegemonie der Arbeiterklasse" etwas anderes? Ziel kommunistischer Politik ist der „Sozialismus". Im Marxismus-Leninismus hat „Sozialismus" mit der westlichen Demokratie, auch der Sozialdemokratie, nichts zu tun: Er ist die Erfüllung der Geschichte und duldet keine „bürgerliche Ideologie" mehr neben sich, läßt also einen „Pluralismus" höchstens als Pluralismus innerhalb der dann allein herrschenden Arbeiterklasse zu. Vom Marxismus-Leninismus hat sich noch keine dieser Parteien abgesetzt, ja sie bezeichnen ihn ausdrücklich als Grundlage und Richtschnur ihrer Politik. Auch ihre innere Struktur wird nach wie vor von dem leninistischen Prinzip des „demokratischen Zentralismus" bestimmt: Die Meinungsbildung geschieht nicht von der „Basis" her; die Parteispitze legt die „Parteilinie" fest, und dieser müssen alle blinden Gehorsam leisten. Können solche Parteien jemals die Spielregeln der Demokratie akzeptieren?

Alle bejahen die Erringung der Mehrheit durch freie Wahlen als allein legitimen Weg zur Macht. Aber können sie jemals zulassen, daß durch erneute freie Wahlen das wieder rückgängig gemacht wird, was sie als unvermeidlichen Gang des „historischen Fortschritts" betrachten? Gestattet ihnen ihre Ideologie, die Macht wieder aus der Hand zu geben zugunsten „reaktionärer", „bourgeoiser", „kapitalistischer" Gruppen, Kräfte und Mächte? Überall in der Welt, wo sich bisher der Kommunismus durchgesetzt hat, wurde die freiheitliche, rechtsstaatliche Demokratie zerstört. Betrachtet man die Erklärungen kommu-

nistischer Parteien und Parteiführer der Länder Osteuropas aus den Jahren 1945 bis 1947, dann unterscheiden sie sich kaum von den Formulierungen, mit denen sich heute west- und südeuropäische Kommunisten zu demokratischen Prinzipien bekennen. Was im Osten daraus geworden ist, liegt offen vor Augen. Wer kann garantieren, daß es im Westen anders sein wird?

In einem Brief an Bischof Bettazzi von Ivrea machte vor einigen Monaten der italienische KP-Chef Berlinguer deutlich, was er unter „Demokratie" und „Pluralismus" versteht: Diese Prinzipien seien dann verwirklicht, wenn der Staat alle öffentlichen und sozialen Dienste in eigene Regie übernehme, um sie dann „demokratisch" zu verwalten. Hier liegt der Kern des Problems, und hier liegt eine zentrale Aufgabe der Kirche und der Christen in der Konfrontation mit dem Eurokommunismus. „Demokratie" ist in diesem Verständnis Monopol des Staats und damit der Partei, die den Staat beherrscht. Der Staat allein bestimmt, was „Demokratie" und „Pluralismus" ist, und diesem Diktat haben sich alle zu unterwerfen. Das ist aber, wie die französischen Bischöfe formulieren, ein „De-facto-Totalitarismus", der jeden wirklichen Pluralismus ausschließt.

Der Marxismus-Leninismus sieht in diesem totalen Anspruch auf Gestaltung aller Lebensbereiche nichts Böses, weil er meint, dann erst käme die Geschichte der Menschheit zu ihrer Erfüllung; daher bedeuten „Demokratie" und „Pluralismus" etwas ganz anderes als in der europäischen politischen Tradition. Diese hat im Wissen um die Verführbarkeit des Menschen durch die Macht Verfahren geschaffen, die einen Mißbrauch der Macht soweit als möglich verhindern sollen. Sie geht von der Überzeugung aus, daß die menschliche Person eine unverlierbare, jeder staatlichen Ordnung vorgegebene Würde besitzt und damit Träger von Rechten ist, die niemand antasten darf.

Das ist aber das Menschenbild auch des christlichen Glaubens. Häufig wird den Christen, vor allem den Katholiken, vorgeworfen, sie seien anfällig für den weltanschaulich einheitlichen, totalitären Staat und hätten ein gebrochenes Verhältnis zur pluralistischen Demokratie. Die Sympathie vieler Katholiken für den Eurokommunismus scheint diesen Vorwurf zu bestätigen. Gerade in der heutigen Situation haben jedoch die Christen die Aufgabe, die Freiheit des Menschen zu verteidigen und jedem totalen Anspruch des Staats, der Gesellschaft oder einer Partei entgegenzutreten. Der moderne Staat hat eine strukturelle Tendenz, alle und alles zu vereinnahmen und keine eigenständigen, unabhängig denkenden einzelnen oder Gruppen zu dulden. Im Marxismus-Leninismus ist diese Tendenz als „klassenlose Gesellschaft" erklärtes Ziel. Die Kirche darf dem nicht tatenlos zusehen. Sie muß heute mehr denn je Institution der Bewahrung der Freiheit sein. *Wolfgang Seibel SJ*

Wilhelm A. Kewenig

Probleme des Hochschulzugangs

Wer heute über Probleme des Hochschulzugangs spricht oder schreibt, spricht oder schreibt vor allem über den Numerus clausus. Und die Beschäftigung mit dem Numerus clausus mündet geradezu zwangsläufig in ein Klagelied über die vielfältigen negativen Folgen dieser Zulassungsbeschränkungen. Ohne die volle Berechtigung dieses Klagelieds in Frage zu stellen, möchte ich mich nicht an die Klagemauer stellen. Ich will statt dessen versuchen, zu überlegen, wie man dieses Instrument der Planwirtschaft, das in unsere freiheitliche Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung überhaupt nicht paßt, möglichst bald überwinden oder aber, wenn dies nicht machbar ist, wie wir seine negativen Auswirkungen minimalisieren und mit ihm besser als bisher umzugehen lernen.

Lassen Sie mich vorab einige Fakten zurechtrücken. Ich tue dies, weil ich den Eindruck habe, daß infolge falscher oder zumindest unzureichender Information das Phänomen des Numerus clausus bei allen Betroffenen in seinem gegenwärtigen Ausmaß erheblich überschätzt wird. Eine gewisse Panikmache vor allem in den Massenmedien hat dazu geführt, daß der zukünftige Student, daß aber auch die allgemeine Öffentlichkeit zunehmend von der Vorstellung lebt, man könne in der Bundesrepublik Deutschland nur mit größten Schwierigkeiten einen Platz in einer Hochschule finden und jedenfalls nur im Ausnahmefall tatsächlich das Studium seiner Wahl ergreifen. Diese Vorstellung ist falsch. Auch im Jahr 1976 sind nur etwa 25 Prozent der Studienplätze über das zentrale Vergabeverfahren verteilt worden. Das bedeutet, daß nur ein Viertel der Studienanfänger den – beschwerlichen – Weg über die Dortmunder Zentralstelle (ZVS) zu gehen hatte. Und nur in insgesamt sieben der 24 Studiengänge, deren Zugang von der ZVS verwaltet wird, bestand ein harter Numerus clausus in dem Sinn, daß es mehr – und zwar zum Teil erheblich mehr – Studienbewerber gab als verfügbare Plätze. In allen anderen Fächern fand praktisch jeder Bewerber nach Abschluß des Ortsverteilungs- und des Nachrückverfahrens einen Platz – und in vielen Fällen blieben viele Plätze leer, im Wintersemester 1976/77 insgesamt etwa 7000.

Auch wenn die genannten Zahlen das Phänomen des Numerus clausus in seiner Dimension zurechtrücken, bleibt der Numerus clausus in hohem Maß beunruhigend. Er bleibt es auch dann, wenn man zusätzlich in Rechnung stellt, daß zu der Beschränkung bei der Zulassung zum Hochschulstudium in steigendem Maß die Schwierigkeit bei der Suche nach einem vernünftigen Arbeitsplatz hin-

zukommt. Den Arbeitgebern bereitet es schon heute größere Probleme, Arbeitsplätze zur Verfügung zu stellen, als den Hochschulen, eine hinreichende Zahl von Ausbildungsplätzen anzubieten. Und dieser soziale Numerus clausus ist noch bedrückender, wirkt noch nachhaltiger als der Numerus clausus im Hochschulbereich.

Bildungspolitische Fehler der Vergangenheit

Wenn man sich Gedanken darüber machen will, wie man das Phänomen des Numerus clausus in den Griff bekommt, scheint es mir zunächst erforderlich, daß man eine Reihe von Fehlern erkennt, die in der Vergangenheit gemacht worden sind. Ich möchte drei davon nennen und hierzu drei Thesen formulieren und begründen.

1. Einer der entscheidenden Fehler der Bildungspolitik der letzten zehn Jahre war der, daß der Weg über das Abitur in eine Hochschule, ja möglichst in die Universität, als der einzige Weg zu beruflicher und menschlicher Selbstverwirklichung, ja zum Glück schlechthin angepriesen wurde. Meine erste These lautet deshalb: *Es muß wieder deutlich gemacht werden, daß auch Nicht-Akademiker Menschen, und zwar den Akademikern durchaus gleichwertige, im beruflichen Leben mit vergleichbaren Erfolgschancen ausgestattete Menschen sind.* Nur wenn es uns gelingt, diese Hypothek der einseitigen Bildungswerbung der letzten zehn Jahre abzubauen, und zwar in der Realität und nicht nur in Festreden und Deklamationen, dann dürften wir trotz der vor den Toren der Hochschulen sich aufbauenden Warteschlange der geburtenstarken Jahrgänge eine Chance haben, den Numerus clausus so klein wie nur irgendwie möglich zu halten.

2. Voraussetzung für eine Abkehr von der fixen Idee, daß nur ein Akademiker ein erfülltes Leben führen kann, sind neben einer Bewußtseinsveränderung vor allem zahlenmäßig ausreichende und inhaltlich attraktive Ausbildungsalternativen außerhalb des tertiären, außerhalb des Hochschulbereichs. Meine zweite These lautet deshalb: *Wir haben mit Entschiedenheit und unter Einsatz aller erreichbaren finanziellen Ressourcen alternative Ausbildungsplätze im dualen System zu schaffen und sie so auszustatten, daß sie attraktiv auch für jemand sind, der den beschwerlichen Weg in die höhere Schule mit ganz anderen, auf akademischen Weihen ausgerichteten Vorstellungen angetreten hat.* Was dazu notwendig ist, werden wir nur dann erreichen, wenn wir zu einer erneuten erheblichen Kraftanstrengung bereit sind. Ausbildungsplätze im dualen System sind teuer, oft teurer als Ausbildungsplätze im Hochschulbereich. Außerdem ist höchste Eile geboten. Zehn geburtenstarke Jahrgänge stehen vor der Tür. Die Nachfrage etwa nach Lehrlingsstellen wird deshalb sprunghaft steigen. Und schließlich muß selbst dann, wenn es uns gelingt, in den nächsten Jahren meh-

rere hunderttausend zusätzliche Ausbildungsplätze im dualen System zur Verfügung zu stellen, auch der Hochschulbereich noch ausgebaut werden, um dem ab 1979 auch hier zu erwartenden Ansturm halbwegs gerecht werden zu können. Wenn man bedenkt, wie unpopulär gegenwärtig der gesamte Ausbildungsbereich ist und wie schwierig es deshalb ist, im Bundestag und in den Länderparlamenten zusätzliche Mittel für Ausbildungszwecke anzuwerben, wird das Ausmaß der vor uns liegenden Aufgabe deutlich. Wir werden sie nur bewältigen, wenn es uns gelingt, duales und tertiäres Ausbildungssystem nicht gegeneinander auszuspielen, sondern als Einheit zu betrachten. Außerdem gilt es, den Politikern schon heute deutlich zu machen, daß die Problematik der ausreichenden Zahl von Ausbildungs- und von Arbeitsplätzen auch für die geburtenstarken Jahrgänge das vielleicht wichtigste innenpolitische Thema der überschaubaren Zukunft sein wird.

3. Der dritte entscheidende Fehler, den wir in der Vergangenheit gemacht haben und der uns lange Zeit keineswegs ein Fehler, sondern eine Selbstverständlichkeit zu sein schien, ist die Verknüpfung von Ausbildungssystem und Berechtigungsdenken. Ich meine damit, daß zum Beispiel jeder, der in den letzten zehn Jahren sein Universitätsstudium aufnahm, einen Freifahrtschein in eine A-13-Position nicht nur tatsächlich in der Tasche hatte, sondern auch fest damit rechnete, ja einen Anspruch darauf zu haben glaubte. Unterbrochen werden konnte diese Freifahrt in die angeblich allein ausbildungsadäquate Beschäftigung und Bezahlung nur durch den „Betriebsunfall" des verpatzten Examens.

Meine dritte These lautet deshalb: *Es muß wieder in das Bewußtsein aller jungen Menschen gerufen werden, daß ein Hochschulstudium höchstens die Chance, nicht aber die Gewißheit einer besonders guten Beschäftigung und Bezahlung gewährleistet.* Es muß dazu verdeutlicht werden, daß die anderslautenden Umstände der letzten zehn oder fünfzehn Jahre nur eine situationsbedingte Ausnahmeerscheinung waren, eine Ausnahmeerscheinung, die – da nicht Normalfall – auch nicht als Maßstab für die zukünftige Entwicklung am Arbeitsmarkt betrachtet werden darf. Ein Hochschulstudium mindert im Zweifelsfall auch in Zukunft das Beschäftigungsrisiko, schließt es aber keineswegs aus. Es mindert es aber auch nur dann, wenn der Hochschulabsolvent bereit ist, auch einen Platz im Beschäftigungssystem zu übernehmen, der bis heute als „nichtausbildungsadäquat" angesehen wird.

Wir rühren hier an eine der entscheidenden Entwicklungen, die sich gegenwärtig an der Nahtstelle zwischen Ausbildungs- und Beschäftigungssystem vollzieht. Noch vor 20 Jahren bildeten wir etwa fünf Prozent eines Jahrgangs im Hochschulbereich aus. Heute sind es etwa 20 Prozent. Es ist unmittelbar einsichtig, daß in der Arbeitswelt keine entsprechend rapide Vermehrung mittlerer oder oberer Leitungsfunktionen stattfindet. Die Zahl der General- und Ministerialdirektoren läßt sich auch in einer so reichen Gesellschaft wie der unsrigen

nicht beliebig vermehren. Wenn wir deshalb, wie ich es nicht nur für richtig halte, sondern wie es auch das Grundgesetz in Art. 12 vorschreibt, jedem nach Möglichkeit den Ausbildungsweg eröffnen, den er aufgrund seiner eigenen Entscheidungen gehen möchte, dann muß uns allen gleichzeitig klar sein, daß auch eine sehr gute Ausbildung nur die Chance, nicht aber die Garantie des erstrebten Arbeitsplatzes eröffnet. Ein nachfrage- und nicht bedarfsorientiertes Bildungssystem kann nach dieser quantitativen Ausdehnung, die in den letzten Jahren vollzogen worden ist, mit dem, was ich immer das A-13-System der Studenten nenne, nicht leben.

Nur wenn auch der letzte Student in den nächsten Jahren lernt, daß ein Studium nicht unmittelbar etwas mit Geld, mit besserem Einkommen und mit einer Fülle sonstiger Berechtigungen und Bevorzugungen zu tun hat, wird es uns gelingen, das Bildungssystem so offen zu halten, wie es heute noch ist, ja es nach Möglichkeit von Kontingentierungen frei zu machen. Wenn dagegen ein Hochschulstudium angesichts der angespannten Arbeitsmarktlage auf absehbare Zeit in der Mehrzahl der Fälle zu nichts anderem führt als zu übersteigerten Ansprüchen und Erwartungen und sich daraus geradezu zwangsläufig ergebenden Enttäuschungen und Frustrationen, dann werden zwangsläufig diejenigen, die in politischen Kategorien zu denken gewohnt und verpflichtet sind, für eine radikale Reduzierung der Ausbildungsmöglichkeiten im tertiären Bereich und damit für eine generelle Verkleinerung der Universitäten und anderen Hochschulen eintreten – und sie werden dann Erfolg haben, da man dann den politischen Schauerperspektiven von einer frustrierten Generation keine überzeugenden Argumente entgegenhalten kann.

Notwendige Entscheidungen für die Zukunft

Will man das Unding des Numerus clausus möglichst an seinen Wurzeln bekämpfen, so reicht es aber nicht aus, vergangene Fehler zu erkennen und sich mit Nachdruck und Entschiedenheit zu bemühen, diese Fehler in der Zukunft zu vermeiden. Es bedarf zusätzlicher Anstrengungen auf neuen Wegen. Lassen Sie mich auch hierzu drei Thesen vortragen und begründen.

1. Meine erste These lautet: *Die Eingangsbesoldung des öffentlichen Dienstes muß strukturell verändert werden.* Es sollten nicht mehr ganz bestimmte Hochschulabschlüsse mit ganz bestimmten Besoldungsstufen verknüpft werden. Insbesondere darf ein längeres Universitätsstudium nicht unbedingt zu A 13, ein kürzeres anderes Hochschulstudium dagegen zwingend zu A 9 oder A 11 führen. Vielmehr ist für alle Hochschulabsolventen gleich welchen Typs eine möglichst einheitliche, sich höchstens bei A 11 bewegende Eingangsbesoldung anzustreben.

Wenn ich als Adressaten meiner Forderung nach einer möglichst einheitlichen

Eingangsbesoldung aller Hochschulabsolventen den öffentlichen Dienst nenne, so nur deshalb, weil er der wichtigste, nicht dagegen, weil er der einzige Adressat ist. Besonders wichtig ist er einmal deshalb, weil er als der größte Arbeitgeber unbestritten eine Leit- bzw. Beispielfunktion hat. Besonders wichtig ist er aber auch deshalb, weil er bis heute bei der Eingangsbesoldung stärker differenziert als die privaten Arbeitgeber.

Anlaß für meine Forderung ist nicht etwa das Bestreben, die Hochschule als Ausbildungsstätte generell weniger attraktiv zu machen. Über das, was wir in der Vergangenheit an falschem Berechtigungsdenken gezüchtet haben, und über die notwendige Remedur habe ich schon einiges gesagt.

Wenn ich für eine möglichst einheitliche Eingangsbesoldung der Hochschulabsolventen bei ihrem Eintritt in die Arbeitswelt plädiere, so habe ich dafür vor allem zwei Gründe. Der eine ist der, daß wir schon heute im tertiären Bereich über eine vielfältig strukturierte Hochschullandschaft verfügen. Wir haben, um nur die wichtigsten Typen von Institutionen zu nennen, Fachhochschulen, Pädagogische Hochschulen, Universitäten und Gesamthochschulen. Wir haben jedoch gleichzeitig große Schwierigkeiten, die studentische Nachfrage in einer vernünftigen Weise über diese vielfältig strukturierte Hochschullandschaft zu verteilen. Auffallend ist insbesondere, daß auch in jüngster Vergangenheit trotz des Numerus clausus gerade in den Fachhochschulen viele Studienplätze frei geblieben sind, und dies, obwohl zumindest in einigen Bereichen die Nachfrage des Beschäftigungssystems nach Fachhochschulabsolventen das Angebot übersteigt.

Wenn man nun nach den Ursachen für den Drang in die Universitäten, also in die Spitzeninstitution des tertiären Bereichs, fragt, so rangiert der Umstand, daß die Universitätsabsolventen heute noch normalerweise einen Einstieg bei A 13 in das Beschäftigungssystem finden, ganz oben in dem Katalog der Ursachen. Besonders greifbar wird dies etwa in den nordrhein-westfälischen Gesamthochschulen, wo der Drang in die längeren, dem Universitätsstudium entsprechenden Studiengänge viel stärker ist als in die an der gleichen Hochschule angebotenen kürzeren Studiengänge. Um es auf eine kurze Formel zu bringen: Kein Student ist so töricht, nicht ein Jahr länger zu studieren, wenn ihm dieses eine Jahr schon bei der Eingangsbesoldung erheblich mehr bringt, nämlich ganze zwei Besoldungsstufen. Wenn wir deshalb wollen, daß die unterschiedliche Strukturierung des Hochschulbereichs erhalten bleibt, so müssen wir dafür Sorge tragen, daß sich die Nachfrage nach den unterschiedlich ausgelegten Studienplätzen nach dem individuellen Interesse und der individuellen Begabung, nicht aber danach richtet, daß der eine Hochschulabschluß per definitionem von Anfang an 500 oder 1000 Mark im Monat mehr bringt und deshalb individuelle Begabung und individuelles Interesse als Auswahlkriterien für ein Studium in den Hintergrund gedrängt werden.

Der zweite Grund für meine Forderung nach einer möglichst weitgehenden

Annäherung der Eingangsbesoldung aller Hochschulabsolventen ist der Wunsch, daß wir das eigentlich erst in den letzten 15 Jahren anerzogene Vorurteil abbauen, ein langes Studium sei grundsätzlich besser als ein kurzes. Ich bin ein dezidierter Befürworter der Einführung und Beachtung von Regelstudienzeiten. Ich selbst habe nur sechs Semester Rechtswissenschaft studiert. Ich weiß aus eigener Erfahrung, daß meine Kenntnisse im Examen nicht schlechter waren als die Kenntnisse der Studenten, die ich heute nach zehn oder elf Semestern prüfe. Aber die Einführung und Einhaltung von Regelstudienzeiten scheint mir nur ein Schritt in die richtige Richtung. Darüber hinaus muß sich die Erkenntnis durchsetzen, daß kürzere und längere Studiengänge zwar nicht gleichartig sind, aber durchaus gleichwertig sein können, wenn es um den Einsatz ihrer Absolventen im Beschäftigungssystem geht.

Um einem Mißverständnis vorzubeugen: Ich bin weder gegen das Leistungsprinzip noch möchte ich einer generellen Nivellierung der Einkommensstruktur in unserem Land das Wort reden. Aber ich bin dafür, daß jeder nach seinen Fähigkeiten und nach den Funktionen, die er an seinem Arbeitsplatz ausfüllt, bezahlt wird. Ich halte es dagegen für falsch, wenn im späteren Berufsleben, insbesondere aber bei dem Eintritt in dieses Berufsleben die Dauer der Ausbildung im tertiären Bereich, also die Zahl der dort abgesessenen Jahre über das Einkommensniveau entscheidet.

2. Eine Veränderung in der Eingangsbesoldung der Hochschulabsolventen im öffentlichen und im privaten Bereich würde ohne Zweifel die gleichmäßigere Verteilung der studentischen Nachfrage auf die verschiedenen Institutionen des tertiären Bereichs erleichtern und damit einen beachtlichen Fortschritt bei dem Versuch bringen, den Numerus clausus an seinen Wurzeln zu bekämpfen. Es ist jedoch mehr erforderlich. Meine zweite Forderung lautet deshalb: *Es muß endlich zu inhaltlichen Studienreformen kommen, damit die Universitäten und die anderen Hochschulen ein der veränderten quantitativen Nachfrage entsprechend differenziertes qualitatives Angebot machen können.* 1952 hatten wir an den deutschen Universitäten 115 000 Studenten, 1960 waren es 206 000, 1970 353 000, 1975 600 000 – und wir werden bis Mitte der 80er Jahre noch mit einem erheblichen Anstieg dieser Zahl rechnen müssen. Aber auch nach 1990 wird die Zahl kaum unter 600 000 fallen. Angesichts dieser quantitativen Entwicklung scheint es mir geradezu zwingend, daß die Universitäten ihr bisheriges Ausbildungsangebot überdenken. Es ist unsinnig, 600 000 Studenten ebenso ausbilden zu wollen wie 100 000.

Das Ergebnis eines entsprechenden Versuchs können wir gegenwärtig in jeder Universität studieren. Eine große Zahl der Studenten ist überfordert, fühlt sich überfordert und lebt dementsprechend ständig am Rand einer Existenzkrise. Andererseits gibt es eine kleinere, aber wichtige Gruppe von Studenten, die angesichts der tatsächlichen Verhältnisse nicht die Förderung erfahren, die ihrer

Begabung und Veranlagung entsprechen und sie zu Höchstleistungen motivieren würde. Und obwohl das Begabungs- und Interessenspektrum zwangsläufig, wie sich den genannten Zahlen entnehmen läßt, so außerordentlich differiert, werden alle Studenten in den Universitäten mehr oder minder über einen Leisten geschlagen: Es gibt für sie normalerweise nur eine Alternative, nämlich das Diplom- oder Staatsexamen oder aber den Studienabbruch, also das Alles oder nichts. Im einen Fall winkt A 13, im anderen der soziale Abstieg, ja die scheinbare Nicht-Existenz.

Die Universitäten sind deshalb nach meiner Auffassung geradezu gezwungen, sich für jeden einzelnen ihrer Studiengänge die Frage vorzulegen, ob dieser Studiengang nicht zu einer Schiene mit mehreren Aussteigemöglichkeiten umstrukturiert werden kann. Als Grundmodell für diese Studienreform stelle ich mir vor, daß jeder Student nach einem Zeitraum zwischen vier und sechs Semestern eine erste Prüfung ablegt. Diese erste Prüfung entscheidet darüber, ob er unmittelbar in das Beschäftigungssystem geht oder sich möglicherweise zusätzliche Fähigkeiten etwa während eines Jahres in einer anderen Institution des tertiären Bereichs – etwa der Fachhochschule – aneignet, oder aber ob er in der Universität weiterstudiert.

Dabei kommt es entscheidend darauf an, daß schon diese erste Prüfung nicht etwa als Zwischenprüfung, sondern als ein ganz normaler, ein berufsqualifizierender Abschluß behandelt und gewertet wird. Nur die Studenten mit einem besonders guten Studienabschluß haben Gelegenheit, ein das Grundstudium fortführendes Aufbaustudium zu beginnen, das nach weiteren vier Semestern zu einem zweiten Abschluß führt. Und nur diejenigen, die sich wissenschaftlicher Arbeit im weitesten Sinn verschreiben wollen, erhalten auch nach Abschluß dieses Studienabschnitts Gelegenheit, als Doktorand weiterhin an der Universität zu bleiben.

Diese Grobgliederung des Universitätsstudiums in drei Studienabschnitte würde nach meiner Auffassung nicht nur die Universitäten erheblich entlasten und ihnen folglich die notwendige Zeit für Forschungsaufgaben bieten, sie würde auch den Interessen der Hauptbetroffenen, nämlich der Studenten, besser gerecht als das gegenwärtige System. Diejenigen, die von sich aus möglichst früh in eine praktische Betätigung drängen, erhielten hierzu Gelegenheit. Alle Studenten erführen nach einer überschaubaren Zeit, wie es um ihre Begabung steht und ob es sinnvoll ist, weitere Zeit an der Universität zu verbringen. Und die Hochbegabten könnten angesichts der stark verringerten Studentenzahl im zweiten und im dritten Studienabschnitt endlich so betreut werden, wie sie es verdienen.

Ich bin davon überzeugt, daß eine strukturelle Studienreform derart, wie ich sie angedeutet habe, notwendig ist, damit die Universität auch heute und morgen noch ihrem Auftrag gerecht werden kann. Sie ist zu einer Massenuniversität

geworden. Diese Entwicklung werden wir nicht zurückdrehen können, ob wir es nun wollen oder nicht. Wenn die Universität trotzdem Hochleistungen in der Forschung erbringen und herausragende Begabungen in der richtigen Weise fördern will, wird ihr eine grundlegende Reform nicht erspart bleiben. Geschieht dagegen nichts – und ich schließe dies keineswegs aus –, so wird nach meiner Einschätzung die deutsche Universität – aus eigenem Verschulden – mehr und mehr in Mittelmäßigkeit versinken, eine Entwicklung, die schon vor Jahren eingesetzt hat, vor der aber insbesondere meine Kollegen gern die Augen verschließen. Und das, obwohl wir alle wissen, daß der Kopf im Sand keine gute Startposition für die Bewältigung der Zukunft ist.

3. In engem Zusammenhang mit meiner Forderung nach einer Differenzierung des universitären Studienangebots steht schließlich meine dritte These. Sie lautet: *Alle Beteiligten müssen sich erneut der Einsicht öffnen, daß ein Universitätsstudium vor allem eine methodische Schulung vermittelt.* Diese These klingt sehr abstrakt und scheint zunächst ohne großen Realitätsbezug. Das Gegenteil ist richtig. Wäre sie akzeptiert, so würde das zum Beispiel bedeuten, daß die Frage, was man studieren will, nicht die Bedeutung hätte, die ihr heute noch allgemein zugemessen wird. Wenn nicht nur die potentiellen Studenten, sondern auch ihre zukünftigen Arbeitgeber akzeptieren würden, daß ein vernünftiges Studium der Mathematik oder der Geschichte eine ähnliche methodische Schulung vermitteln kann wie ein Studium der Rechts- oder Betriebswissenschaft, dann würde es uns vielleicht auch gelingen, endlich den in seiner Regelmäßigkeit geradezu unheimlichen Zyklus der Produktion von Lehrer- oder Juristen- oder Ingenieur-Bergen zu durchbrechen.

Aus der Überzeugung heraus, daß es letztlich nicht auf den Inhalt, sondern auf die Methode ankommt, halte ich auch die gegenwärtig mancherorts praktizierte Politik einer radikalen Reduzierung der sogenannten Lehrerausbildungskapazitäten für falsch. Niemand bestreitet, daß in den Philosophischen Fakultäten und Pädagogischen Hochschulen gegenwärtig mehr Ausbildungsplätze zur Verfügung stehen, als es in den nächsten Jahren Beschäftigungsmöglichkeiten für Lehrer gibt. Insofern ist es sicher vernünftig, eine vorsichtige, sich am Bedarf orientierende Reduzierung der entsprechenden Kapazitäten vorzunehmen. Aber wer hat denn eigentlich die Irrlehre in die Welt gesetzt, daß die Philosophischen Fakultäten, ja daß selbst die Pädagogischen Hochschulen nur Lehrer auszubilden imstande sind? Ich halte nicht die vorhandenen Ausbildungskapazitäten an sich, sondern nur diese unglückselige Fixierung auf einen ganz bestimmten Beruf für einen Umstand, den wir möglichst schnell und konsequent ändern müssen.

Mein Vorschlag zielt auf eine Bewußtseinsänderung bei den zukünftigen Studenten, bei ihren Professoren und bei ihren potentiellen Arbeitgebern. Die Bewußtseinsveränderung muß dahin gehen, daß ein vorzüglich ausgebildeter Absolvent einer Philosophischen Fakultät oder auch einer Pädagogischen Hoch-

schule außerhalb des Lehrerberufs in vielfältiger Weise einsetzbar ist. Voraussetzung einer solchen Bewußtseinsveränderung ist natürlich, daß die bisherigen Schwerpunkte der Ausbildung in den genannten Bereichen überdacht und durch eine Neustrukturierung der Studiengänge die vor allem auf methodischer Schulung beruhende vielfältige Einsatzfähigkeit der Absolventen gesteigert wird. Für mich ist es nichts als ein – allerdings sehr festgefahrenes – Vorurteil, daß ein Jurist insoweit besser ist als ein Mathematiker oder Historiker. Für mich ist der Unterschied zwischen einem guten und einem schlechten Mathematiker oder Historiker viel gravierender als der Unterschied zwischen einem guten Mathematiker oder Historiker und einem guten Juristen. Teilt man diese Auffassung, so kommt es unter den gegenwärtigen Umständen nicht so sehr darauf an, Lehrerausbildungskapazitäten inhaltlich zu verändern. Kürzt man dagegen radikal und schickt die potentiellen Studienbewerber zu den Juristen oder den Betriebswirten, so schreibt man nur einerseits Vorurteile fort, andererseits aber produziert man Berge an einer anderen Stelle, die in wenigen Jahren unter ähnlichen Schmerzen abzutragen sind wie heute und morgen der Lehrerberg.

Vorschläge für eine Verbesserung des Zulassungsverfahrens

Ich halte es für dringend erforderlich, daß wir nicht nur bestimmte gravierende Fehler korrigieren, die wir in der Vergangenheit gemacht haben, sondern auch entschieden die Entwicklung der Universitäten in dem angedeuteten Sinn vorantreiben. Trotzdem wird es uns angesichts der steigenden Studentenzahlen der nächsten zehn Jahre nicht möglich sein, den Numerus clausus abzuschaffen.

Wenn wir aber mit diesem planwirtschaftlichen Instrument leben müssen, so kommt es darauf an, das Instrument und seine Konsequenzen so erträglich wie möglich zu machen. Abschließend möchte ich auch dazu, wie man das gegenwärtige Zulassungsverfahren immanent „verbessert", drei Thesen formulieren.

1. *Wir sollten uns mit allen zur Verfügung stehenden Kräften gegen ein Losverfahren als Ersatz für das gegenwärtige Zulassungsverfahren wehren.* Ich halte die Einführung eines Losverfahrens für die endgültige Bankrotterklärung der gegenwärtigen Schulpolitik. Außerdem können wir es uns nicht leisten, daß hohe Begabungen einfach deshalb in den tertiären Bereich nicht hereingelassen werden, weil sie das falsche Los gezogen haben. Und schließlich relativiert das Losverfahren das Leistungsprinzip in einer Art und Weise, die unerträglich und unverantwortlich ist in einer Gesellschaft, deren Existenz von dem Leistungswillen jedes einzelnen Mitglieds dieser Gesellschaft abhängig ist.

2. *Bei der Suche nach einem Ersatz für das gegenwärtige Zulassungsverfahren sollte man nicht der Illusion nachhängen, man müsse mit der Einführung eines Ersatzsystems warten, bis es zur Perfektion entwickelt ist.* Der deutsche Perfek-

tionsdrang ist in vielen Beziehungen eher ein Hindernis denn ein Vorteil. Im Erziehungsbereich bewirkt er eindeutig das Gegenteil dessen, was er zu verwirklichen sucht. Ein perfektes, d. h. keinerlei Nachteile und Ungerechtigkeiten enthaltendes Zulassungsverfahren gibt es nicht. Aber es gibt Zulassungsverfahren, die eindeutig weniger Nachteile und Ungerechtigkeiten enthalten als unser gegenwärtiges System. Man sollte deshalb ohne Zögern den Mut zum relativ besten System haben.

3. Jeder, der eine Hochschule von innen kennt, weiß, wie unterschiedlich die Eigenarten und die Bedürfnisse jedes einzelnen Fachs sind. *Man sollte deshalb von vornherein jeden Versuch aufgeben, ein Zulassungssystem zu entwickeln und einzuführen, das für alle Numerus-clausus-Fächer gleichermaßen und möglichst in allen Bundesländern gleichzeitig gilt.* Der Bildungsbereich lehrt uns, die Vorteile, ja die Notwendigkeit sachlicher Differenzierungen zu erkennen und die Chance zu begrüßen, die uns insoweit auch unser föderatives System eröffnet. Wir sollten diese Chance nutzen, statt ständig auf der Suche nach Einheits-Patentlösungen zu sein.

Die geburtenstarken Jahrgänge, die bis 1987 in den Hochschulbereich drängen werden und deshalb auch die Zulassungsproblematik zu einer politischen Frage erster Ordnung machen, werden gegenwärtig überwiegend als eine Belastung angesehen. Man hat schlicht und einfach Angst vor so vielen Menschen und ihren Wünschen und Erwartungen. Weder im dualen noch im tertiären Bereich stehen hinreichende Ausbildungsplätze zur Verfügung. Und auch um die Arbeitsplätze ist es gegenwärtig schlecht bestellt. Alle fürchten die unübersehbaren Belastungen, die in den nächsten Jahren auf uns zukommen. Ich bin allerdings sicher, daß sich diese Perspektive bald ändern wird. Bald wird sich die Erkenntnis durchsetzen, daß diese starken Jahrgänge vor allem eine große Chance für uns alle sind und daß ihre Eingliederung in den Ausbildungs- und Arbeitsprozeß eine der Voraussetzungen für die Fortentwicklung, ja die Erhaltung unseres Systems sozialer Sicherheit und Gerechtigkeit ist. Es zeugt deshalb nicht nur von Verantwortungsbewußtsein, sondern durchaus auch von Eigennutz, wenn wir alle Anstrengungen machen, um die geburtenstarken Jahrgänge ohne allzu große Reibungsverluste in unser Erwerbssystem einzugliedern. Das wird nur gelingen, wenn wir ihnen vorher eine vernünftige Ausbildung anbieten. Im dualen, aber auch im tertiären Bereich sind deshalb einige gravierende Fehler zu korrigieren und einige Weichen neu zu stellen. Ich habe aufzuzeigen versucht, in welche Richtung wir nach meiner Überzeugung zu gehen haben. Nur einer gemeinsamen Anstrengung wird es gelingen, mit Entschlossenheit und Opferbereitschaft langfristigen Schaden von unserem Gemeinwesen abzuwenden.

Anmerkung: Der Beitrag ist der Text eines Vortrags vor dem Verein der Freunde der Universität Regensburg am 13. Juli 1977.

Günter Remmert SJ

Umwelt und Gesellschaft

Ohne Ende verbreiten die Massenmedien Nachrichten vom baldigen Ende. Zu den sattsam bekannten Informationen über ausgerottete Pflanzen- und Tierarten treten schockierende Mitteilungen über die Begrenzung der Rohstoffe, über Lebensmittel, die mit schädlichen Chemikalien angereichert eher „Sterbensmittel" heißen sollten, über die weltweite Vergiftung der Atmosphäre, das „Umkippen" von Seen und Flüssen, über Klimaveränderungen, radioaktive Verseuchungen, Zivilisationskrankheiten usw. Ob der Sammelbegriff Umweltkrise all diesen Erscheinungen angemessen ist, mag man mit Recht bezweifeln. Es handelt sich genauer gesagt um eine Krise des kollektiven menschlichen Umgangs mit der Natur, erkennbar an seinen zerstörerischen und lebensbedrohlichen Folgen.

Definitionsversuche der Umweltproblematik

Die Krise läßt sich unter verschiedenen Rücksichten in ihrer Eigenart begreifen und beschreiben. Vom Standpunkt des *Ingenieurs* oder Technikers gerät zunächst der pragmatische Aspekt in den Blick: die Technologie als Anwendungsdisziplin erweist sich als quantitativ und qualitativ ungenügend, um wichtige Bereiche menschlicher Kulturarbeit wie das Verkehrswesen, die Energieerzeugung, die Schwerindustrie usw. so zu verbessern, daß sich gleichzeitig die schädlichen Folgen dieses Fortschritts in zumutbaren Grenzen halten. Die Antwort auf diese Herausforderung ist der „öko-industrielle Komplex", d. h. Industriezweige, die in Forschung und Produktion die durch technisches Handeln verursachten Belastungen zu verringern versuchen. Die Autoindustrie entwikkelt Schalldämpfer und Reinigungsanlagen für Auspuffgase, Großfärbereien investieren in Kläranlagen, die Atomindustrie plant für ihren radioaktiven Abfall sogenannte „Entsorgungsparks".

Ingenieurwissenschaftlich gesehen reduziert sich der Fragestand also auf das Problem einer noch nicht in geeigneter Weise angepaßten, d. h. noch ungenügend entwickelten Technologie. Aber schon der *Wirtschaftler* schätzt das Problem und damit auch die Strategie seiner Lösung anders ein. Für ihn dreht es sich im wesentlichen um die Fassung der „externen", d. h. in Kalkulation wie Bilanz nicht auftauchenden Kosten. Die Beeinträchtigung öffentlicher Güter wie Was-

ser, Boden, Luft geht zu Lasten der Allgemeinheit. Es stellt sich die Frage, wie diese bisher als geringfügig angesetzten und deswegen vernachlässigten Kosten internalisiert werden können. In einer noch zu suchenden adäquaten Quantifizierung sollten sie, sei es auf dem Weg über Steuern, über betriebliche Bauauflagen oder über an einer Börse zu handelnde Umweltzertifikate („Belastungsrechte"), in die Rechnungslegungen eingefügt werden.

Aus der Perspektive der *Systemtheorie* stellt sich die Aufgabe wieder etwas anders dar. Hier sind es die gestörten Gleichgewichte der Natur, die zum Ausgangspunkt genommen werden. Jedes lebende System stellt sich kybernetisch als eine komplexe Kombination verschiedener Regelkreise dar. Der Rückkopplungsmechanismus dieser Regelkreise erlaubt es ihnen, sich weitgehend selbständig auf bestimmte Störungen einzustellen und gleichzeitig das Ergebnis dieser Maßnahmen zu kontrollieren, um weitere Regelungen zu planen. In Umweltgefährdungen sind die Störgrößen nun zu beträchtlich, um von dem natürlichen System aus eigener Kraft verarbeitet werden zu können. Die Aufgabe besteht darin, sich besser in vorhandene Lebenssysteme einzufügen. Der Mensch sollte aufhören, sie über die Grenze der Erträglichkeit hinaus zu strapazieren. Dazu muß er sich als *ein* Glied in einem Netz von Beziehungen erkennen und sich sachgerechter als bisher in das bestehende Beziehungsgefüge einordnen.

Der *Politiker* wird versuchen, auf gesellschaftliche Bedürfnisse so einzugehen, daß unter bestgarantierter Stabilität und größtmöglichem Konsens die Einrichtungen geschaffen werden, die der Befriedigung dieser Bedürfnisse dienen. Es geht also darum, einen Beurteilungskonsens über Toleranzwerte hinsichtlich der Wasser- und Luftverschmutzung, des zumutbaren Lärms usw. zu erarbeiten. Dann können mit Hilfe von Gesetzen umweltentlastende Einrichtungen parlamentarisch und öffentlich durchgesetzt werden, die entweder anderen verordnet oder in eigener Regie betrieben werden.

Je nach Standpunkt des Betrachters stellt sich die spezifische Umweltproblematik also jeweils anders dar. Die angeführten Zugangsweisen ließen sich vermehren. Doch um sie nicht unverbindlich, weil unverbunden nebeneinander stehenzulassen, seien sie in einer zugegeben allgemeineren Problemdefinition zusammengefaßt. Klaus Michael Meyer-Abich, Philosoph und Mitglied einer interdisziplinären Arbeitsgruppe über ökologische Fragen, spricht von „Problemen der gesellschaftlichen Naturgeschichte oder der Vergesellschaftung von Natur" (Ev. Komm. 8, 1975, 487 f.).

Die Bestimmung „Probleme der Vergesellschaftung von Natur" und die Frage nach den Prinzipien des wirtschaftlichen und technischen Handelns umgreift die naturwissenschaftliche, medizinische und technische Problemlage. Sie macht zwar keine Angaben über die Eigenart dieser Probleme, hat jedoch den Vorteil, auf grundsätzlichere Dimensionen aufmerksam zu machen. Denn un-

überhörbar stellt sich auf dieser Reflexionsebene die Frage nach der Richtigkeit unserer Naturbeziehung als solcher wie der Weise ihrer Vergesellschaftung.

Von zwei Seiten her soll diese Frage im folgenden angegangen werden: 1. Was ist eigentlich Natur? Haben wir sie bisher nicht vielleicht zu kurzsichtig begriffen, entsprechend unserer Weise, sie kurzfristig auszubeuten? 2. Was geschieht, wenn Natur vergesellschaftet wird? Gibt es für diese technische und ökonomische Transformation nicht qualitative Grenzen? Aus der Beantwortung dieser Fragen müßten sich Kriterien für eine Umweltethik ergeben.

Die Engführung in der Beziehung zur Natur

Naturwissenschaft und Technik stellen *Natur* als prinzipiell erforschbar und – bis zum Beweis des Gegenteils – durchgängig nutzbar vor. Die Natur ist durchschaubar, hinsichtlich ihrer Gesetze und Strukturen erkennbar, sie ist Material für Experimente und gibt auf die Fragestellungen des Forschers in objektiver Weise Auskunft. Natur läßt sich fernerhin verarbeiten, ihre „Rohstoffe" lassen sich „veredeln" (man beachte die in diesen Ausdrücken implizierte Wertung!), das einfachhin Vorhandene wird in technisch vielfältiger Weise umgestaltet und hochspezialisierten Zwecken brauchbar gemacht. Natur umgibt also den Menschen und dient ihm als Material für seinen Gestaltungswillen. Aber der Mensch selber ist auch Natur. Er bildet einen Teil von ihr, ist nicht nur auf sie bezogen und angewiesen, sondern ihr sogar in mancher Weise untergeordnet, an sie gekettet, ihr ausgeliefert.

Wer von Natur spricht, hat sie bereits durch sein Erkennen und Handeln bestimmt, d. h. in bestimmter Weise *interpretiert*. Nach Natur jenseits menschlicher Erkenntnis und Praxis zu fragen, ist müßig: es gibt keine Möglichkeit, aus dem erkenntnistheoretischen Zirkel zwischen Wahrnehmung und Wahrgenommenem auszubrechen. Aber es gibt verschiedene Weisen der Wahrnehmung. Der Künstler schaut einen Baum anders an als der Möbelfabrikant und und ein Verliebter anders als ein Förster. In einem von Technik und Wirtschaft bestimmten Zeitalter herrscht eine pragmatische, auf Verwendbarkeit und Brauchbarkeit abzielende Erkenntnis vor. Grenzüberschreitungen finden statt: nicht nur während der Arbeitszeit wird so gesehen und geurteilt, sondern der ganze Lebensstil richtet sich danach aus. Ja, in einer ganzen Kultur kann sich ein einseitiger Typ der Wahrnehmung so durchsetzen, daß andere verdrängt werden. Bei uns sind es die ästhetischen und meditativen Fähigkeiten, die in den Raum des Privaten abgedrängt sind. In seiner Eigenart Stehenlassen, Absehen von Nützlichkeit, Nicht-Tun werden als Schwäche, nicht auf der Höhe der Zeit, als negative Verhaltensweisen diskreditiert. Ein Vergleich verschiedener Kulturen fördert bald solche Leerstellen zutage.

Schon die äußerst grobe Unterscheidung der Naturbeziehungen in Ost und West veranschaulicht das Gemeinte. Der Japaner Daisetz Teitaro Suzuki, ein Kenner des Zen-Buddhismus, hat ein Gedicht des japanischen Dichters Basho (17. Jahrhundert) mit einem von Tennyson (engl. Dichter, 19. Jahrhundert) verglichen und an ihnen unterschiedliche kulturtypische Stellungnahmen veranschaulicht. Beide haben die Begegnung mit einer Blume zum Gegenstand. Bewunderung und tiefes Angerührtsein kennzeichnet das Erlebnis. Aber während Basho die Blume „nur" betrachtet und sein Gefühl mehr andeutet als ausspricht, pflückt Tennyson die Blume, d. h. er reißt sie aus ihrem Nährboden, und fragt mit ihr in der Hand nach Gott und nach Mensch (E. Fromm u. a., Zen-Buddhismus und Psychoanalyse, Frankfurt 1972, 9ff.).

Der Unterschied der Begegnungsweisen charakterisiert die Kluft zwischen den Kulturen. Neben dem Mangel an Intuition steht im Westen die Abwesenheit des synthetischen, ganzheitlichen Denkens, neben der Unterdrückung des Affekts die Geringschätzung der Subjektivität. Die Umweltkrise ist das Symptom der einseitigen westlichen Umgangsweise mit Natur: vorgängig zu einer aufmerksamen Wahrnehmung, die die Fähigkeit des Menschen einschließt, sich dem, was ihm in Naturdingen begegnet, auch persönlich und existentiell auszusetzen, wird über Natur pragmatisch verfügt. Selbstverständlich gibt es noch Freiräume für eine nicht organisierte, nicht bestimmten Zwecken unterworfene Betrachtung. Aber sie erfreuen sich keiner großen Wertschätzung, werden ins Private abgedrängt, kommen öffentlich kaum vor. Tennyson reißt die Pflanze aus ihrer Biosphäre, verurteilt sie zum Tod. Der romantische Dichter hat in modernen Städteplanern und Verkehrsexperten, in Chemikern und Industriellen eine Armee treuer Gefolgsleute.

Man würde diese Diagnose mißverstehen, wollte man die Befreiung aus dieser Engführung des westlichen Denkens und Handelns nun kurzschlüssig in einer radikalen Kehrtwendung zum klassischen Osten hin sehen. Abgesehen von der Frage, welche geschichtsmächtige Bewegung dies erreichen könnte, käme solch eine Umpolung der Zerstörung der positiven wirtschaftlichen und technischen Errungenschaften gleich. In gewisser Weise hat Japan selbst, angesteckt von der westlichen Industrialisierung, eine solche Kehrtwendung vollzogen, wenn auch in umgekehrter Richtung. In keinem Land der Erde sind die Folgelasten der Industrialisierung so groß, ist die ökologische Ausbeutung so sehr zum Prinzip der Ökonomisierung erhoben worden. Vielmehr geht es für den Westen darum, das östliche Denken mit seinem eigenen auszubalancieren. Dabei können vergessene westliche Einsichten gleichermaßen zur Geltung kommen.

Die im gegenwärtigen kollektiven technisch-praktischen Handeln sich durchsetzende Naturbeziehung kann als *technischer Manichäismus* gekennzeichnet werden. Eine Zweiteilung der Welt unter mystisch-moralischem Vorzeichen ist für Manichäer und Gnostiker grundlegend: die vorhandene Welt ist bedeu-

tungslos gegenüber der erhebenden Einsicht in das wirkliche Jenseits. In Manichäismus und Gnosis eröffnet die Erkenntnis den Zugang zur wahren Welt, in der Industriegesellschaft nimmt das technisch-praktische Handeln diese Stellung ein. Der Naturphilosoph der Renaissance, Francis Bacon († 1626), hat das Ziel der wissenschaftlichen Beherrschung der Welt klar erkannt: es geht um die Wiedereinsetzung des Menschen in die Souveränität und Macht, die er zu Anfang der Schöpfung, vor dem Sündenfall, schon einmal hatte. Aber kann die Technik ihren ambivalenten Charakter verleugnen und den Sündenfall rückgängig machen?

Hat die technische Naturbeziehung den Charakter des Manichäismus, dann gilt es offensichtlich, alle Traditionen aufzunehmen oder fortzuführen, die die manichäische Zweiteilung der Welt überwinden. Dazu gehören einerseits alle *symbolisch-allegorischen Naturauslegungen* (so in der augustinischen Tradition und in der ostkirchlichen Sophiologie), und zwar nicht in erster Linie deswegen, weil sie einen theologischen Charakter tragen oder von der Realutopie eines Himmels her denken, sondern weil sie einen meditativen Umgang mit der Natur voraussetzen.

Ebenso wichtig ist jedoch die Denktradition, die die Welt als geordnetes Ganzes vorstellt und diesen Kosmos als *gute Schöpfung Gottes* in den Blick nimmt (Thomas von Aquin, Physikotheologen). In diesem Typ der Weltauslegung wird die Eigenständigkeit der Naturbeziehung respektiert. Die Welt wird weder vergöttlicht, d. h. zu einem letzten Wert pervertiert, noch als Ausbeutungsobjekt ausgesogen und damit letztlich vernichtet. Sie bleibt für den Menschen ein profanes und damit gestaltbares Gegenüber. Auch die romantische Verirrung, die „natürlich" mit „in jeder Beziehung gut" gleichsetzt, ist dieser Auffassung fremd. Der ambivalente Charakter von Natur braucht nicht verleugnet zu werden. Sie ist Chaos und Kosmos – aber der Kosmos triumphiert über das Chaos.

Gesellschaftliche Widersprüche

Schon bisher wurde deutlich, wie wenig die Frage der Naturbeziehung im Absehen von der gesellschaftlichen Ebene angegangen werden kann. Eine neu zu gewinnende, ausbalancierte Naturbeziehung wird also dementsprechend nicht ohne eine veränderte gesellschaftliche Organisation zu erreichen sein. Auch die Form des menschlichen Zusammenlebens wird in Bewegung geraten, wenn das Verhältnis Mensch – Natur sich auf neue Weise einspielen soll.

Zunächst fällt allerdings auf, daß Umweltpolitik zu den *gehobenen Bedürfnissen* zu zählen scheint, also nur eine gesellschaftliche Schicht betrifft und nicht die Gesellschaft als ganze. In der Kritik an der ökologischen Bewegung wird immer wieder der Vorwurf laut, ihre Anhänger hätten kein Auge für die Nöte der

unteren Schichten und ihre Urteile würden einem typischen Mittelstands- oder gar elitären Bewußtsein entspringen. Dieser Eindruck war wahrscheinlich auch eine der Ursachen dafür, daß sich marxistische Kritiker nur zögernd und überaus vorsichtig der ökologischen Problematik annahmen.

Dennoch liegt Umweltschutz im Interesse der Allgemeinheit. Auch wenn man die Verbal-Apokalyptik der vielen Angst- und Panikmacher unter den Umweltschützern nicht beachtet, so sind doch ökologische und ökonomische Katastrophen nicht auszuschließen, wenn sich die industrielle Bewirtschaftung der Natur nicht rechtzeitig auf ihre Grenzen einstellt. Freilich wird es in Zukunft nötiger sein, die ökologische Problematik mit der Arbeit für die Dritte und Vierte Welt zu vereinen. Die Arbeit des Weltkirchenrats, der ausdrücklich die Themenkreise Umwelt, Gerechtigkeit und Friede zusammen angeht, ist hier ebenso richtungweisend wie die praktischen Anstöße der Ökumenischen Initiative Eine Welt.

Aber das Problemfeld Gesellschaft stellt sich ähnlich wie die Frage nach der Naturbeziehung noch grundsätzlicher dar. Worin besteht eigentlich Vergesellschaftung, was ist ihre Eigenart, wo liegen ihre Fehlformen? Oder etwas anders gefaßt: Was zeichnet Kultur aus, worin erreicht sie ihre höchste Form, welche Beziehung hat sie zur Natur?

Kultur ist das Gesamt menschlichen Erkennens und Handelns, insofern es Natur als das dem Menschen Vorgegebene gestaltet, prägt und verändert. In seiner Vollbedeutung genommen umfaßt dieses Wort eine ganze Breite von der Kultivierungsarbeit in einer Landschaft über den sogenannten Kulturbetrieb (Musik, Literatur, Kunst usw.) bis zum Kult, d. h. der Weise der Gottesverehrung. Der Mensch existiert nie als reines Naturwesen, sondern immer schon als Kulturwesen, da er mit Selbstreflexion und Selbstbestimmung in Freiheit ausgestattet ist. Arbeit, Forschung, Technik, Kunst sind Weisen, kulturell mit Natur umzugehen.

Da Kultur im menschlichen Vollzug entsteht, ist ihr Wesensmerkmal *Freiheit.* Kultur ist um so mehr zu sich gekommen, hat eine um so eigenere Gestalt gewonnen, als sie aus der freien Gestaltungskraft des Menschen erwachsen ist und sie bleibend bezeugt. Freiheit zielt aber letztlich auf Selbstverwirklichung, die Annahme der Wirklichkeit, wie sie ist, und ihre Umgestaltung aus der Kraft und in der Konsequenz dieses Jasagens. Kultur schließt also die Bejahung von Natur ein. Ohne sie pervertiert sie zur Ausbeutung, zur manipulatorischen Anwendung unfreien Herrschaftswissens. Kultur auf Kosten der Natur zu betreiben heißt Natur wie Kultur verfehlen.

Die Verkehrtheit und Defizienz auf der Ebene von Kultur und Gesellschaft wird in zwei Widersprüchen besonders greifbar. Der erste besteht in dem *irrationalen Nebeneinander von Rationalität und Irrationalität.* Nichts ist in der modernen wissenschaftlichen Entwicklung so sehr angezielt und gefördert wor-

den wie eindeutige Begriffe, exakte Beziehungen, logisch klare Folgerungen. Dem Bemühen um Objektivität, genaue Rechenverfahren, emotionsfreie Beobachtung sind die großartigen Errungenschaften in fast allen Lebensbereichen von der Medizin bis zum Verkehr zu verdanken. Gleichzeitig mit dieser ungeheuren Steigerung an Rationalität entladen sich jedoch ebensosehr gesteigerte Ausbrüche an Irrationalität. In militärischen Konflikten, in Bürgerkriegen, in struktureller Ungerechtigkeit (Armut, Hunger) und brutaler Gewalt zeigt sich so viel Unlogik, ungebändigte Emotionalität, nicht voraussehbare Aggressivität, daß sie einem Aufstand der Irrationalität gegen die verordnete Rationalität gleichkommt. In politischer Radikalisierung, Terror und Kriminalität, in psychopathologischen Zügen ganzer Gruppen wächst proportional zum vernünftigen Ordnungswillen eine ebenso große Bedrohung durch Unvernunft. Vernunft zielt Stabilität der Menschlichkeit an, aber die Labilität unserer Lebensverhältnisse scheint so groß wie nie zuvor.

Das unversöhnliche Gegeneinander von Rationalem und Irrationalem schließt die Möglichkeit nicht aus, daß mit einem Schlag alle kulturellen Erfolge in einem Gebiet der Erde vernichtet werden können. Ja noch mehr: Die Menschheit hat die reale Möglichkeit, sich als ganze selbst auszulöschen. Das Destruktionspotential steht technisch wie psychisch zur Verfügung. So unversöhnt wie Vernunft und Unvernunft stehen die Tendenz zur *Lebenssteigerung und eine ebenso mächtige Nekrophilie* nebeneinander. Schon das Auto bietet dafür reiches Anschauungsmaterial. Es verspricht bequeme, schnelle, weite Bewegungsmöglichkeit und ist doch zugleich Requisit eines makabren, aber nicht geheimen, sondern öffentlichen Opferrituals. Zehntausende werden so jährlich der allgemeinen Bewegungssucht dargebracht.

Der Prozeß der Industrialisierung, die vorherrschende Bestimmung unseres Lebensstils durch Wissenschaft und Technik weist zu offensichtliche Widersprüche auf, als daß diese Entwicklung die Adjektive: begriffen, durchschaut, bewältigt, integriert und vermenschlicht für sich in Anspruch nehmen könnte. In bezug hierauf läßt sich die 11. Feuerbach-These von Karl Marx durchaus umdrehen: „Die Wachstumsförderer haben die Welt nur verschieden verändert, es kommt drauf an, sie zu interpretieren!" Noch wissen wir viel zuwenig von der Ambivalenz der modernen Entwicklung und ob tatsächlich Zukunft hat, was Zukunft verspricht.

Leitlinien einer Umweltethik

In mehreren Ansätzen wurde versucht, die Umweltkrise zu definieren und die Störungen, Engführungen und Widersprüche im Bereich der Naturbeziehung wie der Organisation der Gesellschaft zu beschreiben. Eine Diagnose aber ersetzt

noch keine Therapie. Ergeben sich aus diesen Überlegungen nicht wenigstens einige Leitlinien für umweltgerechtes Handeln? Gemäß der Unterscheidung zwischen der Naturbeziehung als solcher und ihrer gesellschaftlichen Vermittlung seien auch die Ansätze für eine umweltgerechte Praxis in solche aufgeteilt, die mehr das unmittelbare Umgehen mit Natur in ihrer natürlichen wie kultivierten Form und schließlich mehr den gesellschaftlichen Meinungsbildungsprozeß betreffen.

1. Aus dem Kulturvergleich, näherhin der typologischen Entgegensetzung des Naturverhältnisses in Ost und West, hat sich herausgestellt, daß der westliche Typ die *Balance zwischen Aktion und Kontemplation* einseitig zugunsten des ersten Pols aufhebt. Diese Engführung verhindert das Wahrnehmen von Eigengesetzlichkeiten in natürlichen Prozessen und erst recht das technische „Sich-Einschmiegen" in ökologische Regelkreise, Gleichgewichte und Rhythmen, das auf der Lebendigkeit der Biosphäre aufbaut, statt sie zu zerstören. Vordergründig gesehen verzichtet allerdings der, der für meditative Naturbetrachtung plädiert, auf ein gutes Stück technischen „Fortschritts". Er zieht sich zudem den Verdacht weltfremder Romantik oder des Ästhetentums zu. Tatsächlich ist jedoch sein vermeintlicher „Rückschritt" ein Protest gegen die fortschreitende Zerstörung unserer natürlichen Lebensbasis, die Verweigerung der Mitarbeit an einer schleichenden Exekution von Tieren und Pflanzen (und schließlich auch Menschen) und die Einübung eines quasi-dialogischen Naturverhältnisses, das sich nicht jenseits der Solidarität mit der Tier-, Pflanzen- und Mineralwelt, d. h. nicht in einem idealistischen Leerraum ansiedelt.

Was solch eine Balance zwischen Aktion und Kontemplation in der Naturbeziehung dann aber meint, kann von der kulturellen Entfremdungssituation, in der wir uns befinden, nur approximativ bestimmt werden. Eine dieser Annäherungen ist mit dem Stichwort „Bionik" ausgedrückt. Unter dieser Disziplin, deren Name aus Biologie und Technik zusammengesetzt ist, verbirgt sich die Bemühung, technische Probleme nach dem Vorbild natürlicher Systeme und Organisationen zu lösen. Forschung und Produktion haben eine methodische und qualitative Korrektur nötig. Der bisherige Verarbeitungsprozeß fällt noch zu unsachlich, zu untechnisch und dadurch umweltfeindlich aus.

Eine andere Annäherung ist der partielle Verzicht auf jegliche Verarbeitung oder Umformung bestimmter Gebiete der Biosphäre. Er konkretisiert sich z. B. in der Forderung der englischen Gruppe „The Ecologist" an die UN-Umweltkonferenz in Stockholm (1972), Teile des tropischen Regenwalds, der tropischen Savannen und arktischen Tundren unter besonderen Schutz zu stellen und in ihrem Bestand zu erhalten. Begründung: Zentren hohen genetischen Vorrats für künftige Züchtungen sollten unbedingt bestehen bleiben.

2. Die Balance von Aktion und Kontemplation wird Konstrukteure und Ingenieure sensibler dafür machen, wie weit die *menschliche Identifikationsfähig-*

keit reicht. Maschinen und Apparate, die diese Grenze nicht respektieren, sind strukturell verantwortungslos. Schon C. F. v. Weizsäcker widersprach immer wieder der These, es sei ein fortschrittliches und technisches Verhalten, alles, was technisch möglich ist, auch auszuführen. Das positive Kriterium zur Bestimmung der Grenze bei Planung und Ausführung könnte die menschliche Fähigkeit sein, sich durch einen technischen Apparat hindurchzuspüren, sich mit ihm also als Verlängerung der eigenen natürlichen Werkzeuge (Beine, Hände, Gehirn usw.) zu identifizieren. Ein Auto etwa kann von einem guten Fahrer so gehandhabt werden, daß er die Kotflügel als Außenhaut und die Bodenberührung der Räder als verlängerte Fußsensorien empfindet. Auch ein Flugzeugpilot kann auf ähnliche Weise mit seiner Maschine „verwachsen" sein. Es ist klar, daß eine solche Handhabung schneller auf Störungen reagiert und einen humaneren Benützungsstil garantiert.

3. Auf der Ebene der gesellschaftlichen Konsensbildung ist ein Stil der Auseinandersetzung und Entscheidungsfindung anzuzielen, der sich in einem optimalen Freiheitsraum bewegt und ihn zugleich offenhält. Das setzt voraus, Entscheidungen nicht auf das rationale Kalkül zu reduzieren (in der Regel ist dies sowieso entweder nur ein Vorwand oder günstigenfalls eine Illusion). Schon 1965 schrieb Alexander Mitscherlich in seinem Buch „Die Unwirtlichkeit unserer Städte" (17): „Wir beobachten ein schroffes Nebeneinander von Rationalität und Selbstsucht. Ja noch schlimmer: Rationalität und Selbstsucht sind oft eins, weil Rationalität sich in unserer Gesellschaft meist nur auf unmittelbare, begrenzte Zwecke bezieht, nicht auf die Stimmigkeit des Ganzen."

Die Stimmigkeit des Ganzen ist nur dann zu erreichen, wenn der Undurchsichtigkeit allmächtig scheinender Organisationen und dem damit verbundenen Gefühl der Ohnmacht des einzelnen dem „System" gegenüber bewußt entgegengesteuert wird. Dies wiederum ist nur möglich durch *weitgehende Transparenz in der Diskussion.*

Am Beispiel der Atomenergiediskussion läßt sich aufzeigen, wie man es nicht machen sollte. Die Rede vom „Entsorgungspark" ist ein eklatantes Beispiel für eine öffentlich-veröffentlichte Lüge. „Park" – wer dächte da nicht an Stadtpark, Erholungspark, an Bäume, frische Luft und blauen Himmel? „Entsorgung" – wer wollte nicht seiner Sorgen ledig sein? Tatsächlich gibt jedoch dieser Entsorgungspark selber Anlaß zu neuen Sorgen. Denn der radioaktive Abfall von abgebrannten Brennelementen der Atomreaktoren soll hier deponiert werden, ein hochgefährlicher Stoff also, der wie in einer Festung bewacht werden muß, für wie lange, weiß niemand. Dieser „Park", hergeleitet vom Begriff Maschinenpark, ist also in Wirklichkeit ein Sammelplatz hochradioaktiven Atommülls, und die Entsorgung besteht in Sicherheitsvorkehrungen, deren Ausmaß und Zeitdauer kaum überschaubar sind.

4. Der Angelpunkt einer funktionierenden Transparenz in der gesellschaft-

lichen Diskussion besteht in der Einigung darüber, was Mittel und was Ziele sind und welche anderen Mittel zu ähnlichen Zielen führen. Erst diese Unterscheidung eröffnet den Freiheitsraum für Entscheidungen. Atomenergie, Kunststoffe, Medikamente und Erdölraffinerien sind bloße Mittel, die auf einer Prioritätenskala hinsichtlich ihrer Dringlichkeit, Ersetzbarkeit und Notwendigkeit zu stufen sind. Keines der heiß umkämpften Projekte zwischen Brokdorf und Wyhl ist, kantisch gesprochen, ein Zweck an sich selbst. Aber die Auseinandersetzung um sie tobt deshalb so heftig, weil die Vorhaben von den sich befehdenden Parteien nicht als Mittel diskutiert, sondern fast als unbedingte Ziele festgeschrieben werden.

Diese Betrachtungen versuchten, den kognitiven wie den pragmatischen Charakter der Problematik immer gleichzeitig im Blick zu behalten. Demgemäß ist die Aussage, daß es darauf ankomme, die technische Welt zu interpretieren, ergänzungsbedürftig. Carl Amery hat in seinem neuesten Buch diesen Schritt getan. Im Gespräch mit dem Materialismus unterschiedlicher Provenienz formuliert er: „Bisher hat sich der Materialismus damit begnügt, die Welt zu verändern; jetzt kommt es darauf an, sie zu erhalten" (Natur als Politik, Reinbek 1976, 185). Der Anklang an die biblische Schöpfungsgeschichte ist unüberhörbar: „Gott der Herr nahm den Menschen und setzte ihn in den Garten Eden, ihn zu bebauen und zu bewahren" (Gen 2, 15).

Franz Joseph Schierse

Tradition und Traditionen im Neuen Testament

Der bekannte österreichische Psychiater und Begründer der „Logotherapie", Viktor E. Frankl, schreibt in seiner „Psychotherapie für jedermann" (Freiburg 1971, 177): „Soll ich kurz auf die Ursachen eingehen, die dem existentiellen Vakuum zugrunde liegen, dann dürfte es auf zweierlei zurückzuführen sein: auf den Instinktverlust und auf den Traditionsverlust. Im Gegensatz zum Tier sagen dem Menschen keine Instinkte, was er *muß;* und dem Menschen von heute sagen keine Traditionen mehr, was er *soll;* und oft scheint er nicht mehr zu wissen, was er eigentlich *will.* Nur um so mehr ist er darauf aus, entweder nur das zu wollen, was die anderen tun, oder nur das zu tun, was die anderen wollen. Im ersteren Fall haben wir es mit Konformismus zu tun, im letzteren mit Totalitarismus – der eine verbreitet in der westlichen Hemisphäre, der andere in der östlichen."

Hat es in der Kirche nicht auch einen „Traditionsverlust" gegeben? Und ist diese Preisgabe bewährter Überlieferungen nicht eine der Hauptursachen, daß wir im Glauben und in der religiösen Praxis so oft vor einem „existentiellen Vakuum" stehen? Kein Wunder, wenn der Ruf nach Neubelebung verlorengegangener Traditionen so großen Widerhall findet, wenn auch junge Menschen zunehmend erkennen, daß man ohne Überlieferungen nicht leben kann.

So notwendig die Abkehr von Traditionsvergessenheit und die Hinwendung zu den lebendigen Kräften der Vergangenheit ist, ein „Traditionalismus", der den Glauben unter unbrauchbar gewordenen Formeln und Formen erstickt, wäre nicht minder gefährlich. Man muß deshalb mit Jesus und dem Neuen Testament immer wieder unterscheiden: zwischen der befreienden Selbsthingabe Gottes in seinem Sohn, der wahrhaft ur-sprünglichen Quelle christlicher Überlieferung, und den vielen sich in gewissen Zeiträumen wandelnden Traditionen kirchlichen Lebens. Diese Unterscheidung (nicht Trennung!) ist eine Gabe des Heiligen Geistes, der mit der Liebe zum überlieferten Christus uns auch die vergänglichen, zeitbedingten Formen der Überlieferung hochschätzen, aber nicht absolutsetzen lehrt.

Unter „Tradition" verstehen viele Menschen heute etwas Altes und Veraltetes; man spricht, leicht abwertend, von „Traditionspflege" und assoziiert das Wort gern mit einer konservativen, wenn nicht gar reaktionären Geisteshaltung. Dementsprechend bezeichnet das Adjektiv „traditionell" mit Vorliebe Einstellungen und Verhaltensweisen, die als nicht mehr zeitgemäß gelten. Dieser

Sprachgebrauch stellt eine bedauerliche Einseitigkeit dar. Er verschleiert die Tatsache, daß Tradition zum Leben selbst gehört. Ohne einen genetischen Code, ohne die Fähigkeit, Informationen und Verhaltensformen an nachfolgende Generationen zu vermitteln, wäre schon eine biologische Existenz unmöglich. Erst recht ist das geistige, gesellschaftliche und religiöse Leben auf Tradition, auf Weitergabe von Erfahrungen, Wissen und Handlungsmustern angewiesen. Im menschlichen Bereich kann es sich also nur darum handeln, die eine gegen die andere Tradition auszuspielen, alte Überlieferungen durch neue und vielleicht bessere zu ersetzen.

An der formalen Struktur des Traditionsprozesses aber ändert sich nichts, in ihm sind immer drei Faktoren enthalten: 1. der Tradent, der eine Überlieferung weitergibt, 2. der Empfänger, der sich die Überlieferung zu eigen machen soll, damit er sie später selbst wieder weitergeben kann, und 3. das Überlieferungsgut, ein „Lebenswissen" (M. Zulehner). Wenn einer dieser drei Faktoren ausfällt, seinen Wert oder seine Identität verliert, gerät der Traditionsprozeß in eine Krise. Es gibt Zeiten, in denen Überlieferungen reibungslos und wie selbstverständlich weitergegeben werden, und es gibt andere, in denen die Tradition als Fessel, als lästige Verpflichtung und Hemmschuh empfunden wird.

Am einfachsten läßt sich der Vorgang mit dem Bild des Staffellaufs, einer Stafette, veranschaulichen. Jeder Läufer muß den genau normierten Stab ordnungsgemäß seinem Nachfolger übergeben. Erst im Zusammenwirken aller Faktoren kommt Überlieferung zustande. Das Laufen allein nützt nichts, wenn man mit leeren Händen ankommt und dem nächsten Läufer nur die Hände schütteln oder auf die Schulter klopfen kann. Und auch der Stab, das Überlieferungsgut, bleibt ein totes Stück Holz und wird nie zum Zeichen des Sieges, wenn sich kein Mensch mehr die Mühe macht, ihn aufzunehmen und weiterzutragen.

Wir sollten deshalb im Gebrauch des Traditionsbegriffs sehr genau unterscheiden, welcher Faktor gemeint ist und wem etwa die Verantwortung für eine Krise angelastet werden kann. Bei einem Staffellauf werden die Sportler kaum jemals dem Stab die Schuld an ihrer Niederlage zuschreiben, auch nicht, wenn sie ihn verloren haben. In der heutigen Christenheit ist man aber weithin geneigt, dem Traditionsgut oder den Tradenten allein die Schuld zu geben, wenn es mit der Kirche und dem Glauben nicht mehr richtig läuft. Vielleicht sollten sich manche Kritiker lieber kritisch fragen, ob die vielbeklagte Unangepaßtheit der Tradition nicht auch darin ihren Grund hat, daß man sich selbst schon zu sehr den veralteten Traditionen des 19. Jahrhunderts angepaßt hat.

Das christliche Traditionsgut

Das Bild vom Staffellauf ist gleichwohl nur begrenzt hilfreich. Der Hauptunterschied besteht darin, daß der weiterzugebende Gegenstand im Sport ein wertloses Stück Holz, in der christlichen Überlieferung aber das höchste und kostbarste Gut darstellt: Gottes Wahrheit, Treue und Gerechtigkeit, sein grenzenloses Erbarmen, seine in Jesus Christus menschgewordene, unbegreifliche und unwiderrufliche Liebe. Ein anderer Unterschied ist folgender: Das christliche Traditionsgut will sich mit dem Tradenten und dem Empfänger aufs engste verbinden, sie innerlich umwandeln und sich gleichförmig machen.

Aus diesen Gründen ist das Neue Testament von der ersten bis zur letzten Seite überzeugt, daß es mit seinem Evangelium von Jesus Christus etwas ganz Unerhörtes, Einmaliges, wahrhaft Welterschütterndes zu überliefern hat, eine Heils- und Freudenbotschaft, mit der sich alle anderen Überlieferungen überhaupt nicht messen können. Diese Überzeugung, Empfänger und Bote einer Himmel und Erde bewegenden, über Leben und Tod entscheidenden göttlichen Offenbarung zu sein, trieb die christlichen Missionare, allen voran Paulus, hinaus zu den Völkern des damals bekannten Erdkreises und ließ sie um des zu überliefernden Evangeliums willen alle nur denkbaren Mühsale und Gefahren in Kauf nehmen (2 Kor 11,26).

Es fällt schwer, nicht pathetisch zu werden, wenn man an die Verhaltensweisen denkt, mit denen das Neue Testament auf jenes Heilsereignis antwortet, das seine Überlieferung begründet und ermöglicht. Da ist Staunen und Verwunderung, Schauer und Entsetzen vor der Epiphanie göttlicher Macht und Herrlichkeit, da ist man ergriffen und überwältigt bis zum ekstatischen Jubel. Ich betone diese affektiven Reaktionen, weil solche uns heute nur noch selten begegnen und weil es in der Tat gar nicht so einfach ist, als Erbe einer bald zweitausendjährigen christlichen Tradition in lauter Jubel und Dankbarkeit auszubrechen. Allzu viele negative Erfahrungen haben sich dazwischengeschoben, enttäuschte Hoffnungen, sittliches Versagen, Rückfall in magisches Denken und in eine neue Gesetzlichkeit haben die ursprünglichen Quellen froher Glaubensgewißheit verschüttet, ausgedörrt oder den Zugang zu ihnen erschwert.

Um es wieder in einem Bild zu sagen: Wir ähneln den Empfängern einer Radiobotschaft, die aus einem fernen Land, in fremder Sprache, verzerrt und von störenden Geräuschen überlagert, nur mühsam an unser Ohr dringt. Die Energie, in unmittelbarer Nähe des Senders stark genug, um eine Botschaft zu übermitteln, die Menschen in Freudentaumel versetzt, hat sich auf ihrem langen Weg über Meere, Gebirge und Kontinente so abgeschwächt, daß sie zur Übertragung einer verständlichen Nachricht kaum mehr fähig ist – und wer sie entschlüsselt, fragt sich vielleicht, ob sie ihn überhaupt noch etwas angeht. Dieser Vergleich mag ein zu düsteres und zu undifferenziertes Bild von der heutigen

Ausstrahlungskraft christlicher Tradition zeichnen, an der Notwendigkeit, sie wieder lebendiger und überzeugender zu gestalten, besteht kein Zweifel.

Das Neue Testament hat sich mit der Frage, wie alt und schwach gewordene Überlieferungen reaktiviert werden sollen, sehr ausgiebig beschäftigt. Zunächst mußte sich Jesus wie seine Zeitgenossen mit den vorgegebenen alttestamentlich-jüdischen Traditionen auseinandersetzen. An seinem Beispiel läßt sich sehen, wie auch über tausendjährige heilige Traditionen einmal zu Ende gehen und nur durch einen radikalen, schmerzlichen Neuanfang in ihrer Substanz gerettet und mit neuer Lebenskraft erfüllt werden können. Und dann ringt das Neue Testament für sich selber mit dem Problem, wie es möglich ist, einen als endgültig qualifizierten Neubeginn, ein unwiderruflich eschatologisches Ereignis in den gewöhnlichen Lauf der Geschichte hinein weiterzugeben, ohne es dem Alt- und Überholtwerden auszusetzen.

Jesus und die Tradition seines Volkes

Zur Zeit Jesu befand sich das Judentum in einer schon länger andauernden Traditionskrise. Es gab weite Teile der ländlichen Bevölkerung und wahrscheinlich auch des städtischen Proletariats, die den Kontakt mit der Religion ihrer Väter mehr oder minder verloren hatten. Das sogenannte „Am-haarez", das „Volk des Landes", war zu arm und ungebildet, als daß es die vom Gesetz vorgeschriebenen rituellen Übungen hätte einhalten können (vgl. Joh 7,49). Unter den verschiedenen Religionsparteien herrschte keine Einmütigkeit, wie der ererbte Väterglaube wiederzubeleben und dem Gesetz Gottes Geltung zu verschaffen sei.

Am wenigsten scheinen sich die *Sadduzäer,* die Vertreter des Priester- und Laienadels, Sorgen um die Zukunft des Judentums gemacht zu haben. Solange der Tempel stand, das Volk zu den Wallfahrtsfesten strömte, der Opferbetrieb reiche Einkünfte brachte und die Macht in den Händen der Hohenpriester lag, war für sie die Welt des Glaubens in Ordnung. So sahen sie keinen Anlaß, das Gesetz zu verändern und neue Traditionen wie die Engellehre, die Erwartung der Auferweckung und einer endzeitlichen Vergeltung anzunehmen. Ihnen genügte das alte Gesetz, das sie – zumindest auf andere – mit aller Schärfe anwendeten. Als der Tempel zerstört wurde, verschwanden auch sie vom Schauplatz der Geschichte. Der Engstirnigkeit ihres Status-quo-Denkens war keine Zukunft beschieden.

Noch traditionalistischer gebärdeten sich die *Qumran-Essener.* Diese ebenfalls aus priesterlichen Kreisen stammenden Fanatiker hatten sich in die Wüste Juda zurückgezogen, um nach Art einer klösterlichen Gemeinschaft die Reinheitsgesetze möglichst vollkommen beobachten zu können. Die radikale Abson-

derung vom offiziellen Jerusalemer Tempelkult, der als illegitim verurteilt wurde, erlaubte ihnen, den alten, abgeschafften Sonnenkalender wiedereinzuführen und ihre eigenen Feste zu feiern. So sehr man vor der Frömmigkeit und dem asketischen Eifer der Qumrangemeinde Respekt haben muß, ihre Methoden der Traditionserneuerung waren von vornherein auf Sektenbildung abgestellt, auf die Ausgliederung eines „Heiligen Restes".

An Intoleranz und Fanatismus wurden die Essener weit übertroffen von den kämpferischen *Zeloten.* Diese Freiheitskämpfer wollten das jüdische Volk unter der politischen Herrschaft Gottes einer neuen herrlichen Zukunft entgegenführen, und sie griffen auf die alten charismatischen Traditionen des „Heiligen Krieges" zurück. Mit Terror und Gewalt sollten die das Land verunreinigenden Heiden vertrieben oder vernichtet werden, damit Gott wie in alten Tagen über sein heiliges Volk herrsche. Auch die Zeloten haben den Untergang des jüdischen Staats, nach einem letzten Aufbäumen unter Bar-Kochba (gestorben 135 n. Chr.), nicht lange überlebt, denn „wer zum Schwert greift, wird durch das Schwert umkommen" (Mt 26,52).

Einen anderen Weg zur Neubelebung alter Traditionen schlugen die *Apokalyptiker* ein. Bei ihnen handelte es sich nicht um eine geschlossene Gruppe, sondern um meist literarische Vertreter einer die ganze damalige Zeit erfassenden geistigen Bewegung. Diese Kreise hatten zu Recht erkannt, daß die Wurzeln des religiösen Niedergangs im Mangel an echter prophetischer Begabung und in der blaß gewordenen Ferne des ursprünglichen Offenbarungsereignisses lagen. Die Heilstaten Gottes, der Exodus aus Ägypten und die Gesetzgebung vom Sinai, waren schon viel zu lange her, und ihre Verkündigung hatte sich abgenutzt. So erfanden die Apokalyptiker – teils im Anschluß an die überlieferten Schriften, teils aus eigener Phantasie oder aufgrund echter visionärer Erfahrungen – neue Offenbarungsurkunden, denen sie den Anstrich des noch Älteren, noch Ursprünglicheren und Geheimnisvolleren gaben. Damit wollten sie das religiöse Interesse des Volkes wecken, die begreifliche Neugier der Frommen befriedigen und vor allem die Gewißheit stärken, daß Gottes letztes und entscheidendes Eingreifen für Israel, der neue Exodus, unmittelbar bevorstehe.

In den Umkreis der Apokalyptik gehört sicher auch *Johannes der Täufer.* Doch während die apokalyptische Literatur mit ihren fiktiven Offenbarungen, Visionen und Himmelsreisen eine Art religiöser Ersatzbefriedigung Vorschub leistete, trat der Täufer als strenger Bußprediger auf, der in Tracht und Lebensweise die Traditionen des frühisraelitischen Prophetentums erneuerte. Er galt deshalb wohl nicht nur in der christlichen Interpretation als wiederkehrender Elias. Da sich auch Jesus von Johannes taufen ließ und wahrscheinlich eine Zeitlang in dessen Jüngerkreis gelebt hat, ist es sehr aufschlußreich, daß er die so erfolgreiche Erweckungspredigt des Täufers – bei aller persönlichen und sachlichen Wertschätzung – für unzureichend hielt und nicht einfach weiterführte.

Welche Lösung des jüdischen Traditionsproblems nun *Jesus* selbst vorgeschlagen hat, läßt sich am besten aus seinem Verhältnis zum *Pharisäismus* entnehmen. Gegenüber modischen Tendenzen, die sich auch in der katholischen Erwachsenenbildung und Religionspädagogik niedergeschlagen haben, ist daran festzuhalten, daß man den Konflikt zwischen Jesus und den Pharisäern um der heute gebotenen christlich-jüdischen Verständigung willen nicht aus der Welt reden kann. Gleichwohl ist zuzugeben, daß die Schärfe der antipharisäischen Polemik zum großen Teil erst aus der späteren christlichen Gemeinde stammt, wobei sich der ursprüngliche Streitpunkt leider etwas verschoben hat. Die Pharisäer waren insgesamt sicher nicht jene skrupellosen Heuchler und Bösewichte, als die sie in manchen neutestamentlichen Texten hingestellt werden. Die meisten von ihnen waren aufrichtig fromme, ernste und verantwortungsvolle Männer, die nach dem Urteil des Evangeliums „der Gottesherrschaft nicht fern standen" (Mk 12,34).

Wie aber sehr nahe beieinander liegende Töne die schrillsten Dissonanzen ergeben, so offenbart auch der Zwist zwischen Jesus und den Pharisäern einen unüberbrückbaren Gegensatz. Es ging – dies ist ein zentraler Punkt unseres Themas – um die Anerkennung der pharisäischen Traditionen, der „Überlieferungen der Alten". Als nüchtern und pragmatisch denkende Schriftgelehrte, d. h. Juristen, verfolgten die Pharisäer die an sich löbliche Absicht, den Menschen die Beobachtung der Thora besser zu ermöglichen. Sie taten dies durch intensiven Unterricht in den Synagogen und mit Hilfe einer kasuistischen Auslegungstradition, deren Ursprung sie bis zum Sinaigeschehen zurückdatierten, um so ihren Überlieferungen die gleiche Verbindlichkeit zu sichern wie dem geschriebenen Gesetz, der Thora. Das Neue Testament bietet im Streitgespräch über „Rein und Unrein" (Mk 7) mit der Korban-Regelung ein sehr drastisches Beispiel für die Art, wie pharisäische Schriftgelehrte „Gottes Wort", d. h. hier das vierte Gebot, „durch ihre Überlieferungen außer Kraft setzen" konnten. Auch sonst kennt die christliche Polemik meist nur die skurrilen Formen rabbinischer Kasuistik, von der sich übrigens manche jüdische Gelehrte damals (wie heute) entschieden distanziert haben.

So ist der irreführende Eindruck entstanden, als habe Jesus nur die offensichtlichen Mißbräuche und Verirrungen jüdischen Traditionsdenkens getadelt. Seine Kritik richtete sich aber grundsätzlich gegen die Gleichstellung der Überlieferungen mit dem in der Schrift geoffenbarten Gotteswillen, unabhängig davon, ob es sich um vernünftige oder unsinnige Vorschriften handelte. Deshalb hat sich Jesus an die überlieferten Bräuche und Gewohnheiten seines Volkes gehalten, ihrer Beobachtung aber keine entscheidende Bedeutung für den Eintritt in die Gottesherrschaft beigemessen. Er konnte im pharisäischen Bemühen um die Einschärfung der Traditionen nur ein Kurieren an äußeren Symptomen sehen, jedoch keine grundlegende Heilung des gestörten Gottesverhältnisses.

Mit der Apokalyptik und der Täuferbewegung hatte Jesus erkannt, daß allein eine neue Offenbarung von Gott her, ein neues Heilsereignis Wandel schaffen werde. Ebenso war er überzeugt, daß dieses Neue nicht im Widerspruch zum Alten stehen, sondern dessen Erfüllung und Vollendung sein werde. In der Königsherrschaft Gottes würden Gesetz und Propheten ans Ziel gelangen, Jahwe, der Gott des Exodus und vom Sinai, werde alle Verheißungen einlösen, die er seinem Volk Israel gegeben habe. Doch Jesus unterschied sich von der Apokalyptik und dem Täufer im Bewußtsein, daß ihm selber nicht nur die prophetische Ankündigung, sondern auch die Realisierung der nahe gekommenen Gottesherrschaft aufgetragen sei.

Ein solcher Anspruch, wie er immer wieder aus den Worten und Taten Jesu herausklingt, mußte gerade den pharisäischen Zeitgenossen wahnwitzig und gotteslästerlich erscheinen. Denn auch vom Messias erwarteten sie, daß er die vollkommene Beobachtung der Thora und aller mündlich überlieferten Vorschriften ermöglichen werde. Nach ihren Vorstellungen konnte es in dieser und der kommenden Welt nichts Höheres geben, als sich mit allen Kräften dem Thorastudium zu widmen, die Überlieferungen der Alten kennenzulernen und durch eigene Interpretationen zu ergänzen, damit Gottes heiliger Wille in allen, selbst den geringsten Dingen treu erfüllt werde. Wie sollte da einer von Gott sein und sich auf Gott als seinen Vater berufen dürfen, der ihre Traditionen für Menschensatzungen erklärte und mit seinem Tun einen neuen Anfang setzen, eine neue, endgültige, göttliche Tradition begründen wollte?

Aktualität der jüdischen Positionen

Wir haben die verschiedenen Positionen der jüdischen Religionsparteien etwas ausführlicher dargestellt, weil es sich um *Grundmuster* religiösen, allgemein menschlichen und gesellschaftlichen Verhaltens handelt, die fast immer *aktuell* sind. Auch im heutigen Christentum gibt es Sadduzäer, die keine Probleme sehen, weil sie den Kopf in den Sand stecken und durch die noch intakten Überlieferungen vollauf beschäftigt sind. Es gibt streitbare Traditionalisten, die unberührt von allen voraussehbaren Zukunftsproblemen das Heil allein in der Vergangenheit suchen und schöne, gute Erinnerungen konservieren möchten. Dann haben wir heute überall die sehr einflußreichen christlichen Zeloten, jene unerleuchteten Befreiungstheologen, die sich mit dem Marxismus verbünden, um das Gottesreich – und das heißt nach Ernesto Cardenal den Kommunismus – mit etwas mehr oder weniger Gewalt zu verwirklichen. Ferner hatten wir während und nach dem Zweiten Weltkrieg eine mächtige Welle apokalyptischer Frömmigkeit, die vielen Marienerscheinungen mit ihren geheimnisvollen weltpolitischen Botschaften, die Christusvisionen und Privatoffenbarungen, die das

nachlassende Interesse an der allgemeinen Offenbarung wiederbeleben sollten, sie aber oft genug überschatteten und verdrängten. Man erinnert sich auch noch der finsteren Buß- und Höllenpredigten, die einem schal gewordenen Traditionschristentum mit göttlichen Strafgerichten, mit Krieg, Hunger, Pest, der Atombombe und dem Kommunismus drohten – und es ist in der Tat kein Zeichen des Fortschritts, wenn aufgeklärte Christen die Warnung vor Gottes Zorn nicht mehr ernst nehmen.

Vor allem aber haben wir im Christentum wieder mit jenem pharisäischen Traditionsverständnis zu ringen, das Jesus grundsätzlich überwunden hat. Gemeint sind, um es noch einmal zu betonen, nicht die üblichen Verirrungen und Fehlformen der Religiosität, die man zum Leidwesen heutiger jüdischer Gelehrter als „pharisäisch" bezeichnet – wie Scheinheiligkeit, Heuchelei, Fanatismus, Widerspruch zwischen Lehre und Praxis, religiös getarnte Habsucht –, sondern das ernsthafte Bemühen ehrlich frommer Menschen, das tradierte Offenbarungsgut durch eine Fülle von sekundären Überlieferungen wie durch einen Zaun zu schützen und so am Leben zu erhalten. Immerhin war dem historischen Pharisäertum Erfolg beschieden, mit seiner Hilfe hat das Judentum alle Katastrophen bis zum heutigen Tag überstanden. Warum sollte man also im Christentum nicht den gleichen Weg versuchen, zumal keine Institution ohne eigene Überlieferungen auskommt?

Das christliche Traditionsproblem im Neuen Testament

Das Problem stellte sich von Anfang an so dar: Jesus hatte die pharisäischen Traditionen zurückgewiesen und sich selbst in seinem Leben, Leiden, Sterben und Auferstehen als Quelle einer neuen, endgültigen Tradition „dahingegeben". Diese wahrhaft göttliche Überlieferung wäre – so meinten manche Gelehrte – in ihrer ganzen Reinheit und unverminderten Kraft erhalten geblieben, wenn das Reich Gottes bald nach Ostern gekommen wäre, wenn sich die Parusie des Menschensohns nicht verzögert hätte. Nun aber mußte die Botschaft vom endzeitlichen Heilsereignis in eine ungewisse Zukunft von wenigstens Jahrzehnten übermittelt, in andere Sprachen übersetzt, zu anderen Völkern und Kulturen gebracht werden. Wie konnte dies geschehen ohne störende Zusätze, ohne verfälschende Interpretationen, ohne die Substanz zu vermindern? War es nicht gerade um des Kerns willen geboten, ihn mit der schützenden Schale von festen Formeln und Traditionen zu umgeben? Ließ sich die Mitte des Heils anders bewahren als durch eine verbindliche Abgrenzung der Ränder, d. h. durch eine Vielzahl von Verhaltensregeln, Normen, Geboten und Vorschriften?

Gewiß haben die christlichen Gemeinden auch diesen unvermeidlichen Weg beschritten, aber er war weder der einzige noch der entscheidende. Den Vorrang

hatte, zumindest in neutestamentlicher Zeit, das Bemühen, den eschatologischen Charakter des in Jesus Christus gekommenen Heils immer und überall geltend zu machen, das heißt, die Tradition so an ihren Ursprung zu binden, daß dieser selbst vermittelt werden könne. An zweiter Stelle stand dann die ständige Wachsamkeit gegenüber allen Traditionen, die sich in den Gemeinden bildeten, um ihre Verselbständigung zu verhindern und einem christlichen Pharisäismus Einhalt zu gebieten.

Vermittelte Unmittelbarkeit

Das erste und wichtigste Anliegen des Neuen Testaments war es, die Überlieferung vom Heilsgeschehen so an dieses selbst zu binden, daß die Vergangenheit Gegenwart werden konnte. Am besten läßt sich diese *„vermittelte Unmittelbarkeit"* an einigen Beispielen erläutern.

In 1 Kor 11 zitiert Paulus den Text der Abendmahlsüberlieferung mit dem einleitenden Satz: „Denn ich habe vom Herrn empfangen, was ich euch überliefert habe" (V. 23). Über den Sinn dieser Einleitungsformel ist in der Exegese gestritten worden. Namhafte Gelehrte haben früher die Auffassung vertreten, Paulus habe den Abendmahlsbericht unmittelbar von Christus in einer Vision gehört. Diese psychologisierende Erklärung verkannte den theologischen Charakter der Aussage. „Natürlich hat" Paulus die Abendmahlsparadosis „durch menschliche Vermittler kennengelernt. Aber sie stammt nicht nur letztlich vom Herrn, sondern behält auch in der Weitergabe von Hand zu Hand ständig die Unmittelbarkeit ihres Ursprungs" (H. Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther, Göttingen 1969, 231). Was der einleitende Satz über das paulinische Traditionsverständnis lehrt, wird vom Inhalt der Paradosis vollauf bestätigt. Es geht in diesem fundamentalen Text nicht nur um eine historische Information oder um Rubriken, die zum rituellen Vollzug des Gemeindemahls anleiten. Die Überlieferung, die Paulus mitteilt, überliefert vielmehr den Leib und das Blut dessen, der selbst für uns in jener Nacht überliefert wurde. Wer diese Paradosis annimmt, wer mit ihren Worten den Tod und die Auferstehung des Herrn verkündet, bis er kommt, der hat Gemeinschaft mit Christus, der begegnet dem lebendigen Herrn. So ist Jesus Christus nicht nur Anfang und Ursprung, sondern auch Mitte, Weg und Ziel apostolischer Überlieferung, und sie kommt auch heute noch überall an, wo „zwei oder drei" versammelt sind (Mt 18, 20), um das Gedächtnis des Herrenmahls zu feiern.

Das zweite Beispiel findet sich ebenfalls im ersten Korintherbrief, im 15. Kapitel. Paulus nennt hier die Überlieferung, an die er die Gemeinde erinnern will, „das Evangelium, das er verkündigt hat" und fährt dann fort: „Ihr habt es angenommen und steht fest darin. Durch dieses Evangelium werdet ihr gerettet,

wenn ihr an dem Wortlaut festhaltet, den ich euch verkündigt habe; sonst wärt ihr vergebens zum Glauben gekommen" (VV. 1–2). Kein Zweifel, daß Paulus der Paradosis, die er anschließend im Wortlaut zitiert, höchste Bedeutung für das Heil des Menschen beimißt. Es geht wirklich – im wahrsten Sinn des Wortes – um eine Frage von Leben und Tod, die niemand gleichgültig lassen dürfte.

Umstritten ist aber die genaue Übersetzung des paulinischen Textes. In der neuen Einheitsübersetzung lasen wir eben: „Ihr werdet gerettet, wenn ihr an dem *Wortlaut* festhaltet, den ich euch verkündigt habe." Obwohl eine solche Übersetzung grammatikalisch möglich ist, klingt sie im heutigen Traditionsstreit wie eine einseitige Parteinahme für Christen, denen der genaue Wortlaut einer Bekenntnisformel – um nicht zu sagen: der Buchstabe – über ihren Sinn, über den Geist geht. Nun darf die Genauigkeit des Wortlauts gewiß nicht unterschätzt werden, weil es sonst kaum möglich wäre, gemeinsam zu bekennen und gemeinsam zu beten. Andererseits ist klar, daß der Wortlaut auch sprachlich verändert und interpretiert werden muß, damit er verständlich bleibt und nicht zu einer toten Formel erstarrt.

Dies vorausgeschickt, kommt ein anderes, wesentlicheres Problem der Bekenntnisformel von 1 Kor 15 in den Blick: ihre Offenheit, ihre Ergänzungsfähigkeit bzw. Ergänzungsbedürftigkeit. Wir meinen damit die Tatsache, daß die ursprüngliche Liste der Auferstehungszeugen schon frühzeitig erweitert wurde. Auf Petrus und die Zwölf folgen die 500 Brüder, dann Jakobus und alle Apostel, und zuletzt fügt sich Paulus selbst in die Reihe derer ein, denen der Auferstandene erschienen ist. Gewöhnlich sagt man in den Kommentaren, daß „seine eigene Vision offenbar als der endgültige Abschluß" der Ostererscheinungen gemeint sei (Conzelmann, 305). Das ist aber wohl nur ein Teil der Wahrheit. Gewiß kann und soll sich nach Paulus niemand mehr auf eine originäre Erscheinung des Auferstandenen berufen, wie es die vielen apokryphen Evangelien und Apokalypsen des zweiten Jahrhunderts getan haben. Gibt aber die gläubige Annahme der Osterparadosis nicht allen Menschen die Chance, mit Petrus, mit Jakobus, mit Paulus und allen Aposteln in einem abgeleiteten und doch unmittelbaren Sinn zu bekennen: Auch mir ist Christus, der Gekreuzigte, erschienen, auch mir hat er durch seinen Tod die Sünden vergeben, auch ich habe von ihm einen Auftrag, eine Sendung für die Kirche erhalten? Ob die heutige Traditionsverdrossenheit nicht ein Symptom ist, daß wir Christen uns fast ausschließlich auf die Erfahrungen vergangener Generationen verlassen haben, statt die durch sie vermittelte Chance zu eigenen, unmittelbaren Erfahrungen des österlichen Christus wahrzunehmen?

Wie stark noch gegen Ende des ersten Jahrhunderts das Bewußtsein lebendig war, das ursprüngliche eschatologische Heilsereignis unmittelbar und aus eigener gläubiger Erfahrung bezeugen zu können, beweist ein drittes Beispiel, diesmal aus der johanneischen Literatur. Im Vorwort des ersten Johannesbriefs lesen

wir: „Was von Anfang an war und was wir gehört haben, was wir mit unseren Augen gesehen, was wir geschaut und mit unseren Händen betastet haben, das verkünden wir, vom Wort des Lebens ... Was wir gesehen und gehört haben, das verkünden wir auch euch, damit auch ihr Gemeinschaft mit uns habt. Wir aber haben Gemeinschaft mit dem Vater und mit seinem Sohn Jesus Christus" (1 Joh 1, 1–3).

Man hat lange Zeit gemeint, so könnten nur Augen- und Ohrenzeugen des irdischen Jesus oder solche Christen gesprochen haben, die noch eine Erscheinung des Auferstandenen erlebt hätten. Heute hat sich fast überall die richtige Erkenntnis durchgesetzt, daß hier urchristliche Theologen und Lehrer einer späteren Generation zu Wort kommen, die im Anschluß an die apostolische Überlieferung ihre eigenen Glaubenserfahrungen weitergeben. Wenn es in einem Kommentar zum ersten Johannesbrief heißt, „die Kündenden ... wollen den Angesprochenen eine besondere, offenbar nur ihnen zuteil gewordene Erfahrung bezeugen. Mit keinem Wort gestehen sie zu, daß die Briefempfänger die gleichen Wahrnehmungen wie sie selbst machen können" (R. Schnackenburg, Freiburg 1965, 54), so müßte man wohl differenzieren. Selbstverständlich haben die Verkündiger eine andere, bevorzugte Position gegenüber denen, die solche Erfahrungen nicht oder noch nicht gemacht haben. Das Ziel der Verkündigung aber, d. h. die Weitergabe dessen, „was von Anfang an war und in Christus erschienen ist", besteht erklärtermaßen darin, die „Gemeinschaft mit dem Vater und mit dem Sohn" zu vermitteln. Was aber bedeutet Gemeinschaft mit Gott und Jesus Christus anderes als das „Wort des Lebens" hören, sehen, betasten können – im Glauben, in den Sakramenten, in der Schriftlesung, im Gebet? Muß nicht jede Generation das, „was von Anfang an war", den göttlichen Ursprung, *auch* durch eigene Erfahrungen, *auch* aufgrund eigener Bezeugungen an die nachfolgende Generation weitergeben, und gehört nicht gerade dies zur Lebendigkeit einer Tradition, die das Leben selbst überliefert?

Um ein naheliegendes Mißverständnis abzuwehren: Es geht keineswegs darum, die historische und theologische Priorität der ersten Offenbarungszeugen einzuebnen. Aber es kommt alles darauf an, dem durch Tradition vermittelten Glauben seine unmittelbare Nähe zum Ursprung wiederzugeben, oder wie es das Exerzitienbuch des heiligen Ignatius ausdrückt, „den Schöpfer mit seinem Geschöpf unmittelbar wirken zu lassen und das Geschöpf mit seinem Schöpfer und Herrn" (15. Vorbemerkung).

Kirchliche Traditionen verschiedenster Art

Es bleibt die Frage, wie das Neue Testament mit den vielen Traditionen umgegangen ist, die entweder aus der religiösen Umwelt übernommen wurden

oder sich in den Gemeinden neu bildeten. Soweit es sich um menschlich vertretbare Sitten, Bräuche und Gewohnheiten handelte, war das Problem im Geist Jesu relativ einfach zu lösen. Man sollte niemand hindern, seinen ererbten und anerzogenen Überlieferungen zu folgen, andererseits sollte aber auch niemand den Nächsten verketzern und unter Gerichtsdrohungen zwingen, sich seinen Anschauungen und Praktiken anzuschließen. Umgang mit den Traditionen wird im neutestamentlichen Verständnis gleichbedeutend mit dem richtigen Verhalten zum Nächsten in Freiheit und gegenseitiger Rücksichtnahme.

Beispiele für diese Prinzipien bieten die paulinischen Erörterungen zum Streit zwischen den „Starken" und den „Schwachen" in Rom (Röm 14), wo asketisch-rituelle Speisevorschriften und andere Lebensgewohnheiten zur Debatte standen, oder zum ähnlich gelagerten Problem in Korinth, ob ein Christ Götzenopferfleisch essen dürfe (1 Kor 8). In diesem Zusammenhang ist es tröstlich, daß Paulus selbst seinen eigenen Prinzipien nicht immer ganz konsequent gefolgt ist. In der Frage des Schleiertragens für Frauen beim Gottesdienst hat er sich bemüht, die Gemeinde mit allen nur erdenklichen Argumenten zu überreden, sich einer Praxis zu beugen, die im hellenistischen Bereich nicht Brauch war. Immerhin ist er nicht so weit gegangen wie spätere Theologen und Seelsorger, die etwas freiere Kleidermoden gleich mit dem Ausschluß vom Kommunionempfang bedrohten.

Weit größere Schwierigkeiten bereiteten jene aus dem Alten Testament stammenden Traditionen, denen die streng gesetzlich denkenden Judenchristen eine göttliche Verbindlichkeit zuschrieben – wie die Beschneidung, die levitischen Reinheitsvorschriften und manches andere. Im sogenannten Judaistenstreit hat Paulus dem jungen Christentum die Freiheit von einem Gesetz erkämpft, das bestimmte geschichtlich gewordene Bräuche mit dem Glanz göttlichen Ursprungs und göttlicher Sanktion umkleidet hatte. Die theologischen Argumente, mit denen Paulus sein gesetzesfreies Evangelium begründete, behalten über den historischen Anlaß hinaus ihre Gültigkeit, wann und wo immer Menschen in der Kirche versuchen, zeitbedingte und geschichtlich gewordene Anschauungen oder Praktiken zu Traditionen göttlichen Rechts, zu unabänderlichen und heilsentscheidenden Gesetzen hochzustilisieren. Theoretisch wird man dem Grundsatz unbedenklich zustimmen, daß Traditionen kirchlichen Rechts nicht die gleiche Verbindlichkeit haben wie jene unverzichtbare Tradition, in der sich Gott durch Jesus Christus für uns dahingegeben hat. Konkret aber und im einzelnen Fall ist es oft nicht leicht, zwischen der göttlichen Heilstradition und den sie umkleidenden menschlichen Überlieferungen zu scheiden.

„Wir tragen", wie Paulus sagt (2 Kor 4,7), „den Schatz" der göttlichen Heilsbotschaft „in irdenen Gefäßen", und das bedeutet zweierlei: Erstens, es wäre eine Illusion, das „reine Evangelium", die unverfälschte „Mitte der Schrift" durch die Zeiten tragen zu wollen ohne bergende Hüllen, ohne ein bewahrendes

Gefäß, ohne menschliche Traditionen. Eine solche Utopie hat in der Kirchengeschichte entweder zu einem schwärmerischen Verzicht auf jede kirchliche Form, zu einem anarchischen Enthusiasmus geführt, in dem die Flamme des Evangeliums bald erlosch – oder aber zum geraden Gegenteil, zur Verabsolutierung zeitbedingter Denkgewohnheiten, Strukturen und Institutionen. Und zweitens lehrt uns das Pauluswort von den irdenen Gefäßen, daß alle Traditionen, so hilfreich und notwendig sie auch sein mögen, eben doch zerbrechliche, vergängliche Formen sind. Paulus denkt gewiß unmittelbar an die Traditionsträger, die Verkünder des Evangeliums in ihrer menschlichen Schwachheit, Enge und Todesbedrohtheit. Das gleiche aber gilt von allen anderen Hilfsmitteln, die der Übertragung des Evangeliums dienen. Sobald sie zur Fessel, zum Hemmschuh des Glaubens werden, sobald sie ihre dienende Rolle aufgeben und sich verselbständigen, müssen sie zerbrochen und umgeformt werden. Denn was einst Vernunft war, kann Unsinn, was einst Wohltat, kann zur Plage werden. Deshalb braucht sich die Kirche der Vergänglichkeit ihrer Traditionen nicht zu schämen, als würde sie durch bessere Einsichten und passendere Gewohnheiten unglaubwürdig werden. Sie ist gerade um der Treue zu dem ihr überlieferten Herrn willen ständig aufgerufen, „alles zu prüfen und das Gute zu behalten" (1 Thess 5,21). Damit aber bei dieser notwendigen kritischen Unterscheidung „der Geist nicht ausgelöscht" und mit den irdenen Gefäßen nicht auch der kostbare Schatz weggeworfen werde, braucht die Kirche den Geist dessen, von dem es in der johanneischen Passionsgeschichte heißt: „tradidit Spiritum", „und er überlieferte den Geist" (Joh 19, 30).

Roman Bleistein SJ

Der Christ und das Spiel

Der leistungsorientierte Mensch hat nicht viel Sinn für das Spiel. In vielfältige Zwänge eingespannt, muß er zwangsläufig das „Zwecklose" geringschätzen. Als Protest gegen diese Mentalität und als Korrektur der Verzweckung entwickelt er seit geraumer Zeit zunehmend neu die Einsicht in die anthropologische Notwendigkeit des Spiels. Dem Menschen, der spielen möchte, der es aber verlernt hat, helfen „Spielbücher" weiter. Neue Spiele werden erdacht: Begriffs-, Formen-, Register-, Mengen- und Simplexspiele. Es gibt „Psychospiele", die unter exotischen Namen wie Cariso, Guss, Sensis bekannt sind. Erwachsene, zumal Eltern, lernen neu die ungewohnte, spielerische Leichtigkeit an und mit ihren Kindern. Kurz: Man „darf" wieder spielen. Hat man auch heute sonst wenig Sinn für Formen, diese Rituale der Verfremdung und Entdeckung, der Überraschung und des Entzückens sind beliebt[1].

In diesen Prozeß fügt sich ein, daß auch die Theologie das Spiel als Gegenstand ihrer Reflexion entdeckt hat. Es könnte nun der Eindruck entstehen, als würde zu einer Fülle anderer Theologien – Theologie der Arbeit, Theologie der Befreiung, Theologie des Festes – lediglich eine weitere hinzugefügt. Doch dem ist nicht so; denn das Spiel ist kein Sonderbereich des menschlichen Lebens, wird doch in einer „Theologie des Spiels" immer wieder das Eine und Ganze des christlichen Lebens gesehen, allerdings – und das ist ungewohnt – unter einem seit langem in der Theologie und in der Spiritualität vernachlässigten Aspekt.

Christliche Rehabilitation des Spiels

Die Verkündigung und die Theologie, in deren Aussagen und Weisungen sich der lebendige Glaube artikuliert, bringen jeweils eine Sprachwelt mit sich, in der gemäß der jeweiligen Nähe zwischen Kirche und Gesellschaft bestimmte Worte und Vorstellungsmodelle im Vordergrund stehen, andere in den Hintergrund treten. Bei diesem Prozeß spielt gewiß die soziale Schicht eine Rolle, aus der sich die Priester der Kirche rekrutieren. Die Sprache der Priester nämlich orientiert sich an den bewußten und unbewußten Wertvorstellungen einer Gesellschaftsschicht.

Aufgrund der Verbindung des Glaubens mit der auf Leistung und Sicherheit gerichteten Mentalität des Bildungsbürgertums im 19. Jahrhundert – in der

spirituellen Literatur der damaligen Zeit ist viel von Gesundheit, Zweckmäßigkeit und todernster Nützlichkeit die Rede – fallen in den letzten hundert Jahren theologischen Denkens Begriffe wie Spiel (und Glück) in der religiösen Sprachwelt aus. Ein Blick in bekannte Erziehungs- und Erbauungsbücher, in denen sich religiöses Denken ungefilterter als in theologischen Traktaten niederschlägt, beweist dies. Bei A. Stolz (Erziehungskunst, Freiburg ^{8}1911, 65–67) sind Kinderspiele nützlich für Gesundheit und Sittlichkeit, sollten aber, „soweit möglich", überwacht werden. S. von Oer (Unsere Schwächen, Freiburg ^{11}1913, 13 ff.) kennt als Heilmittel gegen Langeweile nur Arbeit und Gebet. „Bete und arbeite, das ist der goldene Spruch, der wie ein Schlachtruf gegen alle bösen Geister gebraucht werden muß." Endlich gibt A. v. Doß (Gedanken und Ratschläge, gebildeten Jünglingen zur Beherzigung, Freiburg ^{16}1907, 23) den Ratschlag: „Deine Spiele und Erholungen dürfen ein vernünftiges Zeitmaß nicht überschreiten; sonst verfehlen sie den Zweck, der allein Erholung zur erlaubten, zur nützlichen und guten macht."

Erst neuere theologische Ansätze unter dem Einfluß der Patristik (Hugo Rahner) oder im Sog der Hippie-Bewegung (Harvey Cox) versuchten mit unterschiedlichem Erfolg, zentrale Begriffe eines modernen Lebensgefühls zu rehabilitieren. Was H. Rahner in „Der spielende Mensch" (Zürich 1949) nicht gelang – vielleicht lag dies an der Nachkriegszeit –, nämlich die Aufmerksamkeit der Theologen und der Spirituellen auf die Bedeutung des Spiels für einen christlichen Lebensvollzug zu lenken, erreichte H. Cox in seinem Buch „Das Fest der Narren" (München 1969), das gerade in einer Zeit auf den Markt kam, als die Faszination an der Leistungsgesellschaft in eine gewisse Enttäuschung umschlug. Von H. Cox ließ sich bereits J. Moltmann inspirieren (Die ersten Freigelassenen der Schöpfung. Versuche über die Freude an der Freiheit und das Wohlgefallen am Spiel, München 1971). Seit den Publikationen von H. Cox und J. Moltmann ist das Wort „Spiel" auch in christlichen Kreisen wieder gesellschaftsfähig.

Ansatzpunkte für eine Theologie des Spiels

Sucht man nach Ansatzpunkten für eine Theologie des Spiels, so bieten sich heute zumindest deren drei an. Sie sollen kurz skizziert werden.

1. *Der patristische Ansatz.* In seinem klassischen Bändchen „Der spielende Mensch" hat Hugo Rahner herausgearbeitet, mit welcher Unbefangenheit die Kirchenväter den Begriff des Spiels anwandten, indem sie immer wieder auf die Weisheit der griechischen Philosophen zurückgriffen. Gregor von Nazianz sagt: „Der erhabene Logos – er spielt. Mit buntesten Bildern schmückt er, wie's ihm gefällt, auf jegliche Weise den Kosmos." Das Spiel Gottes gestaltet gleichsam

die Welt zu einem „Kinderspielzeug", um uns dadurch zum „Ernst" des Ewigen und Unsichtbaren zu erziehen. Ist nach Plotin der Mensch ein „lebendiges Spielzeug", so ist nach den Kirchenvätern das Leben des Menschen nicht nur ein Spiel nach Art einer Komödie, sondern ein „weises Kinderspiel" (Clemens von Alexandrien); denn „fröhlich ist der Geist derer, die in Christus Kinder sind, und die wandeln in Geduld. Ja, das ist ein göttliches Kinderspiel". In der Genesis des Spiels geht es dann weiter zur „spielenden Kirche" und zum „himmlischen Tanzspiel". So wird mit dem Wort „Spiel" das christliche Leben in allen Dimensionen umgriffen: in seiner Herkunft und Zukunft, in seiner Menschlichkeit und Göttlichkeit.

Die tiefe Spiritualität und Gläubigkeit der von H. Rahner zitierten Texte aus der frühen Kirche sei nicht in Zweifel gezogen, wenn festgestellt wird: dem heutigen Menschen geht die Erfahrungs- und Bilderwelt ab, von der die Aussagen der Kirchenväter leben. Trotz der Nostalgiewelle und trotz des Hungers nach mystischen Erfahrungen scheinen diese Vätertexte einen Zugang zur Wirklichkeit vorauszusetzen, der heute leider nicht mehr gegeben ist; der hellenistisch-römische Mensch und der Mensch einer Industrie- und Wohlstandsgesellschaft besitzen ein je andersgeartetes Lebensgefühl. Zumindest ihr Heilsverlangen äußert sich auf verschiedene Weise, in unterschiedlichen Bildern und Begriffen, was angesichts der modernen Säkularisierung und Profanität gar nicht anders zu erwarten ist[2].

2. *Der gesellschaftspolitische Ansatz* beruht auf einer Theologie, die zu ihren zentralen Begriffen den der „Emanzipation" zählt[3]. Befreiung wird in einem solchen theologischen Denken – teilweise recht unkritisch – zu einem anderen Wort für „Erlösung". Dieser befreite Mensch aber, aus gesellschaftlichen Zwängen herausgenommen und der Repression der Arbeit entkommen, beginnt zu spielen. Spiele sind demnach die Antithese zur Knechtschaft von Leistung und sozialem Zwang. J. Moltmann schreibt in „Die ersten Freigelassenen der Schöpfung" (19f.):

> „Für eine *menschliche Emanzipation des Menschen* in der gegebenen Gesellschaft ist es sinnvoller, die entfremdeten Spiele den herrschenden Interessen aus der Kontrolle zu nehmen und sie zu Vorspielen der Freiheit des Menschen und einer freien Gesellschaft zu machen ... Man findet Freude an der Freiheit, wenn man spielend vorwegnimmt, was anders sein kann und anders werden soll, und damit den Bann der Unveränderlichkeit dessen, was ist, sprengt ... Man befreit sich im *Spiel* und wohl immer zuerst *spielend* vom Zwang des gegenwärtigen Lebenssystems und erkennt lachend, daß es gar nicht so sein muß, wie es ist und sein zu müssen behauptet. Man probiert den aufrechten Gang, wenn einem plötzlich die Fesseln abgenommen sind."

Obgleich keiner Theologie eine gesellschaftskritische Funktion abgeht, gelingt es einer solchen politischen Theologie nicht immer, die sozialpolitischen Aussagen in eine authentische theologische Gesamtkonzeption zurückzubinden; sie

verliert den spirituellen Kontext. Ein früherer puritanischer Pietismus wird dann durch ein klassenkämpferisches Pathos verdrängt – Jesus wird zum Sozialrevolutionär –, und im Endergebnis ist das eine so schlecht wie das andere: Es erlaubt dem Christen, in einer in Glaube und Welt aufgespaltenen Existenz zu leben[4].

3. *Der anthropologische Ansatz* fragt zuerst nach der Funktion des Spiels im Lebensvollzug des Menschen. Wo ist sein Sitz im Leben? Gibt es menschliches Leben ohne Spiele? Wie verhalten sich Ethik und Ästhetik zueinander? Gibt es überhaupt Religion ohne Spiele? Dieser anthropologische Ansatz versucht, das Gemeinsame der verschiedenen Spieltheorien herauszustellen und dann das Anthropologicum „Spiel" in seiner Beziehung zum Glauben zu erkennen. Von einem solchen anthropologischen Ansatz soll in diesem Beitrag ausgegangen werden. Dabei ist der Widerspruch zum patristischen Ansatz nur partiell; denn auch die Kirchenväter gingen in ihren Aussagen über das Spiel von einem Menschenbild aus. Es war das Menschenbild der Antike in christlicher Deutung. Heute dagegen wird von anderen Anthropologien die Rede sein müssen.

Das dabei im Hintergrund bleibende Problem lautet: Anthropologie und Theologie sprechen jeweils von dem einen Menschen, wenn auch mit je anders legitimierten Aussagen. Trotz dieser erkenntnistheoretischen Differenz müssen Anthropologie und Theologie in ihren zentralen Aussagen übereinstimmen – und dies, solange zwei Bedingungen erfüllt sind: einmal daß die Einheit der Schöpfungs- und Erlösungsordnung festgehalten wird, zum anderen, daß jede Anthropologie ihre philosophischen Aprioris reflektiert und je nach Notwendigkeit korrigiert. Infolgedessen sollten Anthropologie und Theologie in einem gegenseitigen Interpretationsverhältnis gesehen werden, etwa so, daß die Aussagen der Anthropologie durch die Theologie in eine neue Dimension gebracht, daß die Aussagen der Theologie durch die Anthropologie auf ein empirisches Fundament hin vermittelt werden.

Der Mensch spielt notwendig

Bei der Fülle der Spieltheorien (von H. Spencer über S. Freud und J. Huizinga bis zu H. Scheuerl[5]) ist es nicht leicht, das Gemeinsame aller anthropologischen Aussagen über das Spiel auszumachen, es sei denn, man übernimmt die banal erscheinende, aber doch gravierende Behauptung von H. Scheuerl: Das Spiel ist ein Urphänomen. Seiner Meinung nach stellt es eine nicht weiter reduzierbare Erscheinung menschlichen Verhaltens dar: der Mensch spielt. H.-G. Gadamer überschreitet diese Aussage, die noch in einer Interpretation subjektiven Verhaltens befangen ist, mit der Feststellung: „Daß die Seinsweise des Spieles derart der Bewegungsform der Natur nahesteht, erlaubt aber eine wichtige methodische Folgerung. Es ist offenbar nicht so, daß auch Tiere spielen und

daß man im übertragenen Sinne sogar vom Wasser und vom Licht sagen kann, daß es spielt. Vielleicht können wir umgekehrt vom Menschen sagen, daß auch er spielt. Auch sein Spiel ist ein Naturvorgang. Auch der Sinn seines Spieles ist, gerade weil er und soweit er Natur ist, ein reines Sichselbstdarstellen." Ausgehend von dieser Sicht der Wirklichkeit des Spiels entdeckt Gadamer im menschlichen Spiel das spannungsvolle Hin und Her, in dem der Mensch mehr gespielt wird, als daß er selber spielt.

Natürlich ist auch dieses Verständnis des Spiels unablösbar vom Gedanken der Freiheit; denn der Mensch *will* spielen und braucht für alle seine Spiele das selbstgesetzte, begrenzende Maß, als Spiel-Zeit, Spiel-Platz und Spiel-Regel. Aber er teilt mit der Natur, die nicht allein nach der biologischen Zweckhaftigkeit beurteilt werden kann, die Darstellung als Aufgabe. „Die Selbstdarstellung des menschlichen Spiels beruht zwar . . . auf einem an die Scheinzwecke des Spiels gebundenen Verhalten, aber dessen ‚Sinn' besteht nicht wirklich in der Erreichung dieser Zwecke. Vielmehr ist das Sichausgeben an die Spielaufgabe in Wahrheit ein Sichausspielen. Die Selbstdarstellung des Spieles bewirkt so, daß der Spielende gleichsam zu seiner eigenen Selbstdarstellung gelangt, indem er etwas spielt, d. h. darstellt. Nur weil Spielen immer schon ein Darstellen ist, kann das menschliche Spiel im Darstellen selbst die Aufgabe des Spieles finden." [6]

Dieses Urphänomen Spiel, in dem sich der Mensch darstellt, läßt sich durch eine Reihe von Grundzügen beschreiben: die „Freiheitstendenz des Spiels, die innere Unendlichkeit, die Scheinhaftigkeit als Schweben über oder außerhalb der Realität, die Vieldeutigkeit des Spiels, seine innere Geschlossenheit, die Bezogenheit auf die unmittelbare Gegenwart" [7]. Mit diesen Charakteristiken wird eine vielfältige Lebensfreude beschrieben, wird der Hintergrund der Lebensfreude aufgehellt, nämlich ihre Bejahung, ihr Geheimnis.

Spiel ist also tief menschlich. Schiller sagt nicht ohne Grund, der Mensch sei erst dann Mensch, wenn er spiele. Muß man demnach nicht folgern, ein Mensch, der nicht spielen kann, sei kein Mensch? Dieses Spiel steht immer in einem inneren Zusammenhang mit Freiheit und Daseinsfreude. Es wäre allerdings ein Mißverständnis, hierbei Freiheit auf den Mangel an äußerem Zwang einzuengen. Freiheit meint vielmehr jene innere Freiheit, welche die kreative Freude und die Treue zu sich selbst ermöglicht. Ferner: die Freude des Spiels, die nicht mit der Freude am Sieg in einem Wett-Spiel verwechselt werden darf, ist begründet in der tiefen und bestätigenden, das Ich mehrenden und den Menschen zugleich über sich hinausweisenden Spielerfahrung. Wer spielt, sagt ja zu sich und übernimmt darin sein Leben.

Gewiß ließen sich über diese wenigen Charakteristiken des Spiels hinaus noch weitere finden. Es sollten nur die markantesten gewählt werden, jene, die sich durch das Licht des Glaubens noch tiefer erhellen lassen.

Das Spiel und der Glaube

Was hat nun dieses Urphänomen als Selbstdarstellung, als Äußerung von Daseinsfreude und Freiheit, mit dem christlichen Glauben zu tun? Ist im Spiel der Glaube aufgehoben, d. h. aufbewahrt und vollendet? Welche grundlegenden theologischen Aussagen bieten sich an, um diese anthropologische Feststellung christlich zu vermitteln?

Die zentrale Aussage des christlichen Glaubens lautet: Jesus Christus ist von den Toten auferstanden. Allein von dieser Aussage her wird Spiel im christlichen Verständnis motiviert, weil das Ostergeheimnis das Leben eines Christen in seiner ganzen Breite und Tiefe, in Glück und Unglück, in Freude und Leid, in Heil und Heillosigkeit umgreift. Die spezifische Bedeutung des Pascha-Geheimnisses für das Spiel wird vor allem darin sichtbar, daß das Ostergeheimnis auch jene Voraussetzungen artikuliert, die für das Spiel genannt werden, nämlich Freude am Dasein, an einer „neuen Schöpfung" (Gal 6,15), die Freiheit von Furcht und Angst, das versöhnte Leben, die Freiheit schlechthin. Mit diesen und ähnlichen Begriffen sucht auch J. Moltmann das Spiel des Christen verständlich zu machen[8].

Das durch Ostern begründete neue Dasein, das zur Freude befreit, weil es die „Mächte und Gewalten" (Kol 2,15) übermächtigt hat, wird im Neuen Testament nicht in einzelnen Lebensvollzügen beschrieben; Wort und Wirklichkeit „Spiel" werden nicht verwendet. Grund dafür mag gewesen sein, daß dieses Wort zu sehr an heidnische Spiele erinnerte. Wenn es daher nicht im Sprachschatz des Neuen Testaments erwartet werden kann, so wird doch die Grundstimmung eines christlichen Lebens herausgestellt; es werden „Tugenden", „Früchte des Geistes" (Gal 5,22) betont, die insgesamt ein Leben tragen, das bei allem Ernst der Entscheidung (Phil 2,12) in der Souveränität eines Spielenden gelebt werden will. Früchte des Geistes sind Liebe, Freude, Friede, Geduld, Freundlichkeit, Güte, Treue, Milde. Sind nicht genau das die Grundhaltungen eines Spielenden? Für den Christen also gilt: Nicht Spiel des Vergessens, nicht Spiel als Verzweiflung, sondern Spiel als Ausdruck jener Harmonie, in die der erlöste Mensch wieder hineingefunden hat, Spiel aus einem absoluten Sinn. Eine ganz neue Art von „Selbstdarstellung" kann vom Christen im Spiel verwirklicht werden. Das Spiel wird in seiner Begründung zurückgebunden auf die Mitte des christlichen Glaubens, auf Jesus Christus, der das Heil bringt, der das Heil ist.

Dieser christologische Grund eines christlichen Spiels könnte noch unter einer doppelten Rücksicht entfaltet werden.

Spiel wäre zu verstehen als *Demonstration der Freude am Dasein.* Wie Gal 6,15 aussagt, ist der erlöste Mensch der Mensch einer „neuen Schöpfung". „Altes ist vergangen, Neues ist angebrochen" (2 Kor 5,17). Der Erlöste ist der neue Mensch. Zählte es aber schon zum Wesen des alten Menschen, trotz seiner An-

fechtung, seines Schuldbewußtseins und seiner je neu erlittenen Endlichkeit zu spielen, dann wird der neue Mensch noch eher in das Spiel finden, um auszudrücken, wie sehr er sich des Daseins freut. Diese Freude ist – wie die Verheißung Gottes festhält – begründet in der totalen Neuheit dieses Lebens: ein neuer Geist (Röm 7, 6), ein neuer Bund (Lk 22, 20), ein neues Lied (Offb 5, 9) sind verheißen. Darf man nicht auch sagen: ein neues Spiel ist möglich? Ist es nicht sogar notwendig, weil der Tod überwältigt (1 Kor 15,54–57) und die Endgültigkeit der Schuld zerstört ist (Kol 2, 14)? Eine Siegesfeier? Ein Fest der Versöhnung? Ostern.

Diese Demonstration der Freude am Dasein kam in jenen Osterspielen zum Ausdruck, die von Bischof und Geistlichen in der Kirche oder im Kreuzgang gespielt wurden, nach der Maxime: Christus ist erstanden. Laßt uns in Freude spielen. „Wir besitzen noch aus dem Jahr 1582 ein Rituale aus Besançon, in dem für die Ostervesper angeordnet wird: ‚Nach der Vollendung der Non finden die Tänze im Kreuzgang statt oder, wenn das Wetter regnerisch ist, in der Mitte des Kirchenschiffs. Man singt dazu ein paar Lieder, wie sie in den Prozessionsordnungen enthalten sind. Und wenn der Tanz zu Ende ist, reicht man im Kapitelsaal einen Trunk von rotem und weißem Wein.‘ Genaueres über diesen Osterbrauch hören wir aus der Kathedrale von Auxerre. Dort findet der Tanz, verbunden mit einem sakralen Ballspiel, im Chor der Bischofskirche statt, und zwar, wie ausdrücklich bemerkt wird, auf dem ‚Labyrinth‘, das in Mosaikwerk den Fußboden ziert. Nach der Weise und dem Takt der Ostersequenz ‚Victimae paschali‘ schreiten Bischof und Kleriker in schöner Tanzordnung über die Figuren des Labyrinths und werfen sich einen Ball zu.“[9] So wird im liturgischen Spiel die Freude am österlichen Leben dargestellt.

Spiel wäre ferner zu verstehen als *Zelebration der Freiheit.* Dieser Aspekt wird nicht deshalb gewählt, weil Freiheit heute ein zentraler Begriff des menschlichen Selbstverständnisses ist. Wer in diesem Zusammenhang christlich argumentieren will, kann nicht das Pathos überhören, mit dem in den Briefen des Apostels Paulus die Freiheit des Christen betont wird: Freiheit vom Gesetz (Gal 4,5), von kleinlicher Kasuistik, ebenso Freiheit von Mächten und Gewalten (Kol 2,15). „Damit wir frei seien, hat Christus uns frei gemacht“ (Gal 5,1). „Wo der Geist des Herrn waltet, ist Freiheit“ (2 Kor 3,15). Es ist jener Geist, der mit der Freiheit zugleich Frieden und Freude bringt.

Als innerstes Prinzip dieser Freiheit aber muß man die Liebe erkennen, jene jenseitige Kraft, die erfinderisch ist, die schöpferisch wirkt, die den Menschen der alltäglichen Welt enthebt. Will diese in Liebe begründete Freiheit dokumentiert, „dargestellt“, ja gefeiert sein, dann bietet sich das Spiel an. Kein Tanz in den Tuilerien, keine Verehrung der Göttin Vernunft, keine Orgie. Christliches Spiel geht andere Wege, weiß andere Äußerungen, kennt andere Ekstasen: die Verhaltenheit in der Freude und das Glück, das ohne Worte spielt und tanzt.

Mit diesen beiden Begriffen wird die christologische Grundaussage spirituell „umgesetzt". Spiel ist für den Christen Demonstration der Freude am Dasein und Zelebration der Freiheit.

Ist mit diesen beiden Aussagen das Urphänomen Spiel ganz in den Blick gekommen? Liegt die Heiterkeit des Spiels nicht im Schlagschatten des Ernstes? Dieser Realität wird der eschatologische Aspekt des christlichen Spiels gerecht. Er ordnet die Gegenwärtigkeit des Spiels in die Endzeitlichkeit ein. Spiel wird damit zu einer *Antizipation des Endgültigen.*

Allzuoft werden, wie die Erfahrung zeigt, die Spiele des Christen gestört und zerstört. Auch gelingt dem Gläubigen nicht immer diese leichtfüßige Enthobenheit aus einer Welt, in der es Raum und Zeit gibt, in der sich die Endlichkeit immer wieder ohne Schonung aufdrängt. Das paulinische „Als ob" (1 Kor 7, 29–32) ist nur mit Mühe zu verwirklichen. So wird das (selten gelingende) Spiel zum „Vorspiel", zur Antizipation des Endgültigen. Den durchgängig offenkundigen und auch geäußerten Spielcharakter des christlichen Lebens verdunkelt immer wieder persönliche Schuld und die bedrückende Endlichkeit des Lebens; die österliche Grundstimmung des Christen bricht nur hie und da durch[10]. Dann aber wird in Erwartung des Kommenden, als Unterpfand der Vollendung, als Vorspiel des einen großen und endlosen Spiels gespielt. Das „Spiel ohne Grenzen" steht noch aus.

Würde dieser Aspekt nicht bedacht, dann entartete das christliche Leben in Albernheit; die Balance zwischen Ernst und Heiterkeit ginge verloren. So jedoch bleibt der Christ auf dieser Erde, ist solidarisch mit allen und erwartet in unzerstörbarer Hoffnung, die sich auch und gerade im Spiel artikuliert, die letzte Vollendung für sich und alle.

Das Leben ist ein Spiel

Welche konkreten Konsequenzen ergeben sich aus diesen Überlegungen? Die eine wäre sicher, daß man – nach der Ehrenrettung der Vokabel „Spiel" – versuchte, das christliche Leben unter dem Begriff „Spiel" zu verstehen. Dieses Wort ist ein Gegen-Wort zur modernen Leistung wie zu einem mürrischen Aszetismus. Gewiß wird mit diesem Begriff das christliche Leben nicht in seiner Ganzheit beschrieben; aber er deutet den einen Pol der Spannung an, in der christliches Leben in Ernst und Heiterkeit gelebt sein will. Man kann Roger Schutz, dem Prior von Taizé, nur zustimmen, wenn er sagt: „Wir westlichen Menschen haben durch unsere Erziehung und durch das Erbe unserer Vorfahren gelernt, uns selbst zu beherrschen. Wir haben das Spontane, die Ursprünglichkeit, die Freude am Spiel verlernt. Wir können nicht mehr spielen. Wir können nur noch Geld verdienen; ausruhen, um für die Arbeit frisch zu sein. Welche

Auffassung des Lebens! Bei den südlichen Menschen ist es ganz anders. Man gibt sich dem großen Spiel hin, das unser Leben ist, und man kann lachen, weinen."[11]

Damit deutet er die österliche Grundstimmung christlicher Existenz an, die mehr gesucht, mehr entwickelt und mehr gelebt sein will. Nicht finsterer Büßer, nicht „Krieger" („Das Leben ist ein Kampf"), nicht gleichgültiger Dandy darf der Christ sein. Nur als der ernst-heitere Souverän kann er würdig Zeugnis von der froh-machenden Botschaft geben. Aus einem solchermaßen ausbalancierten Verständnis christlichen Lebens wird es dann möglich sein, die Liturgie als spielerischen Vollzug der feiernden Gemeinde zu begreifen[12].

Mit Recht läßt sich vermuten und zugleich hoffen, daß wir dort, wo wir nach dem Spiel greifen, zugleich ein ganzes Bündel anderer menschlicher Wirklichkeiten erfassen – Fest, Feier, Tanz, Kommunikation, Mitmenschlichkeit, Solidarität, Glück und Freude. Sie scheinen mit dem Spiel unlösbar verbunden. Gelänge dem modernen Christen dieser „Griff" in die Fülle des Menschenlebens, dann gewänne sein Christentum ein größeres Maß an Humanität, an Charme und Faszination für andere; sein Glaube gewänne durch je neues spielerisches Tun aber auch an Sicherheit. Das Spiel würde zur Didaktik des Glaubens.

ANMERKUNGEN

[1] Diesem Vorgang ging eine Vortragsreihe der Bayerischen Akademie der schönen Künste nach: Der Mensch und das Spiel in der verplanten Welt (München 1976).

[2] Der Einfluß H. Rahners auf H. Cox ist nicht zu übersehen. Moderne amerikanische „Theologen des Spiels" (S. Keen, D. L. Miller) scheinen ihn allerdings nicht mehr zu kennen.

[3] J. B. Metz hat sich mit dieser Problematik befaßt: Erlösung und Emanzipation, in dieser Zschr. 191 (1973) 171–184.

[4] H. Kutzner geht in seiner umfangreichen und präzisen Untersuchung „Erfahrung und Begriff des Spiels" (Bonn 1975) von der „Undefinierbarkeit des Spiels" aus und ordnet die verschiedenen Spielbegriffe verschiedenen Handlungs- und Gesellschaftsformen zu. Er kommt zu Zusammenhängen wie Neurose – Spiel – System.

[5] Vgl. Theorien des Spiels, hrsg. v. H. Scheuerl (Weinheim [10]1975); A. Flitner, Spielen – Lernen (München 1972); I. Heidemann, Der Begriff des Spiels und das ästhetische Weltbild in der Philosophie der Gegenwart (Berlin 1968).

[6] H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode (Tübingen 1960) 100, 103; ebenso D. Kamper, Das Spiel als Metapher des Lebens, in: Der Mensch und das Spiel in einer verplanten Welt, 134.

[7] A. Flitner, a. a. O. 23.

[8] J. Moltmann, Die ersten Freigelassenen der Schöpfung (München 1973) 25, 38 u. ö.

[9] H. Rahner, Der spielende Mensch (Zürich 1949) 81 f.

[10] Das Problem „Das Kreuz und das Spiel" bedenkt: G. M. Martin, Spiel in der Bibel – Kreuz im Spiel, in: Der evangelische Erzieher 27 (1975) 21–30.

[11] Suchen – Warten – Wagen. Auf dem Weg zum Konzil der Jugend: Taizé (Graz 1973) 96.

[12] Dabei wäre vor allem auf Romano Guardini „Vom Geist der Liturgie" (1918, Freiburg [18]1953) hinzuweisen. Vgl. auch: K. F. Müller, Angst vor Dionysos? Zur Frage nach der theologischen Relevanz des Spiels, in: Luth. Monatshefte 13 (1974) 200–201.

Dieter Emeis

Was ist ein christliches Krankenhaus?

Wenn ich mich als Pastoraltheologe auf die Frage „Was ist ein christliches Krankenhaus?" einlasse, so muß ich zuvor deutlich machen, in welcher Perspektive ich eine Antwort versuchen möchte. Eine umfassende Antwort ist mir nicht möglich, weil ich mit vielen – z. B. ökonomischen und medizinischen – Problemen des modernen Krankenhauses nur sehr oberflächlich vertraut bin. Ich möchte einen theologischen Beitrag leisten und halte diesen Beitrag in all seiner Begrenztheit für berechtigt, wenn nach dem Christlichen eines Krankenhauses gefragt wird. Daß ein christliches Krankenhaus auch auf dem gegenwärtigen Stand der Medizin sein und wirtschaftlich arbeiten muß, sind ja wohl nicht die Feststellungen, die vom Theologen erwartet werden. Gleichwohl will ich nicht ausschließen, daß manche Anliegen meines Beitrags in Konflikt geraten können mit medizinischen oder ökonomischen Gesichtspunkten. Dann bedarf es des weiterführenden Gesprächs. Nicht zuletzt ist das das Anliegen meines Beitrags: ein Gespräch anzuregen. Denn der Weg muß wohl gemeinsam gefunden werden, vor allem – aber nicht nur – von denen, die im Krankenhaus ihren Dienst tun.

Es scheint mir zur Einlassung auf die gestellte Frage zunächst wichtig, die Tatsache wahrzunehmen, daß hier eine Frage gestellt wird, die vor etwa zehn Jahren noch kaum so gestellt wurde. Sie ist verwandt mit einer ganzen Reihe von ähnlichen Fragen, die sich in jüngster Zeit anmelden. Das gemeinsame Merkmal dieser Fragen ist, daß man nach den rapiden, vor allem durch die gesteigerten technischen Möglichkeiten bedingten Entwicklungen der letzten Jahrzehnte an einen Punkt kommt, an dem man innehalten und fragen muß, ob und wie das weitergehen soll. Gemeinsam ist diesen Fragen der Verdacht, daß man sich Entwicklungen überlassen hat, die nicht von allein mehr hilfreich sind für die Entfaltung menschlichen Lebens. Gemeinsam ist diesen Fragen die Unsicherheit, ob unser enormes technisches Können uns möglicherweise zu sehr abgelenkt hat von wichtigen Fragen der Lebenskunst. In diesen Fragen äußert sich ein Unbehagen, daß hinter der Entwicklung unserer Tüchtigkeit die Entwicklung unserer Weisheit zurückbleibt, daß wir mit einem raffinierten Know-how – wissen, wie man etwas macht – in der Frage nach dem Know-what – wissen, was wir tun sollen und wollen – nicht selten ohne Orientierung sind. Ich verweise auf dieses Umfeld unserer Frage, weil es mir wichtig scheint für den Antwortversuch. Dieser Antwortversuch darf sich nicht nur auf das innerkirch-

liche Anliegen einer Suche nach dem spezifisch Christlichen in unserer Umwelt beschränken. Es muß der unmoderne Versuch gemacht werden, in unserer Glaubenstradition Hinweise für heutige Lebenskunst zu finden mit dem Ziel, durch unsere Christlichkeit Erinnerungen in unsere Gesellschaft einzubringen, die für die Menschlichkeit des Menschen wichtig sind.

Das christliche Krankenhaus als Organ christlicher Gemeinde

Um vorwärts schauen zu können, schauen wir für unsere christliche Orientierung also zunächst zurück. Wir müssen uns orientieren am Wort und Werk Jesu, an seiner Geschichte und an seinem Geschick. Hier ist für uns zunächst die Wahrnehmung wichtig, daß für Jesu Wirken seine heilende Zuwendung zu den Kranken ein wesentliches Merkmal ist. Worum ging es in dieser heilenden Zuwendung Jesu zu den Kranken? Die Kranken litten nicht nur an ihrer jeweiligen Krankheit; sie litten auch unter dem Verdacht, daß Gott ihnen seine Nähe entzogen habe und daß somit ihre Verbindung zur Quelle von Leben und Heil brüchig geworden sei. Wenn Jesus sich den Kranken zuwendet, so ist das eine Botschaft von Gott. Sie will sagen: Gott ist auch und gerade euch, den Kranken, freundlich, helfend und rettend zugewandt; ihr gehört zu seinen „Lieblingen"; ihm liegt an euch und eurem Leben. In den Heilungen Jesu ging es also um mehr als um die jeweilige Gesundung. Der Kranke wurde in seiner Gesundung nur dann auch wahrhaft heil, wenn er darin zum Glauben an Gottes liebende Zuwendung in Jesus fand. Und allen Kranken – auch denen, die keine heilende Begegnung mit Jesus fanden – sollte doch Gottes Nähe zugesagt und vermittelt werden. Der Gott, den Jesus verkündigt, ist auch und entschieden ein Gott für die Kranken. Menschen im Zwielicht und Dunkel des Lebens leuchtet in Jesus Gott als ihr Licht auf. Jesus ist Sakrament für die Kranken, wirksames Zeichen des Erbarmens Gottes mit den Kranken.

Die Kirche hat den Auftrag, in ihren Gemeinden heute Sakrament für die Kranken zu sein. Sie soll Gottes Erbarmen mit den Kranken anzeigen und vermitteln. Auch heute leiden Kranke ja nicht nur an ihrer jeweiligen Krankheit; sie leiden auch an der Frage, ob Gott sie wirklich liebt; sie leiden – etwas weniger fromm formuliert – an dem Verdacht, ihr Leben sei weniger sinnvoll und gewollt als das der Gesunden; sie erleiden ihre Situation oft nur als negativ, ohne jede positive Chance. Christliche Zuwendung zu den Kranken will auch deren Gesundung; sie will aber noch mehr; sie will die Kranken gewiß machen, daß ihr Leben gewollt und sinnerfüllt ist; sie darf den Kranken vollmächtig zum Ausdruck bringen, daß Gottes Erbarmen ihnen nahe ist.

Ein christliches Krankenhaus ist unter dieser Rücksicht eine Weise, in der eine christliche Gemeinde (oder mehrere christliche Gemeinden zusammen) Sakra-

ment, Zeichen der Zuwendung Gottes zu den Kranken wird. In ihrem Krankenhaus schafft sich die christliche Gemeinde ihre Kranken nicht aus dem Blick, um möglichst wenig von ihnen gestört zu werden. Im christlichen Krankenhaus schafft sich vielmehr die christliche Gemeinde ein Haus in ihrer Mitte, nicht eine Isolierstation für die Kranken, sondern eine Kontaktstelle zu den Kranken. Das christliche Krankenhaus darf der christlichen Gemeinde nicht wie ein Fremdkörper oder eine Sonderwelt gegenüberstehen; es muß zur Welt der Gemeinde, zur Welt der Gesunden dazugehören, als Organ der Zuwendung der Gemeinde, der Gesunden zu den Kranken. Unter dieser Rücksicht ist das Bewußtsein in der Gemeinde wichtig: Wir haben ein Krankenhaus; in ihm drücken wir unser Verhältnis zu den Kranken aus; unter anderem durch unser Krankenhaus sind wir Sakrament für die Kranken.

Es wäre zu bedenken, wie dieser Zusammenhang zwischen der Gemeinde und dem christlichen Krankenhaus intensiviert werden kann. Mit Vertretern der Gemeinde im Kuratorium kann es ja nicht allein getan sein. Zu denken wäre hier an Berichte aus dem Krankenhaus und an Fürbitten für die Kranken im Gemeindegottesdienst, an ehrenamtliche Dienste von Gemeindemitgliedern im Krankenhaus, an Besuchsdienste, an Vermittlung von Glaubenserfahrungen Kranker in die Gemeinde der Gesunden, an Begegnungen mit den Ärzten, den Schwestern und Pflegern als mit Menschen, die in ihrem Dienst auch für die Gemeinde Dienst tun. Wo das Anliegen verstanden ist, wird die Phantasie Wege zeigen.

Das christliche Krankenhaus als Organ christlicher Gemeinde bedeutet eine Erinnerung angesichts der Tendenz, Krankenhäuser als Sonderwelten immer stärker aus der Lebenswelt der Gesunden auszugliedern und die Gesunden von den Kranken abzuschirmen. Der Verlust an Menschlichkeit besteht dabei nicht nur darin, daß die Kranken sich vom Leben abgeschnitten erfahren; auch den Gesunden fehlt der Kontakt zu den Kranken und darin die Chance, von den Kranken zu lernen, sich von den Kranken in Frage stellen zu lassen und durch die Kranken auch auf eigene Krankheit vorbereitet zu werden. Eine Gesellschaft, die ihre Kranken als die weiter zu ihr gehörenden Kranken und ihre Krankenhäuser als zu ihrem Wohnen gehörende Häuser annimmt, ist menschlicher als eine Gesellschaft, die die Kranken ins Abseits drängt und an Institutionen abgibt, mit denen sie nur noch in Finanzierungsfragen in Kommunikation steht.

Hilfe zur christlichen Bewältigung der Krankheit

Wenn in unserer Gesellschaft die Kranken oft nur als Störfaktoren in einem auf Leistung und Genuß ausgerichteten Betrieb angesehen werden, so liegt dies

vor allem an einer verbreiteten Verlegenheit, das Kranksein als menschliche Situation und Aufgabe zu deuten und anzunehmen. Soll das christliche Krankenhaus ein Haus sein, das hilft, auf christliche Weise krank zu sein, so muß etwas näher darüber nachgedacht werden, was es heißt, auf christliche Weise krank zu sein. Nicht gemeint ist damit selbstverständlich eine perverse Verliebtheit in die Krankheit oder mangelnder Wille zum Gesundwerden. Es muß aber ausgemacht werden, ob und wie die Zeit der Krankheit – mag sie nun in die Welt der Gesunden zurückführen oder eine Krankheit zum Tod sein – ein Weg ist, der menschliche und christliche Chancen enthält, also nicht nur als negativ besetzte Situation zu sehen ist.

Jede Krankheit ist – wenn auch nicht immer gleich intensiv – eine Erinnerung an die Endlichkeit und Unselbstverständlichkeit des Lebens. In gesunden Tagen gehört sehr viel Aufmerksamkeit dazu, die Lebenstage als Geschenke anzunehmen und in dem Bewußtsein zu leben, das Leben und die Kraft zum Leben Tag für Tag neu zu empfangen. Der Kranke wird daran erinnert, daß wir unser Leben nicht selbst tragen und nicht zur Verfügung haben. Seine christliche Chance besteht darin, daß er aufgefordert und eingeladen ist, sein Leben Gott anzuvertrauen. Damit ist nicht zuerst die Lücke im Blick, wo die Möglichkeiten der Ärzte und der Pflegenden aufhören. Christlicher Glaube meint hier eine umfassende Haltung. Christlich gläubig sein meint, sich als Geschöpf von Gott tragen zu lassen, dem Gott das Leben anzuvertrauen, der sich in Jesus als um unser Leben besorgter Vater gezeigt hat. In diesem Glauben kann man sich auch ärztlicher Tüchtigkeit und pflegerischer Umsicht anvertrauen. Dieses Glauben endet aber nicht an den Grenzen der Ärzte und Pflegenden. Es ist Glaube bis in den Tod.

Zeit der Krankheit ist Chance, im Glauben weiterzulernen, Geschichte mit Gott so zu leben, daß daraus ein Gewinn folgt für die wieder gesunden Tage im Glauben als auch für ein Sterben im Glauben. Zeit der Krankheit ist nicht nur Negativzeit. Es gibt Kranke, die unter die Gesunden zurückkehren, ohne durch ihre Krankheit menschlich und christlich weitergekommen zu sein. Es gibt aber auch Kranke, die in ihrer Krankheit menschlich und christlich gereift sind und Glaubenserfahrungen gemacht haben, die sich in ihrem gesunden Leben wie in ihrem Sterben auswirken. Ob ein Mensch in seiner Krankheit eine intensive Geschichte mit Gott hat, hängt nun zwar davon ab, wie er sich darauf einläßt; aber es hängt auch davon ab, ob das Haus, in dem er liegt, und ob die Menschen, die mit ihm umgehen, eine solche Geschichte der Kranken mit Gott im Blick haben und anregen. Wie das möglich sein kann, dazu später.

Es muß zunächst noch etwas weiter über die Weise, christlich krank zu sein, nachgedacht werden. Krankheit erinnert nicht nur an Endlichkeit wie an etwas, was einfach so in Ordnung ist. Krankheit bringt den Menschen oft sehr plötzlich auf die Seite der Menschen, die leiden und weinen, und damit an einen manch-

mal ganz ungewohnten Platz. Es sei daran erinnert, daß unser Fremdwort „Patient" übersetzt meint „Leidender". Krankheit konfrontiert unausweichlich mit der in unserer Lebenswelt oft ausgeblendeten Leidenswirklichkeit menschlichen Daseins. Daß wir gegen das Leid kämpfen und es Menschen, wo immer möglich, abnehmen müssen, ist richtig und wichtig. Was bleibt aber für den, der leidet, ohne daß wir ihm sein Leid abnehmen können? Unser christlicher Glaube hat zwar keine Erklärung für das Leid bereit; aber er sieht einen Weg zu leiden, ohne zu verbittern, ja, einen Weg zu leiden und darin zu gewinnen.

Wir müssen wieder zurückschauen zu der Geschichte, die uns für unsere gläubige Orientierung überliefert ist. Der Sohn Gottes, des Vaters, ist eingegangen in unsere Geschichte, und er hat unsere Wirklichkeit – ausgenommen nur die Sünde – geteilt bis in das Dunkel der Angst, des Leidens und Sterbens. Er ist diesen Weg in der Hingabe an seinen Vater gegangen, hat das Dunkel in Gehorsam und Liebe angenommen, und im letzten Dunkel wurde er vom Vater in sein Licht aufgenommen. Für den Glaubenden ist seitdem Leidensweg nicht mehr unsinnig. Zeit des Leidens ist Chance der Gemeinschaft mit Jesus Christus und in ihm der Gemeinschaft mit den zahllosen Leidenden unserer Erde. Liebe muß nicht immer tätige Liebe sein, es kann auch eine annehmende, das Leid mit Jesus Christus und den anderen Leidenden annehmende Liebe sein. Damit ich nicht mißverstanden werde: gemeint ist nicht ein Annehmen des Leidens ohne Gegenwehr und Klage. Auch das Klagen vor Gott gehört zur Glaubensgeschichte mit Gott; aber es gehört dazu auch die Bereitschaft, mit Christus noch im Leid zur Gabe zu werden, die sich gehorsam und liebend Gott anvertraut, auch wenn sie seinen Weg nicht verstehen kann.

Vor diese Möglichkeit hat uns die Frage geführt, was es heißen kann, auf christliche Weise krank zu sein. Es ging dabei darum, die Zeit der Krankheit als eine Zeit wahrzunehmen, die zu einer möglicherweise intensiven Geschichte mit Gott auffordert und einlädt. Ich hoffe nicht, daß wir uns damit von der Frage entfernt haben, was ein christliches Krankenhaus sei. Ich formulierte anfangs dieses Abschnittes sehr allgemein, ein christliches Krankenhaus müsse ein Haus sein, in dem man lernen kann, die eigene Krankheit auch als Aufgabe anzunehmen und zu verarbeiten und als Christ auch auf christliche Weise krank zu sein. Dies muß nun wenigstens in einigen Strichen verdeutlicht werden.

Versuchen wir es mit einem Kontrast, der heute vielfach Wirklichkeit ist. Es gibt viele Krankenhäuser, in denen die Krankheit als menschliche und christliche Aufgabe überspielt wird. Wer da im Krankenhaus etwas zu tun hat, scheinen nur die Ärzte und die Pflegenden zu sein. Die Kranken haben sich anscheinend nur behandeln zu lassen. Daß die Kranken vor einer Aufgabe, oft vor ihrer schwersten Lebensaufgabe stehen, wird in die Hinterbühne des Bewußtseins abgedrängt. Ab und zu schleicht sich vielleicht ein Seelsorger in den Betrieb ein; aber dieser Seelsorger bleibt Fremdkörper im Krankenhaus. Seine Aufgabe wird

als eine ganz andere Aufgabe neben den Aufgaben des Krankenhauses angesehen.

Ein christliches Krankenhaus stelle ich mir anders vor. Ich stelle mir da ein Haus vor, in dem christliche Ärzte und Pflegende auch in der Sorge mit dem Kranken umgehen, daß er die Zeit seiner Krankheit auch als Geschichte mit Gott erleben und durchleben kann. Das darf nicht die isolierbare Sorge des Seelsorgers sein; das muß die gemeinsame Sorge des Hauses sein. Um mich wieder gegen ein mögliches Mißverständnis zu schützen: ich meine nicht ein Krankenhaus, in dem die Kranken als Objekte falschen missionarischen Eifers mißbraucht werden. Ich meine aber wohl ein Haus, in dem auch die Ärzte und die Pflegenden zur gegebenen Zeit auf taktvolle Weise bereit und fähig sind, Zeichen und Zeugnis zu geben, daß Gott den Kranken nahe ist und nahe sein will und sie auf Glaube, Hoffnung und Liebe hin anspricht. Das kann durch die Zusage eines fürbittenden Gebets geschehen. Es kann auch durch das Angebot, mit dem Kranken zu beten, geschehen. (Das fürbittende Gebet und das Angebot einer Gebetsgemeinschaft ist dabei keinesfalls als Sonderaufgabe nur der Ordensschwestern in den Krankenhäusern anzusehen.) Das kann durch die Bereitstellung hilfreicher Schriften geschehen oder durch gute Bilder in den Zimmern, die man meditieren kann und die auf den Weg des Glaubens führen.

Auch hier werden sich Möglichkeiten finden, wenn erst das Anliegen gesehen wird. Vielleicht ist es Voraussetzung, daß sich die Ärzte, die Pflegenden und die Seelsorger zusammenfinden, um sich auch als Glaubensgemeinschaft – nicht nur als Arbeitsgemeinschaft – zu erfahren. Und vielleicht muß im Austausch von Erfahrungen dann auch offen genannt werden, was für mich zu den tiefgreifenden Erfahrungen mit Kranken und Sterbenden gehört: daß ich von Kranken, die gelernt hatten, auf christliche Weise krank zu sein, regelmäßig als der fortging, der von den Kranken einen Dienst erwiesen bekommen hatte. Diese Kranken und Sterbenden werden mir eine Hilfe sein, wenn es an mir sein wird, auf christliche Weise krank zu sein und sterben zu können. Das heißt, wir als die Gesunden müssen die Aufgabe, vor der die Kranken stehen, auch als unsere eigene Aufgabe sehen lernen und so die Kranken auch als die entdecken lernen, die uns durch die Weise, wie sie sich der Aufgabe ihrer Krankheit stellen, mit auf unsere Aufgabe vorbereiten.

Dieser Hinweis macht zugleich deutlich, daß ein Krankenhaus nicht mit der einen oder anderen organisatorischen Maßnahme zum christlichen Krankenhaus zu machen ist, sondern nur durch die dauernde Mühe der christlichen Ärzte und Pflegenden um ihre Christlichkeit. Krankenhausseelsorge ist dann nicht nur Seelsorge an den Kranken, sondern auch unsere gemeinsame Sorge umeinander und um unsere Christlichkeit. Erst dadurch wird eine Sorge um die Kranken möglich, die ihnen hilft in ihrer Aufgabe. Gelingt wenigstens in Ansätzen eine solche gemeinsame Sorge darum, daß die Kranken die Aufgabe, die sich ihnen

mit ihrer Krankheit stellt, bestehen, so ist zugleich ein wichtiges Zeichen zum Schutz der Menschlichkeit in unserer Gesellschaft gesetzt. Es ist damit wenigstens angezeigt, daß die Krankheit nicht nur ein medizinisches Problem für die Ärzte, sondern auch ein menschliches Problem für die Kranken ist, und eben das Bewußtsein davon droht in unserer Gesellschaft unterzugehen.

Haus für die Angehörigen der Kranken

Ein Rückblick in die Geschichte des Krankenhauses zeigt, daß die ersten Krankenhäuser für Reisende und Fremde eingerichtet wurden, für Menschen also, die von der Krankheit heimgesucht wurden ohne ein Zuhause und ohne Menschen, die sie pflegen konnten. Die Kranken, die ein Zuhause hatten und Menschen in diesem Zuhause, blieben dort und wurden dort gepflegt. Daß wir dahin nicht wieder zurück können, ist selbstverständlich. Aber wir müssen uns doch bewußt machen, daß wir die großartigen medizinischen Möglichkeiten des Krankenhauses (vor allem in der Intensivmedizin) oft mit einer weitgehenden Trennung der Kranken von denen, die ihnen angehören, erkaufen. Wie unselbstverständlich das ist, wurde mir in afrikanischen Krankenhäusern deutlich, wo auf den Kinderstationen die Mütter mit den Kindern im Bett oder vor dem Bett ihrer Kinder auf einer Matte lagen; wo bei erwachsenen Kranken nicht selten vor dem Krankenzimmer gesunde Familienangehörige saßen und miteinander für die Kranken kochten. Auch das können wir nicht kopieren.

Aber es bringt uns vor die Frage, wie wir aufmerksamer und empfindsamer beachten können, daß Kranke in den sozial gesunden Fällen Angehörige haben, also Menschen, die ihnen angehören, zu ihnen gehören, und daß zum Bestehen einer Krankheit dazu gehört, daß die Angehörigen sie mitbestehen. Ich weiß, daß Angehörige für die Kranken nicht nur hilfreich, sondern auch belastend sein können. In beiden Fällen ist die Krankheit eine Chance für die Gemeinschaft von Menschen. Gemeinsamkeit wächst auch und gerade in gemeinsam getragener Last, gemeinsam durchlebter Krise. Krankheit muß nicht einsam machen. Die treue Zuwendung des gesunden Angehörigen zum Kranken kann die zwischenmenschliche Bindung bewähren und vertiefen. Daß diese Chance genutzt wird, daran muß uns menschlich und christlich gelegen sein. Denn eine der Bedrohungen unserer Zeit ist die Brüchigkeit zwischenmenschlicher Beziehungen, und insbesondere für uns Christen wäre es ein Verlust, liebende Nähe zum anderen auf gesunde Tage zu beschränken. Es gilt also, im christlichen Krankenhaus die Kranken nicht nur als individuelle medizinische Fälle anzusehen und zu behandeln, sondern als Menschen, die mit anderen Menschen zusammenhängen. Es gehört dann zur Aufgabe des Krankenhauses, die Angehörigen zum gemeinsamen Bestehen der Krankheit einzubeziehen.

Auch hier dürfte es nicht nur mit einigen organisatorischen Maßnahmen – etwa in der Besuchszeitregelung – getan sein. Besonders wichtig scheint mir hier das Gespräch des Arztes und der Pflegenden mit den Angehörigen. Ich weiß, wie groß das Bedürfnis der Angehörigen oft ist, mit denen zu sprechen, die etwas über die Krankheit und über den Kranken sagen können. Und ich weiß, wie schwer es vielerorts ist, den Arzt oder eine Stationsschwester zu erwischen, und wie oft Angehörige fast ein schlechtes Gewissen haben, Ärzte und Schwestern in ihren an sich viel wichtigeren Aufgaben zu stören. Hier ist die Frage notwendig: Wie wichtig ist das Gespräch mit den Angehörigen, um ihnen zu helfen, ihre Situation menschlich und christlich zu bestehen, und ihnen dadurch zu helfen, den Kranken zu helfen und die Bindung an den Kranken zu bewähren? Ist das eine Aufgabe am Rand, oder ist das eine Aufgabe, die zur Mitte gehört?

Ort menschlichen und christlichen Sterbens

Es ist richtig und wichtig, daß die ärztlichen und pflegerischen Absichten im Krankenhaus ganz auf die Heilung der Patienten ausgerichtet sind. Das muß aber nicht bedeuten, daß die Probleme des Sterbens im Krankenhaus tabuisiert werden. Die Literatur über das Sterben ist in jüngster Zeit sprunghaft angestiegen. Sieht man sie durch, so offenbart sich darin eine tiefe Unsicherheit. Untersuchungen belegen, daß viele Menschen in unserer Gesellschaft keine oder nur ganz geringe Erfahrungen mit Sterbenden haben und daß dies die Unsicherheit angesichts der Wirklichkeit des Todes steigert. Die ganze Problematik kann hier nicht entfaltet werden. Aber für die Frage nach dem Auftrag des christlichen Krankenhauses scheint es mir doch wichtig, auch die Frage zu stellen, wie man in diesem Haus den Sterbenden gegenüber eingestellt ist und wie man in diesem Haus sterben kann.

Es stimmt, auch in unseren Kirchen ist das Thema des Todes nicht mehr so viel besprochen wie in früheren Zeiten. Vielleicht war hier auch eine Abstinenz notwendig, weil die Art, wie vom Tod gesprochen wurde, oft drohend und ängstigend war. Es scheint mir aber an der Zeit, daß wir als Christen unser Verhältnis zu unserem Tod auch öffentlich wieder neu bezeugen und im Glauben auch neu um die Kunst zu sterben, um das christliche Sterben-Können bemüht sind. Auch für uns Christen gilt, daß der Tod für uns zunächst der Fremde ist, der unserer Sehnsucht nach Leben und nach bleibenden Beziehungen zu den für uns wichtigen Menschen widerspricht. Aber im Glauben gibt es für uns eine Hoffnung im Weg in dieses Dunkel. Wir dürfen lebend und sterbend unser Leben dem Gott anvertrauen, der sich in seinem Sohn als Gott der Lebenden gezeigt hat. Das Sterben ist für uns nicht nur etwas Negatives; es ist für uns

auch die letzte und große Möglichkeit, uns rückhaltlos glaubend, hoffend und liebend in die Hände Gottes zu begeben, uns loszulassen auf ihn hin. Und dieser unser Gott, von dem uns der Tod nicht trennen kann, wird uns nicht von den Menschen, die wir lieben, trennen. Er wird uns eine neue Nähe schenken.

Wie kann diese unsere Überzeugung vom Sterben und vom Tod in einem christlichen Krankenhaus zum Ausdruck kommen und Folgen haben? Wieder geht es nicht allein und nicht einmal zuerst um die eine oder andere organisatorische Maßnahme. Erste Voraussetzung für einen christlichen Umgang mit den Sterbenden scheint mir zu sein, daß wir ein christliches Verhältnis zu unserem eigenen Tod haben. Oft sind es ja unsere eigenen Unsicherheiten, die uns unsicher machen im Umgang mit Sterbenden. Die Bemühung um unser eigenes Verhältnis zu unserem Tod muß unseren Lebensmut und unsere Freude am Leben nicht schmälern. Wer ein Verhältnis zu seinem Tod gewonnen hat, hat vielmehr auch eine solidere Grundlage für die Freude am Leben als der, der die Todeswirklichkeit ausblenden muß, weil sie ihn hoffnungslos machen würde. Unser christliches Verhältnis zu unserem Tod aber wird uns ermöglichen, Sterbenden zu helfen, ihr Verhältnis zu ihrem Tod zu finden.

Erst über die Frage nach unserem Tod werden wohl auch andere Fragen beantwortbar. Zum Beispiel: Wollen wir, daß man uns die Nähe des Todes einmal verschweigen wird, oder wollen wir einmal wissen, wie es um uns steht, um – wenn es unsere Todeskrankheit erlaubt – bewußt glaubend, hoffend und liebend in den Tod gehen zu können? Werden wir wünschen, daß uns das Krankenhaus ermöglicht, daß die Menschen, die uns lieben, im Sterben greifbar nahe sein können? Werden wir wünschen, daß man im Krankenhaus einen Raum für uns hat, in dem man sterben kann? Werden wir uns einen Arzt wünschen, der unser Sterben nicht nur als Niederlage für seine Kunst erfährt, sondern uns auch glaubend aus seinen Händen in die Hände Gottes geben kann? Von diesen und ähnlichen Fragen nach unserem Tod her dürften am sichersten Hinweise gefunden werden, was ein christliches Krankenhaus tun kann, damit in ihm ein menschliches und christliches Sterben möglich ist.

Die Krankensalbung als Gottesdienst des christlichen Krankenhauses

Wenn im folgenden von der Krankensalbung gesprochen wird, so gehe ich davon aus, daß die nichtkatholischen Konfessionen vergleichbare Gottesdienste haben, auch wenn sie diese nicht als Sakramente feiern. Die Reform der Liturgie der Sakramente hat uns eine neue Form des Gottesdienstes der Krankensalbung geschenkt. Ich wünsche mir von einem christlichen Krankenhaus, daß in ihm dieser Gottesdienst einen zentralen Aussage- und Stellenwert hat.

Zunächst ist unmißverständlich zu klären, daß die Krankensalbung nicht

Sterbesakrament ist. Das Sakrament für den Eintritt ins christliche Sterben ist die Eucharistie als Wegzehrung. Die Krankensalbung ist Sakrament für Kranke in der Hoffnung auf Genesung. In der Krankensalbung wird unser Glaube gestaltet, benannt und gefeiert, daß Gott mit der Kraft seines Geistes den Kranken helfend und aufrichtend nahe ist, daß Krankheit also nicht Gottverlassenheit ist. Die Gebete zielen auf Heilung, und diese Heilung wird auch von der inneren Kräftigung des Kranken durch den Heiligen Geist erwartet. Der neue Ritus macht es sehr deutlich, daß die Krankensalbung Sakrament des Heiligen Geistes ist. Mit der Erinnerung an den Heiligen Geist als den, der die Kranken tröstet und aufrichtet, wird vielleicht auch die Erinnerung daran lebendiger, daß viele Krankenhäuser des Mittelalters in ihrem Namen dem Heiligen Geist anvertraut wurden.

Nach dieser Klarstellung ist nun weiter zu verdeutlichen, was ein Sakrament ist und sein soll. Im Sakrament soll etwas zusammengefaßt und neu angestoßen werden, was auch vor und nach dem Sakrament lebendig ist. Im Sakrament der Krankensalbung wird begangen, daß der Heilige Geist den Kranken immer und überall nahe ist. Und es wird darin begangen, daß die Zuwendung der Menschen zu den Kranken, also auch die Zuwendung der Ärzte, der Pflegenden und der Angehörigen zu den Kranken auch die Nähe des Geistes Gottes anzeigen und vermitteln darf und soll. Das heißt aber, daß in der Krankensalbung auch der Dienst all derer, die um die Kranken besorgt sind, interpretiert und in seiner Bedeutung für die Glaubenden gestaltet wird. In der Krankensalbung wird also – noch einmal anders formuliert – gottesdienstlich begangen, was das christliche Krankenhaus den Kranken schenken will: helfende und heilende Zuwendung als Zeichen der helfenden und heilenden Zuwendung Gottes im Heiligen Geist. Wenn das so ist, dann sind die Feiern der Krankensalbung die besonderen Gottesdienste eines christlichen Krankenhauses.

Diese Sicht sollte eine veränderte Praxis anstoßen. Lassen Sie mich wieder das Kontrastbild zeichnen. In vielen Krankenhäusern wird einem als Priester zwar alles hergerichtet für die Krankensalbung; aber man wird dann mit dem Kranken allein gelassen. Es entsteht der Eindruck eines liturgischen Fremdkörpers, dem man für bestimmte Zeit Raum gibt, aber das Vorher und Nachher im Krankenzimmer scheint damit kaum etwas zu tun zu haben, und die Personen, die dauernd mit dem Kranken zu tun haben, sind nur in Ausnahmen am Gottesdienst beteiligt. Vom christlichen Krankenhaus wünsche ich mir, daß in ihm allen Kranken, die in ihrer Situation wirklich bedrängt und der inneren Stärkung bedürftig sind, die Krankensalbung angeboten wird. Und ich wünsche mir, daß für die Gottesdienste mit den Kranken Raum und Atmosphäre geschaffen wird. Und vor allem wünsche ich mir, daß die, die an den Kranken Dienst tun – gelegentlich auch die Ärzte – wie auch die Angehörigen nach Möglichkeit an dem Gottesdienst der Krankensalbung teilnehmen und mitbeten.

UMSCHAU

Religiöse Erfahrung im „Modernismus"

Die Kenntnis und Vergegenwärtigung jener in sich keineswegs einheitlichen Bewegung innerhalb der katholischen Kirche zu Beginn unseres Jahrhunderts, die von Pius X. unter dem Sammelbegriff „Modernismus" als kirchenzerstörerischer „Wahnsinn", als die „Zusammenfassung aller Häresien" verurteilt worden war, ist für die heutige theologische Diskussion von grundlegender Bedeutung; denn hier wurden freimütig jene Themen erörtert, die auch heute die systematische und praktische Theologie wieder bewegen. Dabei zeigt sich, daß die Lösungsansätze von damals auch heute noch fruchtbare und weiterführende Anregungen geben können. Dies gilt insbesondere bezüglich der Frage nach einer theologischen Entfaltung der „religiösen Erfahrung".

Die modernistische Bewegung war in ihrem innersten Kern von dem Bestreben nach einer religiösen Erneuerung der Kirche geprägt. Vor allem die englischen Theologen und Religionsphilosophen G. Tyrrell und F. von Hügel knüpften dazu an die mystische Überlieferung an, wie sie von Meister Eckhard und Teresa von Avila repräsentiert wird, die in Frankreich im „milieu devot" mächtig wurde und in der „spirituellen Theologie" des 19. Jahrhunderts lebendig blieb. Sie wollten diesen Strom christlicher Überlieferung unter den Bedingungen des modernen wissenschaftlichen Denkens erneuern, für das religiöse Leben der Gegenwart fruchtbar machen und im Gegenzug gegen die kirchenamtlich ausschließlich herrschende Neuscholastik in der katholischen Kirche neu beheimaten.

Im Zentrum ihrer Theologie steht die Kategorie der persönlichen „religiösen Erfahrung". Dabei betont von Hügel, daß die echte „religiöse Erfahrung" nicht aus einem Individualismus kommt, der von aller kirchlichen Gemeinschaft und der wissenschaftlichen Erforschung der historisch gewachsenen Überlieferung absieht. Vielmehr bezeichnet sie den Weg, auf dem sich – in der Gemeinschaft der Kirche und in redlicher Auseinandersetzung mit den Wissenschaften – die ersten, anfänglichen, unmittelbaren, sinnlichen Wahrnehmungen des Menschen in seiner Welt zu einer in Leben und Denken erprobten Erfahrung des transzendenten Gottes entfalten und läutern. Aus ihrer neuscholastischen Sicht konnte die römische Kurie in diesen theologischen Bemühungen nur die giftigen Früchte des Agnostizismus, anarchischen Subjektivismus, Irrationalismus, Monismus, Immanentismus, Pantheismus erkennen; das Streben nach wissenschaftlicher Redlichkeit, näherhin der Versuch, in der Exegese und der Kirchengeschichte die allgemein anerkannten historisch-kritischen Methoden anzuwenden, wurde als Auswuchs „hochmütigen Wissensdünkels" verstanden.

Friedrich von Hügel war bisher fast nur als der „Verbindungsoffizier" der „modernistischen Bewegung" bekannt. Er brachte die verschiedenen Gelehrten, vornehmlich in Italien, Frankreich und England, untereinander in Kontakt und regte sie zu geistigem, nicht selten auch streitbarem Austausch an. Er sorgte auch für Verbindungen zur deutschen katholischen und noch mehr protestantischen Theologie. Er bewirkte damit allerdings auch, daß die römische Kurie in der „modernistischen Bewegung" eine einheitliche, taktisch äußerst schlaue „internationale Verschwörung" zur Zerstörung der Kirche sah, die sie mit allen Mitteln vernichten zu müssen glaubte.

Hingegen wurde bisher kaum gesehen, daß von Hügel eine eigenständige und eigenwillige, umfassende theologische Konzeption vertrat. Der Grund liegt darin, daß sein lite-

rarisches Werk weit verstreut ist; teilweise veröffentlichte er seine Arbeiten nicht, sondern ließ sie nur zur privaten Weitergabe vervielfältigen. Dazu kommt, daß er sich einer schwerfälligen, esoterischen, auch seinen Freunden oft kaum verständlichen, die eigentlichen Aussageintentionen manchmal absichtlich verdunkelnden Darstellungsweise bedient, um oberflächliche Leser abzustoßen. Gelegentlich verdarben auch Verleger durch wohlgemeinte redaktionelle Einschübe die Pointe und führten spätere Interpreten in die Irre. Von Hügel wollte bewußt keine Breitenwirkung erzielen – er verstand sich als „Autor für Autoren" – um einer kirchenamtlichen Verurteilung zu entgehen. Er war der einzige führende „Modernist", der nie verurteilt wurde, aber um den Preis, daß seine Werke fast wirkungslos, weil unverstanden blieben.

Die Untersuchung von Peter Neuner[1] – es ist die theologische Dissertation des Schülers von H. Fries – rückt die Gestalt von Hügels in ein wesentlich neues Licht. Er macht unter Auswertung auch unveröffentlichter Quellen sichtbar, daß hinter den verschiedenen Verklausulierungen, die den kirchenpolitischen Zwängen, unter denen von Hügel schreiben mußte, Rechnung tragen, ein einheitlicher theologischer Denkansatz steht, der „in erstaunlicher Konsequenz während seines ganzen Lebens seine theologischen Arbeiten prägte, wie er auch seine seelsorglichen Bemühungen und seine kirchenpolitischen Aktivitäten bestimmte". Neuner stellt dar, wie sich von Hügels Biographie und seine theologische Konzeption gegenseitig beleuchten und erschließen. „Manches, was in seiner Biographie als Ungereimtheit erscheinen möchte, (ist) in seiner theologischen und philosophischen Grundausrichtung begründet"; „ebenso sind manche Eigenheiten seiner Theorie von persönlichen Widerfahrnissen zu erklären." „Leben und Lehre interpretieren sich hier in einem Maße, daß man seine Biographie als Stoff für seine Theorie bezeichnen könnte" (30).

Im ersten Teil der Untersuchung („Friedrich von Hügel und seine Stellung im Kreis der Modernisten", 33–77) gibt Neuner eine Einführung in die Biographie von Hügels und in das tragische Schicksal der „modernistischen Bewegung"; er schafft damit die Voraussetzungen zum Verständnis der theologischen Konzeption von Hügels. Im zweiten Teil („Der Weg der religiösen Erkenntnis", 79–343) entfaltet Neuner diese Konzeption in ihrem systematisch folgerichtigen Zusammenhang. Man könnte diesen Teil eine nuancenreiche, differenzierte Phänomenologie oder Logik der „religiösen Erfahrung" nennen. Sie ist für die gegenwärtige systematische und praktische Theologie schon allein deshalb bedeutsam, weil hier Schritt für Schritt die vielschichtigen Dimensionen aufgezeigt werden, die für das Thema „religiöse Erfahrung" bedacht werden müssen. Zugleich werden die Kriterien aufgewiesen, nach denen die „Unterscheidung der Geister" vorgenommen werden kann und „echte" religiöse Erfahrung unterschieden werden kann von ihrer Entartung in eine „wetterwendische Subjektivität und eine beinahe unheilbare Willkürherrschaft der Stimmung und der Laune" (150), in eine frömmelnde Flucht aus der Wirklichkeit des Lebens, in fade Erbaulichkeit oder ein narzißtisches Schwelgen in harmonischen Gefühlen.

Anregend sind Neuners Hinweise auf verwandte Theorieansätze in der gegenwärtigen theologischen und religionssoziologischen Diskussion. Bemerkenswert ist die enge geistige Verwandtschaft zum protestantischen Theologen Ernst Troeltsch, insbesondere in der Frage nach dem Verhältnis von Natur und Übernatur und in der gemeinsamen Frontstellung gegen weitverbreitete Bestrebungen, die Transzendenz Gottes pantheistisch zu verflachen[2]. Parallelen zu Hegels Phänomenologie des Geistes sind um so auffälliger, als sich von Hügel in seinen Werken häufig von Hegel distanziert, um nicht in der kirchlichen Öffentlichkeit in den Verdacht zu geraten, er teile Hegels angeblich pantheistische Philosophie.

Die Untersuchung wendet sich naturgemäß mehr an die theologische und religionswissenschaftliche Fachdiskussion. Zugleich erscheint von Peter Neuner ein kleineres Werk[3], in dem er die Ergebnisse seiner Dissertation einem weiteren Interessentenkreis zugänglich macht. Die ganze erschütternde Tragik des „modernistischen" Dramas, die Leiden und enttäuschten Hoffnungen der führenden Männer dieser Bewegung, die bis heute unverminderte Aktualität der religiösen, kirchlichen und wissenschaftlichen Probleme, deren Erörterung damals kirchenamtlich mit disziplinärer Gewalt unterdrückt wurde, bringt dieses spannend geschriebene Buch menschlich bewegend zur Anschauung. Es empfiehlt sich als eine ebenso knappe wie differenzierte, historisch ausgewogene und zuverlässige Einführung in den „Modernismus".

Nach dem Ersten Weltkrieg gab sich die Theologie, vor allem im Bereich des Protestantismus, betont antimystisch. Mystik galt als eine Form der Selbsterlösung des Menschen, damit als Widerspruch zum christlichen Erlösungsgedanken. Von Hügels Theologie zeigt klar, daß dieses Verständnis von Mystik ein Mißverständnis ist, weil es Abirrungen und Entartungserscheinungen für das Wesen der Sache hält und so bekämpft. Demgegenüber stellt sich der Theologie heute die Aufgabe, die christlich-mystische Überlieferung wieder zu verlebendigen. Sie muß die im lärmenden Streit um Dogmen und Rechtgläubigkeit tief verschütteten Quellen für die Gegenwart aufschließen. Neuners Untersuchungen der Theologie von Hügels vermitteln einen Eindruck davon, in welchem Maß der religiös suchende und zugleich wissenschaftlich ehrliche Mensch von heute aus diesen Quellen reiche geistige und geistliche Nahrung schöpfen kann. Zugleich kann die Theologie hier die Maßstäbe finden, nach denen sie „echte" Mystik und „echte", geschichtsbewußte und gemeinschaftsbezogene religiöse Erfahrung unterscheiden kann von dämmrigem oder fröhlichem Mystizismus, von illusionärer Träumerei, von bloßer Sucht nach außergewöhnlichen Gemütsbewegungen oder nach ekstatischen Phänomenen, wo dann nicht selten die letzten Gemeinplätze als „Offenbarungen des heiligen Geistes" angepriesen werden.

Das Verhältnis zwischen offizieller kirchlicher Autorität und mystischer Religiosität ist nach von Hügel durch „Reibungen, Spannungen und Konflikte" gekennzeichnet. „Persönliche, von der Mystik geprägte Frömmigkeit und amtliche, gemeinschaftliche, kirchliche Religiosität" sind „grundlegend gegenläufig strukturiert" (Religion, 63). Daher gab es in der Mystik immer wieder Tendenzen, dieses „komplexe Verhältnis von Mystik und Kirche" in der Weise zu überwinden, daß man jede Rücksicht auf die unverzichtbaren Belange der kirchlichen Gemeinschaft aufgab. Umgekehrt wollten die kirchlichen Autoritäten häufig die spannungsvolle Einheit von kirchlicher Religiosität und mystisch-individueller Frömmigkeit dadurch „entspannen", daß man die Mystik aus der Kirche hinauszudrängen versuchte. Von Hügel betonte unermüdlich, daß das Aushalten dieser „Reibungen, Spannungen und Konflikte", das für beide Seiten mit hohen seelischen „Kosten" verbunden sein kann, ein wesentliches Moment ist, damit sowohl die kirchliche Gemeinschaft als auch die persönliche Religiosität lebendig und geistlich „fruchtbar" werden können, anstatt zu entarten.

Der pauschale und blinde Kampf der kirchlichen Autoritäten gegen den „Modernismus" erweist sich als der bisher letzte Akt einer langen oft blutigen Verfolgung der Mystik; man wollte jedes Moment des Unberechenbaren, Beunruhigenden und Überraschenden aus der Kirche vertreiben, eine feste, stabile Ordnung schaffen und schnitt sich dabei wichtige Wurzeln einer Erneuerung der Kirche und einer lebenskräftigen Verjüngung der christlichen Überlieferungssubstanz ab. Von Hügels Theologie zeigt einen Weg, wie sich auch heute die kirchliche Institution und die innerliche freie, lebendige Religiosität durch alle Spannungen und Konflikte hindurch zusammenleben und einander befruchten können. So könnte die Aufnahme und Weiterführung seines theo-

logischen Ansatzes ein Beitrag sein, um zu verhindern, daß die Leiden der dramatischen Kämpfe zwischen Modernismus und Antimodernismus, die Neuner schildert, nicht die Leiden sein werden, die den Kirchen und den ernsthaft Gläubigen wieder bevorstehen.

Von Hügel setzte sich das Ziel, „die alte Kirche intellektuell so wohnlich zu machen, wie ich es vermag" (Religion, 65). Um einer kirchenamtlichen Verurteilung zu entgehen, wich er auf dem Höhepunkt der Modernismuskrise in ein demütigendes Schweigen aus. Seine streitbareren Freunde sahen darin Feigheit. Von Hügels unverbrüchliche Treue zur Kirche verleitete ihn nicht dazu, die sich häufenden „gefährlichen exzessiven Ansprüche" der kirchlichen Autoritäten doch positiv zu interpretieren und für weniger „gefährlich" und „exzessiv" zu halten. Er nahm sie an als ein „langes, tiefes, ununterbrochenes Fegfeuer" (ebd., 117), das man – notfalls schweigend – durchleiden muß, wenn man die geistliche Kraft der kirchlichen Gemeinschaft nicht entbehren und sich in verzweifelten Lagen die Hoffnung auf eine Erneuerung der Kirche bewahren will. *Karl-Ernst Apfelbacher*

[1] Peter Neuner, Religiöse Erfahrung und geschichtliche Offenbarung. Friedrich von Hügels Grundlegung der Theologie. München: Schöningh 1977. 362 S. (Beiträge zur ökumenischen Theologie. 15.) Kart. 46,–. Vgl. auch ders., Friedrich von Hügels Bild von der Kirche, in dieser Zschr. 189 (1972) 25–42; „Modernismus" und kirchliches Lehramt, ebd. 190 (1972) 249–262.

[2] Vgl. K.-E. Apfelbacher, Frömmigkeit und Wissenschaft. Ernst Troeltsch und sein theologisches Programm (Beiträge zur ökumenischen Theologie. 18, voraussichtlich 1978).

[3] Peter Neuner, Religion zwischen Kirche und Mystik. Friedrich von Hügel und der Modernismus. Frankfurt: Knecht 1977. 158 S. Kart. 19,80. (Im folgenden abgek. Religion.)

Denkender Glaube – gläubiges Denken

Das Werk Eugen Bisers

Das theologische Denken Eugen Bisers, der am 6. Januar dieses Jahres 60 Jahre alt wurde, liegt eigenartig quer zu mancherlei Gängigem, und dies nicht in dem Sinn, daß ein monomaner Hang zur Selbstversponnenheit ihm die brennenden Fragen der Zeit gleichgültig sein ließe; es verhält sich umgekehrt. Zeitgerechtes Denken erweist für Biser gerade darin seine Fruchtbarkeit, daß es gegen den Strom zur Quelle selber zurückdrängt; nur von dorther, wo auch die Gegenwart noch ihren Anfang nahm und wo sie ihre immer noch entscheidenden Erfahrungen sammelte, läßt sich auch die gegenwartentsprechende Hilfe erwarten.

Es versteht sich von selbst, daß für den Theologen diese Erfahrungen konzentriert sind in Person und Werk Jesu von Nazaret; seine Bedeutung auch für die Gegenwart zu erhellen, muß ihm zentrale Lebensaufgabe sein. Und so lassen sich auch die mitunter disparat erscheinenden Arbeiten Bisers um diese Mitte versammeln.

Entscheidendes Anliegen ist Biser dabei, die spezifische Eigenheit des christlichen Ursprungs rein aus ihm selber und gegenwartsbezogen zugleich zur Sprache zu bringen und freizulegen von allen Verkrustungen verfälschender Übergriffe durch fremde Denkkategorien. Das beginnt bei der sorgfältigen Rekonstruktion der ursprünglichen Sprachgestalt der Bibel samt ihrer immer neu einzuholenden verbindlichen Auslegung von Welt und endet in der Kritik verbrauchter theologischer Ansätze, die im Dialog mit solch hellsichtigen Zeitkritikern wie Nietzsche ihre Gegenprobe findet. Es ist nur konsequent, daß dieses Anliegen zum eigenständigen, unverwechselbaren Ansatz herauswächst, der seine Fruchtbarkeit in den verschiedensten Fragestellungen erweist und den vielfältigen Einzelinteressen Bisers ihren immanenten Zusammenhalt verleiht. An drei Schwerpunkten Biserschen Denkens sei das umrißhaft aufgezeigt.

1. *Theologische Sprachtheorie.* Schon das vielzitierte Nietzsche-Buch (Gott ist tot, München 1962) versucht in genauer Unterscheidung zwischen Sprachgestalt und Inhalt die Religionskritik Nietzsches als Plädoyer für eine theologie- und kirchenkritische Freilegung ursprünglicher christlicher Erfahrung zu interpretieren. In eindringlicher Analyse des berühmten Gleichnisses vom „tollen Menschen" und dessen erschütterndem Aufschrei „Gott ist tot, wir haben ihn getötet" zeigt Biser, daß Nietzsches Kritik nicht in erster Linie dem Gottesgedanken überhaupt gilt, sondern viel eher seiner metaphysierten Verbegrifflichung im Zug der Übernahme bibelfremder, griechisch-philosophischer Denkkategorien. Bei aller Hochschätzung philosophischen Denkens findet dieses für Biser dort seine Grenze, wo es sich als fremde Schicht verdeckend mehr als erhellend über den Erfahrungsinhalt selber legt oder gar in der bereitwilligen Übernahme von Methoden gipfelt, die ihrer Herkunft nach ausgesprochen atheistischen Charakters sind. Bisers Kritik, die sich in diesem Kontext auch gegen die Überschätzung der partiell unerläßlichen historisch-kritischen Methode richtet, findet ihren positiven Zielpunkt in der Rückgewinnung der genuinen Sprachgestalt urchristlicher Erfahrung.

Dabei zeigt sich, daß die integrale Sprache der Bibel in ihrer Einheit von Wort, Bild und Begriff ungleich reicher ist als gegenwärtige religiöse Sprache – wie Biser gerade auch in seinem Buch über die Gleichnisse an Jesu überragender sprachschöpferischer Fähigkeit eindrucksvoll unter Beweis stellt. Zahlreiche Vermittlungsprobleme zwischen Glauben und Verstehen und zwischen der Zeit Jesu und der Gegenwart finden nach Biser in diesem defizitären Charakter moderner Sprache und in dem ihre Erklärung, was man mit Wittgenstein die Selbstverhexung der Sprache nennen kann. Sprache überhaupt und speziell religiöse Sprache mit ihrem informationsüberschreitenden Anredecharakter hat die Tendenz, sich selbst in den Weg zu treten und Mißverständnisse zu erzeugen. Diesem komplexen Phänomen, dessen „Außenseite" Biser mit Hilfe der von der Soziolinguistik entlehnten Sprachbarrierenhypothese untersucht, gilt es, innerhalb der Theologie die ihm gebührende Aufmerksamkeit zu gewinnen. In diesen Dienst bezieht Biser die empirievermittelnde Sprach-Fähigkeit von Literatur und Dichtung bewußt mit ein, wie die Arbeiten über Novalis und Kleist bis zu le Fort und Nossack verdeutlichen; Biser erschließt der Theologie damit ein nicht zu überschätzendes Erfahrungsfeld, das zu bearbeiten diese allzulange zu ihrem eigenen Schaden verschmäht hat.

Reinigung gegenwärtiger Sprache und Sensibilisierung für religiöse Sprache durch Literatur sind somit nicht Selbstzweck, sondern stehen in Funktion eines erneuerten Verständnisses biblischer Sprachgewalt; die Erfahrung der Bibel aber ist von entscheidender Bedeutung für Selbstverständnis und Orientierung der Gegenwart. Zugang zur Bibel jedoch heißt Zugang zu Jesus auf dem Weg des Glaubens.

2. *Verstehender Glaube.* Die hermeneutische Ausgangsposition läßt Biser dem vielfach gegen die traditionelle Fundamentaltheologie erhobenen Vorwurf eines heteronomen Glaubensverständnisses mit der Forderung nach einer „kopernikanischen Wende" in der Glaubenstheologie entgegentreten. Scheiterte die traditionelle Fundamentaltheologie vor allem an ihrer zwiespältigen Berufung auf die Vernunft, indem sie den Glauben gegen die kritischen Anfragen der Vernunft durch die Vernunft selbst zu schützen sich anstrengte, wagt Biser den fast paradox anmutenden Versuch, den Ausgangspunkt der Glaubensbegründung in den Glauben selber zu verlegen. Die Grundthese lautet demnach, daß „der Glaube hermeneutisch, also nach Art eines sich selbst tragenden Verstehensaktes, begründet werden" muß (Glaubensverständnis, Freiburg 1975, 55). Der Glaube bringt für den, der sich auf ihn zu gründen bereit ist, seine ihm eigene Gewißheit selber mit und läßt sich nicht von außen her vermitteln, nicht einmal durch noch so überzeugend erscheinende „Gottesbeweise". Zu solchem Glauben gelangt man gerade nicht in einsamer Selbstreflexion noch durch rationale Beweisführung, sondern einzig durch

die dialogische Selbstvermittlung des Glaubens. Dies ist für Biser letztlich deshalb möglich, weil Glaube und Offenbarung für ihn ihre Mitte finden in einem Wortgeschehen, das immer nach Mitteilung drängt und sich in fundamental-theologischer Reflexion als Selbstauslegung des Glaubens zu begreifen hat. Indem der Mensch sich dem Offenbarungswort öffnet, findet er nicht lediglich satzhafte Wahrheit im informationstheoretischen Sinn, sondern erhält existentiell betreffenden Aufschluß über sich selber, sein Elend und seine Größe zugleich; mit Pascal lernt er sich verstehen als „un roseau qui pense", das zum Adressat göttlicher Selbstmitteilung wird und in Gott allein seinen absoluten Grund findet. Deshalb kann Glaube nicht zuerst Unterwerfung unter eine von außen ergehende absolute Forderung sein, sondern ist zu einem angemessenen Verständnis erst dort gebracht, wo er in Kategorien von Befreiung und Freiheit, von Autonomie und Erlösung ausgelegt wird; Glaube ist die von Gott her eröffnete Möglichkeit wahrer Selbsterkenntnis und Befreiung zu den ureigenen Fähigkeiten des Menschseins.

3. *Christologie von innen.* In einem letzten, auf Kierkegaards Spuren unternommenen Schritt erweist die Botschaft des Glaubens für Biser ihre Identität mit dem Botschafter des Glaubens, mit Jesus selber; hier erst findet der Glaube sein entscheidendes Profil. In seinem Jesus-Buch „Der Helfer" (München 1973) weist Biser eindringlich darauf hin, daß christlicher Glaube sich von allen anderen Glaubensangeboten dadurch unterscheidet, daß er unablösbar mit seinem geschichtlichen Ursprung verbunden bleibt, insofern sein Inhalt nichts anderes ist als Jesus selber. Jesus kommt im Glauben auf den Glaubenden zu als Geber und Gabe, als Helfer und Hilfe ineins. Christologie steht deshalb vornehmlich im Dienst der Vergegenwärtigung Jesu und macht sich dabei eine wissenschaftstheoretische Einsicht zunutze, nach der gilt, daß von Jesus am allerwenigsten objektivierend-neutral gesprochen werden kann, wie es bei anderen Gestalten der Geschichte möglich sein mag. Im Fall Jesu ist nur „die invokative, die Sprache der Anrufung", die einzig angemessene (Der Helfer, 17). „Wer sinngerecht von Jesus reden will, muß zu ihm sprechen."

Das setzt allerdings die Gleichzeitigkeit mit Jesus voraus, denn solches Sprechen ist wie Verstehen überhaupt ein präsentisches Geschehen. Mit solcher Forderung nach Gleichzeitigkeit jedoch erweist der hermeneutische Ansatz Bisers seine Fruchtbarkeit auch in der Christologie, indem er ein neues, großartiges Verständnis dessen eröffnet, was eigentlich „Zugang zu Jesus" letztlich heißt. Wie die integrale Sprachgestalt der Bibel zur Kritik der alltäglichen wird und wie der Glaube das herkömmliche Selbstverständnis des Menschen kritisiert, so verfällt auch jeder selbstsichere Ausgriff auf Jesus (sei er nun politheologischer oder intellektualistischer Provenienz) einer Kritik, die im Gedanken der Selbstvermittlung Jesu gründet. Nicht mehr ist es nämlich der Mensch, der auf Jesus (skeptisch-neutral) zugeht, es verhält sich genau umgekehrt. Zwar muß jede Generation neu ihren Weg zu Jesus gehen, doch führen diese Wege letztlich nur dann auch an ihr Ziel, wenn Jesus zuvor schon zum Menschen gekommen ist. „Ihn finden, heißt, in der Einheit eines gegenpoligen Vorgangs, von ihm gefunden werden; ihn erkennen, von ihm angenommen und erkannt sein" (Der Helfer, 21).

Der Ansatz bei der Selbstzuwendung Jesu an uns übersteigt zugleich das Dilemma von Aszendenz- und Deszendenzchristologien, zugunsten einer Christologie von innen. Das ist nicht eine modische Wortspielerei, sondern meint jenen Sachverhalt, daß ein Verständnis Jesu sowohl von seiner menschlichen Selbstverwirklichung wie von seinem göttlichen Selbstsein her nur von der Voraussetzung seiner Selbstzuwendung aus sinnvoll interpretiert werden kann. In Anknüpfung an die medientheoretische Einsicht, daß das Wort die Botschaft ist, will Biser nicht die Rolle der vermittelnden Strukturen herabsetzen, sondern die Selbstvermittlung des Inhalts so nachdrücklich wie möglich betonen. Christologisch gewendet bedeutet das, daß Offen-

barung Selbstzusage Gottes ist in der Einheit von Sage und Aussage, von Sinn und Mitteilung; daß der historische Ursprung der Glaubensbewegung inhaltlich mit dem Glauben identisch ist und umgekehrt nur in seiner Selbstvermittlung anwesend ist. Die Möglichkeitsbedingung solch einzigartiger Selbstvermittlung Jesu ins Heute hinein ist nichts anderes, als was die klassische Christologie mit der Sohnschaft aussagen wollte. „Die Sache Jesu kann nur im Präsenz verhandelt werden. Die Bedingung für dieses Präsenz aber ist die Realpräsenz Jesu in ihr" (Der Helfer und die Hilfe, in: Wer ist Jesus Christus?, hrsg. v. J. Sauer, Freiburg 1977, 165–200, 182).

Die bildliche Konkretisierung dieses Ansatzes und seine eindrucksvolle Zusammenfassung zugleich läßt sich für Biser im Anschluß an Kierkegaards Interpretation des sicher unechten Jesus-Wortes gewinnen, das nach Kierkegaard dennoch ganz den Sinn des Selbstverständnisses Jesu wiedergibt: „Kommt her zu mir alle, die ihr bedrückt und bedrängt seid; ich will euch Ruhe geben!" In dieser „Großen Einladung" realisiert sich Jesus selbst; in ihr wird die Rede vom kommenden Gottesreich erfüllt und zugleich als mit der Person Jesu identisch erwiesen. „Mit seinem Appell ‚Her zu mir!' bekennt sich Jesus als derjenige, der ununterscheidbar, bis zur vollen Personal-Union, mit der Sache des Gottesreiches verschmolz." Die in der „Großen Einladung" aber zugesprochene Hilfe kann demnach nicht etwas von Jesus Unterschiedenes sein, weshalb das christologische Grundprinzip gilt: Der Helfer ist die Hilfe. Die Christologie „verfehlt den ihr von ihrer Thematik her zugewiesenen Sinn, solange sie bei Sachbestimmungen stehenbleibt, und sie erreicht ihn in dem Maß, wie sie die Sachgestalten als Äußerungen und Hilfeleistungen des Helfers glaubhaft und einsichtig macht" (ebd. 194).

Mit diesem konsistenten und alle Arbeiten als roter Faden durchziehenden Ansatz gelingt es Biser, erkennbar werden zu lassen, welche Hilfe die Gegenwart von einer Neubesinnung auf ihren eigenen Ursprung erwarten darf. Ein Werk, das sich derart die zentralen Themen christlichen Denkens angelegen sein läßt und dessen noch so verstreute Einzelthemen sich um solche Mitte lagern, mag mit vielem Gängigen und Tagesaktualität Erheischenden getrost in Konflikt geraten.

Gerhold Becker SJ

Die „Spurensicherer" in der Kunst auf der Suche nach der „verlorenen Zeit"

Zu den unheimlichen Vorgängen in der Geistesgeschichte der Gegenwart gehört der technologische Umgang mit Geschichte und Überlieferung. Die Zeit wird mechanisch gemessen und positivistisch magaziniert. Das „lexikalische Zeitalter" bemüht sich, die „Geschichtskonserven" jederzeit verfügbar zu machen. Eine verbindliche Beziehung zur Tradition wird seltener. In dieser Situation haben Künstler erdachte Ruinen errichtet, artifizielle Reliquien gesammelt, seltsame Genealogien und Geschichtsfolgen konstruiert und eine „Archäologie des Humanen" erfunden. Die großen Traditionen der Nationen und der Kirchen sind von manchen diffamiert und abgebaut worden. Nun sucht man mit Freud nach den „archaischen Resten". Der „Strukturalismus" stand mit am Anfang dieses „Spurensicherns". Claude Levi-Strauss schrieb 1955 in seinen „Traurigen Tropen": „Die Vergangenheit ist so unwiderruflich dahin, . . . daß schon die flüchtigste Besichtigung (der Grabungsplätze) an Ort und Stelle den Forscher in jenen Zustand totaler Unsicherheit versetzt, in dem die demütigste Entsagung und der wildeste Ehrgeiz sich um ihn streiten." „Letztlich sind (deshalb) diese Ruinen, Reste, Spuren, ein Anlaß zur eigenen Positionsbestimmung."[1] Der Versuch zu derartigen „Positionsbestimmungen" nimmt überhand. Mit allen Mitteln bemühen sich Künstler und Macher, die Zeit zu orten.

Die Futuristen haben mit dem Begriff der „Schönheit der Geschwindigkeit" („bellezza de la velocità", Marinetti) die technologisch gemessene Zeit als Thema in die Kunst eingeführt. Marc Chagall malte sein Bild „Die Zeit hat keine Ufer" (1930–1939), und Dali entwarf die „Weichgewordenen Uhren" (1931). Die gleichzeitige Erfahrung ungleichzeitiger Bewegungen in einem Bild, die namentlich der Film ermöglichte, bricht mit der Tradition der Simultaneität von Bewegung und Raum[2]. Auch hier haben die Dadaisten mit ihren „gefundenen Objekten" („objet trouvé") Pfadfinderdienst geleistet. Sie suchten den Standort des Menschen in der Geschichte neu zu definieren. Es sind die Raritäten-Kabinette nach Art des „Mausmuseums" von Claes Oldenburg, die am Anfang der „Spurensicherung" standen. 1969 kaufte Christian Boltanski zweihundert Blechbüchsen, um jeden Augenblick seines Lebens zu archivieren. Claudio Costa verlieh diesen oft recht subjektiven „Künstlermuseen" einen objektiven Charakter. In dem ligurischen Bergdorf Monteghirfo errichtete er ein „Museo di Antropologia, sezione arte moderna", in dem er u. a. Seifenreste, Rasierklingen, alte Illustrierte und Starfotos sammelte.

Auf der „documenta 6" in Kassel haben Anne und Patrick Poirier „Das goldene Haus des Nero" und „Die Stadt der Auseer" aufgestellt. Die Stadt Ausee ist ein mythischer Ort, den der griechische Historiker Herodot erwähnt. Diese Inselstadt im Wasser stellten die Poiriers auf Korkplatten mit Hilfe von schwarzer Zeichenkohle her. Das Künstlerehepaar schreibt dazu: „Alles ist dunkel, und man kann sich alles ausmalen. Wir wählen diesen Ort wegen seiner Form (Unterwelt, Labyrinth) und seiner Farbe (schwarz) als Bild und Zeichen des Unbewußten, aber nicht eines Unbewußten, in dem sich persönliche Einbildungen finden, sondern eines kollektiven Unbewußten, in dem man auf längst vergessene Träume, Mythen, Wünsche, Vorstellungen und Erinnerungen trifft, die zu einer gemeinsamen kulturellen Erinnerung gehören, mehr oder minder tief in uns verschüttet und beim Durchwandern dieser unterirdischen Stätte teilweise und für Augenblicke wieder zum Leben erweckt" (Katalog „documenta 6", Bd. 1, 270). Die verkohlten Fragmente von Architektur wollen „Metapher des lückenhaften historischen Gedächtnisses" der Menschen sein. Sie wirken wie eine Totenstadt oder unsere von Fliegerbomben zertrümmerten Siedlungen bei Nacht.

Anderen Charakter besitzen die „Wohnstätten für eine imaginäre Wanderbevölkerung" von Charles Simonds. Der Amerikaner baut seine mythenhaften Städte für „Drei Arten von Bevölkerung" („Three Peoples") auf. Die erste der drei Bevölkerungsgruppen wanderte „linear" und „erinnerungslos", die zweite im „orgiastischen Kreis" verharrend. Das „dritte Volk" tendierte in „Spiralform" „erfolglos" nach immer höheren Zielen. In der „Pikaresken Landschaft" von Simonds gibt es drei Urlandschaften. Die erste Landschaft besteht aus „Urschlamm" oder „krustiger Wüste" mit linearen Erdrissen. Das zweite Gebiet wird von „runden Hügelformen" gebildet und stellt das „Reich der Mütter" dar. Im dritten Bezirk wohnt man in „Erdhöhlen" und „Kuppelhallen" aus Lehm und Dung. Man errichtet „Ritualorte", deren Form an „Brust, Mutterleib, Schoß und Lippen" erinnern. In eigenen „Riten", die Simonds gelegentlich veranstaltete, tauchte der Künstler aus dem Schlamm auf, drückte seinen Körper in den Lehm ab und errichtete auf seinem Leib Architekturen und Siedlungen aus Ton. So gewann man den Eindruck, Charles Simonds möchte wie ein neuer Moses die „Genesis" der Bibel aktualisieren und den modernen Menschen re-mythisieren.

Zu der „Spurensicherung" oder der „Archäologie des Humanen" gehörte auch der „Transsibirien-Prospekt" des Jochen Gerz. Im Jahr 1976 hatte Gerz sechzehn Tage lang eine Reise durch Sibirien unternommen, auf der er die Fenster seines Abteils verhängte, um nichts von der Landschaft wahrzunehmen. Nur einmal am Tag drückte er seine nackten Füße auf eine der mitgeführten Schiefertafeln ab. Die sechzehn Tage der „Reise nach Sibirien" wurden in Kassel durch Stühle signalisiert, die zu je vier um ein Quadrat gestellt waren.

Vor den Stühlen lagen die Schiefertafeln mit dem Abdruck der Füße. Aber es waren keine Monumente der Erinnerung. Eher zeigten sie ein „Verwischen der Spuren" an. Der Raum war „verweigerte Anschauung". „Gelebte Zeit läßt sich nicht vorzeigen, das Erlebnis nicht illustrieren. Erfahrungen kann man machen, aber nicht mitteilen. Das Medium verfälscht oder setzt sich an ihre Stelle" (Katalog, Bd. 1, 262).

Einen noch unheimlicheren Vorgang objektivierte Claudio Costa. In sechs Holzkästen zeigt er „Das Wiedereingraben vergessener und besserer Kulturen". Werkzeuge der Agrikultur, Instrumente der Bebauung, werden künstlich eingegraben. „Um die Welt zu retten, die sie repräsentieren, kann man nur ihre Symbole retten, und um sie zu retten, kann man sie nur wiedereingraben wie ein archäologisches oder paläontologisches Fundstück, das andere vielleicht finden werden." Die Umkehrung der Zeit und das Symbol einer hypothetischen Palingenese (Wiederentstehung) erscheinen so ihrerseits als das „einzig mögliche Symbol für den einzig möglichen Optimismus" (Corrado Maltese). Das Vergessen alter Kulturen in unserer Zeit, der Verlust ganzer Wissenschaftszweige, alter Liturgien, eben noch blühender Nationaltraditionen und uralter Handwerkskünste wird durch Claudio Costas „Objekte" signalisiert. So führten uns die Künstler von Kassel in die „Gärten der Erinnerung" oder an die „Wasser des Vergessens".

Im Römisch-Germanischen Museum in Köln hatten Amerikaner 1974 gleichsam eine ganze Kultur und ihre Tempelgrundrisse, Votivgaben, Geräte und Fresken mit Forschungsbeiträgen verschiedener Wissenschaftler ausgestellt. Sie nannten sie „Llhuros". Diese ganze „Kultur" von Llhuros mit allen Kunstwerken, Kultobjekten, Fresken mit zum Teil erotischem Charakter, Tempelmodellen und Karten war von Norman Daly erfunden und artifiziell hergestellt worden, um unsere eigene Situation an „Llhuros" sichtbar zu machen. So zeigte das Römisch-Germanische Museum unter Mitarbeit des Wallraf-Richartz-Museums in Köln die Fragwürdigkeit moderner Archäologie und Kunstgeschichte. Die zeitgenössische Welt und ihre Bewußtseinsindustrie wurden mit „Llhuros" als Falsifikat, das heißt als Fälschung, bloßgestellt.

Diese Vorgänge im künstlerischen Machen und in der modernen „Bewußtseinsindustrie" belegen, daß die Grundlagen unserer Existenz in Frage gestellt sind. Die Zeit ist nicht mehr in der Natur oder Schöpfung verankert. Und Geschichte kann nicht allein in der Gesellschaft festgemacht werden. Diese Ortlosigkeit von Zeit, Geschichte und Tradition gefährden das Gefüge des menschlichen Daseins.

Denn die Zeit ist, wie Augustinus sagt, nicht nur die Bewegung der Körper im Raum. Sie ist der Übergang von der Vergangenheit zur Zukunft in einer Gegenwart, die nicht bleibt. Im Grund sind also Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nicht mehr oder noch nicht vorhanden. Nur im messenden Geist erhalten sie eine Realität, die sie trägt. Der messende Geist des Menschen – sein Dasein in der Zeit – ist jedoch selbst nicht von Bestand. Er wird getragen – von wem? Hier hört Augustinus mit seinen Analysen der Zeit auf und beginnt einen Lobgesang: „Ich aber bin ganz aufgegangen in der Zeit, deren Ordnung ich nicht kenne; meine Gedanken, das innerste Leben meiner Seele, zerreißen sich in stürmischem Wechsel, bis ich gereinigt in dir und geläutert durch das Feuer deiner Liebe mich in dich ergieße" (Confessiones XI, 29).

Herbert Schade SJ

[1] G. Metken, Spurensicherung. Kunst als Anthropologie und Selbsterforschung. Fiktive Wissenschaften in der heutigen Kunst (Köln 1977) 9.

[2] M. Jochimsen, Zeit, ein Aspekt in der aktuellen Kunst, in: Magazin Kunst.

BESPRECHUNGEN

Ökumene

Kirchen auf gemeinsamem Wege. Hrsg. v. J. J. Degenhardt, H. Tenhumberg, H. Thimme. Bielefeld, Kevelaer: Luther, Butzon & Bercker 1977. 200 S. Kart. 15,80.

Der Präses der Evangelischen Kirche von Westfalen und die Bischöfe von Paderborn und Münster legen hier drei Zeugnisse ökumenischer Zusammenarbeit vor, die Aufmerksamkeit verdienen. In der Regel scheint sich Ökumene ja entweder ganz oben – auf Welt- oder Länderebene – oder aber an der Basis, in den Gemeinden, abzuspielen. Die Vermittlung zwischen der „Ökumene am Ort" und der nationalen und weltweiten Ökumene (vgl. 150) dagegen tritt kaum in die Öffentlichkeit. „Kirchen im Lehrgespräch" (13–82), „Kirchen im gemeinsamen Zeugnis" (85–121) und „Kirchen im gemeinsamen Handeln" (125–200) informieren nun von einer seit mindestens 1973 währenden Bemühung verantwortlicher Kirchenmänner. Damit wird auch der bisweilen zu hörende Verdacht ausgeräumt, das ökumenische Anliegen komme nicht voran, weil die Amtsträger uninteressiert seien und nicht mittäten.

Im ersten Dokument wird die Grundlage für ein Gespräch über unterschiedliche Lehrpunkte erarbeitet, indem das Gemeinsame betont, die jeweils eigene Ausprägung kurz referiert und das Trennende in Fragen an die andere Seite formuliert wird. Besonders erfreulich ist die Feststellung zum Thema „Christliches Leben" (68–71): „Eine besondere Darstellung reformatorischer und katholischer Ausprägungen und eine gegenseitige Befragung erübrigen sich hier, da die Kirchen in den dargelegten Auffassungen trotz unterschiedlicher Akzente im einzelnen im wesentlichen übereinstimmen" (71). Damit scheint eine Basis auch für weiteres Miteinander gefunden, die im dritten Dokument eindrucksvoll konkretisiert ist. Zunächst aber stellt der zweite Text an Hand des apostolischen Glaubensbekenntnisses heraus, „was wir miteinander uneingeschränkt bejahen" (85). Damit soll eine Orientierungshilfe geboten sein. Wegen der Fülle angesprochener Fragen und Gesichtspunkte und wegen des ausgewogenen Bemühens, die tatsächliche Lage samt ihren Voraussetzungen und Möglichkeiten zu berücksichtigen, dürfte der Text in der Tat dem „Kennenlernen dienen" und „Schritte auf dem Wege zur Einheit anregen und unterstützen" (125). Gemeinsame Praxis und gemeinsames Zeugnis sind so angesprochen; sie werden ermutigt durch Hinweis auf bewährte Kooperationen im Sozial- und Bildungswesen sowie durch konkrete Handreichungen für die Zusammenarbeit.

Das Buch stellt nicht nur Selbstrechtfertigung gegenüber kritischen Anfragen dar; es lädt nüchtern, aber zugleich entschieden und zuversichtlich zur Ökumene ein. Eine gute und nötige, eine dankenswerte Hilfe in der augenblicklichen Situation. *K. H. Neufeld SJ*

Die Einheit der Kirche. Dimensionen ihrer Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität. Festgabe P. Meinhold zum 70. Geburtstag. Hrsg. v. L. Hein. Wiesbaden: Steiner 1977. XIV, 513 S. (Veröffentlichung des Instituts für Europäische Geschichte. 85.) Lw. 88,–.

Dem bekannten früheren Kieler Kirchenhistoriker P. Meinhold ist mit diesem Band eine ansehnliche und interessante Festgabe gewidmet. 40 Autoren aus aller Welt steuerten Beiträge bei, die der Herausgeber mit all ihren Unterschiedlichkeiten doch in einen treffenden Rahmen einzufügen wußte. Zusammengeordnet wurde nach Gruppen, wobei zwischen dem Gruppentitel und den Grundgedanken der einzelnen Ausführungen jeweils eine klärende Spannung besteht. So ist „Die Einheit der Kirche" (1–79) aus der eucharisti-

schen und christologischen Begründung der Kirche verdeutlicht und in die Gedanken der Kollegialität und Konziliarität entfaltet. „Heiligkeit" (81–234) ist als Konkretion des Geistes, der Charismen an Beispielen aus verschiedenen christlichen Traditionen und Gemeinschaften dargestellt und um Berichte über die Verwirklichung des Christlichen unter besonderen Bedingungen ergänzt. Die „Katholizität" (235–294) klärt sich in Beiträgen, die sich um Begegnung und Miteinander unterschiedlicher Kirchen und Gruppen bemühen. Unter dem Titel „Apostolizität" (295–387) werden Beiträge vorgestellt, denen es in je eigener Weise um Ursprung und Sendung der Kirche zu tun ist, während das „Leben der Kirche" (389–456) mit Überlegungen zu aktuellen Aufgaben von außen erhellt wird. Den Schluß bilden einige philosophisch und geistesgeschichtlich bedeutsame Darlegungen; der Band wird von der Bibliographie P. Meinholds (490–513) abgerundet.

Einzelnes herauszugreifen ist in dieser kurzen Vorstellung nicht möglich. Wichtiger dürfte der Hinweis sein, daß sich hier die großen christlichen Traditionen zu Wort melden, und zwar in einer Weise, die schon etwas von der „Einheit der Kirche", von der im Titel des Bandes die Rede ist, deutlich macht. Darin setzt diese Veröffentlichung auch für die noch offene Aufgabe ein Zeichen der Hoffnung. *K. H. Neufeld SI*

Pädagogik

Wörterbuch der Pädagogik. Bd. 1–3. Abendschule – Zweiter Bildungsweg. Freiburg: Herder 1977. 365, 362, 380 S. Kart. 98,–.

Pädagogik ist immer auf den Menschen verwiesen und damit wertorientiert, will man den Menschen nicht um seine Würde bringen und ihn zu einem Mittel zu anderen Zwecken entwürdigen. Diese notwendige Wertsetzung zeigt sich deutlich in den modernen Lexiken und Wörterbüchern der Pädagogik. Von einem neomarxistischen Ansatz sind bestimmt: Wörterbuch kritische Erziehung, hrsg. von E. Rauch und W. Anzinger (Frankfurt 1975) und: Kritisches Lexikon der Erziehungswissenschaft und Bildungspolitik, hrsg. von H. Speichert (Reinbek 1975). Eine gesellschaftskritische Orientierung ist nicht zu übersehen in: Wörterbuch der Erziehung, hrsg. von Chr. Wulf (München ^{3}1976). Wenn nun der Verlag Herder ein dreibändiges „Wörterbuch der Pädagogik" (hrsg. von H. Rombach) vorlegt, weckt er beim Leser Erwartungen auf eine sachliche, moderne Information, auf eine in philosophisch-theologischer Anthropologie gründende pädagogische Orientierung, auf eine erziehungswissenschaftliche Konzeption, die sich mit der modernen Erziehungswissenschaft auseinandersetzt, ohne den sie tragenden Ideologien und Motivationen zu verfallen. Wird das Lexikon diesen Erwartungen gerecht?

Verglichen mit den genannten Wörterbüchern zeigt sich schon ein erster Unterschied in der Auswahl der Mitarbeiter wie in der Summe der Stichwörter. Es finden sich auch Beiträge zu Themen wie Elternrecht, Elite, Freie Schule, Freiheit, Glaube, Humanität, Sittlichkeit. Aktuelle Fragen wie Numerus clausus und proletarische Erziehung sind nicht vergessen. Die Orientierung an christlichen Werten wird (unaufdringlich) in den einzelnen Beiträgen bemerkbar. Unter dem Stichwort „Gehorsam" wird der Ungehorsam als Prinzip einer „kritischen Erziehung" in seiner Fragwürdigkeit herausgestellt (I, 352 bis 354). Der Begriff „Emanzipation" wird nicht bedenkenlos akzeptiert; es wird gesagt, seine Anwendung auf die Pädagogik leide darunter, daß er „als oberster Zielbegriff in Erziehung und Unterricht konturlos-leerformelhaften Schlagwortcharakter" (I, 221) bekam. Die Friedenserziehung (I, 332 f.) wird in ihrem Zusammenhang mit einer (Friedens-)Utopie gesehen und damit ihre Wirkungslosigkeit aufgewiesen. Die Sexualerziehung in der Schule wird zwar bejaht, aber ihre Problematik nicht verschwiegen (III, 139–142). Typisch christliche Stichwörter wie

Glaube, Christentum und Bildung, Kirche und Erziehung, Religionspädagogik werden von Fachleuten (R. Padberg, G. Biemer) ausgeführt.

Auf kleinere Mängel sei hingewiesen: Neben einen Beitrag über „Reformpädagogik" hätte wohl auch ein Text über „Jugendbewegung" gehört. Bei „Kreativität" hätte ein Begründungszusammenhang zur christlichen Offenbarung aufgewiesen werden können. Unter „Jugendarbeit" vermißt man einige Sätze über die „kirchliche Jugendarbeit". Beim Stichwort „proletarische Erziehung" fehlt der Hinweis auf die heutige Renaissance dieser Erziehung. Man hätte diesem Mangel durch einen Verweis auf „Kinderladen" abhelfen können.

Abschließend darf man feststellen: das Lexikon erfüllt die in es gesetzten Erwartungen und kann als die seit langem nötige Korrektur der linksorientierten pädagogischen Handbücher bezeichnet werden.

R. Bleistein SJ

Problemgeschichte der neueren Pädagogik. Bd. 1: Wissenschaft, Schule, Gesellschaft. Bd. 2: Die Pädagogik und ihre Nachbardisziplinen. Bd. 3: Grundbegriffe der Pädagogik. Hrsg. v. Josef Speck. Stuttgart: Kohlhammer 1976. 230, 199, 211 S. (Urban. 223–225.) Kart. 14,–; 12,–; 12.–.

In dieser dreibändigen „Problemgeschichte der neueren Pädagogik" wird – wohl als Ergänzung zu Lexiken der Pädagogik gedacht – in größeren Beiträgen die Herkunft, Bedeutung und Problematik der heutigen Erziehungswissenschaft aufgewiesen, die ja nach ihren ideologischen Ansätzen in eine verwirrende Vielfalt auseinanderfällt. Der erste Band befaßt sich mit dem Zusammenhang Wissenschaft-Schule-Gesellschaft (Die Wissenschaft von der Erziehung in Deutschland; Schulsystem und Gesellschaft; Schulreform). Der zweite Band bestimmt das Verhältnis der Pädagogik zu ihren Nachbardisziplinen (Anthropologie, empirische Sozialwissenschaften, normative Wissenschaften, Theologie). Der dritte Band entfaltet ausgewählte Grundbegriffe der Pädagogik (Erziehungsverhältnis, Erziehungsmittel, Theorie der Unterrichts, Erziehungs- und Jugendkunde, Autorität und Freiheit). Im Gegensatz zu einem Lexikon bietet diese Art der Darstellung nicht nur die Chance, geschichtlichen Herkünften nachzugehen (was bei dem heutigen Trend zu „Nullpunkten" nicht unwichtig ist), sondern auch ausführlich die jeweiligen Aussagen zu problematisieren. So kann J. Speck die oft umstrittene Abhängigkeit der Pädagogik von einer Anthropologie aufweisen und dabei zu einer Kritik am herkömmlichen Begriff der „Entwicklung" gelangen. (Könnte in einem solchen Zusammenhang nicht auch der philosophische, kritische Ansatz für Pädagogik überhaupt gefunden werden?) So kann W. Hornstein in „Erziehungs- und Jugendkunde" den historischen Ort der Entstehung einer „pädagogischen Jugendkunde" im 18. Jahrhundert entdecken und die Rolle Rousseaus, die sowohl in der Kollektiverziehung wie in der antiautoritären Erziehung nicht übersehen werden kann, herausarbeiten. (Zu III, 143: Ist das „Recht auf Selbstverwirklichung" mit „Erfüllung von Bedürfnissen und Interessen" identisch? Oder haben da auch Normsetzungen und vom Glauben getragene Zielvorstellungen eine Bedeutung?) Leider fehlt dem Werk ein die drei Bände umgreifendes Stichwortverzeichnis. Es hätte die Arbeit mit der wichtigen Publikation erleichtert.

R. Bleistein SJ

Schmiel, Martin: *Berufspädagogik.* Teil 1: Grundlagen. Teil 2: Berufsvorbereitung. Teil 3: Berufliche Weiterbildung. Trier: Spee 1976, 1977. 188, 272, 219 S., Kart. 17,80; 27,80; 25,80.

Angesichts der düsteren beruflichen Situation vieler junger Menschen und einer einseitig betonten Freizeitpädagogik, angesichts der fortschreitenden Ideologisierung des Berufsverständnisses (M. Baethge, Ausbildung und Herrschaft, Frankfurt 1970) kommt einer „Berufspädagogik" eine besondere Bedeutung zu. M. Schmiel, Professor für Wirtschafts- und Berufspädagogik an der Universität Köln, beschäftigt sich in je einem Band mit den Grundlagen der Berufspädagogik, der Berufsvorbe-

reitung und der beruflichen Weiterbildung. Zielgruppe seiner Ausführungen sind Lehrende in beruflichen Schulen und Verantwortliche für die Berufsbildung in den Betrieben. Diese Zielgruppe bestimmt einerseits die übersichtliche und viele Publikationen verarbeitende Darstellungsweise, andererseits die Praxisorientierung der drei Bände. Doch neben grundsätzlichen Ausführungen – etwa zu Beruf und zu Jugendalter – werden auch so aktuelle Fragen wie Maßnahmen gegen die Arbeitslosigkeit von Jugendlichen und die Berufsvorbereitung von Kindern ausländischer Arbeitnehmer aufgegriffen. Unter dem Titel „Berufliche Weiterbildung" werden im dritten Band nicht nur das Fernlehrwesen, sondern auch die „berufspädagogischen Aspekte der Erwerbstätigkeit von Frauen" und die „berufliche Rehabilitation" behandelt. Das heute wichtige Problem des „alten Menschen im Beruf" und „des Ausscheidens aus dem Beruf" beschließt das Werk.

Leider ist dem Problem des Verhältnisses von Beruf/Arbeit und Freizeit nicht hinreichend nachgegangen worden. Es reicht gewiß nicht aus, auf die durch die anwachsende Freizeit sich ergebende Spaltung des Lebens hinzuweisen und eine Wertorientierung festzustellen, die mit Leistungswillen einerseits und mit Daseinsgenuß andererseits umschrieben wird (vgl. etwa I, 20 f.). Hier wäre es nötig gewesen, die das ganze Leben umgreifende Sinngebung – etwa aus dem Glauben – zumindest anzudeuten. Damit stellt sich natürlich das Problem einer anthropologischen oder theologischen Begründung des Berufs, die dann notwendigerweise in die Auseinandersetzung mit einem neomarxistischen Arbeits- und Berufsverständnis zwingt, das heute in vielen Publikationen unreflektiert vorausgesetzt wird. – Das ausführliche Literatur-, Namens- und Sachverzeichnis qualifiziert das dreibändige Werk zu einem aktuellen Handbuch der Berufspädagogik.

R. Bleistein SJ

Allerbeck, Klaus R. – Rosenmayr, Leopold: *Einführung in die Jugendsoziologie.* Theorien, Methoden und empirische Materialien. Heidelberg: Quelle & Meyer 1976. 211 S. Kart. 24,–.

Diese Jugendsoziologie ist vor allem für den Praktiker, etwa den Pädagogen und Sozialarbeiter, gedacht, der in seinem Beruf immer mit Ergebnissen der Jugendsoziologie konfrontiert wird. In acht Kapiteln werden Begriff und Deutungen von „Jugend" geklärt, Methoden der Jugendsoziologie besprochen, die Elternbeziehungen – zumal in ihrer Tiefenbindung – in den Blick genommen; die Jugend wird als Objekt gesellschaftlicher Einflüsse und als Subjekt von Kontinuität und Veränderung gewertet. Nachdem ein Rückblick in die Geschichte die verschiedensten Verwirklichungsweisen junger Menschen erhob, wird zum Schluß in die Zukunft der Jugend geschaut. Bei einem so weit gefaßten Themenkreis und bei einer Darstellungsweise, die eher Ansätze diskutiert als schnell Behauptungen hinsetzt, nimmt es nicht wunder, daß manches recht kurz gerät und auch Akzente gesetzt werden. So wird „Jugendsoziologie im Rahmen sowohl einer Theorie der Lebensphasen und Altersgruppen als auch der Sozialisationstheorie sowie mit Elementen einer Theorie sozialen Wandels" konzipiert (90). Wohltuend ist, daß dem Versuch widerstanden wird, Jugend als „Klasse" oder „Stand" zu definieren, wie dies etwa M. Liebel und H. Kreutz tun. Anregend sind die Aussagen über die Elternbeziehungen und über die Prognosen für junge Menschen. Dabei wird gesagt, daß „ein weiterer Rückgang der Bedeutung des informativen Gehalts in der Familie und vermutlich auch ein Wandel der Intensität der Solidarität innerhalb der Familie" zu erwarten sei (189). Ganz entgegen der sonstigen Behutsamkeit der Autoren werden beim Problem der staatlichen Jugendpolitik und bei der Funktion der Jugendverbände weitgehende und ungedeckte Behauptungen vorgetragen (133, 135) – etwa im Hinblick auf den SDS. Ob die Studentenunruhen in der Tat von der „totalen Rolle" eines Studenten herrühren (162), bedarf noch weiterer kritischer Überlegungen. Insgesamt aber informativ über die wichtigsten Tendenzen innerhalb der Jugendsoziologie.

R. Bleistein SJ

Theologie

Konturen heutiger Theologie. Hrg. v. Gottfried Bitter und Gabriele Miller. München: Kösel 1976. 328 S. Kart. 24,–.

Seit zwei Jahren plant der Deutsche Katecheten-Verein die Erarbeitung und Herausgabe eines Glaubensbuchs für junge Erwachsene. Um dazu vornehmlich von seiten der systematischen Theologie Auskunft über Voraussetzungen, Denk- und Darstellungsweisen sowie Inhalte zu erhalten, bat man 15 Fachleute, eine Übersicht über den Stand theologischer Wissenschaft und über sich abzeichnende Perspektiven in einzelnen Bereichen zu erstellen. Diese „Werkstattberichte" liegen hier vor. Das Material wurde nach einer Einführung durch den Vorsitzenden des genannten Vereins, Prof. A. Exeler („Auf dem Weg zu einem neuen Glaubensbuch", 7–20) von den Herausgebern in 18 Kapiteln so angeordnet, daß zunächst anthropologische, soziologische, religionspädagogische und -historische Gegebenheiten behandelt werden. Immer wieder ergeben sich dabei auch methodische Bemerkungen. Anschließend treten die großen inhaltlichen Fragenkomplexe in den Vordergrund: Schöpfungslehre, Offenbarung, Gottesfrage und Gottesbild, Christologie und Erlösungslehre, Unheil-Sünde-Gnade, Eschatologie, Kirche, Institution und Recht, Sakramente, Eucharistie und theologische Ethik.

Naturgemäß sind nur kurze Skizzen und vielfach fragmentarische Zusammenstellungen zu erwarten. Um – wie es dieser Band tun soll – ein Gespräch in Gang zu setzen, genügt das sicher. Dieses Gespräch aber sollte auch auf breiter Ebene zustande kommen. Das bleibt zunächst im Blick auf die vorgelegten Berichte zu wünschen, deren Unterschiede beträchtlicher sind als die betonte Herausstellung konvergierender Punkte vermuten läßt. Und das, obwohl die beauftragten „Werkstätten" sich schwerpunktmäßig ganz unverkennbar um eine bestimmte Tübinger Richtung gruppieren. Darum scheint der Konsens hier und da auch nicht so hoch anzuschlagen zu sein, als wenn die Berichte breiter gestreut wären.

Zum anderen dürfte das Gespräch im Interesse eines lebendigen Austauschs zwischen den Disziplinen nötig sein; die Bemerkung über die „in die Isolation geratenen Fachgebiete von Systematik und Religionspädagogik" (109) trifft und wird nicht dadurch gegenstandslos, daß Systematiker eingeladen sind, von ihrer Seite aus Berichte und Meinungen zu formulieren. Wichtig dürfte es vor allem sein, daß sich die Autoren Rückfragen und der daraus folgenden Diskussion nicht verschließen; wichtig auch, daß Religionspädagogen diese Darstellungen aufmerksam zur Kenntnis nehmen und erwägen, dann aber mit ihren Einwänden und Wünschen nicht zurückhalten. Einer Darstellung christlichen Glaubens für junge Erwachsene könnte das nur dienlich sein. Die nötige Mühe, deren Umfang hier noch nicht recht sichtbar wird, kann zur Erreichung dieses Ziels nicht zuviel sein.

K. H. Neufeld SJ

Wer ist Jesus Christus? Hrsg. v. Joseph Sauer. Freiburg: Herder 1977. 199 S. Kart. 19,80.

Die Titelfrage dieses Buchs beschäftigt heute neben zahlreichen Veröffentlichungen auch mehr und mehr das breite Publikum der Akademietagungen. Das zeugt von der lebendigen Suche nach dem Gründer des Christentums. Unter den vielen Angeboten dürfte dieser Sammelband mit den Beiträgen einer Veranstaltung der Akademie Freiburg von Anfang 1976 aber besonderes Interesse beanspruchen. Nicht nur die namhaften Autoren, vor allem ihre hier abgedruckten Äußerungen rechtfertigen das. Dabei unterscheiden sich die Texte der Vorträge z. T. stark voneinander. „Zugänge" (9–25) sucht H. U. v. Balthasar aufzuzeigen. A. Vögtle geht in umfangreicher und sorgsam belegter exegetischer Untersuchung dem Verhältnis zwischen dem verkündigenden und verkündigten Herrn nach (27 bis 91). Die Zukunft im Blick auf Jesus möchte H. Riedlinger in einigen Denkschritten und in geistlicher Auslegung erhellen (93–120). W. Kasper berichtet übersichthaft von christologischen Neuansätzen (121–150). B. Welte bietet

knappe Überlegungen und Vorschläge zu „Jesus Christus und die Theologie" (151–164) und E. Biser entfaltet abschließend seine denkerische Betrachtung „Der Helfer und die Hilfe" (165–200) als Plädoyer für eine Christologie „von innen".

Unterschiede in Themenstellung, Umfang, Behandlungsweise und Ziel. Dennoch ziehen sich gemeinsame Linien durch alle Stellungnahmen. Zu nennen ist vor allem die Dimension „Jesus und die Zeit", die überall eine entscheidende Rolle spielt; Zeit als „damals" der Geschichte, als aktuelle Gegenwart, als ausstehende Zukunft. Das Problem der Abhandlung Vögtles darf sozusagen als Schlüsselfrage betrachtet werden: Verkündiger und Verkündigter; denn was zwischen beidem liegt, ist gerade Zeit und Geschichte. Bei allen ist dann die Absicht unverkennbar, auf der Grundlage des eigenen Glaubens an den Herrn seine zeitlos gültige Wahrheit zeitentsprechend – was nicht heißt: zeitgemäß – auszusagen. Darum in allen Beiträgen auch das deutliche Bemühen um Vermittlung in verständlicher Sprache und Darstellung, ohne daß hier nur anderswo Erarbeitetes einfacher formuliert würde. Vielmehr finden sich immer wieder eigenständige Weiterführungen, denen auch der Fachmann Interesse schenken wird. In der Mehrzahl von Meinungen spiegelt sich übrigens ein gutes Stück der tatsächlichen Situation des theologischen Gesprächs; eine simple und harmonische Antwort auf die Titelfrage gibt es nicht, dafür aber eine begründete und sympathische Einladung und Hilfe, sich selbst dieser Frage zu stellen, die eigene Antwort zu suchen und im Glauben zu geben. Daß dieses Angebot, diese Aufgabe dem Christen eine reiche Perspektive seines Lebens und seines Selbstverständnisses erschließt, das zeigt und ermöglicht dieser Band in guter und hilfreicher Weise. *K. H. Neufeld SJ*

Scheele, Paul-Werner: *Alles in Christus.* Theologische Beiträge I. Paderborn: Bonifacius 1977. 214 S. Kart. 24,–.

Das Dutzend in diesem Band gesammelter Arbeiten ist Frucht der theologischen Arbeit des Autors aus den letzten acht Jahren; fünf Beiträge erscheinen hier zum ersten Mal. Die einzelnen Themen gehen auf unterschiedliche Fragen und Umstände zurück, doch läßt sich unschwer eine durchlaufende Linie erkennen, die dieser Veröffentlichung ihr eigenes Gesicht und Gewicht gibt. Mit ein paar Hinweisen sei davon wenigstens etwas angedeutet.

Zunächst prägt dieses Buch sorgsames und ehrliches Mühen um die Situation des Menschen und der Welt von heute. Die theologischen Überlegungen wollen dem konkreten und verantworteten Glauben des Christen dieser Zeit dienen. Was macht da die Moderne aus, und was an ihr macht es dem Christentum so schwer? Mit den Stichworten Pluralität, Dynamik, Technisierung, Hominisierung, Säkularisierung und Sozialisation (126–131) wird die Lage erfaßt, beschrieben und schon anfanghaft gedeutet. Mitten in diesen Erscheinungen sieht sich der „Mensch von heute vor dem Anspruch Jesu" (125–144), ohne damit doch – wie er immer wieder glauben möchte – in eine zerreißende Alternative unausweichlich eingespannt zu sein. Der Nachweis, wie christliche Botschaft und Glaubensantwort über solche, immer eine Seite opfernde und letztlich zum Atheismus führende Alternative hinausreichen, markiert eine zweite Konstante dieser theologischen Beiträge. Falsche Gegenüberstellungen entlarven und überwinden helfen, das ist der Sinn des immer wieder aufgegriffenen methodischen Gedankens der „Korrelation", die zuletzt auf „vereinigende Erfüllung" (200 ff.) hinweist und hintendiert. Das spricht sich auch im Titel der Sammlung aus. Doch ist damit alles andere als eine alles vermengende, oberflächlich glückende Weltsicht propagiert. Das sorgsame Differenzieren hindert das, begründet im ständigen Mühen, das spezifisch Christliche als Wahrheit und praktischen Anspruch herauszustellen. Die Wahrheit Jesu Christi ist ja *konkret* – als Hoffnung der Welt und als Zeichen des Widerspruchs (145 ff.).

Diese Perspektiven schenken manchen erwünschten Ansatz und viele Elemente für die verantwortliche eigene Glaubensbegründung; sie dürften der katechetischen Hinführung an-

derer hilfreiche Impulse geben und dem gemeinsamen Leben aus der Kraft Jesu Christi in unserer Welt dienlich sein. Sind sie doch selbst ein Stück des auch heute nötigen Zeugnisses und der Rechenschaft von unserer Hoffnung. *K. H. Neufeld SJ*

KRAUS, Georg: *Vorherbestimmung.* Traditionelle Prädestinationslehre im Licht gegenwärtiger Theologie. Freiburg: Herder 1977. 396 S. (Ökumenische Forschungen. 2. Soteriologische Abteilung. 5.) Lw. 74,–.

Der respektable Band konfrontiert mit einem ungewohnten Thema. Dennoch dürfte die Frage der Prädestination immer wieder den gläubigen Christen beschäftigen. Daß Sekten gerade hier ihren vornehmlichen Anknüpfungspunkt haben, zeigt es. Die Tübinger Dissertation stellt in einem ersten Hauptteil die traditionelle Lehre in Kapiteln über Augustinus, Thomas von Aquin, Luther und Calvin dar. Der zweite Hauptteil behandelt K. Barths Neuansatz (213–282) und sucht ihn auf genuin biblischer Basis kritisch weiterzuführen (283 bis 367). Ausgang und Verständnisschlüssel der Darstellung dürften Barths „großartige Ausführungen über die Prädestination" sein, die „in den Zauberkreis seiner imponierenden Geisteskraft und Beredsamkeit" (283) geraten lassen. Grundlage ist also jener Teil der Barthschen Gotteslehre mit der Überschrift „Gottes Gnadenwahl" (KD II/2), dem Neuartigkeit und Faszinationskraft gewiß nicht abzusprechen sind. Die vorliegende Arbeit steht ganz in diesem Licht und versteht es, dem Leser etwas davon zu vermitteln, ihm das Thema lebendig werden zu lassen, ihm eine Fülle von Anregungen zu geben. Dieser dankbar anzuerkennende Wert der Untersuchung provoziert aber auch Fragen, von denen einige angedeutet seien.

Zunächst fällt die Verwendung des Grundbegriffs auf; können doch im Lauf der Arbeit statt „Vorherbestimmung" (praedestinatio) eine Reihe anderer Begriffe gebraucht werden wie „Gnadenwahl" (electio), „Erwählung", „Gnade", „Vorsehung", „Heilsplan", ja sogar „Evangelium". Mit „Heil", „Heilswille", „Heilswirken" usw. läßt sich vollends alles unter diesem Thema behandeln. Gewiß weitete Barth den Begriff schon in diesem Sinn aus, gab aber der Frage im Vergleich zur Tradition wohl einen ganz anderen Stellenwert. So muß der Leser am Ende vermuten, die Positionen der früheren Gewährsleute könnten verzeichnet sein und der so emphatisch behauptete Gegensatz erweise sich als geringer, wenn man die Frage jeweils im Licht des entsprechenden Gesamtwerks und nicht von Barth her sieht und beurteilt. Eine letzte Frage betrifft die Kriterien, nach denen hier das Problem selbst weiter erhellt werden soll, nämlich die wohl nicht hinreichend begründete Argumentation mit dem „genuin Biblischen" sowie mit dem ziemlich quantitativ gehandhabten Konsens von Theologen. Diese fragenden Hinweise mögen helfen, den wertvollen Beitrag dieses Bandes im theologischen Gespräch fruchtbar werden zu lassen.

K. H. Neufeld SJ

SCHARRER, Siegfried: *Theologische Kritik der Vernunft.* Vorwort von Helmut Thielicke. Tübingen: Katzmann 1977. 156 S. (Theologische Beiträge. 1.) Kart. 28,–.

Das Verhältnis zwischen moderner Wissenschaftstheorie und christlicher Theologie kann kaum als harmonisch bezeichnet werden. Und auch von Kampf läßt sich nur auf der einen Seite sprechen, die andere zieht es vor, den unerwünschten und nicht selten massiven Gegner gemeinhin zu ignorieren. Die vorliegende Arbeit – eine theologische Doktorthese bei H. Thielicke, der ihr ein Vorwort mitgab (11–15) – startet einen engagierten Gegenstoß, der schließlich die Möglichkeit zum kritischen Geschäft gerade der christlichen Theologie zuspricht. Theologie mit neuem Auftrag: „Wissenschaftsseelsorge. Wohlgemerkt, nicht nur Sorge um die Subjekte, die Wissenschaftler, sondern auch für Wissenschaft selbst" (138). Aber bis zu dieser Aussage macht es der Autor weder sich noch dem Leser leicht. In zehn Schritten bestimmt er seine Aufgabe und deren Gegebenheiten, zeigt die Aporien wissenschaftstheoretischer Vorschläge auf und expliziert dann „Vertrauen als Ermöglichungsgrund der Vernunft". Vertrauen ist ihm „der

neue Anknüpfungspunkt" (107), aus dem auch der oben genannte Auftrag gefolgert wird. Wichtigstes Stück dürfte jedoch zunächst die Darstellung des Modellfalls „Empirische Vernunft" (21–84) sein; sie macht annähernd die Hälfte des ganzen Versuchs aus. Einige Kenntnis der Grundbegriffe Carnaps, Stegmüllers, Poppers ist nötig wie auch eine gewisse Vertrautheit mit formalisierter Sprache, um dieser häufig nur andeutenden Skizze zu folgen. Sie bemüht sich übrigens, die Entwürfe nicht nur mit deren eigenen Mitteln und Aussagen nachzuzeichnen, sondern sie auch mittels eigener Annahmen und Aussagen zu kritisieren.

So interessant das Ergebnis für den Theologen ist, es wird ihm darum die Selbstkritik nicht erspart. Erstaunlich freimütig fallen die Warnungen vor Hermeneutik und Dialektik (90) aus, selbstbewußt werden alle ontologisch präfigurierten Ansätze für entwertet erklärt (107). Scharrer beruft sich für seinen Schlüsselbegriff auf das hebräische Denken und verbindet mit ihm Wahrheit, Person, Glaube, Nachfolge und Leben. Die dabei zugrunde gelegte Absetzung vom griechischen Denken bedürfte aber noch einer eigenen Nachprüfung; selbstverständlich ist dieser Unterschied heute nicht mehr. Ähnlich scheint auch die Behauptung, Vertrauen im gemeinten Sinn sei vorrational, weiterer Explikation fähig und bedürftig, soll der ganze Versuch sich wirklich glaubhaft vom Fideismus unterscheiden. An einer Stelle (109 A. 282) spricht der Autor es aus: „Drehen wir den Spieß um." Aber das kann letztlich eben doch nicht genügen, um einer christlichen Spielart von Dezisionismus zu entgehen.

Über den endgültigen Stellenwert dieser Arbeit läßt sich noch nichts sagen. Bewundernswert ist auf jeden Fall ihr Mut, die erkennbare Ehrlichkeit der Auseinandersetzung, die nachdrückliche Betonung christlicher Grundhaltung im Wahrheits- und Praxisgewissen. Wer aber um den Streit zwischen H. Albert und G. Ebeling etwa weiß, kann sich kaum vorstellen, daß diese Darlegung einfach akzeptiert wird. Da sie auch mit der Kritik gegen Theologie nicht zurückhält, liegt hier offenkundig das Risiko, zwischen allen Stühlen zu sitzen. Hätte sie aber zur Folge, manche Theologie aus der zufriedenen Selbstgenügsamkeit aufzuschrecken und an ihre Aufgabe für Menschen und Welt zu bringen, dann wäre auch das schon ein beachtlicher Erfolg.

K. H. Neufeld SJ

Gestrich, Christof: *Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie.* Zur Frage der natürlichen Theologie. Tübingen: Siebeck 1977. XII, 409 S. (Beiträge zur historischen Theologie. 52.) Lw. 98,–.

Wenig wissenschaftliche Arbeiten dürften wie diese Habilitationsschrift einen breiten Leserkreis interessieren. Informiert sie doch im gründlichen Überblick von Entwicklungen philosophischen Denkens und theologischen Entwerfens, die weithin jedes christliche Glaubensbewußtsein berühren. In der Einleitung wird das Problem mit Begriffen wie „Zerfall der Moderne", „Ende der Neuzeit" und „Theologie des Wortes Gottes" angedeutet. Entwickelt wird es in einem mehr historischen und in einem eher systematischen Teil. Zunächst geht es um die Voraussetzungen für die Spaltung jenes Theologenkreises, der nach dem Ersten Weltkrieg die „Dialektische Theologie" als einzige Art, von Gott zu reden, schuf und durchsetzen wollte. Brunner, Barth, Gogarten und Bultmann sind die wichtigsten Namen. Aber ihre Versuche waren in recht unterschiedlicher Weise dem neuzeitlichen Denken verhaftet, dessen Linien von der Aufklärung bis zum Kirchenkampf im Dritten Reich nachgezeichnet werden. Die sachliche Grundfrage spitzt sich auf einen Streit um Natur und Gnade zu. Davon handelt der zweite Teil (166–396). Anders gesagt: zu tun war es um das Bild des Menschen, das den einzelnen Theologen jeweils anders und in anderer Tiefe vor Augen stand. Anthropologie, Ontologie, Hermeneutik sowie Offenbarung und Anknüpfung lauten die entscheidenden Vorschläge beim Versuch, die Frage nach Gott und Mensch zeitentsprechend zu beantworten. „Hinter der Spaltung der dialektischen Theologie stand . . . eine eigentümliche Ungleichzeitigkeit der jeweiligen theologischen An-

sätze" (205). Das wird hier herausgearbeitet, indem die verschiedenen Lösungen im Rahmen größerer Zusammenhänge begriffen und relativiert werden (vgl. 381). Das Ergebnis: dem Leser wird ein neuer Blick auf geistesgeschichtliche Zusammenhänge geboten und damit Orientierung ermöglicht; weiter werden offene Fragen und Aufgaben deutlich, die zwar für den Theologen formuliert sind, aber grundsätzliche Probleme des Christseins in dieser Zeit meinen. Auch wenn man diesem und jenem Urteil gegenüber Reserven behält, ist für die hilfreiche und anregende Zusammenschau zu danken. *K. H. Neufeld SJ*

ZU DIESEM HEFT

Die Hochschulpolitik fixiert sich zunehmend auf eine schnelle Überwindung des Numerus clausus. Wilhelm A. Kewenig, Direktor des Instituts für Internationales Recht an der Universität Kiel und seit Januar 1975 Vorsitzender des Wissenschaftsrats, stellt das Problem in größere Zusammenhänge. Er zeigt, welche bildungspolitischen Fehler der Vergangenheit korrigiert werden müssen und welche Entscheidungen für die Zukunft notwendig sind.

Günter Remmert sieht in der Umweltkrise eine allgemeine Krise des kollektiven menschlichen Umgangs mit der Natur. Er beschreibt die verschiedenen Aspekte des Problems und entwirft Leitlinien für ein umweltgerechtes Handeln.

Die Frage, wie man Traditionen bewahren und neu beleben könne, ohne einem sterilen Traditionalismus zu verfallen, stellte sich schon in der Zeit Jesu und des Urchristentums. Franz Joseph Schierse untersucht, wie das Neue Testament dieses Problem löst.

In einer Welt des Leistungsdenkens setzen sich auch in der christlichen Theologie und Frömmigkeit Begriffe durch, die nicht mehr genuin christlich sind. Im Gegenzug dazu plädiert Roman Bleistein für das Spiel, in dem er mehr vom Wesen des Christen aufgehoben sieht als in Begriffen wie „Kampf" oder „Leistung".

Was ist ein christliches Krankenhaus, worin unterscheidet es sich von anderen und was ist seine spezifische Aufgabe? Dieter Emeis, Professor für Pastoraltheologie an der Universität Münster, sucht die Antwort nicht im Bereich der Medizin, der Wirtschaftsführung oder der Organisation, sondern im Wesen der christlichen Kirche und ihrer Sendung zum Dienst am Glauben.

Auf vielfachen Wunsch unserer Leser bringen wir den Hauptartikelteil von diesem Heft an in einem größeren und damit lesbareren Schriftgrad.

Die Kirche und die Freiheit

Das Phänomen der Entchristlichung gehört zu den prägenden Kennzeichen unserer Zeit. Zahlreiche Untersuchungen zeigen, daß vor allem in den Ländern mit hochentwickelter technisch-industrieller Zivilisation die Bindung an den christlichen Glauben bei großen Teilen der Bevölkerung abnimmt. Dieser Distanzierungsprozeß ist immer noch in Gang. Nichts deutet darauf hin, daß er bald an ein Ende käme.

Fragt man nach den Gründen dieser Entwicklung, muß man als ersten die „Dissonanzerfahrungen" der Christen in der modernen Welt nennen. Die Menschen finden sich in unserer pluralen Gesellschaft vor einem konkurrierenden Angebot von Werten und Weltdeutungen. Dabei richten sich auch viele Christen zunehmend nach den „weltlichen" Wert- und Handlungsorientierungen. Die Werte, die sie für gut halten und erstreben, sind nicht identisch mit den Werten, die ihrer Ansicht nach das Christentum vertritt. Die Kirchen befinden sich für viele nicht mehr oder nur teilweise in Übereinstimmung mit den Regeln, nach denen sie glauben leben zu müssen. Sie meinen, die christlichen Normen stünden im Weg, wenn man zu einem gelungenen, geglückten Leben finden will. Das führt zu Konflikten, und diese Konflikte werden häufig dadurch gelöst, daß man die Beziehungen zur Kirche mehr oder weniger aufgibt.

Die Kritik richtet sich vor allem gegen solche Normen, die in die autonome Selbstbestimmung des Menschen einzugreifen scheinen. Unabhängig von allen institutionellen Zwängen und Kontrollen sein Leben gestalten können, das ist für den Menschen von heute ein zentraler Wert. Viele sind der Meinung, der christliche Glaube, wie ihn die Kirche verkündet, übe zuviele Zwänge aus, er vermittle nicht die Erfahrung der Freiheit und Selbstbestimmung, sondern hindere den Menschen daran, sein Leben selbstverantwortlich zu gestalten.

Betrachtet man die Kirche, wie sie sich heute der Öffentlichkeit darstellt, entdeckt man in der Tat viele Formen und Verhaltensweisen, die den Eindruck erwecken können, diese Meinung sei berechtigt. Wenn sich etwa Amtsträger der Kirche über unsere Zeit äußern, finden sie fast nur Negatives, Bedauernswertes und Verwerfliches. Sie scheinen in der heutigen Welt bloß Symptome des Verfalls der Normen und der Krise der Moral zu sehen. So entsteht der Eindruck, als sei das Christentum nur Moral, und die Kirche erscheint als eine Institution, die nur warnt, mahnt und verbietet.

Häufig erwecken die Vertreter der Kirche auch den Eindruck, ihr Ideal sei die geschlossene Gesellschaft im Sinn einer straff strukturierten Kirche, die jeden

Pluralismus von Meinungen oder Gruppen mit Argwohn betrachtet und am liebsten ganz unterbinden möchte. Viele Anzeichen deuten darauf hin, daß sich die Kirche in unserem Land schwer tut, Fragen und Probleme offen zu diskutieren. Man scheint eher bestrebt zu sein, Auseinandersetzungen zu vermeiden oder wenigstens nicht an die Öffentlichkeit kommen zu lassen, kurz, das Bild einer konfliktfreien Kirche zu präsentieren. Diese Harmonisierungstendenz zeigt sich auch in manchen Bestrebungen, kritische Themen – etwa das Zölibatsgesetz – möglichst nicht zur Sprache zu bringen. Und wenn es dennoch geschieht, dann wird behauptet, das Problem existiere nur, weil man darüber rede – als ob der Bote an dem Unglück schuld wäre, dessen Nachricht er bringt.

Auch gegenüber abweichenden Meinungen ist die Toleranz nicht sehr groß. Jedenfalls erfährt die Öffentlichkeit mehr von „Maßnahmen" der Kirche als von Worten und Taten, die ermutigen und neuen Ansätzen Raum zur Bewährung geben oder ihnen gar zustimmen. Initiativen und Gruppen gegenüber, die sich nicht ohne weiteres in den Raster der Institution einordnen lassen, ist man zunächst einmal mißtrauisch, zumal wenn sie institutionskritische Züge tragen. Mit dieser Haltung steht die Kirche nicht allein. Jede moderne Institution hat die strukturelle Tendenz, alles zu vereinnahmen und zu reglementieren und nichts gelten zu lassen, was sich nicht völlig der Weisungs- und Organisationsgewalt der Institution unterstellt. Damit zieht aber die Kirche auch das Unbehagen auf sich, das die Menschen aufgrund ihrer vielen schlechten Erfahrungen Institutionen gegenüber empfinden.

Alle diese Phänomene haben mit dem Wesen des christlichen Glaubens nichts zu tun. Es sind Verhaltensweisen, die in anderen Zeiten vielleicht sinnvoll gewesen sein mögen. Heute ist ihre Reform dringend geboten. Ohne von ihrer Botschaft Abstriche zu machen, könnte die Kirche viel unbefangener den Triebkräften und Folgen des gesellschaftlichen Wandels gegenübertreten. Nichts gebietet ihr, dem Lebensgefühl und den Wertorientierungen des heutigen Menschen prinzipiell zu widersprechen. Gerade das so intensive Streben nach Freiheit enthält vielfältige Ansätze für das Verständnis und die Realisierung des christlichen Glaubens; sie müssen nur erkannt und anerkannt werden. Die Kirche verstößt nirgendwo gegen ihren Auftrag, wenn sie auch kritische Meinungen und Initiativen duldet. Kein Glaubenssatz untersagt ihr, Probleme in aller Freiheit zu diskutieren und Konflikte offen auszutragen.

Wenn die Kirche der wachsenden Distanzierung ihrer Mitglieder vom christlichen Glauben Einhalt gebieten will, dann muß sie den Menschen die Erfahrung der Freiheit und des in Freiheit gestalteten, geglückten Lebens vermitteln. Nur dann kann sie auch die unaufgebbaren Inhalte und Forderungen ihrer Botschaft glaubwürdig und überzeugend vertreten.

Wolfgang Seibel SJ

Luigi Rosa SJ

Der Eurokommunismus der KPI und die italienischen Katholiken

Der Kampf der KPI um die Erringung der „Hegemonie"

Die gesellschaftliche Wirklichkeit Italiens wird heute in immer stärkerem Maß gekennzeichnet durch den Versuch der Kommunistischen Partei, die kulturelle und politische „Hegemonie" im Land zu erringen, das heißt durch den Versuch, „einen intellektuell-moralischen Block zu bilden, der einen geistigen Massenerfolg im marxistischen Sinn ermöglicht".

Nach Auffassung von *Antonio Gramsci,* dem führenden Theoretiker, auf den sich die KPI in ihrer gegenwärtigen Entwicklungsphase offiziell beruft, „ist der aktive Massenmensch praktisch tätig, ohne ein klares theoretisches Bewußtsein seines Tuns zu haben, das jedoch auch eine Kenntnis von Welt ist, insofern er sich nämlich verändert". Gramsci fährt fort: „Das theoretische Bewußtsein des tätigen Massenmenschen kann also im Gegensatz stehen zu seinem Tun. Man könnte fast sagen, daß er zwei theoretische Bewußtseinsebenen hat (oder auch ein kontradiktorisches Bewußtsein): nämlich eine, die in seiner Arbeit beschlossen ist und ihn mit allen seinen Mitarbeitern in der praktischen Veränderung der Wirklichkeit vereint, und eine andere, oberflächlich und verbal sich ausdrückende, die er aus der Vergangenheit geerbt und unkritisch übernommen hat." Diese Tatsache bleibt nicht ohne Folgen: die ererbte Vorstellung „bindet an eine bestimmte soziale Gruppe, beeinflußt mehr oder weniger das moralische Verhalten wie auch die Willensrichtung; das kann bis zu einem Punkt gehen, an dem die Widersprüchlichkeit des Bewußtseins kein Handeln, keine Entscheidung, keine Wahl mehr gestattet und einen Zustand moralischer und politischer Passivität hervorruft" (A. Gramsci, Quaderni dal carcere, Turin 1975, Bd. 2, 1385 ff.).

Für Gramsci und die KPI ist es unerläßlich, daß im Kampf um die Erringung der „Hegemonie" der tätige Massenmensch das politische Bewußtsein gewinnt, Teil der hegemonialen Macht der Arbeiterklasse zu sein: das heißt, es muß sich in ihm eine Bewußtseinseinheit und eine Ethik durchsetzen, die mit der das materialistische Denken von Marx kennzeichnenden immanentistischen Konzeption in Übereinstimmung steht. Das würde – so sagt Gramsci implicite, und so denken die Strategen des italienischen Kommunismus – die spontane Bildung eines geschlossenen Mehrheitsblocks erlauben; damit wäre die Voraussetzung

gegeben für die Machtübernahme auf demokratischem Weg durch die Kommunistische Partei als der „politisch organisierten Avantgarde der Arbeiterklasse und aller arbeitenden Menschen" (Statut der KPI).

Schon *Palmiro Togliatti,* der unbestrittene Führer der KPI durch zwanzig Jahre (1944–1966), hatte diese Aktionslinie gewählt und verfolgt. Er überwand de facto die klassische Konzeption der marxistisch-leninistischen Theoretiker, für die die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft in enger Korrelation mit der demokratischen Regierungsform steht, und die der Meinung waren, daß nur die gewaltsame Revolution, die Zerschlagung der demokratischen bürgerlichen Strukturen und die Errichtung der „Diktatur des Proletariats" den Aufbau einer echten „sozialistischen" Gesellschaft ermöglichen könnten. Für Togliatti stellte das allgemeine Wahlrecht in den kapitalistischen Ländern, bei genauer Betrachtung, einen großen Sieg für das Proletariat dar, weil es die Vorbedingungen geschaffen hatte für die hegemoniale Stellung dieses Proletariats.

Im Denken Togliattis mußte es die Aufgabe der Kommunistischen Partei in Italien sein, der Arbeiterklasse bewußt zu machen, welche Möglichkeiten sie im Rahmen der bürgerlich-demokratischen Strukturen besitze, und vor allem, daß allein sie befähigt sei, die Auflösung des demokratischen Systems im anarchischen Sinn zu verhindern, weil sie eine natürliche „Homogenität" habe und weil sie der für das Bürgertum typischen individualistischen Geisteshaltung wesenhaft fernstehe. Togliatti vertrat die Auffassung, daß „die moderne Demokratie sich nicht aufrechterhalten (also ihren unmittelbaren Zerfall in anarchischen Demokratismus nicht verhindern) kann, wenn das Proletariat seine Rolle als herrschende Klasse nicht korrekt ausfüllt, oder anders gesagt: wenn sich das Proletariat nicht selbst darstellt als jene Klasse, deren vitale Interessen und Fähigkeiten die Grundlage bilden, auf der und für die eine fähige Politikerschicht dem sozialen Gefüge in seiner Ganzheit eine wirksame und organische Führung gewährleistet" (F. Rodano, Sulla politica dei communisti, Turin 1975, 41).

Um die politische Linie Togliattis genau verstehen zu können, muß man hervorheben, daß er in seiner historisierenden marxistischen Vision offensichtlich des Glaubens war, daß die „demokratische" Eroberung der Macht durch die Arbeiterklasse, wenn sie einmal realisiert ist, als ein von Natur aus absolut unumkehrbares Faktum anzusehen sei.

Der derzeitige Sekretär der KPI, *Enrico Berlinguer,* einer der Hauptexponenten des „Eurokommunismus", hat in einer bedeutenden Rede in Mailand am 30. Januar 1977 bei aller Anerkennung des Umstands, daß die gegenwärtige Politik seiner Partei im Hinblick auf die Vergangenheit neue Elemente enthält, die volle Kontinuität mit ihrer historischen Traditon hervorgehoben. Er sagte: „Gramsci und Togliatti bleiben unsere großen Lehrer. Ohne ihren entscheidenden theoretischen und praktischen Beitrag wäre unsere heutige Politik weder

geboren worden noch könnte sie die Fortschritte bringen, die wir heute anstreben. Deshalb fühlen wir uns berechtigt, die Genossen einzuladen, sich die Lektüre der Schriften von Gramsci und Togliatti angelegen sein zu lassen, um daraus . . . die Methode zu erlernen, die ihnen hilft, als Revolutionäre die voranschreitende Geschichte, die sich wandelnde Wirklichkeit zu verstehen und zu erklären" (L'Unità, 31. 1. 1977, 4).

Dem aufmerksamen Beobachter der politischen Wirklichkeit Italiens enthüllt sich die Position Gramscis und der Kommunisten der KPI von Togliatti bis Berlinguer in voller Klarheit als ein „nationaler" Weg, um in Italien die Strategie Lenins zu verwirklichen, nämlich „erforschen, untersuchen, erkennen, voraussehen und sammeln, was es im nationalen Bereich an Besonderem, an Spezifischem gibt im Hinblick auf den konkreten Weg, den jedes Land einschlagen muß, um die Lösung der *einen* internationalen Aufgabe aller in Angriff zu nehmen, nämlich den Sieg über den Opportunismus und den linken Doktrinarismus innerhalb der Arbeiterbewegung, den Sturz der Bourgeoisie, die Errichtung der Sowjetrepublik und der Diktatur des Proletariats: dies ist die Hauptaufgabe des historischen Augenblicks, den alle fortschrittlichen Länder (und nicht nur diese) durchlaufen" (Lenin, Der linke Radikalismus, die Kinderkrankheit im Kommunismus, Moskau 1920).

Daß sich die KPI noch heute offen auf Lenin beruft, ergibt sich aus dem Parteistatut, das vom 14. Parteikongreß (Rom, 18.–23. März 1975) verabschiedet wurde; darin ist in Artikel 5 festgelegt: „Jedes eingeschriebene Mitglied hat die Pflicht . . . b) . . . die Kenntnis des Marxismus-Leninismus zu erwerben und zu vertiefen und seine Lehren bei der Lösung der konkreten Aufgaben anzuwenden."

Gianni Cervetti, der für die Organisation der Partei verantwortlich ist und Berlinguer sehr nahesteht, deutete am 13. Dezember 1976 auf einer Sitzung des Zentralkomitees vorsichtig die Möglichkeit einer gewissen Revision auf ideologischer Ebene an, die die KPI weniger integralistisch und den demokratischen Parteien ähnlicher machen würde, dies vor allem durch die Zustimmung zu einem gewissen Pluralismus und die Annahme neuer Werte der gesellschaftlichen Solidarität und des Respekts vor der menschlichen Persönlichkeit. Damit rief Cervetti im Zentralkomitee offenen und nahezu einmütigen Widerspruch hervor. Insbesondere Armando Cossutta, der als Mann Moskaus gilt, antwortete gebieterisch: „Wir sind anders: von einer Andersartigkeit, die uns nicht nur aus unserer Geschichte und Tradition zukommt, die uns vielmehr von der Gesellschaft selbst abgefordert wird, gerade weil wir die Kraft der Erneuerung sind. Und wir müssen anders bleiben: darin liegt unsere überzeugendste Garantie für alle, die eine andere Gesellschaft wollen" (L'Unità, 15. 12. 1976, 17).

Andererseits bleibt die KPI nach innen weiterhin „getragen von den Prinzipien des demokratischen Zentralismus" (Artikel 18 des Statuts). Ein beson-

ders charakteristisches Prinzip ist, daß „die Entscheidungen der übergeordneten Organe bindend sind für die untergeordneten Organe" (Artikel 18 f.). Man erfaßt dieses Prinzip in seiner ganzen Tragweite, wenn man sich klar macht, daß in der KPI „die Mechanismen der realen Macht folgendermaßen funktionieren: nicht der Kongreß wählt das Zentralkomitee, sondern das Zentralkomitee ernennt den Kongreß; nicht das Zentralkomitee wählt das Präsidium, sondern das Präsidium ernennt das Zentralkomitee; nicht das Präsidium wählt das Politbüro, sondern das Politbüro ernennt das Präsidium" (L. Colletti, Intervista politico-filosofica, Bari 1974, 13).

Es ist außerordentlich wichtig festzuhalten, daß jene Führer der KPI, die heute aller Welt Lektionen in Demokratie erteilen, zumeist dieselben sind, die in einer noch nicht lange zurückliegenden Vergangenheit die Verbrechen Stalins rechtfertigten und die die Rote Armee und die Gewalt als „Geburtshelfer der Geschichte" priesen. Jedenfalls fehlt der KPI eine echte Selbstkritik im Hinblick auf ihre Vergangenheit, und es fehlt ihr auch die Einsicht, geirrt zu haben.

In seiner Mailänder Rede vom 30. Januar 1977 hat Berlinguer auch ein Urteil abgegeben über die Ereignisse der letzten Jahre seit 1917 in Rußland und den anderen osteuropäischen Ländern. Nachdem er daran erinnert hatte, daß seine Partei „gewisse illiberale Züge der politischen Regime in einigen osteuropäischen Länder" kritisiert, erklärte er ganz offen: „Wir antworten nein, wenn man uns dazu bringen will, zum Beispiel die entscheidende historische Funktion der Oktoberrevolution, die unwiderruflichen Errungenschaften der sozialistischen Systeme, den sozialistischen Charakter der Produktionsverhältnisse, die in jenen Ländern tatsächlich und unbestreitbar realisiert wurden, und die Funktion, die diesen Ländern im Kampf um den Frieden zukommt, zu leugnen" (L'Unità, 31. 1. 1977, 4).

Kurzum, die KPI, die heute in Italien um die geistige und politische „Hegemonie" im Sinn Gramscis kämpft und sich dabei wiederholt zum Pluralismus und zur Demokratie bekennt, ist mit Sicherheit immer noch eine echt kommunistische Partei traditioneller Prägung, die wie Lenin in Wort und Tat die politischen Thesen des demokratischen Sozialismus voller Verachtung zurückweist, sich als einzigen „historischen Führer" der Arbeiterklasse betrachtet und die endgültige Eroberung der gesamten politischen Macht als letzte Zielsetzung beibehält.

Der Marxismus Gramscis und die Katholiken

Die Vorstellungen Antonio Gramscis entfernen sich sicher in vielen entscheidenden Punkten vom orthodoxen Marxismus oder doch von seiner buchstäblichen Auslegung. Es findet sich darin aber kein Anzeichen des Zurückweichens

in diesem entscheidenden Punkt: der Marxismus – in der Sprache Gramscis „die Philosophie der Praxis" – ist eine umfassende und integrale Weltanschauung, die keiner Vervollständigung durch irgendeine andere bedarf und zu keinem Übereinkommen mit einer anderen kommen kann; sie „enthält in sich alle Grundelemente nicht nur für eine totale und integrale Weltanschauung, für eine totale Philosophie und Theorie der Naturwissenschaften, sondern auch dafür, eine integrale praktische Organisation der Gesellschaft mit Leben zu erfüllen, so daß sie eine totale, integrale Zivilisation werden kann" (A. Gramsci, Quaderni dal Carcere, Bd. 2, 1434).

In der Linie Gramscis muß die Politik der KPI auf die praktische Durchsetzung einer absolut atheistischen und antireligiösen Philosophie zielen, was immer auch Gramsci selbst an Variationen der Taktik und der Strategie der Partei geliefert haben mag.

Für Gramsci, der von einem philosophischen und kulturellen Ansatz wesensmäßig idealistischer Eigenart ausging, hat das moderne immanentistische Denken zur endgültigen Aufhebung jeder religiösen Konzeption geführt. Im Mittelalter stellte sich die italienische Wirklichkeit als eine Einheit dar: die alles durchdringende Kultur erwuchs aus einer umfassenden Integration der Kultur der Gebildeten und der einfachen Menschen. Diese Integration war durch die katholische Kirche realisiert. Der „Intellektuelle" stand in einem „organischen" Bezug zu den Bedürfnissen der Basis der Gemeinschaft (der „einfachen" Menschen). Seit dem Ende des Mittelalters löste sich die Kultur der Gebildeten von diesen Bedürfnissen.

Die Gegenreformation hat – immer nach der Analyse Gramscis – die Einheit zwischen dem Volk und den Intellektuellen auf der Basis einer lebendigen Erneuerung des Christentums nicht wiedergebracht. Die Gegenreformation war nur eine Summe von Disziplinarmaßnahmen, die den Verbreitungsbereich des laizistischen Geistes und der protestantischen Lehren eingrenzen sollten. Statt die Einheit zwischen den Gebildeten und den einfachen Menschen dadurch wiederherzustellen, daß man die Ungebildeten auf die Ebene der Gebildeten hinaufgehoben hätte, hemmte man die kulturelle und moralische Entwicklung der Gebildeten durch polizeiähnliche Kontrollen. So wollte man verhindern, daß sich ihre Weltanschauung allzusehr von der zur Statik verurteilten Weltanschauung der einfachen Menschen unterschied.

Die idealistische Philosophie in der italienischen Version von Benedetto Croce – die für Gramsci den Höhepunkt und die subtilste Form des modernen immanentistischen Denkens darstellt – war in ihrer Substanz tatsächlich atheistisch, verzichtete jedoch darauf, eine antireligiöse Pädagogik zu erarbeiten, die es der großen Masse des Volks erlaubt hätte, sich zum Standpunkt dieses Denkens zu erheben und zu lernen, „ohne Religion zu leben". So hat diese philosophische Position dazu geführt, daß man auf die Wiedererrichtung einer orga-

nischen Gesellschaft auf einem immanentistischen Fundament verzichtete, und das hat die Spaltung der Gesellschaft geradezu institutionalisiert.

Das gesellschaftliche Leben zerfällt jetzt in zwei grundlegend verschiedene Bereiche, den der Kirche und den des Staats, und dieser Aufteilung entspricht in Italien die Trennung zwischen den der geistlichen Sorge der Kirche überlassenen „einfachen" Menschen und den an der neuen Form des integral-diesseitsbezogenen Lebens teilhabenden „Intellektuellen".

Nach der Lehre Gramscis ist es Aufgabe der Kommunistischen Partei in Italien, die kulturelle Einheit auf einer in umfassendem Sinn immanentistischen und laizistischen Basis wiederherzustellen. Die katholische Kirche, die in der italienischen Gesellschaft den Platz des „organischen Intellektuellen" besetzt, ohne dessen Funktion zu erfüllen, ist nunmehr der mit Vorrang zu bekämpfende Feind.

Der kommunistische Plan zur Zersetzung der Kirche in Italien

Seit die Kirche mit Beginn des modernen Zeitalters einer vom Volk getragenen Reformbewegung außerhalb ihres Gefüges die Stirn bieten mußte, befindet sie sich in der Defensive. Nach Gramsci führt diese Situation innerhalb der Kirche zur Trennung zwischen „Modernisten" und „Integralisten".

Die Modernisten erkennen deutlich, daß die ausschließlich auf den Disziplinärbereich beschränkte Reaktion gegenüber der modernen Welt eine wachsende Formalisierung des Glaubens zur Folge hat, die diesen die Kontakte zur Welt verlieren läßt. Die Integralisten auf der anderen Seite sehen mit ebensolcher Klarheit, daß eine wirkliche Reform der Kirche nicht zu erreichen ist, ohne daß dabei in einem kürzeren oder längeren Zeitraum erneut der ganze Weg durchlaufen wird, den die moderne Philosophie bis hin zum absoluten Immanentismus hinter sich gebracht hat. Der Kampf zwischen diesen beiden Positionen ist somit ein Kampf ohne Ende und ohne daß Lösungen möglich wären. Nach Gramsci muß die Kommunistische Partei auf eine Erweiterung des Grabens zwischen Integralisten und Modernisten hinwirken.

Zu Beginn des Jahrhunderts, als die Unruhe in der katholischen Kirche noch lebendiger war, machten die italienischen Idealisten nach Meinung Gramscis den Fehler, die Modernisten zum Austritt aus der Kirche zu ermuntern; sie unterschätzten den möglichen massenwirksamen Charakter der modernistischen Bewegung: die katholischen intellektuellen Rebellen sind potentiell die Avantgardisten großer Volksmassen, die auf dem Weg über den Modernismus allmählich für die moderne Kultur gewonnen werden könnten.

Ein solcher Prozeß erfordert Verständnis und Hilfe. Vom theoretischen Standpunkt aus sind die Modernisten unergiebig, vom praktischen Standpunkt

betrachtet müssen sie aber unterstützt werden, damit die Präsenz der Katholiken durch Zersetzung von innen her beseitigt wird.

Diese Strategie Gramscis ist vor allem in diesen letzten Jahren durch die KPI angewandt worden. Die KPI hat sich sogar bemüht, die Sympathie der fortschrittlichsten Elemente der neomodernistischen Bewegung für den Marxismus zu bremsen, um so zu verhindern, daß diese Spitzenreiter sich am Ende völlig von der katholischen Basis lösen und auf diese Weise nutzlos, wenn nicht sogar geradezu „kontraproduktiv" würden.

Im Gefolge der Ideen Gramscis versucht die KPI mit allen Mitteln, den engagierten Katholiken zu der „Entdeckung" zu verhelfen, daß sich die politische Praxis keine ihr fremden Prinzipien aufzwingen läßt; sie will sie lehren, Glaube und Politik reinlich voneinander zu trennen, und zwar nicht nur in dem Sinn, daß die Hierarchie, wie es richtig ist, die autonome Verantwortung der Laien respektieren muß, sondern auch in dem viel folgenschwereren Sinn, daß der Glaube dem politischen Handeln nichts mehr weiter zu geben habe als eine flüchtige, individuelle Inspiration.

Nach Meinung der Kommunisten werde sich so der Katholik nach und nach daran gewöhnen, in allen wichtigen Lebensfragen ohne die eigenen Glaubensüberzeugungen auszukommen, und werde so seinen Katholizismus auf schmerzlose Weise verlöschen lassen. Denn in einer Epoche, die wie die gegenwärtige auf volle Öffentlichkeit und totale Politisierung der Existenz tendiert, nähmen alle wesentlichen Fragen eine politische Dimension an und würden politische Probleme; man denke nur an den Schutz des menschlichen Lebens oder den Schutz der Familie. Die Religion werde so zu einer Privatsache reduziert und verschwinde schließlich. Auf diese Weise werde es zur kommunistischen Kulturhegemonie kommen, und der Übergang vom Katholizismus zum Kommunismus vollziehe sich ohne gewaltsame Erschütterungen.

Es ist zu unterstreichen, daß die heute fast fortlaufend von der KPI angeregten Vereinbarungen über alle politischen Probleme die Katholiken davon überzeugen sollen, daß ihr Glaube nichts bedeute im Hinblick auf das öffentliche Leben, daß er vollkommen ungeeignet sei, in die Praxis umgesetzt zu werden und sich auf der Ebene der konkreten Geschichte zu verwirklichen.

Der kommunistische Vorschlag eines „historischen Kompromisses" mit der DC

Die Bemühungen der KPI, die Katholiken durch Übereinkünfte in Sachfragen an sich zu binden, konkretisierten sich in dem mit immer größerem Nachdruck unterbreiteten Vorschlag einer politischen Allianz mit der christlich orientierten Partei, die noch bei den Wahlen am 20. Juni 1976 fast 40 Prozent der Wählerstimmen auf sich vereinigte.

Ausgehend von der Feststellung, daß eine sozialistische Gesellschaft in Italien nicht aus einer gewaltsamen Revolution hervorgehen könne, war die KPI seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs auf der Suche nach einem „demokratischen Weg zum Sozialismus" im Sinn einer fortschreitenden Umwandlung nicht nur der politischen, sondern auch der sozialen und wirtschaftlichen Ordnung Italiens.

Als die Kommunisten 1973 die Ereignisse der vergangenen dreißig Jahre überdachten, wurden sie sich bewußt, daß ein solches Ziel „auf der Grundlage des puren Voluntarismus und noch so kämpferischer Vorstöße der arbeitenden Massen" nicht zu erreichen war, sondern daß man „immer von einer Vorstellung des Möglichen ausgehen müsse, Kampfbereitschaft und Entschlossenheit mit Vorsicht und Handlungsfähigkeit verbindend". Mit anderen Worten: das Ziel war nur erreichbar mit Hilfe der „Kraft" der organisierten Massen und bei einem allgemeinen „Konsens".

In drei Artikeln, die Ende September und Anfang Oktober 1973 in der offiziellen Wochenzeitung der Partei „Rinascita" erschienen, gab der politische Sekretär der KPI, Berlinguer, offen zu, daß die organisierte Arbeiterklasse immer eine Minderheit bleibe, daß sich außerdem in der italienischen Gesellschaft der letzten dreißig Jahre die Mittelschichten auf Kosten der Arbeiterschaft vermehrt hätten. Um ein Programm tiefgreifender Reformen und radikaler sozialer Veränderungen durchsetzen zu können, „ohne weite Teile der Mittelklasse in eine feindselige Haltung zu drängen", sei eine sorgfältige Wahl der Prioritäten und der Zeitpunkte der Veränderungen unerläßlich; man müsse so vorgehen, daß der Zusammenbruch der Wirtschaft verhindert und ihre Effizienz garantiert werde. In jedem Fall erfordere die Errichtung des Sozialismus auf demokratischem Weg von seiten der Kommunistischen Partei das Bemühen um politische Bündnisse. In diesem gedanklichen Rahmen betonte Berlinguer:

1. Die Einheit der Linken sei zwar eine absolut notwendige Voraussetzung, genüge aber nicht, selbst nicht unter der Annahme, daß die vereinigte Linke 51 Prozent der Wählerstimmen erreiche; das Überleben und die Arbeitsfähigkeit einer Regierung, die das Ergebnis einer so knappen Mehrheit sei, wäre nicht garantiert.

2. Im Blick auf die möglichen von der DC gebildeten Mehrheiten dürfe man nicht von einer „linken Alternative" sprechen, sondern nur von einer „demokratischen Alternative", das heißt „von einer Zusammenarbeit und einer Übereinkunft der kommunistisch und sozialistisch orientierten Kräfte mit den katholischen Kräften im Volk, wie auch mit anderen demokratisch orientierten Gruppierungen" (gemeint sind die „laizistischen" Minderheitsparteien).

3. Unter allen demokratischen politischen Kräften verdiene das größte Interesse die DC, die in ihren Reihen oder unter ihrem Einfluß einen großen Teil der arbeitenden und katholisch orientierten Bevölkerung versammelt habe. Diese

Partei, so bemerkte Berlinguer, „ist eine nicht nicht nur wechselnde, sondern eine höchst unbeständige Realität". Ihre Unbeständigkeit werde bestimmt „durch ihre innere Dialektik und noch mehr durch die Entwicklungen im nationalen und internationalen Bereich".

In seiner Ansicht offensichtlich gedeckt durch die überragende Mehrheit der Partei, schloß Berlinguer: „Aufgabe der Kommunistischen Partei in bezug auf die DC kann es heute nur sein, die Tendenzen, die auf eine vertikale Spaltung des Landes zielen, zu isolieren und energisch anzugehen, und dafür zu sorgen, daß sich diejenigen Tendenzen immer mehr durchsetzen und schließlich vorherrschen, die von der Notwendigkeit eines konstruktiven Dialogs und einer Verständigung zwischen allen Kräften des Volks ausgehen; das bedeutet nicht Konfusion oder Verzicht auf Unterscheidungen und auf die ideellen und politischen Unterschiede zwischen diesen Kräften." Eine solche taktisch-strategische Linie zur Errichtung der sozialistischen Gesellschaft auf demokratischem Weg könne als der neue „historische Kompromiß" zwischen den Kräften bezeichnet werden, „die die große Mehrheit des italienischen Volkes repräsentieren".

Von 1973 bis heute hat sich die allgemeine politische Situation in Italien grundlegend geändert: Das „Referendum" über die Ehescheidung am 12. Mai 1974 hat deutlich gezeigt, daß die italienischen Katholiken keine kulturell homogene Gruppierung mehr darstellen. Die Regional-, Provinzial- und Gemeindewahlen vom 15. Juni 1975 und die Parlamentswahlen vom 20. Juni 1976 haben beträchtliche Verschiebungen in der Wählerschaft zur marxistischen Linken hin angezeigt: die KPI ist bis zu einem Stimmenanteil von 34 Prozent der Gesamtwählerschaft gewachsen. Sie kann heute auch über die Gewerkschaften, die sie direkt oder indirekt kontrolliert, jedweder Regierung eine Hypothek aufbürden, vor allem seit die Sozialistische Partei und die anderen demokratischen Minderheitsparteien, die jetzt sehr geschwächt sind, eine Koalition mit der DC zur Bildung einer wie immer gearteten Regierungsmehrheit ohne die Kommunisten absolut ablehnen.

Viele italienische katholische Politiker erkennen durchaus die Risiken, die ein Regierungsbündnis zwischen DC und KPI mit sich brächte. Sie wissen, daß die Kommunisten, wenn sie einmal in die Regierungsebene eingetreten wären, mit Sicherheit nicht mehr bereit sein würden, sich daraus vertreiben zu lassen; sie wissen außerdem, daß die Politik der Bündnisse und „Kompromisse" eine typisch leninistische Politik ist.

In einer seiner berühmten Schriften (Der linke Radikalismus, eine Kinderkrankheit im Kommunismus, 1920) widmete Lenin das ganze achte Kapitel dem Problem der „Kompromisse": Für die Kommunisten sei es erforderlich, in jeder einzelnen politischen Phase die Festlegung auf ein oder mehrere konkrete Ziele durchzusetzen, die geeignet seien, eine weitgehende Konvergenz der politischen Kräfte herbeizuführen – wenn nötig unter Rekurs auf Bündnisse und

„Kompromisse". Mit diesen Kräften müsse die Kommunistische Partei zusammenarbeiten, sich jedoch bereithalten, sie zu eliminieren, wenn in der folgenden Phase die siegreichen Verbündeten sich unausweichlich entzweiten und sich untereinander bekämpften. Lenin schrieb unter anderem: „Ist es nicht ganz und gar lächerlich, Krieg zu führen zum Sturz der internationalen Bourgeoisie, einen Krieg, der hundertmal schwieriger, länger und komplizierter ist als der erbittetste Krieg zwischen den Staaten, und dabei von vornherein darauf zu verzichten, sich durch die Schwierigkeiten hindurchzulavieren und die Interessengegensätze zwischen den Feinden (und seien sie auch nur vorübergehend) auszunutzen, zu verzichten auf Übereinkünfte und Kompromisse mit möglichen Verbündeten (seien sie auch nur vorübergehend, unzuverlässig, bedingt)? . . . Man kann einen mächtigeren Feind nur mit äußerster Anspannung aller Kräfte und unter der unabdingbaren Voraussetzung besiegen, daß man mit größter Sorgfalt, Aufmerksamkeit und Geschicklichkeit jeden, auch den kleinsten ‚Riß' zwischen den Feinden, jeden Interessengegensatz zwischen den bürgerlichen Gesellschaften der verschiedenen Länder, zwischen den verschiedenen Gruppen und Schichten der Bourgeoisie innerhalb jedes einzelnen Landes ausnutzt und auch die kleinste Möglichkeit wahrnimmt, einen zahlenmäßig starken Verbündeten, sei er auch nur einer auf Zeit und unbeständig, untreu, voller Vorbehalte, für sich zu gewinnen. Wer das nicht verstanden hat, hat weder vom Marxismus noch vom modernen wissenschaftlichen Sozialismus im allgemeinen auch nur ein Jota begriffen."

Für die KPI heute hat der „Kompromiß" eine Bedeutung nicht nur für eine kurze Übergangszeit von wenigen Monaten, sondern für eine ganze historische Phase, innerhalb deren Kommunismus und Demokratie koexistieren müssen, während gleichzeitig die schmerzlose Beseitigung aller zum kommunistischen Entwurf alternativen kulturellen und politischen Positionen vorbereitet wird.

Die italienischen Katholiken angesichts der kommunistischen Strategie

Die von Gramsci vorgeschlagene Strategie zielt auf die Auslöschung des Christentums und seine Ersetzung durch die Philosophie der Praxis. Die KPI wendet diese Strategie bis heute an, wobei sie sich aller Mittel der kulturellen Einflußnahme und der geheimen Verführung bedient.

Natürlich müssen die Katholiken einer politischen Strategie Widerstand entgegensetzen, die die Voraussetzungen für einen massenhaften Abfall vom Christentum schaffen will. Aber sind sie in der Lage, dies zu tun? Gibt es für sie eine Möglichkeit zum Widerstand gegen einen Plan, der auf einer so genauen Kenntnis der Lage des Gläubigen in der zeitgenössischen Gesellschaft gründet und auch die feinsten Nuancen seiner Psychologie begreift?

Gegenwärtig bestehen und wirken in Italien verschiedene Gruppen von Gläubigen, die spüren, daß sie, insbesondere auf kulturellem und auf geistig-politischem Gebiet, der alles durchdringenden Aktion der KPI entgegenwirken müssen. Sie hoffen, daß ihre Reaktion nicht zu spät kommt. Andererseits glauben sie, daß es noch möglich ist, im Volk eine große Bewegung auszulösen, durch die die Probleme der modernen Zeit vom Glauben her erleuchtet werden könnten, indem ihre Werte erkennbar gemacht, gleichzeitig aber der Christ davon abgehalten würde, völlig in einer immanentistischen Denkweise aufzugehen; und sie glauben, daß es durch eine solche Bewegung gelingen kann, eben die Glaubenslosigkeit als Ursache der Krise aufzuweisen, die ihr Land erschüttert.

Diese Christen wollen keine neue Partei gründen. Sie wollen der gemeinsamen religiösen Erfahrung wieder Festigkeit verschaffen, ihr Einheit von Theorie und Praxis, von Glaube und Tat zurückgeben. Sie wollen die Identität der Christen wieder sichtbar machen. So glauben sie, erneut fähig zu werden, den Gemeinsinn der Volksmassen anzusprechen, ihre Bedürfnisse zu verdeutlichen, an ihrem Los teilzuhaben und in entschiedenen, klaren Begriffen ihr eigenes Angebot zu machen.

Diese Gruppen von Gläubigen hoffen, Verbündete oder mögliche „Gesprächspartner" unter jenen Vertretern der demokratischen und sozialistischen Position zu finden, die keine Weltanschauung verfechten, die sich als Alternative zur christlichen versteht.

Sie hoffen schließlich, daß, wenn nur die Katholiken sich ihrer eigenen kulturellen Identität bewußt werden, die von der KPI übernommene Strategie Gramscis die Widersprüche innerhalb der Kommunistischen Partei zu Tag fördern und zum Ausbruch bringen wird. Solche Widersprüche bestehen, seit diese Partei vorgibt, gleichzeitig und im selben historisch-politischen Kontext die auseinanderstrebenden Optionen ihrer verschiedenen Weggenossen, die die kommunistische „Hegemonie" akzeptierten, verwirklichen zu können.

Oswald von Nell-Breuning SJ

Grundwerte, Gesellschaft und Staat

Der erfreulicherweise immer noch lebhaften öffentlichen Auseinandersetzung über Grundwerte, Gesellschaft und Staat[1] dürfte es zustatten kommen, sowohl bei den Grundwerten als auch in bezug auf den Staat zwei verschiedene Sinnverständnisse zu unterscheiden, bei den *Grundwerten* ein mehr vordergründiges und begrenztes Sinnverständnis, nämlich Grundwerte im Sinn des politischen Sprachgebrauchs oder kurz Grundwerte im *politischen* Sinn, und ein tieferes und allumfassendes Sinnverständnis, nämlich Grundwerte im *philosophischen oder weltanschaulichen* Sinn; beim *Staat* ein Verständnis, das ihn vorwiegend als Verbandskörperschaft, und ein anderes, das ihn mehr oder weniger ausschließlich als Anstalt oder Veranstaltung versteht. Das soll hier versucht werden.

I. Grundwerte

Wenn politische Parteien, namentlich in ihren Programmen oder Programmentwürfen, von Grundwerten reden, liegt es nahe, daß damit etwas gemeint ist, das sich politisch verwirklichen läßt, genauer gesprochen, das politischer Verwirklichung sowohl bedürftig als auch fähig ist. Was ohnehin besteht, braucht nicht erst durch Anstrengungen einer politischen Partei verwirklicht zu werden; was unabhängig von menschlichem Wollen und Streben entweder ist oder nicht ist, kann zwar für die Politik von denkbar größter Bedeutung und dementsprechend von ihr in Rechnung zu stellen sein, entzieht sich aber jeder politischen Einflußnahme, ist über sie schlechterdings erhaben. Genau das aber trifft auf die Grundwerte im philosophischen oder weltanschaulichen Sinn zu; sie können sehr wohl, ja sie sollen der Politik als *Richt*punkte voranleuchten, ihr den Weg weisen, können aber unmöglich *Programm*punkte im Sinn politisch zu verwirklichender *Ziele* sein. Damit dürfte der Unterschied der beiden Wortbedeutungen, in denen wir von Grundwerten sprechen, fürs erste hinreichend verdeutlicht sein.

Kein Programm einer politischen Partei und kein Entwurf zu einem solchen Programm, es sei denn einer extrem kollektivistischen, verzichtet auf die seit der Französischen Revolution klassisch gewordene Dreiheit „liberté, égalité, fraternité"; in unveränderter oder leicht abgewandelter Form kehrt sie immer

wieder. Dabei erscheint „liberté" in allen deutschsprachigen Programmen unverändert als „Freiheit"; „égalité" findet sich manchmal ersetzt oder ergänzt durch „Gerechtigkeit"; „fraternité" wird neuerdings gern abgewandelt zu „Solidarität".

Politische Grundwerte und Grundrechte

Was die Parole „liberté, égalité, fraternité" 1789 proklamierte, waren keine Grundwerte, am allerwenigsten ewige (philosophische oder weltanschauliche) Werte, sondern *politische Forderungen*, in der Sprache unseres Grundgesetzes „Grundrechte", damals und noch lange Zeit darüber hinaus „Menschenrechte" („droits de l'homme") genannt[2].

„Liberté" war 1789 der Aufschrei gegen die Bedrückung durch den damaligen Absolutismus; „Freiheit" in Parteiprogrammen von heute bedeutet nach wie vor die Forderung oder Geltendmachung *politischer* Freiheitsrechte. – „Égalité" war der Aufschrei des Bürgertums gegen die sinnlos, ja sinnwidrig gewordenen Vorrechte des ersten und zweiten Standes; ganz in diesem Sinn fordert „Gleichheit" in Parteiprogrammen von heute immer noch die „Gleichheit vor dem Gesetz", ursprünglich im streng formalen Sinn, neuerdings in steigendem Maß auch im Sinn materialer Gleichheit oder Gerechtigkeit; die Gleichheit vor dem Gesetz wird verallgemeinert zu gleicher oder gerechter Verteilung der „Chancen". – „Fraternité" dürfte 1789 mehr emotionalen als substantiellen Gehalt gehabt haben; „Solidarität" in den neuen Fassungen will offenbar mehr Substanz hineinbringen, wobei die einen mehr an den Zusammenschluß und Zusammenhalt der Schwachen denken, um ihre Ansprüche gegenüber denen durchzusetzen, die auch als einzelne stark sind, während andere darunter umgekehrt das Einstehen und den Einsatz der Starken für die Schwachen verstehen, beispielsweise der fortgeschrittenen Länder für die in der Entwicklung zurückgebliebenen.

Unbestreitbar ist alles dies, was sich unter „liberté, égalité, fraternité" zusammenfassen läßt, politisch von großer, ja man kann ohne Übertreibung sagen von grundlegender Bedeutung. An diesen Schlagworten, namentlich an dem der „Freiheit", läßt sich auch eine Menge politischer Einzelziele oder Einzelforderungen „aufhängen"; ein Blick auf die in unserem Grundgesetz verbrieften Grundrechte genügt, um sich davon zu überzeugen. So sind die Grundwerte, die eine Partei programmatisch proklamiert, nichts anderes als der *Gegenstand* der Grundrechte, für die sie einzutreten gewillt ist. Soweit diese noch nicht verfassungsmäßig (grundgesetzlich) anerkannt sind, wird sie um sie kämpfen und die erkämpften in Kraft setzen; soweit sie bereits in Kraft stehen, verpflichtet sie sich, sie zu wahren und gegen alle Eingriffe und Verkürzungen zu schützen.

Mit einem Wort: Grundwerte im politischen Sinn sind die *Rechtsgüter*, die den Gegenstand politischer Grundrechte ausmachen.

Von den politischen zu den philosophischen (weltanschaulichen) Grundwerten

Offenbar sind die bloßen Schlagworte „liberté, égalité, fraternité" und deren Verdeutschungen so unbestimmt, lassen sich derart verschieden, ja gegensätzlich auslegen, daß sie zu „Leerformeln" im üblen Sinn des Wortes geworden sind und sich so als geeignet erweisen, die Programme noch so verschieden gerichteter, wirklich „grundverschiedener" politischer Parteien zu zieren. Das nötigt dazu, diese Programme oder Programmentwürfe zu *prüfen*, zunächst daraufhin, ob sie überhaupt Aufschluß darüber geben, welchen Sinn sie diesen Schlagworten beilegen, und soweit das der Fall ist, ob sie diesen ihnen beigelegten Sinn tiefer begründen, insbesondere ob sie ihn aus echten *weltanschaulichen* Werten ableiten, oder ob sie sich nur schlicht zu diesen Werten „bekennen" in der Erwartung, bei politisch interessierten Mitbürgern *Zustimmung* dafür zu finden.

Selbstverständlich kann von einer politischen Programmschrift nicht erwartet werden, daß sie mit der Ausführlichkeit und Gründlichkeit eines philosophischen Lehrbuchs und in der wissenschaftlichen Fachsprache der Philosophie darüber Aufschluß gibt; das besagt aber nicht, daß sie ihre Leser mit Allgemeinheiten und nichtssagenden Redensarten abspeisen dürfe. Aufschlußreich wird es insbesondere sein, ob die Partei, wie es für die Grundrechte zweifellos zutrifft, so auch den Grundwerten nur bedingte, sich gegenseitig beschränkende Verbindlichkeit zuschreibt und demzufolge Kollisionen oder Konflikte zwischen ihnen für möglich hält, und zutreffendenfalls 1. welchen Rang sie den verschiedenen Grundwerten im Verhältnis zueinander zuerkennt, 2. nach welchen Normen sie in Konfliktsfällen zu verfahren gedenkt, und 3. wie nach ihrer Meinung Konflikte dieser Art einer Lösung zuzuführen sind[3]. Das muß gefordert werden, muß aber auch genügen; mehr kann man von einer politischen Partei und ihren Programmschriften nicht erwarten und schon gar nicht verlangen. – Soviel von politischen Parteien und Partei-Programmen.

Vom *Politiker*, der als physische Person ein Gewissen hat und unausweichlich – gleichviel, ob er darum weiß und es anerkennt oder sich dessen nicht bewußt ist, vielleicht sogar es leugnet – mit diesem seinem Gewissen verantwortlich vor Gott steht, kann und muß entschieden mehr verlangt werden; er muß echte, weltanschaulich verankerte Grundwerte haben und in seiner ganzen Politik sich von ihnen leiten lassen. Das gilt vom Parteipolitiker, das gilt erst recht vom Staatsmann. – Von dem Kollektivum „Partei" kann man das nicht fordern; strenggenommen ist es dessen gar nicht fähig. Eine politische

Partei kann *grundsätzlich* darauf *verzichten,* ja in der Regel wäre es eine unbefugte Anmaßung, ihren potentiellen Mitgliedern oder Wählern zuzumuten, ihr zu offenbaren, woher sie die politischen Ziele, die sie gutheißen und um derentwillen sie der Partei beitreten oder ihr ihre Wahlstimme geben wollen, ableiten und *weltanschaulich* begründen. Vor diesem innersten Heiligtum des Menschen soll eine politische Partei Zurückhaltung üben und nicht versuchen, darin einzudringen. Wer glaubhaft versichert, er stimme den programmatisch festgelegten Zielen der Partei zu, der kann und soll der Partei willkommen sein[4].

Anders als für den einzelnen, auch wenn er Politiker oder Staatsmann ist, aber auch anders als für die politische Partei stellt sich die Frage für den Staat.

Weltanschaulich pluralistischer, nicht wertneutraler Staat

Der Staat hat es – mindestens an erster Stelle – mit den Grundwerten insofern zu tun, als sie Gegenstand der in seiner staatlichen Grundordnung anerkannten, d. i. explizit oder implizit positivierten Grundrechte sind. Der Glaubens- oder Weltanschauungsstaat wird diese Grundwerte als in einer letzten und allumfassenden Wertordnung gründend verstehen und ihr unbedingte Verbindlichkeit zuerkennen; dem weltanschaulich pluralistischen Staat von heute, auch wenn er nicht wertneutral ist, sich vielmehr ausdrücklich zu ihm „vorgegebenen", sogenannten „unabstimmbaren" Werten bekennt, ist genau dies schlechterdings, ja ex definitione verwehrt.

Damit drängt sich nun aber in aller Schärfe die Frage auf, woher denn dieser Staat die Kenntnis der ihm vorgegebenen und unabstimmbaren Werte bezieht und wie er deren unbedingte Verbindlichkeit und seine unabdingbare Bindung an sie zu begründen vermag. Hier geht es nicht mehr um die „politischen" Menschenrechte und deren Auslegung, sondern um die ursprüngliche und letzte Fundierung aller Rechte und aller Werte überhaupt. Damit sprengt diese Frage den engumgrenzten Kreis der vordergründigen politischen Grundwerte; indem sie nach der Einbettung in die Wertewelt überhaupt fragt, greift sie hinüber zu dem allumfassenden Bereich der auf höherer als der bloßen Zweckmäßigkeits- und Nützlichkeitsebene liegenden Werte, der Werte im *philosophischen oder weltanschaulichen Sinn.*

Soviel dürfte außer Zweifel stehen: Der nicht wertneutrale, aber weltanschaulich *pluralistische* Staat findet in seiner Bevölkerung oder seinem Staatsvolk (vielleicht auch in der Gesamtmenschheit) einen Bestand an Wertüberzeugungen vor, die von verschwindenden Ausnahmen abgesehen *allgemein* als einsichtig und einleuchtend, als schlechthin richtig, ja als gar nicht anders möglich angesehen werden und sich insgesamt zu einer sinnhaften Wertewelt zusammenfügen, nach der sich ein sinnvolles Einzelleben, vor allem aber auch ein

menschenwürdiges Zusammenleben gestalten läßt, ohne daß damit über den letzten und tiefsten Sinn des Lebens – sei es des einzelnen, sei es der Gemeinschaft – überhaupt etwas oder erst gar etwas Abschließendes gesagt zu sein braucht. Damit wird offenbar unterstellt, der Mensch sei mit einem hinreichenden Maß von „gesundem Menschenverstand" ausgestattet, um die objektiv bestehenden oder geltenden Werte zutreffend zu erfassen mit der glücklichen Folge, daß alle, die guten Willens sind und der eigenen besseren Einsicht nicht widerstreben, im großen und ganzen zu *übereinstimmenden* Ergebnissen kommen (insofern ist die englische Bezeichnung „common sense" besonders glücklich und treffend[5]).

Nichtsdestoweniger bestehen hier nicht wenige und nicht unbeträchtliche Schwierigkeiten, von denen nur eine, die uns besonders zu schaffen macht, hier erwähnt sei. Deutlicher als in früheren Zeiten sind wir uns bewußt, daß Wertverständnis und Wertüberzeugungen der Menschen sehr viel *unterschiedlicher* sind, als wir es stillschweigend zu unterstellen gewohnt waren und auch heute noch zu unterstellen geneigt sind, und vor allem, daß sie sich *wandeln.* Das gilt nicht nur von *abstrakten* Werten wie beispielsweise Gerechtigkeit (wir halten heute vieles für ungerecht, was man zu anderen Zeiten anstandslos als gerecht hinnahm); es gilt auch von *konkreten* Werten oder Institutionen: Ehe und Familie sind „Werte", aber das Verständnis von Ehe und Familie hat sich – sogar in der katholischen Kirche! – nicht unerheblich gewandelt. Besteht hier nicht die Gefahr der Relativierung aller Werte und damit des Endes jeder objektiven und erst recht jeder sich absolut setzenden Wertordnung?

Zu dieser und zahlreichen anderen Fragen, die mit vollem Recht gestellt werden und gar nicht ernst genug genommen werden können, läßt sich in diesem Zusammenhang nur sagen: sie stellen und ihnen nachgehen heißt den Boden des weltanschaulichen Pluralismus verlassen und in letzte weltanschauliche Tiefen vorstoßen. Das aber bedeutet: schon so zu *fragen,* erst recht aber auf solche Fragen zu *antworten* ist dem weltanschaulich pluralistischen Staat *verwehrt.* Da er sich Fragen dieser Art nicht einmal stellen darf, ist es ganz und gar unbillig, eine Antwort darauf von ihm zu verlangen Der *Staatsmann* als Person muß diese Fragen sich selbst stellen und nicht nur sich, sondern auch uns, wenn wir ihn nach Ehre und Gewissen danach befragen, klare Antwort darauf geben; der weltanschaulich pluralistische Staat – und folgerecht der in amtlicher Eigenschaft für ihn sprechende Staatsmann – muß die Frage unbeantwortet lassen, ja sie als unzulässig zurückweisen; schon Fragen dieser Art annehmen, erst recht sie beantworten, heißt den Boden des weltanschaulichen Pluralismus verlassen und eine weltanschauliche Position beziehen.

Dieses dem nicht wertneutralen, aber weltanschaulich pluralistischen Staat auferlegte „Denkverbot" zeigt vielleicht deutlicher als alles andere, daß dieser Staat nicht das an und für sich erstrebenswerte Idealmodell eines Staats ist.

Angesicht der nun einmal in der Bevölkerung bestehenden weltanschaulichen Unterschiede und Gegensätze ist er aber die bei weitem beste, ja die einzige einwandfrei annehmbare Notlösung; als solche verdient er unsere überzeugte Zustimmung und unseren entschiedenen Einsatz, ist er ein echter hoher und verteidigungswürdiger *Wert*.

II. Zwei verschiedene Verständnisse von Staat

In den ganzen bisherigen Ausführungen war die Rede vom Staat als *Institution*, von dem Staat, der eine Bevölkerung, ein Staatsvolk *hat*, nicht von dem Volk, das ein Staat *ist*. – Die Frage, wie „der Staat" zu den ihm „vorgegebenen" und „unabstimmbaren" Werten steht, was er in bezug auf sie zu leisten vermag und was nicht, was ihm in bezug auf sie obliegt und was ihm verwehrt ist, gewinnt einen ganz verschiedenen Sinn und verlangt eine ebenso grundverschiedene Antwort, je nachdem, ob der Staat gemeint ist, der nach der hier gewählten Diktion ein Staatsvolk *hat*, m. a. W. der als Anstalt oder Einrichtung, als „Institution" verstandene Staat, *oder* das Staatsvolk, das ein Staat *ist*, m. a. W. der als genossenschaftliche Verbandskörperschaft der Staatsbürger verstandene Staat. Darum sollten wir alle Sorgfalt darauf verwenden, immer deutlich zu machen, in welcher dieser zwei verschiedenen Bedeutungen wir vom „Staat" reden.

Allerdings dürfte bei den in dieser Frage so weit auseinandergehenden Meinungen mehr im Spiel sein als diese zwei verschiedenen Wortbedeutungen von „Staat"; unverkennbar hängt mit ihnen auch ein unterschiedliches Staats*verständnis* und Staats*bewußtsein* zusammen. Das gilt insbesondere dann, wenn die Frage in der Form gestellt wird: was ist Aufgabe des *Staates* und was Aufgabe der *Gesellschaft?* Je nach dem Staatsverständnis ist auch das Begriffspaar „Staat und Gesellschaft" jeweils ein anderes, woraus sich ohne weiteres auch eine andere Aufgabenverteilung zwischen beiden ergibt.

1. *Das „kontinentale" Staatsverständnis.* In den Staatsenzykliken Leos XIII. erscheint der Staat als unmittelbar von Gott mit Autorität ausgerüsteter, in der Person des „princeps" gewissermaßen inkarnierter Hoheitsträger. Versteht man den Staat so als einzig und allein *Gott* verantwortliches Gebilde, dann ist die Wertewelt und Wertordnung, wie Gott sie in seiner Lex aeterna erkennt und will, nicht nur für ihn selbst verbindlich, sondern er ist auch seinen Bürgern gegenüber gewissermaßen deren Repräsentant, und demzufolge hat er ihr mit den ihm gegebenen Mitteln und in den ihm gesetzten Grenzen Nachachtung zu verschaffen. Da Leo XIII. jedoch offenbar nicht vom weltanschaulich pluralistischen Staat spricht, vielmehr den katholischen Glaubensstaat vor Augen hat, treffen seine Ausführungen den hier vorliegenden Fragestand nicht

oder sagen zum mindesten unmittelbar nichts dazu aus. Ganz unabhängig davon aber sieht unser überkommenes Staatsverständnis – man könnte es im Gegensatz zum angelsächsischen das kontinentale nennen – den Staat als mit Majestät bekleidet hoheitsvoll *über* der Gesellschaft schwebend an, wenn es ihm nicht gar gottgleiche Wesenszüge beilegt.

Bei dieser Sicht oder diesem Staatsverständnis ist das Staatsvolk, die Bevölkerung, in der älteren Sprache die „Untertanen", in unserer heutigen Sprache die „(bürgerliche) Gesellschaft", sozusagen das *Substrat* des Staats und das Objekt der staatlichen Tätigkeit. Der Staat (konkret der „princeps") ist gerecht, gütig und weise; er weiß, was für die Untertanen gut ist, und will nur ihr Bestes; die Untertanen sind unmündig, ungebildet und unerzogen, bedürfen der Erziehung und gegebenenfalls in Zucht gehalten zu werden durch den mit (landes-)väterlicher Autorität ihnen *gegenüber*stehenden Staat. Bei einem Staatsverständnis, das in dieser Weise Staat und Gesellschaft kontradistinguiert, kann offenbar alle Verantwortung nur beim Staat liegen. Und es hat Zeiten gegeben – selbst bei uns liegen sie noch nicht allzu lange zurück –, da diese Kontradistinktion sogar ziemlich genau der Realität entsprach. Aber dem muß nicht so sein. In manchen fortgeschrittenen Ländern (Schweiz!) besteht ein solcher Zustand schon lange nicht mehr, hat sich vielmehr im Staatsvolk schon lange das Bewußtsein durchgesetzt, nicht Substrat, nicht Objekt, sondern *Subjekt* des Staats zu sein: „Wir *sind* der Staat". Damit aber ist das Gegensatzpaar „Staat und Gesellschaft" ein anderes geworden, und die Frage, was Aufgabe des Staats und was Aufgabe der Gesellschaft ist, gewinnt einen völlig neuen Sinn.

2. *Das „angelsächsische" Staatsverständnis.* Bei den angelsächsischen Völkern ist dieses letztgenannte Staatsverständnis besonders ausgeprägt. Erste Gegebenheit ist für sie die *Gesellschaft*, d. i. die *Menschen* in der ganzen Vielfalt ihrer gesellschaftlichen Beziehungen und Verflechtungen. Diese Gesellschaft weiß aus Erfahrung, daß eine Vielzahl von Angelegenheiten, die für sie alle und ihr Zusammenleben unentbehrlich sind, sich nur gemeinsam und einheitlich regeln lassen, und daß es dafür einer Einrichtung bedarf, die sie mit deren Erledigung beauftragen; diese Einrichtung nennen sie „government". Für sie ist der Staat nichts anderes als die staatlich organisierte Gesellschaft selbst. Aber diese von ihnen als unentbehrlich erfahrene Organisation (in diesem Sinn durchaus eine „societas naturalis") und die von ihr getragene Einrichtung ist *ihr* Geschöpf, *ihr* Angestellter, und sie sind entschlossen, diesen Angestellten stramm an der Leine zu halten; er hat sich keine Aufgaben oder Zuständigkeiten anzumaßen, sondern genau das und nur das zu besorgen, was seine Auftraggeber ihm aufgetragen haben oder noch auftragen werden. Diese Sicht des Staats und dieses Verhalten dem Staat gegenüber kommt ausschließlich dem Staatsvolk als *ganzem* zu, nicht irgendeinem Teil. Nur das Staatsvolk als ganzes kann mit Recht

von sich sagen „wir *sind* der Staat" (Staat verstanden als genossenschaftliches oder verbandskörperschaftliches Gebilde); darum kann gleichfalls nur das Staatsvolk als ganzes von sich sagen „wir *haben* einen Staat" (Staat verstanden als anstaltliches, d. i. instrumentales oder apparatives Gebilde)[6].

Staatsverständnis oder Sprachbewußtsein?

Dem *Anschein* nach liegen diese beiden Staatsverständnisse miteinander im Streit. In unserem überkommenen Staatsverständnis sind Staat und Gesellschaft deutlich kontradistinguiert; im angelsächsischen Verständnis gibt es diese Kontradistinktion nicht: die Gesellschaft, insofern sie sich staatlich organisiert hat, ist selbst der Staat; der Staat ist nichts anderes als die Gesellschaft in ihrer staatlichen Verfaßtheit (im „Aggregatzustand" der Staatlichkeit). *Recht verstanden* sind diese beiden, einander scheinbar widersprechenden Staatsverständnisse ebenso miteinander vereinbar wie unser vorkonziliares und nachkonziliares Kirchenverständnis. In beiden Fällen ist es unser Sprachbewußtsein, die Art und Weise, wie wir von Staat und Kirche reden, die uns irreführt. Reden wir von der Kirche, dann wissen wir zwar sehr wohl, „*wir*, die Getauften, das pilgernde Volk Gottes, wir *sind* die Kirche"; nichtsdestoweniger meinen wir, wenn wir „Kirche" sagen, meist nicht uns, sondern die hierarchisch institutionalisierte Kirche oder ganz konkret die hierarchischen Institutionen der Kirche und deren Träger (Papst, Konzil, Bischöfe usw.). Ganz ebenso wissen wir sehr wohl, „*wir*, die Staatsangehörigen, das Staatsvolk, wir *sind* der Staat", aber wenn wir „Staat" sagen, meinen wir wiederum nicht uns, sondern die staatlichen Institutionen (Parlament, Regierung, Ämter) und deren Träger, insbesondere diejenigen, die tatsächlich die Staatsgewalt ausüben und „die Richtlinien der Politik bestimmen". – Mehr, als wir uns dessen bewußt sind, ist dieses unser Sprachbewußtsein für unser (Kirchen- und) Staatsverständnis prägend.

So geht denn unverkennbar auch das Denken kirchlicher Amtsträger vielfach immer noch von dem kontinentalen, in den Staatsenzykliken Leos XIII. besonders eindrucksvoll zum Ausdruck gekommenen Staatsverständnis aus, ja gelegentlich kann man den Eindruck gewinnen, selbst die Vorstellung vom katholischen Glaubensstaat wirke, wenn auch unbewußt, in ihrem Denken noch nach. Unter dieser Voraussetzung sind manche ansonsten unverständliche Verlautbarungen unanfechtbar folgerichtig. Um sich aber denen verständlich zu machen, für die nicht der Staat, verstanden als anstaltliches Gebilde, sondern das Staatsvolk selbst der wahre Hoheitsträger ist, von dem die Staatsgewalt ausgeht, muß man sich nicht nur einer anderen Sprache, sondern wenigstens zu einem Teil auch einer anderen Argumentationsweise bedienen.

Auch bei diesem anderen Staatsverständnis bleibt der Staat objektiv an die Lex aeterna gebunden und kann vom souveränen Staatsvolk zu nichts ermächtigt werden, was dem Gesetz Gottes widerspräche. Nichtsdestoweniger stellt sich die Frage, ob in diesem Fall die Machtvollkommenheit des Staats nicht vielleicht enger begrenzt ist, als das ältere Staatsverständnis ihm zuschreibt.

Der Staat (das Government) verfügt über genausoviel Machtvollkommenheit, nicht weniger, aber auch nicht mehr, als das Staatsvolk ihm in der staatlichen Grundordnung (Verfassung oder Grundgesetz) eingeräumt hat. Kraft des ihm erteilten Auftrags ist der so verstandene Staat befugt, alle, aber auch nur die Geschäfte wahrzunehmen, für die er als Institution benötigt wird; das sind, wie schon an früherer Stelle gesagt, diejenigen Geschäfte, die „für alle und ihr Zusammenleben unentbehrlich sind, der Natur der Sache nach aber sich nur gemeinsam und einheitlich regeln lassen". Hinsichtlich der in seiner Grundordnung festgeschriebenen Grundrechte kommt ein spezifischer oder qualifizierter Auftrag hinzu, kraft dessen er jene Grundwerte in seine besondere Obhut und seinen besonderen Schutz zu nehmen hat, die *Gegenstand* dieser Grundrechte sind; dabei hat er Grundrechte und Grundwerte so zu verstehen, wie sie sich bei unvoreingenommener Würdigung als durch die „necessitas boni communis" *erfordert* und zugleich als hier und jetzt *praktikabel* erweisen.

Demnach darf auch nach diesem Staatsverständnis die Staatsführung (das Government) sich nicht damit begnügen, dem Prozeß der Zersetzung oder Auflösung von Grundwerten zuzuschauen, von ihm Notiz zu nehmen, ihn zu registrieren oder gar sich von der jeweiligen Strömung treiben zu lassen. Mit dem Auftrag, alles zu tun, was zum „gemeinen Wohl" aller und des Ganzen erforderlich ist, hat das Staatsvolk der Staatsführung die Obsorge für die Grundwerte aufgetragen, insofern deren Wahrung *gemeinwohlbedeutsam* ist; das gilt auch von den Grundwerten, die nicht als Gegenstand von Grundrechten noch eigens geschützt sind. Auch nach diesem Staatsverständnis trägt die Staatsführung Verantwortung für die Wahrung der Grundwerte nicht nur, insoweit über sie in der jeweiligen öffentlichen Meinung allgemeiner und ausdrücklicher Konsens besteht; vielmehr hat der Staat (die Staatsführung) die Grundwerte in dem Sinn und in der Auslegung zu schützen, wie sie objektiv, d. i. „nach dem Rechtsbewußtsein aller billig und gerecht Denkenden" benötigt sind, um Bestand, Sicherheit und Wohlergehen der Gesellschaft, die sich diesen Staat geschaffen und sich in ihm („unter seinem Dach") eingerichtet hat, vor Schaden zu bewahren. – Übereinstimmung darüber, was zum Gemeinwohl und dessen Wahrung gehört, wird sich um so leichter erzielen lassen, je breiter der Konsens über Werte und Unwerte überhaupt und über die Grundwerte im besonderen ist; umgekehrt, je geringer der allgemeine Konsens ist, je weiter des-

sen Abbau fortschreitet und die Wertvorstellungen im einzelnen sich wandeln, um so schwieriger wird es für den Staat (die Staatsführung), zu ermitteln und sich darüber klar zu werden, wie er seine eigene staatliche Grundordnung und die ihr zugrundeliegenden Grundwerte zu verstehen hat.

Wie schon angedeutet stellt diese Frage sich insbesondere unter der Rücksicht des *Wandels* des Wertverständnisses und der Wertüberzeugungen in der Bevölkerung. Ein solcher Wandel braucht keineswegs eine Verfälschung, Verflachung oder gar Entleerung zu bedeuten. Man denke an den Wandel der Wertvorstellungen, die das Zweite Vatikanische Konzil in der Kirche herbeigeführt hat, den wir als wertvolle und beglückende Bereicherung schätzen. Neue Einsichten können neue Werte und neue Pflichtenkreise erschließen; unsere Verantwortung für die Völker der Entwicklungsländer und für die Generationen, die nach uns auf dieser Erde leben sollen und denen wir eine bewohnbare Erde zu hinterlassen haben, sind Beispiele dafür. Aber auch der Wandel der Verhältnisse läßt Werte und Wertvorstellungen nicht unberührt, kann die Wechselbeziehungen der Werte untereinander und deren Gewichte verschieben. – Für die an die staatliche Grundordnung gebundene Staatsführung stellt sich die Frage insbesondere dahin, wie weit sie die Grundwerte *ex tunc*, d. i. gemäß dem Verständnis auszulegen und anzuwenden hat, das die Schöpfer der staatlichen Grundordnung seinerzeit (in unserem Fall die Väter des Bonner Grundgesetzes 1949) sowohl von den Grundrechten, die sie festschrieben, als auch von den Grundwerten hatten, die den Gegenstand dieser Grundrechte bilden – oder *ex nunc*, d. i. gemäß dem inzwischen gewandelten Wertverständnis und dem geminderten Konsens, wie er *der*zeit im Staatsvolk besteht oder sich als bestehend feststellen läßt.

Staat oder Gesellschaft?

Damit ist die grundsätzliche Frage angesprochen, die Kernstück der ganzen öffentlichen Erörterung über die Grundwerte ist, nämlich *wer* die Grundwerte in die Gemeinschaft des staatlich geeinten Volkes *einbringt* oder, vielleicht genauer gesprochen, wer sie einzubringen hat, der „Staat" oder die „Gesellschaft".

Ist der „princeps", der „Landesvater", der gerechte, gütige und weise Erzieher seiner unmündigen „Landeskinder", dann versteht sich von selbst, daß er zugleich mit seiner hoheitlichen Gewalt auch die Grundwerte und den Auftrag, sie seinen Landeskindern zu übermitteln, unmittelbar von Gott erhalten hat und vor Gott die Verantwortung dafür trägt; die Folgerung, daß er dann auch die Religion seiner Landeskinder zu bestimmen hat („cuius regio, eius religio"), liegt dann allerdings gefährlich nahe!

Verstehen wir unter Staat dagegen die staatlich verfaßte Gesellschaft, dann kann niemand anders als sie die Werte in die staatliche Gemeinschaft einbringen, und zwar offenbar nicht als schon (logice prius) staatlich verfaßte und als Staat handelnde, sondern insofern sie sich ständig als Staat integriert, dem Staat Leben zuführt; dazu wirken die Staatsbürger als einzelne, als sittliche Persönlichkeiten mit, in besonderer Weise aber die gesellschaftlichen Gruppen; das ist insbesondere Aufgabe der im Staatsvolk bestehenden *Gesinnungsgemeinschaften.*

Der Staat, verstanden als Institution, verfügt über keine andere *Kraftquelle,* aus der er (Grund-)Werte und den Mut, die Entschiedenheit und die nötige Kraft schöpfen könnte, für sie einzutreten, sie zu festigen, sie im Staatsvolk zu verankern; die Kraft dazu kann ihm nur aus dem *Staatsvolk,* d. i. von den einzelnen Staatsbürgern und von den gesellschaftlichen Gruppen, angefangen von der Kleingruppe der Familie, von den vielfältigen Gesinnungsgemeinschaften bis letzthin zur Kirche (den Kirchen) zufließen.

Das besagt nicht, der Staat könne die Verantwortung für die (Grund-)Werte völlig von sich abschieben. Der Staat als Institution, die Staatsführung (Gesetzgebung, Verwaltung, Rechtsprechung) ist und bleibt verantwortlich dafür, die ihr von den Gesinnungsgemeinschaften zuströmende Kraft zu nutzen; diese Kraft durch staatseigene Macht- oder gar Zwangsmittel zu ersetzen vermag die Staatsführung überhaupt nicht, und selbst wenn sie es vermöchte, dürfte sie es nicht. Die Staatsführung als Trägerin der Staatsgewalt vermag, was den Schutz und die Wahrung der Grundwerte angeht, genausoviel und sowenig, wie die Gesinnungsgemeinschaften, an erster Stelle die religiösen Gesinnungsgemeinschaften (die Kirchen) ihn durch die sittlichen Kräfte, mit denen sie ihn speisen, dazu befähigen.

Was sagt „Octogesima adveniens"?

So und nicht anders sieht es Papst Paul VI. in „Octogesima adveniens" Ziff. 25.

Leider ist die im Auftrag der deutschen Bischöfe erstellte und überall verbreitete deutsche Übersetzung an dieser Stelle, wenn auch nicht gerade fehlerhaft, so doch sehr dazu angetan, irrezuführen. Nach ihr muß die Politik „sich stützen auf ein Gesellschaftsbild, das in sich geschlossen ist", und braucht „eine gedankliche Konzeption, die sich gründet auf eine umfassendere Vorstellung von der Bestimmung des Menschen und von der Vielgestaltigkeit, in der eben diese Bestimmung in der Gesellschaft in Erscheinung tritt" (Ziff. 25, Satz 1). Das legt nahe, den Papst dahin zu verstehen, er fordere als Grundlage für die Politik ein „geschlossenes" Weltbild, m. a. W. eine weltanschauliche Fundie-

rung. Das aber stünde im Widerspruch zum Zweiten Vatikanischen Konzil, das in einer seiner bedeutsamsten Erklärungen, nämlich „Dignitatis humanae", den weltanschaulich pluralistischen Staat anerkannt hat, und würde die Rückkehr, um nicht zu sagen den Rückfall zum weltanschaulich unitaristischen (Glaubens-)Staat bedeuten. Erscheint ein solcher Rückfall an sich schon im höchsten Grad unwahrscheinlich, so entzieht der allein authentische lateinische Text dieser Auslegung vollends den Boden. Er weiß nichts von „in sich geschlossenem Gesellschaftsbild", nichts von „umfassenderer" (sic!) Vorstellung von der Bestimmung des Menschen, sondern spricht schlicht von „vollständiger Erkenntnis" („plenaria notitia") des Berufs oder der Berufung des Menschen und dessen (deren) unterschiedlichen Erscheinungsformen in der menschlichen Gesellschaft („vocationis humanae et dissimilium formarum, quas eadem vocatio in societate obtinet"), also ganz unzweideutig nicht von der ewigen Bestimmung des Menschen, nicht von seiner „transzendenten Dimension", sondern von seiner Stellung und seinen unterschiedlichen Aufgaben in dieser Welt; damit hat – nach Paul VI. – die Politik in ihrer Gesamtkonzeption und in allen ihren Einzelmaßnahmen es zu tun. – Unmittelbar anschließend verwehrt Satz 2 (auch in der deutschen Übersetzung völlig einwandfrei) dem Staat und den politischen Parteien, eine Ideologie („aliquam doctrinam") gewaltsam aufzudrängen; das wäre die schlimmste aller Tyranneien. – Erst auf diese verneinende Aussage folgt in Satz 3 die positive Aussage darüber, *wer* berufen ist, in der menschlichen Gesellschaft („in medio societatis corpore") weltanschaulich fundierte Überzeugungen über Wesen, Ursprung und Ziel des Menschen und der menschlichen Gesellschaft („certas ac definitas persuasiones, quae hominis societatisque naturam, originem ac finem respiciant") zu pflegen und zu fördern („alere ac fovere"); das stehe ausschließlich den Gesinnungs- und Religionsgemeinschaften zu („illorum tantum coetuum, qui animi cultus et religionis vinculis coniunguntur, proprium est"). – Indem die deutsche Übersetzung in Satz 1 mehr hineinlegt oder jedenfalls hineinzulegen scheint, als im authentischen lateinischen Text enthalten ist, hat sie bedauerlicherweise die vom Papst klar herausgearbeitete Differenzierung verwischt zwischen dem, was nach Paul VI. für die Politik unentbehrlich ist und diese sich unbedingt verschaffen, gegebenenfalls sich selbst erarbeiten muß, und dem, was nur die Gesinnungsgemeinschaften und insbesondere die Kirche(n) vermögen und darum auch ihnen allein vorbehalten bleiben muß. – *Unsere* berechtigte Forderung an den Staat kann somit nur dahin gehen, daß er diesen Beitrag der Kirche(n) entgegennimmt und *nutzt*.

ANMERKUNGEN

[1] Siehe in dieser Zschr. O. v. Nell-Breuning, Menschenwürde, Menschenbild, Gewissen (194, 1976, 703–705); ders., Der Staat und die Grundwerte (195, 1977, 378–388); E. Feil, Grundwerte und Naturrecht. Legitimationsprobleme in der gegenwärtigen Diskussion (195, 1977, 651–666); W. Molinski, Staat und Moral (195, 1977, 825–836).

[2] Damit soll nicht bestritten sein, daß die Aufklärungsphilosophie dahinter steht. So kann man mit gewissem Recht sagen, weil in diesen klassisch gewordenen drei Schlagworten die philosophische Tradition zweier Jahrhunderte fortlebe, könne man sie nicht beliebig auswechseln und lasse sich beispielsweise „fraternité" nicht einfach durch etwas völlig anderes ersetzen. Das ändert aber nichts daran, daß es bei diesen in Parteiprogrammen zu „Grundwerten" aufgewerteten Schlagworten der Französischen Revolution um nichts anderes als um politische Grundrechte geht.

[3] Daß Rechte, insbesondere auch Grundrechte, miteinander kollidieren können, lehrt die tägliche Erfahrung; Kollisionen oder Konflikte dieser Art zu lösen ist eine der Hauptaufgaben unseres Bundesverfassungsgerichts. Anders verhält es sich mit den Werten. Ein Wertsystem ist entweder widerspruchsfrei („konsistent") oder es ist nicht. Wohl aber gibt es Werte von verschiedenem Rang und Gewicht; zwischen ihnen besteht eine hierarchische Ordnung; das gilt schon von den Wahrheiten, erst recht aber von den Werten. Erst bei der Wertverwirklichung kommt es zu Kollisionen und Konflikten, schon allein deshalb, weil wir nicht alles zugleich tun können. Vor allem aber, weil bei der Wertverwirklichung nicht nur der Rang oder das Gewicht der Werte zu beachten ist, sondern nicht minder deren Dringlichkeit. Darum muß der Politiker „Prioritäten" setzen, bei denen sogar noch vor der Werthöhe die Dringlichkeit maßgebend ist, weil Elementarbedürfnisse („basic needs") befriedigt sein müssen, bevor wir höhere (kulturelle) Werte verwirklichen können.

[4] Damit soll keineswegs gesagt sein, daß es nicht Fälle oder Lagen geben könne, in denen eine weltanschauliche, beispielsweise eine religiöse Gruppe Anlaß hat, sich als politischer Machtblock (pressure group) zu organisieren, namentlich um die Freiheit zu erkämpfen, nach ihrer weltanschaulichen (religiösen) Überzeugung zu leben, nicht um ihrer Weltanschauung (Religion) willen benachteiligt oder gar verfolgt zu werden. Das ist dann aber nicht der Fall des weltanschaulich pluralistischen, sondern des Weltanschauungs- oder Glaubensstaats. In Fällen dieser Art ist es nicht die Partei, die vorwitzig nach der Weltanschauung des Mitglieds oder Anwärters fragt, sondern umgekehrt die Weltanschauungs- oder Religionsgemeinschaft, die sich als politische Partei konstituiert oder doch eine Partei zur Wahrnehmung ihrer weltanschaulichen (religiösen) Belange ins Leben ruft und trägt.

[5] Den Staat, der sich auf diese Übereinstimmung in der Anerkennung der objektiven Werte gründet, wofür unser Grundgesetz in Art. 2, Abs. 1 kurz „Sittengesetz" sagt, bezeichnet Gustav Gundlach als den „objektiven Staat".

[6] Wenn eine politische Partei wie beispielsweise seinerzeit bei uns die NSDAP den Staat in diesem Sinn als Instrument oder Apparatur ansieht und behandelt („wir befehlen dem Staat"), dann liegt der Fehler darin, daß hier ein *Teil* (Partei besagt ex definitione „Teil") des Staatsvolks sich über den Staat erhebt.

Klaus Plake – Maria Therese Sünger

Das Bild der sozialen Wirklichkeit in der Jugendliteratur

Das Problem der antizipatorischen Sozialisation

Obwohl der Begriff Jugend eine durch biologische und psychische Merkmale relativ abgrenzbare Kategorie von Menschen bezeichnet, ist die Unterscheidung zwischen Kindheit, Jugend und Erwachsensein keineswegs ein soziales Phänomen, das aufgrund seiner konstitutionell-„natürlichen" Basis in allen Gesellschaften zu beobachten wäre. Nicht nur in der Definition von Altersgrenzen sowie in der rechtlichen und sozialen Stellung der Jugend ergeben sich beträchtliche interkulturelle Variationen; auch die Differenzierung von Jugend als spezielles Altersstadium ist durchaus eine nur in bestimmten Gesellschaften anzutreffende Erscheinung. In diesen Gesellschaften hat Jugend, wie Eisenstadt[1] überzeugend nachgewiesen hat, bedeutende Funktionen, die sich aus dem Strukturgegensatz zwischen familistisch und nicht familistisch organisierten Teilen der Gesellschaft ergeben. Der Übergang von Beziehungsmustern, die das Kind in der Familie kennengelernt hat, zu den Beziehungsmustern einer nicht mehr partikulär-familistisch orientierten Berufs- und Arbeitswelt, mit der die Nachkommenschaft im Erwachsenenalter konfrontiert wird, ist ohne eine spezielle Übergangsphase, eben die Jugendzeit, nicht zu leisten. Jugend nimmt also in ihren jeweiligen Gesellungsformen bestimmte Elemente des Erwachsenseins vorweg, während sie sich in anderer Hinsicht an die Beziehungsmuster der primären Sozialisation anlehnt und somit die Kontinuität der Sozialisation erhöht.

Nichtsdestoweniger ist in der modernen Gesellschaft, insbesondere aufgrund des Strukturgegensatzes zwischen Familie und Arbeitswelt, die Diskontinuität des Sozialisationsprozesses nur schwer zu überbrücken[2]. Die Verlängerung der Jugendphase, die Statusunsicherheit der Jugendlichen, die zunehmende Tendenz zum abweichenden Verhalten sowie vor allem auch eine immer weiter um sich greifende Orientierungslosigkeit bei den Heranwachsenden sind Ergebnisse dieser Diskontinuität. Familie und Arbeitswelt rücken sowohl strukturell, d. h. im Hinblick auf die dominanten Beziehungsmuster und Rollen, wie auch neuerdings mehr und mehr geographisch voneinander ab, wodurch den Jugendlichen für einen immer längeren Zeitraum ein Stadium des Nichternsthaften, einer Probe ohne Wissen von dem, was geprobt werden soll, zugemutet wird.

Die Jugendlichen wenden sich trotzdem in den modernen Industrieländern in ihrer Mehrzahl nicht von der Erwachsenenwelt ab; auch vermeintliche Zei-

chen der Resignation oder der Rebellion sind heute kaum noch als Ausdruck eines Protests der Jugend zu verstehen, ja würden durch eine derartige alters- und generationsbezogene Spezifizierung sogar abgewertet. Gegenüber früheren Versuchen, eine jugendgemäße Sozialform zu etablieren, ja Jugend vielleicht sogar als eigenen „Stand" mit entsprechenden Rechten und Pflichten abzugrenzen, sind heute auch in solchen Bereichen, die als subkulturelle Ausprägungen bezeichnet werden könnten, durch den Einfluß der Medien die Normen und Werte der Erwachsenenwelt deutlich spürbar[3]. In Zeiten erhöhter Einflußmöglichkeiten durch die sekundären Systeme läßt die Statusunsicherheit des Jugendlichen weder die Regression, also das infantile Verharren auf kindgemäßen Sozialformen, noch die Gestaltung und Abgrenzung einer Jugendkultur als allgemeine Lösungsmöglichkeiten zu, sondern verweist den Jugendlichen immer wieder auf die soziale Wirklichkeit der Erwachsenen.

Diese Situation des Jugendlichen erinnert an eine Überlegung in der Bezugsgruppentheorie von R. Merton[4], die besagt, daß Individuen, die in eine bestimmte Gruppe integriert werden, schon vor der eigentlichen Mitgliedschaft Normen, Vorstellungen und Werte dieser noch fremden Gruppe übernehmen, um damit ihre Integration in die Gruppe zu erleichtern. Eine derartige imaginative Vorwegnahme der Mitgliedschaftsrolle in einer Fremdgruppe und die gleichzeitige Beeinflussung durch die Gruppennormen bezeichnet Merton als *antizipatorische Sozialisation.* Antizipatorische Sozialisation ist vorwegnehmend in einem doppelten Sinn: Sie nimmt nicht allein die Mitgliedschaft in der neuen, fremden Gruppe vorweg, sondern impliziert gleichzeitig eine fiktive, in der Regel dann aber mehr und mehr zur Realität werdende Desintegration aus der Eigengruppe.

Das Konzept der antizipatorischen Sozialisation ist nur dann sinnvoll, wenn die Bezugsgruppe, deren Normen und Werte übernommen werden, dem Individuum in dem Sinn fremd ist, daß es in ihr nicht bereits die Mitgliedschaft erworben hat[5]. Merton weist ferner darauf hin, daß antizipatorische Sozialisation für das Individuum nur dann funktional sei, wenn die soziale Struktur grundsätzlich für Mobilitätsprozesse offen ist, also die Mitgliedschaft in der Zielgruppe auch tatsächlich erreicht werden kann. Gesellschaften mit relativ geschlossenen sozialen Systemen unterdrücken dementsprechend Prozesse der antizipatorischen Sozialisation, da sie für das Individuum negative Konsequenzen haben: Antizipatorische Sozialisation muß in ihnen dazu führen, daß der Betreffende aufgrund seiner „Fremdorientierung" die Mitgliedschaft in der Eigengruppe verliert, trotzdem aber von der Fremdgruppe nicht aufgenommen wird und somit das Schicksal des „marginal man" erleidet. Doch auch in offenen Gesellschaften impliziert antizipatorische Sozialisation nicht nur positive Konsequenzen für den einzelnen. Gerade ein fortschreitender Prozeß kann dazu führen, daß das Individuum mit seiner eigenen Situation zunehmend unzu-

friedener wird, während gleichzeitig der ersehnte Mitgliedschaftsstatus aufgrund gestiegener Vergleichsmöglichkeiten weniger attraktiv erscheint. In einer Phase der antizipatorischen Sozialisation ist also mit einem erhöhten Maß an Unsicherheit und Orientierungsschwierigkeiten zu rechnen.

Während Merton den Begriff der antizipatorischen Sozialisation hauptsächlich auf Mobilitätsphänomene und Probleme der Gruppensolidarität bei Soldaten bezieht, ist dieses Konzept ebenso auf die Situation des Jugendlichen anwendbar. Auch der Jugendliche befindet sich in der von Merton bezeichneten Situation, nämlich der Vorbereitung und antizipatorischen Übernahme der Vorstellungen, Normen und Werte von Bezugsgruppen, die nicht Mitgliedschaftsgruppen sind. Während in zahlreichen Gesellschaften der Heranwachsende von einem Tag auf den anderen, markiert durch entsprechende „rites de passage", ins Lager der Erwachsenen wechselt, steht er in der heutigen Zeit vor dem Problem, sich vorwegnehmend auf Rollen in der Gesellschaft der Erwachsenen einzustellen und in einer Wirklichkeit zurechtzufinden, ohne selbst schon einen Platz in dieser Gesellschaft zu haben. Der Jugendliche, der mit Schelskys Worten „nicht mehr Kind und noch nicht Erwachsener"[6] ist, steht damit genau vor den Mitgliedschafts- und Bewußtseinsproblemen, die für den Prozeß der antizipatorischen Sozialisation generell kennzeichnend sind.

Zu den Schwierigkeiten der Ablösung von alten Mitgliedschaftsgruppen und den damit verbundenen Loyalitätskämpfen sowie den Hindernissen der Orientierung in einem Bereich, den man nur von außen, nicht jedoch als Positionsträger kennt, kommt für den Jugendlichen noch hinzu, daß die bisherige Mitgliedschaftsgruppe verlassen werden *muß*, um die volle soziale Identität zu erlangen. Ein weiterer Unterschied zu anderen Prozessen der antizipatorischen Sozialisation besteht darin, daß die Informationen, auf die der Jugendliche seine Einstellungen und Orientierungen aufbaut, aufgrund des raschen sozialen Wandels schnell veralten, also bereits zum Zeitpunkt der eigentlichen Rollenübernahme zu Fehlanpassungen führen können. Antizipatorische Sozialisation des Jugendlichen bedeutet also, frühere Fähigkeiten und Erkenntnisse verlernen zu müssen, ohne der Gültigkeit der neuen Information trauen zu können.

In dieser Lage ist der Jugendliche nicht ohne Hilfe; zu erwähnen wären etwa Hilfen der Schule, der Gewerkschaften, der informellen und „organisierten" Gruppen Gleichaltriger, der politischen Parteien usw. Eine andere, zwar gerne angenommene, aber nicht unproblematische Hilfe wird dem Jugendlichen durch die Medien angeboten. In einer Zeit, in der die Eltern als Modelle für die spätere Position als Erwachsener nur noch beschränkt in Frage kommen, wird der Jugendliche immer mehr auf die stellvertretenden Modelle zurückgreifen müssen, die ihm in den Medien angeboten werden. Die Massenmedien, von denen Jugendliche ebenso wie Erwachsene in einem sehr intensiven Maß Gebrauch machen, dürften für die Generationen ganz unterschiedliche Funktionen haben:

Während für den Erwachsenen die eskapistische Funktion der „Entspannung", d. h. die Flucht aus der Wirklichkeit dominiert, ist es für den Jugendlichen gerade die soziale Wirklichkeit, in die mit Hilfe der Massenkommunikation Eingang gefunden werden soll, wobei die Fiktion von Wirklichkeit, so wie sie die Massenmedien darbieten, sich mit den Informationen über die reale Wirklichkeit vermischen. Von entscheidender Bedeutung für den Prozeß der antizipatorischen Sozialisation dürfte damit das Wirklichkeitsbild der Massenmedien sein. Dabei ist bisher in den zahlreichen Forschungen über die Sozialisationswirkungen der Massenmedien das Medium der Jugendliteratur, die ebenfalls als Massenkommunikationsmittel anzusprechen ist, vielfach übersehen worden. Mit ihrer Bedeutung für den Jugendlichen wollen wir uns im folgenden näher befassen.

Jugendliteratur als Massenkommunikationsmittel

In der modernen Welt wird ein immer kleinerer Ausschnitt des Wirklichkeitsbildes durch eigene Anschauungen gedeckt, während immer mehr die „Informationen aus zweiter Hand", wie Gehlen sagt, an Bedeutung gewinnen[7]. Gerade der Jugendliche, der, aus der Welt der primären Sozialgebilde heraustretend, einer neuen, schwer überschaubaren und unzugänglichen Welt der komplexen sozialen Großgebilde gegenübersteht, ist auf derartige Informationen angewiesen. Das Jugendalter ist daher durch einen hohen Konsum an Massenzeichenware gekennzeichnet, wobei, im Gegensatz zu anderen Altersstufen, das Lesen von ganz besonderer Bedeutung ist. Diese Bedeutung des Lesens ist zweifellos nicht allein auf die „berufsspezifischen" Rollenerwartungen, wie sie etwa die Situation des Schülers oder Auszubildenden mit sich bringt, zurückzuführen, sondern erklärt sich auch aus der besonderen Vielfalt von Lesestoffen, die dem Bedürfnis des Jugendlichen nach Informationen über die soziale Wirklichkeit entspricht.

Es kann davon ausgegangen werden, daß der Jugendliche in seinem Zwang zur antizipatorischen Sozialisation sich nicht zuletzt an der Jugendliteratur orientiert, die das Problem der Integration in die Erwachsenenwelt in immer neuen Variationen darstellt. Dementsprechend wird auch das boomhafte Anwachsen dieses Literaturzweigs verständlich, der inzwischen zu einem der wichtigsten Geschäftszweige des Buchhandels geworden ist. Allein die beiden größten Jugendbuchverlage setzen an jedem Werktag rund 70000 Exemplare ab; das entspricht ungefähr der Auflage einer mittelgroßen Tageszeitung. Aber nicht nur im Hinblick auf die Auflagenhöhe erfüllt die Jugendliteratur die Merkmale eines Massenmediums; der Begriff „Jugendliteratur" bezeichnet heute soziale und technische Systeme, die einen großen und kontinuierlichen Informationsaus-

stoß, ähnlich wie Rundfunk, Fernsehen und Tagespresse, weitgehend „blind" auf ein breites Publikum richten, dessen Reaktionen nur ungenügend und indirekt zurückgemeldet werden.

Der Charakter der Jugendliteratur als Massenkommunikationsmittel wird besonders deutlich, wenn man diese Form der Kommunikation mit der Primärkommunikation vergleicht: Während bei der Primärkommunikation in der Regel ein ähnlicher Erfahrungshorizont zu ähnlichen Interpretationen der Kommunikationsinhalte führt, unterschiedliche Interpretationen jedoch in einem Prozeß des direkten Wechsels von Aktion und Reaktion miteinander konfrontiert werden können, bleiben im Fall der Jugendliteratur die Reaktionen der Adressaten, die sich in höchst heterogenen sozialen Situationen befinden und über unterschiedlichste Erfahrungen verfügen, im großen Maß unbekannt. Man kann sogar sagen, daß im Fall der Jugendliteratur dieser Rückkopplungsprozeß noch mehr gestört ist als bei anderen Medien, da der Jugendliche weit weniger geneigt und in der Lage ist, seine Meinung an den Kommunikationssender weiterzugeben.

Wenn bisher nur selten die Jugendliteratur in der wissenschaftlichen Diskussion als Massenkommunikationsmittel bezeichnet wurde, so dürfte dieser Tatbestand wohl vor allem darauf zurückzuführen sein, daß es sich bei Jugendbüchern nicht um periodische Kommunikationsmittel mit Aktualitäts- und Universalitätsanspruch (Fernsehen, Rundfunk, Zeitungen, Publikumsschriften) handelt, sondern um nichtperiodische Kommunikationsmittel, für die dieser Aktualitäts- und Universalitätsanspruch nicht konstitutiv ist. Wie Böckelmann feststellt, handelt es sich hier jedoch um eine „keineswegs plausible Einstellung", denn die organisierte Vermittlung massenhafter Information und Interaktionsgehalte erfolgt nicht ausschließlich über Themen von Zeitaktualität, geschweige denn nur periodisch[8].

Das Wort „Massenmedium" oder „Massenkommunikationsmittel" hat, wohl nicht zuletzt aufgrund der besonders zu Beginn dieses Jahrhunderts in der Wissenschaft verbreiteten Spekulationen um Masse und Vermassung, auch heute noch einen pejorativen Sinn. Die Kritik der Jugendlektüre bezog sich dementsprechend auch bisher vor allem auf solche Kommunikationsmittel, die – wie Illustrierte oder Comics – aufgrund ihrer Periodizität am eindeutigsten der Massenkommunikation zuzuordnen waren. Die Beurteilung dieser Medien in Hinblick auf den Sozialisationsprozeß des Jugendlichen war fast einhellig negativ. Die Vorstellung, daß der Erzieher seinen Einfluß geltend zu machen habe, um den Jugendlichen von seinen Lektüregewohnheiten abzubringen und zu „wertvoller" Buchlektüre hinzuführen, durchzieht die einschlägigen Abhandlungen[9].

Leider fehlt der pädagogischen und literaturwissenschaftlichen Diskussion um die Lesestoffe von Jugendlichen jener Grad der theoretischen und empirischen

Differenzierung, der inzwischen etwa die Forschungen zur Sozialisation durch das Fernsehen kennzeichnet. Im Gegensatz zu entsprechenden Arbeiten auf dem Gebiet des Fernsehens (wobei insbesondere das Problem der Gewaltdarstellungen berücksichtigt wurde)[10], ist im Hinblick auf die Jugendlektüre, von wenigen Ansätzen abgesehen, sowohl die systematische Erfassung der Inhalte als auch die empirische und theoretische Aufarbeitung der Wirkungen ausgeblieben. Dies gilt insbesondere für Jugendbücher, die aufgrund ihrer vermeintlich geringeren „Gefährlichkeit" bisher noch die geringste Beachtung gefunden haben. Mit welchen normativen Setzungen, Werten und Wirklichkeitsdefinitionen wird also der Jugendliche im Jugendbuch konfrontiert? Welche Sozialisationseffekte ergeben sich aus derartigen Inhalten? So wichtig diese Fragen sein dürften, so selten sind sie doch einer systematischen Bearbeitung unterzogen worden.

Das Bild der sozialen Wirklichkeit in der Jugendliteratur

An der Pädagogischen Hochschule Rheinland, Abteilung Neuss, wird ein interdisziplinäres Forschungsvorhaben zum Thema „Rollenkonzeptionen in der Jugendliteratur" durchgeführt. Die Untersuchung ist noch nicht abgeschlossen, doch sind bereits einige Trends deutlich sichtbar.

Die Auswertung der bibliographischen und allgemeinen literaturwissenschaftlichen Merkmale ergibt: Der Anteil der weiblichen Jugendbuchautoren ist hoch. Die Zeit der Handlung ist überwiegend die Gegenwart; das erzählte Geschehen spielt – aus der Sicht des jugendlichen Lesers – häufig im Ausland bzw. am Ferienort der Hauptperson der Handlung, so daß in diesen Fällen der Eindruck einer Ausnahmesituation entstehen muß. Häufig begegnet die auktoriale Erzählperspektive: ein allwissender Erzähler überschaut das Geschehen und berichtet aus seiner Perspektive; auf diese Weise ist eine Multiperspektivität von vornherein ausgeschlossen, eine differenzierte Urteilsbildung durch den Leser nicht möglich.

Bezüglich der Gestaltung von Erzählzeit und erzählter Zeit zeichnen sich folgende Trends ab: Komplizierte Zeitgestaltung – wie längere Rückblenden, Rückblende innerhalb der Rückblende – ist selten. Hingegen überwiegt eine Zeitgestaltung, in der fortlaufend erzählt wird nach einem Schema, in dem eine Phase mit ausführlicher Darstellung eines kurzen Zeitraums, in der Regel eines Tages, wechselt mit einer Phase der Darstellung eines längeren, oft nicht genau meßbaren Zeitraums: Dehnung und Raffung der Zeit wechseln einander ab, wodurch Spannung erzeugt werden soll. Diese Spannung wird gelegentlich noch dadurch erhöht, daß zusätzlich zur Dehnung die „Tageszeit" selbst variiert: während das Erzählgeschehen normalerweise tagsüber abläuft, wird es vom Autor in besonders ereignisreichen Phasen gelegentlich in die späten Abend-

bzw. in die Nachtstunden verlegt. Bezüglich der Erfassung sozialrelevanter Daten läßt sich zunächst analog zu den Feststellungen von Markefka-Nauck[11] folgendes beobachten:

1. Die Erwähnung und Beschreibung von Berufsrollen in den untersuchten Büchern konzentriert sich auf wenige Berufe. Sowohl in Hinblick auf die in der Berufsstatistik geführten wie auch in der relevanten Literatur unterschiedenen Berufe ergibt sich eine sehr starke Konzentration.

2. Die Zahl der von Frauen ausgeübten Berufe ist nicht nur kleiner als die der Männer; die Ausübung der Berufe nach Geschlechtern ist auch noch stärker polarisiert, d. h. die in der sozialen Wirklichkeit sich für Frauen öffnenden Berufe bleiben in der Jugendliteratur geschlechtsspezifisch typisiert.

3. Berufe des primären, besonders aber des tertiären Sektors sind in der Jugendliteratur stark vertreten.

Darüber hinaus ist festzustellen:

4. Eine Ordnung der Berufe nach ihrem sozialen Status ergibt, daß die Berufe mit einem hohen Rangplatz häufiger vertreten sind als in der bundesdeutschen Bevölkerung. In ähnlicher Weise gilt auch, daß das Ausbildungsniveau relativ hoch ist.

5. Die Auszählung nach Alter und Generationszugehörigkeit zeigt, daß nicht nur die Generation der Großeltern unterrepräsentiert ist, sondern daß auch in der Generation der Eltern die „jugendlichen" Jahrgänge dominieren, also die Erwachsenen relativ jung sind.

Eine interessante Spezifizierung erfahren diese Ergebnisse, wenn man als zusätzliche Variable die Bedeutung der Romanfiguren im Handlungsgeschehen berücksichtigt. Eine Unterscheidung nach Hauptpersonen, Nebenpersonen und Statisten ist insofern von besonderer Bedeutung, als auf diese Weise auch verschiedene Grade der Identifikation der jugendlichen Leser erfaßt werden, zumal es sich in der Mehrzahl der Fälle bei den Hauptpersonen um Jugendliche handelt. Betrachtet man nicht nur die sozialrelevanten Merkmale im Querschnitt, sondern – längsschnittlich – auch deren Veränderung, also die Biographie einzelner Personen, so ist bei den Hauptpersonen gegenüber den Nebenpersonen und Statisten festzustellen, daß die angestrebten Berufe durchschnittlich ein höheres Berufsprestige aufweisen, die Ausbildungsgänge länger und komplizierter sind und häufiger „erfreuliche" Veränderungen des Familienstands vorkommen. Insbesondere die Hauptpersonen sind es auch, die besonders rasante berufliche Aufstiege zu verzeichnen haben. Zwar gilt generell, daß bei weitem die sozialen Aufstiegsprozesse den sozialen Abstieg an Häufigkeit übertreffen; jedoch sind derartige vertikale Mobilitätssprünge bei Hauptpersonen besonders hoch.

Weibliche Haupt- und Nebenpersonen sind allerdings weniger auf die Berufskarriere fixiert als männliche. Demgegenüber hat die erotisch-familiäre

Laufbahn einen höheren Stellenwert. Berufliche Schwierigkeiten können durch Verlobung oder Eheschließung kompensiert werden. Analog dem traditionellen Geschlechterverhältnis sind in gemischten Gruppen von Jugendlichen die weiblichen Haupt- und Nebenpersonen durchschnittlich jünger als die männlichen. Auch von dieser Altersverteilung her ergibt sich, daß die bildungs- und berufsbezogenen Anstrengungen der weiblichen Romanfiguren einen geringeren Anteil der dargestellten Aktivitäten umfassen.

Trotz der raschen und rasanten Berufs- und Ehekarrieren entspricht doch der angestrebte und endgültige Status in der überwiegenden Mehrzahl dem Status der Eltern. Die Intergenerationenmobilität, ein Kennzeichen unserer modernen industriellen Gesellschaft, ist also in der Jugendliteratur von untergeordneter Bedeutung. Andererseits kommt es so gut wie nie vor, daß ein männlicher oder weiblicher Jugendlicher den Beruf von Vater oder Mutter – vom Hausfrauenberuf abgesehen – ergreift. Ebenso selten wie Intergenerationenmobilität ist die Selbstrekrutierung, also die direkte Berufsvererbung.

Zieht man, bei aller gebotenen Vorsicht, von diesen Ergebnissen her ein erstes Fazit, so läßt sich sagen, daß das Bild der Wirklichkeit in der Jugendliteratur für die antizipatorische Sozialisation des Jugendlichen, also die Einstellung auf Rollenanforderungen im späteren Erwachsenenleben, zahlreiche Probleme mit sich bringt. Zwar ist das Bild der Wirklichkeit nicht so antiquiert, wie vielfach behauptet wird, da ja häufig auch moderne Rollenbilder vorgestellt werden. Jedoch ist zu beobachten, daß sich die Abhandlung derartiger Rollenbilder auf einige wenige „Modeberufe" konzentriert und somit der Komplexität unseres Daseins nicht Rechnung trägt. Ebenso gilt bezüglich der Geschlechterrollen, daß die Polemik, in der Jugendliteratur würde den Problemen der berufstätigen Frau nicht entsprochen, unzutreffend ist, gleichzeitig aber das Betätigungsfeld der Frau auf wenige Berufe konzentriert dargestellt und die Unwichtigkeit des Berufs durch Berufsaufgabe bei Eheschließung oder Familiengründung dokumentiert wird.

Von noch größerer Tragweite aber dürfte sein, daß das Phänomen des Alters völlig verdrängt wird. Daß unsere Gesellschaft und mit ihr auch alle anderen entwickelten Industriegesellschaften durch einen hohen Anteil alter Menschen gekennzeichnet ist, steht im krassen Widerspruch zur fiktiven Wirklichkeit der Jugendliteratur, in der sogar noch die Elterngeneration sich durch besondere Jugendlichkeit auszeichnet. Die Generation, die dem Bild der Leistung, des mühelosen Erfolgs und geradlinig aufwärts gerichteten Lebenswegs am ehesten widerspricht, muß folgerichtig ausgespart werden.

Dieses Bild der Jugendlichkeit wird auch durch direkte Hinweise auf Berufserfolg und Karriere unterstrichen, wobei die Berufsziele vielfach so hoch angesetzt sind, daß sie von vornherein viele Jugendliche entweder zu Illusionen oder zur Entmutigung veranlassen müssen. Zwar wird auch hier nicht nur eine

Idylle geschildert, sondern es werden durchaus Ausbildungs- und Berufsprobleme, Schwierigkeiten mit Vorgesetzen usw. angesprochen; die eigentlich typischen Probleme, etwa die Bedeutung des Berufswechsels außerhalb einer bestimmten Karriere, das Phänomen des Scheiterns im Beruf oder in der Ausbildung, aber auch das Problem, durch intergenerationelle Mobilität sich der eigenen sozialen Schicht und der Herkunftsfamilie zu entfremden, werden in der Jugendliteratur nicht angesprochen.

Die so erzielten Ergebnisse werden weiter konkretisiert durch die Analyse der verbalen Interaktion, der ein weiterer Untersuchungsabschnitt galt. Wir waren davon ausgegangen, daß verbale Interaktionen unter Jugendlichen die überwiegende Mehrzahl aller Interaktionssituationen ausmachen würden. Diese Hypothese wird sich allerdings mit großer Wahrscheinlichkeit nicht bestätigen lassen. Nach den bisherigen Ergebnissen sind zwar an mehr als der Hälfte aller verbalen Interaktionen nur Jugendliche beteiligt, doch immerhin ein Drittel sind intergenerationell gemischt. Natürlich zeigt sich an diesem Ergebnis, nämlich der Bedeutung der intergenerationellen Interaktion, auch das Gewicht von Bildung und Ausbildung, ja von Sozialisation schlechthin. Bedenklich aber muß in diesem Zusammenhang ein weiteres Ergebnis stimmen, nämlich daß an fast allen verbalen Interaktionen ein Jugendlicher beteiligt ist. Die überwiegende Mehrzahl der Eindrücke stellt sich also aus der Perspektive des Jugendlichen dar, so daß die spezifisch jugendliche Sichtweise so gut wie nie überschritten wird. Bezüglich der kombinatorisch möglichen generationsspezifischen Kontakte kommen also drei Typen selten bzw. fast nie vor, nämlich die Interaktionen der Eltern- und die Interaktion der Großelterngeneration untereinander sowie die Interaktion zwischen Eltern- und Großelterngeneration. Fälle, in denen Erwachsene untereinander, d. h. ohne Beteiligung von Jugendlichen, interagieren, bleiben verschwindend gering.

Die Bedeutung dieses Tatbestands wird wohl am deutlichsten, wenn man sich – entsprechend den Überlegungen von G. H. Mead – vor Augen hält, daß die Entwicklung von Identität nicht nur zur Voraussetzung hat, empathisch die Rolle eines anderen zu übernehmen, die dieser einem selbst gegenüber spielt, sondern auch das Erkennen des Gemeinsamen in einem System von Rollen. Das aber erfordert im Gegensatz zum einfachen „role-taking", daß man sich in Rollen versetzen kann, die nicht in direkter Interaktion mit einem selbst stehen, aber einem gemeinsamen Regelsystem angehören. Der Jugendliche wird also kein eigenständiges Verhältnis zur Gesellschaft und zum Generationenzusammenhang entwickeln, wenn er nicht eine Vorstellung davon gewinnt, wie Erwachsene miteinander umgehen; erst aufgrund dieses Verständnisses wird er in der Lage sein, das Gemeinsame dieser Rollen in das Rollensystem Jugendlicher/Erwachsener einzubauen[12]. Die heutige Jugendliteratur dürfte ihm dabei keine Hilfe sein.

Es erübrigt sich fast, darauf hinzuweisen, daß darüber hinaus die bereits erwähnte geringe Repräsentation der Großelterngeneration nicht dadurch kompensiert wird, daß mit den Vertretern dieser Generation besonders häufige und lange Gespräche geführt würden. Gespräche zwischen Jugendlichen und der Großelterngeneration sind noch seltener als die von Erwachsenen untereinander. Verbale Interaktionen von Angehörigen der Großelterngeneration untereinander schließlich bleiben unter einem Prozent.

Jugendliteratur, Fiktionalität und gesellschaftliche Wirklichkeit

Wenn es richtig ist, daß der Jugendliche in einem immer geringer werdenden Maß die Wirklichkeit des Erwachsenen direkt beobachten kann, also die Ausschnitte des Erfahrbaren immer kleiner werden, so stellt sich um so dringender das Problem, mit welchem Bild der sozialen Wirklichkeit der Jugendliche in den Massenmedien konfrontiert wird. In verschiedenen Beiträgen zur Jugendbuch- und Schulbuchforschung, die das Thema des zeitlichen Verhältnisses von literarischer Fiktion und sozialer Wirklichkeit zum Gegenstand hatten, ist vor allem die Antiquiertheit von Rollenbildern und sozialen Strukturen in der für Kinder und Jugendliche bestimmten Literatur kritisiert und ein höheres Maß an „Gegenwartsnähe" gefordert worden. Es stellt sich aber die Frage, ob nicht ein derartiges Postulat auf eine bloße Verdopplung der Wirklichkeit, ja sogar eine Festlegung des Jugendlichen auf eine bestimmte historische Situation zur Folge hätte. Würde nicht eine Entsprechung zwischen Gegenwartsstrukturen und Wirklichkeitsbild der Jugendliteratur auf bloße Konformität hinauslaufen? Erfordert vielleicht sogar die Integration in die Erwachsenenwelt mit ihren derzeit gegebenen Strukturen eine Beschäftigung mit historischen Stadien, damit sowohl gegenwärtige Verhältnisse verstanden wie auch – wenn nötig – verändert werden können?

Bei einer derartigen Erörterung wird außer acht gelassen, daß die durch Massenmedien unterstützte Sozialisation des Jugendlichen antizipatorisch ist, sich also auf einen Zustand richtet, der erst in der Zukunft eintreten wird, so daß die gewonnenen Eindrücke und Orientierungen direkt noch gar nicht im vollen Maß zum Ausdruck kommen können. Zu dem Zeitpunkt aber, in dem der Jugendliche unserer Tage erwachsen und in das Berufs- und Arbeitsleben integriert sein wird, ist unsere heutige Gesellschaft mit ihren Strukturen bereits historisch geworden. Jugendliteratur, die – womöglich proporzhaft – die gegenwärtige Sozialstruktur genau nachzuzeichnen bestrebt wäre, ginge mit dem unmöglichen Versuch, die gegenwärtigen Verhältnisse festzuschreiben, an den Bedürfnissen des Jugendlichen vorbei. Aber auch eine vorschnelle Vorwegnahme von sozialen Zuständen, die in der Zukunft eintreten können, aber nicht ein-

treten müssen, dürfte den Problemen nicht gerecht werden, da sie dem Heranwachsenden die Orientierung in seiner gegenwärtigen Situation erschweren.

Dieses Dilemma der Zeitbezogenheit in der Jugendliteratur, das genau die Schwierigkeiten im Verhältnis von Fiktion und Realität bezeichnet, ist nach unserer Meinung nur dadurch zu lösen, daß man den Aspekten des sozialen Wandels in der Jugendliteratur im verstärkten Maß Rechnung trägt. Auch die soziale Wirklichkeit ist immer eine „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen", in der Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukunftweisendes nebeneinander vorkommen. Unter Bezugnahme auf diese heterogene Wirklichkeit sollte Jugendliteratur besonders die Aspekte herausgreifen, die die Richtung des sozialen Wandels erkennen lassen, sowie unterschiedliche Entscheidungsspielräume aufzeigen, ohne dem Leser eine bestimmte Konsequenz aufzuzwingen. Ein derartiger Zugang zum Verhältnis von Fiktion und Realität würde einerseits der Erkenntnis gerecht, daß Literatur im Verhältnis zur sozialen Wirklichkeit immer selektiv sein muß, also die Fülle der sozialen Verhältnisse nicht annähernd adäquat wiedergeben kann, andererseits eine Funktion der fiktionalen Literatur, verschiedene Entscheidungsmöglichkeiten *vor* der Umsetzung in die Praxis gedanklich erprobend durchzuspielen, in die Sozialisation der Jugendlichen einbeziehen.

ANMERKUNGEN

[1] S. N. Eisenstadt, Von Generation zu Generation (München 1966).

[2] K. Plake, Familie und Schulanpassung. Soziologische Aspekte zum Verhältnis von primärer und sekundärer Sozialisation (Düsseldorf 1974).

[3] Zur Subkultur-Diskussion s. Jugend in der modernen Gesellschaft, hrsg. v. L. v. Friedeburg (Köln 1971); H. Kreutz, Soziologie der Jugend (München 1974).

[4] R. K. Merton – A. S. Rossi, Contributions to the Theory of Reference Group Behavior, in: R. K. Merton, Social Theory and Social Structure (London 1957) 225–280.

[5] K. Ulich, Soziale Systeme als Bezugssysteme für soziales Handeln. Versuch einer Kritik und Revision der Bezugsgruppentheorie (Bern 1972) 35 f.

[6] H. Schelsky, Die skeptische Generation (Düsseldorf 1957).

[7] A. Gehlen, Anthropologische Forschung (Reinbek 1961) 134 f.

[8] F. Böckelmann, Theorie der Massenkommunikation (Frankfurt 1975) 36 f.

[9] Z. B. H. Müller, Jugendschriften und ihre literarische Wertung, in: Westermanns Päd. Beiträge 20 (1968) 283–292. Für eine Neuorientierung der Jugendbuchkritik plädiert M. Dahrendorf, Zur Situation der Jugendbuchkritik heute, in: M. Dahrendorf, Literaturdidaktik im Umbruch (Düsseldorf 1975) 212 bis 233.

[10] Vgl. die Zusammenfassung von M. Kunczik, Gewalt im Fernsehen. Eine Analyse der potentiell kriminogenen Effekte (Köln 1975).

[11] Z. B. B. Nauck, Kommunikationsinhalte von Jugendbüchern (Weinheim 1974).

[12] G. H. Mead, Geist, Identität und Gesellschaft (Frankfurt 1968).

Max Seckler

Die Kirche und ihre Theologen

Wenn man zu dem Thema „Die Kirche und ihre Theologen" etwas sagen soll, dann ist das wenigstens auf den ersten Blick eine etwas peinliche Aufgabe. Man hat fast den Eindruck, über Familienstreitigkeiten sprechen zu sollen, und wer tut das schon gerne, vor allem, wenn feststeht, daß es sich nicht nur um ein vorübergehendes Gewitter handelt, sondern um einen Dauerzustand.

Tatsächlich war über das Verhältnis der Kirche zu „ihren" Theologen und der Theologen zu „ihrer" Kirche in der letzten Zeit nur selten etwas Erfreuliches zu hören, es sei denn, man betrachte es als eine im Grund doch erfreuliche Sache, daß aus der Kirche des Schweigens eine lebendige Kirche geworden ist, in der wieder um Sachfragen gerungen wird und in der auch Späne fliegen. Es waren jedenfalls vorwiegend Berichte von inneren Problemen, von Reibereien und Streitigkeiten zwischen der Kirche und ihren Theologen, die man zu hören bekam. Zuweilen konnte man auch von ferne beobachten, daß wieder einmal einem Theologen die Lehrbefugnis entzogen wurde, oder daß er seinen Lehrstuhl verloren hat. Vielfach wurden auch die Konflikte selbst öffentlich ausgetragen, so daß man noch unmittelbarer miterleben konnte, auf welche Weise gestritten wird und um was der Streit geht. Und daß der Streit allenthalben weitergeht, ist bekannt. So entstand das Bild einer zerstrittenen Familie oder einer zerrütteten Ehe, und darüber spricht man nicht gern.

Stimmt dieses Bild? Entspricht es der Wirklichkeit? Leider muß man unumwunden sagen, daß das Verhältnis der Kirche zu ihren Theologen beim besten Willen auf keinem Ruhmesblatt darzustellen ist, heute nicht und auch früher nicht. Eher könnte man darüber eine Skandalchronik verfassen.

Warum ist das so? Liegt es am Versagen der Beteiligten, also an menschlicher Schuld und Unzulänglichkeit? Oder liegt es daran, daß die Kirche überhaupt ein gestörtes Verhältnis zur Wissenschaft hat, weil, wie Franz Overbeck und viele andere meinten, Glauben und Wissen, Religion und Wissenschaft und infolgedessen auch Kirche und wissenschaftliche Theologie unvereinbare und unversöhnliche Gegensätze sind? Oder gibt es andere Gründe dafür?

Man hat oft versucht, das Problem von der menschlichen und von der moralischen Seite her anzupacken. Mehr Toleranz und Klugheit, auch Bescheidenheit und Zurückhaltung auf beiden Seiten wäre kein Fehler, hat man gesagt. Mancher Ärger und manches Ärgernis ließe sich damit vermeiden. Das ist gewiß richtig.

Man muß aber auch sehen, daß es sich bei vielen Streitfällen nicht nur um menschliche Mängel oder um eine persönliche Schuldhaftigkeit der beteiligten Personen handelt. Die persönliche und moralische Betrachtungsweise hat zwar eine Reihe von bedauerlichen Tatsachen auf ihrer Seite, aber sie bleibt zu sehr an der Oberfläche. Es geht auch nicht nur darum, daß eben dort, wo Menschen zusammenleben und zusammen arbeiten, auch Spannungen und Gegensätze auftreten können, in der Kirche ebenso wie anderswo, und daß diese dann auf eine anständige Art und Weise bereinigt werden sollten. Das zwar auch. Aber der besonderen Lage, die zwischen der Kirche und ihren Theologen dort, wo um Wahrheit und Erkenntnis wirklich gerungen wird, nun einmal gegeben ist, und zwar aus der Natur der Sache heraus, würde man damit immer noch nicht gerecht werden.

Erst recht verfehlt wäre es, wenn man mit pauschalen Verdächtigungen und klassenkämpferischen Vorurteilen kommen wollte, etwa von der Art, daß die Vertreter der Amtskirche als sture Bürokraten und Vertreter eines repressiven Systems hingestellt werden (was sie zwar manchmal auch sind), und die Theologen als reine Männer des Geistes und Diener der Wahrheit (was sie vielleicht manchmal auch sind), oder umgekehrt die Theologen als unbotmäßige Intellektuelle und eingebildete Fachidioten, denen der lebendige Glaube und die Liebe zur Kirche fehle, während die Kirchenleute die undankbare Aufgabe hätten, für Ruhe und Ordnung zu sorgen und das Volk vor den problematischen Künsten der Theologen zu schützen, und so weiter. Derartige Vorwürfe sind oft dumm und ungerecht; zur sachlichen Lösung des Problems tragen sie keinesfalls bei.

Schon näher kommt man dem Kern der Sache, wenn man nach dem Verhältnis der Kirche zur Wissenschaft und vor allem nach der Bedeutung der theologischen Wissenschaft für die Kirche fragt. Theoretisch ist die Frage leicht zu beantworten. Die Kirche hat oft erklärt, sie sei ein Freund und Förderer der Wissenschaft. Der Fall Galilei wird als eine bedauerliche Panne betrachtet, ebenso wie der Fall Savonarola und ähnlich gelagerte Fälle, auch wenn diese sich gehäuft haben, wie das vor allem im letzten Jahrhundert der Fall war und zu Beginn unseres Jahrhunderts. Die Wissenschaft, vor allem die theologische Wissenschaft, wird als eine der sieben Gaben des Heiligen Geistes bezeichnet, neben Verstand und Weisheit und anderen schönen Gaben. Daran erinnert man sich wenigstens einmal im Jahr, an Pfingsten, wenn man die entsprechenden Lieder singt. Außerhalb dieser feierlichen Zusammenhänge aber sieht es manchmal so aus, als wäre die Wissenschaft und vor allem eine bestimmte Art der theologischen Wissenschaft eine von den Gaben des Teufels. Dies ist vor allem dort der Fall, wo die Theologie dem kirchlichen Lehramt kritisch entgegenzutreten wagt oder wo sie beansprucht, in der Kirche eine eigenständige Rolle zu spielen.

Man kann das schon am Sprachgebrauch ganz deutlich beobachten. Wenn

irgendwo vom „kirchlichen Lehramt" die Rede ist, dann denkt man unwillkürlich an das bischöfliche oder an das päpstliche Lehramt. Daß es ein wirkliches „theologisches" Lehr-Amt geben könnte, ein Lehr-Amt der Theologie in der Kirche und für die Kirche, wird kaum mehr gesehen. Früher war das Lehr-Amt Sache der Theologie, während die Bischöfe für die Glaubensverkündigung zuständig waren. Heute haben die Bischöfe und der Papst das Lehramt vollständig an sich gezogen. Ob sie von den Ergebnissen der theologischen Forschung Gebrauch machen oder nicht, liegt in ihrem Ermessen. Die Theologen werden aus dieser Sicht nur als Hilfsarbeiter des Lehramts betrachtet; die Theologie wird zum bloßen „Handlanger", dem es übel vermerkt wird, wenn er seinem „Meister" kritisch entgegentritt. Es ist erstaunlich, wie sehr sich das Bild verfestigt hat, daß ein „guter" Theologe eigentlich keinen Streit mit dem kirchlichen Lehramt haben sollte. Geradezu bedrückend aber ist es, wenn man feststellen muß, wie groß die Kluft zwischen theologischer Wissenschaft und kirchlicher Praxis geworden ist.

Dafür, daß das so ist, gibt es verschiedene Gründe. Die Theologen selbst sind nicht ohne Schuld daran. Sie haben sich in einen elfenbeinernen Turm der Wissenschaftlichkeit eingeschlossen, um Schwierigkeiten mit der Kirchenleitung aus dem Weg zu gehen. Sie haben die Praxisrelevanz ihrer Arbeit vergessen, um in ihren spekulativen Kunstwelten desto ungestörter leben zu können. Sie haben Kirchlichkeit mit Konformität verwechselt oder, was vielleicht noch schädlicher war, Wissenschaftlichkeit mit Nonkonformismus. Sie haben es an der Selbstdisziplinierung ihrer Wissenschaft fehlen lassen und haben unter dem Aushängeschild der Wissenschaftlichkeit oft nur Journalismus getrieben oder private Kirchenpolitik gemacht. Sie haben die Wahrheit, wie sie dem wissenschaftlichen Wissen und Gewissen sich zeigt, anderen Interessen geopfert. Sie sind der Verlockung, lieb Kind des Amtes und des Systems zu sein, erlegen. Ein langes Sündenregister ließe sich aufstellen. Besser ist es jedoch, nach den tiefer liegenden Gründen zu fragen, in denen die heutigen Schwierigkeiten ihre Wurzeln haben.

Theologische Wissenschaft und kirchliche Glaubensverkündigung

Diese liegen zum Teil in der inneren Entwicklung, die die Theologie genommen hat, und an den Aufgaben, die ihr dabei neu zugewachsen sind. War sie früher ihrem inneren Wesen nach soviel wie fromme intellektuelle Meditation, in welcher der Glaube sich besser zu verstehen suchte, so wurde sie zunehmend zu einer *Glaubenswissenschaft*, in der es nicht nur darum geht, ein Wissen *aus* dem Glauben und *für* den Glauben zu gewinnen, sondern ein Wissen *über* den Glauben. Das schließt kritische Distanz ein. Kritische Distanz nicht als existentielle Distanziertheit vom Glauben, sondern als Bereitschaft des Glaubens, sich

selbst kritisch zu beobachten und an dem Maß zu messen, das ihm vorgegeben ist. Der Glaube ist nicht das Maß aller Dinge, obwohl der religiöse Mensch das naiv und instinktiv will. Und der Theologe ist nicht das Maß des Glaubens. Das Maß des Glaubens ist das Wort Gottes, aber der Theologe, selbst ein Glaubender, verfolgt die Aufgabe, die konkreten Ausprägungen des Glaubens kritisch zu kontrollieren und mit seinem Maß zu konfrontieren, und zwar auf argumentative Art und Weise.

Mit diesem Verständnis von den Aufgaben der Theologie sind auch manche der Probleme entstanden, die die Kirche mit „ihren" Theologen hat. Wenn man diese Wandlungen und Veränderungen nicht sieht, kann man nie richtig verstehen, warum die Theologie zur Erfüllung ihres Auftrags eine besondere Freiheit braucht – Freiheit in der Kirche und notfalls auch ein Stück weit von der Kirche, wenn die Umarmung zu eng und erstickend wird –, und warum zwischen Kirche und Theologie auch Gegensätze und Konflikte sein müssen. Im Grund geht es dabei hauptsächlich um die Frage, ob die theologische Arbeit direkt zur kirchlichen Verkündigungstätigkeit gehört oder nicht. Also nicht um die Frage, ob die Theologie zur Kirche gehört oder ob sie eine Bedeutung für die Kirche und für den Verkündigungsauftrag der Kirche hat. Daß das letztere der Fall ist, wird heute als selbstverständlich betrachtet. Deshalb spricht die Kirche ja auch von „ihren" Theologen, und diese lassen es sich gefallen, und zwar vom Selbstverständnis ihres Berufs und ihrer Wissenschaft her.

Problematisch wird es dort, wo die Zusammengehörigkeit einseitig als ein Verhältnis des Besitzens und Verfügens verstanden oder richtiger gesagt mißverstanden wird und wo der Theologie jene Eigenständigkeit genommen wird, die sie für ihre Arbeit braucht, gerade wenn sie ihre Aufgabe in der Kirche und für die Kirche erfüllen will. Die Theologen als Personen und als Glaubende sind zwar wie jedes andere Kirchenmitglied der Kirchenleitung unterstellt, jedenfalls in den öffentlichen Lebensvollzügen der Kirche. Daran kann kein Zweifel sein. Nun wird aber für die theologische Arbeit vielfach dasselbe gefordert. Es wird gesagt, die Theologie müsse es um ihrer Zugehörigkeit zur Kirche willen dulden, daß sie auch in ihren inneren Vollzügen, also in ihrer Forschung und Lehre, dazu angehalten werde, mit der „Kirche" auch tatsächlich übereinzustimmen und im Sinn der „Kirche" zu handeln.

Im Klartext gesagt heißt das: sie muß sich vollständig überwachen und lenken und zu einem fügsamen Instrument des Kirchenamts machen lassen, dem die Leitung und Verantwortung für das Ganze nun einmal zukommt. Begründet wird dies vor allem mit der innerkirchlichen Funktion der Theologie. Die theologische Arbeit wird als Teil der kirchlichen Verkündigung betrachtet. Jeder Theologe muß ja für seine Arbeit einen förmlichen kirchlichen Auftrag, die „missio canonica", haben, die Katechetin in der Grundschule ebenso wie der Pfarrer in der Berufsschule oder der Professor an der Universität. Für die Ver-

kündigung gelten aber eigene Gesetze. Sie ist Auftrag der Kirche, und zuständig für die Erfüllung dieses Auftrags ist vor allem die Amtskirche in der Person der Bischöfe. Diese haben den Auftrag, die Reinheit des Evangeliums zu bewahren und über sie zu wachen.

Daß in der Kirche und vor allem in der Glaubensverkündigung Ordnung sein muß, ist leicht einzusehen. Es soll nicht jeder im Namen der Kirche sagen dürfen, was er gerade mag. Wer am Sonntag in die Kirche geht, um die Predigt sich anzuhören, oder wer sein Kind in den Religionsunterricht schickt, soll auch eine Gewähr dafür haben, daß er nicht mit den Privatansichten der Prediger und Religionslehrer belästigt wird, sondern den Glauben der Kirche mitgeteilt bekommt. Damit ist nicht ausgeschlossen, daß alle in der Verkündigung Tätigen, Pfarrer und Bischöfe eingeschlossen, auch ein Recht auf eine Privatmeinung haben müssen und daß in den Meinungsbildungsprozessen auch Freiheit der Meinungsäußerung herrschen muß, selbst wenn es nicht immer leicht sein wird, das Reden im Namen der Kirche vom Reden im eigenen Namen zu unterscheiden.

Wie ist es nun mit der Theologie? Wer ist ein Theologe? Hier ist der Sprachgebrauch nicht einheitlich. Wenn allgemein von Theologen die Rede ist, dann denkt man vielleicht zunächst einmal an alle diejenigen, die Theologie studiert haben und diese in ihrem Beruf benötigen. Dazu gehören Katecheten und Lehrer ebenso wie Pfarrer und Bischöfe. Sie alle brauchen die Theologie als Voraussetzung und Grundlage ihrer Arbeit. Daneben gibt es aber Leute, die nicht oder nicht nur in der Praxis der Verkündigung tätig sind, sondern in der theologischen Forschung. Wenn man von einem schwierigen Verhältnis zwischen der Kirche und „ihren" Theologen spricht, dann ist in der Regel diese letzte Gruppe von Fachleuten gemeint. Genaugenommen handelt es sich dabei aber nicht um Personen, sondern um das, wofür diese Personen stehen, nämlich um die theologische Wissenschaft.

Was wirklich schwierig ist, ist eigentlich nicht das Verhältnis der Kirche zu ihren Theologen (obwohl es da auch genug Probleme gibt), sondern das Verhältnis der Kirche – Kirche als Institution und Kirche als Gemeinde – zur theologischen Wissenschaft. Denn entweder ist die theologische Wissenschaft ein Teil der kirchlichen Verkündigung – dann ist sie nicht frei und kann nicht frei sein, sondern muß der verantwortlichen Leitung der Kirche unterstehen. Oder sie ist in ihrer Forschung und Lehre frei, aber dann ist ihre Lehre nicht Teil der Lehre der Kirche, sondern ein wissenschaftliches Unternehmen, das für die Kirche nicht mehr und nicht weniger Bedeutung haben muß als jede andere Wissenschaft. Man kann diese Alternative sich nicht klar genug vor Augen führen, wenn man die Schwierigkeiten verstehen will, die das Verhältnis der Kirche zur Theologie belasten. Im Grund ringen heute mehrere Auffassungen miteinander. Die einen verstehen die theologische Arbeit als Teil der kirchlichen Ver-

kündigung, räumen ihr also unmittelbare innerkirchliche Bedeutung ein, verlangen dafür aber Kontrolle und Gehorsam. Andere wollen Bedeutung haben auf eigene Rechnung oder im Namen einer Theologie, die sich selbst kontrolliert.

Was uns bis heute fehlt, ist die Lösung des Problems, wie die Theologie in Forschung und Lehre frei sein kann *und zugleich* einen lebenswichtigen Vollzug der Kirche darzustellen vermag. Dabei soll „Freiheit" nicht soviel heißen wie: Sonderrechte und Privilegien der Theologen oder Willkür oder Freiheit von Glaube und Kirche oder Freiheit vom Glaubensgehorsam, sondern ganz im Gegenteil die Freiheit und den Mut des Glaubens, sich ganz auf die Wissenschaft des Glaubens einzulassen, was eine neue Art der Bindung und des Gehorsams mit sich bringt, nämlich den Gehorsam gegenüber dem wissenschaftlichen Wahrheitsgewissen, und das heißt: die Bereitschaft, sich Argumenten zu fügen. Gerade im religiösen Bereich fordert es ein hohes Maß an Disziplin und an Entsagung, liebgewordene Überzeugungen, auch Glaubensüberzeugungen oder solche, die sich dafür ausgeben, der Kraft von Argumenten auszusetzen.

Das ist vielleicht das eigentlich Umwälzende in der neueren Theologie, seit die Theologie sich nicht mehr als einfache und fromme intellektuelle Meditation versteht, sondern als Wissenschaft, daß sie unerbittlich an die Stelle der äußeren Autorität oder der Erbauung das Argument zu setzen sucht. Nicht in der Kirche, sondern in der Wissenschaft. In der Kirche soll die Autorität herrschen und herrschen dürfen, soweit Herrschaft sein muß, aber in der Wissenschaft das Argument. Hält man beide säuberlich auseinander, dann stehen beide in kalter Koexistenz nebeneinander und tun sich nicht weh. Zwingt man aber beide zusammen, wie es in der Kirche, die die Theologie bejahen will, und in der Theologie, die die Kirche bejaht, der Fall ist, dann fangen die Probleme an. Eine einfache und glatte Lösung wird es dafür nie geben können. Die Probleme sind damit gegeben, daß die tragenden Elemente in Spannung zueinander stehen: Glauben und Wissen, Religion und Wissenschaft. Wir können und wollen nicht den Glauben in Wissen überführen und nicht das Wissen in Glauben, aber wenn beide ihren Sinn haben und ihre Eigenart behaupten, ist dies nur in gegenseitigem Ringen miteinander möglich. Für dieses Ringen muß es Spielregeln geben, die der Würde der Sache angemessen sind.

Das spannungsgeladene Verhältnis zwischen der Kirche und vielen ihrer Theologen muß man von daher verstehen. Unser Bestreben muß nicht dahin gehen, jede Spannung und jeden Konflikt um jeden Preis zu vermeiden, sondern in Treue zur Berufung den Dienst tun, für den wir bestellt sind, jeder an seinem Ort. Eine Kirche, in der die Theologen herrschen würden, wäre vielleicht noch schlechter als eine Kirche, in der die Hierarchie die Wissenschaft macht. Man kann sich vor allem an zwei Punkten näher verdeutlichen, weshalb zwischen Kirche und Theologie, bei aller inneren und äußeren Zusammengehörigkeit, ein Spannungsverhältnis besteht und bestehen muß.

Kritische Glaubenswissenschaft

Der erste Grund für das Spannungsverhältnis zwischen Kirche und Theologie liegt in den Aufgaben, die die Theologie gegenüber der Kirche zu erfüllen hat. Die Theologie ist Glaubenswissenschaft. Sie arbeitet aus dem Glauben und für den Glauben. Der Glaube selbst ist unsere Antwort auf die Botschaft des Evangeliums. Wer wirklich glaubt, baut sein Leben auf das Wort des Evangeliums. Der Glaube ist eine Kraft, durch die wir Stand gewinnen in dem, der die Angst und den Tod überwunden hat. Der Glaube ist aber auch ein Licht. Er will nicht in eine blinde Abhängigkeit führen, was er auch könnte, sondern zum Verstehen und Begreifen. Der Glaube hat in sich eine widersprüchliche Tendenz. Einerseits ist Glauben nicht Wissen. Anderseits ist er ein Verstehen. Einerseits ist er ein Wagnis, anderseits eine feste Gewißheit. Der Glaube kann sehr unerleuchtet sein, gerade weil so viel für unser Leben von ihm abhängt. Er kann sich in eine unechte Gewißheit versteifen, vor allem dann, wenn er fürchtet, er sei in Gefahr. Er wird dann leicht zum blinden Fanatismus, der Stärke vorspielt, wo Unsicherheit herrscht. Oder er wird zum Aberglauben, der sich seine Glaubensgegenstände eigenmächtig zusammenreimt. Oder er kapselt sich ab und läßt nicht mehr mit sich reden.

Der glaubende Mensch selbst weiß um diese Gefahren. Deshalb bringt er eine Bewegung in Gang, die der Klärung und auch der intellektuellen Läuterung des Glaubens dienen soll. Diese Bewegung, in welcher der Glaube sozusagen um sich selber ringt, führt zur Theologie. Solche Theologie ist an sich Sache eines jeden Glaubenden. Jeder Glaubende muß ein Interesse daran haben, den Sinn und die Bedeutung des Glaubens ermessen zu können. Er will wissen, was er glaubt, warum er glaubt, wem er glaubt und was keinen Glauben verdient. Diese theoretische Beschäftigung mit dem Glauben, seinem Grund und Sinn, seinem Gehalt und seiner Gestalt, macht das Wesen der Theologie aus. Und in dem Maß, in dem diese Beschäftigung nicht nach persönlichem Gutdünken erfolgt, sondern in einem geordneten Verfahren gemäß den Regeln der Wissenschaft, wird die Theologie zur Wissenschaft. Wissenschaftliches Denken ist ein solches Denken, das sich einer inneren Disziplin der Wahrheitsfindung unterwirft, die zugleich äußerlich nachprüfbar und nachvollziehbar sein muß. Die wissenschaftliche Theologie braucht somit ein gewisses Maß an äußerer Freiheit, um ihre innere Disziplin entfalten und zum Tragen bringen zu können. Diese Freiheit kann mißbraucht werden wie alles, was es zwischen Himmel und Erde gibt, und dafür muß vorgesorgt werden, nicht zuletzt dadurch, daß angemessene Regeln für die Konfliktbewältigung aufgestellt werden.

Ohne das, was man heute die Freiheit von Forschung und Lehre in der Wissenschaft nennt, könnte die Theologie auch nicht zu jenem relativ eigenständigen Partner werden, den der Glaube und die Kirche nötig haben. Einerseits ist also

die Theologie ein Geschöpf des Glaubens und eine Hervorbringung der Kirche und hat ihr ganzes Sein und Wesen in diesen. Anderseits aber darf man sie nicht zu einem glatten Instrument der Selbstbestätigung machen wollen. Sie muß mit einer eigenständigen Verantwortung der Sache des Glaubens dienen, und das bedeutet konkret, daß sie eine kritische Funktion wahrnehmen können muß. Sie soll und braucht dafür keine Leitungsfunktionen zu haben. Ihr Instrument ist das Wort, ihre Waffe das Argument. Aber ein kritischer Partner, dem kein Maulkorb der Harmlosigkeit umzubinden ist, soll sie sein dürfen auch und gerade für diejenigen, denen dann im Bereich der verbindlichen Verkündigung und Praxis die Entscheidungsbefugnis zusteht. Die Theologie kommt aber ihrer kritischen Aufgabe nicht dadurch nach, daß sie ein charismatisches oder prophetisches Wächteramt zu spielen sucht. Propheten und Charismatiker sind auch nötig, aber sie wachsen anderswo. In der Theologie geht es nicht um den freien Geist des Propheten, sondern um wissenschaftliche begründete Rede und um deren mögliche kritische Funktion.

Auseinandersetzung mit dem Unglauben

Damit hängt auch der zweite Punkt zusammen. Der Glaube ist seiner Natur nach eine einfache Grundhaltung. Jesus vergleicht die Glaubenden mit Kindern. Die Theologie aber ist kompliziert. Sie macht alles oder fast alles zum Problem. Die Theologen erscheinen wie Leute, die den Glauben intellektuell zersetzen und ihm seine Kraft, seine Unbefangenheit und seine Einfachheit nehmen. Dazu kommt ein weiteres. Wenn in den vergangenen Jahren das alte Gebäude der Glaubenslehre zutiefst erschüttert wurde; wenn die Geborgenheit, die es in seiner strengen Zuverlässigkeit gewährte, wie weggeblasen ist, dann scheint daran gerade die Theologie ein gerüttelt Maß an Schuld zu haben. Hat sie nicht den Geist des Zweifels in das Heiligtum hineingetragen? Hat nicht sie die Dinge kompliziert gemacht? Hat nicht sie die Kluft zwischen Praxis und Theorie aufgerissen?

Man kann diesen Vorwürfen kaum widersprechen. Sie sind berechtigt. Man kann nur zu begreifen suchen, warum das so kam, und wird dann verstehen, daß es nicht anders sein kann. Wenn nämlich die Theologie nicht nur eine Aufgabe nach innen hat, im Innenraum des Glaubens und der Kirche, sondern auch nach außen, zur Welt hin, und das heißt: zu Andersdenkenden, Andersgläubigen, Fragenden, Zweifelnden, Glaubenslosen hin, dann muß sie sich auf die Wirklichkeit dieser Welt einlassen. Diese Wirklichkeit ist weder einfach noch harmlos. Sie tut oder tat sehr viel, um den christlichen Glauben in Frage zu stellen, ihn als Illusion oder Betrug oder Täuschung oder sonstwas zu überführen.

Wenn der Glaube sich selbst missionarisch gesehen nicht aufgeben will, dann

muß er den Dialog mit dem Unglauben und mit der ungläubigen Vernunft und ihren Argumenten suchen und führen. Dieser Dialog ist eine Auseinandersetzung um Leben und Tod auf intellektuellem Gebiet. Er fordert seinen Tribut und hat seine Gesetze. Er reißt die daran Beteiligten in immer kompliziertere Zusammenhänge hinein. Das hat zur Folge, daß der Zusammenhang zwischen dem einfachen Glauben und der Kompliziertheit der Theologie oft kaum mehr zu erkennen ist. Die Theologie entfremdet sich. Es hat ferner zur Folge, daß die theologische Bewegung ständig weitergeht und eine befremdliche Offenheit und Ausgesetztheit annimmt.

Es gibt nur drei Möglichkeiten. Entweder man unterdrückt die Welt des Unglaubens – das war der Weg der Inquisition, ein Irrweg, den wir nicht mehr beschreiten wollen und können. Oder man ignoriert diese Welt und nimmt sie nicht zur Kenntnis. Das wäre der Weg ins Getto. Die Theologie wäre dann nur noch mit der Innenarchitektur beschäftigt. Der Glaube würde an Inzucht und Auszehrung dahinsiechen. Oder aber der Glaube stellt sich der Welt des Unglaubens auch auf dem Gebiet der geistigen Auseinandersetzung und schafft sich in Gestalt der Theologie ein geeignetes Instrument dafür. Das ist die dritte und letztlich einzige Möglichkeit. Sie kostet ihren Preis, hat aber auch ihren Lohn. So steht die Theologie, gerade wenn sie ihren Auftrag erfüllen will, gleichsam zwischen den Fronten, innen wie außen. Das macht sie zum Unruhestifter und zum Spannungsherd, aber biblisch ausgedrückt könnte man vielleicht sagen, daß dies eine Weise ist, Sauerteig und Salz zu sein.

Noch zwei Bemerkungen zum Schluß: 1. Die strukturelle Spannung zwischen Kirche und Theologie wird und muß immer wieder auch zu Konflikten führen. Diese Konflikte sollen nicht mit dem Recht des Stärkeren ausgetragen werden, sondern nach fairen Regeln, die man in Ruhe finden und sich geben sollte. Die Regeln und das ganze Verfahren zur Bereinigung von Konflikten sollten aber nicht so sein, daß die echte Dialogfähigkeit der Theologie darüber verlorengeht. Es darf nicht so sein, daß schon bei mißliebigen Regungen einer partnerschaftlichen Eigenständigkeit ein Konfliktfall konstruiert wird, der anfangendes eigenständiges Leben abwürgt und abtreibt. Exzessiv uniformistische oder absolutistische Regelungen wirken sich nicht günstig aus, weder für das Leben in der Kirche noch für das Kirchenamt.

2. Es gibt Fälle, die schließlich eine Entscheidung der Kirchenleitung verlangen. Aber nicht jedes Problem kann durch obrigkeitliche Entscheidung gelöst werden. Hier den rechten Weg zu finden, ist eine Aufgabe der Weisheit, nicht der Wissenschaft.

Johannes Nosbüsch

Vom Sinn des Lebens

Unsere Zeit, vor allem die heutige Jugend – so kann man seit kurzem immer wieder hören und lesen – habe die Sinnfrage neu entdeckt. Rudolf Affemann erklärt kurz und bündig: Nach einer Periode „verlorenen Sinnes" ist man heute „auf der Suche nach dem Sinn des Lebens" [1]. Das ist gewiß bemerkenswert, doch bedarf es von vornherein gewisser Präzisierungen. So darf der Ausdruck „neu entdeckt" nicht in dem Sinn verstanden werden, als könne der Mensch sich der Frage nach dem Sinn des Lebens auch einfach entziehen. Das ist ihm, solange er eigenen Denkens und verantwortlichen Handelns fähig ist, d. h. ein menschliches Leben lebt, nicht möglich. Wohl kann es geschehen, daß zu gewissen Zeiten die Frage nach dem Sinn so umfassend und befriedigend beantwortet zu sein scheint, daß man sich eigene neue Denkbemühungen glaubt erlassen zu können. Um so nachhaltiger, ja bohrender bricht die Frage zu anderen Zeiten auf, und dies ist dann jedesmal ein Hinweis darauf, daß bestimmte Hoffnungen und Erwartungen in die Krise geraten sind.

In einer solchen Krise steckt heute praktisch die ganze Menschheit, nicht nur die lange Reihe der sogenannten unterentwickelten Völker, sondern durchaus auch die Gruppe der Industrienationen. Nur ist bei letzteren die Sinnfrage nicht durch „Pest, Hunger und Krieg" ausgelöst, sondern – vielleicht erstmalig in der Geschichte – aus einer ausgesprochenen Wohlstandssituation heraus erwachsen. Die Symptome sind deutlich genug: ein weitverbreitetes Unbehagen, religiöse Erweckerbewegungen, gesellschaftspolitische Ideologien und Utopien, seelische Erkrankungen, zunehmender Alkohol- und Rauschgiftkonsum, steigende Selbstmordziffern ...

Weiterhin muß gleich am Anfang gesagt werden, daß man die Sinnfrage, so alt sie auch sein mag und so sehr sie sich uns heute neu aufdrängt, doch mit ganz besonderer Behutsamkeit angehen muß. Spätestens seit Nicolai Hartmanns Buch über das „Teleologische Denken" wissen wir, wie vielschichtig diese Frage ist und wie sehr man sich vor überzogenen Ansprüchen an sie zu hüten hat. Grundsätzlich ist zu sagen, daß die Frage nach dem Sinn darauf gerichtet ist, *wozu* etwas ist (im Unterschied zur Frage, *wodurch* und *woher* etwas ist); sie hat es mit Ziel und Zweck zu tun. Steht dabei nun der Mensch zur Diskussion, so wurde die Sinnfrage bislang fast immer in der Weise beantwortet, daß man den Menschen auf ein ihn, ja das ganze Weltgeschehen übergreifendes Absolutes bezogen hat.

Als Beispiel sei jene berühmte Stelle in den Bekenntnissen des Augustinus angeführt: „Auf dich hin, Gott, hast du uns erschaffen, und ruhelos ist unser Herz, bis es Ruhe findet in dir." Das Absolute, hier Gott, soll dem Leben Wert und Sinn auch dann garantieren, wenn die empirischen Fakten gar nicht mehr sinnvoll zu sein scheinen. In einer solchen Wendung schreitet nach Hartmann die Sinnfrage weit über ihre Kompetenz hinaus. Nach dem Lebenssinn fragen kann nach ihm legitimerweise nur die Frage bedeuten, was der Mensch selbst an Sinn zu setzen und zu erfüllen vermag: „In seiner Sinngebung an die von sich aus sinnlose Welt hat der Mensch seine ihm eigentümliche Sinnerfüllung." [2]

Es soll einstweilen offenbleiben, ob es so ganz bei dieser Restriktion bleiben kann. Gewiß ist aber, daß jede philosophische (d. h. nicht auf wie immer geartete Glaubenssätze gegründete) Sinnerörterung in dem von Hartmann gekennzeichneten Rahmen beginnen muß. Und da bietet sich heute ein Aspekt des Sinnproblems dar, der genau dieser Anforderung entspricht. Er liegt weit ab von allen gegenwärtig so verbreiteten Sinnmystizismen und ist in hervorragender Weise geeignet, auf argumentierendem Weg bis ins Zentrum der Sinnfrage hineinzuführen. Gemeint ist die weltweit geführte Diskussion um das Thema *Lebensqualität*. Daß das Wort Lebensqualität einmal Wahlkampfparole war und von daher inzwischen reichlich suspekt geworden ist, braucht uns hier nicht weiter zu stören, ragt doch die mit dem Wort gemeinte Sache weit über alles Politische hinaus. Ihr Kern ist die Frage, was in unserer einmalig gefährdeten Welt (wovon gleich näher zu sprechen sein wird) sowohl der einzelne wie auch die Menschheit heute unternehmen müssen, um ein menschlich qualifiziertes Leben zu erhalten und zu fördern.

Das ist gewissermaßen die *heutige* Version der Sinnfrage, und zwar präzis innerhalb des vorhin umschriebenen Fragehorizonts: Sinn hat das Leben nicht schon (oder zumindest nicht nur) von sich aus, gleichsam „automatisch", sondern dieser Sinn ist dem Menschen (zumindest auch) in seine Hand gegeben. Ein Versagen des Menschen liegt dann vor, wenn er in seinem Denken und Vollbringen hinter den ihn als Menschen kennzeichnenden Möglichkeiten und Aufgaben (die ebenfalls noch näher zu erörtern sind) zurückbleibt. Umgekehrt ist sein Leben um so sinnvoller, die Qualität seines Lebens um so höher („qualifizierter"), je mehr er sich zur „Eigentlichkeit" [3] menschlicher Daseinsweise erhebt. Qualität des Lebens und Sinnerfüllung des Lebens können also fürderhin als gleichbedeutende Begriffe verwandt werden.

Die nachfolgenden Darlegungen versuchen die Diskussion um das Thema Lebensqualität zu systematisieren und kritisch weiterzuführen. Dabei lassen sich drei übereinandergelagerte Problemebenen unterscheiden, von denen die dritte und höchste bislang noch kaum in die Erörterung einbezogen worden ist. Fachspezifische Einzelheiten (die vor allem die erste Ebene betreffen) müssen weitgehend außer Betracht bleiben.

Grenzen des Wachstums

Das Wort Lebensqualität (qualitas vitae) stammt aus der Antike, doch ist die ihm heute zukommende Brisanz kaum älter als zehn Jahre. Anfang der sechziger Jahre wurde Lebensqualität in den USA zu einem Programm der „Abkehr von der materialistischen ‚Überflußgesellschaft' und dem quantitativen ‚Wachstumsfetischismus'" entwickelt[4]. Damit verbanden sich dann bald Untersuchungen, die die oben angedeutete Frage nach dem Überleben der heutigen und mehr noch der morgigen Menschheit als Frage von höchster Dringlichkeit herausstellten. Die Menschheit, so hieß und heißt es, steht vor einer tiefgreifenden „Zäsur"; wir müssen eine „Wende" vollziehen, wenn wir nicht bald das „Ende" vor Augen haben wollen[5].

Die Mahnungen beziehen sich auf den Entwicklungsgang von moderner Wissenschaft, Technik und Industrie, gerade jenen Bereich, der paradoxerweise zu einer noch vor hundert Jahren unvorstellbaren *Verbesserung* der Lebensbedingungen geführt hat. Ja es war geradezu die Urintention von Wissenschaft und Technik, dem Menschen das Dasein zu erleichtern und ihm reichere Möglichkeiten der Daseinsgestaltung zu erschließen. Diese Entwicklung, so lautet nun die These, hat inzwischen eine solche Dimension erreicht, daß sie unweigerlich in ihr Gegenteil umschlägt, wenn nicht unverzüglich neue Maßgaben wirksam werden. Weltbekannt wurde in diesem Zusammenhang der 1972 erschienene Bericht des Club of Rome „Zur Lage der Menschheit", in welchem Dennis Meadows und seine Mitarbeiter am Massachusetts Institut of Technology der Menschheit unübersteigbare „Grenzen des Wachstums" voraussagen. (Die Grenzen des Wachstums, Stuttgart 1972; die Studie knüpft an wichtige Vorarbeiten von Jay W. Forrester und anderen an.)

Falls das Wachstum in der gegenwärtigen exponentiellen Steigerung anhält, so der Meadows-Bericht, werden im Jahr 2100 lebenswichtige Rohstoffe aufgebraucht sein, werden die Menschenmassen nicht mehr annähernd ernährt werden können, wird unser Planet von einer vergifteten Atmosphäre umgeben sein. Diese Aussagen sind das Ergebnis einer Analyse „von fünf wichtigen Trends mit weltweiter Wirkung: der beschleunigten Industrialisierung; dem rapiden Bevölkerungswachstum; der weltweiten Unterernährung; der Ausbeutung der Rohstoffreserven und der Zerstörung des Lebensraumes" (15). Wenn der Menschheit nicht unabsehbarer Schaden erwachsen soll, ist eine Änderung der „Wachstumstendenzen" in Richtung auf die Herbeiführung eines „ökologischen und wirtschaftlichen Gleichgewichtszustandes" erforderlich (17). Und Eile tut not: „Wenn die Menschheit wartet, bis die Belastungen und Zwänge offen zutage treten, hat sie – wegen der zeitlichen Verzögerung im System – zu lange gewartet" (164).

Die Meadows-Studie hat aufgeschreckt, aber sie ist auch kritisiert worden.

Die Einwände reichen von „Propagierung einer allgemeinen Krisenstimmung" über mangelnde wissenschaftliche Fundiertheit bis hin zu „Stabilisierung kapitalistischer Produktionsverhältnisse"[6]. Aber auch die Kritiker (selbst wenn sie dem Titel „Grenzen des Wachstums" provokativ den Titel „Zukunft des Wachstums" entgegensetzen) müssen zugeben, daß die Entwicklung in der bisher eingeschlagenen Richtung nicht weitergehen darf. Als berechtigt wird allgemein der Einwand angesehen, daß die Studie den Lebensraum Erde zu pauschal und undifferenziert nehme. Hier setzte denn auch bald (1974) ein „2. Bericht an den Club of Rome" an („Menschheit am Wendepunkt", Stuttgart 1974), in dem die Verfasser Mihailo Mesarovic und Eduard Pestel „das Weltsystem in zehn Regionen" aufteilen, wobei an der Spitze die westlichen Industrienationen und am Ende die am wenigsten industrialisierten Länder bzw. Erdteile stehen. Auf diese Weise kommt in der Tat ein detaillierteres Bild zustande; aber was die Grundtendenz betrifft, muß man Erhard Eppler zustimmen: „Die Berechnungen des zweiten Berichts sind keineswegs optimistischer als die des ersten" (Eppler, 10). Der Bericht selbst: „Wenn der Mensch als humanes Wesen überleben will, muß er heute bereit sein, auf eigene Vorteile zugunsten künftiger Generationen zu verzichten" (135 f.).

Positive Umschreibungen für Lebensqualität

Es unterliegt keinem Zweifel, daß die von der Zukunftsforschung herausgearbeiteten Perspektiven eine äußerste Herausforderung an die jetzt lebende Menschheit darstellen und zur „Partnerschaft mit den Ungeborenen" (E. Eppler) aufrufen. Über konkret zu ergreifende Maßnahmen ist hier nicht im einzelnen zu verhandeln. Es genügt die grundsätzliche Feststellung, daß ein wirklicher Neubeginn vonnöten ist; weder kann es ein „Zurück zur Natur" geben noch darf es weitergehen wie bisher, noch liegt eine Chance in einem sogenannten Nullwachstum. „Jedes Eintreten für ein Nullwachstum . . . heißt . . . den Beschluß fällen, kommenden Generationen ihre Existenzmöglichkeit zu rauben (Nussbaum, 265).

Die genannten „öffentlichen Ärgernisse" haben es ganz gewiß mit der Qualität des Lebens zu tun (auch wenn sie zum Teil erst im Verlauf der Diskussion unter dieses Thema gestellt worden sind). Ein Leben, das permanent vom Untergang bedroht ist, kann kein qualitativ vollwertiges Leben sein; menschliches Leben kann nicht den Sinn haben, durch ein vom Menschen selbst verschuldetes Wuchern von Technik und Industrie gemindert oder gar vernichtet zu werden. So gesehen ist der Sinn des Lebens das Leben selbst. Aber – und das muß nun kritisch weiterführend gefragt werden – ist damit der Sinn bzw. die Qualität des Lebens schon erschöpft oder auch nur an der zentralen Stelle getroffen? Ge-

wiß kann man, wie gelegentlich geschehen, den Inhalt des Begriffs Lebensqualität auf den dargelegten Aspekt beschränken, aber dann erhebt sich die Frage, ob in solcher Einengung der Begriff „Qualität" noch sinnvoll gebraucht ist. Erfährt sich der Mensch in seinem Leben nicht noch als unter ganz andere Maßstäbe gestellt, mit denen verglichen Gesundheit, Lebenserwartung usw. fast nur Voraussetzungen, ja fast noch „Quantitäten" sind? In der Tat ist bis jetzt eigentlich nur gesagt, was Lebensqualität *nicht* ist: nicht ein Leben in einer überbevölkerten Welt, bei ausgebeuteten Rohstoffreserven, in einer vergifteten Biosphäre; nicht ein Leben in Hunger, Streß, Indoktrination. Das heißt aber: Der Begriff Lebensqualität muß auch positiv bestimmt werden.

Damit wird nun die zweite Ebene des Problems sichtbar, und man kann der Diskussion bescheinigen, daß sie sich mehr und mehr auch dieser gegenüber geöffnet hat. Als die verschiedenen Aussagen verbindender Begriff kann hier der Begriff „erfülltes Leben" gelten, der allerdings, wie man sofort sieht, auch selbst noch einmal der inhaltlichen Erfüllung bedarf. Einen breit angelegten Versuch in dieser Richtung hat *Helmut Swoboda* in seinem Buch: „Die Qualität des Lebens. Vom Wohlstand zum Wohlbefinden" (Stuttgart 1973) vorgelegt. Swoboda setzt von Anfang an voraus, daß das Thema Lebensqualität in der Frage der biologischen Daseinserhaltung nicht entfernt aufgeht. Es geht sehr wesentlich auch darum, was dem Menschen noch über die Daseinssicherung hinaus zuteil bzw. nicht zuteil wird. Und da fällt nun der Blick zunächst auf den Phänomen- bzw. Problembereich Konsum, Lebensniveau, Lebensstandard, Wohlstand. Von Lebensqualität kann nur die Rede sein, wo die „dauernde Versorgung . . . mit materiellen Mitteln, gemäß den Anforderungen fortschreitender Kultur", gesichert ist (50). Aber auch darin erschöpft sich nach Swoboda der Begriff Lebensqualität noch nicht; Lebensqualität ist erst voll dort gegeben, wo sie sich mit „psychischem Wohlbefinden", „Zufriedenheit", „Lebensgenuß" und dem „Gefühl der Sicherheit" verbindet. Lebensqualität enthält „Elemente von beiden" und „ist eben doch ein Drittes" (71, 102).

Eine ähnlich pragmatische Grundrichtung verfolgt auch *Günter Schmölders*, wenn er im Rückgriff auf Jeremy Bentham vom „größten Glück der größten Zahl" spricht. Dabei legt er auf zwei Feststellungen besonderen Wert: erstens, daß dieses „größte Glück" auch „nichtmaterielle Werte" einschließe, und zweitens, daß Lebensqualität nicht in einen Gegensatz zum Leistungsprinzip gebracht werden dürfe (wie es von den neomarxistischen Theorien der letzten Jahre immer wieder versucht wurde). Im Gegenteil: „Soll ‚Qualität des Lebens' mehr als ein Schlagwort sein", kommt es weniger darauf an, „die Unzufriedenheit zu mobilisieren als das ‚größte Glück' zu vermehren, das ja für die größte Zahl gerade in der Zufriedenheit besteht, mit der das Bewußtsein hoher erbrachter Leistungen erfüllt" (Schmölders, 23).

Häufig wird in diesem Zusammenhang auch die Formel gebraucht, Lebens-

qualität sei Selbstverwirklichung des Menschen. Wörtlich Johan Galtung: „Selbstverwirklichung, das bedeutet, ein erfülltes Leben zu leben, die menschlichen Fähigkeiten je nach Neigungen zu entwickeln und zu benutzen, und nicht, in eine Zwangsjacke gepreßt zu werden, die die menschliche Selbstverwirklichung einschränkt."[7] Diese Formel von der Selbstverwirklichung hat sogar eine besonders traditionsreiche Geschichte. Sie reicht von dem alten Imperativ: „Werde, der du bist!" über die Essentia-Lehre der aristotelisch-scholastischen Tradition bis hin zum sogenannten formalen Bildungsbegriff, der fast die gesamte neuzeitliche Pädagogik beherrscht.

Kritische Rückfrage

Die wiedergegebenen Äußerungen stellen nur Ausschnitte dar, von denen aber gehofft werden darf, daß sie die Grundtypen des zur Erörterung stehenden Aussagefelds deutlich machen. Zugleich muß man ihnen zubilligen, daß sie in der Tat positive Bestimmungen von Lebensqualität aussprechen (also eine höhere Argumentationsebene erreichen) und auch inhaltlich kaum zu Einwänden Anlaß geben. Bedenken könnte man – so scheint es zunächst – allenfalls gegen den formalen Charakter erheben, der auch diesen Aussagen noch weithin anhaftet. Muß nicht insbesondere bei der Selbstverwirklichung gefragt werden, was sie näherhin bedeuten soll? Aber J. Galtung mahnt zu Vorsicht: „Selbstverwirklichung kann niemals konkret definiert werden. Sie muß vage bleiben, denn sie muß dynamisch sein. In dem Moment, wo sie in eine Formel gegossen wird, wird sie zu einer Barriere gegen neue Formen der Selbstverwirklichung, gegen unbekannte, noch ungedachte Formen" (ebd.).

Dieser Einwand besteht – vor allem im Hinblick auf die menschliche Freiheit als „Grenze für die inhaltliche Bestimmung von Lebensqualität" – zu Recht[8]. Gleichwohl muß gegengefragt werden, ob denn nun Selbstverwirklichung (und Lebensqualität überhaupt) eine Sache freier Willkür sein könne. Eine „gemeinsame Minimalübereinstimmung (mit dem beständigen Bemühen um Erweiterung) zwischen den verschiedenen Entwürfen von Lebensqualität" muß offensichtlich gewährleistet sein[9]; denn wie sonst könnten die verschiedenen Entwürfe als zu ein und demselben Thema gehörig erfaßt werden und könnte vor allem mit dem Anspruch auf Verbindlichkeit etwas zur Erhaltung und Beförderung von Lebensqualität unternommen werden?

Hier taucht offensichtlich noch einmal eine höhere Problemebene auf, die das Thema Sinnerfüllung bzw. Qualität des Lebens abermals unter einen höheren Anspruch stellt. Oder so formuliert: Auch die Aussagen im Rahmen der zweiten Problemebene verstehen sich noch nicht aus sich selbst; sie erhalten ihren spezifisch menschlichen Sinn erst, wenn durch sie abermals ein Bezugspunkt hindurch-

leuchtet, der diesmal allerdings ein streng einheitlicher, in gewisser Hinsicht sogar ein absoluter sein muß. Und in der Tat: Sosehr Wohlbefinden, Zufriedenheit, Glück, Leistung und Selbstverwirklichung zur Erfüllung menschlichen Daseins beitragen, ganz und im letzten angesprochen und gefordert ist der Mensch erst dann, wenn er als Wesen, das sich selbst zu eigen gegeben ist, das frei über sich verfügt und zur Verantwortung gerufen ist, zur Diskussion steht. Gäbe es diese Dimension in ihm nicht, könnte von spezifisch menschlicher Lebensqualität (vielleicht von Lebensqualität überhaupt) keine Rede sein; erst von ihr aus bekommt alles andere Gewicht und Sinn.

Das Wohlbefinden etwa, auf das H. Swoboda so großen Wert legt, bemißt sich nicht an sich selbst, es steht in Relation zu dem, der es als Wohlbefinden erfahren soll. Da kann dann sogar der Fall eintreten, daß Menschen bereitwillig Not und Entbehrung auf sich nehmen, auf „Wohlbefinden" in dem beschriebenen Sinn also verzichten, ohne gleichwohl das Bewußtsein zu haben, kein sinnerfülltes Leben mehr zu leben. Oder vergegenwärtigen wir uns noch einmal die paradoxe Situation, daß dasjenige, was der Mensch zu seiner Sicherung und Daseinsbereicherung ersonnen hat, ihn nunmehr mit Selbstzerstörung bedroht. Angesichts einer solchen Situation wird sogar der Begriff Leistung zutiefst zweideutig. Welcher Sinn ihm legitimerweise zukommen darf, muß von einer höheren Warte aus entschieden werden, der Maßgabe nämlich, daß als Leistung nur noch das anerkannt zu werden verdiene, was die drohende Selbstzerstörung nicht weiter fördert, sondern ihr gerade entgegenwirkt. Und auch dahinter steht noch einmal eine höhere Maßgabe: die Überzeugung, daß menschliches Leben unter allen Umständen geschützt und erhalten werden müsse.

Damit stehen wir aber bei jenem Begriff, in dem die Philosophie gerade unseres Jahrhunderts das Tiefste im Menschen auszusprechen versuchte: dem Begriff der *Person*. Daß dieser Begriff in den letzten Jahren durch einseitig psychologische und soziologische Betrachtungsweisen nahezu verdrängt worden ist, ist eine Fehlentwicklung, die unverzüglich korrigiert werden muß.

Die Verankerung von Lebenssinn und Lebensqualität im personalen Wesen des Menschen soll die drängenden Fragen um Lebensraum, Rohstoffreserven, saubere Umwelt usw. nicht verdunkeln, sondern im Gegenteil deutlich machen, was bei ihnen noch alles mit, ja zutiefst auf dem Spiel steht. Desgleichen soll nicht der Eindruck entstehen, als sei diese dritte Problemebene bislang gänzlich übersehen worden. Sie klingt mindestens überall an, wo von Freiheit, Verantwortung, „neuer Konsumethik", Mitbestimmung, Selbstverwirklichung usw. die Rede ist.

Aber an einem hat es bislang doch entscheidend gefehlt: Das personale Sein des Menschen ist in den vielfältigen Erörterungen um Lebensqualität – von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen – nicht als solches bzw. als der für alle anderen Bestimmungen maßgebliche Kern thematisiert worden. So konnte es geschehen,

daß immer wieder versucht wurde, Lebensqualität (möglichst ohne Rest!) quantitativ zu erfassen, ja den Bereich des Geistigen, der der Entfaltungsraum des Personalen ist, zum Lückenbüßer für das im bisherigen Sinn nicht mehr mögliche materielle Wachstum zu machen. H. Swoboda spricht z. B. von einer „Verlagerung der Ziele aus der Biosphäre in die Noosphäre" (159), so als wäre es erst heute – angesichts der „Grenzen des Wachstums" – nötig, den Schwerpunkt auf die „Welt des Geistes" zu legen. Das war, weil der Mensch Person ist, schon immer nötig.

Personalität und Sinn des Lebens

Die vorhin bereits angedeuteten Grundbestimmungen der Person: daß der Mensch sich als personales Wesen selbst erkennen, frei über sich selbst verfügen und sich für sein Handeln verantworten kann, hat Boethius (gest. 526) erstmals zu einer Wesensdefinition zusammengefaßt: „Persona est rationalis naturae individua substantia – Person ist die individuelle Substanz einer geistigen Natur". Für uns ist daran wichtig, daß dem Menschen kraft seiner Personalität eine Selbstzugehörigkeit eigen ist, die sonst keinem Wesen auf dieser Welt zukommt. Werden Pflanzen und Tiere mehr getrieben, als daß sie sich selber treiben, so bestimmt sich der Mensch selbst zur Tätigkeit. Er handelt im eigentlichen Sinn durch sich selbst. Es ist *seine* Tätigkeit, die von ihm ausgeht, und weil er sich selbst dessen bewußt ist, kann er für sein Tun auch verantwortlich gemacht werden, gibt es bei ihm dasjenige, was seit eh und je Gewissen („conscientia" = Mitwissen) genannt wird. Wo also die anderen Wesen ihren Instinkten und Trieben unterliegen, vermag sich der Mensch über diese zu erheben, bis hin zum Bewußtsein der Pflicht, die ihm ein Handeln nicht nach Lust und Neigung, sondern nach Recht und Gerechtigkeit, ja aus Liebe bis zur Selbstaufopferung gebietet. Mit der inneren Mitte des Selbsterkennens und Selbstentscheidens ist es nicht vereinbar, daß von anderswoher über den Menschen verfügt werde; er darf nicht als Mittel zum Zweck, er muß im strengen Sinn als Selbstzweck betrachtet werden. Als Person hat der Mensch Würde, ja ist er heilig.

Schon diese kurzen Hinweise genügen, um deutlich zu machen, daß der Personbegriff in der Tat jenes Strukturgefüge darstellt, das auch bei den positiven Aussageversuchen auf der zweiten Problemebene von Lebenssinn und Lebensqualität noch unerhellt und unbewältigt geblieben ist. Die Aussagen der dort zitierten Zeitkritiker müssen, wenn sie Argumentationskraft besitzen sollen, auf zwei Voraussetzungen aufruhen (die der Sache nach freilich auf dasselbe hinauslaufen): Erstens auf der Voraussetzung, daß menschliches Leben unter allen Umständen erhaltenswürdig ist, und zweitens der Voraussetzung,

daß es dem Menschen möglich ist, um der menschenwürdigen Gestaltung der Zukunft willen aus der bisherigen Entwicklung herauszutreten und aus Verantwortungsbewußtsein gegenüber dem Wert menschlichen Lebens auf weitere materielle Gewinne zu verzichten.

Beides ist mit unserer Besinnung auf das Wesen der Person ausgesagt: Person sein heißt frei sein, heißt in den Gang der Dinge eingreifen können. Weil aber der Mensch das kann, ist er zugleich das Wesen, das unendlichen Wert hat. Auch die kritische Hinterfragung der Diskussion um das Thema Lebensqualität macht somit offenbar, was wir thesenartig schon einmal ausgesprochen haben und worauf in dieser Untersuchung alles ankommt: Allein im „erkennenden und wollenden Selbstvollzug"[10] des Menschen als personalen Wesens liegt der Kern von Lebenssinn und Lebensqualität, hier ist jener Punkt erreicht, in dem der Mensch zuerst und zuletzt Mensch ist, in dem die Fragen an ihn zur Ruhe kommen, in dem er ganz bei sich selbst ist. Gewiß kann man in diesem Zusammenhang auch von Selbstverwirklichung des Menschen sprechen, aber doch nicht in einem beliebigen Sinn – wie sich der Verdacht nahelegen kann, wenn das Wort einfach so dahergesagt wird –, sondern im Sinn des Vollzugs jener inneren Souveränität, die dem Menschen als Person eigen ist.

Damit zeigt sich aber nun auch, daß der Mensch hinter dem, was er als Person ist, zurückbleiben kann. Er *ist* zwar Person, aber muß es zugleich doch immer auch werden. Daß ich der freien Selbstverfügung *fähig* bin, heißt noch nicht, daß ich sie auch ausübe, wohl aber, daß ich sie ausüben *soll*. Johannes B. Lotz unterscheidet in diesem Zusammenhang treffend zwischen der „Erst-Konstitution" und der „Voll-Konstitution" der Person (387). Bezieht man das wieder auf die Diskussion um Lebenssinn und Lebensqualität, so ergibt sich: Es ist und bleibt wahr, daß menschenwürdiges Leben gesunder ökologischer Verhältnisse bedarf und auf Wohlbefinden, Zufriedenheit, Glück und Leistungsbewußtsein hin angelegt ist.

Aber die Erfüllung alles dessen ist kein letzter Wert, sie findet ihr verbindliches Maß daran, ob durch sie auch jenes andere und Tiefere, der personale Selbstvollzug, gefördert wird oder doch zumindest keinen Schaden leidet. Hier liegt die Sinn-*Mitte*, das „eigentliche Selbstsein", der Prüfstein wahrer Qualität menschlichen Lebens; erst und nur von hier aus bekommt auch alles andere am Menschen und für den Menschen Sinn und Qualität. Diese Feststellung bedeutet nicht eine Herabminderung der Sorge um gute biologische, psychologische und soziologische Lebensbedingungen, sondern in Wahrheit eine Intensivierung; wird doch erst jetzt ganz klar, um *wessen* Lebensbedingungen es sich handelt. Anderseits zeigt sich natürlich auch, daß Qualität und Sinn des Lebens tiefer und stärker sind, als daß sie mit solchen Bedingungen einfach ineinsgesetzt werden dürften.

Daß diese Zusammenhänge in der weltweiten Diskussion der letzten Jahre,

wenn überhaupt, so nur sehr unzureichend gesehen worden sind, hat die vorgelegten Untersuchungen viel an Klarheit und Argumentationskraft entbehren lassen. Sie haben die Sinnfrage – weil die ganze Menschheit auf dem Spiel steht – in einer bislang nicht gekannten Dimension ins Bewußtsein gehoben, aber diese Frage zu Ende zu denken, blieb und bleibt Desiderat weiterer Untersuchungen.

Vorgegebener Sinn?

Wenn von personalem Selbstvollzug die Rede ist, erhebt sich natürlich gleich die weitere Frage, nach welchen Richtmaßen oder Normen dieser vor sich zu gehen habe. Aber darauf kann hier – über das hinaus, was sich bislang umrißhaft abgezeichnet hat – nicht eingegangen werden. Vordringlicher ist für uns die andere Feststellung, daß die Philosophie unseres Jahrhunderts auf dem Boden des dargestellten Personverständnisses vor allem die Bedeutung des Du für die volle Aktualisierung des Personseins herausgestellt hat. Als Resümee der diesbezüglichen Erörterungen kann geradezu die These formuliert werden: Ich als personales Wesen kann nur sein in „Begegnung", „Dialog", „existentieller Kommunikation" mit dem Du[11]. Daß sich daraus gewichtige pädagogische Konsequenzen ergeben, wird noch zu zeigen sein.

Für J. B. Lotz weist aber auch der Du-Bezug noch einmal über sich selbst hinaus; dieser Bezug ist eine besonders ausgezeichnete Weise „einer allumfassenden Kommunikation": Die Person „umschließt . . . immer schon das Aufleuchten des Seins, und . . . mit dem Aufleuchten des Seins" ist „wesentlich die Person gegeben" (392, 380; „Sein" wird hier in Anlehnung an Heidegger verstanden, d. h. in strenger Abgrenzung vom „Seienden").

Aber auch das ist hier nicht im einzelnen zu erörtern. Wohl aber soll die eingangs offengelassene Frage noch einmal aufgegriffen werden, ob der vom Menschen selbst zu vollziehenden Sinngebung nicht doch ein das Sein und Tun des Menschen übergreifender Sinn zugrunde liegen könne oder gar müsse. N. Hartmann bestreitet das, und auch wir haben uns bis jetzt auf das beschränkt, was der Mensch selbst an Sinnverwirklichung zu leisten vermag. Aber es ist die Frage, ob nicht schon eine Perspektive wie die von J. B. Lotz auf einen höheren, dem Menschen vorgegebenen Sinn hinweist. Lotz zögert nicht einen Augenblick, das zu bejahen: Die menschliche Person fällt „nicht mit dem Sein zusammen; sie nimmt nur daran teil". Anderseits ist sie aber „zuinnerst auf das Sein selbst bezogen". Darum „greift sie schließlich über ihresgleichen hinaus, spannt sich letztlich zu jener personalen Wirklichkeit hin, die das Sein selbst oder das subsistierende Sein", d. h. Gott ist (Lotz, 394).

In analoger Weise wird man Hartmann fragen dürfen, „ob ein unbedingter Anspruch in apersonalen Ideen oder Qualitäten seinen letzten Grund haben

kann“ [12]. Unter einen unbedingten Anspruch stellt Hartmann die Person in der Tat, wenn er erklärt: „Alle Sinngebung ist wertbezogen“ (112). Werte sind für ihn „ideal ansichseiende“ Gebilde, die, ähnlich wie die Platonischen Ideen, weder mit der realen Wirklichkeit zusammenfallen noch vom Dafürhalten des Subjekts abhängig sind, wohl aber umgekehrt die Aktvollzüge der Person unter ewig gültige Richtmaße stellen. Sind solche Richtmaße denkbar ohne einen ihnen entsprechenden Gesetzgeber? Es wäre vermessen, diese Frage zu einem förmlichen Beweis umzustilisieren, dafür ist auf das Gottesproblem in der Geschichte der Philosophie zuviel Schweiß vergossen worden, ohne daß sich unbezweifelbare Schlußketten zusammenfügen ließen.

Aber soviel darf doch wohl gesagt werden: Gesetzt, daß es ein zuhöchst personales, d. h. göttliches Seiendes bzw. „das Sein selbst oder das subsistierende Sein“ wirklich gibt, dann ist es ein konsequenter Gedanke, daß das menschliche Leben von daher noch in ganz anderer Weise Würde, Sinn und Qualität erhält. Es würde von daher Licht auf so manche Dunkelheit fallen, die das Menschenleben durchzieht, z. B. daß immer wieder Unschuldige leiden müssen, ohne daß ihnen auf dieser Welt Gerechtigkeit widerfährt, daß wir von Angst geschüttelt werden und zugleich eine auf dieser Welt unstillbare Sehnsucht nach Glück und Geborgenheit haben, ganz zu schweigen von dem Grauen, das uns ankommt, wenn wir an die heutige universale Bedrohung der Menschheit denken.

Ob angesichts all dessen das Leben mit einer Sinngebung, die nur vom Menschen gesetzt ist, als sinnvoll durchgetragen werden kann, ist seit dem Dulder Hiob bis auf den heutigen Tag immer wieder nachdrücklich bezweifelt worden. Natürlich darf – was N. Hartmann befürchtet, daß es geschehe – der Rekurs auf solche „höhere“ Sinngebung nicht den Raum dafür aufheben, daß auch der Mensch seinerseits Sinn setzen und verwirklichen kann. Denn das ist es, was wir vom Sinn bzw. als Sinn unmittelbar erfahren, und dagegen darf die Theorie in der Tat nicht angehen wollen.

Die Sinnfrage in pädagogischer Sicht

Läßt der personale Selbstvollzug, wie sich gezeigt hat, ein Mehr und ein Weniger zu, so steht man vor der Frage, wie dafür gesorgt werden kann, daß dieser eine möglichst optimale Höhe erreiche. Das ist dann die pädagogische Dimension des Sinnproblems, zu der nun abschließend ebenfalls noch einige Hinweise gegeben werden sollen.

Blicken wir auf unsere Überlegungen zum Thema Lebensqualität zurück, so ist es gewiß eine elementare Forderung einer auf Sinnvollzug gerichteten – oder wie wir auch sagen können: einer *personalen* Erziehung –, daß sowohl der einzelne wie auch die Menschheit im ganzen unter intakten biologischen, psychi-

schen und sozialen Daseinsbedingungen leben können. Wo es an sauberer Umwelt gebricht, wo Hunger, Angst und Verzweiflung herrschen, ist kein günstiger Nährboden dafür gegeben, daß der Mensch seines personalen Wesens innewerde und es in angemessener Weise verwirkliche. Nicolai Hartmann hat das einmal so ausgedrückt: „Es ist die trivialste Selbstverständlichkeit, daß z. B. geistige Werte nur erblühen können, wo die elementaren Lebenswerte erfüllt sind, daß Kulturschöpfungen höherer Art nur auf dem Boden von Wohlfahrt und Wohlstand einer gewissen Höhe erwachsen." [13] Daß das auch und gerade von den sogenannten Personwerten gilt, versteht sich von selbst. Die Mahnrufe der beiden Berichte des Club of Rome und die vielen anderen Stimmen, die in diesem Zusammenhang laut geworden sind, sind also durchaus Beiträge zu einer „personalen Pädagogik".

Aber das darf gleichwohl nicht darüber hinwegtäuschen, daß diese Stimmen noch nicht die eigentliche Mitte personal gelebten Lebens betreffen; sie gehen auf Bedingungen und Voraussetzungen, erbringen aber von sich aus die „Sache selbst" noch keineswegs. Hier ist noch ein anderer und „höherer" Einsatz erforderlich, den man kurz wie folgt umschreiben kann: Personales Leben ist letztlich nur durch personalen Anruf, in Umgang und Begegnung von Mensch zu Mensch erweckbar, es kann sich nur an personalem Leben entzünden. Damit schlingt sich ein Bogen zu dem hin, was wir vorhin als das große Anliegen der Ich-Du-Philosophie unseres Jahrhunderts herausgestellt haben: Person werden und Person sein kann ich nur in „Begegnung", „Dialog", „existentieller Kommunikation" mit dem Du. Erst und nur in unmittelbarem Gegenüber und zugleich ganzmenschlicher Verbundenheit mit einem anderen Ich kann ich voll realisieren, daß ich ein Selbst bin, welches sich erkennt, frei über sich verfügt und für seine Taten verantwortlich ist. Auf personale Sinnverwirklichung gerichtete Erziehung muß also vor allem darum besorgt sein, Du-Begegnung zu ermöglichen, zumindest alles fernzuhalten, was solche Begegnung erschwert oder gar unmöglich macht.

Nun hat es aber gerade in unserer heutigen Welt mit den Bedingungen für personale Begegnung früher nicht gekannte Schwierigkeiten. Soziologen sprechen davon, daß wir als Folge der wissenschaftlichen, technischen und industriellen Entwicklung heute in sogenannten „sekundären Gesellschaftssystemen" leben, die den Menschen nicht „für voll" nehmen; „sie reduzieren ihn auf die Einhaltung von Spielregeln, auf bestimmte Funktionen in der Bearbeitung und Verwaltung der Sachwelt" [14]. Soll es also nicht zu einer fortschreitenden Entpersonalisierung, ja Roboterisierung der Menschheit kommen, muß mit allem Nachdruck dafür gesorgt werden, daß inmitten der technisierten und rationalisierten Welt der einzelne immer wieder Situationen erfährt, wo er gerade nicht Funktionär irgendeiner Gruppe oder eines Betriebs ist, sondern als ganze Person es mit ganzen Personen zu tun hat. Ob es sich dabei um Freundeskreise, Ver-

einigungen kirchlicher, kultureller oder sonstiger Art handelt, ist relativ unerheblich, entscheidend ist, daß überhaupt es zu einem Austausch von Mensch zu Mensch kommt. Nur von solchen Inseln des Selbstseins her können Wissenschaft und industriell-technischer Fortschritt einer qualifizierten Kontrolle unterworfen werden, bleibt der Bezug zu einer wirklich humanen Sinngebung lebendig und wirksam.

Natürlich gelingt das nur, wenn solche Sinnerfahrung bereits in der frühkindlichen Erziehung grundgelegt und auch im Erziehungsraum Schule weiter gefördert wird. Aber gerade die Schule ist in der Reformeuphorie der letzten Jahre ebenfalls weithin unter das Gesetz der sekundären Systeme geraten. Da wurden Großschulsysteme obligatorisch eingeführt und so das Kind einer weitgehend anonymen Umgebung anheimgegeben; an die Stelle des Klassenverbands ist ein Kurssystem getreten, in dem der Schüler mit ständig wechselnden Mitschülern und Lehrern konfrontiert ist; wo persönliches Sichangenommenfühlen walten sollte, breiten sich Notendruck und Konkurrenzverhalten aus (um nur diese Beispiele anzuführen).

Hinzu kommt noch, daß die einen um nahezu jeden Preis das Erbringen „objektiver" Leistung fordern, wohingegen sich andere nicht genug daran tun können, Unterricht und Schule nur noch von ihrem „gesellschaftlichen Stellenwert" her zu beurteilen. Auch wenn letzteres im Namen „emanzipatorischer" oder „kompensatorischer" Erziehung geschieht, ist die dahinterstehende Klassenkampf-Ideologie unverkennbar. Wird also bei den einen der Schüler an seiner Leistung gemessen, so erscheint er im zweiten Fall als Schnittpunkt von Rollenerwartung und „kapitalistischer Ausbeutung", in keinem Fall aber als Person mit zu bildender Selbstverantwortung und „innerer Anfangskraft" [15].

Sehr zu Recht wird angesichts dieser Entwicklung neuestens die Forderung erhoben, den „Primat des Erzieherischen" in der Schule wiederherzustellen. Dabei geht es gewiß nicht darum, Leistung und gesellschaftliche Relevanz der Schule gering zu achten, beides hat durchaus sein Recht. Aber es liegt darin nun einmal nicht die letzte und eigentliche Sinnbestimmung; diese ist auch hier der Mensch als Person. Das bedeutet aber, daß es über die Unterrichts-„Strategien" hinaus noch ganz anderer „Zurüstungen" und „Konditionen" bedarf: eines menschlich reifen Lehrers, der jedes Kind in seiner Individualität anzunehmen, ja zu lieben bereit ist; einer bergenden und ermunternden Atmosphäre in Schule und Unterricht; einer Gestimmtheit der Meditation; der Bereitschaft, gegenseitig füreinander einzustehen; der Weckung des Sinns für die menschliche Wirklichkeit in Kunst, Religion, Philosophie. Offensichtlich hatte schon die Antike von alledem mehr begriffen, als uns heute noch geläufig ist. Damals wurde das Wort Schule geprägt, und zwar in der Weise, daß man zur Bezeichnung des mit Schule Gemeinten das Wort „schole = *Muße*" verwandte.

So zeigt sich auch unter pädagogischem Aspekt, wie unter dem Thema „Quali-

tät des Lebens" die alte Sinnfrage neu gedacht werden kann und muß. Lebenssinn und Lebensqualität, so läßt sich zusammenfassend sagen, bedeuten in ihrer Wurzel den „erkennenden und wollenden Selbstvollzug" des Menschen als personalen Wesens. Von daher zeichnet sich heute gewiß die brennende Aufgabe ab, auf der ganzen Erde für Gesundheit, Nahrung, Lebensraum, kurz das Überleben der Menschheit zu sorgen, desgleichen auch für die Mehrung von Glück, Wohlstand, Lebensgenuß usw. Aber mindestens ebensosehr bedarf es der Sorge um die personale Mitte des Menschen, denn nur von daher ist er der schöpferischen Initiative und verantwortungsbewußten Tat fähig, von der letztlich auch für die positive Gestaltung der allgemeinen Bedingungen des Lebens vom ökologischen Lebensraum bis hin zur sozialen Umwelt alles abhängt.

So leben wir auch und gerade heute „nicht vom Brot allein", sondern von jedem Wort, das zwischen einem Ich und einem Du, der Person und dem „Sein", Mensch und Gott gesprochen wird.

ANMERKUNGEN

[1] R. Affemann, Krank an der Gesellschaft (München 1975) 112, 176.
[2] N. Hartmann, Teleologisches Denken (Berlin 1951) 112.
[3] Zum Begriff „Eigentlichkeit" vgl. M. Heidegger, Sein und Zeit (Tübingen [10]1963) 42.
[4] G. Schmölders, Leistungsprinzip und „Qualität des Lebens", in: Sinn und Unsinn des Leistungsprinzips (München 1975) 22.
[5] E. Eppler, Ende oder Wende (Stuttgart 1975) 9.
[6] H. von Nussbaum (u. a.), Die Zukunft des Wachstums. Kritische Antworten zum Bericht des Club of Rome (Düsseldorf 1973) 129, Einleitung, 130.
[7] J. Galtung, Gedanken über die Zukunft, in: Aufgabe Zukunft (Frankfurt 1973) 227.
[8] Lebensqualität, Sozialwiss. Institut der EKD (Paderborn 1973) 36.
[9] Ebd. 37.
[10] J. B. Lotz, Der Mensch im Sein. Versuche zur Geschichte und Sache der Philosophie (Freiburg 1967) 360.
[11] Vgl. hierzu zusammenfassend vom Verf.: Das Personproblem in der gegenwärtigen Philosophie, in: Personale Erziehung, hrsg. v. B. Gerner (Darmstadt 1965) 33–89.
[12] B. Grom – J. Schmidt, Auf der Suche nach dem Sinn des Lebens (Freiburg 1975) 46.
[13] N. Hartmann, Ethik (Berlin 1949) 253.
[14] H. Freyer, Theorie des gegenwärtigen Zeitalters (Stuttgart 1956) 122.
[15] R. Guardini, Das Ende der Neuzeit (Würzburg 1950) 69 f.

UMSCHAU

Ein neuer „Begriff der Moral" in der Sowjetunion

Die kritische Auseinandersetzung mit dem Marxismus hat in West- und in Osteuropa sehr unterschiedliche Formen angenommen: Erfolgt sie im Westen, hier besonders in Frankreich, offensiv, mitunter auch pauschal ablehnend, so geht die Absicht jener osteuropäischen kritischen Autoren, die sich zu Wort melden können, mehr dahin, die ihrer Ansicht im Marxismus, insbesondere im Marxismus-Leninismus, bisher ungenügend zur Geltung gelangten humanistischen Elemente voll zu entfalten. Sie geben dabei nicht den Anspruch auf, Marxisten zu sein, bemühen sich aber darum, die Einseitigkeiten in der marxistischen Auffassung von Mensch und Gesellschaft auszugleichen.

Ein besonders hervorragendes Beispiel für dieses Bemühen bietet der sowjetische Ethiker *O. G. Drobnickij*, der 1973 im Alter von nur 40 Jahren durch einen Unfall ums Leben kam, mit seinem 1974 posthum in Moskau veröffentlichten Werk „Der Begriff der Moral". Schon zu seinen Lebzeiten gehörte Drobnickij zu jenen philosophischen Denkern der gegenwärtigen Sowjetunion, die am selbständigsten und unbekümmertsten um die Tabus des Historischen Materialismus der uralten Frage nach dem Ursprung und der Begründung des sittlichen Sollens nachgingen[1]. Er scheute sich nicht, auch explosive Ideen zu äußern, so wenn er die Notwendigkeit eines auch die Gesellschaft transzendierenden Sittengesetzes nachwies, dem zufolge „man recht haben kann, auch wenn man gegen allgemein anerkannte Normen verstößt, und man schuldig werden kann, auch wenn man in allem der Diktatur der geltenden Ordnung folgt".

Ausgelöst war dieser philosophische Wagemut einmal durch den Schock der „Entstalinisierung", der die „gesellschaftlichen Bedürfnisse" als letzte Norm sittlichen Handelns in Zweifel ziehen ließ, und durch die Begegnung mit der nicht-marxistischen Ethik, die neue Fragehorizonte aufschloß. Drobnickij wußte: auch der Marxist muß die Geschichte des ethischen Denkens kennen, will er nicht Gefahr laufen, das philosophische Problem in seinem Umfang und in seiner Bedeutung zu verfehlen. Erstmals hatte Drobnickij seine unkonventionellen Gedanken 1968 in den „Voprosi Filosofii" vorgetragen, dann 1971 in einem Beitrag zu einem unter dem Titel „Wissenschaft und Sittlichkeit" erschienenen Sammelband und 1972 in zwei weiteren Zeitschriftenaufsätzen bekräftigt. Zu erwähnen ist auch sein Entwurf einer marxistischen Wertlehre 1967.

Drobnickij stößt als Marxist in geistiges Neuland vor, wenn er nachdrücklich die wesentliche Andersartigkeit des sittlichen Bewußtseins gegenüber den übrigen Formen des „gesellschaftlichen Bewußtseins" betont oder wenn er die Autonomie des sittlichen Subjekts, die Unableitbarkeit des sittlichen Sollens aus der „gesellschaftlichen Meinung" oder die Richterrolle des sittlichen Bewußtseins auch über das bestehende gesellschaftliche System verteidigt.

Die Untersuchungen Drobnickijs machen aber auch deutlich, wie schwierig es ist, Problemstellungen und Erkenntnisse der klassischen Philosophie in den Marxismus einzuarbeiten, ohne den Rahmen des Historischen und Dialektischen Materialismus zu sprengen. Drobnickij will zwar durchaus als Marxist an das sittliche Phänomen herantreten, doch manche seiner zentralen Aussagen können – zumindest in ihren Konsequenzen – kaum mehr mit den Grundsätzen des orthodoxen Marxismus in Einklang gebracht werden. Manche Unklarheiten und manchen Widerspruch in seinen Ausführungen wird man so auf das Bemühen zurückführen können, einerseits dem Phänomen in seiner vielfälti-

gen Eigenart gerecht zu werden, andererseits aber nicht die Prämissen der materialistischen Geschichtsauffassung preiszugeben.

Die Spannung in Drobnickijs Werk zeigt sich bereits in dem Versuch, die „Logik des sittlichen Bewußtseins" aus außersittlichen „objektiven" Voraussetzungen abzuleiten, um jedem Intuitionismus zu entgehen; andererseits weiß er, daß es unmöglich ist, den „Gegenstand der Moral" empirisch-gegenständlich zu fixieren, weil „der Bereich der Sittlichkeit Phänomene verschiedenster Natur umfaßt, die außerdem verschiedenen ontologischen Ebenen angehören". Drobnickij glaubt, als objektiven Ursprung des sittlichen Sollens die über die einzelnen Gruppen und Klassen hinausreichende Geschichte der menschlichen Gesellschaft erkennen zu können.

Die Geschichte ist denn auch der Zentralbegriff seiner Ethik. Ähnlich wie für den jungen Marx ist sie für ihn der Selbstzeugungsakt der Menschheit. Im Vollzug der geschichtlichen Praxis vollendet sich der Mensch, erfährt er, wer er ist, schafft und erlebt er den Sinn seines Handelns. Drobnickij verweist immer wieder auf die Geschichte als die vom Menschen selbst geschaffene Offenbarung der menschlichen Möglichkeiten. „Allein deshalb, weil der Mensch der Schöpfer der Geschichte ist, ist er auch imstande, über ihren Sinn zu urteilen." Im Geschichtsprozeß erkennt der tätige Mensch „sich selbst als das Gesetz, als das wahre ‚Maß aller Dinge'". Aber nur die *ganze* Geschichte läßt erkennen, was der Mensch wirklich ist. Als die totale Entfaltung der menschlichen Potenzen ist sie das letzte Kriterium für die „Menschlichkeit" und damit die „Rechtmäßigkeit" einzelner sittlicher Normen wie auch Gesellschaftssysteme.

„Erkennt das soziale Subjekt, wie seine Sonderaufgabe, sein Wille und Interesse mit den objektiven Bedürfnissen der Epoche zusammenhängen? Ist es in der Lage, auf sich selbst unter gesamthistorischer Perspektive zu schauen? Gewiß, die Form des sittlichen Bewußtseins ist nicht dasselbe wie die wissenschaftlich-theoretische Sicht des gesellschaftlichen Prozesses oder die philosophisch-historische Weltanschauung: Es geht ja nicht aus der Analyse der objektiv-notwendigen Gesetze der gesellschaftlichen Entwicklung hervor. Dennoch ist es befähigt, die Logik des historischen Seins der Menschheit in der ihr eigenen normativ-wertenden Form zu begreifen (in den Begriffen ‚Sinn des Lebens', ‚Ziel' der Geschichte, ‚Bestimmung' des Menschen). Damit ist das soziale Subjekt, das eine sittliche Position bezieht, befähigt, über die Grenzen seines partiell-besonderen Wollens, Wünschens und Strebens hinauszugehen und auf die Wirklichkeit und sich selbst von einem welthistorischen Standpunkt aus zu schauen und sich so in das größere Ganze des Daseins der Menschheit einzuschließen."

Die „Geschichte" wird von Drobnickij hier gleichsam als Substanz der verschiedenen gesellschaftlichen Lebensformen verstanden. Sie wird ihm zufolge nicht nur in der sozio-ökonomischen Analyse (etwa des Kapitals, des Klassenkampfs) erkannt, sondern offensichtlich gleichberechtigt in der sittlichen Sollenserfahrung.

Hier stellen sich einige Fragen. Reicht die geschichtliche Praxis über das nur faktisch Gegebene, das Drobnickij als Begründung des sittlichen Sollens gerade überwinden will, hinaus? Und wie ist die Geschichte als Ganzes, das ja die Zukunft einschließt, zu erkennen?

Will man nicht das unmittelbare, faktische Geschehen, und sei es in universalhistorischem Maßstab, bereits als Ausdruck wahrer Menschlichkeit und damit als gerechtfertigt gelten lassen, muß ein Weg gesucht werden, der zu einem tieferen Geschichtsverständnis und damit auch zu einem tieferen Kriterium der Sittlichkeit führt. Drobnickij spricht denn auch von einer „Logik des geschichtlichen Prozesses im Ganzen", die nicht mittels empirisch-wissenschaftlicher Analyse zu erfassen ist – eine solche würde nicht über die Feststellung des Gegebenen hinausführen –, sondern nur in der Hinwendung zum „freihandelnden und zielsetzenden Subjekt", dessen „Wesensbestimmungen" sich im Geschichtsprozeß realisieren.

Aber fällt nicht das Kriterium der „Geschichte" selbst dann noch auf das nur Faktische zurück, wenn sie als eine auch die ideale

kommunistische Gesellschaft einschließende Ganzheit verstanden würde? Der Kommunismus wird ja von den Marxisten – auch von Marx – als eine historische Größe und nicht als Wesensnorm begriffen.

Die Frage nach dem „Sinn" und der „Bestimmung" des Handelns in der Geschichte stößt zwar in eine neue Dimension vor. Der Versuch, sie zu beantworten, läßt aber auch erkennen, daß der Hinweis auf die „Geschichte" nicht die Antwort gibt. Es ist vielmehr umgekehrt. Die Frage nach dem Sinn wird durch die Zuwendung zur Geschichte gerade provoziert!

Die von Drobnickij betonte „Logik der Geschichte" könnte eine Lösung bieten – wäre sie in idealistischem Sinn verstanden. Die von dieser Logik bestimmte Geschichte wäre nicht mehr die zufällig willkürliche Verknüpfung von Ereignissen, sondern die fortschreitende Verwirklichung des mit der Geschichtslogik letztlich identischen Guten. Was aber versteht der Autor unter dieser „Logik" und unter den „Wesensbestimmungen" des Menschen, die in der Geschichtslogik ihren Ausdruck finden?

Welches Prinzip, so wäre weiter zu fragen, stiftet die Einheit der Geschichte, so daß diese mehr wäre als die Summe vieler Ereignisse? Obwohl Drobnickij von einer „Logik der Geschichte" spricht, kennt er keinen die ganze Geschichte durchwaltenden „Logos". Wie ist die vom klassischen Marxismus übernommene Voraussetzung begründet, daß der Lauf der Geschichte notwendig eine Höherentwicklung auch des sittlichen Bewußtseins und Verhaltens bedeute? Die mit dem Begriff der „Logik" ausgesagte Notwendigkeit wird von Drobnickij zwar anerkannt, doch mit der Realität gleichgesetzt: „In diesem alternativlosen Weg ist eine Notwendigkeit eingeschlossen, die ihr Maß nur im wirklichen Schicksal der Menschheit findet."

Was versteht Drobnickij unter den philosophisch zu erkennenden „Wesensbestimmungen des Menschen als des Subjekts der Geschichte", in denen die über alles Bestehende hinaustreibende sittliche Unruhe ihren Grund und zugleich die Ziele der Menschen ihr gültiges Maß finden?

Ist es dem Autor gelungen, so wird man abschließend fragen müssen, mit den Begriffen „Logik der Geschichte", „Wesensprinzip" und „Wesensbestimmung" einen Grund namhaft zu machen, welcher das in seiner Eigenart so trefflich beschriebene sittliche Sollen begründet? Man wird diese Frage kaum mit einem eindeutigen Ja beantworten können; eine systematische Reflexion dieser entscheidenden Begriffe fehlt.

Noch in seiner Wertlehre hatte Drobnickij die Auffassung vorgetragen, daß die Logik der Geschichte ihren „objektiven" Ausdruck in den Zielen der „Arbeiterklasse" findet. Mit der „Logik der Geschichte" wäre dann der von der marxistischen Weltanschauung als notwendig geglaubte Übergang der kapitalistischen zur sozialistischen und kommunistischen Gesellschaft gemeint. Drobnickijs „Wesensprinzip" wäre letztlich identisch mit dem von Marx postulierten „Naturgesetz", das zum Untergang der kapitalistischen Gesellschaft führt. Der Mangel an Begründung wäre bei beiden Autoren der gleiche.

Die späteren Ausführungen lassen jedoch erkennen, daß Drobnickij sich der besonderen Eigenart des sittlichen Sollens vertieft bewußt geworden ist. Eine Identifikation des sittlich Notwendigen mit der Notwendigkeit eines bestimmten gesellschaftlichen Umsturzes ist nicht mehr möglich. Das über alles faktisch Seiende hinausreichende und hinausweisende sittliche Sollen ist in einer Instanz fundiert, die nicht mit der quantitativen Summe aller geschichtlich existierenden Menschen gleichzusetzen ist, einem „Wesensprinzip, welches der menschlichen Geschichte als Ganzes zugehört", also, so dürfen wir folgern, auch einer anderen Seinsebene angehört als das faktisch Einzelne und diesem schon immer voraus ist. Im letzten von Drobnickij veröffentlichten Aufsatz ist diese Schlußfolgerung auch ausdrücklich gezogen: „Die Antwort auf die Frage: ‚Kraft wessen geht alles vor sich', ‚wohin führt es', ‚wozu lebt der Mensch' setzt ein sozusagen ‚seinshaftes', ontologisches Verständnis des Wesens und der Natur der Wesensgesetze des menschlichen Lebens der Geschichte voraus."

Zwar ist auch hiermit keine Auskunft über den ontologischen Status dieser Wesensgesetze gegeben. Doch ist deutlich ausgesprochen – und damit eine mögliche Richtung weiterer Fragen angegeben –, daß gerade die Zugehörigkeit des „Wesensgesetzes des menschlichen Lebens und der Geschichte" zu einer „höheren Ordnung", welche sich auf die „menschliche Natur im Ganzen" bezieht, die Möglichkeitsbedingung dafür sei, jede faktische Ordnung – seien es die geltenden Normen „gesellschaftlichen Wohlverhaltens" oder einfach die „Erwartungen der Leute" – kritisch in Frage zu stellen.

Das Leitmaß einer solchen Kritik ist die Gerechtigkeit. Die Ausführungen Drobnickijs hierzu lassen weiter erkennen, wie er jene „höhere Ordnung" versteht. Das Ideal der Gerechtigkeit zeigt eine „wahrhafte Weltordnung an, etwas, das gleichsam in Wirklichkeit vor sich geht, wo einem jeden endgültig vergolten wird ‚nach seinen Verdiensten', und darüber hinaus den Sinn und die verborgene Tendenz des gesamten geschichtlichen Geschehens".

Mit dem Postulat der Gerechtigkeit eng verknüpft ist „das Prinzip der Gleichheit aller Menschen" vor dem Sittengesetz und damit die wesentlich gleiche Würde aller menschlichen Individuen. Auch dieses Prinzip, das sich über den sonst in der marxistischen Ethik betonten Klassencharakter der Moral hinwegsetzt, ist unter Voraussetzung des Historischen Materialismus, der kein die offenbare Verschiedenheit der Individuen transzendierendes Wesensprinzip kennt (lediglich die abstrahierende Erkenntnis des „Typischen" hält er für möglich), kaum zu begründen. (Man denke nur an Marx' 6. These über Feuerbach: „Das menschliche Wesen ist . . . in seiner Wirklichkeit . . . das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.") Drobnickij erkennt sogar an – vom Standpunkt des Historischen Materialismus nicht unproblematisch –, daß die „abstrakte" Einsicht in die Gleichheit der Würde aller Menschen vollzogen wurde, bevor die geringste Aussicht bestand, die Gleichheit auch zum gesellschaftlichen Prinzip zu erheben.

Auch wenn die exakte philosophische Ausführung des Gedankens nicht erfolgt, finden wir bei Drobnickij die Einsicht in den Personcharakter des Individuums, d. h. die Einsicht darin, daß jedes Individuum kraft seiner Existenz Träger unverlierbarer Rechte ist und ihm diese nicht erst durch Gesellschaft oder Staat verliehen werden. „Wenn der Mensch nicht bloß ein ‚gesichtsloses Exemplar seiner Gattung' ist, so bedeutet das in der Moral vor allem, daß er *prinzipiell* fähig ist, als Persönlichkeit mit allen seinen individuellen Charakterzügen und subjektiven Erscheinungsweisen am historischen Sein der Menschheit teilzunehmen."

Die Einsicht in den Personcharakter – hierbei auch der Einfluß Kants – wird noch klarer, wenn der Autor die Autonomie des sittlichen Subjekts reflektiert. Eine von der Lebenspraxis gestellte sittliche Aufgabe ist „nicht abhängig davon zu lösen, wie in der gegebenen Situation die Mehrheit urteilt, sondern nach dem Prinzip des ‚Vernunftschlusses', nach der Einsicht in den Sinn des Geschehens, nach der Logik der allgemeingültigen sittlichen Prinzipien. Freiheit bedeutet hier, daß jedermann, der zu denken fähig ist, berechtigt ist, in demselben Maße über die moralischen Fragen zu urteilen wie die Gemeinschaft, sofern er ihr geistig angehört". Jedermann besitzt „die Fähigkeit und das Recht zur eigenen ‚Gesetzgebung', zur eigenen Beurteilung der sittlichen Aufgabe".

So wie bei Kant das empirische Subjekt nicht als solches sittlich autonom ist, sondern nur insofern es der „Menschheit" in sich und der ihr zugehörigen Vernunft folgt, so ist auch Drobnickijs „Eigengesetzgebung" nur dann sittlich, wenn das Subjekt sich als „gesellschaftliches Wesen" entscheidet, das dem „unermeßlichen Maßstab der Geschichte und ihrem kulturell-geistigen Erbe, das die Grenzen der nur lokal-empirischen, gruppeninternen Beziehungen überschreitet, zugewandt ist". Die „Geschichte" wird für Drobnickij zum letzten Maß für Gut und Böse, verstanden aber nicht als Summe von Ereignissen, sondern gemäß ihrem inneren „Sinn". Die Geschichte wird zu einer transempirischen Größe und nähert sich Kants Begriff der „Mensch-

heit in mir", ohne daß indes der ontologische Charakter der so begriffenen Geschichte weiter bestimmt würde.

Besonders hervorzuheben ist schließlich die – auch bei nichtmarxistischen Ethikern keineswegs selbstverständliche – Einsicht in die Unbedingtheit des sittlichen Sollens. Auch hier mag die Ethik Kants Hilfe geleistet haben. Das kategorische Sittengesetz richtet sich an jeden Menschen, mag auch das jeweilige Material des Gesollten sehr verschieden sein. Drobnickij zieht daraus den Schluß: Weil die sittliche Forderung „objektiv" ist und sich nicht aus den begrenzten Lebensumständen eines individuellen oder kollektiven Subjekts erklären läßt, weil sie „allgemeine Bedeutung" besitzt und in Gestalt einer „Wahrheit" erscheint, weil sie den Willen „bestimmt" und nicht eine unverbindliche Willensäußerung ist, muß sie in einer Weise begründet sein, die „nicht vom subjektiven Willen jemandes abhängt, wer es auch sei". Der letzte tragende Grund des kategorischen sittlichen Imperativs ist für Drobnickij wieder die „Menschheit" in ihrer geschichtlichen Dimension.

Mit diesen Erkenntnissen ist der sonst in der marxistischen Ethik vorherrschende Sozialutilitarismus eindeutig überwunden. Der sittliche Wert einer Handlung hängt nicht von der Stellungnahme der konkreten Gesellschaft ab. Wenn eine Handlung gegen das Sittengesetz verstößt, ist sie, auch wenn sie unbekannt bleibt, objektiv böse, bzw. im entgegengesetzten Fall gut. „Eine moralische Wertung verleiht einer Tat also nicht die sittliche Bedeutung, sondern erklärt sie nur." Hiermit wird auch der fundamentale Unterschied der Ethik dieses sowjetischen Autors zur Meta-Ethik des logischen Positivismus und zur Sprachanalyse deutlich. Nicht die moralische Sprache ist Gegenstand seiner Ethik; er will das sittliche Phänomen selbst zum Gegenstand der Untersuchung machen, bzw. er ist der Auffassung, daß dieses sich nicht in einer besonderen Sprachform erschöpft.

Selbst wenn wichtige Fragen in Drobnickijs Werk offenbleiben, so ist es doch das unbestreitbare Verdienst des Autors, die Diskussion in der sowjetischen Ethik an die Probleme der klassischen Ethik herangeführt zu haben. Künftige Arbeiten werden nicht hinter das hier erreichte Niveau zurückfallen können, ohne über sich selbst das Urteil zu sprechen. Für den Beobachter wird es von größtem Interesse sein, ob der Marxismus die spekulative Kraft besitzen wird, die hier gestellten Probleme ohne Widerspruch zu seinen eigenen Axiomen zu lösen. *Peter Ehlen SJ*

[1] Vgl. P. Ehlen, Die philosophische Ethik in der Sowjetunion. Analyse und Diskussion (München 1972).

BESPRECHUNGEN

Naturwissenschaft

EIBL-EIBESFELD, Irenäus: *Menschenforschung auf neuen Wegen.* Die naturwissenschaftliche Betrachtung kultureller Verhaltensweisen. München: Molden 1976. 288 S., 486 Abb. Lw. 47,50.

Das Buch ist deshalb interessant, weil es in flüssiger, allgemeinverständlicher Sprache die umfangreichen humanethologischen Forschungen des Verfassers zusammenfaßt. Im Einleitungskapitel („Auf Menschenforschung unterwegs") erklärt er die Fragestellung und Methodik der Humanethologie (der Begriff stammt vom Verfasser und H. Hass, 1966): „Zunächst einmal registriere ich in Film und Ton, was Menschen in den verschiedenen Erdgebieten tun. Ich nehme z. B. auf, wie Mütter ihre Kinder herzen, wie Geschwister miteinander spielen und auch wie sie streiten, wie Besucher einander begrüßen, wie man Feste feiert und vieles andere mehr, und stelle mir dabei die Frage, warum sich die Leute eben so und nicht anders verhalten" (10).

Der Verfasser geht an die Beantwortung der Frage als Verhaltensforscher heran. Die Methodik und die theoretischen Grundlagen werden von der Biologie her weiterentwikkelt. Hierher gehört unter anderem „die vergleichende stammesgeschichtliche Betrachtungsweise und die Frage nach dem Auslesevorteil, dem eine beobachtete Verhaltensweise ihre Existenz verdankt" (10). Wichtig ist ferner die Methode der distanzierten Beobachtung, da eine teilnehmende, „verstehende" keine in gleichem Maße nachprüfbaren Ergebnisse erlaubt. In der Methodenfrage stecken natürlich noch einige nicht zufriedenstellend gelöste Probleme. Beim Kulturenvergleich geht es dem Verfasser um mehrere Problemkreise. Vor allem ist er an einer vergleichenden Untersuchung der menschlichen Ausdrucksbewegungen (Mimik, Gestik) interessiert. Im Vergleich erfährt man etwas darüber, wie Ausdrucksbewegungen entstanden sind und wie sie zu Signalen ritualisiert worden sind. Dabei interessiert sich der Humanethologe sowohl für den Prozeß der stammesgeschichtlichen als auch der kulturellen Ritualisierung.

Von besonderem Interesse sind ferner die Muster der Aggressionskontrolle und die Mechanismen der Gruppenbindung sowie die verschiedenen Methoden der Erziehung, das Phänomen der Rangordnung und die Äußerungsformen aggressiven Verhaltens. Für die Dokumentationsarbeit wählte der Verfasser Kulturen, die Modelle für verschiedene Stufen der kulturellen Evolution abgeben. Als Vertreter der Jäger und Sammler wählte er die Kalahari-Buschleute Afrikas, die er seit 1970 alljährlich besuchte und von denen er eine umfangreiche Filmdokumentation erarbeitete. Weiter untersuchte er zentralaustralische Stämme (Pintubi, Walbiri) und die Gidjingali des Arnhemlands. Für die Hirtenvölker wählte er stellvertretend die Himba des Kaokolands (Südwestafrika). Kurze Besuche führten zu den nilotohamitischen Rinderhirten. Als Jäger und beginnende Pflanzer lernte der Verfasser besonders die Yanomami (Waika-Indianer) kennen. Neusteinzeitliche Pflanzer untersuchte er auf Neuguinea. Schließlich studierte er als Ackerbauer nichtwestlicher Prägung die an Ritualen reichen Balinesen.

Da der Verfasser auch zahlreiche persönliche Erlebnisse und Eindrücke schildert, ist das Buch auch für den Nichtfachmann leicht zu lesen. Die zahlreichen Fotos haben dokumentarischen Wert, denn „Filme, Bücher und die Schausammlungen der Museen werden mit Sicherheit bald das einzige sein, was von den meisten dieser Kulturen verbleiben wird, von einer bezaubernden Wirklichkeit, die einmal war". Es sei noch besonders vermerkt, daß der Verfasser – nach anfänglich eher ablehnender Haltung – den Missionen besondere Anerken-

nung zukommen läßt, denn „bei dieser Lage der Dinge bleibt der Missionar der einzige ernstzunehmende Verbündete im Kampf um die Rechte der Naturvölker" (272).

A. Haas SJ

Frauenknecht, Hans: *Urknall, Urzeugung und Schöpfung.* Ein Informationsbuch zum Dialog zwischen Naturwissenschaft und Glauben. Wiesbaden: Brockhaus 1976. 227 S. Lw. 19,–.

Was ist der wahre Ursprung der Dinge? Mit dieser Grundfrage leitet der Verfasser sein bemerkenswertes Buch ein. Er beschreibt zuerst, wie es dazu kam, daß die Denkprinzipien der Naturwissenschaften zu immer bestimmenderen Faktoren der abendländischen Mentalität wurden. Es wird gefragt: Ist in unserem neuen Weltbild überhaupt noch ein Platz für Gott frei? Oder fügen sich die heutigen Erkenntnisse der Wissenschaft trotzdem sehr wohl mit dem christlichen Verständnis der Schöpfung zusammen? Hiermit ist die Fragestellung des Buchs klargestellt. Es wird untersucht, ob der Glaube an einen Schöpfer, wie ihn das Christentum vertritt, eine sinnvolle Alternative zum Materialismus, Relativismus und Nihilismus unserer Tage sein kann (10).

Drei Themenkreise werden behandelt. Im 1. Kapitel geht es um die Frage der Entstehung unserer Welt. Zuerst wird die biblische Schöpfungsgeschichte danach befragt, was in ihr zeitloser und somit bis heute gültiger Gehalt ist. Sodann werden die verschiedenen Theorien über die Entstehung des Kosmos (angefangen von den Klassikern der Astronomie über Kant-Laplace bis zu den heutigen Ansichten) dargestellt und analysiert. Schließlich stellt sich die „Rückfrage hinter den Anfang".

Im 2. Kapitel wird die „Biologie vor den Rätseln des Lebendigen" (69–158) dargestellt und befragt (Urzeugungsproblem, Baukonzept der Zelle, Evolution, Zufall oder Plan). In diesem Zusammenhang wird auch Stellung genommen zu Teilhard de Chardin und seiner Weltschau. Es muß darauf hingewiesen werden, daß heute von einer „umfassenden Ablehnung durch den offiziellen Katholizismus" (150) nicht mehr die Rede sein kann. Das dritte und letzte Kapitel stellt die Frage nach der Existenz Gottes und seinem Wirken in der Natur. Der Verfasser warnt vor dem Mißbrauch mit offenen Problemen und der Möglichkeit, Gott als „Lückenbüßer" einzuführen. Den Ausklang bilden Überlegungen über das grundsätzliche Verhältnis von christlichem Glauben und Naturwissenschaft.

Man muß dem kenntnisreichen Verfasser bestätigen, daß er sachlich, ohne Vorurteile und ideologischen Eifer informiert und orientiert und damit besonders für die heute oft unsicher gewordenen Christen eine echte Hilfe darbietet.

A. Haas SJ

Faust, Volker: *Biometeorologie.* Der Einfluß von Wetter und Klima auf Gesunde und Kranke. Stuttgart: Hippokrates 1977. 159 S. Lw. 58,–.

Im Geleitwort betont Prof. Rothschuh (Münster), daß es in der derzeitigen Literatur keine gleichartige Zusammenfassung des augenblicklichen Stands der Biometeorologie gibt. Der Verfasser bringt nicht nur Ergebnisse und gelöste Fragen, sondern zeigt überall die offenen Probleme auf, an deren Lösung zur Zeit in der ganzen Welt gearbeitet wird.

Biometeorologie ist „das Studium der direkten und indirekten Wechselbeziehungen zwischen geophysikalischer und geochemischer Umwelt, der Atmosphäre und der lebenden Organismen. Den Begriff der Umwelt legte man dabei breit aus: Mikro-, Makro- und kosmische Umwelt mit ihren verschiedenen physikalischen und chemischen Eigenheiten, sofern sie die Erdatmosphäre beeinflussen" (13). Die Biometeorologie zwingt zu interdisziplinärer Zusammenarbeit, denn mit dem Einfluß von meteorologischen Faktoren müssen sehr viele naturwissenschaftliche Disziplinen rechnen. Der Verfasser versteht sein Buch als eine „einführende Übersicht", die vor allem für Ärzte, aber auch für alle biometeorologisch Interessierten, wichtig ist.

Nach einer einleitenden Übersicht (15–21)

bringt der erste Abschnitt die für die Thematik einschlägigen Grundtatsachen der Meteorologie (22–40): Wetter, Wind, globale und episodische Winde, Föhn, Wetterbericht. Im zweiten Abschnitt, dem Hauptteil des Buchs (41–302), werden die wichtigsten Einzelgebiete der Biometeorologie behandelt. Die Themen reichen von der Definition und Klassifikation der Biometeorologie, den bioklimatischen Systemen, Wetterfühligkeit, Jahreszeit und Krankheit, Wetter und psychische Krankheit, Wetter und Suizid, Wetter und Kriminalität bis hin zur Physiologie meteorologischer Einflüsse (Thermoregulation, Einfluß großer Höhen, Nervensystem, Haut, Augen, Atmungsorgane). Eine Gruppe von Themen gibt anschließend einen Überblick über viel diskutierte Probleme, z. B. den Einfluß von Ionen, die atmosphärische Impulsstrahlung, die Wirkung von Magnetfeldern, die Auswirkungen des Gravitationsfelds und der kosmischen Strahlung. Es folgen Themen über den Einfluß des Klimas auf das Befinden des Menschen und das umfangreiche Problem der Umweltbelastung.

Im dritten Teil werden die Grenzgebiete der Biometeorologie dargestellt (Geburtsmonat, Geburtsdatum, Sonnenflecken, Mond, planetarische Einflüsse). Der vierte Teil (Anhang) bringt eine Synopsis zur Geschichte der Biometeorologie, eine Erklärung wichtiger Fachausdrücke und ein ausführliches Literaturverzeichnis.

A. Haas SJ

Kirche und Theologie

Metz, Johann Baptist: *Glaube in Geschichte und Gesellschaft.* Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie. Mainz: Grünewald 1977. XII, 221 S. Kart. 29,–.

Auffällige Anzeigen kündeten schon weithin diese Neuerscheinung an. Der handliche Band bietet jetzt Ergebnisse des theologischen Weges, den der Autor im letzten Jahrzehnt einschlug. Zutreffend sagt der Untertitel, was die Texte geben; der Titel dagegen weist auf die Dimensionen hin: Geschichte und Gesellschaft, von denen aus oder auf die hin nach dem christlichen Glauben gefragt wird. Die drei Teile des Ganzen sind überschrieben: Konzept (1–74); Themen (75–158); Kategorien (159–211); sie machen auf den Charakter der offenen Baustelle aufmerksam. Der gesamte Band enthält 13 Paragraphen und zwei Exkurse. Davon dienen vier Paragraphen der Entfaltung des Konzepts; die übrigen Teile nehmen acht Texte aus der Zeit zwischen 1968 und 1974 in überarbeiteter Form wieder auf und erfahren zusätzlich durch drei neue Paragraphen eine gewisse Abrundung. Überschneidungen ließen sich nicht ausschließen, ja wurden (vgl. 115, A. 30) bewußt in Kauf genommen. Doch ergaben sich auch sachliche Korrekturen des „bisherigen Beitrags zur Ausarbeitung einer politischen Theologie" (15). Dieses vieldiskutierte Stichwort erläutert die Absicht des Verfassers näher, das damit angezielte Unternehmen hier mittels einer großangelegten Skizze der geistesgeschichtlichen Situation von Fundamentaltheologie weiterzutreiben.

In immer wieder betonter Absetzung von anderen Entwürfen soll politische Theologie als kritische und praktische Fundamentaltheologie ausgewiesen werden. Befragt werden dazu die geistigen Strömungen, die gegenwärtig Geschichte und Gesellschaft bestimmen. Ohne Zweifel verlangen diese Bedingungen die intensive Aufmerksamkeit des Theologen, wenn Christentum dem eigenen Anspruch nach weltweit und praktisch zur Wirkung kommen muß. Wie der Verfasser weiß, erfordert das theologisch zudem eine „inhaltliche Ausführung des christlichen Credo", die er in dem vorgesehenen Band „Der Glaube der Christen" (71, A. 49; 179, A. 6) demnächst erscheinen lassen will. Damit dürfte, was hier nur in Umrissen, Beobachtungen, Forderungen, Insinuationen, im gerafften Blick extrem verkürzt zur Sprache kommt, von der Mitte unseres Glaubens her durchsichtig werden. Nicht zuletzt ist das für die

beiden Leitbegriffe „Subjekt" und „Praxis" zu wünschen, deren Eignung zur Aussage der Wahrheit Jesu Christi und der Reflexion darüber wohl doch des evangelischen Ausweises bedarf. – Bei der Fülle der Anregungen und Postulate, der Fragen und Aufgaben muß es mit diesem Eindruck genügen. Den Theologen ist mit dieser Zusammenfassung ein Instrument in die Hand gegeben, das nötige Diskussionen erleichtert und diese zugleich bei entscheidenden Themen hält.

K. H. Neufeld SJ

Teilhard de Chardin, Pierre: *Tagebücher III.* Notizen und Entwürfe 14. Mai 1918 bis 25. Februar 1920. Hrsg. und übers. von Nicole und Karl Schmitz-Moormann. Freiburg: Walter 1977. 461 S. Lw. 64,–.

Der dritte Band der deutschen Ausgabe der Teilhard-Tagebücher umspannt die Zeit vom 14. 5. 1918 bis 20. 2. 1920. Es sind also die letzten Monate des Ersten Weltkriegs, ferner die ersten Nachkriegsjahre, in denen Teilhard seine Dissertation über die Säugetiere des unteren Eozäns Frankreichs beendete. Im Mittelpunkt steht Teilhards Bemühen um die Gottesfrage, und zwar die Beziehung Gott–Kosmos. Bei diesem Bemühen mußten die Naturwissenschaften wesentlich ins Spiel kommen. Teilhard steht hier vor einer ähnlichen Aufgabe wie im Mittelalter Thomas v. Aquin, als dieser die aristotelischen Naturwissenschaften in die philosophisch-theologische Diskussion einführte.

Aus dem Grundanliegen Teilhards ergibt sich, daß das Problem der Schöpfung ihn zentral beschäftigen mußte. In den hier veröffentlichten Tagebuchblättern findet sein Grundgedanke (Einheit und Vielheit, schöpferische Einigung) immer wieder Ausdruck. Da Teilhard Schöpfung aber nicht ohne Christus denken kann, ja Christus für ihn Schöpfer und Erlöser, Alpha und Omega ist (wie übrigens für seinen Ordensvater Ignatius von Loyola), durchziehen die Gedanken von Schöpfung als Einigung durch und in Christus das ganze Tagebuch. Hier fällt auch immer wieder der mißverständliche Ausdruck von der „kosmischen Natur" Christi, der aber ein christologisches Anliegen berührt, dem die Theologie noch in keiner Weise gerecht werden konnte, so dringend wir dieses Anliegen auch empfinden. Teilhard meint mit diesem Ausdruck wohl das, was er die „Corona Christi" nennt: „Die Corona Christi, ihre umhüllende, kommunizierende, vollendende, anziehende, transformierende . . . Atmosphäre = die formende Potenz des Wirklichen predigen, sichtbar machen. Aus dem Pantheismus die christlichen Elemente herausziehen . . ." (24). Der Ausdruck „Corona" weist ohne Zweifel zurück auf ein Jugenderlebnis Teilhards in seiner Heimatkirche. Dieses mystische Erlebnis hat er (etwas literarisch verkleidet) in den „Drei Geschichten nach Benson" (in: „Lobgesang des Alls") dargestellt. Er erlebt, wie von einem Herz-Jesu-Bild plötzlich Strahlen ausgehen, die das ganze Universum durcheilen.

Da Teilhard nach Kriegsende zu seinen Studien im Museum für Naturgeschichte in Paris zurückkehrt, er somit täglichen Umgang mit seinen Mitbrüdern im Orden hat, dabei vielfachen Widerstand spürt, hört man im Tagebuch auch Töne der Klage oder gar der Resignation. Zugleich sieht er sich gezwungen, seine Terminologie und seine erkenntnistheoretischen Voraussetzungen immer wieder zu überdenken und zu klären, wobei seine geplanten Schriften in Gliederungen und zahlreichen Kurzdefinitionen immer wieder dargestellt werden.

Bei diesen Versuchen wird Teilhard auch deutlich, daß Wesentliches seiner Welt- und Gottesschau nicht adäquat in Begriffe zu fassen ist. Alle diese Dinge kommen immer wieder bei der Auseinandersetzung mit seinem Mitbruder P. Charles zum Vorschein. Es geht dabei um so wesentliche Punkte wie das grundlegende Seinsverständnis und den Begriff des Möglichen. Wir können in einer kurzen Besprechung den geradezu überbordenden, meist stichwortartigen Reichtum an Ideen der Teilhardschen Tagebücher nicht ersichtlich machen. Wer Teilhard verstehen will, muß sich diesem Ideen-Ansturm stellen und die Tagebücher in einer Art meditativer Haltung lesen.

A. Haas SJ

Ritter, Joachim-Friedrich: *Friedrich von Spee 1591–1635.* Ein Edelmann, Mahner und Dichter. Trier: Spee 1977. 203 S., 23 Abb., Lw. 29,80.

Biographie, Einführung in ein Werk, historische Untersuchung, dies Buch bietet alles in einem. Offensichtlich fand der Verfasser in langen Jahren ein ganz persönliches Verhältnis zu Fr. Spee. Aus echtem Interesse hat er eine Fülle von Zeugnissen und Informationen zusammengetragen und sie in sechs Kapiteln zu einem lebendigen Bild des Jesuiten aus dem 17. Jahrhundert werden lassen. Er folgt den zeitlichen Etappen dieses Lebens, ohne doch nur ein Leben zu beschreiben. Mit umfangreichen Auszügen führt er in das dichterische Werk Spees ein und gibt einen fundierten Einblick in sein berühmtes Buch gegen die Hexenprozesse, die „Cautio criminalis". Aber auch solchen Zugang zu schaffen ist noch nicht alles. Denn unter Aufgebot zahlloser historischer Einzelbeobachtungen zeichnet er auch den Hintergrund von Leben und Werk Spees in nuancierten eigenen Zügen. Das ganze ist in teilweise umfangreichen Anmerkungen (153–194) belegt; Literaturnachweise, Namenregister und Zeittafel runden das Buch ab.

Die Studie scheint aus einer Reihe von Gründen empfehlenswert: sie erschließt zunächst ein wichtiges Stück Geistesgeschichte aus der Zeit der Gegenreformation und des 30jährigen Kriegs; sie führt in eine wichtige Etappe von Rechtsverirrung und neuer Rechtsfindung ein (Hexenprozesse) auf Grund einer anderen Sicht des Menschen; sie vermittelt durch viele Beispiele illustriert einen Eindruck von den barocken Anfängen deutscher Dichtung, ganz zu schweigen von den Informationen über die Frömmigkeitsgeschichte und über die pastoralen Methoden der Jesuiten jener Zeit.

Das Buch dürfte so – nicht zuletzt seiner faßlichen Darstellung wegen – manches Klischee überwinden helfen und in der Gestalt Spees auch uns heute einen immer noch faszinierenden Mann nahebringen. Dem Autor wird man für das Buch Dank wissen.

K. H. Neufeld SJ

Schülerduden. Die Religionen. Hrsg. v. d. Redaktion für Religion und Theologie des Bibliographischen Instituts unter der Leitung von Gerhard Kwiatkowski. Bearb. v. Günter Lanczkowski. Mannheim: Dudenverlag 1977. 464 S. Lw. 14,80.

Die große Unwissenheit junger Menschen in Fragen der Religion macht – neben den fehlenden Tiefenerfahrungen religiöser Art – den einen Teil der religiösen Krise unserer Zeit aus. Dieser Ignoranz versucht der Schülerduden „Die Religionen" in 4000 Stichwörtern, mit 200 Abbildungen im Text, zu steuern. Die Information umgreift die Religionen der Hochkultur ebenso wie unter den heutigen Jugendreligionen die Hare-Krischna-Bewegung und die Scientology-Church. Über das Christentum, vor allem über die katholische Kirche, wird in vielen Stichwörtern berichtet, etwa über Abendmahl, Katechumenat, Mariologie, Papstwahl, Thomismus, Zölibat. Es trifft nicht zu, daß auf dem Konzil von Trient 1555 die immerwährende Jungfräulichkeit Marias zum Dogma erklärt wurde (266). Auch in der katholischen Liturgie beginnt das Kirchenjahr mit dem Advent. Wenn katholische Theologen die „Anfangslosigkeit des Kirchenjahres hervorheben" (16), beeinträchtigt dies die liturgische Ordnung nicht. Abgesehen von einigen Ungenauigkeiten dieser Art ist die Information, auch über Kirchengeschichte, religiöse Baukunst, Volksglaube und religiöse Praxis aller Religionen sachgerecht. Ein brauchbares kleines Nachschlagewerk, nicht nur für Schüler.

R. Bleistein SJ

Feld, Helmut: *Die Anfänge der modernen biblischen Hermeneutik in der spätmittelalterlichen Theologie.* Wiesbaden: Steiner 1977. 106 S. (Institut für europäische Geschichte. 66.) Kart. 26, 40.

Wann begann die Neuzeit, wann setzte ihr typisches Denken ein? Die Frage ist seit langem umstritten, drang aber erst mit der neueren Bibelinterpretation ins Bewußtsein des großen christlichen Publikums. Historische Betrachtung und Hermeneutik brachte man zu-

nächst wie selbstverständlich mit der Reformation in Verbindung, sei es, um dies als eigentlich reformatorische Errungenschaft zu preisen, sei es, um in dieser Sicht gerade den Teufel am Werk zu sehen. Differenziertere Forschung wußte aber um ältere Ansätze. Vom franziskanischen Armutsstreit bis zu unmittelbaren Vorläufern Luthers und Calvins geht ihnen Feld nach und versucht, sie in einem geistesgeschichtlichen Überblick einsichtig zu machen. Marsilius von Padua, W. Ockham, Wycliff, Hus, Totting von Oyta, Gerson, Biel, W. Steinbach und J. Major werden mit ihren Ideen über die Autorität der Hl. Schrift vorgestellt. Auch im heutigen Streit um die Bibel wäre es gut, wenn nicht unerläßlich, diesen Zusammenhängen Aufmerksamkeit zu schenken. Das Spätmittelalter erscheint hier in seiner Modernität und unmittelbar verständlichen Aktualität. Die sorgsam und reich belegte Darstellung liest man mit viel Gewinn, auch wenn einem die Spezialfrage nicht erstes Anliegen ist. *K. H. Neufeld SJ*

Neufeld, Karl H.: *Adolf von Harnack – Theologie als Suche nach der Kirche.* „Tertium genus ecclesiae". Paderborn: Bonifacius 1977. 369 S. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, 41.) Lw. 38,–.

Adolf von Harnack (1851–1930) galt zu seiner Zeit als der bekannteste und einflußreichste Theologe des deutschen Protestantismus. Alle späteren Neuansätze wie die ‚Dialektische Theologie' Barths, die ‚Entmythologisierung' Bultmanns, die Begegnung mit der säkularisierten Welt nach Bonhoeffer usw. sind Harnack verpflichtet. Dennoch wurde bislang kein Versuch unternommen, sein theologisches Gesamtwerk im Zusammenhang zu erfassen und vorzustellen; Harnacks vielfältige und durchaus noch wirksame Einflüsse liegen bei uns im Halbdunkel eines nicht aufgearbeiteten theologischen Hintergrunds. Diese theologiegeschichtliche und systematische Lücke möchte die hier angezeigte Abhandlung wenigstens in einem ersten Versuch schließen helfen.

Das treibende Interesse des Berliner Kirchenhistorikers galt der Kirche; allerdings weniger ihren damals gegebenen konfessionellen Ausprägungen. Vielmehr ist es ihm um jene kirchliche Gemeinschaft zu tun, die im Kontext neuzeitlicher Lebens- und Geisteswelt die volle Wahrheit und den ganzen Dienst des Christentums realisiert. Darüber wird er zum Kritiker der überkommenen Kirchlichkeit. Doch ist das nur ein erster Schritt auf Harnacks Weg. Ebenso mühte er sich danach, aus der Geschichte des frühen Christentums die Grundzüge eines positiven Kirchenbildes zu erheben. Er verwirklichte dieses Unternehmen mit seinem Werk „Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten" sowie mit dem Band über „Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts". Das sich dabei im zweiten Teil der Untersuchung abzeichnende Bild enthält die für eine Fundamentalekklesiologie wesentlichen Grundelemente, d. h. die aus dem christlichen Glauben selbst von innen erwachsenden kirchlichen Aspekte, ohne die dieser Glaube nicht sein kann.

Darum wendet sich die Abhandlung in ihrem dritten Teil ausdrücklich der „Diskussion um die Kirche" (272–359) zu. Gefragt wird zunächst, warum Harnacks Ansatz zu seiner Zeit weder auf katholischer noch auf protestantischer Seite zum Tragen kam. Dann treten abschließend die drei Hauptpunkte dieser Diskussion heute in den Blick: die christologische Grundlegung, Gnade und Sakrament sowie Sinn und Aufgabe von Kirche in der Welt von heute. Harnacks theologisches Werk erweist sich in dieser Betrachtung als nützlicher Beitrag zur aktuellen Erörterung der Kirchenfrage, von der sich die Glaubensfrage letztlich nicht abtrennen läßt. Der Berliner Kirchenhistoriker aber erscheint darüber in einem Licht, in dem er weithin anders zu beurteilen ist, als es das immer noch gängige Harnack-Klischee will. Denn die meisten seiner Absichten werden erst so einer zutreffenden Wertung zugänglich. Was den Zeitgenossen damals auf Grund ihres Glaubensverständnisses als pure Destruktion erschien, stellt sich heutigem Bewußtsein vom Christentum eher als weitsichtiger Vorgriff auf eine uns nur zu vertraute Situation dar. Harnacks Enga-

gement, etwa zur Lösung der sozialen Frage und besonders zur Förderung und Neuordnung der Wissenschaften sowie manche weitere außerkirchliche Aufgabe, die er übernahm, ergaben sich aus seinem christlichen Glauben und seiner Verantwortung, da er sich ständig der eigentümlichen Verschränkung von Orthodoxie und Orthopraxis im weitesten Sinn bewußt blieb. Seine verschiedenen Stellungnahmen und ihre konkrete Durchführung im einzelnen zwingen zu Vorbehalten und zu Kritik. Dennoch ist seine Position und ihre Begründung aus der christlichen Tradition auch vom katholischen Standpunkt aus ein ernsthafter und versprechender Ansatz, wie sich die offene Aufgabe des Verhältnisses zwischen Christentum und moderner Welt so lösen läßt, daß beiden Seiten ihr Recht gewahrt bleibt und sie doch zu dem Miteinander finden, auf das sie christlicher Überzeugung nach angelegt und angewiesen sind.

K. H. Neufeld SJ

ZU DIESEM HEFT

Der Versuch der Kommunistischen Partei Italiens, kulturelle und politische Hegemonie zu erringen, kann nur mit den Stimmen der Katholiken zum Erfolg führen. Luigi Rosa weist nach, daß die von dem führenden Theoretiker Gramsci konzipierte Strategie letztlich darauf zielt, das Christentum auszulöschen und es durch eine Philosophie der Praxis zu ersetzen.

In der Diskussion über Grundwerte, Staat und Gesellschaft ist nicht immer deutlich, was die Begriffe Grundwerte und Staat bedeuten. Oswald von Nell-Breuning klärt den Sprachgebrauch und kann von daher die Frage beantworten, wer die Grundwerte in die Gemeinschaft des staatlich geeinten Volks einzubringen hat.

Im Rahmen eines Forschungsprojekts der Pädagogischen Hochschule Rheinland, Abteilung Neuss, analysieren Klaus Plake und Maria Therese Sünger mit dem Begriff der „antizipatorischen Sozialisation" das Schrifttum, das Jugendlichen in die Hand gegeben wird. Das Ergebnis: Die literarische Aussage und die soziale Wirklichkeit weichen zu weit voneinander ab, als daß den Jugendlichen bei ihrer Selbstfindung geholfen wäre.

Das Verhältnis der Kirche zu ihren Theologen war immer von Problemen belastet. Max Seckler, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Tübingen, fragt nach den Gründen, in denen diese Schwierigkeiten ihre Wurzeln haben, und überlegt, wie die Theologie in Forschung und Lehre frei sein kann und zugleich einen lebenswichtigen Vollzug der Kirche darzustellen vermag.

Johannes Nosbüsch, Professor für Philosophie und Pädagogik an der Erziehungswissenschaftlichen Hochschule Landau (Pfalz), versucht die Diskussion um die Sinnfrage kritisch weiterzuführen. Er betont die Bedeutung der Lebensqualität im Sinn des Selbstvollzugs des Menschen als personalen Wesens und formuliert Grundsätze für eine auf personale Sinnverwirklichung gerichtete Erziehung.

Mut zum Erziehen

Das Wort vom „Mut zum Erziehen" macht die Runde. Erstaunlich ist, daß es über alle politischen Fronten hinweg Beifall findet, daß man es sagen kann, ohne in den Verdacht des Reaktionärs zu geraten. Was ist in unserem Land geschehen? Viele, die ausgezogen waren, den „neuen Menschen" zu erziehen, sind aus ihrer Zukunft zurückgekehrt. Sie waren nicht nur an die Grenzen des (finanziell) Machbaren gelangt; sie hatten auch die Fragwürdigkeit ihrer Theorien erfahren. Was spektakulär unter dem Begriff „antiautoritär" und „emanzipatorisch" begonnen hatte, endigte kleinlaut. Und so blieb von der „antiautoritären Erziehung" nichts als „eine Utopie der ‚befreiten Gesellschaft', die sich nicht in pädagogisches Handeln zu konkretisieren wußte", als „eine Emanzipationsaufgabe, deren psychosoziale Verflochtenheit nicht bewußt wurde", als „ein kritisches Prinzip, das seinerseits immer in Gefahr ist, doktrinär zu erstarren" (G. Bittner). So zeitigte auch die Entwicklung der „emanzipatorischen Sexualerziehung" die bittere Einsicht, daß die befreite Sexualität allzuschnell unter den Konformitätszwang und den Leistungsdruck des Konsums geriet. Das habe man nicht gewollt. So plädiert einer der Avantgardisten, der mit der „spätbürgerlichen Pädagogik" leidenschaftlich abgerechnet hatte, nun für „Meditation" und „Askese", „die dem Verschleiß des Phänomens Liebe entgegenwirken". Die Sinnfrage sei zumal im Zusammenhang der Sexualpädagogik nicht länger zu umgehen. Aber wurde früher nicht der Sinn schon in der Freiheit gefunden? Sollte die Sinnfrage in der neuen Gesellschaft nicht hinfällig werden, da sie typisch für das unaufgeklärte Bürgertum sei?

Wie soll sich jetzt der „Mut zum Erziehen" in konkrete Imperative umsetzen? Man kann nicht einfach an die Zeit vor 1966 oder gar an die Jahre vor 1933 anknüpfen. Wie läßt sich über die Erfahrungen einer psychoanalytisch motivierten Kulturrevolution hinweg zur Bildungstradition des letzten Jahrhunderts finden, die gewiß nicht mit dem Schlagwort vom „Elend der bürgerlichen Erziehung" abgefertigt werden kann? Oder anders gefragt: Gibt es noch Orientierungsdaten aus einer pädagogischen Anthropologie, die einen Erziehungsimperativ zu tragen vermögen?

Eine pädagogische Anthropologie sagt zuerst, daß ein Mensch den Menschen braucht, um ein Mensch (in Fülle) zu werden. Das Kind braucht die Mutter und den Vater. Die feste Bezugsperson ist gefragt. Der Reifende benötigt einen Partner seiner Selbstzweifel. Der Freund wird aufgewertet. Auch die glaubwürdige Autoritätsperson wird nicht gering geschätzt. Mit dem Begriff der „Sozialisation" wird dies alles nur unzureichend umgriffen. Nennen wir es besser

Begegnung. Begegnung ist immer offen und nie gänzlich kalkulierbar. Sie hat immer mit mindestens zwei Freiheiten zu rechnen. Will sie dies nicht wahrhaben, wäre sie nur Manipulation.

Der Inhalt der Begegnung ist Zuwendung in Liebe. Mit solch „antiquierten Begriffen" läßt sich das Erziehungsgeschehen verständlicher beschreiben als mit Begriffen einer behavioristisch oder lernpsychologisch orientierten Pädagogik. Liebe übt gerade in das ein, was heute vielen jungen Menschen abgeht, in den Sinn. Der Sinn eröffnet nicht nur eine transzendentale Erfahrung. Er gibt vor allem die Kraft, das Leben auch in seinen Tiefen zu akzeptieren. Damit wäre angesichts so vielfältiger Flucht aus der Realität – von Drogen über Jugendreligionen bis zum Selbstmord – schon viel gewonnen. Die gemeinsame Erfahrung des Sinns könnte in einer – wie junge Menschen sagen – als sinnlos erfahrenen Gesellschaft zur hoffnungsvollen Arbeit an Reformen bewegen. Tätige Hoffnung ist konkret.

Eine solche pädagogische Anthropologie müßte endlich den Blick unserer Bildungsgesellschaft von allen sekundären Bildungsinstitutionen auf die Familie zurücklenken. Dort „darf" erzogen werden, und dies um so mehr, als Mutter und Vater die eigentlichen Vorbilder unserer Jugend sind, wie neueste Untersuchungen zeigen. Erziehung sollte dabei nicht im Sinn von Geboten und Verboten mißverstanden werden. Denn zuerst erzieht die Nähe des Mit-Menschen, sein Tun, das in Übereinstimmung mit seinen Worten steht, sein Beispiel, sein Zeugnis. Wo Eltern dieser aufreibenden Pflicht entkommen wollen und den dann versachlichten Erziehungsauftrag außerfamiliären Instanzen überlassen, setzen sie ihre eigentliche Aufgabe an die zweite Stelle.

Wie es scheint, hat die Familie in den letzten Jahren gelernt, „zu einer neuartigen Ethik des freien Sich-orientieren-Könnens in einem modernen Gesellschaftssystem" (G. Schmidtchen) zu erziehen. Gerade die Kirchen, die bislang immer in enger Allianz mit der Familie lebten, sollten diese Veränderung wahrnehmen; sonst verunsichern sie mit ihren oft defensiven Erziehungsabsichten die Eltern auf dem Weg zu einer neuen Erziehungspraxis und fördern die Entfremdung zwischen Familie und Kirche.

Wenn in der Familie wieder dieser „Mut zum Erziehen" um sich greift, werden sich auch die Schulen und außerschulischen Institutionen der veränderten Situation anpassen und ihre Ideologien überprüfen müssen. Bleibt nur die Hoffnung, daß dabei die verwirklichbaren Utopien über die „abstrakten Utopien" (Th. W. Adorno) den Sieg davontragen werden.

Roman Bleistein SJ

Walter Kerber SJ

Die Werte der Demokratie

Philosophische Überlegungen

Häufig hört man in letzter Zeit das Wort von der „Krise der Demokratie". Das zwingt zur Reflexion darüber, was eigentlich die Werte sind, um derentwillen „Demokratie" für wertvoll gehalten wird, und warum genau wir sie anstreben und verteidigen. Darum seien hier einige relativ einfache philosophische Gedanken vorgelegt, die nicht das ganze weite Feld der Fragen abdecken wollen, die die moderne Demokratietheorie im Rahmen der Politologie behandelt, über die vielleicht aber ein Grundkonsens aller Demokraten erzielt werden könnte.

Zunächst fällt eines auf: Im Gegensatz zu früheren Jahrhunderten gilt heute „Demokratie" fast allgemein als ein unbestritten positiver Wertbegriff, „undemokratisch" demgegenüber als ein Schimpfwort. Von den „Volksdemokratien" sozialistischer Länder bis zur „autoritären Demokratie" in Chile nehmen Regime verschiedenster Prägung, die man im gewöhnlichen Sprachgebrauch kaum mehr als demokratisch bezeichnen könnte, immer noch wenigstens das Wort „Demokratie" für sich in Anspruch. Dem Wort „Demokratie" entspricht also kein eindeutiger begrifflicher Inhalt mehr außer der positiven Bewertung einer Staats- und Regierungsform.

Daß Wörter in der politischen Diskussion sich abschleifen und am Ende fast keinen genau identifizierbaren begrifflichen Inhalt mehr haben, sondern nur noch Emotionen zu wecken geeignet sind, geschieht nicht selten. So stößt beispielsweise das Wort „Kapitalismus" heute fast allgemein auf Ablehnung; der „Kapitalismus" findet nur noch Gegner, kaum Verteidiger. Man spricht negativ wertend von den „staatskapitalistischen Ländern" des Ostblocks; in westlichen Ländern, in denen die Mehrheit des Industriekapitals sich bereits in den Händen des Staats befindet, finden antikapitalistische Demonstrationen statt, und in Entwicklungsländern, die nie einen freien Wettbewerbsmarkt gekannt haben, ist man sich darüber einig, die wirtschaftlichen Schwierigkeiten auf den bestehenden Kapitalismus zurückzuführen. „Kapitalismus" ist ein negativ wertendes Schlagwort zur Bezeichnung einer als unbefriedigend empfundenen Wirtschaftsverfassung mit einem fast undefinierbaren begrifflichen Inhalt. Dabei ist besonders bemerkenswert, daß geschichtlich die moderne Demokratie ebenso wie der Kapitalismus aus derselben geistigen Wurzel der liberalen Bewegung stammt, nämlich der Befreiung vom zentralistischen Staatsabsolutismus.

Ein wichtiger Beitrag zur politischen Diskussion und darüber hinaus zur Schaffung einer gerechten politischen und wirtschaftlichen Ordnung dürfte in der Klärung der begrifflichen Inhalte bestehen, die solchen Schlagworten zugrunde liegen, in der geistigen Durchdringung der tatsächlich bestehenden Probleme im Hinblick auf eine Lösung, die von allen angenommen werden kann.

Was ist also unter „Demokratie" zu verstehen, über deren Wert hier eine philosophische Reflexion angestellt werden soll? Man könnte ideengeschichtlich vorangehen, indem man die Bedeutung des Wortes durch die Geschichte des politischen Denkens vom griechischen Altertum bis in die Gegenwart verfolgt und Gemeinsamkeiten und Unterschiede herausstellt[1]. Hier soll ein anderer Weg beschritten werden, der in mehr philosophisch-systematischer Weise einen bestimmten Wertgesichtspunkt hervorhebt in der Hoffnung, daß damit etwas Wesentliches an dem getroffen ist, was wir an der „Demokratie" des allgemeinen Sprachgebrauchs wichtig und wertvoll finden. Mit Notwendigkeit bewegt man sich dann zwar auf einem verhältnismäßig hohen, allgemeinen Abstraktionsgrad, doch könnte gerade ein solches begriffliches Gerüst die Diskussion auch konkreter und aktueller Probleme ermöglichen und erleichtern.

Eine Definition der Demokratie

Als Grundgehalt einer Begriffsdefinition der Demokratie soll hier vorgeschlagen werden: die aktive Beteiligung aller Mitglieder eines Sozialgebildes an den sie betreffenden Entscheidungen der gesellschaftlichen Autorität. Diese Definition ist nun in ihren einzelnen Elementen zu erläutern.

Zunächst ist damit insofern schon eine Vorentscheidung getroffen, als Demokratie, unter ihrem Wertaspekt betrachtet, nicht eingeschränkt verstanden wird bloß auf den staatlich-politischen Raum. Es kann also darauf verzichtet werden, eine umfangreiche Staatstheorie zu entwickeln und zu begründen, obwohl selbstverständlich Elemente einer Sozialphilosophie vorausgesetzt werden, aus denen sich auch eine bestimmte Staatstheorie entwickeln ließe. Demokratie als Wert, wie sie hier verstanden wird, betrifft nicht nur den Staat, sondern alle institutionalisierten Formen menschlichen Zusammenlebens, wenn auch vielleicht auf verschiedene Weise. Die staatliche Machtausübung ist aber ohne Zweifel der bevorzugte und wichtigste Anwendungsfall des demokratischen Prinzips.

Der vorgeschlagene Begriff der Demokratie als Partizipation ist also weiter als jener Begriff, der im Diskussionspapier des Beirats für politische Fragen beim Zentralkomitee der Deutschen Katholiken verwendet wurde, das unter dem Titel „Thesen gegen den Mißbrauch der Demokratie" in der Öffentlichkeit bekanntgeworden ist[2]. Dort wird zwar zugegeben, daß die Forderung nach Demokratisierung der Gesellschaft der Sache nach berechtigt sei, das Wort „Demo-

kratie" aber auf die politische Ordnung eingeschränkt, wenn es heißt: „Demokratie findet ihre Grenze dort, wo der Bereich der Politik aufhört und die nichtpolitischen Bezirke der Gesellschaft beginnen."[3] Dies könnte auf einen bloßen Streit ums Wort hinauslaufen, wenn nicht daran eine Kontroverse um die Forderung nach „Demokratisierung aller Lebensbereiche" geknüpft wäre.

Zweifellos ist eine Politisierung aller Lebensbereiche in dem Sinn abzulehnen, daß die politischen Parteien zur Willensbildung in Universität und Schule, Kindergarten, Familie, Krankenhäusern und Gefängnissen unmittelbar herangezogen werden. Wenn dennoch das Schlagwort von der „Demokratisierung aller Lebensbereiche" in breiten Kreisen der Bevölkerung Anklang findet, kommt damit nur zum Ausdruck, daß das Wort „Demokratie" in einem umfassenderen Sinn verstanden wird, und die Ablehnung dieses Schlagworts kann leicht dazu führen, daß auch die damit verbundenen Wertinhalte der aktiven Beteiligung an gemeinsamen Entscheidungen mit einem negativen Wertakzent versehen werden. Wir sind zwar grundsätzlich frei in der Definition unserer Begriffe, ein Wort entfaltet aber häufig seine eigene Wirkungsgeschichte. Daß sich in allen Lebensbereichen ein Prozeß vollzogen hat und noch vollzieht, den man in sinnvoller Weise mit „Demokratisierung" kennzeichnen und der positiv gewertet werden kann, darüber besteht kein Zweifel. Die Einschränkung des Wortes „Demokratie" auf den staatlich-politischen Raum hat also etwas Künstliches an sich.

Demokratie wird hier verstanden als eine Weise, wie *gesellschaftliche Autorität* ausgeübt wird. Damit wird ein in der Debatte um die Demokratie äußerst umstrittener Begriff in ihre Definition eingeführt. Erfährt das Wort „Autorität" doch heute häufig eine negative Wertung und wird mit „autoritär" (im Sinn von „undemokratisch") in Zusammenhang gebracht. Darum ist es notwendig, diesen komplexen Begriff ebenfalls zu definieren und gegenüber Nebenbedeutungen abzugrenzen.

„Autorität" kann zunächst einmal allgemein und grob umschrieben werden als die Fähigkeit, die Zustimmung von Menschen zu gewinnen und ihr Handeln zu beeinflussen. In einer Autoritätsbeziehung anerkennt einer die Legitimation eines anderen, in gewissem Umfang das Handeln des ersteren zu bestimmen oder zu verändern. Im Gegensatz zur bloßen Macht, die mit Max Weber definiert werden kann als „jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht"[4], schließt eigentliche Autorität das Recht ein, das Handeln eines anderen zu bestimmen, und setzt die freie Zustimmung dessen voraus, der die Autorität anerkennt. Autorität enthält also einen Anspruch auf Legitimität des Einflusses, der einer eigenen normativen Begründung bedarf. Nun ist das Wort und die Sache „Autorität" dadurch belastet, daß man vielfach – gerade in Deutschland – jedes Autoritätsverhältnis nach dem Modell elterlicher Vormundschaft interpretiert. So tut sich ein scheinbarer Gegensatz zwischen Autorität und Mün-

digkeit auf, und jede wie immer begründete Bereitschaft zu Unterordnung und Gehorsam gerät in den Verdacht, „autoritären Charakter“ [5] zu verraten. Tatsächlich stellt Erziehungsautorität aber nur einen Sonderfall dar. Sie ist begründet in einer Unmündigkeit des Gehorchenden, an dessen Stelle und zu dessen Wohl der Autoritätsträger zu entscheiden hat. Sie sollte ihre eigene Aufhebung erstreben durch Erziehung des Gelenkten zur Mündigkeit.

Dem hier in der Definition von „Demokratie“ verwendeten Begriff der „gesellschaftlichen Autorität“ liegt ein völlig anderer Tatbestand zugrunde, nämlich die Notwendigkeit sozialen Zusammenwirkens zum Erreichen gemeinsamer Ziele. Als soziales Wesen vermag der Mensch sich nur zu entfalten in Gemeinschaft mit anderen, genauer gesagt: in der Verwirklichung gemeinsamer Werte und Ziele. Viele dieser Ziele lassen sich nur erreichen in formell institutionalisierten Gemeinschaften, d. h. durch ein institutionell abgesichertes Zusammenwirken aller Beteiligten auf die gemeinsamen Ziele hin. Soziale Gemeinschaft gibt es nur durch eine gewisse Einheit des Handelns über das, was konkret im Hinblick auf das Ziel zu tun ist. Eine solche Einheit des praktischen Urteils kommt aber nur selten spontan zustande (meistens lassen sich verschiedene Wege zu dem gemeinsamen Ziel denken) und wäre zu wenig gesichert (einzelne werden immer geneigt sein, sich den Lasten des Gemeinschaftslebens zu entziehen). Darum muß jedes verfaßte Sozialgebilde die Möglichkeit besitzen, einen bestimmten Weg verbindlich festzulegen und den einzelnen zu veranlassen, ihn auch tatsächlich einzuschlagen. In dieser Notwendigkeit liegt die gesellschaftliche Autorität als Herrschaft des gesellschaftlichen Ganzen über den einzelnen begründet. Sie bedeutet nicht Herrschaft einzelner über die Gemeinschaft, sondern Herrschaft der Gemeinschaft über den einzelnen.

Gesellschaftliche Autorität in diesem Sinn beruht also nicht auf persönlicher Überlegenheit eines Autoritätsträgers über die anderen, wird deshalb auch bei voller Mündigkeit der vom Autoritätsanspruch Betroffenen nicht überflüssig und wird im Umfang und Verpflichtungsgrad vom jeweiligen Ziel einer gesellschaftlichen Vereinigung bestimmt. Sie kann ausgeübt werden entweder unmittelbar demokratisch von den Betroffenen selbst in einer Mehrheitsentscheidung nach anerkannten Regeln oder von bestimmten Amtsträgern, die im Namen des gesellschaftlichen Ganzen diese Autorität ausüben.

Damit nehmen wir den Gedanken wieder auf, daß Demokratie zu verstehen ist als eine Weise, wie gesellschaftliche Autorität ausgeübt wird. Es sollte deutlich gemacht werden, daß es kein völlig herrschaftsfreies soziales Zusammenleben geben kann. Demokratie besagt nicht, daß jeder einzelne oder jede gesellschaftliche Gruppe tun kann, was er oder sie gerade will oder ihnen als richtig erscheint, sondern daß allen die Möglichkeit eingeräumt wird, sich am Zustandekommen der für alle verbindlichen Entscheidungen aktiv zu beteiligen. Demokratie steht insofern im unmittelbaren Gegensatz zu Anarchie und anarchistischen Tenden-

zen, als es demokratisches Ringen um gesellschaftliche Entscheidungen nur dort geben kann, wo die verbindliche Geltung dieser Entscheidungen allgemein anerkannt wird. Im staatlich-politischen Raum bedeutet das: Die Demokratie ist in Gefahr, wenn ein schwacher Staat demokratisch zustande gekommene Entscheidungen nicht mehr erfolgreich durchzusetzen vermag, wenn solche Entscheidungen nur dann noch als legitim anerkannt werden, wenn sie inhaltlich den eigenen Vorstellungen entsprechen.

Wenn Demokratie eine Form der gesellschaftlichen Entscheidungsfindung gerade für jene Fälle bedeutet, in denen keine inhaltliche Einheit der Meinungen und Übereinstimmung der Willenshaltungen über das besteht, was gemeinsam getan werden soll, gewinnt die Anerkennung der *formalen Verfahrensregeln* an Bedeutung, gemäß denen gemeinsame Entscheidungen zustande kommen. Weil die weltanschaulichen und politischen Gegensätze in der heutigen pluralistischen Gesellschaft so tiefgreifend sind, kann nur mit Hilfe solcher „formaler Spielregeln" der Demokratie die notwendige gesellschaftliche Einheit noch gesichert werden. Das Ergebnis eines demokratischen Entscheidungsprozesses ist nicht notwendigerweise richtig, wahr oder gerecht; es verdient aber Anerkennung, als wäre es richtig, wahr und gerecht, weil wir keine andere Methode besitzen, allgemeinverbindlich das gesellschaftlich Richtige, Wahre und Gerechte inhaltlich zu bestimmen.

Damit verletzt aber jede gesellschaftliche Gruppe die Regeln der Demokratie, die einen privilegierten Zugang zur politischen Wahrheit zu besitzen beansprucht und deshalb meint, diese Wahrheit durchsetzen zu dürfen, ohne sie dem demokratischen Meinungsbildungsprozeß zu unterwerfen. Man mag mit noch so guten Gründen von der Wahrheit und Richtigkeit einer Auffassung überzeugt sein, politische Geltung hat sie in einer Demokratie nur insofern, als es gelingt, eine Mehrheit von dieser Wahrheit und Richtigkeit zu überzeugen. Die Konzilserklärung „Dignitatis Humanae" des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit hat dafür die philosophische und theologische Lösung geliefert, wie der absolute Wahrheitsanspruch des katholischen Glaubens mit seinem relativen politischen Geltungsanspruch vereinbart werden kann; doch wird das tatsächliche politische Handeln kirchlicher Kreise noch vielfach von vorkonziliaren und undemokratischen Haltungen bestimmt.

Wichtiger noch als die Anerkennung von Verfahrensregeln ist für den Bestand einer Demokratie ein *Grundkonsens* über Rechte und Pflichten der in einer Gesellschaft vereinigten Menschen. Hierbei handelt es sich um ein Selbstverständnis (soziale Identität) eines Sozialgebildes, beim Staat um Grundwerte und unverzichtbare Grundrechte, die nicht einer Mehrheitsentscheidung unterworfen werden können. Gerade weil die demokratische Mehrheitsentscheidung verbindliche Anerkennung verlangt, obwohl sie nicht unbedingt wahr und richtig zu sein braucht, muß es bestimmte als wahr anerkannte Grundwerte geben, die der Dis-

kussion entzogen sind, um der Gemeinschaft und eventuellen Minderheiten einen unbedingten Schutz zu sichern. So gehört eine Verfassung, sei sie geschrieben ausformuliert oder bloß de facto als selbstverständlich anerkannt, zu jedem institutionalisierten Sozialgebilde. Sie muß einerseits weit genug sein, um die Anerkennung aller Mitglieder der Gesellschaft zu verdienen und auch im gesellschaftlichen Wandel bestehen zu können, andererseits eindeutig und inhaltlich bestimmt genug sein, um den Bestand der Gesellschaft und die Rechte der Mitglieder zu sichern.

Die nähere Umgrenzung solcher Grundwerte und Grundrechte ist eine schwierige Aufgabe nicht nur bei der Gründung eines demokratischen Gemeinwesens. Werden solche Grundwerte nicht mehr als verbindlich im Bewußtsein der Mitglieder erfahren, verlieren die damit zusammenhängenden Grundrechte auf die Dauer ihre Geltung und lassen sich auch durch juristische Absicherungen nicht aufrechterhalten.

Die *„aktive Beteiligung"* an den Entscheidungen läßt Grade zu: Sie kann reichen von der bloßen Nominierung der Repräsentanten oder einer Partei bis zur unmittelbaren Wahrnehmung der Leitungsaufgaben durch alle Mitglieder. Unter dieser Rücksicht kann eine Gesellschaft oder ein Staat mehr oder weniger demokratisch verfaßt sein, je nachdem, wie unmittelbar die Mitglieder an den Entscheidungen der gesellschaftlichen Autorität beteiligt sind.

Von einer Demokratie kann schließlich nur dann gesprochen werden, wenn grundsätzlich *alle* Mitglieder einer Gesellschaft am Entscheidungsprozeß beteiligt und keine Gruppen völlig ausgeschlossen sind. Wohl aber läßt sich kaum vermeiden, daß verschiedene Mitglieder oder Gruppen einen verschieden starken Einfluß ausüben.

Demokratie als Freiheitsrecht

Die Forderung nach möglichst weitgehender Demokratie ist begründet in dem grundsätzlichen Recht des Menschen auf Freiheit und Selbstbestimmung.

Als sozialphilosophischer Ausgangspunkt ist an die Überlegungen anzuknüpfen, die oben über die gesellschaftliche Autorität angestellt wurden. Gesellschaftliches Leben kann sich nur entfalten, wenn sich der einzelne in der Ausübung seiner Freiheit an Zielen orientiert, die er nur gemeinsam mit anderen verwirklichen kann. So kommt jeder gesellschaftlichen Vereinigung als solcher, insbesondere dem Staat, eine eigene gesellschaftliche Autorität zu, die die einzelnen auf das gemeinsame Ziel hin ausrichtet. Die Gemeinschaft als solche ist der primäre Träger dieser Autorität. Traditionell wird dieser Tatbestand in der Staatslehre als *„Volkssouveränität"* bezeichnet, doch gelten diese Überlegungen mit den entsprechenden Abwandlungen für jede Gemeinschafts- und Gesellschafts-

form, selbst für die katholische Kirche, die sich als von Gott gestiftete Institution versteht. Damit ist über die Form, wie diese gesellschaftliche Autorität ausgeübt werden soll, an sich noch nichts vorentschieden. Ausgeschlossen ist nur die Willkürherrschaft eines einzelnen oder einer Gruppe über das Ganze. Für den einzelnen ergibt sich aber die Verpflichtung, den Gesetzen und Anordnungen der legitimen Autorität zu gehorchen. Dieser Gehorsam wird im Staat durch legale Sanktionen erzwungen. Damit erfährt der einzelne aber eine Einschränkung seiner individuellen Freiheit, Freiheit als die Willkür verstanden, das zu tun, was er gerade möchte.

Diese Einschränkung der Freiheit findet ihr Gegenstück aber in dem Anspruch, daß alle von einer gesellschaftlichen Entscheidung Betroffenen nach Möglichkeit am Zustandekommen der sie einschränkenden Entscheidungen beteiligt werden sollten[6]. Dieser Anspruch ist einerseits begründet in dem *Vorrang der Freiheit*, die nicht mehr als notwendig eingeschränkt werden darf, andererseits in dem Gedanken von der grundsätzlichen *Gleichheit* aller innerhalb einer Gemeinschaft, durch die keine privilegierten Ansprüche auf eine Herrschaftsposition anerkannt werden. Dieser Gedanke von der grundsätzlichen Gleichheit aller Bürger eines Staats ohne Unterschied der Herkunft (Adel), des Reichtums (Grundbesitz), der Rasse oder sonstiger angeborener oder ererbter Privilegien ist heute theoretisch in allen Staaten im Gegensatz zu früheren Zeiten gemeinsame Wertvorstellung. Damit werden die tatsächlich bestehenden Unterschiede zwischen den Menschen, auch soweit sie deren politische Reife und Fähigkeit zur Teilnahme an gesellschaftlichen Entscheidungen betreffen, nicht geleugnet. Aber in Ermangelung einer praktikablen Alternative gilt das Prinzip „one man – one vote"

Demokratie ist also um ihrer selbst willen als wertvoll anzusehen, als ein *eigenständiger Wert* in sich und nicht nur als ein instrumentaler oder funktionaler Wert, um eine effizientere Regierung zu gewährleisten. Wenn die Menschen das Recht auf demokratische Beteiligung an gesellschaftlichen Entscheidungen in Anspruch nehmen und insofern es möglich ist, ihnen diese demokratische Beteiligung zu gewähren, verstößt es gegen die Gerechtigkeit, ihnen diese Beteiligung zu verweigern. Demokratie steht also nicht gleichwertig neben anderen Regierungsformen. Die These von der sozialethischen Indifferenz der verschiedenen Regierungsformen ist abzulehnen. Aus diesem abstrakten Vorrang der Demokratie folgt aber noch nicht, daß eine nicht-demokratische Regierungsform unter konkreten Umständen immer ungerecht oder Demokratie immer die bessere Regierungsform sei. Der Wert demokratischer Selbstbestimmung ist nur ein Wert unter vielen, die zur Beurteilung einer konkreten Situation berücksichtigt werden müssen.

Neben dieser Selbstbestimmung als Eigenwert verwirklicht die Demokratie aber noch andere wichtige soziale Werte in größerem oder geringerem Umfang.

Einer demokratisch gefaßten Entscheidung geht eine *Diskussion* voraus. Dabei bringen die verschiedenen Teilnehmer und Gruppen ihre Gedanken, Gesichtspunkte und Stellungnahmen ein. Wie immer schließlich die Entscheidung ausfällt, so besteht doch die Chance, daß sie von mehr Sachwissen, Informationsvielfalt und kreativen Ideen getragen ist, als wenn nur ein einzelner oder eine bestimmte Gruppe mit ihrem administrativen Stab die Entscheidung vorbereitet hat. Eine Studie des US-Senats nach dem Zweiten Weltkrieg sah in der Armut alternativer Ideen eine entscheidende Schwäche der nicht-demokratischen Systeme des Nationalsozialismus und Faschismus. Wenn viele über ein Problem nachdenken, besteht eine größere Chance, daß einer die optimale Lösung findet, als wenn einer oder wenige die Richtung bereits festlegen.

Außerdem besteht in einer Demokratie auch eine größere Chance, daß eine für alle Beteiligten annehmbare *gerechte Lösung* verwirklicht wird, als wenn einer oder wenige die Entscheidungen zu treffen haben. Da niemand im vorhinein weiß, in welche Situation er einmal kommen kann, wird in einer Demokratie jeder ein Interesse daran haben, daß nur solche soziale Regeln (Gesetze) verbindlich gemacht werden, die ihn nicht ungerecht benachteiligen, wenn er einmal von ihnen betroffen werden sollte. Daraus ergibt sich eine gewisse Chance (aber auch nur eine Chance), daß allgemeine Regelungen, die eine mehrheitliche Zustimmung finden, auch inhaltlich gerecht sind. Allerdings ist damit die Gefahr noch nicht ausgeschlossen, daß Minderheiten in der Verteilung von Rechten und Pflichten benachteiligt werden, die nicht in der Lage sind, ihre Ansprüche wirksam zur Geltung zu bringen. Auch ein demokratisch zustande gekommenes Gesetz kann Herrschaftsverhältnisse zementieren und Minderheiten diskriminieren. Aber die Chance, dies auszuschließen, ist in der Demokratie größer.

Wie immer man diese Möglichkeiten und Werte der Demokratie beurteilt, eines steht außer Zweifel: Die Menschen unserer Tage sind nicht bereit, eine Autorität als legitim anzuerkennen und ihre Entscheidungen zu übernehmen, wenn sie nicht selber Gelegenheit hatten, zu ihrem Zustandekommen ihre Erfahrungen und Wünsche, Bedürfnisse und Wertvorstellungen einzubringen. Dies ist zwar nur ein pragmatischer Gesichtspunkt, doch besitzen die in einer Gesellschaft vorherrschenden Wertvorstellungen, ganz gleich wie begründet, auch eine gewisse normative Verbindlichkeit. Die Autoritätskrise innerhalb der Kirche beruht wenigstens teilweise auch auf der Tatsache, daß die Menschen die Entscheidungen der kirchlichen Autorität als von einer fremden, klerikalen Instanz getroffen erfahren, ihr eigenes Empfinden, ihre Erfahrung, die Art, wie sie das Leben sehen, darin zu wenig berücksichtigt finden und deshalb in der Praxis solche Entscheidungen oftmals einfach ignorieren. Rein juristisch abstrakte Argumentation vermag diese emotionale Abneigung auch dann nicht zu überwinden, wenn sie sachlich ungerechtfertigt ist. Unter dieser Rücksicht ist Demokratie einfachhin unser Schicksal.

Politische Demokratie als repräsentative Demokratie

Bisher war auf abstrakt-philosophischer Ebene von den Werten des demokratischen Prinzips die Rede. Die folgenden Ausführungen beziehen sich auf die Möglichkeiten, diese Werte in der staatlichen Politik zu realisieren.

Nur eine Analyse der grundsätzlichen oder faktischen Grenzen der Anwendbarkeit des demokratischen Prinzips, vor allem der notwendigen Voraussetzungen für ein Funktionieren der Demokratie, führt zu einer realistischen Einstellung. Utopische Hoffnungen und illusionäre Erwartungen, die die gegebenen Möglichkeiten und Chancen überschätzen, können eine Enttäuschung hervorrufen, die sich in anti-demokratischen Strömungen äußert. Wer die Wirklichkeit mit falschen Maßstäben mißt, wird die Krankheit einer Gesellschaft an falscher Stelle suchen und möglicherweise Heilmittel verschreiben, die diese noch verschlimmern. In den heutigen Großstaaten ist Demokratie nur als repräsentative Demokratie möglich, d. h. als Delegation der Verantwortung an Vertreter und Parteien, über die das Volk durch Wahlen eine gewisse Kontrolle ausübt. Somit sind die Werte der Demokratie nur begrenzt verwirklichbar.

Ein erstes Problem der modernen Demokratie stellt sich auf der Ebene der *Information.* Die zur Entscheidung anstehenden Sachfragen sind so komplex, daß sich nur wenige die dafür notwendigen Informationen beschaffen und diese Informationen verarbeiten können. Selbst die Parlamentarier, selbst die Ministerialbürokratie, selbst die spezialisierten Wissenschaftler vermögen vielfach die Auswirkungen geplanter Maßnahmen und Gesetze nicht mit genügender Sicherheit vorauszusehen. In einer arbeitsteiligen Gesellschaft bedarf es zur Lösung solcher Sachfragen eingearbeiteter Spezialisten. Selbst wenn dem Bürger die Informationen, das Interesse und die Zeit zur Verfügung stünden, könnte er sich vielfach keinen genügenden Überblick verschaffen.

„Obgleich nur wenige eine politische Konzeption entwerfen und durchführen können, sind wir doch alle fähig, sie zu beurteilen" (Perikles von Athen, ca. 430 v. Chr.). Selbst eine vollkommene Information vorausgesetzt, müssen politische *Handlungsalternativen* entworfen, artikuliert und dem Volk zur Entscheidung vorgelegt werden. Das aber kann nur durch Einzelpersonen geschehen. Nur durch solche Führungspersönlichkeiten wird das Volk handlungsfähig.

In der Politik müssen laufend Entscheidungen getroffen werden, ohne daß für jede einzelne Frage der Volkswille ermittelt werden könnte. Direkte demokratische Entscheidung durch *Plebiszit* ist bestenfalls über gewisse grundsätzliche Fragen möglich, über die sich zu informieren und zu einem sachgerechten Urteil zu kommen dem Volk zugemutet werden kann.

Aus dieser Notwendigkeit institutionalisierter Führung ergibt sich die Gefahr, daß auch in einer Demokratie eine *oligarchische Führungselite* die tatsächliche Macht monopolisiert, daß Demokratie „formal" wird in dem Sinn, daß die Trä-

ger der politischen Macht sich nur noch auf den Volkswillen berufen, sich tatsächlich aber von der Masse des Volks emanzipieren. Zu solchen Zentren der eigentlichen politischen Macht können neben den Regierungen auch Gruppen in den Parteien, der Industrie, den Gewerkschaften, dem Militär oder der Verwaltung (Technokratie) werden.

Damit stellt sich als das zentrale Problem der Demokratietheorie die Frage, durch welche Vorkehrungen gesichert werden kann, daß die von der politischen Führung ausgeübte Macht tatsächlich den Willen des Volks als des eigentlichen politischen Souveräns repräsentiert. Umgekehrt formuliert: Ein politisches System verwirklicht in dem Maß die Werte der Demokratie, als es *flexibel* und *durchlässig* genug ist, neu an der „Basis" auftauchende Ideen, neu empfundene Bedürfnisse, neu erfaßte Möglichkeiten aufzugreifen und in politische Entscheidungen umzusetzen. Als „Krise der Demokratie" wird weithin empfunden, daß den bestehenden demokratischen Institutionen die Fähigkeit immer mehr schwindet, in dieser Weise auf Wandlungen des öffentlichen Bewußtseins einzugehen. Der Bürger sieht sich im Staat und in den Parteien großen und undurchsichtigen Apparaten gegenüber ohne Hoffnung, sie wirksam beeinflussen zu können. So sucht er für seinen Wunsch nach demokratischer Partizipation an den offiziellen demokratischen Institutionen vorbei einen Ausweg in Demonstrationen und Bürgerinitiativen.

Um zu gewährleisten, daß in einer repräsentativen Demokratie die Parteien tatsächlich die Wertvorstellungen der Bevölkerung zum Ausdruck bringen, wird darauf zu achten sein, inwieweit diese *Parteien* selber in ihrer *inneren Struktur demokratischen Prinzipien* entsprechen. Vielfach vermag der Wähler seine politischen Vorstellungen mit der Abgabe des Stimmzettels gar nicht zum Ausdruck zu bringen, weil keine der vorgelegten politischen Alternativen zur Wahl diesen seinen Wertvorstellungen entspricht. Er kann dann bestenfalls nur das geringste Übel wählen. Mit der bloßen Teilnahme an der Wahl hat der Bürger seine politischen Verpflichtungen also noch nicht immer erfüllt; soweit es möglich ist, sollte er auch auf die Meinungsbildung und Entscheidungsfindung innerhalb der Parteien Einfluß zu nehmen versuchen.

Grenzen und Gefahren der Demokratie

Den Werten der Demokratie stehen spezifische Gefahren gegenüber, die sie als problematisch erscheinen lassen.

Demokratie, verstanden als aktive Beteiligung an gesellschaftlichen Entscheidungen, wurde als ein eigenständiger Wert herausgestellt, aber nicht als ein Wert, der unter allen Umständen verwirklicht werden muß. Wichtiger noch als der demokratische Entscheidungsmodus ist die Richtigkeit und Gerechtigkeit der

gesellschaftlichen Entscheidungen selbst. Hier können auch *Spannungen* auftreten, daß nämlich das demokratische Prinzip das Zustandekommen sachgerechter Entscheidungen beeinträchtigt oder verhindert. Wird diese Möglichkeit geleugnet, führt das leicht zur Ideologisierung der politischen Diskussion.

Was der eigentliche „Wille des Volkes" ist, der der Demokratie normativ zugrunde liegt, ist nicht leicht zu bestimmen. Demokratische Abstimmungen und *Wahlen* lassen sich auf vielfache Weise manipulieren. Ihr Ergebnis braucht nicht unbedingt dem zu entsprechen, was das Volk „eigentlich will", doch muß es als normatives Faktum hingenommen werden.

Das Funktionieren der Demokratie hängt wesentlich von der Art ab, wie sich die öffentliche Meinung bildet. Darum spielen die *Massenmedien* heute eine so große Rolle. Wo es keine echte Pressefreiheit gibt, kann von Demokratie kaum die Rede sein. Diese Pressefreiheit ist aber nicht nur von staatlichen Zensuren und Eingriffen bedroht, sondern auch von der Übermacht kapitalkräftiger Interessen. Wieweit in einem Staat die Werte der Demokratie verwirklicht sind, läßt sich vielfach schon am Stand seines Pressewesens ablesen.

Die Abhängigkeit vom Wähler verleitet Parteien und Politiker in einer Demokratie vielfach dazu, notwendige, aber *unpopuläre Entscheidungen* aufzuschieben und bestimmten Wählergruppen *Versprechungen* zu machen, die entweder gar nicht oder nur auf Kosten des Gemeinwohls verwirklicht werden können. Wie in einem kapitalistischen Wettbewerbsmarkt der Produzent den Käufer von der Güte seiner Waren überzeugen muß, so versucht die Partei oder der Politiker, den Wähler auf dem „Meinungsmarkt" von der Richtigkeit der Programme und der Tüchtigkeit der Persönlichkeiten zu überzeugen. In beiden Fällen ist die Versuchung groß, auf reinen Werbungswettbewerb auszuweichen. Dabei sind die Täuschungsmöglichkeiten in der Politik noch größer als in der Industrie. Andererseits muß der Politiker mit allen Mitteln an die Macht zu kommen suchen, wenn er überhaupt etwas erreichen will.

Hinzu kommt noch die Versuchung, daß sich die Politiker ausschließlich als die Vertreter nur ihrer Wähler verstehen und nur deren Interessen, nicht eigentlich das Schicksal des ganzen Staats im Auge haben. Von einer Konflikttheorie der Gesellschaft her wird Demokratie heute vielfach als der reine Kampf der politischen *Interessengruppen* gegeneinander, wenn auch in legalisierter Form, verstanden, dem kein gemeinsames Ziel mehr vorgeordnet ist. Unter solchen Umständen kann die Demokratie die politischen Gegensätze noch verschärfen und zur Desintegration der staatlichen Einheit beitragen, statt einen Ausgleich herbeizuführen.

Wenn so Politik in einer Demokratie vielen als ein „schmutziges Geschäft" erscheint, stellt sich die Frage, wer aus der Bevölkerung den Beruf des Politikers wählt. Finden sich dafür nicht genügend Persönlichkeiten mit einem überdurchschnittlichen Verantwortungsbewußtsein, besteht Gefahr, daß nur Ehrgeizlinge,

Demagogen und Postenjäger übrigbleiben. Jede Politik ist aber nur so gut wie die Politiker, die sie betreiben.

Es bleibt zu beachten, daß diese Gefahren der Demokratie als solcher inhärent sind, nicht nur bestimmten Entartungsformen der Demokratie. Sie lassen sich überwinden, wenn in der Mehrheit des Volks genügend politische Wachheit, Reife des Urteils, *Solidarität* vorherrscht. Sie lassen aber auch verstehen, warum in einer Bevölkerung eine Abneigung gegen die Demokratie trotz ihrer anerkannten Werte entstehen kann und man von einer Regierungsform zu träumen beginnt, in der die nationale Einheit durch starke Führerpersönlichkeiten repräsentiert wird und klare politische Entscheidungen im Hinblick auf langfristige Ziele „ohne der Parteien Haß und Hader" getroffen werden. Gerade in Krisenzeiten ist darum die Demokratie besonders bedroht.

Ohne Zweifel entspringen derartige antidemokratische Tendenzen aber auch einer unrealistischen Sehnsucht nach einer heilen Welt, in der uns die politische Verantwortung von einer allwissenden und allgütigen Vaterfigur abgenommen wird, der wir blindlings vertrauen können. Im Einzelfall kann dieses Vertrauen sogar einmal gerechtfertigt sein; in bestimmten Situationen kann sich ein Volk eine Demokratie gar nicht leisten. Im Normalfall ist heute das Risiko aber viel zu groß, irgendeinem Menschen und irgendeiner Institution unkontrollierte Macht anzuvertrauen. Demokratie ist eine äußerst labile, dauernd gefährdete, störungsanfällige und komplizierte Form politischen Zusammenlebens. Welche *sittlichen Einstellungen* dafür erforderlich sind, auf welche Tugenden die Christen in ihrem Gewissen verpflichtet werden müssen, darüber wurde im Rahmen der traditionellen Ethik noch viel zu wenig nachgedacht. Trotzdem bleibt in der heutigen Situation das Wort Churchills wahr: „Demokratie ist die schlechteste Regierungsform, aber die einzig mögliche."

ANMERKUNGEN

[1] H. Maier, Art. Demokratie, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 2 (Darmstadt 1972) 50–56.
[2] Neun Thesen gegen den Mißbrauch der Demokratie, in: Berichte und Dokumente, Zentralkomitee der deutschen Katholiken 13 (1971) 3.
[3] Ebd. 22.
[4] M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie (Tübingen [4]1956) 28.
[5] Vgl. Th. W. Adorno u. a., Der autoritäre Charakter, Bd. 1: Studien über Autorität und Vorurteil (Amsterdam 1968).
[6] In derselben Weise leitet die sog. Mitbestimmungskommission das Recht auf Mitbestimmung im Unternehmen aus Art. 1 und 2 GG ab. Vgl. Mitbestimmung im Unternehmen. Bericht der Sachverständigenkommission (Stuttgart 1970). – Das Schreiben „Octogesima Adveniens" Papst Pauls VI. von 1971 begründet in Nr. 47 die Forderung nach Teilhabe an der politischen Verantwortung überraschenderweise aus dem bereits von Papst Johannes XXIII. zuerkannten Recht auf Mitbestimmung im wirtschaftlichen Leben und Unternehmen.

Grete Schneider

Katholische Schulen in freier Trägerschaft

Was erwarten Staat und Gesellschaft in der augenblicklichen Situation?

Die kirchlichen Schulen müssen sich – in Abwandlung eines Wortes von J. B. Metz – als „Institutionen kritischer Freiheit" gegenüber dem öffentlichen Schulwesen mit seinen „Verabsolutierungen und Verschließungen" verstehen. Ich möchte diese kritische Freiheit nach drei Seiten entfalten: 1. gegenüber den Organisationsformen des öffentlichen Schulwesens, 2. gegenüber den Lehrplänen oder Curricula, 3. gegenüber der Erziehungswirklichkeit in den öffentlichen Schulen.

Es geht mir dabei um die Formulierung konkreter Erwartungen, die sich auf die Freien Schulen richten. Ich werde deshalb die kritische Analyse der „augenblicklichen Situation" auf das unbedingt Notwendige beschränken. Ich stütze mich dabei auf eine Reihe von Veröffentlichungen, die, ob von links oder rechts – sofern diese Einteilung überhaupt stimmt -, alle auf einen pessimistischen Ton gestimmt sind, was unser öffentliches Schulwesen angeht.

Analyse der Situation

Wir erleben in der Bundesrepublik seit einem guten Jahrzehnt eine Kulturrevolution, die sich an Schulen und Hochschulen abspielt und vom Staat initiiert und durchgeführt wird. Die Veränderungen, die sich in diesem Zeitraum in den Schulen vollzogen haben, sind in ihrem Ausmaß den Veränderungen zu vergleichen, die zu Beginn des 19. Jahrhunderts die Preußischen Reformer einleiteten. Diese Reformer haben uns ein deutsches Schulwesen erarbeitet, das international anerkannt und beneidet wurde. Unsere moderne Kulturrevolution hat dieses Schulwesen zerstört, weil ihre Vorkämpfer ein neues, besseres, den modernen Erfordernissen angepaßteres Schulwesen aufbauen wollten. Bei ihren Planungen gingen die Kulturpolitiker, angetrieben von deutschen Bildungswissenschaftlern, von folgenden Voraussetzungen aus:

1. Vorbild wird das angelsächsische, vor allem amerikanische Schulwesen mit seinem gleichen Bildungsangebot an alle Bevölkerungsschichten und alle Begabungen in High School und College.
2. Ein veränderter Begabungsbegriff aufgrund neuerer Lernpsychologien,

nach dem Begabung nicht genetisch, sondern umweltbedingt ist, verlangt dieses gleiche Bildungsangebot für alle.

3. Ein neues Menschenbild wird Erziehungsziel: nicht mehr der angepaßte, sondern der mündige, emanzipierte Mensch.

Ich versuche, diese Voraussetzungen kritisch zu beleuchten:

Zu 1: Daß das amerikanische Schulwesen unser Vorbild wurde, ohne daß die Bildungsexperten das Tüchtige, Brauchbare an unserem Schulwesen, aber auch seine Reformbedürftigkeit, untersuchten, hängt mit einer verhängnisvollen deutschen Eigenschaft zusammen: Wir sind nicht nur, wie alle Menschen, in der Verliebtheit himmelhoch jauchzend und zu Tode betrübt, sondern wir stürzen auf allen Gebieten immer wieder von maßloser Selbstüberschätzung in zerstörerische Selbstverachtung und Fremdenbewunderung; unser schwankendes Selbstbewußtsein ist durch die Brüche unserer Geschichte verursacht.

Verhängnisvoll aber wurde die Bewunderung unserer Bildungspolitiker für das amerikanische Schulwesen erst dadurch, daß sie bei seiner Imitation eine wichtige Seite eben dieses Schulwesens übersahen. Jeder, der einmal Gelegenheit hatte, amerikanische Schulen kennenzulernen, weiß, daß in den USA neben dem öffentlichen Bildungsangebot an alle ein elitäres, für die Schüler sehr teures Privatschulsystem besteht, das trotz einiger Freistellen für Begabte aus mittellosen Schichten praktisch nur Schülern aus vermögenden oder opferbereiten Elternhäusern offensteht. Dieses Privatschulsystem von High School bis zur Universität ist streng in seinen Aufnahmebedingungen und Anforderungen, besitzt eine auserlesene Lehrerschaft und vermittelt seinen Absolventen im Gegensatz zum öffentlichen Schulwesen alle Chancen im Berufsleben. Die USA besitzen also neben dem breiten Bildungsangebot, neben der Teilhabe an den Kulturgütern der Nation für alle ein elitäres Schulwesen zur Heranbildung der Führungskräfte in Bildung, Wissenschaft und Politik. Diese Seite des amerikanischen Schulwesens ist in keiner Weise von den westdeutschen Bildungspolitikern aufgegriffen worden. Aber keine Nation kann auf eine Elitebildung verzichten; das wissen die Bildungsexperten in Ost und West; nur wir glaubten darauf verzichten zu können. Es erhebt sich die Frage: Können die konfessionellen Freien Schulen in Westdeutschland dasselbe leisten wie die amerikanischen Privatschulen, ohne in die soziale Ungerechtigkeit zu verfallen, die in den USA mit den Privatschulen verbunden ist?

Zu 2: Die Bildungsreform setzte zu einer Zeit ein, als die theoretischen Psychologen und Pädagogen den transitiven Begabungsbegriff erfanden: Begabung sei nicht genetisch oder jedenfalls nur zu einem geringen, für die Entwicklung unwesentlichen Teil genetisch bedingt; sie werde vielmehr durch Umwelt, vor allem durch Schule, übertragen. Richtig ist an dieser These die alte erzieherische Erfahrung, daß Lehrer Begabung wecken oder dämpfen können. So blühen Schüler bei dem einen Lehrer auf, und dieselben Schüler verkümmern im glei-

chen Fach bei einem andern Lehrer. Aber zu wecken und zu dämpfen ist nur Vorhandenes, mit den Worten eines praktischen Psychologen: Wer eine IQ-Variante zwischen 60 und 90 hat, kann bei 60 behaftet bleiben oder auf 90 gesteigert werden; aber er kann nie einen IQ von 120 erreichen. Folge des transitiven Begabungsbegriffs war unter dem Stichwort Chancengleichheit die Gründung von Gesamtschulen. Jedem Schüler sollte die gleiche Bildung angeboten werden, und, sofern die Umwelt bisher Begabung nicht zu transferieren verstanden hatte, sollte ein kompensatorischer Unterricht eintreten. Chancengleichheit ist hier verstanden „als die gleiche Chance für Kinder aller sozialen Schichten, Abiturienten und Studenten zu werden", so – ironisch – Franz Niehl.

Inzwischen wird wieder in aller Öffentlichkeit von unterschiedlicher genetischer Begabung gesprochen. Der frühere hessische Kultusminister von Friedeburg erklärte 1975: „Keine Schule vermag die Unterschiede aufzuheben, die genetisch bedingt sind . . . Es ist auch nicht Aufgabe der Schule, die Vielfalt der Heranwachsenden auf einen Einheitstyp hin zu nivellieren."

Aber organisatorische Konsequenzen werden aus dieser Erkenntnis nicht gezogen. Nichts gegen Gesamtschulen generell, wenn sie, wie vorhin ausgeführt, dazu dienen, möglichst vielen Teilhabe an den Kulturgütern der Nation zu vermitteln; aber wenn sie das dreigliedrige Schulsystem ersetzen wollen und doch nichts anderes leisten als „gymnasialoide Sozialisation" (Gustav Grüner in „Hauptschule und Berufsschule in einem Boot"), haben sie sich selbst überlebt.

Es erhebt sich die Frage: Was können Schulen in kirchlicher Trägerschaft für die Entwicklung eines vielfältigen modernen Schulwesens leisten?

Zu 3: Das Erziehungsziel „Emanzipation" wird in einem Artikel des Mitteilungsblatts der Evangelischen Erzieher wie folgt begründet: „Wesensmerkmale freiheitlicher Demokratie sind Veränderung statt Stillstand, Kritik und Konflikt statt Harmonie und Synthese, Infragestellung von Herrschaft statt Kritikverbot"; deshalb hat „das Recht auf Bildung, als verbindliche Pflicht des Staates, die Voraussetzungen für Emanzipation zu gewährleisten". Diese Begründung mißversteht in verhängnisvoller Weise die Aufgabe der Erziehung. Alle Erziehung hat beides zu leisten: zur Anerkennung des Bestehenden, auch der Herrschaft, zu institutioneller Einordnung und zur Selbständigkeit, zur Mündigkeit im Denken und Handeln zu führen. „Es ist wohl zu verstehen, daß in einer Zeit, in der alle überlieferten Bindungen, entartend, ihre Legitimität in Frage gestellt haben, die Freiheitstendenz sich übersteigert", stellt Martin Buber schon 1925 fest. Aber er warnt eindringlich vor dieser übersteigerten Freiheitstendenz. „Von einer Bindung frei werden ist ein Schicksal; das trägt man wie ein Kreuz, nicht wie eine Kokarde", sagt er. Wir erfahren es schon heute leidvoll, daß eine Generation, die mit dem Konfliktmodell, unter der „Aufforderung zum Ungehorsam" erzogen wurde, nur noch Konflikte entwickeln kann,

nicht mehr imstande ist, Harmonie und Synthese überhaupt anzustreben. Und Menschen müssen nun einmal miteinander und nicht gegeneinander leben; d. h. doch wohl in Verbundenheit und nicht in immerwährendem Konflikt. Konflikt kann nur ein Übergangsstadium sein; aber wie soll ein junger Mensch da herausfinden, dem nie die viel verlästerte „heile Welt" vorgestellt wurde? Mir ist an Goethes Hermann und Dorothea so wichtig, daß hier zwar keine Scheußlichkeit von Verfolgung und Flucht bis hin zur Vergewaltigung verschwiegen wird, aber der Blick entschlossen von der Unzulänglichkeit der Welt weg auf Dorothea gelenkt wird, die in aller Wirrnis menschlich heil und vorbildlich bleibt.

Viel zu früh entläßt die emanzipatorische Erziehung den jungen Menschen aus der Geborgenheit, die nur eine Autorität bietet, die ihn behutsam in die Selbständigkeit führt. „Ohne eine lange Periode der Autoritätsanerkennung durchlaufen zu haben, gewinnt man kein autonomes Gewissen und damit auch nicht die Fähigkeit zur Selbstbestimmung" (Brezinka). Und Anna Freud hat schon zeitig erkannt: „Wo die Angst vor der elterlichen Strenge verschwindet, steigt die Gewissensangst. Wo die Strenge des Über-Ichs sich mildert, finden die Kinder sich überwältigt von der Angst vor der eigenen Triebstärke, der sie ohne Einspruch auf äußere oder innere Instanzen hilflos ausgesetzt bleiben." Diese Angst wird, wie wir heute sehen, in die Umwelt projiziert oder durch die Unterwerfung unter die Disziplin einer autoritären Gruppe überwunden.

Das Erziehungsziel Emanzipation wird in der modernen Schule organisatorisch durch die Größe der Schule und durch die Vielzahl der Lehrer gefördert. Mir hat kürzlich eine Lehrerin einer hessischen Gesamtschule verdeutlicht, wie wenig schon in der Sekundarstufe I der Fachlehrer vom Schicksal des einzelnen Schülers erfährt, so daß er nicht erzieherisch helfend eingreifen kann, wenn es vonnöten wäre. Der junge Mensch muß mit seinen Nöten und Lebensschwierigkeiten selber fertig werden, gerade auch in einer Schule, die sich um seine Schul- und Fachschwierigkeiten kümmern will.

Es erhebt sich die Frage: Können die kirchlichen Schulen dem „Erziehungsnotstand" unserer Zeit abhelfen? Wie kann heute noch erzogen werden?

Erwartungen an die kirchlichen Freien Schulen

Mit dem steigenden Unbehagen der Eltern am öffentlichen Schulwesen ist in den letzten Jahren das Vertrauen in die kirchlichen Schulen gewachsen. Ich brauche nur an die zunehmenden Anmeldezahlen zu erinnern. Die Gesellschaft vertraut darauf, daß an diesen Schulen noch Bildung vermittelt und Erziehung geleistet wird. Dabei stehen diese Schulen vor der Schwierigkeit, daß dort, wo Leistungsanforderungen – und Bildung läßt sich nicht ohne sie vermitteln – erhoben werden, wo Erziehung durch Unterricht geschieht, der Notendurch-

schnitt und damit die Berufschancen der Schüler sinken. Noch sind wir im schulischen Raum nicht so weit wie bei den Universitäten, von denen die Massenmedien kürzlich unwidersprochen einen Negativkatalog veröffentlichten, auf dem u. a. Bremen, Marburg und Bochum stehen, deren Absolventen von der freien Wirtschaft nicht mehr oder nur mit großen Bedenken aufgenommen werden. Einen Negativ- oder Positivkatalog gibt es für Schulen nicht und kann es vielleicht auch nicht geben.

Deshalb befinden sich die kirchlichen Schulen, die heute im Durchschnitt zu den leistungsstärksten Schulen gehören, in einem schwierigen Dilemma: Sollen sie ihren Absolventen durch Anforderung und Beurteilung die Berufschancen, nicht nur beim Numerus clausus, sondern generell, verbauen, oder sollen sie dem allgemeinen Trend anspruchsloser Notengebung folgen? Früher einmal zahlte sich der Besuch einer leistungsstarken Schule in allen Berufen aus. Das tut es auch heute noch; aber es besteht zumindest die Gefahr, daß man als Absolvent einer solchen Schule erst gar nicht in den Beruf oder in die Hochschule hineinkommt, um dort zu zeigen, was die Schule mitgegeben hat. Das aber hängt wiederum damit zusammen, daß wir in der Bundesrepublik versäumt haben, die vorhandenen Eliteschulen zu pflegen und zu fördern.

Organisationsform der kirchlichen Schulen

Damit bin ich bei dem ersten Punkt der konkreten Erwartungen, die sich auf die Schulen in kirchlicher Trägerschaft richten: Die Organisationsform der kirchlichen Schulen sollte sich in kritischer Freiheit gegenüber den Organisationsformen des öffentlichen Schulwesens entfalten.

Der rheinische Oberkirchenrat Nikolaus Becker hat 1976 eine Schrift herausgegeben, die die Rechte der Schulen in freier Trägerschaft untersucht: „Der Staat und das Recht der privaten Schulen. Eine Übersicht über die Rechtslage". Diese Schrift gehört in die Hand jedes freien Schulträgers und jeder Schulleitung einer freien Schule. Sie ist bei den Juristen im Kultusministerium umstritten; aber Becker stützt sich auf Gerichtsurteile und Gesetzeskommentare. Er ist der Meinung, die freien Schulen nützten den Freiheitsspielraum, den ihnen das Gesetz gewährt, nicht aus. Was die Schulorganisation angeht, lesen wir bei Becker:

„Auffallend ist besonders, daß alle Gerichte darin übereinstimmen, die Gestaltungsfreiheit der Privatschule für Unterricht, Organisation und Ziel sehr weit und unabhängig von staatlichen Einflüssen zu sehen. Für die Träger von Privatschulen und für die Schulen selbst bedeutet diese Gestaltungsfreiheit, daß staatlich vorgeprägte Modelle, Lehrplanrichtlinien und schulorganisatorische Regelungen nicht von seiten der staatlichen Unterrichtsverwaltungen für die Privatschulen verbindlich gemacht werden können. Auch die zahlreichen Schulreformergebnisse und die Regelungen der Kultusministerkonferenz über die differenzierte Oberstufe kann der Staat nicht einer Privatschule aufzwingen. Eine private Schule kann sich anderer Organisationsfor-

men bedienen, um das den öffentlichen Schulen entsprechende Bildungsziel zu erreichen und zu vermitteln. Dieses Recht kann besonders dann bedeutsam werden, wenn der Landesgesetzgeber für seine Schulen andere als bisher übliche Schulformen als Regelschule einführen sollte, also etwa die Gesamtschule zur Regelschule machte. Folgt man den bisher von der Rechtsprechung entwickelten Grundsätzen, können Privatschulen auch dann bei der von ihnen gewählten Form bleiben, sofern sie als Ziel weiterhin einen öffentlich anerkannten Schulabschluß vermitteln wollen. Wege und Methoden, die dazu hinführen, gehören in die Gestaltungsfreiheit der Privatschule."

Diese Gestaltungsfreiheit sollten die Schulen in kirchlicher Trägerschaft nicht ungenötigt aufgeben.

Das gilt für die gegenwärtig heftig umstrittene *Orientierungsstufe* und *Kooperative Schule*. Die freien Schulen sind nicht genötigt, Orientierungsstufen einzurichten oder ihre Schulen auf die Jahre 7–10 bzw. 7–13 zu beschränken, wenn die Einrichtung einer eigenen Orientierungsstufe dem kirchlichen Träger schwerfällt. Das wird meist der Fall sein, da selten am selben Ort sich alle drei Schulformen oder auch nur zwei in kirchlicher Trägerschaft befinden. Die kirchlichen Schulen müßten dann allerdings ein eigenes Aufnahmeverfahren für ihre Haupt-, Real- und Oberschulen entwickeln. Ich bin kein Freund dieser neuen Schulreform, nicht so sehr, weil ich die Reformhysterie hasse, durch die keine einzige neue Schulform, in diesem Fall die Gesamtschule, ausreifen kann, ohne daß nicht schnell eine neue unerprobte erfunden wird, sondern vor allem, weil ich den Nutzen dieser Form für den Schüler nicht einsehen kann. Abgesehen davon, daß tüchtige Grundschullehrer versichern, die Begabungsrichtung eines Schülers sei schon sehr früh zu erkennen, und abgesehen davon, daß Fehlentscheidungen bei der Durchlässigkeit unseres Schulwesens korrigierbar sind, lehrt das niedersächsische Beispiel, daß die Schüler vom ersten Tag der Orientierungsstufe bis zu ihrem letzten Tag in einem nicht verantwortbaren Streß stehen. Benachteiligt ist dabei das sogenannte Unterschichtskind. Akademikereltern werden ihr Kind so unterstützen, daß es in die oberste Differenzierungsgruppe kommt und ihm damit der Weg ins Gymnasium geebnet ist; vermögende Eltern halten sich einen Bildungssklaven; nur das Unterschichtskind steht auf sich allein. Ich spreche hier im Unterschied zu den meisten Bildungspolitikern aus eigener Kindheitserfahrung. Alle Kinder aber müssen nach zwei Jahren einen erneuten Schulformwechsel überstehen, der kaum dadurch gemildert wird, daß sie den einen oder andern Lehrer behalten und im selben Gebäude untergebracht sind. Schulen in freier Trägerschaft brauchen dieses Experiment nicht mitzumachen.

Sie können sich auch in der reformierten gymnasialen Oberstufe frei entfalten und ernsthaft die Empfehlungen der Westdeutschen Rektorenkonferenz überdenken, die, geringfügig modifiziert angewandt, dem Schüler beides sichern: eine konstante Stammgruppe in den Fächern Deutsch, Mathematik, Fremdsprache und evtl. Geschichte und darüber hinaus Fächerwahl nach Neigung und Bega-

bung und damit eine behutsame Hinführung zur Selbständigkeit. Diese Vorschläge sichern auch besser das, von dem heute wieder gesprochen werden darf, nachdem es lange Zeit tabu war: die Allgemeinbildung, die eher als die spezialisierte Bildung für die verschiedensten Berufe qualifiziert.

Ich sprach kürzlich mit einem jungen Pfarrer, der in der studentischen Arbeit steht; er berichtete mir, wie sehr die Abiturienten, die heute zur Universität kommen, emotionalisiert sind – ein merkwürdiges Ergebnis unseres wissenschaftsorientierten bzw. wissenschaftspropädeutischen Unterrichts. Er meinte, dies liege an zweierlei, einmal daran, daß die reformierte Oberstufe zu einseitig ausbilde, so daß der junge Mensch zwar vielerlei Kenntnisse in den von ihm gewählten Fächern habe, aber ihm das geistige Band fehle. Er fürchtete sogar, daß das, was heute als Allgemeinbildung wieder gefordert werde, nichts anderes sei als eine weitere Anhäufung von Kenntnissen auf zahlreicheren Gebieten, aber ohne geistigen Durchblick. Den zweiten Grund für die starke Emotionalität der Jugendlichen sah er im Mangel an geschichtlichem Denken. Dazu später im Zusammenhang der Curricula noch eine Bemerkung.

Kirchliche Schulen brauchen auch nicht die *Stufenschule* einzurichten. Hier allerdings tut sich eine Schwierigkeit auf, von der ich nicht weiß, ob sie zu überwinden ist, bzw. ob den kirchlichen Trägern zuzumuten ist, was hier auf sie zukommt. Mit dem nordrhein-westfälischen Lehrerausbildungsgesetz ist die Stufenschule vorprogrammiert. Wenn nur noch Stufenlehrer ausgebildet werden, muß ihnen das gemäße Tätigkeitsfeld, d. h. die Stufenschule, erstellt werden. Wenn die freien Träger diese Entwicklung nicht mitmachen wollen, und das wird von ihnen erwartet, müssen sie, zwar nicht heute, aber in absehbarer Zeit, dem Weg folgen, den das amerikanische private Schulwesen vorgezeichnet hat: sie müssen eigene Universitäten und eigene Lehrerseminare gründen. So abwegig ist der Gedanke gar nicht, wie er scheint. Kirchliche Fachhochschulen gibt es schon. Eine private katholische Universität scheint in Fulda geplant. Es ist die Frage, ob die Stunde so ungünstig für die Gründung privater Lehrerseminare ist. Aber ich muß zugeben, an diesem Punkt wird deutlich, wie schwer in Zukunft es den Schulen in freier Trägerschaft gemacht wird, den Erwartungen, die sich auf sie richten, in allen ihren Konsequenzen zu begegnen. Auf die kirchlichen Schulen richtet sich die Hoffnung, daß sie ihren eigenen Weg finden zwischen Neuerungssucht und Reaktion, daß sie wissen, was es zu bewahren und was es zu verändern gilt, und daß sie damit den Betroffenen, Eltern, Schülern und Lehrern, das Gefühl geben, auf festem Grund zu gehen.

Lehrplan und Curriculum

Bevor ich auf die neuen Curricula eingehe, muß ich etwas zu den *Lehrplänen* insgesamt sagen: Die Vernachlässigung, ja Verdrängung des Geschichtsunterrichts im Lehrplan aller Jahrgänge bekümmert nicht nur die Historiker, sondern alle, die etwas von Bildung verstehen. Der Mensch ist ein geschichtliches Wesen; er lernt sich selber nur im Gegenüber von Geschichte kennen. Theo Sommer schreibt in einem Artikel der „Zeit" vom 13. Mai 1977, angesichts der unter Jugendlichen kursierenden Judenwitze: „Eine Bildungspolitik, die Geschichte im sturen Verfolg ‚curricularer Innovation' zum bloßen Anhängsel dogmatisch bestimmter Sozialkunde-Inhalte gemacht, sie auf jeden Fall an den Rand des Lernens gedrängt hat, trägt an dieser Entwicklung (gemeint: das Witzereißen der Schüler und die Terrorsympathie unter Studenten) ein gerütteltes Maß an Schuld. Es ist höchste Zeit zur Umkehr. Die Verbannung der Geschichte führt zur Verkümmerung all dessen, was menschliche Gemeinsamkeit ermöglicht: Distanz, Skepsis, Maß, Toleranz." Dem ist nichts hinzuzufügen.

Über die neuen *Curricula* oder Unterrichtsempfehlungen ist schon viel gehandelt worden. Die einen betonen, daß sie zu einer neuen Besinnung über das Unterrichtsgeschehen anregen und dem Lehrer alle wünschenswerten Freiheiten in seinem Unterricht lassen, die andern, daß die Lernzielkataloge unausgereift seien, zu unverantwortlicher Beliebigkeit in der Stoffauswahl führten und vor allem versäumten, die emotionalen Kräfte der Schüler zu fördern. Es mag in gewissem Maß alles zutreffen. Bedenklich stimmt, daß in kürzester Frist die Curricula zum zweiten Mal überarbeitet werden und daß im Lauf dieses Schuljahrs noch die dritte veränderte Auflage herauskommen soll, die voraussichtlich mit verbindlicher Themen- und Textauswahl versehen sein wird. Das scheint mir dringend geboten, wenn man bedenkt, daß z. B. im Deutschunterricht ganze Unterrichtsreihen mit banalen Texten bestritten werden, die man so zurechtrücken kann, daß die vorgeschriebenen Lernziele erreicht scheinen.

Bevor ich auf die Lernzielkataloge genauer eingehe, möchte ich ein Wort über das mit den Curricula verbundene *Punktbewertungssystem* sagen. Es wurde eingeführt, nachdem von verschiedenen Seiten die Eltern beunruhigt wurden, als sei das bisherige Bewertungssystem der Gipfel aller Willkür. Unter dem Druck der so manipulierten öffentlichen Meinung wurde ein Notensystem konzipiert, das völlig objektiv sein sollte. In Wahrheit ist diese scheinbare Objektivität im zwischenmenschlichen Bereich die höchste Ungerechtigkeit.

Ich gebe ein – vielleicht extremes – Beispiel, das aus der Praxis stammt: Ein Abiturient, der die Prüfung nicht bestanden hat, klagt wegen der Reihenfolge der ihm auferlegten Fächer der mündlichen Prüfung. Er ging mit 96 Punkten ins mündliche Abitur, mußte also noch vier Punkte erreichen, um zu bestehen. Das Prüfungskollegium legte nach pflichtgemäßem Ermessen die Reihenfolge

der drei zu prüfenden Fächer so fest, daß der Prüfling mit dem Fach A beginnen sollte, von dem die Lehrer annahmen, dies sei sein stärkstes Fach. Schaffte er hier die fehlenden vier Punkte, würde er nicht weiter geprüft. Das Fach A brachte ihm aber sechs Minuspunkte, so daß seine Punktzahl auf 90 sank. Fach B brachte nichts, er blieb bei 90 Punkten; aber in Fach C erzielte er wider Erwarten acht Punkte und kam damit auf 98 Punkte. Damit hatte er das Abitur immer noch nicht bestanden. Hätte er die Prüfung in Fach C zuerst abgelegt, so hätte er mit 104 Punkten das Ziel erreicht, und die Fächer A und B wären nicht mehr geprüft worden.

Im alten System war das Prüfungskollegium genötigt, im Abschlußurteil die Gesamtpersönlichkeit des Schülers in die Erwägung einzubeziehen. Noten sind nicht mechanisch zu errechnen; es geht immer und muß immer die Person des Schülers mit eingehen, nur so kommen gerechte Noten zustande. Die Schulen in kirchlicher Trägerschaft sollten sich nicht scheuen, die Konsequenz aus dieser Einsicht zu ziehen. Denn auch hier gilt: „Eine private Schule kann sich anderer Organisationsformen bedienen, um das den öffentlichen Schulen entsprechende Bildungsziel zu errreichen" (Becker).

Zurück zu den Lernzielen: Zweifellos sind die *Lernzielkataloge* überhastet und unausgereift von Universitätsuntersuchungen übernommen, die noch nicht zum Abschluß gekommen waren. Die sogenannten kognitiven, auf die Handlungsdimension abzielenden Lernziele sind den affektiven, auf die Weckung und Pflege der Gefühlskräfte abzielenden ungebührlich vorgezogen. Das Lesebuch „drucksachen", das sich konsequent an die Lernzielbestimmungen der Curricula hält und das die allgemeine Verteufelung eigentlich nicht verdient, ist dafür ein Zeuge. Im Lehrerhandbuch der Klasse 5 heißt es:

„Zu den übergreifenden Lernzielen der Orientierungsstufe gehören u. a. die Befähigung zur Informationsentnahme, zum Erfassen der wesentlichen Inhalte eines Textes, zum Erkennen der Absichten des Autors, zur Benennung der beabsichtigten und der tatsächlichen Wirkung, zur Unterscheidung von informierenden, appellierenden, überredenden, von expositorischen und fiktionalen Texten, zur Erfassung des fiktiven Charakters von Inhalten narrativer Texte, zur Einnahme verschiedener Leserrollen, zum Erfassen von gekennzeichneten sprachlichen und textkonstituierenden Mitteln, zur Ermittlung von Indoktrinationen, ideologischen Positionen und Interessenlagen in Texten (Kl. 5!). Dazu gehören aber auch so elementare Ziele wie die Weckung von Vergnügen am Lesen oder die Einsicht, daß Texte gemacht und verkauft werden, daß sie verändert werden können, oder die Erfahrung, daß Texte Gefühle wecken und Einstellungen ändern können." Nur an einer einzigen Stelle in diesem langen Katalog wird von einem affektiven Lernziel gesprochen: Vergnügen am Lesen.

In der Unterrichtssequenz „Schule, Schüler, Schülerschule" heißt es im gleichen Buch: „Die Schüler beschreiben auf der Grundlage ihrer eigenen Erfahrungen soziale Verhältnisse und Vorgänge innerhalb der Schule. Sie versuchen eine erste Beschreibung von Unterrichts- und Erziehungsstilen. Sie nennen gesellschaftliche Bedingungen der Institution Schule und erkennen deren Veränderbarkeit. Sie bestimmen sich als Objekte oder als handelnde Subjekte der Schule."

Dies ist nicht bloßes Papier; ich habe Unterricht dieser Sequenz gesehen, und

zwar ohne das Lesebuch „drucksachen", unter der Überschrift: Reflexion über das Schülerdasein. Und dies vorgesehen für das ganze erste Halbjahr, wenn nicht länger, der Klasse 5. Ich zitiere diese Lernziele, um klarzumachen, daß es nicht genügt, im Freiheitsraum, den die Curricula gewähren, eigene Stoffpläne aufzustellen, sondern es gilt, die Lernziele der reformierten Schule in kritischer Distanz zu betrachten und eigene aufzustellen, die dem Erziehungsziel der freien Schulen entsprechen und die den Bedürfnissen des Kindes und des jungen Menschen angemessen sind. Es kommt mir bei diesen Lernzielen immer so vor, als säße ich vor Kinderbildern des 18. und 19. Jahrhunderts, auf denen die Kinder als kleine Erwachsene dargestellt und verstanden werden.

Lernziele können nicht – wie es weithin geschehen ist – sozusagen geschichtslos konzipiert werden; sie sind an Inhalte gebunden und haben zu beachten, woher wir kommen. Sie können aber auch nicht – und das scheint mir oft zu geschehen – im abstrakten Raum des Gedachten und Wünschbaren konzipiert werden; sie haben den konkreten jungen Menschen, den zu Unterrichtenden, zu achten. Die Verbindung beider Überlegungen ist die große Kunst der Didaktik. Nicht jeder Unterricht sollte wissenschaftsorientiert oder gar wissenschaftspropädeutisch durchgeführt werden. Es muß nicht gleich wie bei Arnfried Astel heißen: „Ich hatte schlechte Lehrer. Das war eine gute Schule." Aber der Schüler muß Unterrichtsstunden haben, in denen seine körperlichen und manuellen Fähigkeiten gepflegt werden, in denen er sich von der Kopfarbeit ausruhen kann; nur so gewinnt er, so paradox das scheinen mag, Vergnügen an geistiger Arbeit und Freude an geistiger Leistung. Wenn den kirchlichen Schulen gelingt, ihren Unterricht so zu gestalten, wären sie die humane Schule, über die heute so viel geschrieben wird, wären sie ein Gegenüber zu den öffentlichen Schulen mit „ihren Verabsolutierungen".

Erziehungsaufgabe

Damit sind wir beim wichtigsten Punkt: der Möglichkeit der kirchlichen Schulen, Erziehung zu leisten. Der neue Leiter des westfälischen Schulkollegiums schreibt in einem Artikel der Zeitschrift „Radius": „Kirchliche Schulen werden sich nur behaupten, wenn sie alle Veränderungen und Regelungen des öffentlichen Schulwesens sehr streng und gewissenhaft daraufhin prüfen, ob sie ihrem eigenen Erziehungsauftrag entsprechen, wenn sie sich nicht in einer Art von bildungspolitischer Askese ganz auf die Kernbereiche unterrichtlicher und erzieherischer Arbeit konzentrieren. Sie würden damit – durchaus im kompensatorischen Sinne – einen Beitrag dazu leisten, daß Schule als Stätte von Erziehung und Bildung wieder stärker in das Bewußtsein gehoben wird."

Aber gerade hier setzt die Verlegenheit ein. Wie kann heute erzogen werden?

In seinen heute noch nützlich zu lesenden Reden über Erziehung weist M. Buber schon 1925 darauf hin, daß es in der Erziehung nicht genügt, auf etwas zuzugehen, etwa auf den gebildeten oder den mündigen Menschen, sondern daß es darauf ankommt, von etwas auszugehen. Heute hat man oft den Eindruck, als zwängen die Curricula den Lehrer, vom Nullpunkt auszugehen, preiszugeben, was Generationen vor uns geschaffen haben. Was ist wert, aus der Geschichte, aus den überlieferten Kulturgütern weiter tradiert zu werden? Auf welche Werte beziehen wir uns? Diese Fragen sind schwer zu beantworten in einer Zeit, die, in sich schwankend und unsicher geworden, die Geltung allgemeiner Werte und Normen bestreitet. Hier haben es die kirchlichen Schulen leichter als die öffentlichen; sie weisen durch ihre bloße Existenz auf überlieferte Werte und Normen hin, die bindend bleiben.

Schwieriger ist auch für sie, das *Erziehungsziel* zu bestimmen. M. Buber hat lapidar auf die Frage nach dem Erziehungsziel in einer Zeit, in der alle Gestalten zusammenbrachen, geantwortet, es bleibe nichts anderes, als „das Ebenbild Gottes" zu bilden; den jungen Menschen zur „imitatio Dei absconditi sed non ignoti" zu erziehen. Hier ist es Zeit, ein Wort über heute so perhorreszierte Begriffe wie Autorität und Gehorsam zu sagen. Ich möchte den Lehrern Mut machen, wieder Autorität aufzubauen. Es ist ja nicht wahr, daß der junge Mensch nur selbständig wird, wenn die Erwachsenen ihn von Kind an auf sich selbst stellen und ihm keinen Gehorsam, keine Einübung in die überkommene Sitte abverlangen. Es ist hier keine äußere Autorität gemeint, die mit Strafen sich Gehorsam erzwingt, sondern jene innere Autorität, durch die das Kind und der junge Mensch Vertrauen zum Erzieher gewinnt und durch ihn und seinetwegen Vertrauen zur Welt. Eine solche Autorität findet ihre Begründung nicht in der Persönlichkeit des Lehrers, sondern darin, daß er selber sich einer Autorität verantwortlich weiß.

Welche Blüten der antiautoritäre Affekt unserer, vielleicht aber schon einer vergehenden, Zeit treiben kann, ist in einem Buch zu lesen, das kritisch zu evangelischen Religionsbüchern Stellung nimmt, unter dem mit einem Fragezeichen versehenen Titel: „Gott und Mensch – Herr und Knecht? Autoritäre Religion und menschliche Befreiung". Von Gott als dem Herrn darf nur reden, wer ausdrücken will, daß der Mensch „nicht auf sich selbst konzentriert und in sich selbst befangen bleiben kann", und von Gottes Gebot nur, wer den Menschen „daran erinnert, daß er nicht seinen vordergründigen Wünschen verfallen darf". Mit anderen Worten: Weder Gott noch seinen Geboten kommt eine objektive Wirklichkeit zu. Demgegenüber möchte ich an dem schlichten Wort des Matthias Claudius festhalten: „Etwas Festes muß der Mensch haben, daran er zu Anker liege, etwas, das nicht von ihm abhange, sondern davon er abhängt. Der Anker muß das Schiff halten; denn wenn das Schiff den Anker schleppt, so wird der Kurs mißlich, und Unglück ist nicht weit." Es stimmt nicht, daß eine solche Abhängig-

keit unfrei macht. Im Gegenteil, aus der bejahten Abhängigkeit von Gott, oder sagen wir es klarer: aus dem Gehorsam gegen Gott erwächst die Freiheit gegenüber den Menschen. Alle großen Gestalten der Kirchengeschichte zeigen das. Es bleibt wahr, was M. Buber sagt: „Leben aus der Freiheit ist personhafte Verantwortung, oder es ist eine pathetische Posse."

Vielleicht erwarten Staat und Gesellschaft in der augenblicklichen Situation nichts anderes von den katholischen Schulen in freier Trägerschaft, als daß ihre Lehrer diese Freiheit, die aus der Gebundenheit stammt, leben und ihre Schüler zu dieser Freiheit erziehen. Das ist gerade heute eine schwere Aufgabe, aber eine Aufgabe, die den Lehrerberuf so lohnenswert und wichtig macht.

Wie wichtig solche Lehrer für ein Volk sind, hat niemand besser gewußt als die Juden; sie wissen, daß sie ihren Lehrern ihr Überleben verdanken. Deshalb wird in Bibel und Talmud so hoch und ehrfurchtsvoll von den Lehrern geredet, wie etwa in dieser Talmudgeschichte, die Mut zur Erziehungsaufgabe machen kann:

„Rabbi (Jehuda ha-Naßi) sandte Rabbi Dossa und Rabbi Ammi, hinauszuziehen und die Städte im Lande Israel zu mustern.

Sie kamen in eine Stadt und sprachen zu den Leuten: Laßt uns die Wächter der Stadt kommen.

Sie ließen den Oberaufseher und den Senator kommen.

Da sprachen sie zu ihnen: Sind das die Wächter der Stadt? Es sind ja die Zerstörer der Stadt!

Jene aber fragten sie: Wer sind die Wächter der Stadt?

Da antworteten sie ihnen: Das sind die Schulmänner und Lehrer der Überlieferung, die bei Tag und Nacht Wache halten, nach dem Wort: ‚Nicht weiche dieses Buch der Weisung aus deinem Mund, sinne darüber Tag und Nacht' (Jos 1, 8)."

Wilhelm Gössmann

Die Lächerlichkeit des Christlichen

Ein Thema der literarischen Religionskritik

Die Funktion der Literatur, vor allem im Verhältnis zu Politik und Wissenschaft, wird heute auf verschiedenen Ebenen diskutiert, wobei ihre kritische Bedeutung besondere Beachtung findet. Denkt man über das Verhältnis von Literatur und Religion nach, so erwartet man christlicherseits allzugern eine affirmativ bestätigende Position. Die kritische Einstellung wird außer acht gelassen und damit auch eine Religionskritik, die, anders als die philosophische, literarisch vorgeht. Das wohl wichtigste Stilmittel einer solchen Art literarischer Religionskritik, wie sie sich im europäischen Kulturprozeß ausgebildet hat, ist die Lächerlichkeit, die jedoch – was nicht sogleich auf der Hand liegt – eine durchaus positive Relevanz hat.

Religion und Literatur, ein Liebespaar oder eine zerstrittene, wenn nicht sogar geschiedene Ehe? – so könnte man fragen, sobald man die Lächerlichkeit des Christlichen thematisiert. Dieses Spannungsverhältnis zwischen Religion und Kunst könnte daran liegen, daß die Religion ernst und die Kunst heiter sei, was allerdings auch gegenseitigen Austausch und gegenseitige Bereicherung gebracht hat. Größer wird schon die Spannung, wenn es darum geht, was hegemonial vorherrscht: die Religion richtend über die Kunst, oder umgekehrt: die Kunst als Kritik der Religion.

Literarische Religionskritik

Dies alles sind nicht nur abstrakt durchgespielte Probleme, da sie in dieser oder ähnlicher Form konkret in der Geschichte aufgetreten und nachweisbar sind, mit besonderer Deutlichkeit und Schärfe seit der Aufklärung, im Prozeß der Säkularisierung. Hatte sich die Literatur in den sogenannten christlichen Jahrhunderten in Abhängigkeit von der Religion verstanden, ihre Mysterien darstellend, motivlich ausschmückend, die menschlichen Probleme in sie einmünden lassend, so ist vor und nach der Zeit der Französischen Revolution ein literarischer Loslösungsprozeß zu beobachten, Emanzipation und eigene Absolutsetzung, die sich mit dem Stilmittel der Lächerlichkeit durchsetzen.

Die in der Kunst erfahrbar gewordene unabhängige Form menschlichen

Selbstverständnisses wird auf die Religion, ihre Institutionen, Riten und Gewohnheiten angewandt, und Religion erscheint nun in diesem Spiegel als etwas völlig anderes, als sie zu sein vorgab und vorgibt: Schein, Heuchelei, bewußtseinsbeengend, moralisch unterdrückend, politisch reaktionär. Christlicherseits, zumal das Christentum sich am längeren Hebel befand, reagierte man mit Ausscherung und Verdammung darauf, bis hin zu dem Vorwurf der Blasphemie. Indem man diesen Prozeß sich klarmacht, Autoren, Texte und Absichten im einzelnen überprüft, kann man zu der Erkenntnis kommen, daß hier nicht nur böswillige Blasphemie vorliegt, sondern die Bemühungen um ein Christentum, das sich zwar säkularisiert, aber oft genug den Intentionen der Bergpredigt näher steht, als es das konventionelle Christentum vermochte. Nicht ist es so, daß das Recht bei den literarischen Religionskritikern liegen müßte und das Unrecht beim kirchlichen Christentum. Zumindest aber hat die Ausklammerung der literarischen Religionskritik zu Einseitigkeit und Verarmung im Christentum geführt und ein christliches Kulturbewußtsein aufkommen lassen, gemischt aus Minderwertigkeits- und Überlegenheitsgefühlen.

Die literarische Religionskritik der letzten zwei oder drei Jahrhunderte bedarf einer literarisch wie theologisch exakten Aufarbeitung und einer dementsprechend bewußtseinsmäßigen Aufwertung. Hierbei muß das Schwergewicht auf dem Literarischen liegen, das heißt, eine der Literatur als Literatur gerecht werdende Beurteilung muß erreicht werden.

Von der literarischen Religionskritik zu unterscheiden ist die *philosophische*, die jedoch meist nicht in reiner Form auftritt, sondern literarische Elemente aufnimmt und zudem noch den kulturpolitischen Horizont im Auge hat. Im deutschen Sprachbereich sind es vor allem Ludwig Feuerbach und Friedrich Nietzsche gewesen. Beide behalten im Grund den Ernst der Religion bei, Feuerbach in der Argumentation der Negation und Nietzsche in der Argumentation der Verachtung.

Feuerbach kennt so gut wie überhaupt nicht das Stilmittel der Lächerlichkeit (es gibt einige frühe Satiren von ihm), weshalb man ihn auch gern als frommen Atheisten apostrophiert hat. Die Lächerlichkeit eines Voltaire, Lessing oder Heine hätte notgedrungen seine brave, zurückgebliebene pietistische Frömmigkeit zerstört. Die bisherigen Dualismen des Christlichen: Gott und Mensch, Himmel und Erde, Religion und Politik, reduziert er auf das jeweilige Einprinzip: Mensch, Erde, Politik, und sakralisiert solche Vorstellungen. So schreibt er in einem seiner Beiträge zur Reform der Philosophie:

„Denn religiös müssen wir wieder werden – die Politik muß unsere Religion werden – aber das kann sie nur, wenn wir ein Höchstes in unserer Anschauung haben, welches uns die Politik zur Religion macht" (Werke, Bd. 2, Stuttgart 1959, 219).

Mit dem Prinzip der Lächerlichkeit ist ein wie auch immer sich absolut setzendes Einprinzip unvereinbar. Lächerlichkeit braucht den Zwischenraum, den

auch noch so schmalen Freiheitsraum zwischen verschiedenen Positionen, eine Zwischenstellung des Autors, der auch von der anderen Seite, die er der Lächerlichkeit preisgibt, irgendwie fasziniert ist. Er muß kritisch zu sich selbst sein und nicht bloß negierend. Ohne die geistesgeschichtliche Stellung Feuerbachs zu schmälern, kann festgehalten werden, daß seine Religionskritik völlig anderer Art ist als jene, die man in der Literatur kennt, selbst wenn sie bei ihm Anleihen gemacht hat.

Nietzsches Religionskritik als Verachtung der Christen spiegelt, literarisch gesehen, eine anspruchsvolle Form des Zynismus. Zu konfrontieren wäre sie am ehesten mit *Kierkegaard*, der das Paradoxe des Christentums erkennt, zum Prinzip erhebt und es in der Ironie menschlich erträglich macht.

Die Position Nietzsches: „Dies war die verhängnisvollste Art Größenwahn, die bisher auf Erden dagewesen ist: – wenn diese verlogenen, kleinen Mißgeburten von Muckern anfangen die Worte ‚Gott', ‚jüngstes Gericht', ‚Wahrheit', ‚Liebe', ‚Weisheit', ‚heiliger Geist' für sich in Anspruch zu nehmen und sich damit gegen ‚die Welt' abzugrenzen, wenn diese Art Menschen anfängt, die Werte nach sich umzudrehen, wie als ob sie der Sinn, das Salz, das Maß und Gewicht vom ganzen Rest wären: so sollte man ihnen Irrenhäuser bauen und nichts weiter tun. Daß man sie verfolgte, das war eine antike Dummheit großen Stils: damit nahm man sie zu ernst, damit machte man aus ihnen einen Ernst ... Diese kleinen Herdentier-Tugenden führen ganz und gar nicht zum ‚ewigen Leben': sie dergestalt in Szene setzen, und sich mit ihnen, mag sehr klug sein, aber für Den, der hier noch seine Augen auf hat, bleibt es trotz alledem das lächerlichste aller Schauspiele" (Der Wille zur Macht, § 202, 203).

Die Position Kierkegaards: „Sollte das Ironische im Christentum nicht darin liegen, daß es einen Versuch machte, die ganze Welt zu umfassen, aber der Keim dazu, daß das unmöglich wurde, in ihm selbst lag; und hiermit hängt das andere zusammen – das Humoristische –, seine Betrachtung dessen, was es eigentlich Welt nennt (dieser Begriff nämlich gehört eigentlich mit zum Christentum, und es steht deshalb in einer Weise auf halbem Wege), insofern nämlich alles, was sich bisher in der Welt geltend gemacht hatte und das noch tat, ins Verhältnis gesetzt wurde zu dem, was die Christen für das einzig Wahre hielten; und deshalb erschienen ihnen Könige und Fürsten, Macht und Herrlichkeit, Philosophen und Künstler, Feinde und Verfolger usw. usw. als Nichts, und wegen derer Meinung, etwas Großes zu sein – als lächerlich.

Wenn man zuerst beginnt, über das Christentum zu reflektieren, so muß es einem allerdings, bevor man hineinkommt, zuerst zum Fall und Ärgernis geworden sein, ja man muß gewünscht haben, daß es niemals in die Welt gekommen wäre, oder zumindest, daß die Frage nach ihm niemals im eigenen Bewußtsein aufgekommen wäre. Deshalb ekelt man sich bei all dem Geschwätz von Geschäftigem, zwischenträgerischen Mittelsmännern, daß Christus der größte Held sei usw.; deshalb viel lieber die humoristische Auffassung" (Tagebücher, Bd. 1, Düsseldorf 1962, 79 f., 97).

Der Zynismus Nietzsches und die Ironie Kierkegaards umspannen den Rahmen von der negativ verachtenden zur positiv engagierten Religionskritik. Die aphoristischen Texte beider Theoretiker machen die Gegensätzlichkeit deutlich: Die Christen erscheinen lächerlich, und andererseits sieht die Welt für die Christen lächerlich aus.

Abgrenzungen im Sprachgebrauch

1. *Lächelndes Christentum*

Sobald man an Rokokokirchen denkt oder an eine Mozartmesse, an Glasfenster und Altarbilder mit Engeldarstellungen, überall, wo die Kunst die ernste Religion erleichtert, kann von einem lächelnden Christentum gesprochen werden. Das Entzücken und die Seligkeit alter Paradiesvorstellungen spiegeln sich wider, eine Bewußtseinsqualität, die Freiheit von Schuld, Schmerz und irdischer Belastung ahnen läßt.

Das Gelächter unterscheidet sich vom Lächeln durch die Prallheit der Lust, die Lächerlichkeit durch das Schrille der Kontraste. Das Lachen ist eben lauter und undisziplinierter als das heitere Lächeln. Es ist nicht das höfliche Lächeln, auch nicht das so freundliche eines Kindes. Es ist mehr als Naivität und anders als das Raffinement überlegener Ironie, eine in die Kunst hinübergerettete Sinnlichkeit. Eine Buddhastatue oder die mittelalterlichen Madonnen bezeichnen dieses Lächeln vielleicht am eindeutigsten: Nicht für andere lächeln, sondern zu sich selbst. Kierkegaard schreibt dazu: „. . . nicht das Lachen wünsche ich, das des Schmerzes Spielgefährte ist, das habe ich; auch nicht das Wohlfeile, zuckersüße Lächeln, das verbitte ich mir – aber das Lächeln, welches der Erstling der Seligkeit ist" (Tagebücher, 208).

2. *Lächerliches Christentum*

Die Lächerlichkeit steht gegen den allzu ernst genommenen Ernst der Christen, wofür die dogmatische Aussage von der Verdammung der Bösen die äußerste Konsequenz darstellt, was jedoch Gott vorbehalten ist.

Die Kirche war bestrebt, mit allen Mitteln die Lächerlichkeit vom Christentum fernzuhalten. Als Spott und Gotteslästerung bezeichnete sie oft vorschnell, was einem unabhängigen Denken entsprang. Die sich nicht beugten, wurden zu Feinden des Christentums erklärt und verketzert. Dies war solange möglich, wie die kirchlichen Institutionen über die notwendigen Machtmittel verfügten. Erst die Verquickung von Anspruch und Macht, von Drohung und Verurteilung erzeugte die Lächerlichkeit, machte sie unvermeidlich.

Die milde Form der Lächerlichkeit wurde gestattet, man begrüßte Komik und humorvolles Gelächter. Man denke an die burlesken Szenen in den Mysterienspielen des Mittelalters, an das Ostergelächter, die Eselsfeste, an die Umzüge mit parodistischen Darstellungen. Das Heilige bedarf des Kontrasts, der profanisierenden komischen Infragestellung. Wo das Christentum nicht einmal diese abreagierende Lächerlichkeit ertrug, erschien es und erscheint es trist, prüde, selbstgerecht. Für den harmlosen Humor steht das Gebet des Thomas Morus: „Schenke mir eine gute Verdauung, Herr, und auch etwas zum Verdauen."

Spott und Lästerung auf der einen Seite, Humor und Komik auf der anderen, dazwischen liegt die Lächerlichkeit des Christlichen. Sie ist ein Ergebnis jeweiliger Säkularisierungsprozesse, die aber mit den biblischen Schriften selbst vorgegeben sind: der Widerspruch zwischen einem als gültig deklarierten Anspruch und einer sich selbst behauptenden Liberalität. Die im Judentum und Christentum entwickelte Wahrhaftigkeit wandte sich, wie es Nietzsche artikulierte, gegen den hier erhobenen Anspruch. Dessen Brüchigkeit allerdings bewirkt, sofern sie nicht ins Unendliche abgeschoben wird, im Raum der menschlichen Endlichkeit, wie es Jean Paul definiert hat, Lächerlichkeit.

Lächerlichkeit ist der letzte Versuch, Freiheit innerhalb des Christentums zu realisieren, ohne daraus desertieren zu müssen. So kann auch noch der Ironiker sich Christ nennen, wenn der Eifer der Christen es zuläßt.

3. *Lächerlich gemachtes Christentum*

Damit steht das Christentum auf der Bühne. Negativ formuliert: am Pranger. Zum Lachen gehört die Reaktion des Publikums. Wohin wendet sich dessen Laune, Gerechtigkeit oder auch Ungerechtigkeit? Wer lächerlich gemacht wird, ist in seinem Selbstwert und Schamgefühl getroffen. Man kann resignieren, aber auch Überlegenheit vorspielen. Die Lächerlichmachung der Christen und ihrer Überzeugung ist zwar noch nicht die Hölle, aber das Fegefeuer auf Erden, kann auf ein Christentum hinweisen, wie es tatsächlich vorhanden ist und gelebt wird, läßt seine ideale Form auf sich beruhen.

Zwischen dem Lächerlichmacher und dem Publikum muß die gleiche Sensibilität aufkommen: der gestellte Anspruch rückt ins schiefe Licht, eine Umkehr von groß und klein, von echt und unecht wird deutlich, eine Diskrepanz von Aufwand und tatsächlich Erreichtem. So entsteht ein ungutes Gefühl, ein Unwille. Durch den Ausbruch des Lachens sichert sich das Publikum seine Überlegenheit. Da dem Christentum ein höchstmöglicher Anspruch eigen ist, an dem gemessen es immer am Pranger steht, mußte es in der Neuzeit notgedrungen zum Anlaß der Lächerlichkeit werden.

Heine nennt das Lächerlichwerden „das schlimmste Martyrtum". Und Goethe: „Durch nichts bezeichnen die Menschen mehr ihren Charakter als durch das, was sie lächerlich finden."

Textproben

1. *Jonathan Swift*

Bei der Lächerlichkeit des Christlichen bietet sich als Anfangspunkt einer Sequenz von Texten das satirische Werk von Jonathan Swift an. In einer Zeit, die sich noch christlich auswies und christlich bestätigte, nimmt er die aufkläreri-

schen Tendenzen, damals mit dem Begriff der Freigeisterei benannt, in ihren kulturpolitischen Auswirkungen wahr. In seinem satirischen Essay *„Einwände gegen die Abschaffung des Christentums"* wechselt er die Positionen des Pro und Kontra, wodurch der Leser seinen eigenen Standpunkt suchen muß. Will er aber mit dem Autor weiter mitziehen, muß er den gerade eingenommenen wieder aufgeben und kommt so in die prekäre Situation, die vordergründigen Anbiederungen der Überheblichkeit zu widerrufen. So engagiert er sich, literarisch glaubhaft, für ein lächerlich gemachtes Christentum.

„Nachdem ich so die wichtigsten Einwände gegen das Christentum und die Hauptvorteile, die man uns von seiner Abschaffung verspricht, erwogen habe, will ich jetzt mit der gleichen Ehrfurcht und dem gleichen Vorbehalt klügeren Urteils dazu übergehn, ein paar Nachteile zu erwähnen, die daraus erwachsen könnten, wenn man das Evangelium aufhöbe. Denn an sie haben die Befürworter der Abschaffung vielleicht nicht genügend gedacht.

Zunächst bin ich mir wohl bewußt, wie leicht die geistreichen und dem Vergnügen lebenden Herren über den Anblick so vieler schlampiger Pastoren, die ihnen etwa in den Weg laufen und ihre Augen beleidigen, murren und sich entrüsten müssen; aber zugleich bedenken die weisen Reformatoren nicht, welch ein Vorteil und Glück es für unsere großen Geistreichen ist, wenn sie stets Gegenstände für ihren Spott und ihre Verachtung haben, an denen sie ihre Talente üben und schärfen können, so daß ihre Laune nicht nötig hat, über Leute ihresgleichen oder gar über sich selber herzufallen; zumal sie es hier ohne die geringste denkbare Gefahr für sich selbst tun können.

Und um noch einen parallelen Gedankengang zu verfolgen: wie finden, wenn das Christentum einmal abgeschafft wäre, die Freidenker, die Leute der unbedingten Vernunft und die Männer der tiefen Gelehrsamkeit je wieder ein in allen Punkten so darauf berechnetes Thema, daß sie an ihm ihr Geschick entfalten können? Welcher wunderbaren Erzeugnisse der Geistreichelei würden wir beraubt werden! Der Erzeugnisse derer, die ihren Genius durch beständige Übung auf Spott und Schmähung wider die Religion eingeschult haben und also nimmermehr imstande wären, in einem anderen Thema zu glänzen" (Satiren, Frankfurt 1965, 77 f.).

2. *Voltaire und Schiller*

Eine skandalöse Wirkung hatte über seine Zeit hinaus Voltaires Versepos über die Jungfrau von Orléans *„La Pucelle"*. Literaturgeschichtlich gesehen handelt es sich um eine Persiflage auf das mit religiösem Pathos vorgetragene Poem Jean Chapelains „Die Jungfrau oder das befreite Frankreich". Als Stilmittel wird die Frivolität angewandt, wodurch Vergnügen und Aufklärung zustande kommen sollen. Voltaire wie auch Heine als eingefleischte Feinde des Christentums, so hat man sie gesehen und abgeurteilt.

Es wird aber in dem Versepos Voltaires nicht sosehr die Nationalheldin lächerlich gemacht als das an ihr herausgestellte Attribut der Jungfräulichkeit. Bedenkt man, wie hoch in der christlich-europäischen Kulturwelt die Jungfräulichkeit eingeschätzt wurde, dann kann man begreifen, an welch heikles Thema Voltaire rührte. Innerhalb der französischen Hofgesellschaft, in der das amouröse Spiel mit den raffiniertesten Mitteln betrieben wurde, sah der Spötter Voltaire diese Scheinwelt als Zielscheibe des Amüsements. In Deutschland wurde

dieses Epos durch eine anonym erschienene Nachdichtung wirksam. Die beiden letzten Gesänge des Epos wollen zeigen, wie die jungfräuliche Johanna (Hannchen) am Ende doch nicht standhaft bleibt. In das anhängliche und treue Tier (ein Esel), das immer zur Stelle war, ihre Jungfräulichkeit zu schützen, verwandelt sich der Teufel, um die Jungfrau zu verführen, eine sodomitische Frivolität.

Vor allem dort, wo die Stilmittel des Witzigen, Possenhaften und Parodistischen unverstanden blieben, erhob sich Protest. So bezeichnete ein katholischer Germanist die „Pucelle" als „die Ausgeburt eines nihilistischen Geistes, der in wahnwitziger Zerstörungswut die ganze sittliche Weltordnung über den Haufen wirft. Voltaire macht das Heilige lächerlich, indem er es in den Staub zieht; er bekämpft die Priester, indem er sie zu Wüstlingen macht; er setzt an die Stelle von Liebe und Keuschheit wilde Begier und schamlose Geschlechtlichkeit. Eine Schändung reinen Menschentums durch die Gemeinheit von Zote und Wollust: das ist der Geist seines Epos" (W. Grenzmann, 1929).

Bekanntlich fand *Schiller* durch die „Pucelle" Voltaires das Ansehen Jeanne d'Arcs geschändet und setzte gegen die Schmähungen Voltaires wieder das „edle Bild" der Jungfrau von Orléans:

„Es liebt die Welt das Strahlende zu schwärzen
Und das Erhabne in den Staub zu ziehn,
Doch fürchte nicht! Es gibt noch schöne Herzen,
Die für das Hohe, Herrliche entglühn,
Den lauten Markt mag Momus unterhalten,
Ein edler Sinn liebt edlere Gestalten."

3. *Heinrich Heine*

Zu Heines literarischem Metier gehört es, die enge Verquickung von religiöser und politischer Machtkonstellation zu entlarven und der Lächerlichkeit auszuliefern. Das geschieht zu einem Zeitpunkt, an dem die christlichen Kirchen sich im 19. Jahrhundert nach der Aufklärung und Französischen Revolution neu zu etablieren bestrebt waren. Sein Stilmittel ist die literarische Inspektion, bei der er jene Vorstellungen der Lächerlichkeit preisgibt, die für die damalige Bewußtseinsbildung entscheidend waren. Indem man ihn mit den verschiedensten Argumenten suspekt erscheinen ließ, glaubte man, ihn abtun zu können, und versäumte gerade dadurch die rechtzeitige Aufarbeitung seiner literarischen Analysen. Von besonderer Bedeutung für die Religionskritik ist unter seinen Reisebildern *„Die Stadt Lucca":*

„Eben weil ich ein Freund des Staats und der Religion bin, hasse ich jene Mißgeburt, die man Staatsreligion nennt, jenes Spottgeschöpf, das aus der Buhlschaft der weltlichen und der geistlichen Macht entstanden, jenes Maultier, das der Schimmel des Antichrists mit der Eselin Christi gezeugt hat. Gäbe es keine solche Staatsreligion, keine Bevorrechtung eines Dogmas und eines Kultus, so wäre Deutschland einig und stark und seine Söhne wären herrlich und frei. So aber ist unser armes Vaterland zerrissen durch Glaubenszwiespalt, das Volk ist getrennt in feind-

liche Religionsparteien, protestantische Untertanen hadern mit ihren katholischen Fürsten oder umgekehrt, überall Mißtrauen ob Kryptokatholizismus oder Kryptoprotestantismus, über Verketzerung, Gesinnungsspionage, Pietismus, Mystizismus, Kirchenzeitungsschnüffeleien, Sektenhaß, Bekehrungssucht, und während wir über den Himmel streiten, gehen wir auf Erden zugrunde. Ein Indifferentismus in religiösen Dingen wäre vielleicht allein imstande uns zu retten, und durch Schwächerwerden im Glauben könnte Deutschland politisch erstarken" (Werke, Bd. 2, Frankfurt 1968, 416).

4. *James Joyce*

Die Lächerlichkeit des Christlichen ist literarisch wohl nirgendwo radikaler und überzeugender ausgesprochen worden als in dem bekannten Roman von James Joyce *„Ulysses"*. Sie ist eines der Hauptthemen dieser auf Bewußtseinsklärung angelegten literarischen Summa. Schon der Anfang des Romans beginnt mit der Parodie auf die morgendliche Meßliturgie, bei der man erkennen kann, welche Eindringlichkeit die alten lateinischen Texte besaßen. Dabei wird deutlich, wie sehr die europäische – nicht zuletzt die irische – Tradition mit christlichen Vorstellungen und Redensarten durchwachsen ist. Der Prozeß des Zerredens drängt sich förmlich auf, um mit der sakralsprachlichen Tiefenschicht fertig zu werden.

„Gravitätisch kam der dicke Buck Mulligan vom Austritt am obern Ende der Treppe: er trug ein Rasierbecken, auf dem kreuzweise ein Spiegel und Rasiermesser lagen. Im milden Morgenwind bauschte sich leicht hinter ihm ein gelber, ungegürtelter Schlafrock. Er hob das Becken in die Höhe und stimmte an: ‚Introibo ad altare Dei.'

Dann machte er halt, sah die dunkle Wendeltreppe hinab und rief rauh: ‚Kinch, komm rauf! Komm rauf, du gräßlicher Jesuit!'

Feierlich ging er dann weiter und kletterte auf das runde Geschützlager. Er blickte um sich und segnete ernst dreimal den Turm, das umliegende Land und die erwachenden Berge. Dann sah er Stephan Dädalus, verneigte sich vor ihm und schlug viele Male schnell das Zeichen des Kreuzes, wobei er glucksende Töne ausstieß und den Kopf bewegte. Stephan Dädalus war schlechter Laune und schläfrig; er lehnte seine Arme auf die oberste Treppenstufe und blickte gleichgültig in das ihn segnende, sich bewegende, glucksende Gesicht, pferdehaft in seiner Länge, und auf das helle, nicht gleichmäßig eichengelbe Haar ohne Tonsur."

5. *Günter Grass „Der Butt"*

In den fünfziger und sechziger Jahren gab es in der Bundesrepublik eine breit angelegte literarische Religionskritik, die sich, für viele ungewohnt und frivol, der Lächerlichkeit als Stilmittel bediente. Es hängt sicher damit zusammen, daß zu dieser Zeit die christlichen Kirchen eine dominierende Rolle in der Öffentlichkeit spielten. Die mittleren Werke von Böll sowie die frühen Romane von Grass und Herburger belegen es. Nunmehr schwappt gerade bei solchen Autoren die literarische Religionskritik im Seichten, dient oft nur noch als Versatzstück wie in Trivialromanen. Es fehlt der schmerzliche Biß.

In dem letzten Roman von Grass wird die Lächerlichkeit des Christlichen oft genug zu einer blasphemischen Gaudi, worüber keiner mehr so recht lachen

kann. Wurde in der „Blechtrommel" die Religionskritik zu einer mehr oder weniger akzeptablen Aufklärung, so steht sie hier in dem Sog einer Sinnlichkeit, der sie fortwährend erliegt. Es gibt Stellen, bei denen diese Provokation durchaus plausibel ist, aber auch genügend andere, bei denen man spürt, daß sie ohne Widerstand ins Leere erzählt sind. Gewiß steht keine Stelle für sich, aber die Übergänge ins Kritische, so daß Religionskritik gleich Gesellschaftskritik würde, bleiben vordergründig.

In vielen Passagen kommt nicht mehr das Stilmittel der Lächerlichkeit auf, da keine eigene Reflexion des Lesers verlangt wird. Vielleicht fehlt dem ganzen Roman als Kontrastprinzip zur Sinnenhaftigkeit und Sinnlichkeit eine Intellektualität, die das Lachen erleichtert.

Liberalität durch Lächerlichkeit

Die im Einzelfall nicht mit Eindeutigkeit zu analysierende Lächerlichkeit des Christlichen macht auf ein in unserer Zeit noch immer aktuelles Problem aufmerksam: den stärker und zugleich flacher werdenden Säkularisierungsprozeß. Wird dieser nun zu schnell negativ dargestellt, wie man es in der Vergangenheit allzu leichtfertig getan hat, als Auflösung, als Überzeugungsverlust, so wird übersehen, daß sich in diesem Zusammenhang eine Liberalität herausgebildet hat, ohne die sich keine kulturell anspruchsvolle Religion legitimieren kann.

Es braucht nicht jene unverbindliche Liberalität zu sein, die alles zuläßt oder alles lächerlich findet und sich für nichts engagiert. Die Lächerlichkeit des Christlichen beinhaltet, vor dem Hintergrund der europäischen Geistesgeschichte, eine Religion der Freiheit. Dadurch könnte das Christentum wieder attraktiv werden, ein Christentum, um die religionskritische Sprache Heines zu verwenden, das „Menschenliebe predigte und jene Freiheits- und Gleichheitslehre offenbarte, die auch später die Vernunft der großen Denker als wahr erkannt hat, und die als französisches Evangelium unsere Zeit begeistert . . . Wie den Gewerben ist auch den Religionen das Monopolsystem schädlich, durch freie Konkurrenz bleiben sie kräftig, und sie werden erst dann zu ihrer ursprünglichen Herrschaft wieder erblühen, sobald die politische Gleichheit der Gottesdienste, sozusagen die Gewerbefreiheit der Götter angeführt wird. Die edelsten Menschen in Europa haben es längst ausgesprochen, daß Jesus das einzige Mittel ist, die Religion vor dem gänzlichen Untergang zu bewahren" (Die Stadt Lucca).

Die exzentrische Argumentationsweise Heines mag dem einen wie dem anderen nicht schmecken. Indem er aber den Blickwinkel von außen nimmt, wird das Zuviel, aber auch das Zuwenig überdeutlich, je nachdem, wo man sich befindet und steht; eine literarische Argumentation, die kulturpolitische Konsequenzen impliziert.

Um der Liberalität willen kommt man nicht daran vorbei, mit der Lächerlichkeit des Christlichen zu leben. Sie ist eine Durststrecke, die man durchstehen muß, die aber in einer bürgerlich oder sozialistisch orientierten Welt, in Konsum und trivialer religiöser Verflachung, eine unabhängige Selbstbehauptung vermittelt. Nur jene menschliche Gesellschaft – Religion, Politik, Wissenschaft eingeschlossen – ist erträglich, die Lächerlichkeit verkraftet. Wer das Christentum akzeptiert, sollte zumindest die damit verbundene Schizophrenie nicht scheuen, die einerseits den Anspruch gelten läßt und doch mit dessen verzerrter Realisierung rechnet und lebt.

Vor dem Anspruch der Bergpredigt wirkt sowieso alles lächerlich. Die Durst- oder Durchgangsstrecke trifft dabei zunächst auf die eigenen Verkrustungen, Fixierungen und Selbstgerechtigkeiten. Sie trifft darüber hinaus auf ein Lächerlichkeitsforum, dem Christliches heute allgemein ausgeliefert ist, und nicht zuletzt trifft sie auf die Substanz des Christlichen selbst, die vor dem Weltverstand – im Sinn der biblischen Erfahrung – als Torheit, Ärgernis und damit als Lächerlichkeit erscheint. Erst über diese Hürde hinaus gibt es den der Lächerlichkeit entzogenen freien Bereich.

Liberalität durch Lächerlichkeit wird heute schon vielfach mißverstanden. An die Stelle der anspruchsvollen literarischen Religionskritik ist eine breitgetretene Lächerlichkeit des Christlichen getreten. Das hängt einmal damit zusammen, daß die Machtpositionen des Christentums, politisch-äußerlich und psychisch-innerlich, abgebaut sind und deshalb nicht mehr der Lächerlichkeit ausgeliefert werden müssen. Es liegt aber auch daran, daß kleine und kleinste Geister etwas Gestriges weiterreden und sich damit brüsten, ohne darauf bedacht zu sein, Liberalität zu erwirken.

Eine triviale Lächerlichkeit des Christlichen wird noch lange vorhanden bleiben, ein aufgestautes Ressentimentgefühl. Dadurch, daß man psychische Entschuldigungen fallenläßt und sich mit dem lächerlich gewordenen Christentum solidarisiert, bringt man es und sich selber ein Stück weiter. Sicherlich ist dabei die Lächerlichkeit nicht das Attribut einer herkömmlichen Volksreligion, die eher das Komische, das Witzige und applaudierend Humorvolle bevorzugt. Zur Lächerlichkeit gehört der Kontrast von naiver Religionsausübung und reflektierter Religion, und damit das Recht auf Intellektualität. Trotz Mißverständlichkeiten, die sich bei solchen Behauptungen ergeben, könnte man meinen, daß Resignation plus Lächerlichkeit ein immer noch respektables optimistisches Bewußtsein ergäben.

Noch ein Zusatz: Wandte sich die Lächerlichkeit auf die Religion als Tabu, so müßte sie sich heute, wenn Feuerbach recht hat und an die Stelle der Religion die Politik getreten ist, auf diese wenden: die Lächerlichkeit des Politischen. Denn die literarische Lächerlichkeit muß sich jene Machtbesetzungen aussuchen, die Liberalität nicht aufkommen lassen.

M. Norberta Hoffmann

Chiffren der Angst und der Trauer

Zur Lyrik Peter Huchels

Das lyrische Werk Peter Huchels ist nicht umfangreich, aber gewichtig[1]. Zum Erscheinen des Gedichtbands „Gezählte Tage" schrieb im Dezember 1972 „Times Literary Supplement": „Gezählte Tage dürfte für einige Zeit der bedeutendste Gedichtband aus Deutschland sein" – eine hohe Wertung, die Anreiz zum Nachprüfen gibt. Zur Frankfurter Buchmesse 1977 schrieb die FAZ: „Das wichtigste Ereignis im Bereich der Lyrik ist ohne Zweifel der allerdings noch nicht erschienene Band ‚Die neunte Stunde', der Peter Huchels Gedichte aus den Jahren 1972–1977 zusammenfaßt" (13. 10. 77).

Am 19. Oktober 1977 erhielt Peter Huchel den zum erstenmal verliehenen großen Literaturpreis der Brüsseler Europalia. Der Germanist der freien Universität Brüssel, Henri Plard, bemerkte nach der Bekanntgabe des Preisträgers, daß die Jury sich nicht an hohen Auflageziffern orientiert habe, sondern eine lyrische Arbeit auszeichne, die dem Dichter den Namen eines neuen Matthias Claudius eingebracht habe.

Nur zögernd, sich vielfach widersprechend, hat sich die literarische Kritik der Dichtung Huchels zugewandt. Die frühe Einordnung als Naturlyriker ist heute wohl allgemein aufgegeben.

Der 1903 in Berlin-Lichterfelde Geborene verbrachte Kindheit und Jugend in Alt-Langerwisch, einem Dorf der Mark Brandenburg. Die Erfahrungen und Bilder der märkischen Heimat sind in solcher Intensität in die dichterische Existenz eingegangen, daß sie in jeder Phase des Schaffens präsent blieben.

Während die frühen Gedichte – ein geradezu klassisches Beispiel dafür ist das oft interpretierte „Die Magd" (St 12) – von praller Sinnlichkeit gefüllt sind, fest gefügt in Reim und Rhythmus, ist in späteren in freier Form und zunehmender Abstrahierung die Kindheit als bleibende Evokation gegenwärtig. In südlicher Landschaft, im Anblick des Ölbaums und des Meeres, heißt es: „Sie kommen wieder, verschwimmend im Nebel / durchtränkt / vom Schilfdunst märkischer Wiesen / die wendischen Weidenmütter / . . . die Füße in die Erde grabend / die mein Gedächtnis ist" (GT 26).

Trotz aller Bindung an die Heimat ist Huchels Dichtung nicht als Heimatdichtung einzuordnen. Ebensosehr distanziert sich der Dichter selbst von der Zuordnung zur sogenannten Lehmann-Schule von Naturlyrikern (Soergel-Ho-

hoff), denen man Günter Eich, Langgässer und Krolow zurechnet, wie auch umgekehrt Wilhelm Lehmann Huchels Werk scharfer Kritik unterzog, die hauptsächlich in der unterschiedlichen Behandlung des Mythos in der Dichtung begründet ist.

Als Huchel sein Studium begann, entdeckte er eine neue Quelle, die dauernde Inspiration im Lebenswerk des Dichters blieb. Er schreibt darüber, nach dem Bericht über die Funde im Bücherschrank des Großvaters: „Als ich aber 1923 die Humboldt-Universität bezog und mich dort umsah, entdeckte ich die Mystik. Neben Meister Eckehardt, Seuse, Swedenborg, Paracelsus, Baader, Theophrast von Hohenheim u. a. war es vor allem Jakob Böhme, der mich fesselte" (V 16). Die Symbolsprache der Mystik hat entscheidenden Anteil in der gesamten Dichtung Huchels.

Für den Studenten der zwanziger Jahre war der zeitgenössische Einfluß selbstverständlich. Huchel berichtet in seiner Dankrede zur Verleihung des österreichischen Staatspreises für europäische Literatur: „Ich las nachts Trakl, immer wieder Trakl" (V 7). So ist es verständlich, daß sich in seiner frühen Dichtung auch der Trakl-Rilke-Ton findet: „Du Name Gott, wie kann ich dich begreifen / Du schweigst bewölkt. Du bist. Wir aber werden / nicht Frucht aus deinem Wort. O regne Licht / in uns! Wir blühen wohl in deinem Reifen, / dann aber welken wir, noch in Gebärden, / denn mystisch dunkelt uns dein Angesicht." Der Dichter durchschritt bald diese Phase der Beeinflussung, um seinen eigenen Weg zu finden.

Der Stoff seiner Dichtung bietet sich in den Lebenssituationen des Dichters. Man könnte mit der Gundolfschen Formulierung sagen, es sind die Ur- und Bildungserlebnisse, die sich, um mit den Strukturalisten zu sprechen, im Gedächtnis und Bewußtsein sedimentieren als unerschöpflicher Vorrat. Auf diese Quelle weist Huchel selbst im Motto, das er im Augustinus-Wort dem Band „Chausseen Chausseen" vorangestellt hat: „im großen Hof meines Gedächtnisses. Daselbst sind mir Himmel, Erde und Meer gegenwärtig." Als Urerlebnisse wären Kindheit, Heimat, Begegnungen, vor allem die Erfahrungen des Kriegs, der sowjetischen Kriegsgefangenschaft, der Verfemung und Isolation zu betrachten; als Bildungserlebnisse die Studien, die ausgedehnten Reisen, die Berufsarbeit, vor allem die fruchtbare Verlagsarbeit für „Sinn und Form", jene Zeitschrift, die bis 1962 – dem Datum der Ausschaltung des Verlagsleiters – eine wirksame Verbindung von Ost- und Westdeutschland darstellte.

So tief und schmerzlich verwundet vom Zeiterleben die Dichtung ihren Schöpfer ausweist, so wenig berechtigt wäre es, ihn einen politischen Dichter zu nennen. Im Glückwunschtelegramm des Bundespräsidenten zum Literaturpreis der Europalia heißt es: „Die Heimat, die Ihnen bleibt, ist heute die deutsche Sprache." Nur von der Sprache her sollte man sich dieser Dichtung nähern, ohne Abhängigkeiten oder Einordnungen feststellen zu wollen.

Es scheint, daß die Strukturalisten manche Begriffe bereit haben, mit denen man das Verständnis für diese Dichtung aufschließen könnte. So etwa ließe sich – was die innere Form betrifft – von einer durchgehend synchronischen Dichtung sprechen. In vielen Einzelinterpretationen Huchelscher Gedichte wurde das Problem der Behandlung der Zeit schon berührt. Eine eigentümliche Kraft der Vergegenwärtigung zeichnet die meisten Gedichte aus. Da sind keine historischen Rückblicke oder Reflexionen, vielmehr ist alles präsentisch, mag es sich auch um ein Kindheitserlebnis Böhmes vor 300 Jahren handeln wie in „Alt-Seidenberg" (GT 53).

Es hat einen eigenen Reiz, den Sinnstrukturen dieser Dichtung in ihrer doppelten Funktion des Verbergens und Enthüllens nachzuspüren. In Sprache hineingeboren verfügt der Dichter über die Bilder der Archäologie bis zur Eschatologie. Kosmos und Mythos, Geschichte und Kultur, Bibel und die Weisheit Alt-Chinas sind in einem solchen Ausmaß interiorisiert, daß da und dort blitzartig ein Sinneffekt auftaucht, der – ohne Auslegung – nur die Richtung in die Sinntiefe andeutet; so wenn inmitten eines Kriegsgedichts – „Männer mit weißen Schärpen / reiten am Rand des Himmels den Scheunen zu / Einkehr suchend für eine Nacht" – plötzlich die Rede ist von der „verlorenen Krone von Ephraim." (GT 10). In einem Vers wie: „Finstere Dörfer / wo mittags Elias / aus brennendem Ahorn trat" vermittelt der Name eine Bedeutungsintention, die eine konkrete Wurzel hat, aber in größeren Zusammenhang verweist (Ch 76). In „Mittag", da „Sicheln von heißer Sonne gedengelt" werden, erscheinen „Sicheln Boas und Sicheln / aus dem Grabe des Ti" nebeneinander (Ch 33): Assoziationen über weite Zeiträume hinweg vertiefen die Gegenwartsaussage. Bei Huchel erfahren wir wieder das „Ereignis des Wortes", daher auch seine Hochschätzung der Metapher in ihrer offenbarenden Bedeutung.

In der Selbst-Interpretation des „Winterpsalms" deutet er den Prozeß dichterischer Sprachwerdung an. Am Beginn sind „Wortklänge, Bildvisionen auf kein Thema hingeordnet . . ., im späteren Prozeß das Bild als Gleichnis. Und wenn sich dort am äußersten Rand Erfahrung mitteilt, so ist das durch die Situation bedingt und kein Verschlüsseln aus Manier . . . Die Sprache ist einfach, nichts wird verdunkelt. Trägt das Bild einen Gedanken oder schlägt der Gedanke in ein Bild um, die Metapher bleibt klar." [2]

Walter Jens beklagt allerdings, daß Huchels Kürzungen manchmal „nahe an den Rand des Sinns" gehen (V 35). Für den vielseitig gebildeten Europäer Huchel sind Metaphern klar, die vielen Zeitgenossen erst erschlossen werden müssen – mangels biblischer und historischer Kenntnisse sowie metaphysischer Voraussetzungen. Durch Jahrtausende angereicherte Symbole enthalten eine solche „Sinnüberfrachtung" (Ricoeur) in vielfältigen Bedeutungen sprachlicher Metaphern, daß jeweils neue Sinnbeziehungen möglich werden. Das eben macht den Reiz der Huchelschen Dichtung aus. Die dem Dichter „klare Metapher" scheint

dem Leser verschlüsselt, weil er sich von gewohnten Vorstellungen zu lösen hat. Zuweilen werden Bilder auch ambivalent gebraucht. Etwa der Mond ist in den Kindheitsgedichten das freundliche Muttersymbol: „Mond" und „Kühe" begleiten den Schlaf des Knaben. Auch in späteren Gedichten wird ihm noch manchmal eine behütende Geste gegeben: „Der Mond legte fasrige Gaze / über die Wunden der Dächer" (GT 42). Häufiger aber ist der Todesaspekt; er ist eine „blanke Hacke" für den Sterbenden (GT 71), der „graue Mahlstein" (GT 34), das „Auge der Ödnis" (Ch 65).

Aus dem Reichtum der Huchelschen Dichtung soll im folgenden einer besonders ausgeprägten Spur nachgegangen werden. In vielfach verschlüsselten Bildern, die in der Bewegung des Deutens als Chiffren bezeichnet werden, sind Angst und Trauer in ungewöhnlicher Intensität erfahrbar.

Im Dichter selbst scheint die Fähigkeit zur Trauer bereits vor der existenziellen Erfahrung grundgelegt. Darauf weisen die Verse zu seinem Geburtstag: „Ich kam auf die Welt, es regnete still / in der dritten Nacht April. / . . . Die Nacht verdunkelte mein Blut / der Augen braune Dämmerung / Der Schatten meines Herzens steht / im kalten Schatten vom April." Zum 60. Geburtstag, ein Jahr nach seiner Verfemung, schreibt Huchel: „Ich bette mich ein / in die eisige Mulde meiner Jahre / Ich spalte Holz, / das zähe, splittrige Holz der Einsamkeit" (GT 81). Franz Schonauer meint, daß Huchels Natur die Heiterkeit fehle und seine Gedichte die Signatur des Dichters tragen: „Schwermut, Trauer, beschädigtes Leben." [3]

Das Auszeichnende der Huchelschen Dichtung ist jedoch, daß Angst und Trauer nicht nur als Pathos vermittelt werden, sondern daß die Realität der Sprache sachbezogene Dinglichkeit verbürgt. Die Sprache wird zum Schlüssel der Dinge, der den Zugang zur Welt eröffnet. Welt und Leben aber stehen im Kontext, der in Verdichtung, in neuer Bedeutung ausgesagt wird.

„Denn da ist nichts als vieler Wesen stumme Angst"

Das Bild des in winterlicher Kälte erstarrten Flusses wird dem Dichter Sinnbild jeglicher kreatürlicher Angst; „alles Verscharrte blickt mich an." Der „Winterpsalm" (Ch 80), dessen zentrale Aussage die obigen Verse bilden, wurde in das letzte von Huchel redigierte Heft von „Sinn und Form" aufgenommen. Der Angst gegenüber ist Schweigen die äußerste Möglichkeit, sich zu verweigern: „Ich schweige. / Ich will nicht Zeuge sein." Im „Traum in Tellereisen" (Ch 82) ist das Schweigen unauslöschlich das letzte Vermächtnis, „das Testament gestürzter Tannen / geschrieben / in regengrauer Geduld".

Hinter dem Titel der Sammlung „Chausseen Chausseen" steht die Angst des Vertriebenen, des Ortlosen, zu ungewissen Zufluchten unter undeutbaren, aber

vernehmlichen Zeichen Dahinstürzenden. Die geschichtslosen Geschlechter werden nicht mehr aufgehoben, nicht mehr bewahrt sein. „Die Öde wird Geschichte / Termiten schreiben sie / mit ihren Zangen in den Sand." Hier ist Angst um das Kommende in einem apokalyptischen Bild ausgesagt. Eine Ursache dieser Angst lesen wir in der Klage des Gedichts „An taube Ohren der Geschlechter" (Ch 77): das zu Sagende wird unsagbar. Geschichte wird zum Stillstand, ist nur noch Endzeitbewußtsein.

Schon der Titel der Gedichtsammlung „Chausseen Chausseen", ohne Trennungszeichen, in der Intensivierung der Wiederholung, ist Signatur der Angst. Denn diese Chausseen sind Fluchtwege, kahle Chausseen in der „Landschaft hinter Warschau" (Ch 11). „Kalt weht die Chaussee im Jahr" auch „In der Bretagne" (Ch 41). In der „erwürgten Abendröte / stürzender Zeit" sind die Chausseen „Kreuzwege der Flucht" unter dem brennenden Himmel, mit dem harten Atem der Fliehenden, wo Tote über die Gleise geschleudert wurden und die Schreie erstickten, denn „Ein schwarzes / summendes Tuch aus Fliegen / schloß ihre Wunden" (Ch 59). Im Tiefflug schossen sie auf die Fliehenden; „nackt und blutig lag die Erde, der Leib des Herrn / . . . nie kam im Nebel der langen Winterchausseen / ein Simon von Kyrene" (Ch 60). Diese unmittelbare Identifikation hebt die Angst in eine letzte Dimension. Und die vor Stalingrad verwehte Chaussee führt „in die Totenkammer aus Schnee" (Ch 64).

Von der „Wesen stummer Angst" ist der Kosmos erfüllt, dessen unbegrenztes Bedeutungspotential durch Bilder artikuliert wird, die das Problem des vielfachen Sinnes aufgeben. Etwa die Chiffren Wasser und Kälte, Öde und Sand, Licht und Schatten, Nebel und Wind, Steine und Felsen, Mond und Sterne, Nacht und Dunkel sind nicht einfach kosmisch-mythisierende Metaphern in überkommener Urbedeutung, sondern Bildausdruck der Angst-Erfahrung oder auch der Tröstung.

Der Stein kann Härte, Verhärtung bedeuten in traditioneller Überlieferung im biblischen Sinn, wo von „Herzen von Stein" die Rede ist, aber auch den „Speicher der Stille" (Ch 14), der „groß in seiner Stille" im Wasser der Etsch lebt (Ch 15). Er ist Mahner: „Sei getreu, sagt der Stein", während die Schatten locken: „Geh mit dem Wind" – in der schweren Entscheidung der Trennung von der Heimat, die Fremde geworden ist (Exil, GT 11).

Nebel kann das Beruhigende weißer Schafsmilch haben, die über den Dachrand floß (Ch 31); weit öfter aber ist er ruhelos (Ch 9), die dünne Haut der Berge, die leicht verwundbare Haut der Welt, der nur dämmernde Sonnen scheinen läßt, das „Schweifen der Unsichtbaren" schützt und damit Angst ruft (Ch 45). „Ein Duft von Kalmus" vermag am Morgen den Nebel zu heben (Ch 47), eine der wenigen Stellen, an denen der angstbefreiende Morgen berufen wird.

Der „krähentreibende Nebel" ist vielfach mit der Chiffre der Nacht verbun-

den (Ch 63). Nacht, Dunkel, Öde sind als Bilder der Angst weit entfernt, ja völlig entfremdet der deutschen Nacht-Dichtung, die seit der Romantik das Geheimnisvolle und Traumhafte besang. Huchels Nachtbilder sind Geständnisse der Angst-Erfahrung und des Grauens. Ein Sternbild kann nicht tröstend gesehen werden, sondern „in die Nacht gebeugt / ins eisige Geschirr / schleppt Hercules / die Kettenegge der Sterne / den nördlichen Himmel hinauf." (GT 9). Finsterer Himmel ist von Wänden aus Nebel grau unterkellert (GT 22).

Mit dem „kalten Eisen des Dezembers" verbinden sich die grausamen Erinnerungsbilder des Kriegs und der Gefangenschaft (GT 39). Der „in der Kälte des Nordwinds" auf Jutesäcken unter der Laderampe des Güterbahnhofs Lagernde hört den Wechsel von Schüssen, dazwischen die unheimliche Stille (GT 40). Und wenn die „Leere der Nacht" langsam sank und sich mit Hundegeheul füllte, sank die „Niederlage / auf die gefrorenen Adern des Landes" (GT 42) – eine dichte Parallel-Aussage des kosmischen und des Kriegsgeschehens.

Die Chiffre des Sandes, der Asche oder des Staubes erinnert an die ähnliche Bedeutung in der Dichtung von Nelly Sachs. Wenn das „Rascheln des Sandes / zerklüftet das Herz" (Ch 14), wird die Herzensangst des Flüchtenden spürbar, die Angst vor den Verfolgern. Das Gegenwärtigbleiben des Schrecklichen ist vernehmlich im Staub, der „brannte von harten Schreien" (Ch 75). Das Gedächtnis bewahrt das Furchtbare: „Es geht durch Wolken / stürzender Asche / die Stimme hinab, die Erben zu rufen" (GT 23). Auch die Pflanzen und Bäume haben ihren Anteil an der grauenhaften Zerstörung: „die beuligen Stämme / der Weiden werden sich krümmen / und Asche sein" (GT 31). Immer aber hält Staub das Gedenken an Gewesenes wach: „Gedenke meiner / flüstert der Staub" (GT 63).

Der Chiffrencharakter gewisser Pflanzen, Bäume ist über Jahrzehnte hin in der Dichtung Huchels zu beobachten. In einem frühen Gedicht „Unter Ahornbäumen" (St 70) heißt es: „ein Napf aus Laub und andere Zeichen". Ein Vergleich mit der späteren Dichtung ergibt, daß „Ahorn" das Signum des Totenbaums, „Laub" das des Sterbens ist. „Durchs Ahorndunkel der Schlucht" wird die „glimmende Glut / das Wort der Toten" getragen und der „Hohlweg" vom „Ahornfittich überrauscht", läßt Bedrohung ahnen. (Ch 48). Ein Ahorngerippe ist Rastplatz für einen alten Mann: Vordeutung auf das Kommende (GT 14). Im Ahornschauer erscheint die Nymphe, „die Augen bedeckt / vom dünnen Messing / gezackter Blätter des Ahorns"; aber es gibt keine Antwort auf die Frage nach ihrem Todesweg.

Die Eiche ist nicht etwa schattenspendende Wohltäterin, sondern birgt, mächtig gegabelt, den Donner. In der morschen Kammer des Baums schlafen, drachenhäutig, die Fledermäuse: Zeichen des Schreckens, der Nacht, des Verfalls (GT 12).

Deutlichen Zeichencharakter haben die Pappeln, die in Huchels Gedichten siebzehnmal vorkommen. Nach Bachofen (V 123) hat die Weißpappel, die He-

rakles an Acherons Strand entdeckt und die das Holz für die olympischen Feuer liefert, mythische Bedeutung als Zeichen für Untergang und Besiegung des Todes. Den doppelten Zeichencharakter von Tod und Leben zeigt die Pappel-Chiffre manchmal im gleichen Gedicht als „Herbstprunk der Pappeln" in einer Landschaft, wo „zerschossen trieb die Kettenfähre / den Fluß hinab", aber zugleich ein Kind das Leben erblickt (Ch 62). In dem „Die Pappeln" bezeichneten Gedicht wird die Überwindung von Tod und Zerstörung durch die ins Licht ragenden Pappeln, die Fühler der Erde sind, angedeutet (Ch 65). Die Pappel kann traumhaft erscheinen, wenn der Mond „hoch in die Pappel / das silberne Zaumzeug der Zigeuner" am Abend hängt, aber auch fahl in der Nacht stehen, wenn die Greisin den rauchenden Brand ins Dunkel der Toten schleudert (Ch 30). „Dickicht" signalisiert die Falle, die der Jäger stellt (GT 8), den Hinterhalt, die Bedrohung. Gleiche Bedeutung haben die „Schatten": „Zwei Schatten, Rücken an Rücken / zwei Sträucher / zwei Männer warten vor deinem Haus." So schreibt der Dichter in der Angst ständiger Bespitzelung während der Frist der gezählten Tage, die dann den Titel der im Westen veröffentlichten Sammlung ergibt.

Das dichterische Wort gleicht der spitzen „Distel", aber es kann nicht offen gesprochen werden, die Sprache wohnt „unter der Wurzel der Distel". Die Schatten stellen im „Unterholz" Fangnetze auf (Ch 83). Das 1962 geschriebene Gedicht steht in der konkreten Situation des Publikationsverbots. Aber der mit Sprache beschenkte und beauftragte Dichter kann nicht schweigen, er muß die Worte verstecken. Die verriegelnden Wurzeln hüten sie bei verborgenem Wasser unter dem Gehölz (GT 75).

Eine Verweis-Deutung in die religiöse Sphäre ist offensichtlich im Bild der Agaven, die ihre Lanzen heben und den Essigschwamm „an den dürstenden Mund des Himmels" heben (Ch 19). „Garn der Algen" signalisiert schon in der einfachen Wortzusammenstellung Bedrückung und Angst, verstärkt durch die Situation, „gefesselt . . . mit brennender Lippe vor einer Muschel", verschlüsselt im Schicksal des Odysseus (Ch 24). In der frühen Dichtung, wo die unmittelbare konkrete Bedeutung Vorrang vor dem Chiffren-Charakter hat, werden Beifuß, Nuß, Apfel als Fruchtbarkeitssymbole gebraucht; in der späteren Dichtung haben Chiffren des Bösen Vorrang.

„In der Mitte der Dinge / die Trauer"

Ein Klang der Elegie geht im Gedicht „Verona" von dem die Schlußzeile füllenden Wort „Trauer" aus (Ch 15). Der Schmerz hat darin vielfache Tönung im Regen des Vergessens, im unauffindbaren Versinken der Stimmen.

Immer wieder werden die Toten berufen, sie vor allem sind im Gedenken der Trauer. Inmitten des anscheinend alltäglichen Ablaufs dörflichen Geschehens

sind es die Toten, die sehen „den eisigen Schatten der Erde / gleiten über den Mond" (Ch 9). In der „Elegie" wird Homers Fahrt nach Ios zur Totenreise; aus mythischer Vergangenheit führt der Dichter in mythisierte Gegenwart in der Verbildlichung von Verarmung, Leere, Häßlichkeit; denn am Ende warten, nachdem des Mondes Feuerschiff der Fahrt nach Ios geleuchtet hatte, am Gestade die Knaben „mit leeren Netzen und Läusen im Haar" (Ch 12).

Die Finsternis der Trauer hat auch ihre Gegenbilder in Licht und Feuer, aber die Bedeutung der Trauer erschließt sich aus dem beigegebenen Adjektiv. „Züngelnde Flamme" ist nicht wärmendes, leuchtendes Licht. Die „Sichel des Lichts" zerschellt auch am Mittag, aber das Bleibende sind wieder die Toten: „Jenseits des Flusses / leben die Toten." Das einzige, was sie erreichen kann, ist die Sprache der Dichtung. „Das Wort ist die Fähre" (Ch 14). Ausdrücklich den Toten gewidmet ist „San Michele" (Ch 17), wohl bei einem Besuch der Toteninsel bei Venedig entstanden mit den Chiffren der Zeit und Herz tötenden „Glocke", dem „schwarzen Feuer", das den Heimweg der Toten wärmt, den „Schatten" von Gebeten über „schlafenden Wassern".

Daß die Trauer um die Toten vor allem den Kriegstoten gilt, liegt in der vielfachen Todesbegegnung des Dichters begründet und wird schon von den Überschriften mancher Gedichte bezeugt, wie „Soldatenfriedhof" (Ch 68) mit seinen fünftausend Kreuzen oder „Warschauer Gedenktafel", wo „Im Wundmal der Mauer / erscheinen die Toten" (Ch 78). Todestrauer begleitet die durch die Verfolger ums Leben Gekommenen, die Gehetzten, Gejagten, Flüchtigen, deren Schrei das „Wasser höhlt" (GT 7). Die Chiffren des Jägers, der frierenden Stimme des Wassers, „das Tote um Tote flößte hinunter" (Ch 65), sind Traueraussagen, wie sie der grausigen Situation entsprechen.

Als Chiffren der Trauer sind die meisten Tiere zu betrachten, die in Huchels Gedichten vorkommen, abgesehen von denen der Kindheit. Eine Ausnahme sind die Delphine, die „heimlichen Brüder", die Botschaft tragen nach Byzanz (GT 66), und immer wieder die Katzen, die weise sind und schweigen (GT 84). Einzige Weise zu überleben ist „katzenäugiges Schweigen" (V 103). Sogar die Schwäne sind „winterböse Majestäten", deren Federn schneidende Degen sind (Ch 54). Weit entfernt sind diese Schwäne von denen Rilkes im „Jardin des Plantes", getrennt durch eine andere, härtere Trauer als die des Weltschmerzes der zwanziger Jahre.

Seit Nietzsche und Günter Eich steht die Vogelchiffre der Krähe in der Dichtung für Winterkälte, Heimatlosigkeit, Öde und Verlassenheit. Sie wird bei Huchel zum Boten des Todes, aber auch zum Überbringer außerweltlicher Botschaft in der Hülle des Mythos von Aristeas, einem Diener Apollos, der ihm in der Gestalt des Raben folgte, dem es möglich war, nach dem Sterben wieder vom Tod zurückzukehren. Die „nebelgefiederte Krähe", die mit ihrem Fittich „das Licht im Erlengrau schlug", evoziert jene die grausame Realität übersteigende Ge-

stalt, die sagen kann: „Hier ist das Vergangene ohne Schmerz“ (GT 65). Nebelkrähen bringen Trauer über das arm gewordene Licht der Erde (St 32). Als dämonische Totentiere sind auch die Fledermäuse zu betrachten, dem Zeichen der Krähe ähnlich, aber ins Unheimliche gesteigert im verrotteten Bauminnern oder über dem Rauch des Totenflusses.

Die Trauer der Einsamkeit hat ihr Symbol in der Eule: „umweht vom Schatten / treibenden Schnees / die Einsamkeit der Eule“ (Ch 52). Sie ist der Vogel der Nacht, Zeit der Abgeschiedenheit von den Freunden, von Kontakten, Zeit des erzwungenen Schweigens.

Die Trauer erzwungener Sprachlosigkeit wird vernehmbar in der Chiffre vom Kreuzotterndickicht, „das blind schlief / erstarrt / im Schweigen des Schnees“ (Ch 10). Gegenüber der früheren Fassung dieses Gedichts in „Sinn und Form“ sieht Walter Jens die Tendenz zu abstrakter Raffung und vorsichtiger Konzentration, um die Chiffren für komplizierte Sachverhalte zu setzen (M 25). Die Sprache der Trauer, in die die Kälte der Einsamkeit mit der Gefahr des Verstummens eingegangen ist, stellt die Gesellschaftsordnung in Frage, die sie hervorgebracht hat.

Die Schildkröte hat in der frühen Dichtung (St 26: Kinder im Herbst) mythische Bedeutung. Nach Bachofen verkörpert sie als Schlamm- und Sumpftier die Mischung von Erde und Wasser (V 126). In der späteren Dichtung Huchels hat sie nur Chiffren-Charakter. Die „Südliche Insel“ – ein Walter Jens gewidmetes Gedicht – ist eine felsrunde Schildkröteninsel, „wo unter den Quellen / die Erde ihr düsteres Feuer schürt“ (Ch 19). Von mythologischen Bezügen abgesehen, wird diesem Gedicht politische Bedeutung zugesprochen, die aber durch die verschiedenen Bezugsebenen nur verdeckt erscheint.

Als Chiffren-Träger der Trauer unter den Tieren sind unbedingt die Fische zu nennen. Sie sind der Verfolgung ausgesetzt durch gnadenlose Menschen: „Die / beim Angelus / in siebenfacher Schuld / blieben . . . lehnen am Boot und prüfen die Schärfe der Harpunen“ (Ch 16). Sie sind die letzten Boten untergegangenen Lebens (Ch 21). Auf den Bildern alter Meister war Landschaft „als stünde lauernd im flachen Wasser: ein riesiger Fisch mit Kiemen aus Sonne“; aber alles hat der Krieg ausgedörrt auf der „Darre des Todes“ (Ch 34). Vor einbrechender Gefahr hilft nur das Verbergen: die Fische tauchen tiefer „und ziehen perlende Fäden / in den Schlaf der Schatten“ (Ch 40). Eine kühne Gleichsetzung enthält das Gedicht „Die Engel“ (GT 63): die Trauer über die Leere der Zeit „fließt über die Flossen / und Kiemen der Fische und über die eisigen Augen / der Engel“. Die Vision der niederfahrenden gefallenen Engel sieht die Kreatur, hier die Fische, einbezogen in die Menschheitskatastrophe.

Ernst Bloch, Mitarbeiter Huchels an der Zeitschrift „Sinn und Form“, sagt von Huchels Dichtung, daß sie nicht nur einen neuen Weg ins alte Wirkliche be-

deute, sondern das Wirkliche selber aufgebrochen habe (M 171). Hans Mayer, ebenfalls Mitarbeiter und der genaueste Kenner des Dichters, meint, daß er den Urgrund dichterischer Potenz sichtbar gemacht habe (M 182). Karl Krolow bemerkt „ein Verharren in großer Trauer und ein Beharren im stillen Bescheidwissen" (M 137). K. A. Wolken spricht der Huchelschen Trauerklage alttestamentliche Kraft zu (M 195).

Obwohl Huchels Dichtersprache von Angst und Trauer erfüllt ist, trägt sie nicht den Charakter der Anklage oder des Protests. Sie ist durchströmt von einem tiefen, ursprünglichen Wissen um das Kreatürliche, Menschliche, das einfachhin benannt und in Chiffren gedeutet, verhüllt und zugleich enthüllt wird. Daß sie an die sinnliche Erfahrung und die Lebensgeschichte gebunden sind, gibt ihnen ihre eindringliche Gestalt, das einprägende Bild und stellt die kosmische Einheit her. Wohl sind sie auch von Affektivität getragen, die Lévi-Strauss die „Nährerin der Symbole" nennt, besonders dort, wo sie in die „Zone des Schmerzes" reichen. Durch die Trauer wird einerseits die tragische Zerrissenheit, das Verwundetsein der Welt deutlich, andererseits ist alles in eine größere Einheit aufgenommen.

Mittels der Chiffren wird die „Rede des Seins" (Heidegger), die „Erfahrung des Geständnisses" (Ricoeur) möglich. Diese „Rede" trifft auf die Ebene der symbolischen Struktur unserer Existenz überhaupt und damit auf den Konnex mit der des Dichters. In dieser Sicht ist die Liebe zum Sein der Dinge größer als das Wissen um die Bosheit, die sie zerstören will.

Symbole des Bösen werden Umkehr der Heilssymbolik, denn indem das Böse benannt wird, geschieht Anfang des Heils. „Sofern man das Böse vor Gott stellt, bringt man es in die Bewegung der Verheißung zurück." [4] Vergessenheit bezüglich der Zeichen und Chiffren bedeutet nach Ricoeur ein Verlust des Menschen. Immer wieder aber vermag Sprache neu gefüllt zu werden. Huchels Dichtung ist ein Zeichen der Hoffnung.

ANMERKUNGEN

[1] Neben zahlreichen Einzelveröffentlichungen ist die Dichtung Peter Huchels in folgenden Bänden erschienen: Gedichte (Berlin 1948); Gedichte (Karlsruhe o. J., 1949); Chausseen Chausseen. Gedichte (Frankfurt 1963, zit. Ch); Die Sternenreuse. Gedichte 1925–47 (München 1967, zit. St); Gezählte Tage. Gedichte (Frankfurt 1973, zit. GT); Gedichte, ausgewählt von P. Wapnewski (Frankfurt 1973). – Literatur über Peter Huchel: A. Vieregg, Die Lyrik Peter Huchels, Zeichensprache und Privatmythologie (Berlin 1976; zit. V).

[2] Doppelinterpretationen, hrsg. v. H. Domin (Frankfurt 1966) 96.

[3] Über Peter Huchel, hrsg. v. H. Mayer (Frankfurt 1973) 41 (zit. M).

[4] P. Ricoeur, Symbolik des Bösen (Freiburg 1971).

Hans F. Zacher

Der Sozialstaat als Prozeß

Soweit der Sozialstaat *Not abwendet*, ist dies voll nur spürbar, wenn Not oder doch die Gefahr von Not real empfunden wird. Wo das sozialstaatliche System Not langfristig vermeidet, so daß sie keine Bedrohung mehr darstellt, löst dies kaum mehr spürbare Befriedigung aus. Soweit der Sozialstaat auf *Wohlbefinden* zielt, wird auch dies nur in der Periodizität von Erwartung und Erfüllung voll wahrgenommen. Beständiges Glück hört auf, als solches empfunden zu werden. Soweit der Sozialstaat auf *Gleichheit* zielt, sind die Menschen und Situationen zu ungleich, ist die Bereitschaft zur Gleichheit zu gering, ist die Überzeugung von der Rechtmäßigkeit des eigenen Vorteils zu groß und ist die Geduld, den fremden Vorteil zu ertragen, zu gering, als daß Gleichheit für sich Befriedung schaffen könnte. Negativ formuliert heißt das, daß Sozialpolitik jedenfalls in der gegenwärtigen Gesellschaft nicht statisch sein kann, ohne aufzuhören, das Gemeinwesen zu integrieren. Positiv gewendet heißt das: der Sozialstaat ist permanente Entwicklung – oder nüchterner: ist permanente Veränderung. Er ist seinem Wesen nach Prozeß.

I. Zur Situation in der Bundesrepublik

Die Situation in der Bundesrepublik Deutschland entspricht dem etwa auf folgende Weise. Das Feld unserer Gesellschaft ist besetzt mit einer unendlichen Fülle einander widersprechender Erwartungen. Die Erfüllung aller dieser Erwartungen ist nicht möglich. Sie überschritte absolut das, was die Gemeinschaft leisten kann. Darüber hinaus hindern die Widersprüche zwischen den Erwartungen, sie gleicherweise zu erfüllen. Das führt zu der Technik der partikularen Erfüllung von Teilerwartungen. Dabei wechseln die Aspekte der Teilhaftigkeit, die personalen und sachlichen Kriterien der Betroffenheit, ab.

Die Wirkungsweise dieser teilhaften Erfüllung ist komplex. Diejenigen, welche die erfüllte Erwartung gehegt haben, sind insoweit befriedigt. Hinsichtlich ihrer verbleibenden Erwartungen sind sie damit beschäftigt, ihre Prioritäten, Aussichten und Koalitionen neu zu definieren. Gruppen mit konkurrierenden, verwandten Erwartungen sind ebenso damit befaßt, ihre Prioritäten, Aussichten und Koalitionen neu zu bestimmen, darüber hinaus aber auch damit, die beobachtete Erfüllung der mit ihren Erwartungen konkurrierenden, ihnen ver-

wandten Erwartungen in die Neubestimmung ihrer Strategien einzubeziehen. Potentiell wird bei allen übrigen Gruppen die Hoffnung darauf gesteigert, daß nun die Erfüllung ihrer Erwartungen näher rückt, weil die Erfüllung von Erwartungen überhaupt exemplarisch Realität geworden ist und weil – sei es wie durch das Los, sei es kraft ausgleichender Gerechtigkeit – die nächste Erfüllung wahrscheinlich auf andere zukommt. Man kann also davon sprechen, daß die Erfüllung von Erwartungen immer drei Wirkungen erzeugt: Befriedigung, Verwirrung und Neuorientierung sowie Hoffnung.

Es drängt sich das *Bild eines Spiels* auf, in dem die Gruppen der Gesellschaft um einen großen runden Tisch sitzen: jede ihre Karten vor sich geordnet. Die Zahl der Spieler ist groß, aber doch nicht ganz unüberschaubar. Die meisten haben eine Hand voller Karten, die ihnen Chancen des Einsatzes und der Koalition gibt. Die Gewinne sind ebenso begrenzt wie die Verluste. Keiner kann den Fonds gewinnen. Das meiste muß immer bleiben für die Hoffnung der anderen und deren Erfüllung. Je gleicher die Karten nach Qualität und Quantität verteilt, je breiter die Trümpfe gestreut sind, je vielfältiger die Karten gemischt und je besser „gestückelt" sie ausgespielt werden, desto harmonischer ist das Spiel und desto mehr vermag es doch zugleich die Spieler zu fesseln. Sticht eine der Karten, so freut das den Gewinner, gibt ihm und den anderen Anlaß zu neuen Hoffnungen und Einsätzen und verbraucht einige der Energien damit, die Ordnung der Karten und die Strategien des Spiels der neuen Situation anzupassen.

Es ist gefährlich, dafür einzelne Beispielsbereiche zu nennen. Aber der Gedanke, wie trefflich sich dieses Spiel im öffentlichen Dienst im Verlauf der Veränderungen der Besoldungsgruppen und Vergütungsgruppen, der Strukturreformen, der Neuformierung von Stellenplänen und -schlüsseln, der organisatorischen Reformen, der Veränderung von Arbeitsbedingungen und Sozialleistungen usw. im stetigen Wechsel der Aspekte vollzieht, sei doch nicht unterdrückt. Ich kann es der Phantasie überlassen, weiter auszumalen, welche Einflüsse „spielfremde" Personalia, Beziehungen, Zustände und Ereignisse haben können. Wichtig ist, daß die Spannung und das Interesse am Spiel der Nahrung durch den fortdauernden Umlauf der Erfolge und Mißerfolge bedürfen. Andernfalls gibt es früher oder später eine Schlacht um den Fonds. Es bedarf auch der Spannung durch die Ungewißheit des Erfolgs. Sonst gefährden Selbstverständlichkeit und Langeweile das Spiel.

Verlassen wir das Bild wieder. Das entscheidend Positive an diesem System ist, daß es eine – nach Streuung und Intensität – maximale Hoffnung begründet und beläßt, mit der jeweils eigenen Zielvorstellung berücksichtigt zu werden. Das schafft die Möglichkeit der Identifikation mit dem System, und das gibt ihm die Kraft der Integration. Im Gegenteil dazu wird apriorische Unmöglichkeit sozialer Erwartungen und die endgültige Enttäuschung von Hoffnung desintegrierend wirken.

Der soziale Friede etwa in der Bundesrepublik Deutschland hängt in diesem Sinn mit einer relativ optimalen Streuung der politischen Erwartungen zusammen. Komplexe, unteilbare Erwartungsbündel geschlossener Gruppen tendieren nach Sache und Trägern zu „kleinen Größen". Und divergierende Erwartungen sind über jeweils sehr verschieden komponierte Gruppen hin breit gestreut, so daß die Fähigkeit und Bereitschaft zu wechselnden Koalitionen groß ist. So kann sich das „Umlaufverfahren" von Erwartung und Erfüllung ohne große Brüche vollziehen. Und die Hoffnung, von dem System früher oder später begünstigt zu werden, ist breit verteilt.

II. Zu den besonderen Bedingungen demokratischer Sozialpolitik

Das entspricht allgemeinen Gesetzmäßigkeiten demokratischer Innenpolitik. Sie können hier nur in einigen für die Sozialpolitik spezifischen und wesentlichen Ausprägungen dargestellt werden.

1. Sozialpolitik-externe Gründe

Da sind zunächst die sozialpolitik-externen Gründe zu nennen. Der wichtigste Faktor ist die stetige Veränderung des genuinen Mediums des Sozialstaats: der *Wirtschaft*. Daß die Entwicklung der Wirtschaft selbst durch Maßnahmen und Fernwirkungen der Sozialpolitik mitbestimmt ist und daß Sozialpolitik nicht ohne wirtschaftliche Konsequenz denkbar ist, ist die eine Seite dieser Sache. Hier aber ist vor allem hervorzuheben, daß Sozialpolitik weitgehend eine Korrektur wirtschaftlicher Verhältnisse mit wirtschaftlichen Mitteln ist. Sie ist deshalb nicht nur – um *Roman Herzog* zu zitieren – „ressourcenabhängig", sondern in viel weiterem Sinn ökonomisch sensibel, provoziert und bedingt. In welchem Umfang aber sich die wirtschaftlichen Gegebenheiten permanent verändern, braucht hier nicht dargestellt zu werden. Angesichts der immer bewußteren staatlichen Verantwortung für die Wirtschaft und der Aktivität der staatlichen Wirtschaftspolitik geht es auch nicht etwa um die einfache Beziehung der „Sozialpolitik" zu ihrem „wirtschaftlichen Rahmen", sondern um eine Viereckbeziehung von Interdependenzen zwischen „Sozialpolitik", „sozialen Verhältnissen", „wirtschaftlichen Verhältnissen" und „Wirtschaftspolitik". Und sie stellt ein soziales, ökonomisches und politisches Perpetuum mobile von größter Unrast dar.

Die vielen *anderen sozialpolitik-externen Gründe* der Veränderung können hier nicht einmal aufgezählt werden. Die Bevölkerungsentwicklung gehört ebenso hierher wie die Fähigkeit und Möglichkeit zu Erziehung und beruflicher Bildung, die gesundheitlichen Verhältnisse und die Techniken und Einrichtungen für medizinische Behandlung und Pflege sowie die sozialen Attitüden in bezug hier-

auf. So haben in den letzten Jahren die Verschiebungen in der Altersstruktur der Bevölkerung, ihre abnehmende „Sterblichkeit" in allen Lebensabschnitten – auch um den Preis wachsender Zahlen und Zeiten von Behinderung und Pflege – und die Entwicklung und Ausbreitung neuerer und teurerer medizinischer Behandlungsmethoden das Gesicht der Sozialpolitik rasch und tiefgreifend verändert. Ähnlich wechselhaft waren und sind die Veränderungen in der Gestalt der Arbeit, in der Nachfrage nach Arbeitskraft und nach Arbeitsgelegenheit, in dem Angebot an Arbeit und in dessen Bestimmungsfaktoren, vor allem in den Systemen und Wirkungen von Erziehung und beruflicher Bildung. Angebot und Nachfrage auf dem Arbeitsmarkt werden je für sich immer spezieller und die Gefahren des Ungleichgewichts – konkreter: der Gleichzeitigkeit von Arbeitslosigkeit und offenen Stellen je anderer Ausrichtung – werden so immer größer. Das qualitative und quantitative Wie des Sich-Verfehlens von Angebot und Nachfrage an Arbeit verändert sich dabei zunehmend. Die Holprigkeit und katastrophenträchtige Unzulänglichkeit, mit der versucht wird, Bildungsplanung und Arbeitsmarkt mittels Bildungs- und Berufsplanung zu koordinieren, ist ein Indiz dafür. Oder man denke, um ein letztes Beispiel zu nennen, wie der permanente Rückgang des Anteils der Selbständigen an der Bevölkerung und die sozialen Verschiebungen innerhalb der Gruppen der Selbständigen (etwa in den freien Berufen, in Handel und Gewerbe oder in der Landwirtschaft) und zwischen ihnen und auch den Arbeitnehmern die sozialpolitische Landschaft verändern.

2. Sozialpolitik-interne Gründe

Alle diese Beispiele zeigen aber auch schon, wie fragwürdig es ist, zwischen sozialpolitik-externen und sozialpolitik-internen Gründen des Veränderungsbedürfnisses der Sozialpolitik zu unterscheiden. Auch Gesetzmäßigkeiten, die sich als typisch sozialpolitik-intern benennen lassen, durchdringen und überlagern einander. Und ihre Reihung hier kann keinen sachlogischen Anspruch im Sinn von Abfolge oder Gleichrangigkeit erheben. Nur unter diesem Vorbehalt seien im folgenden einige Beobachtungen skizziert.

a) Die Verfeinerung der Maßstäbe, die Unendlichkeit sozialen Unbehagens und die wachsende soziale Empfindlichkeit. Wo elementare soziale Sicherung fehlt, beherrscht die Spannung zwischen Not, Auskommen und Wohlstand den Blick. Wo elementare soziale Sicherung das Auskommen allgemein gemacht hat, wächst möglicherweise die Spannung zwischen Auskommen und Wohlstand. Jedenfalls aber werden – je länger je mehr – die Unterschiede des Auskommens in sich wahrnehmbar und kritisch, während diese vordem durch die Angst vor der Not oder infolge des Neides auf den fernen Wohlstand weniger empfunden wurden. Unterschiede innerhalb der Rentenversicherung etwa waren sicher am Ende des vorigen Jahrhunderts ein anderes Problem als heute. Das „daß" und

„ob" der Rentenversicherung war sehr viel wichtiger als das „wie", dessen Diskussion heute das Feld beherrscht. Und die ungezählten Korrekturen an der Gestalt der Rentenversicherung – Erstattungszeiten, Ausfallzeiten, Zurechnungszeiten, Deckungszeiten, Nachentrichtungszeiten usw. – sind nicht allein mit den von der Rentenversicherung zu „verdauenden" Kriegs- und Nachkriegsverhältnissen und nicht allein mit der Öffnung der Rentenversicherung vor allem für die Selbständigen zu erklären; sie müssen auch mit der im Verlauf des Sozialstaats zunehmenden sozialpolitischen Mikroskopie erklärt werden.

Sozialpolitische Problemlösungen haben im „gesunden" Fall zwei Wirkungen. Die eine ist die befriedigende und befriedende Wirkung der Problemlösung. Die andere ist, daß die sozialen Probleme auf den nächsten Plätzen der Prioritätenliste nun die drängendsten sind (wobei der Kampf um diese Prioritätenliste ein Kriegstheater besonderer Art ist). Es zählt zu den eisernen Gesetzen der Sozialpolitik, daß jede Problemlösung die noch ungelösten Probleme zu den nun dringlicheren werden läßt. Im „kranken" Fall des Mißlingens oder doch Verfehlens hat die soziale Problemlösung von vornherein keinen voll befriedigenden und also keinen befriedenden Effekt. Die Auseinandersetzung um ihre Korrektur konkurriert dann von vornherein mit der Lösung der „nächsten" Probleme.

b) Die Wahrnehmung oder Entstehung jeweils neuer Vergleichszusammenhänge. Soziale Probleme sind äußerst selten in ein einfaches Schema einer einzigen Ungleichheit gespannt. In der Regel implizieren sie eine mehr oder minder große Vielfalt von Ungleichheiten und Gleichheiten. Und Problemlösungen selektieren in der Regel zwischen Gleichheiten, die aktualisiert, und Gleichheiten, die vernachlässigt werden, zwischen Ungleichheiten, die aufgehoben oder gemindert werden, und Ungleichheiten, die bleiben werden. Jede Steuerreform läßt das deutlich werden. Es können aber auch neue Ungleichheiten entstehen. Erst mit der Einführung der Sozialversicherung z. B. wurde es möglich, sich Ungleichbehandlungen durch sie und in ihr vorzustellen. Und jeder Schritt der sozialpolitischen Entwicklung bringt diese Gefahr neu mit sich. Z. B. hat die unternehmerische Mitbestimmung zwar die Ungleichheiten zwischen Arbeitnehmern und Anteilseignern in mitbestimmten Unternehmen in gewisser Hinsicht vermindert, zugleich aber neue Unterschiede zwischen den Arbeitnehmern und Anteilseignern jeweils in mitbestimmten und nicht mitbestimmten Unternehmen geschaffen und alte Unterschiede zwischen Beschäftigten und Arbeitslosen und zwischen Arbeitnehmern und Nichtarbeitnehmern verschärft.

c) Die Typisierung der Problemlösungen und die dynamischen Potentiale des Atypischen. Sozialpolitik neigt dazu, zu typisieren. Das ist teils eine Folge des Bedürfnisses nach – politisch wahrnehmbarer und wirksamer – Aggregation; teils aber ist es der sozialrechtlichen Regelungstechnik inhärent.

Diese der Regelungstechnik inhärenten Gründe haben eine bestimmte Aus-

prägung im Rechtsstaat, der sozialpolitische Lösungen unter die Gewähr des Rechts stellen will und dafür möglichst klarer Tatbestände bedarf. Und diese Tatbestandlichkeit erweist sich gegenüber der Vielfalt des Lebens als typisierende Konzentration und Selektion. Soziale Sicherung hat darüber hinaus aber eine eigene, ihr innewohnende Tendenz zur Typisierung. Je mehr sie sich auf Typisches konzentriert, desto „sicherer" kann „soziale Sicherheit" sein. Je mehr sie – immer unter dem natürlichen Vorbehalt beschränkter Ressourcen – auch alles Atypische, Individuelle aufzunehmen sucht, desto „unsicherer" wird sie. Zwischen den Traditionen von Sozialversicherung und Rechtsstaatlichkeit besteht hier eine enge Verbindung. Man denke nur daran, mit welcher Stringenz das Sozialversicherungsrecht auf das Typische gerichtet ist und die Leistungen dem atypisch Bedürftigen, aber nicht Berechtigten, ebenso vorenthält wie es die Leistungen dem atypisch nicht Bedürftigen, aber gleichwohl Berechtigten gewährt. Aber dieser Stil ist nicht auf die Sozialversicherung beschränkt. Auch die „Veredelung" der Fürsorge zur Sozialhilfe etwa vollzog sich nicht zuletzt durch den Ausbau der Typisierung.

Typisierung geschieht vor allem durch die Formulierung typischer sozialer Notlagen, für die standardisierte Abhilfe vorgekehrt wird, und gegen die, wenn möglich, kollektiv und institutionell vorgesorgt wird – wie vor allem hinsichtlich der klassischen sozialen Risiken der Krankheit, der Invalidität, des Alters usw. Typisierung geschieht andererseits durch Gruppenbildung, historisch in singulärer Weise z. B. hinsichtlich der Arbeitnehmer. Und nicht selten, vor allem im Bereich vorsorgender sozialer Sicherung, verbinden sich beide Methoden der Typisierung, wie in der Versicherung der Arbeiter gegen die Risiken der Krankheit, der Invalidität, des Alters und des Arbeitsunfalls durch die deutsche und österreichische Sozialversicherungsgesetzgebung des späten 19. Jahrhunderts. Die Anerkennung eines „sozialen Risikos" als Gegenstand vorheriger Vorsorge und nachgängiger Kompensation ist ein Vorgang rechtlicher und sozialer Institutionalisierung, dessen Bedeutung nicht hoch genug veranschlagt werden kann. Sie setzt einen komplexen Prozeß in Gang. Sie impliziert eine Selektion zwischen Erwartungen – nämlich solchen Erwartungen, deren Enttäuschung durch öffentliche Leistung kompensiert wird, und solchen Erwartungen, mit deren Enttäuschung der einzelne und seine Familie sich selbst überlassen bleiben. Und sie verbindet die Möglichkeit der Enttäuschung mit dem Kalkül der Kompensation, die nie identisch sein kann mit dem Ausbleiben der Enttäuschung, und welche unzulänglich, adäquat oder letztlich selbst erwünschter Vorteil sein kann.

Derzeit liegt etwa das Beispiel „Arbeitslosigkeit" auf der Hand. Arbeitslosenversicherung impliziert die Anerkennung des Gutes „Beschäftigung" für die Beschäftigten im Intervall zwischen zwei Beschäftigungen. Und Voraussetzungen, Zuschnitt und Einschätzungen der Kompensation sind von tiefgreifender Be-

deutung nicht nur für die soziale Lage im Risikofall, sondern schon für das Maß der Angst vor dem Risikofall, für die – möglicherweise auch mißbräuchliche – subjektive Bereitschaft zum Risikofall und für die allgemeine und individuelle Einschätzung des Gutes Beschäftigung selbst. Hier zeigt sich, wie vielfältig – vor- und nachwirkend, objektiv und subjektiv, für Betroffene, Dritte und Allgemeinheit – der Schutz gegen ein soziales Risiko dieses und sein soziales, ökonomisches und psychisches Umfeld verändert. Selbst das Phänomen Verbrechen wird für Verbrecher, Opfer und Dritte verändert, indem den Opfern eine öffentliche Entschädigung zugesagt wird.

Dies für einzelne soziale Risiken und Notlagen weiter zu verfolgen, ist hier nicht der Ort. Hier kann es nur darum gehen, die eminente Bedeutung sichtbar zu machen, die es für das ganze Sozial- und Rechtsleben hat, wenn gegen ein „soziales Risiko" vorsorgend und kompensierend vorgekehrt wird. Die sozial- und rechtspolitische Konstitution solcher „sozialer Risiken" und analoger typischer Notlagen ist der unvermeidliche Weg sozialer Sicherung, zumal sozialer Sicherung im Rechtsstaat. Diese typisierende Abhilfe aber verändert die Nöte selbst und schafft zusammen mit den sozialen Vorkehrungen gegen sie eine neue soziale Normalität.

Typisierung zeigt sich in der Sozialpolitik aber auch dort, wo nicht soziale und rechtliche Sicherheit angestrebt wird und die Techniken des Rechts zurücktreten. Das eindrucksvollste Beispiel ist ein so sehr auf personale Leistung angewiesener und auf personale Hilfe zielender und also rechtlicher Steuerung und Kontrolle schwer zugänglicher Bereich wie die Sozialarbeit. Sozialarbeit ist im historischen Verlauf zunächst immer unspezifische, konkrete, den Bedürfnissen folgende Abhilfe gegen private und gesellschaftliche Insuffizienzen. Gleichwohl tendiert sie dazu, sich zu typisieren (und entsprechend zu professionalisieren): in Richtung auf Kinder-, Jugend- oder auch Altenarbeit, auf Gefangenen-, Entlassenen- und Bewährungsarbeit, auf Heime, auf gewisse Randgruppen usw. Ein stets relativ orientierungsarmer, ungesicherter „Schild" allgemeiner Sozialarbeit wird immer weiter vorangetrieben gegen die noch nicht typisierend begriffenen und regulierten Nöte in einer Gesellschaft, während sich im „Schacht" dahinter typisierte, speziellere Sozialarbeit ausbildet.

Typisierung ist also ein umfassend verbreitetes und doch auch wieder in sich vielfältiges Charakteristikum der Sozialpolitik. Typisierung bewirkt, daß die Problempotentiale des Atypischen verdrängt werden. Ihr Ausscheiden erscheint zunächst durch die Priorität des Typischen und Typisierten legitimiert. Über kurz oder lang wird diese Vernachlässigung jedoch in Frage gestellt: z. B. weil die Selektion nicht auf sachlicher Dringlichkeit, sondern auf der Machbarkeit der typisierenden Lösung beruhte, so daß die Ungleichbehandlung von Gleichem sichtbar wird oder doch behauptet werden kann; oder weil die – typisierende – Lösung des Problems wirklich die Energien frei machte, um sich dem

Ungelösten zuzuwenden, zumal die ungelösten Probleme für die Politik wichtige Reserven an Klientel bereithalten; oder einfach weil die allgemeine „Sauberkeit" die bleibenden „Flecken" schmerzlicher hervortreten läßt.

Immer wieder also zeigt sich diese revolvierende Dynamik: Sozialpolitik geschieht durch Typisierung; die Typisierung führt zur Spannung zwischen dem Eingeschlossenen und dem Ausgeschlossenen; und die Spannung drängt zu neuen Typen, zur Umbildung der alten oder zu einer Verallgemeinerung, wenn nicht Auflösung der Typen, die wohl unverzüglich wieder das Bedürfnis neuer Typisierung auslöst. Im großen erkennen wir diese Phänomene wieder in der Dialektik zwischen der „alten sozialen Frage", der Arbeiterfrage, und der „neuen sozialen Frage" – genauer: der Fülle der immer „neuen sozialen Fragen" –, in der Dialektik zwischen der Hebung und Ausbreitung allgemeinen Wohlstands und dem Wandel und der Neubildung von Randgruppen oder auch in dem in vielen „westlichen" Ländern zu beobachtenden neuen Aufkommen der „Armuts"-Frage gerade dann, wenn die Sozialpolitik gewisse Grade befriedigender Entwicklung erreicht zu haben scheint.

Damit stoßen wir auf ein verwandtes, gleichwohl nicht identisches Phänomen, das hier als tendenzieller *„Zentrismus"* aller Sozialpolitik bezeichnet werden soll. Gemeint ist damit folgendes. Aus vielerlei Gründen zielt Sozialpolitik darauf, durchschnittliche Lebensmuster zu ermöglichen und auszubreiten. „Westliche" Sozialpolitik zielt in diesem Sinn auf (klein-)bürgerliche Lebensmuster. (Und selbst der osteuropäische Kommunismus verfährt hinsichtlich der privaten Lebensumstände ähnlich.) Selbst wenn der Impuls sozialer Schritte vom Elend und von der Peripherie der Gesellschaft kommt, liegt die Korrektur darin, zur Mitte hinzuführen. Der Mitte zuzugehören wird dann zum Besitzstand, zum Rechtsgut. Und die neue Peripherie, das neue Elend „unten" und „draußen", haben zunächst den Richtigkeitsanspruch eines Systems gegen sich, das mit der Absicht etabliert wurde, Peripherie, „unten" und „draußen", zu absorbieren. Außer den Eigengesetzlichkeiten der Sozialpolitik hat dieses auch Gründe, die etwa mit dem Bedürfnis der Gesellschaften zusammenhängen, sich mittels der Außenseiter – genauer: mittels ihrer Extraposition – zu integrieren. Sozialpolitik „für das Volk" aber ist in ganz besonderer Weise auf diesen „Zentrismus" festgelegt. Nicht die Randgruppe, nicht der Außenseiter entscheiden über Hinnahme und Unterstützung von Regimen, sondern die Mehrheit, die Masse. In den „formalen" Demokratien folgt dieser „Zentrismus" der „Zentralfigur" des Grenzwählers. Gehört dieser, wie in der Bundesrepublik und wohl meistens, auch sozial der „Mitte" an, bekräftigt dies den natürlichen „Zentrismus" der Sozialpolitik.

Jedenfalls vollzieht sich Sozialpolitik auch in diesem Sinn in einer pulsierenden Bewegung. Erreicht die Spannung zwischen Wohlstand und Besitzstand einer sozialen „Mitte" und Bedürfnissen und Nöten von Unterschichten und

Randgruppen ein gewisses Maß, so wird versucht, die „Mitte" zu erweitern. Randgruppen und Unterschichten werden absorbiert, einbezogen, im ungünstigsten Fall jedenfalls wahrgenommen und betreut. Die Korrektur setzt zunächst die Spannung herab, um gerade dadurch aber die neue Entwicklung kritischer Potentiale und Spannungen zu ermöglichen, wenn nicht zu begünstigen.

d) Die Unendlichkeit und Widersprüchlichkeit der Erwartungen und die Endlichkeit harmonischer Erfüllung. Sozialstaatliche Politik steht vor zwei elementaren Hindernissen. Erstens: Sachschau, Wertungen und Lösungsmodelle verschiedener Gruppen oder politischer Richtungen für identische oder einander berührende Probleme können einander ausschließen und schließen einander weithin aus. Zweitens: Die maximale Erfüllung aller Forderungen überschritte das Maß des Verteilbaren. Wir kennen diese Schwierigkeit schon als allgemeines Problem demokratischer Innenpolitik. Dem Sozialstaat aber stellen sich diese Hindernisse mit größter Härte entgegen. Erstens, weil er als ein Staat von Verteilung und Umverteilung in besonderer Weise an der Kette der Ressourcen liegt. Zweitens, weil Divergenzen über Muster der Sozialpolitik weithin Divergenzen potentiell auch über die Lebensmuster und Daseins- und Verhaltensspielräume eines jeden einzelnen sind. So steht der Sozialstaat auch mit besonderer Not vor der Alternative zwischen der endgültigen Privilegierung der Interessen und Leitbilder eines Teils zu Lasten des anderen und der umlaufenden Berücksichtigung immer wieder verschiedener Gruppen. Es ist auch die Alternative zwischen endgültiger „Besitzeinweisung" der einen und endgültiger Enttäuschung der anderen einerseits und der Fluktuation von Forderung, Erwartung, Erfüllung und Enttäuschung andererseits. Wohin die Entscheidung gehen muß, erscheint offensichtlich. Dort desintegrieren Erfüllung und Enttäuschung. Hier integrieren Erfüllung und Hoffnung eine „offene Gesellschaft". Je stärker die Prinzipien der Aggregation der befriedigten, enttäuschten und neu erwartenden Gruppen variieren, desto weniger bilden und bekämpfen sich „Klassen". Und je weniger sich die Gesellschaft durch harte und dauernde Grenzen und Gegensätze – wie sie für „Klassen" typisch sind – gliedert, desto reibungsärmer und befriedender laufen Erfüllung, Enttäuschung und Hoffnung um.

Ein freiheitlicher Sozialstaat, der nicht etwa ein Staat der Arbeiterklasse oder ein Staat korrumpierender Verteidigung von Privilegien ist, muß sich also dem Bild nähern, das oben als konsekutive Rundum-Befriedigung divergierender politischer Erwartungen skizziert wurde. Und die Qualität eines freiheitlichen Sozialstaats kann daran gemessen werden, wie klein die Minderheit ist, deren Erwartung auf Freiheit von Not, auf Milderung von Abhängigkeit und auf Angleichung des Wohlstands endgültig enttäuscht wird.

e) Die anthropologische Unmöglichkeit eines statischen Sozialstaats. Alle diese Überlegungen münden schließlich in der Erkenntnis, daß es dem Menschen nicht

gegeben ist, in einem endgültigen irdischen Zustand seine Erfüllung zu finden. Dazu bleibt nicht nur zuviel Leid in jeder – auch der besten – menschlichen Gesellschaft. Dazu bleibt nicht nur zu viel Last, Gleichsetzung und Ungleichsetzung zu anderen zu ertragen. Dazu ist der Mensch zu sehr gegen das Endgültige angelegt – sicher gegen die Endgültigkeit komplex unvollkommener Lagen, aber selbst gegen das endgültige Gute, das mit seiner Endgültigkeit an Wert und Wahrnehmbarkeit verliert.

Wäre der Sozialstaat das fertige und unveränderliche „Haus am Ende des Weges", in das die Gesellschaft geführt werden soll, um dort immer zu bleiben, so wäre er ein Gefängnis – allenfalls ein goldener Käfig. Wer wollte schon je entscheiden, daß das „große Ziel" erreicht ist? Wann ist vorstellbar, daß alle oder doch fast alle sagen: das ist der Platz, den wir gesucht haben? Aber unterstellt, das Volk würde einmal einmütig das „große Ziel", das „Haus am Ende des Weges", erkennen, was wäre die Folge? Nichts anderes ist vorstellbar, als daß, darin angekommen, die Gesellschaft endlich doch anfinge, Befreiung und Ausbruch zu wünschen – sicher nicht alle, aber doch viele genug. Der Sozialstaat muß Weg und Fata Morgana bleiben. Kein Sozialstaat kann die Lage aller so gestalten, daß nicht viele Veränderung wünschen würden. Und jeder Sozialstaat, der sich als endgültig betrachtet, muß zum Unterdrücker des Wunsches nach Veränderung werden.

In diesem Sinn ist Sozialstaat nicht nur, wie etwa *Peter Badura* gesagt hat, die stetige Aufgabe der Annäherung an das Ziel von weniger Not und mehr Gleichheit. In diesem Sinn ist Sozialstaat nicht nur „Fortschritt" im Sinn von Verbesserung. In diesem Sinn ist Sozialstaat letztlich sogar *Offenheit um der Zukunft willen, Prozeß um der Veränderbarkeit willen.* Sozialpolitik kann sich nicht erfüllen, nur verwandeln – so auch der Sozialstaat.

III. Der Prozeßcharakter des Sozialstaats und die katholische Soziallehre

Was nun bedeutet der Prozeßcharakter des Sozialstaats für die katholische Soziallehre? Daß dies das Thema zumindest eines weiteren Beitrags wäre, ist offensichtlich. Auf einige Andeutungen soll aber nicht verzichtet werden.

1. Konstante und Variable in der katholischen Soziallehre

Zunächst einmal ist es ein Grund mehr, sich mit den vielfältigen Schwierigkeiten auseinanderzusetzen, welche die katholische Soziallehre damit hat, Konstanten und Variable, abstraktes Prinzip und konkrete Lösung um Sein und Sollen auseinanderzuhalten. *Anton Burghardt* etwa hat einige dieser Schwierigkeiten in seinem Beitrag über „Katholische Soziallehre, Anmerkungen zu ihren Konstanten und Variablen" in der Festschrift zum 85. Geburtstag von Johannes

Meßner (1976) beschrieben. Diese Schwierigkeiten erscheinen nunmehr um eine vermehrt. Der Wandel der Verhältnisse ist nicht nur etwas, was von der katholischen Soziallehre wahrgenommen und hingenommen werden muß. Der Wandel der Verhältnisse ist auch nicht nur das notwendige Stück Veränderung vom gegebenen Zustand zum Ziel hin. Der Wandel der Verhältnisse muß als ein immanentes Gesetz der Sozialpolitik vorausgesetzt, entfaltet und integriert werden. Sozialpolitik wirkt im Wandel und durch Wandel. Das gilt als Seins-Interpretation ebenso wie als Sollens-Norm.

Katholische Soziallehre wird gemeinhin als etwas verstanden, was hierarchisch absteigt von festen, spezifisch christlichen oder naturrechtlich gewissen Normen des höchsten Rangs zu deren Anwendung auf die konkreten Verhältnisse. Wenn nun der Wandel ein positives sozialpolitisches Prinzip ist, weil Vollkommenheit nicht Sache dieser Welt ist und weil die Abfolge unvollkommener Lösungen die Lasten der Unvollkommenheit erträglicher macht als das Beharren auf einer Lösung, kann das nicht ohne Folgen sein für die Deduktion vom „Ewigen" zum „Irdischen". Sie wird, indem sie sich in dynamischen Medien vollziehen und auf Dynamik zielen muß, schwieriger und weniger sicher, die oft ersehnte systematische Ganzheit wird im Konkreten aus einem Grund mehr unmöglich. Das historisch und sachlich *Partikulare* der *Situation* tritt in den Vordergrund.

2. „Demokratisierung" der katholischen Soziallehre

In diesem Zusammenhang ist auch die Notwendigkeit zu sehen, die katholische Soziallehre in der Sache zu demokratisieren, auf die Herrschaft „für das Volk" als einer tatsächlichen Regel einzurichten. Von ihren Anfängen her geht die katholische Soziallehre davon aus, daß – erstens – Politik von den Herrschenden ohne Zustimmung der Beherrschten verfügt werden kann und daß – zweitens – Sozialpolitik ein möglicher, kein selbstverständlicher und ein zu oft vernachlässigter Inhalt der Herrschaft ist. Gerade darin sind mittlerweile wesentliche Veränderungen eingetreten. Herrschaft bedarf weitgehend zumindest der Hinnahme der Beherrschten, und diese Hinnahme ist weitgehend eine Funktion der Sozialpolitik – bis hin zu jener Durchdringung von Sozialstaat und Demokratie, die fast schon Austauschbarkeit ist. Sozialpolitik muß unter diesen Bedingungen die Kraft haben, das Gemeinwesen zu integrieren. Es genügt nicht, eine „richtige" Sozialpolitik zu kennen; es ist notwendig, die Sozialpolitik zu kennen und anzubieten, welche hinreichend den Konsens der Beherrschten finden kann. Um Mißverständnisse zu vermeiden, sei hinzugefügt, daß weder das Regieren noch die sachkundige und sittliche Beratung der Herrschenden und Beherrschten dadurch zu einer Funktion der Meinungsumfrage wird. Vielmehr setzt diese soziale Integration Aussage und Mut der Einsichtigen ebenso voraus wie das Wagnis der Führung durch die Vorgabe des Ziels.

3. Die aktuelle Nachfrage nach der katholischen Soziallehre und deren Veränderung

Die derzeit so oft beobachtete steigende Nachfrage weniger nach „einer katholischen Soziallehre" als nach konkreten Aussagen, ja Entscheidungen derselben, erwächst nur allzu häufig aus der oben skizzierten Unklarheit darüber, ob und mit welcher Autorität katholische Soziallehre Unveränderliches oder Veränderliches, Abstraktes oder Konkretes aussagt, ob sie Sollen vom Sein herleitet oder Sein vom Sollen her kritisiert, ob sie Sozialpolitik dekretiert oder die soziale Verantwortung des Menschen für den Menschen aufzeigt. Diese katholische Soziallehre erscheint vielen – Politikern, Interessenten und Interessierten und sich verantwortlich Fühlenden – ganz pragmatisch als ein Reservoir von Ideen und Energien, teils um künftige Entwicklungen der Sozialpolitik zu tragen, teils auch um sie zu hemmen oder sie zu verhindern. Ihre Hoffnung geht auf geschlossene, konkrete und verbindliche Handlungsanweisung. Das ist zwar kaum das, was katholische Soziallehre im Sinn kirchenamtlicher Äußerungen und qualifizierter Wissenschaft wirklich meint und sagt. Aber es entspricht einer verbreiteten historischen Erfahrung katholischer Soziallehre. *Walter Kerber* (Katholische Soziallehre, in: Demokratische Gesellschaft, Konsens und Konflikt; Geschichte und Staat 194/195, 1975, 575) umschreibt diese Erfahrung als „das Mißverständnis . . ., die kirchenamtliche Gesellschaftslehre sei ein Totalmodell der Gesellschaft, aus dem sich für alle wirklich bedeutsamen Fragen eindeutig Antworten ableiten ließen". Dieses Mißverständnis läßt es Politikern und allen sonst Engagierten verlockend erscheinen, mit dem Ruf nach der katholischen Soziallehre mit einem Schlag sowohl die Artikulationskraft der theologischen und paratheologischen Literatur als auch die Autorität von Papst, Bischöfen und Synoden, als auch – darin besonders unrealistisch – den Gehorsam des Kirchenvolks für sich aktivieren zu können.

Katholische Soziallehre, die sich in dieser Weise in Anspruch nehmen läßt, läuft Gefahr, zwischen zwei unvereinbaren Prinzipien zu zerbrechen. Das eine Prinzip ist das, nach dem sie in Anspruch genommen wird und von dem ihre Vertreter schlimmstenfalls auch selbst ausgehen und das *Herman Josef Wallraff* (Katholische Soziallehre – Leitideen der Entwicklung? 1965, 23) so formuliert, daß die katholische Soziallehre „von Außenstehenden den philosophisch-generellen, den von aller Geschichte unabhängigen Leitbildern zugezählt wird. Der Mensch bleibt Mensch. So steht es im wesentlichen ein für alle Male fest, was human und sozial ist und was nicht." Das andere, damit unvereinbare Prinzip ist eben das Gesetz des Sozialstaats, sich verändern zu müssen. Je konkreter und verbindlicher zugleich katholische Soziallehre als solche – katholisch-kirchliche – sein will, desto mehr wird sie in der Mühle der sozialstaatlichen Prozesse zermahlen.

4. Die aktuelle Verantwortung der Christen im Sozialstaat

Das heißt nun aber nicht, daß sich der Christ aus dem sozialstaatlichen Prozeß zurückziehen könnte und dürfte. Die Unvermeidbarkeit, ja Wünschbarkeit der permanenten sozialpolitischen Veränderung sagt nicht, daß dieser Prozeß von sich aus alles Notwendige, Richtige und Gute bewirkt und daß er nichts Schutzbedürftiges gefährdet oder zertritt, daß die Veränderung wirklich eine Veränderung zum Besseren ist.

Hier aus dem Anruf, der Kraft und der Wegweisung des Evangeliums heraus mitzuwirken, ist die Verantwortung des Christen. Aber darin ist er zuerst als einzelner gefordert. Es ist die unbestreitbare Aufgabe der Kirche, ihm das zu sagen. Das Problem aber ist, inwieweit die Institutionen der Kirche den einzelnen darin vertreten oder anweisen können. Das ist ein altes Thema, das hier nicht aufgegriffen werden kann. Nur die Konsequenz aus dem Verständnis des Sozialstaats als eines permanenten Prozesses sei aufgezeigt.

In dem Maß, in dem der Sozialstaat als Entwicklung verstanden werden muß, nimmt nicht nur die Möglichkeit ab, eine gleichermaßen bleibende, umfassende konkrete und verbindliche Lehre zu formulieren, wie der Sozialstaat aussehen soll. Vielmehr nimmt zugleich die Notwendigkeit zu, aus Geist und Kraft des Evangeliums in der Fülle der konkreten Ereignisse zu handeln, in denen sich dieser sozialstaatliche Prozeß vollzieht. Und hierin ist der einzelne, sind seine Kompetenz, seine Erfahrung, sein Erlebnis der Situation, seine Präsenz im Geschehen, seine Möglichkeiten des Handelns und sein persönlicher Einsatz unvertretbar.

Das Salz, das diese Erde braucht, werden die Christen auch im sozialstaatlichen Prozeß sein, wenn sie der Welt Brüder und Propheten sind, wenn sie als Brüder die Liebe tun und als Propheten die Wahrheit sagen. Es gibt kein wichtigeres Ziel einer katholischen Soziallehre, als dem Christen diesen Auftrag zu zeigen. Und es gibt keinen wirkungsvolleren Weg, das Evangelium im sozialstaatlichen Prozeß gegenwärtig zu machen. Um es noch kürzer zu sagen: Die Kirche schuldet dem Sozialstaat Menschen, nicht eine Sozialpolitik.

UMSCHAU

Die Tragödie Jochen Kleppers

Die große Klepper-Biographie, die Rita Thalmann kürzlich vorgelegt hat[1], zählt außer den beiden Arbeiten von Ernst G. Riemschneider, einem in den Vereinigten Staaten lehrenden deutschen Germanisten (Jochen Klepper, Briefwechsel 1925–1942, Stuttgart 1973; außerdem die Dokumentation „Der Fall Klepper", Stuttgart 1975) zu den wichtigsten Veröffentlichungen über den Dichter. Die Vita Kleppers wird von den Anfängen im Beuthener Pfarrhaus bis zum tragischen Ende mit ungewöhnlicher Sorgfalt und Teilnahme dargestellt; dabei standen auch unveröffentlichte Manuskripte aus dem Nachlaß zur Verfügung, die Hildegard Klepper, die Schwester, in Berlin-Nicolassee verwaltet.

Diese Lebensgeschichte, vierzig Jahre umfassend (1903–1942), ist aus einer Fülle von Ereignissen, Daten, Namen komponiert. Man wird bei der Lektüre noch einmal vom Atem der Geschehnisse gestreift, jeder historische Abstand stürzt ein, wir fühlen uns in das Kleppersche Schicksal förmlich verstrickt.

Man muß das Thalmannsche Buch unter verschiedenen Aspekten lesen: politischen, religiösen, literarischen. Bei der politischen und religiösen Bewertung gibt es Differenzen, zumindest (um mich behutsam auszudrücken) unterschiedliche Nuancen des Urteils. Der literarische Rang der Biographie dagegen entzieht sich jeder Kritik, es handelt sich um eine Arbeit, die in ihrer Einfühlung und Intensität dem außergewöhnlichen Schicksal gewachsen ist, dessen Darstellung sie sich vorgenommen hat. Ich würde nicht zögern, dies Buch den großen Monographien von André Maurois zur Seite zu stellen, wenn nicht gelegentlich eine Art ideologischer Zeigefinger zum Vorschein käme und diese Bewunderung beeinträchtigte.

Bleiben wir zunächst bei den Vorzügen des Werks. Sie bestehen vor allen Dingen darin, daß sich die Autorin bemüht, sine ira et studio zu schreiben, wie sie versichert – was ihr auch im wesentlichen gelungen ist. Sie stilisiert Klepper nicht zum Märtyrer, zum Opfer einer dämonischen Umwelt (das Prädikat „dämonisch" ist hier besonders verführerisch), aber sie zeigt sich noch viel weniger bereit, Klepper der politischen Vorurteilslosigkeit und Hörigkeit zu verdächtigen, wie es der Schweizer Kritiker R. J. Humm vor zwanzig Jahren („Ein deutsches Schaf") getan hat. Es muß nicht eigens vermerkt werden, daß Thalmann sich auch nachdrücklich von jener Kritik distanziert, die man immer wieder am Freitod der Klepperschen Familie geübt hat.

Die Verfasserin, 1926 geboren, Tochter jüdischer Emigranten, besitzt schon aufgrund ihrer eigenen Vergangenheit ein unmittelbares Verhältnis zum Schicksal Jochen Kleppers und der Seinen. Daher sind dies die Partien des Buchs, die sich unvergeßlich einprägen, ohne Polemik, fast sachlich vorgetragen: die Partien, in denen der wachsende Antisemitismus des Dritten Reichs dargestellt wird. Wie sich der Ring des Verhängnisses um Kleppers Familie schließt (Klepper hatte die jüdische Witwe eines ebenfalls jüdischen Anwalts geheiratet, die zwei Töchter mit in die Ehe brachte), verfolgt man mit äußerster Betroffenheit. Bis heute noch kann man diesen Antisemitismus nicht erklären, er grenzt an Besessenheit, ist etwas Irrationales, eine selbstzerstörerische Verblendung von ungeheuerlichstem Ausmaß. Wie anders kann man die Sätze von Goebbels interpretieren, die er im „Reich" („Die Juden sind schuld", 16. 11. 1941) veröffentlichte: „Die Juden sehen sich nun allmählich ganz auf sich selbst gestellt und versuchen jetzt, einen neuen Trick anzuwenden. Sie kennen doch den gutmütigen deutschen Michel in uns, der immer gerne bereit ist, für eine sentimentale Träne alles ihm angetane Unrecht zu vergessen: plötzlich hat man den Eindruck, als ob es unter den Berliner Juden

nur noch putzige kleine Babys, die durch ihre kindliche Hilflosigkeit rühren sollen, oder gebrechliche alte Frauen gibt. Die Juden schicken ihre Mitleidsgarde vor. Sie mögen damit einige harmlose Gemüter in momentane Verwirrung bringen, uns nicht. Wir wissen ganz genau, woran wir mit ihnen sind ... Jeder deutsche Soldat, der in diesem Kriege fällt, geht auf das Schuldkonto der Juden. Sie haben ihn auf dem Gewissen, und sie müssen deshalb auch dafür bezahlen." Es bedarf keiner langen Erörterung: ein Text wie dieser genügt, um deutlich werden zu lassen, daß die Niederlage, das Inferno unvermeidlich waren.

Warum sind Kleppers unter diesen Umständen nicht emigriert wie viele andere? Dies ist eins der zentralen Probleme des Buchs (denn daß Klepper sich aus rassischen Gründen von seiner Frau Hanni hätte scheiden lassen, wie dergleichen damals häufig geschah, blieb für ihn indiskutabel). Zwar gelang es noch, dem älteren der beiden Kinder die Ausreise nach England zu ermöglichen, aber die zweite Tochter, Renate, genannt Reni, war in einer besonderen Weise an das Elternhaus fixiert. Als man schließlich mit allen Mitteln versuchte, auf dem Umweg über höchste diplomatische Stellen Reni den Weg nach Schweden oder in die Schweiz doch noch zu öffnen, war es zu spät. In den Klepperschen Tagebüchern kann man dies genau verfolgen.

Warum also wanderten Jochen und Hanni Klepper nicht rechtzeitig aus? Warum machten sie sich durch ihr Zögern, ihre Unentschlossenheit mitschuldig am Tod Renis? Klepper hat sich diesen Vorwurf nicht erspart, er ist, wie er bekennt, für seine Tochter zum „Verhängnis" geworden, weil diese seinetwegen nicht mit Brigitte nach England ging.

Indessen ist das nur *ein* Aspekt der Schuld Kleppers (falls man in diesem Zusammenhang überhaupt von Schuld sprechen kann): Klepper, dem eigene Kinder aus der Verbindung mit Hanni versagt blieben, fühlte sich an Reni gebunden wie an eine natürliche Tochter.

Eine andere, ähnlich intensive Bindung galt dem Vaterland. Man ist geneigt, dieses Wort heute in Anführungszeichen zu setzen, aber für Klepper besaß es eine schicksalhafte Realität. War er blind, gewahrte er nicht auf Schritt und Tritt die politische Perversion der Verhältnisse, der er selbst mit den Seinen zum Opfer zu fallen drohte?

Dieser Frage ist Rita Thalmann besonders nachgegangen. Über das Ergebnis ihrer sorgfältigen Recherchen kann man abweichender Meinung sein. Ständig stoßen wir auf Begriffe wie Preußentum, Konservativismus, Nationalismus, die mit schlagwortartiger Monotonie wiederkehren und nach Meinung der Autorin den Klepperschen Horizont verstellt haben. Wer die Geschichte des Dritten Reichs kennt, weiß, in welchem Maß diese Begriffe von den Machthabern absorbiert und mißbraucht wurden; er kann sich nicht verhehlen, welche politische Verwirrung man durch sie und mit ihnen anrichtete. Hier gibt es historische Zusammenhänge, die unter Einsichtigen feststehen. Aber ich fürchte, man tut Jochen Klepper unrecht, wenn man ihn *ausschließlich* in dieser Richtung fixiert. Gewiß, seine Blindheit gegenüber dem Nationalsozialismus ist oft erschreckend, und wir stoßen in seinen Aufzeichnungen auf patriotische Passagen (vor allem in der ersten Kriegszeit), die uns unbegreiflich erscheinen. Indessen war Klepper auch hier ein Mensch in seinem Widerspruch, denn er hat gleichzeitig weiter gesehen als andere und als Christ eine untrügliche Witterung für die kommende Katastrophe besessen. Als Hitler die Erschießungen anläßlich des Röhm-Putsches (am 30. Juni 1934) rechtfertigt, stellt Klepper die Frage, „wie das vermessene Abenteuer, zu dem dieses unglückliche Volk kranke Phantasten ermächtigt hat, enden soll". Zwei Jahre später heißt es: „Denn diese Regierung ist gottlos. Und daran scheiden sich die Geister. Um die Ehre Gottes geht es noch mehr als um die Ehre des Volkes. Und nur von dort her ist Vergebung zu erlangen für den falschen Schluß, den man faßt."

Solche (und ähnliche) Äußerungen widersprechen den kurzsichtig-nationalistischen, die wir im selben Zusammenhang finden; hier stoßen wir bei Klepper auf eine Bewußtseinsspaltung, die unerklärlich bleibt. Der Historiker muß solchen Widerspruch zur Kenntnis nehmen, ohne sich auf die eine oder andere Seite festlegen zu können.

Bei Frau Thalmann erscheint gelegentlich die Überlegung, warum sich Klepper nicht offen zur Resistance bekannt und entsprechend gehandelt hat. Sie versteht nicht, daß es eine irrationale Bindung an die Heimat gibt und daß man sein Leben verwirkt, sobald man diese Bindung zerstört. „Der vorletzte, der Deutschland verläßt, ist Werner Milch, die letzten sind Hanni und ich." Thalmann schreibt: „Klepper meint, er würde wie Leonhard Frank, wie Ernst Glaeser, dem man die Rückkehr aus der Emigration gestattet hat, in der Fremde an seiner Sehnsucht nach Deutschland zugrunde gehen. Auch Hanni will keinesfalls das Land verlassen, solange sie noch das Notwendigste habe." Warum geht Stefan Zweig freiwillig in den Tod, obwohl er in Brasilien unter beneidenswerten äußeren Umständen lebt? Er ist außerstande, auf seinen Lebensraum (Lebensraum muß nicht nur geographisch, sondern auch geistig, musisch verstanden werden) länger zu verzichten, er erstickt in dieser fremden, zwangsläufig feindlichen Welt, in der er nicht mehr zu atmen vermag. Wie viele Emigranten haben sich getötet, nachdem ihnen bereits die Flucht aus Nazi-Deutschland gelungen war! Man muß den Emigrantenroman Klaus Manns „Der Vulkan" lesen, um vielleicht eine psychologische Erklärung zu finden. Offenbar ahnte Klepper, daß er unfähig sei, die Wurzel aus dem Boden zu reißen und das „Ausland" zu bestehen; deshalb *blieb* er – übrigens aus gleichen Gründen wie Reinhold Schneider oder Theodor Haecker – und ging offenen Auges in die Katastrophe. Dies ist ein Entschluß, der sich unserem Urteil entzieht, sondern von uns ohne Kommentar respektiert werden muß.

Auch in anderer Beziehung verlangt die Darstellung nach einer Korrektur, etwa in bezug auf die sogenannte Bekennende Kirche. Es ist die Thalmannsche Auffassung, daß sich in der Bekenntniskirche der einzige und legitime christliche Widerstand gegen die NS-Weltanschauung gezeigt habe – und daß es außerhalb derselben (in diesem Zusammenhang ist *nicht* von der katholischen Kirche die Rede) nur Feigheit, Mitläufertum, politischen Opportunismus gegeben habe. Wie erklärt sich nun Kleppers Abneigung gegen die Bekenntniskirche, der wir häufig begegnen? Liegt nicht der Schluß nahe, Klepper habe sich wegen seiner konservativ-preußischen Bindung an den Staat nicht zu jenem radikalen Protest durchringen können, welcher (trotz allen damit verbundenen Risiken) in diesem Fall unumgänglich war?

Aber dieser Schluß ist voreilig. Es gibt, nach Klepper, einen Radikalismus der Opposition, der nicht geistlich, sondern politisch motiviert ist. Die Bekennende Kirche scheint ihm „fasziniert von politischen Parallelen". Die Christen, die er hier häufig gewahrt, „sind ja alles andere als die ‚Stillen im Lande', als die ‚urchristliche Gemeinde'. Sie wissen ja gar nicht, was unentrinnbar ist, von Gott her notwendiges Leiden ist ... Sie richten Mauern auf, und über allem kämpferischen Bekenntnis schweigt die Verkündigung der Botschaft der Liebe."

Eben dies ist der Grund, warum viele evangelische Christen keine Glieder der Bekenntniskirche wurden, obwohl ihnen sicher nicht die Fähigkeit mangelte, die Geister zu scheiden. Aber sie gewannen kein Verhältnis zum organisierten „Kirchenkampf", sie widerstanden als einzelne, trugen allein die Verantwortung für ihr Outsidertum. Bedeutet dies, daß sie sich mehr oder minder fatalistisch angepaßt haben?

Das ist die Meinung Thalmanns über Jochen Klepper, wie sie am Schluß des Buchs unumwunden ausgesprochen wird: „Er, der mehr und besser als viele andere über den Ernst der Lage unterrichtet war, hat sich dennoch ins Schweigen und Dulden geschickt. Er hat sich immer wieder ‚angepaßt', bis kein Anpassen mehr möglich war." Ich bezweifle, ob man mit diesem Begriff der Anpassung der Kepperschen Haltung gerecht wird. Aber Thalmann tut noch einen Schritt darüber hinaus: sie spricht geradezu von „Sünde" – und der Rezensent gesteht, daß er hier nicht mehr zu folgen vermag. Der fragliche Satz lautet: „Sünde war und ist eine Lehre, die durch blindes Vertrauen auf Gottes Fügung und Führung den Menschen in resignierte Duldsamkeit drängt, ihm den Weg zur verantwortungsvollen Tat versperrt." Hier wird ein Urteil über den Menschen und Christen Klep-

per gefällt, das uns in dieser Form nicht zusteht. Die Autorin widerruft jene Gerechtigkeit, die sie Jochen Klepper ihre gesamte Darstellung hindurch (abgesehen von gelegentlichen Schwankungen, die wir vermerkten) zuteil werden ließ. Ich würde es daher begrüßt haben, wenn der – im Copyright namentlich vermerkte – Lektor die letzten dreißig Zeilen des Buchs gestrichen hätte – eine Streichung, die sowohl im Interesse Frau Thalmanns wie des verehrungswürdigen Jochen Klepper lag. *Hans Jürgen Baden*

[1] Rita Thalmann, Jochen Klepper. Ein Leben zwischen Idyllen und Katastrophen. München: Kaiser 1977. 403 S., Abb. Lw. 34,80.

Der Jesuitenorden in der Sicht deutscher Dichter

Seit ihrer Gründung im Jahr 1540 hat sich die Gesellschaft Jesu als spannendes literarisches Thema für viele europäische Schriftsteller erwiesen. Im deutschsprachigen Raum sind Tausende von Gedichten, Flugblättern, Romanen und Schauspielen über den Orden und einzelne Jesuiten erschienen. Die meisten dieser Werke wurden von mittelmäßigen Schriftstellern und Dichtern geschrieben, die Vorurteile gegen den Jesuitenorden hatten. Jedoch haben sich auch einige der großen deutschen Dichter mit den Jesuiten befaßt, teils bewundernd, teils satirisch-kritisch, wie es sich exemplarisch bei Goethe, Novalis und Heine zeigen läßt.

Was *Goethe* über den Jesuitenorden äußerte, enthält nichts von den Verunglimpfungen, die man in den Werken der meisten seiner zeitgenössischen protestantischen Schriftsteller findet, die über die Jesuiten schrieben. In *Straßburger Zustände* zeigt Goethe eine sehr positive Einstellung gegenüber dem Orden. Er erwähnt, daß während seiner Studienzeit in Straßburg (1770–1771) die protestantischen Bürger äußerst glücklich und erleichtert waren, daß die Jesuiten aus der Stadt vertrieben wurden. Er fügt allerdings nachdenklich hinzu: „Wie froh sind die Menschen, wenn sie einen Widersacher, ja nur einen Hüter los sind, und die Herde bedenkt nicht, daß da, wo der Rüde fehlt, sie den Wölfen ausgesetzt ist" (Hamburger Ausgabe, Bd. 9, 377).

In seiner *„Italienischen Reise"* berichtet Goethe, daß er sich am 3. September 1786 kurz in Regensburg aufhielt. Sofort nach seiner Ankunft wollte er unbedingt zur Jesuitenschule gehen, wo die Jesuitenzöglinge eines der Schauspiele vorführten, für das der Orden damals berühmt war. Offensichtlich sehr beeindruckt von dieser Aufführung, lobt Goethe die Fähigkeit der Jesuiten, solche Theaterstücke zu organisieren: „Auch diese öffentliche Darstellung hat mich von der Klugheit der Jesuiten aufs neue überzeugt. Sie verschmähten nichts, was irgend wirken konnte, und wußten es mit Liebe und Aufmerksamkeit zu behandeln."

Er rühmt die umfangreichen Verdienste der Jesuiten in den Schönen Künsten. Den Orden nennt er „die große geistliche Gesellschaft", die Mitglieder „einsichtige Männer". Ihre organisatorische Begabung und die konkreten Ergebnisse ihres missionarischen Eifers bezauberten den berühmten protestantischen Gast im Jesuitenkolleg: „Der Jesuiten Tun und Wesen hält meine Betrachtungen fest, Kirchen, Türme, Gebäude haben etwas Großes und Vollständiges in der Anlage, das allen Menschen Ehrfurcht einflößt."

Der Prunk und die Originalität des Gottesdienstes in der Jesuitenkirche fesselten Goethes Aufmerksamkeit, und er konnte seine Bewunderung kaum verheimlichen. Keine Spur von der Feindseligkeit und den Vorurteilen gegenüber der katholischen Kirche, wie z. B. in Schillers „Geistersehern", sondern nur Anerkennung für die äußere Form des katholischen Gottesdienstes und für die Bemühungen der Jesuiten, sie durch die Kunst des Barock zu modernisieren: „Es ist überhaupt der Genius des katholischen äußeren Gottesdienstes, noch nie habe ich es aber mit so viel Verstand, Geschick und Konsequenz ausgeführt gesehen als bei den Jesuiten. Alles trifft darin überein, daß sie nicht wie andere Ordensgeistliche eine alte abgestumpfte Andacht fortsetzen, son-

dern sie dem Geist der Zeit zuliebe durch Prunk und Pracht wieder aufstutzten."

Auf der ganzen Italien-Reise zeigte Goethe Interesse am Jesuitenorden. Unmittelbar nach seiner Ankunft in Trient am 10. September 1786 besuchte er die dortige Jesuitenkirche. Im folgenden April befand er sich in der Jesuitenkirche in Palermo, und bald darauf nahm er die Einladung an, Kirche und Kollegium der Jesuiten in der durch Erdbeben fast völlig zerstörten Stadt Messina zu besuchen. Jahre später blieb Goethe als lebendigste Erinnerung dieses Aufenthalts die Dauerhaftigkeit der Architektur der Jesuiten mitten in der allgemeinen Vernichtung: „Der Jesuiten Kollegium und Kirche, von tüchtigen Quadern aufgeführt, stehen noch unverletzt in ihrer anfänglichen Tüchtigkeit" (Bd. 11, 10 f., 306).

Während der Zeit des Verbots der Gesellschaft Jesu (1773–1814) verloren die polemischen Angriffe der literarischen Feinde des Ordens kaum an Intensität. Einen typischen Ausdruck dieser Gefühle bieten die Verse eines unbekannten Dichters im Jahr 1799:

„O Herr, gieb ihm die ew'ge Ruh,
Deck ihn mit schwarzen Nächten zu;
Die Exgesellen jag von uns weit;
Dann loben wir die gold'ne Zeit."

Solche utopischen Wunschträume wurden von dem bedeutendsten Vertreter der deutschen Frühromantik, Freiherr *Friedrich von Hardenberg* (*Novalis*), abgelehnt. In *„Die Christenheit oder Europa"* (geschrieben 1799) sehnt sich der Protestant Novalis nach der Universalität der mittelalterlichen Kirche und der Wiedergeburt und Vereinigung eines Europa, das Reformation und Rationalismus gespalten hatten. Wie in Schillers „Geistersehern" taucht der Name Jesuit kein einziges Mal auf; aber vom Zusammenhang her ist eindeutig zu erkennen, daß nur die Gesellschaft Jesu den Gegenstand von Novalis' Verehrung sein kann. Novalis lobt diesen „Orden" verzückt als die einzige Organisation, die fähig wäre, den Rationalismus und die Reformation zu bekämpfen, um dadurch das Fundament für ein wiedervereinigtes Christentum zu bauen. Er greift dagegen den Protestantismus heftig an; dessen Anhänger nennt er „Insurgenten", die eigensinnig die Einheit des Christentums zerstört hätten. Der Romantiker stellt traurig fest: „Mit der Reformation war's um die Christenheit getan." Als alles für die katholische Kirche verloren schien, geschah allerdings etwas Außerordentliches: „Zum Glück für die alte Verfassung tat sich jetzt ein neu entstandener Orden hervor, auf welchen der sterbende Geist der Hierarchie seine letzten Gaben ausgegossen zu haben schien, der mit neuer Kraft das Alte zurüstete und mit wunderbarer Einsicht und Beharrlichkeit, klüger als je vorher geschehen, sich des päpstlichen Reiches und seiner mächtigen Regeneration annahm."

Für Novalis ist die Gesellschaft Jesu ohne Einschränkung die größte und erfolgreichste Organisation in der Geschichte der Menschheit: „Noch war keine solche Gesellschaft der Weltgeschichte anzutreffen gewesen." Die Lobrede erreicht den Höhepunkt, wo Novalis den Jesuitenorden als die wahre Verkörperung aller seiner romantischen Vorstellungen idealisiert: „Ewig wird diese Gesellschaft ein Muster aller Gesellschaften sein, die eine organische Sehnsucht nach unendlicher Verbreitung und ewiger Dauer fühlen."

Novalis bewundert besonders die Leistungen der Jesuiten als Missionare, Erzieher und Dichter und ihre Bereitschaft, für ihren Glauben zu sterben. Der protestantische Romantiker betrachtet den Jesuitenorden als „letzte Schutzwehr der katholischen Verfassung", die das Papsttum und die Integrität der katholischen Staaten Europas zu unterstützen versuchte, und er kann nicht begreifen, daß die Jesuiten gerade von diesen Kräften gestürzt wurden. Melancholisch betet er für die Wiedergeburt der Gesellschaft Jesu: „Jetzt schläft er, dieser fruchtbare Orden, in armseliger Gestalt an den Grenzen von Europa, vielleicht daß er von daher sich, wie das Volk, das ihn beschützt, mit neuer Gewalt einst über seine alte Heimat, vielleicht unter anderem Namen, verbreitet." (Dichtungen, Heidelberg 1953, 284–290). In dieser Hinsicht spielte Novalis den Propheten, da die Gesellschaft Jesu 15 Jahre danach wiederbegründet wurde.

Novalis' romantisierte Vorstellung vom ver-

bannten Jesuitenorden findet keine Resonanz oder gar Sympathie bei dem Realisten *Heinrich Heine*. Heine, der jüdische Konvertit zum Protestantismus, beschreibt den Orden von einer anderen Perspektive. In der „*Romantischen Schule*" (1833) geißelt er mit beißender Ironie die deutschen Dichter wie Novalis, die, obwohl protestantisch erzogen, Bewunderer des Katholizismus geworden waren. Seine schärfste Kritik hebt er für die Jesuiten auf. Er setzt sogar die Romantik dem „Jesuitismus" gleich und klagt, „daß es eigentlich der Jesuitismus war, welcher, mit den süßen Tönen der Romantik, die deutsche Jugend so verderblich zu verlocken wußte, wie einst der fabelhafte Rattenfänger von Hameln".

Auf der anderen Seite verwendet Heine die Begriffe Protestantismus und intellektuelle Freiheit als Synonyme und sieht ihre wissenschaftlichen und religiösen Errungenschaften durch den starken Einfluß des „Jesuitismus" in der Romantik ernsthaft bedroht und gefährdet. Als typisches Beispiel des romantisch-jesuitischen literarischen Zeitgeistes betrachtet Heine die süßen und zarten Übersetzungen von A. W. Schlegel. Heine vergleicht das mit dem herben, bündigen Stil des Protestanten Johann Voss, der seine Bewunderung verdient, denn „er kämpfte nicht bloß mit der deutschen Sprache, sondern auch mit jenem jesuitischen aristokratischen Ungestüm, das damals aus dem Walddunkel der deutschen Literatur sein mißgestaltetes Haupt hervorreckte."

Wie viele andere Schriftsteller des 19. Jahrhunderts benutzt Heine das Wort „jesuitisch" als einen umfassenden Begriff für die Unterwürfigkeit gegenüber der katholischen Kirche. Wenn Heine den Orden selbst erwähnt, unterscheidet er deutlich zwischen den früheren und den zeitgenössischen Jesuiten. Er verachtet grundsätzlich die Jesuiten des 19. Jahrhunderts und sagt herablassend: „Sie mögen sich aber nicht einbilden, daß wir sie mit den älteren Jesuiten verwechseln. Diese waren groß und gewaltig, voll Weisheit und Willenskraft." Heine schildert diese neuen Jesuiten sarkastisch als schwächliche Zwerge, während er die alten als „jene schwarzen Riesen" preist.

Dieses Lob darf allerdings nicht als Billigung der Methoden oder Ziele der älteren Jesuiten verstanden werden. Heines Kommentare beschränken sich lediglich auf die Begeisterung und Kühnheit, die sie bei der Erfüllung ihrer Aufgaben zeigten. Heine zufolge versagten auch die alten Ordensmitglieder, da „sie nur für die Erhaltung des Katholizismus und nicht für den Katholizismus selbst begeistert waren": „Sie verständigten sich mit dem Heidentum, mit den Gewalthabern der Erde, beförderten deren Lüste, wurden Mörder und Handelsleute, und wo es darauf ankam, wurden sie sogar Atheisten."

Im Unterschied zu Goethe und Novalis hält Heine von den Verdiensten des Jesuitenordens im kulturellen Bereich nichts: „Vergebens haben sie mit den Laien in Kunst und Wissenschaft gewetteifert, um beide als Mittel zu benutzen. Hier wird ihre Ohnmacht ganz sichtbar. Sie beneideten alle großen Gelehrten und Künstler und konnten doch nichts Außerordentliches entdecken oder schaffen. Sie haben fromme Hymnen gedichtet und Dome gebaut; aber in ihren Gedichten weht kein freier Geist, sondern seufzt nur der zitternde Gehorsam für die Oberen des Ordens." Heines Fazit: „fruchtlos war all ihr Tun und Wirken" (Werke, Leipzig 1910, Bd. 7, 32, 35, 104).

Das ist allerdings nicht das letzte Wort Heines über die Jesuiten. In „*Lutezia*" (1854) ändert er seine grundsätzlich negative Einstellung dem Orden gegenüber nicht. Er meint jedoch, die Feinde der Jesuiten hätten vieles übertrieben und dadurch sei ein falsches Bild der Gesellschaft Jesu ins Bewußtsein von vielen Menschen eingedrungen. Jetzt hofft er: „Aber der Tag wird kommen, wo man auch ihnen Gerechtigkeit widerfahren lassen und ihre Verdienste anerkennen wird. Schon jetzt müssen wir eingestehen, daß sie durch ihre Missionsanstalten die Gesittung der Welt, die Zivilisation unberechenbar gefördert" (Bd. 9, 422).

Diese Anerkennung findet die Gesellschaft Jesu von einer unvermuteten Seite: *Friedrich Nietzsche* verteidigt den Orden gegen die unaufhörliche Kritik, der die Jesuiten von Anfang an ausgesetzt waren, und behauptet

schlicht: „So spricht man von den Schlauheiten und der verruchten Kunst der Jesuiten, aber übersieht, welche Selbstüberwindung jeder einzelne Jesuit sich auferlegt und wie die erleichterte Lebenspraxis, welche die jesuitischen Lehrbücher predigen, durchaus nicht ihnen, sondern dem Laienstand zugute kommen soll. Ja, man darf fragen, ob wir Aufgeklärten bei ganz gleicher Taktik und Organisation ebenso gute Werkzeuge, ebenso bewundernswürdig durch Selbstüberwindung, Unermüdlichkeit, Hingebung sein würden" (Menschliches-Allzumenschliches: Werke, Stuttgart 1965, Bd. 3, 67). In „Der Griechische Staat" hält Nietzsche die Jesuiten sogar für das moderne Gegenstück zu den großartigen Lehren der griechischen Antike und lobt sie als „die wirksamsten Erzieher unserer Zeit" – aus diesem Mund ein unerwartetes Lob.

James A. Doyle

BESPRECHUNGEN

Staat und Kirche

LUCHTERHANDT, Otto: *Der Sowjetstaat und die Russisch-Orthodoxe Kirche.* Eine rechtshistorische und rechtssystematische Untersuchung. Köln: Verlag Wissenschaft und Politik 1976. 319 S. (Abhandlungen des Bundesinstitutes für ostwissenschaftliche und internationale Studien. 30.) Lw. 48,–.

Über die Maßnahmen des Sowjetstaats und der Kommunistischen Partei der Sowjetunion gegen die religiösen Gruppierungen liegt reichhaltig Material vor. Die rechtlichen Beziehungen wurden hingegen bisher im kritischen Schrifttum zumeist nur gestreift. Ein Grund hierfür mag die Tatsache sein, daß von sowjetischer Seite ein Teil der Erlasse, Verordnungen usw. nicht veröffentlicht worden ist. Die nun vorliegende Arbeit wurde 1974 von der Rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Köln als Dissertation angenommen. Damit ist auch angedeutet, von welcher Position aus der Verfasser die Materie bearbeitet hat – und natürlich ist der Stil der Untersuchung dadurch bestimmt.

Man kann das Urteil bei diesem Buch – ausnahmsweise – vorziehen: Es wird für absehbare Zeit ein Standardwerk sein. Im ersten einleitenden Teil stellt der Verfasser knapp die historischen und ideologischen Grundlagen dar, beschränkt sich also auf die Zeit bis zur Oktoberrevolution. Es folgt der umfangreiche „Rechtshistorische Teil" von der Oktoberrevolution bis einschließlich der Kirchenpolitik Chruschtschows. Die klare, disziplinierte Gliederung in Zeitabschnitten erleichtert die Lektüre ebenso wie die Zusammenfassung der wichtigsten Ergebnisse der historischen Untersuchung in Thesen (135 f.).

Den größten Raum nimmt der „Rechtssystematische Teil" ein, der sich mit dem Aufbau und der Rechtsstellung der Russisch-Orthodoxen Kirche und der Staatskirchenbehörden befaßt. Der letzte Abschnitt in diesem Teil gilt speziell der Bestimmung des rechtlichen Verhältnisses von Sowjetstaat und Russisch-Orthodoxer Kirche. Luchterhandt spricht von einem „System der feindlichen staatlichen Kirchenhoheit". Auch dieser Teil schließt mit einer Zusammenstellung der erarbeiteten Thesen zum Verhältnis von Sowjetstaat und Russisch-Orthodoxer Kirche ab.

Der rechtshistorische Teil ist so abgefaßt, daß die Kirchenpolitik der Machthaber in ihrer Kontinuität, aber auch in ihrer Dialektik deutlich wird. An einigen Stellen hätten vielleicht genauere Angaben über die Folgen von Verordnungen die Situation noch verdeutlichen können. Denn in der Sprache des Juristen „gerinnt" natürlich manches Ereignis. Die beiden letzten Thesen der historischen Untersuchung mögen als vorzügliche Zusammenfassung zitiert werden: „20. Die Kirchenpolitik der Partei- und Staatsführung schwankt zwischen einer vom Dogma der Religionsfeindlichkeit bestimmten harten Linie der Verfolgung und einer von politischer Zweckmäßigkeit diktierten taktischen Linie der Zusammenarbeit, welche seit dem Kurswechsel von 1958 in paralleler Anwendung miteinander verbunden wurden. 21. Das staatliche Verständnis kirchlicher Loyalität schließt eine politische Indifferenz der Kirche aus."

Im rechtssystematischen Teil wird unter anderem die besondere Bedeutung der Staatskirchenbehörden herausgearbeitet. Ohne ihre Zustimmung kann kein Priester eine Gemeinde übernehmen, kann kein kirchliches Organ eine wichtige Maßnahme durchsetzen. Von besonderem Interesse ist in diesem Abschnitt auch die Darstellung des winzigen rechtlichen Wirkungsbereichs des Gemeindepriesters. Luchterhandt schreibt in den Thesen: „Bei konsequenter Gesetzesanwendung fällt der Geistliche unter die Parasitengesetzgebung."

P. Roth

Philosophie und Theologie

STEENBERGHEN, Fernand van: *Die Philosophie im 13. Jahrhundert.* Hrsg. v. Max A. Roesle. München: Schöningh 1977. 579 S. Kart. 58,–. Diese deutsche Übertragung der vor rund einem Jahrzehnt zuerst französisch erschienenen Zusammenfassung über die Philosophie im Jahrhundert der Hochscholastik verdient aus mehreren Gründen Aufmerksamkeit. Sie wurde auf den neuesten Stand der Forschung gebracht und stellt nach dem Willen des Verfassers die zweite Auflage des Werks dar. In 11 Kapiteln wird in der Tat eine nützliche und interessante Übersicht geboten, die nicht allein dem Fachmann einen brauchbaren Rahmen vorschlägt, sondern jedem Interessierten einen guten Einstieg in die vielfältige Geschichte der Philosophie um Thomas von Aquin ermöglicht. Der Stand der Forschung, die Vorgeschichte und das Problem des Eindringens des Aristotelismus in die wissenschaftliche Welt dieser Zeit, die Periode einer eklektischen Aneignung dieser Philosophie werden lebendig und engagiert nachgezeichnet. Darauf erfahren die Werke der großen Vertreter, eines Bonaventura, eines Albert des Großen, eines Thomas von Aquin ihre spezielle Darstellung. Schließlich werden die Streitigkeiten um den Aristotelismus geschildert, die die zweite Hälfte des Jahrhunderts beschäftigten, sowie die daraus resultierenden Schulbildungen und deren Rivalität beschrieben. Eine philosophische Bilanz der hundertjährigen Entwicklung beschließt den Band. Beigefügt sind ein umfangreiches Literaturverzeichnis (513–553), eine Zeittafel (555–562) sowie ein Namens- (563–573) und Sachregister (574–579).

Trotz einiger Unebenheiten und Mißverständlichkeiten in der Übertragung liest sich dieses Buch leicht. Es stellt die Zusammenhänge so dar, daß sich eine fast erdrückende Fülle verarbeiteten Materials zu einem faszinierenden Bild rundet. Etwas befremdend wirkt die durchgängig polemische Auseinandersetzung mit E. Gilson, aber vor allem mit manchem älteren Autor. Über den Stellenwert, den der Verfasser seinem Thema beimißt, wird man auch anderer Meinung sein können. Aber davon abgesehen dürfte dieses lebendige Buch sicher viel Freunde gewinnen, manche erwünschte Hilfe bieten und mit seinen zahlreichen Anregungen Diskussion und Forschung befruchten. *K. H. Neufeld SJ*

MEYER, Arno Heinrich: *Die Frage des Menschen nach Gott und Welt inmitten seiner Geschichte im Werk Karl Löwiths.* Würzburg: Augustinus 1977. 361 S. Kart. 30,80.

Gespräch und Auseinandersetzung mit dem Atheismus sind nur möglich, wo sich die atheistische Position denkerisch äußert und darstellt. Spielen dabei zur Begründung so zentrale Punkte wie Geschichte und Welt im modernen Bewußtsein die entscheidende Rolle, dann verspricht der unausweichliche Dialog auch für das Glaubensdenken des Christen selbst Frucht. Das Werk des 1973 verstorbenen Heidelberger Philosophen Karl Löwith zeichnet sich gerade durch seine Kritik des historischen Bewußtseins und durch den Versuch einer Rekonstruktion des Mensch-Welt-Verhältnisses aus. Es ist daher zu begrüßen, daß in der Würzburger Doktorarbeit von A. H. Meyer eine erste größere Darstellung und Auseinandersetzung in deutscher Sprache Löwiths Denken vorstellen und werten will. Aufgebaut ist die Untersuchung in drei Teilen, von denen der erste „Die Destruktion des historischen Bewußtseins im Denken Karl Löwiths" (5–118), der zweite „Die Rekonstruktion des Mensch-Welt-Verhältnisses" (119 bis 202) und der dritte „Die atheistische Position" (203–313) dieses Denkers nachzeichnen. Die Teile gliedern sich jeweils wieder in drei Abschnitte mit mehreren, unterschiedlich umfangreichen Kapiteln. Dem Ganzen ist eine Skizze von Löwiths Werdegang und Grundanliegen vorangestellt und eine Übersicht von Löwiths Arbeiten, von Sekundärliteratur usw. angehängt. Der Schwerpunkt liegt auf der Darstellung, der gegenüber trotz gelegentlich eingefügter kritischer Bemerkungen die „Stellungnahme" (103–118) und „Auseinandersetzung" (267–313) stark zurücktreten.

Ohne Zweifel darf Löwiths Auseinandersetzung mit dem neuzeitlichen Historismus aufmerksames Interesse beanspruchen, weil die Entdeckung der Geschichte weit über die Theologie hinaus christliches Glaubensbewußtsein heute bestimmt. Geschichtlichkeit, historisch-kritische Methode, Geschichten in der Bibel und Leidensgeschichte der Menschheit sind Stichworte, die auf Schritt und Tritt begegnen, aber auch viel Unbedachtes verraten. Der positiv gemeinte Versuch einer Neuwertung der Welt unter Einfluß von Nietzsche enthält ebenfalls Bedenkenswertes, wenn er auch als ganzer schon in der Darstellung so wenig überzeugt, daß sich deshalb eine eigene Stellungnahme des Autors zu erübrigen scheint. Löwiths Atheismus schließlich – menschlich durchaus imponierend – ergibt sich aus dem Vorangehenden; in seiner Bedeutung bleibt er letzten Endes auf eine kritische Funktion beschränkt.

Die Arbeit macht es allerdings dem Leser nicht leicht. So klar sie sich im äußeren Aufbau präsentiert, so verwirrend ist sie streckenweise in der Durchführung. Den gedanklichen Faden verliert man immer wieder; Wiederholungen ermüden; eine Überfülle von Zitaten aus sehr unterschiedlichen Beiträgen von Autoren, die sich zu Löwith äußerten, erschweren die Übersicht, weil sie in ihrer eigenen Funktion meist undeutlich bleiben: Beweis, Vergleich, Illustration? Umständliche Hinführungen und breite Exkurse (z. B. Nietzsche 135–172) lassen fragen, ob nicht eine knappere Darstellung mehr gebracht hätte. Vor allem wäre eine Übersicht von Löwiths Denken im Zusammenhang, d. h. ohne zwischengeschaltete Meinungen anderer, für den Leser eine Hilfe gewesen. Wer dennoch die Mühe nicht scheut, findet hier wichtige Information und hilfreiche Hinweise.

K. H. Neufeld SJ

Schmidt, Josef: *Hegels Wissenschaft der Logik und ihre Kritik durch Adolf Trendelenburg*. München: Berchmans 1977. 205 S. (Pullacher Philosophische Forschungen. 13.) Kart. 46,–.

Das Verständnis der Hegelschen Logik bedarf nicht nur des erläuternden Kommentars, sondern auch und gerade der Auseinandersetzung mit der Kritik und der Abgrenzung gegen ein Mißverstehen, zumal Hegels Bemühen, die Entfaltung des Denkens in seine vielfältigen Begriffe im rein denkerischen, logischen Zueinander darzustellen, wegen seiner äußersten Dichte und Schwierigkeit immer wieder den verschiedensten Angriffen ausgesetzt war und ist. Die Kritik Adolf Trendelenburgs (1802–1872) stellt eine Auseinandersetzung mit Hegel auf hohem Niveau und in großer Ausführlichkeit dar, und sie enthält praktisch alle gängigen und geradezu klassisch gewordenen Einwände gegen Hegel.

Der Verfasser wählte darum die entscheidenden Passagen und Schlüsselbegriffe aus Hegels Logik und ihre kritische Erwiderung bei Trendelenburg, um ein rechtes und gemäßes Verständnis des Hegelschen Denkens zu erarbeiten und dessen Konsistenz zu erweisen. So werden der ganze Anfang der Logik in aller Ausführlichkeit, ferner wichtige Begriffe wie Negation, Widerspruch und Identität, entscheidende Übergänge zu neuen Ebenen und schließlich die Denkmethode Hegels in seiner Logik behandelt. Nach dem Kommentar folgt jeweils die Konfrontation mit Trendelenburgs Kritik und eine abschließende „Kritik der Kritik" als Würdigung und Verteidigung des Hegelschen Gedankengangs.

Trendelenburg erkennt zwar mit Hegel die fundamentale Einheit von Denken und Sein an, statuiert aber dennoch eine prinzipielle Dichotomie von Denken und Anschauung, was ihm immer wieder das volle Verständnis Hegels versperrt. Manche Vorwürfe lassen sich dadurch entkräften, daß die Aussagen in ihren Kontext gestellt werden und daß eine Fixierung Hegelscher Zentralbegriffe wie Negation, Widerspruch u. a. auf eine absolut univoke Bedeutung vermieden wird. Die differenzierte Analyse erhellt, wie mancher vermeintliche Fehlschluß und manche scheinbare Widersprüchlichkeit sinnvoll und konsistent verstanden werden können und müssen.

Die minuziöse Analyse der behandelten Passagen vermag somit immer wiederkehren-

den Einwänden gegen Hegel entgegenzutreten wie etwa der Behauptung, Hegels Umgang mit dem Widerspruch führe zu widersinnigen Konsequenzen, oder der Meinung, Hegel wolle die Empirie aus dem bloßen Denken deduzieren. Der Verfasser verschweigt dabei nicht, daß manche Schwierigkeiten auch auf das Konto überspitzter, einseitiger und nicht hinreichend klarer Formulierungen Hegels gehen. Der größere Teil der Kritik entspringt jedoch einem unzureichenden Verständnis dessen, was Hegel sagen und darstellen will, oder einer mangelnden Klärung stillschweigender Voraussetzungen des Kritikers.

Sicher wird sich nicht jeder Leser von dieser gekonnten Interpretation und Verteidigung Hegels in jedem Punkt überzeugen lassen. Aber er wird nicht umhin können, die gründliche und saubere Analyse als eine außerordentliche Klärung jenes schwierigen Projekts zu würdigen, das Hegel in seiner Wissenschaft der Logik angeht. Die klare Gliederung sowie ein Namens- und Sachverzeichnis tun ein übriges dazu, daß dieses Werk trotz seiner schwierigen Materie für jeden, der sich um ein ernsthaftes Verständnis des Hegelschen Denkens bemüht, zu einem echten Gewinn wird. *H. Schöndorf SJ*

Deufel, Konrad: *Kirche und Tradition.* Ein Beitrag zur Geschichte der theologischen Wende im 19. Jahrhundert am Beispiel des kirchlich-theologischen Kampfprogramms P. Joseph Kleutgens SJ. Darstellung und neue Quellen. München: Schöningh 1976, 518 S. (Beiträge zur Katholizismusforschung. B.) Kart. 48,–.

Wer sich mit der Theologie und Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts beschäftigt, mußte eine umfassende Darstellung von Leben und Werk Joseph Kleutgens SJ (1811–1883) bisher vermissen. Die äußeren Lebensdaten waren zwar weitgehend bekannt: nach einigem Suchen Eintritt in die Gesellschaft Jesu, Studium in Freiburg (Schweiz), Tätigkeit in Rom, u. a. als Konsultor der Indexkongregation und Mitarbeiter am Ersten Vatikanischen Konzil. Auch das Werk hat immer wieder eine Bearbeitung gefunden, hauptsächlich die beiden umfangreichen Darstellungen der Philosophie und Theologie der „Vorzeit", in denen Kleutgen an der Überwindung der Aufklärung und der Erneuerung der Philosophie und Theologie seiner Zeit aus dem Geist der scholastischen Tradition mitarbeiten wollte. Dennoch fehlte eine neuere Arbeit, die Leben und Werk dieses Mannes auf die tieferliegenden Motive hin untersuchte, sie im Gesamt darstellte und in die weiteren kirchen- und theologiegeschichtlichen Zusammenhänge einordnete.

Der Verfasser des vorliegenden Buchs hat diesen Versuch unternommen. Er hat eine Fülle von teilweise unbekanntem Material (hauptsächlich Briefe Kleutgens) zusammengetragen und auszuwerten versucht. Den Ergebnissen gegenüber läßt sich allerdings eine gewisse Skepsis nicht unterdrücken. Die Arbeit bietet zunächst eine biographische Skizze (20–93) und eine Untersuchung von Kleutgens theologischem Programm (94–196); dann einen Quellenanhang, der etwa drei Fünftel des ganzen Werks ausmacht. Diese Edition weist bei Stichproben schwere Mängel auf: sie ist fehlerhaft (genaue Nachweise demnächst in ZkTh) und nach unbefriedigenden Auswahlkriterien erstellt. Hier nur ein Beispiel: ein umfangreicher Text Kleutgens zur Theologie A. Günthers für die Indexkongregation wird zwar ediert, im Darstellungsteil aber kaum ausgewertet.

Die Darstellung verzeichnet Kleutgens Persönlichkeit in wichtigen Zügen, sie vereinfacht den Zusammenhang zwischen Leben und Werk. So wird das Kirchenbild Kleutgens monokausal aus seinem persönlichen Schicksal gedeutet. Sein Verständnis von Kirche, Tradition, Papst und Lehramt versucht der Verfasser auf Ich-Schwäche und Autoritätsfixierung zurückzuführen. Größere Zusammenhänge – etwa die politischen Gegebenheiten, theologische Traditionsströme – werden nur ungenügend erfaßt. – Trotz mancher guter Ansätze und viel Detailinformation ergibt sich kaum ein verläßliches Kleutgenbild.

P. Walter

Biologie

Bogen, Hans Joachim: *Mensch aus Materie.* Werden und Wesen des Homo sapiens in biologischer Sicht. München: Droemer Knaur 1976. 248 S. Lw. 19,80.

Um dieses Buch mit seinem etwas provokativ klingenden Titel in seinem Anliegen verstehen zu können, sollte man die ersten (7–9) und die letzten Seiten (bes. 242) zuerst lesen. Auf den ersten Seiten gibt der Verfasser, der auch Knaurs Buch der modernen Biologie geschrieben hat (Auflage 350 000), den Rat, das Buch dort anzufangen, wo es dem jeweiligen Leser am interessantesten erscheint und von dort nach vorn oder hinten weiterzulesen. Das Buch beginnt nämlich (1.–3. Kap.) die Stammesgeschichte des Menschen mit dem Urknall und zeigt den Weg von den „Eobionten" zur heutigen Zelle und dem Verhalten der Einzeller. Im 4. bis 6. Kapitel kommt dann das Verhalten der Vielzeller, das Sozialverhalten der Tiere und schließlich die Ontogenese des Sozialverhaltens zur Sprache. Erst im 7. Kapitel erscheint „Das Menschenkind – ein unbekanntes Wesen" mit seinem Lachen und Weinen, dem Kindchenschema, Lernen und Gedächtnis, Spielen, Erkunden und Nachahmen, der Sexualentwicklung. Im 8. und 9. Kapitel werden schließlich Stationen aus der Stammesgeschichte der Steinzeitmenschen und aus dem Ende der Steinzeit geschildert. Das Schlußkapitel beleuchtet einige moderne Schlagworte aus biologischer Sicht: z. B. Lebensqualität, Nostalgie, Verunsicherung und Emanzipation, Mode, Werbung. Der Leser erkennt hier, wie gesellschaftspolitisch relevant die Biologie sein kann. *A. Haas SJ*

Woltersdorf, Hans Werner: *Die Schöpfung war ganz anders.* Irrtum und Wende. Freiburg: Olten 1976. 296 S. Lw. 36,–.

In der Einleitung wird betont, daß nach der Schöpfung als nach dem Anfang nicht gefragt wird, weil der Anfang eine Frage nach der Zeit ist, „und von dieser Zeit, von der ohnehin niemand sagen kann, was sie eigentlich ist, können wir noch weniger annehmen, daß sie einmal einen Anfang gehabt hat" (8). Die Schöpfung verdankt sich aber auch nicht einem Zufall, denn Zufälle sind sinnlos und so würde der Schöpfung eben jener Sinn gerade fehlen, der das Wesen der Schöpfung ausmacht. „Wenn aber die Schöpfung weder ein einmaliger Akt noch ein Zufall gewesen ist, muß es ein schöpferisches Medium geben, das nicht selbst Naturwissenschaft oder Zufall ist, aber als komplementärer Bestandteil der Energiematerie unser bisheriges materialistisches Weltbild in Frage stellt" (8).

Diese „Infragestellung" beginnt mit der Problematik der genetischen Information (speziell dem Krebsproblem). Das Wachstum ist eine gesunde Funktion einer Zelle. Beim Krebs wird das Wachstum aber nicht rechtzeitig beendet. Ein nichtzellkerneigenes Medium muß wohl als Informationsträger für den Stoppbefehl fungieren. Es gibt also nach Meinung des Verfassers eine winzige Ausnahmefunktion, welche die DNS selbst nicht in der Hand hat. Das ist aber eine empfindliche Lücke in der sonst fast „allmächtigen" Grundsubstanz. Weitere „Grenzen" der heutigen Naturwissenschaft werden aufgezeigt (z. B. Nichtbeobachtbarkeit der Energie, Hypnosewirkungen, Fakirverhalten wie das unverletzte Gehen über glühende Steine).

Im 2. Abschnitt wird der schwierige Fragenkreis „Gehirn und sein Geist" (39–111) dargestellt. Der Verfasser zeigt, wie Telepathie-Experimente die Theorie vom Gehirn als Komputer widerlegen und wie unsere Sinnesorgane viel zu kompliziert für eine Wahrnehmungstechnik gebaut sind. Er stellt immer wieder den Bezug zur Schöpfung her und weist darauf hin, daß der kybernetischen Interpretation des Denkens und Erlebens der Vorwurf nicht erspart werden kann, mit dem Begriff der Information recht leichtfertig umzugehen.

In den nächsten Abschnitten werden folgende Themen zur Sprache gebracht: das Erleben als Umkehrung von Ursache und Wirkung, die Fiktion von Raum und Zeit und Masse, schließlich die Gravitation (die geheimnisvolle Kraft der 4. Dimension) und das Problem von

Anfang und Ende des Weltalls. Die beiden letzten Kapitel behandeln die naturphilosophisch und theologisch wichtigen Fragen von Zufall und Notwendigkeit und „Schöpfung, Gestaltung durch den Geist". Den Abschluß des außerordentlich inhaltsschweren Buches bildet ein „Fazit" (283–288), in dem es um die Entscheidung zwischen Idealismus und Materialismus geht. Ein kleiner Mangel ist das Fehlen von jeglichen weiterführenden Literaturangaben und eines Literatur- und Stichwortverzeichnisses. Die wenigen Seiten Begriffsverzeichnis helfen diesem Mangel nicht ab. *A. Haas SJ*

ZU DIESEM HEFT

Der Begriff „Demokratie" wird heute so vielfältig verwendet, daß er häufig nicht mehr bedeutet als eine positive Bewertung der jeweiligen Staats- und Regierungsform. Walter Kerber fragt demgegenüber, was von der Sache her der Grundgehalt der Demokratie ist. Die Antwort: Demokratie heißt die aktive Beteiligung aller Mitglieder eines Sozialgebildes an den sie betreffenden Entscheidungen der gesellschaftlichen Autorität.

Auf dem Hintergrund der Situation des heutigen Schulwesens befaßt sich Abteilungsdirektorin i. R. Grete Schneider mit den Erwartungen, die den katholischen Freien Schulen entgegengebracht werden. Sie weist darauf hin, daß sich die Freien Schulen in kritischer Freiheit gegenüber den öffentlichen Schulen entfalten können und müssen, und zwar in der Organisationsform, in den Lehrplänen und Curricula sowie im Erziehungsauftrag und in den Erziehungszielen.

Neben der philosophischen Religionskritik, wie sie etwa Feuerbach, Nietzsche oder Marx formulierten, wird oft die literarische Religionskritik übersehen, die in der europäischen Kultur eine lange Tradition hat und deren Stilmittel die Lächerlichkeit ist. Wilhelm Gössmann, Professor für deutsche Literatur an der Pädagogischen Hochschule Rheinland, Abteilung Neuss, nennt Beispiele dieses Versuchs, das Christentum lächerlich zu machen. Er zeigt, daß Lächerlichkeit auch ein Zeichen christlicher Freiheit sein kann.

Im lyrischen Werk Peter Huchels, der am 3. April 75 Jahre alt wird, sind in vielfach verschlüsselten Bildern Angst und Trauer ungewöhnlich intensiv erfahrbar. M. Norberta Hoffmann deutet diese Bilder, die nicht bloßes Pathos sind, sondern durch die Sprache den Zugang zur Welt eröffnen.

Sozialpolitik kann in der gegenwärtigen Gesellschaft nicht statisch sein: Der Sozialstaat ist notwendig permanente Entwicklung. Hans F. Zacher, Direktor des Instituts für Politik und Öffentliches Recht an der Universität München, belegt diese These, nennt die Bedingungen demokratischer Sozialpolitik und zieht Folgerungen für die katholische Soziallehre. Der Beitrag ist die gekürzte Fassung eines Referats vor der Görres-Gesellschaft in Innsbruck am 3. 10. 1977. In einem größeren Zusammenhang wird der Verfasser seine Überlegungen in der „Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft" zur Diskussion stellen.

Ursachen des Terrorismus

Der Terrorismus der letzten Jahre konfrontiert immer intensiver mit der Frage, wie es soweit kommen konnte. Wo liegen die Ursachen und Anfänge? Wer sind die geistigen Väter? Zahlreiche Antworten wurden inzwischen gegeben und erörtert:

Da ist zunächst eine Weltsicht, die alles Bestehende an utopischen Zielen mißt und daher als verkehrt beurteilt, ein Begriff von Emanzipation, nach dem Freiheit und Humanität nur durch einen revolutionären Umsturz der geltenden Ordnung erreicht werden können. Die rechts- und verfassungsstaatliche Demokratie wird als reine „Formaldemokratie" verworfen. Gegenkonzept ist eine „materiale" Demokratie, die den Anspruch erhebt, die Erkenntnis des Wahren und Richtigen zu besitzen, und der man das Recht zugesteht, diesen Anspruch total durchzusetzen. Demokratie gilt nicht mehr als Ordnungsform, sondern als historischer Prozeß, in dem sich die Wahrheit des Menschen erst in der Zukunft entfaltet. Jede stabilisierende Struktur ist ein Hindernis. Recht, Ordnung und Institution sind Inbegriff des Reaktionären, Herrschaft und Autorität bloße Mechanismen der Repression. An die Stelle der Zustimmung tritt der Konflikt. Das Ordnungsdenken wird durch ein reines Prozeßdenken abgelöst.

Zu den Entwicklungen, die den Terrorismus begünstigen, gehört auch die Diffamierung der politischen Ordnung der Bundesrepublik als System der Unterdrückung, als Instrument ausbeuterischer Gruppen und Klassen, als „strukturelle Gewalt", gegen die „Gegengewalt" erlaubt und geboten ist.

Wer prinzipieller fragt, nennt das Fehlen von Leitbildern, den Mangel an Orientierung, die Meinung, alles auf dieser Welt sei machbar und erreichbar, die Ratlosigkeit vieler bei der Frage nach dem Sinn des Lebens, die Mißachtung der Grundwerte jeder humanen Ordnung, vor allem der Würde der menschlichen Person.

Alle diese Gründe haben bei dem Entstehen des Terrorismus eine Rolle gespielt. Sie machen manches verstehbarer, aber sie können das Gesamtphänomen nicht erklären. Selbst wenn sie alle zusammentreffen, müssen sie nicht zum Terrorismus führen. Daher hat ihn auch niemand voraussagen können, und noch heute läßt sich keine Ursache nennen, aus der er sich zwingend ergäbe. Das heißt nicht, daß es keinen Sinn hätte, nach Wurzeln und Triebkräften zu suchen. Aber man muß sich der Grenzen dieses Bemühens bewußt sein.

Wer nach den Ursachen geschichtlicher Entwicklungen fragt, geht im Grund von zwei Voraussetzungen aus: daß der Mensch die Geschichte gestalten kann und daß sein Handeln ausschließlich von rationalen Erwägungen geleitet wird.

Denn nur wenn der Mensch den Lauf der Dinge steuern kann, lassen sich Verursacher, Verantwortliche oder Schuldige benennen. Und nur wenn der Mensch rational handelt, kann man sein Tun und dessen Folgen auf Gründe und Motive zurückführen und von daher erklären.

Aber diese Voraussetzungen gelten nur sehr eingeschränkt. Die Geschichte entzieht sich dem menschlichen Planen. Wie oft bleiben die angezielten Wirkungen aus und wie oft treten Folgen ein, die niemand beabsichtigte und niemand voraussah. Die Erfahrung der Geschichte und des täglichen Lebens zeigt, daß die menschliche Natur ebenso entwicklungsfähig wie abgründig ist. Der Mensch handelt nicht nur nach Motiven der Vernunft. Er ist zu Taten fähig, für die sich keine rationalen Gründe finden lassen.

Für die europäische Aufklärung hingegen, deren Thesen und Denkmuster noch heute das Zeitbewußtsein bestimmen, war die Vernunft die ausreichende und sichere Garantie dafür, daß die Menschen zu einem friedlichen, humanen Zusammenleben finden. Man müsse die Menschen nur „aufklären", vom Aberglauben und von „irrationalen" Vorurteilen befreien, dann würden sie von selbst mündig und würden sich in ihrem Handeln ausschließlich von der Vernunft bestimmen lassen.

Nur die weiterwirkende Macht dieses aufklärerischen Denkens machte es möglich, daß viele den Terrorismus zunächst bagatellisierten. Man entschuldigte ihn im Blick auf die angeblich edlen, humanen Ziele der Täter, man zeigte sich beeindruckt von ihrem „Engagement", aber man verschloß die Augen vor der Brutalität und der zynischen Menschenverachtung der Taten und nahm die offen erklärten Ziele eines totalen revolutionären Umsturzes nicht ernst. Viele wollten nicht wahrhaben, daß in unserer aufgeklärten Zeit und in unserer rational organisierten Gesellschaft solche Einbrüche des Zerstörerischen möglich sind.

Der Terrorismus unserer Tage sollte jetzt allen die Augen öffnen, daß der Glaube an die aufgeklärte Vernunft kein Fundament in der Realität hat. Der Optimismus, mit dem man in der europäischen Neuzeit auf die humanisierende Macht von Bildung und Erziehung vertraute, wird täglich widerlegt. Gewalt, Irrationalität, Brutalität, Haß, kalte Zerstörungswut sind keine voraufklärerischen Relikte. Es sind Möglichkeiten, die im Menschen selbst verborgen sind und jederzeit aufbrechen können.

Das bedeutet nicht, daß wir gegen den Terrorismus machtlos wären. Es sollte aber deutlich sein, daß die Suche nach den Ursachen nur einen ersten Schritt bedeutet. Was zum Terrorismus geführt hat, läßt sich nicht durch bloße Diskussion oder durch gesellschaftliche Reformen aus der Welt schaffen, auch nicht allein durch den Einsatz der Autorität des Staats, so notwendig dies alles ist. Der Terrorismus findet nur dort keine Wurzeln, wo alle von der unantastbaren Würde der menschlichen Person überzeugt sind und sich von dieser Überzeugung in ihrem Handeln leiten lassen. *Wolfgang Seibel SJ*

Friedhelm Hengsbach SJ

Kirche in Europa

Ein Lernziel für deutsche Katholiken

Während des vergangenen Jahres hat die Europa-Diskussion innerhalb der katholischen Kirche eine deutlich wahrnehmbare Belebung erfahren. Ihr Beginn ist durch die Erklärung der belgischen Bischöfe vom 23. 11. 1976 markiert; Paul VI. hat sich in einer Botschaft an den Europarat vom 26. 1. 1977 geäußert; die europäischen Bischofskonferenzen veröffentlichten am 29. 6. 1977 ein „Wort zu Europa".

Den programmatischen Aufrufen folgte im Sommer jeweils ein „Flügeltreffen": einmal in festlich-zeremoniellem Rahmen das Europa-Wochenende in Ottobeuren am 18./19. 9. 1977, zu dem der Augsburger Bischof Stimpfle (christlich-)konservative Politiker und prominente Vertreter der katholischen Kirche eingeladen hatte – und zum anderen der Europa-Kongreß der Internationalen Paulus-Gesellschaft vom 6. bis 10. 9. 1977 in Salzburg, auf dem Gesprächspartner unterschiedlicher weltanschaulicher Herkunft die Überwindung des zwischen den Machtblöcken existierenden ideologischen Antagonismus, unter anderem die begrenzte Vereinbarkeit von christlichem Glauben und marxistischer Gesellschaftsanalyse diskutierten. Schließlich versammelte gegen Ende des Jahres, vom 1. bis 3. 12. 1977, das katholische Sekretariat für europäische Fragen zusammen mit dem ökumenischen Zentrum in Brüssel Mitglieder der anglikanischen, evangelischen und katholischen Kirche aus Frankreich, England, Italien, Belgien, Holland, Spanien und Deutschland sowie leitende Beamte der EG-Kommission zu einem Kolloquium, das „Christliche Überlegungen zur wirtschaftlichen und sozialen Zielsetzung des europäischen Aufbaus" zum Thema hatte.

Die Appelle und Veranstaltungen, die unmittelbar durch die ursprünglich 1978 vorgesehene Direktwahl des europäischen Parlaments ausgelöst sein mögen, haben die deutschen Katholiken nicht unbeteiligt gelassen; drei Wirkungen, die nicht an den Zeitpunkt der Durchführung der Europawahl gebunden bleiben, sind ablesbar oder wenigstens wahrscheinlich:

1. Der Freiburger Katholikentag 1978 widmet dem Europagedanken ein Veranstaltungsfeld.

2. Man ist sensibel geworden für den zunehmenden Abstand zwischen den ursprünglichen Zielsetzungen der Europabewegung und der alltäglichen Wirk-

lichkeit des Einigungsprozesses. Im einzelnen: Man sieht schärfer den Widerspruch zwischen der Idee der Wirtschaftsunion, die den Menschen in Europa wachsendes Einkommen, Vollbeschäftigung, eine bessere Versorgung mit Gütern und Diensten, und über das wirtschaftliche Wachstum eine Höherentwicklung zu mehr Freiheit und mehr Menschsein versprach, und den Verhandlungen des Ministerrats, der wie in einer Marktbude um Quoten für Rindfleisch und Magermilchpulver oder um Preise für Butter und Tomaten feilscht. Darüber hinaus registriert man die Unvereinbarkeit der Bekenntnisse zur monetären Solidarität, die stufenweise eine Einheitswährung herbeiführen sollte, um konjunkturelle Antriebskräfte von einem Land auf die anderen zu übertragen bzw. Abschwächungstendenzen in einem Land durch die Verteilung auf andere abzumildern, und der tatsächlichen Abkoppelung einzelner Staaten vom Währungsverbund, weil weiterhin nationale Ziele den gemeinsamen vorangestellt werden. Außerdem nimmt man zur Kenntnis, daß die politische Union ein Wunschtraum bleibt, solange nationale Egoismen und gewalttätige Ausschreitungen gegen Fremde die seit Kriegsende aufrichtig gemeinte Versöhnungsbereitschaft und den Wunsch, alte Vorurteile zu begraben, wieder aushöhlen. Und schließlich wird man hellsichtig für die Divergenz der theologischen und sozialpolitischen Konzeptionen in den europäischen Kirchen, für den Rückfall in ein isoliertes Kreisen um die eigenen Sorgen, während man sich nostalgisch an das Zweite Vatikanische Konzil erinnert, als Bischöfe wie Suenens, Liénart, Alfrink, Lercaro, Frings und Döpfner die kollektive Selbstbehauptung der Regionalkirchen gegenüber der römischen Zentrale artikulierten, und die Hauptdokumente des Konzils die gemeinsame Glaubenssicht der europäischen Kirchen wiedergaben.

3. Im Bewußtsein dieser widersprüchlichen Situation scheuen sich die deutschen Katholiken, die Fehler ihrer politischen Freunde zu wiederholen und den katholischen Nachbarn das Kirchenmodell Deutschland als zustimmungswürdiges Muster zu empfehlen. Sie drängeln sich nicht in die Rolle des Musterschülers, der vor der Schulklasse die auswendig gelernten und liebgewonnenen Texte aufsagt, um zu vermeiden, daß der in Europa vorherrschende Eindruck des „häßlichen Deutschen" in den Nachbarkirchen durch die Vorstellung des „häßlichen deutschen Katholiken" angereichert wird. Umgekehrt sind die deutschen Katholiken auf Grund der intensiven Begegnungen mit Christen aus den Nachbarkirchen dabei, sich einem Prozeß des Lernens zu unterziehen – daß nämlich die Merkmalsausprägungen einer Kirche in Europa, also jener Glaubensgemeinschaft, deren Situationskontext, Reflexionsbasis und Praxisfeld die europäische Raumdimension bildet, und die im folgenden verkürzt als Euro-Kirche bezeichnet wird, nicht identisch sind mit denen der Kirche in der Bundesrepublik. Vier Schritte dieses Lernprozesses sollen im folgenden aufgezeichnet werden.

Nord-Süd-Konflikt

Unter den deutschen Katholiken existiert eine zahlenmäßig nicht unbedeutende Gruppe, deren Erinnerung stark durch die Erfahrung des verlorenen Kriegs und durch den Verlust ihrer Heimat geprägt ist. Dabei sind die Zerstörung der Wohnungen, die Demontage von Industrieanlagen sowie die Notwendigkeit, am Nullpunkt anzufangen, eher zu vergessen als der Verlust eines Drittels des ehemaligen Reichsgebiets. Aber selbst wenn es um eine bloße Gebietsabtretung gegangen wäre, hätte man sich damit abgefunden. Die Teilung Deutschlands hat jedoch einen anderen Charakter: jenseits von Stacheldraht und Mauer hat sich ein fremdes Gesellschaftssystem etabliert, das weltanschaulich, aber noch mehr politisch als Bedrohung der eigenen Existenz empfunden wird. Dementsprechend wird das Bündnis mit den USA, der westlichen Hegemonialmacht, meist unbestritten bejaht, der Natobeitrag zuverlässig entrichtet. Kritisch und mißtrauisch werden Stimmungslage und Reaktion im Osten beobachtet, Menschenrechtsverletzungen sorgfältig registriert.

Doch nicht nur Angst vor der östlichen Bedrohung prägt die Mentalität deutscher Katholiken, sondern mehr noch das persönliche Interesse für die Menschen, mit denen sie zum Teil durch die gleiche Sprache verbunden sind. Unter Rückgriff auf das Erbe des christlichen Abendlands und die Entstehungsgeschichte des gemeinsamen europäischen Geistes oder auch auf das durch das Bundesverfassungsgericht aktuell interpretierte Wiedervereinigungspostulat des Grundgesetzes erinnern deutsche Katholiken daran, daß Europa nicht an der Mauer, der sogenannten DDR-Grenze, endet. Sie fühlen sich zu einer Sendung verpflichtet, im Westen Europas der Stimme des Ostens, der sich nicht melden kann, Gehör zu verschaffen. Deshalb ist die Irritation deutscher Katholiken verständlich, als die Absichten des Vatikans durchsickerten, den in der DDR liegenden Teilen westdeutscher Diözesen einen autonomen Status mit selbständigen Bischöfen zu geben; solche Pläne stoßen weithin auf entschiedene Ablehnung.

Der erste Lernschritt deutscher Katholiken besteht darin, daß in einer Euro-Kirche der Ost-West-Gegensatz gegenüber dem Nord-Süd-Konflikt, der „sozialen Frage des 20. Jahrhunderts", möglicherweise zweitrangig erscheint.

1. Einmal hat es den Anschein, als ständen die Katholiken in den europäischen Nachbarländern der militärischen und wirtschaftlichen Allianz mit den USA nicht so unbefangen gegenüber, wie es in Deutschland überwiegend der Fall ist, und als sei die Neigung weniger stark entwickelt, die eigene politische Position durch das Koordinatenkreuz der Supermächte USA und UdSSR erschöpfend festzulegen.

2. Zum anderen richten sich die Erwartungen der Dritten Welt auf Europa als eine neben den USA und Japan dominante Wirtschaftsmacht. Die EG gelten als fähig zu einer Kooperation ohne militärische Hegemonie, kapitalistische

Ausbeutung und politische Dominanz. So bestehen zwischen den EG und 52 Staaten Afrikas, der Karibik und des Pazifik auf Grund der Lomé-Konvention besondere Beziehungen.

Die deutschen Katholiken können zwar auf die weltweit beachteten Hilfswerke Misereor, Missio und Adveniat hinweisen; doch scheint das Bewußtsein noch wenig verbreitet zu sein, daß karitative und sozialorientierte Projekthilfe nicht aus dem sozioökonomischen und politischen Beziehungsgeflecht herauszulösen ist, und daß sie schon gar nicht ein Feigenblatt sein kann für die strukturelle Beherrschung, denen Entwicklungsländer auf Grund der internationalen Wirtschafts- und Währungsordnung ausgeliefert sind. Der Protektionismus der EG im Agrar- und Textilsektor sowie die Hinhaltetaktik der Deutschen im Verein mit den USA in der internationalen Rohstoffdiskussion beweisen, daß die vertrauten Bekenntnisse zur Marktwirtschaft allzuoft der Verschleierung eigener Interessen dienen und weniger dem Geist partnerschaftlicher Zusammenarbeit entsprechen.

Man muß zugestehen, daß der Würzburger Synodenbeschluß „Der Beitrag der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland für Entwicklung und Frieden" eindringlich das Anwaltsbewußtsein und die Anwaltspraxis der deutschen Katholiken zugunsten der Dritten Welt beschworen hat; doch fällt bei einem Vergleich dieses Textes und noch mehr der in der Bundesrepublik vorherrschenden katholischen Soziallehre-Bücher mit der Entwicklungsenzyklika Pauls VI. oder der Römischen Bischofssynode von 1971 auf, in welch begrenztem Ausmaß die deutschen Katholiken deren Sprache, Basisoption, Systemkritik und Forderungskatalog übernommen haben; während die römischen Dokumente in zahlreichen Punkten bis zur wörtlichen Übereinstimmung die Position des internationalen „Südens" sich zu eigen machen, dürfte die Mehrheit der deutschen Katholiken eher die Mentalität des weltwirtschaftlichen „Nordens" widerspiegeln.

Eine Euro-Kirche als Lernziel bietet den deutschen Katholiken die Chance, mehr als bisher die strukturellen Koordinaten des Nord-Süd-Konflikts zur eigenen politischen Ortsbestimmung heranzuziehen.

Konkrete Problemfelder

Die deutschen Katholiken haben die rechtspolitischen Reformen der sozialliberalen Koalition mit einer Grundwertediskussion begleitet, die in der Öffentlichkeit starke Beachtung fand und im Jahr vor der Bundestagswahl 1976 die politischen Führungsspitzen der Parteien zu Stellungnahmen herausforderte. Diese Diskussion hat verschärft ins Bewußtsein gehoben, daß der Mensch nicht auf die Summe seiner materiellen Bedürfnisse eingrenzbar ist, daß er zur Identi-

tätsfindung einer Wertorientierung bedarf, daß das menschliche Zusammenleben auf einen gemeinsamen Bestand fester Überzeugungen angewiesen ist, und daß die scharfe Funktionstrennung zwischen Staat und Gesellschaft im Hinblick auf ein bestehendes oder entstehendes Wertsystem unrealistisch erscheint.

Wollte man einige Merkmale dieser nach der Wahl wieder abklingenden Diskussion skizzieren, so ließe sich zunächst auf den überwiegend definitorischen Zungenschlag hinweisen – daß z. B. Grundwerte Voraussetzungen und Maßstab für ein menschenwürdiges Leben als Gemeinschaft darstellen, daß der Bestand jeder Gemeinschaft an die Geltung bestimmter Grundwerte gebunden ist, daß die Frage der Grundwerteordnung die Frage nach dem Sinn des Lebens berührt. Aussagen dieser Art als Selbstverständlichkeiten zu erkennen, dürfte halbwegs intelligenten und verantwortlichen Menschen nach erfolgter Absprache über eine zweckmäßige Definition der Grundwerte nicht schwerfallen. Außerdem nahm die Grundwertediskussion häufig die literarische Gattung von Bekenntnissen und Appellen an, die zwar mit wolkiger Motivationskraft ausgestattet, aber relativ abstrakt und inhaltsleer, wenn auch weitgehend zustimmungsfähig sind; dem Postulat, daß die Würde der menschlichen Person, Freiheit und Gerechtigkeit Orientierungsmaßstäbe für Staat und Gesellschaft bleiben müssen, wird niemand sein Einverständnis versagen. Dialektische Rhetorik verleitet zu pauschalen Urteilen über Entwicklungstendenzen der gegenwärtigen Gesellschaft etwa der Art, daß das Grundwertgefüge bestritten und abgebaut wird, subjektive Beliebigkeit an die Stelle personaler Verantwortung tritt und das Wert- und Normbewußtsein sich verschiebt. Werden jedoch Tautologien, Bekenntnisformeln und Pauschalurteile in handfeste Ansprüche umgemünzt, dann entsteht leicht der Eindruck, als sei man überwiegend um die Konservierung traditioneller Einstellungen, um das Festschreiben historischer Grundgesetzinterpretationen oder um die Durchsetzung partieller Gruppeninteressen, denen man schichten- und mentalitätsmäßig nahesteht, besorgt.

Der zweite Lernschritt der deutschen Katholiken besteht darin, daß in einer Euro-Kirche weniger Interesse an einer Grundwertedebatte vorhanden ist als an der Wahrnehmung von Eckdaten, die das soziale Engagement europäischer Christen herausfordern.

Eckdaten sind konkrete Problemfelder, die sich dem sozialkritischen Bewußtsein im Rahmen einer Situationserfassung aufdrängen. In den Europäischen Gemeinschaften zählen darunter die sechs Millionen Arbeitslose mit einem überdurchschnittlichen Anteil an Frauen und Jugendlichen; die wirtschaftliche, soziale und kirchliche Diskriminierung der Frau; die Benachteiligung der jüngeren Generation im Zugang zu vergleichbaren Bildungschancen insbesondere im Rahmen der beruflichen Ausbildung; der Ausschluß der Arbeitnehmer von wirtschaftlich relevanten Entscheidungsprozessen und -ergebnissen bzw. breiter Bevölkerungsgruppen von der politischen Verantwortung; die wirtschaftliche

Ausbeutung ausländischer Arbeiter in den industriellen Ballungsgebieten sowie die Unterentwicklung peripherer Gebiete und der dort lebenden Bevölkerung; die Interessenverflechtung von Rüstungsproduzenten, Militärs und politischen Entscheidungsträgern; der Legitimitätsverfall parlamentarischer Gremien, die durch eine bürokratische Verwaltung von der demokratischen Basis abgetrennt werden; die Verfassungsverletzung bei der willkürlichen Einschränkung von Grundrechten unter Berufung auf übergesetzlichen Notstand oder öffentliche Sicherheit.

Warum sollen die deutschen Katholiken die Wahrnehmung von Eckdaten lernen, anstatt die Grundwertedebatte fortzusetzen, und warum sollen sie die Wahrnehmung gerade dieser Eckdaten lernen?

1. Eckdaten haben den sogenannten Grundwerten voraus, daß sie empirisch einzugrenzen, der intersubjektiven Überprüfung eher zugänglich und zum großen Teil auch numerisch erfaßbar sind. Außerdem reflektieren sie die gesellschaftliche Situation, aus deren Kontext die Wertorientierung der in Europa lebenden Menschen nicht herauszulösen ist. Die Situationserfahrung geht nämlich konstitutiv in den Wertbildungsprozeß ein; sie akzentuiert die Impulsrichtung des Wertbewußtseins, insofern sich innerhalb eines komplexen Theorie-Praxis-Zusammenhangs analytische Erkenntnis, intuitive Wahrnehmung und Optionsrichtung gegenseitig bedingen. Demgegenüber hat die Grundwertedebatte in der Bundesrepublik die offene Flanke traditioneller ethischer Argumentation dargelegt, die letztlich auch den Hintergrund des auf dem Rücken von Adveniat ausgetragenen Streits zwischen der scholastisch-katholischen Soziallehre in ihrer durch den Arbeitskreis „Kirche und Befreiung" eingefärbten germanischen Spielart und der frankophon inspirierten „Theologie der Befreiung" bildete: die mangelnde Berücksichtigung der gesellschaftlichen Situation und deren Funktion bei der Wert- und Normfindung. Ein ausschließlicher Rückgriff auf aus der Vergangenheit unverändert übernommene oder unreflektiert behauptete Wertprämissen, aus denen scheinbar zwingend greifbare (tages- und parteipolitische) Imperative abgeleitet werden, läßt sich gerade noch so lange aufrechterhalten, als der moderne Stand sozialethischer Diskussion nicht einmal ansatzweise zur Kenntnis genommen wird. Und schließlich bilden Eckdaten den Ausgangspunkt für die Formulierung von Eckwerten, d. h. von gesellschaftlichen Zielsetzungen, die wiederum den kleinsten gemeinsamen Nenner des praktischen Zusammenlebens von Menschen mit unterschiedlichen und nicht aufeinander rückführbaren Werthorizonten darstellen. Sie sind die Dialogplattform für atheistische Marxisten/Humanisten und Christen innerhalb einer europäischen Gesellschaft, die weder die Pluralität umfassender Sinnentwürfe einebnen noch auf einen tragfähigen Bestand gemeinsamer Optionen verzichten will.

2. Die Ausweitung der räumlichen Erfahrungsdimension bringt eine Gewichtsverlagerung gesellschaftlicher Eckdaten mit sich. Eckdaten, die einen

nennenswerten Teil der Aufmerksamkeit deutscher Katholiken beanspruchen, verlieren in europäischer Perspektive und auf Grund veränderter Gewichtung durch die Katholiken in den Nachbarländern ihren Stellenwert, werden auch durch andere ersetzt. Eine solche Eckdatenverschiebung ist die Konsequenz zeitlicher Entwicklung und räumlicher Ausdehnung menschlicher Gesellschaften oder gewandelter Einflußmöglichkeiten bestimmter gesellschaftlicher Gruppen. Parallel dazu verschiebt sich das Gewicht bestimmter Eckwerte: z. B. monetärer Stabilität oder Vollbeschäftigung, einer Friedenssicherung durch Abschreckung oder Entspannung, wirtschaftlichen Wachstums oder sozialer Verteilung, institutioneller Absicherung oder persönlicher Intimität. Eckwertverschiebungen halten die Wertsumme einer Kombination konstant; lediglich die Rangfolge der Elemente verändert sich. Einer analogen Rangverschiebung sind natürlich auch die sogenannten Grundwerte nicht entzogen: Freiheit und Gerechtigkeit, Autonomie und Solidarität können als Brennpunkte einer variablen Wertellipse erfahren und beurteilt werden. Freiheit wird dann mehr oder weniger verstärkt im sozialen Kontext gesehen, das Volumen persönlicher Freiheit wird mehr oder weniger am realisierbaren Grad gemeinsamer Freiheit gemessen. Jedenfalls unterliegt die Verhältnisbestimmung der Elemente eines Wertsystems einer nie erledigten Überprüfung und Neuinterpretation.

Konfliktstrategie

Auf dem Höhepunkt terroristischer Gewaltakte im vergangenen Jahr haben deutsche Katholiken gemeinsam mit ihren Landsleuten eine Verhaltenseinstellung beschworen, die als ein charakteristisches Merkmal der westdeutschen Nachkriegsgesellschaft überliefert wird: den Konsens aller Demokraten. Die verklärende Erinnerung übersieht jedoch, daß der Konsens des Parlamentarischen Rats über Text und Interpretation des Grundgesetzes zu einem geschichtlichen Raumzeitpunkt immerhin nur so beschaffen sein konnte, daß dasselbe Grundgesetz sowohl einer von Adenauer geführten CDU-Regierung wie auch einer von Schumacher geführten SPD-Regierung die Verwirklichung ihrer zweifelsfrei divergierenden wirtschafts- und gesellschaftspolitischen Vorstellungen gestattet hätte; der Konsens über die Eckwerte ließ also Interessenkonflikte im strategisch-instrumentellen Bereich durchaus zu.

Demgegenüber bezieht sich das gegenwärtige Konsensverlangen nicht nur auf den Bereich der Eckwerte, sondern wuchert ölfleckartig aus; es wird bemüht für die Atomenergiegesetze, den Radikalenerlaß, die Art der Terrorismusbekämpfung, die Gewissensüberprüfung der Wehrdienstverweigerer, das Hochschulrahmengesetz, sogar für Globalsteuerung und Tarifpolitik.

Eine überstrapazierte Konsensforderung läßt eine für das politische Aktions-

feld unverzichtbare Alternative bis zur Unkenntlichkeit verkümmern. Die Parteien drängeln sich in der Mitte zusammen, sind ängstlich um Ausgewogenheit, um Anpassung und Imitation der anderen Seite besorgt, übertragen mit ihrem Proporzdenken und -handeln die eigene Lähmung auf die öffentlichen Medien. Der Konsensdruck in der Mitte führt dann dazu, daß Andersdenkende an den Rändern abgestoßen werden. Gleichzeitig wird jedoch das kämpferische Potential auf den hautnahen politischen Gegner entladen. Die verbale Polarisierung des Bundestagswahlkampfes 1976 „Freiheit oder Sozialismus" veranschaulicht die Fernwirkung der Konsensumklammerung: einen ideologischen Grabenkrieg auf der strategisch-instrumentellen, auf der soziotechnischen Ebene.

Der dritte Lernschritt der deutschen Katholiken zielt ab auf erhöhte Konfliktoleranz einer Euro-Kirche. Man wird zwischen dem Konsensbedarf bei den Eckwerten und den Dissensmöglichkeiten in der Soziotechnik unterscheiden müssen. Denn die Übereinstimmung in den Zielsetzungen erzwingt nicht den Verzicht auf Auseinandersetzung über die strategischen Instrumente, sondern fordert sie eher heraus. Da die Katholiken in den Nachbarländern zahlreiche politische Ereignisse, das Parteienspektrum, marxistische Analysen und Programme, markt- oder planwirtschaftliche Ordnungsentwürfe eher der soziotechnischen Ebene zurechnen, erscheint es erwägenswert, wenn die deutschen Katholiken manche gängige Zielformulierung, die ihrer Meinung nach einer „Entweder-Oder"-Entscheidung unterliegt und die sich deshalb als kategorischer Imperativ aufdrängt, auf die soziotechnische Ebene herabstufen. Als Instrumentenvariable, die sich lediglich als hypothetischer Komparativ anbietet, unterliegt sie dann einer „Mehr-Weniger"-Entscheidung.

Die methodische Unterscheidung zwischen Ziel- und Instrumentenebene erfordert die Fähigkeit sowohl zum strategischen Konflikt als auch die zum strategischen Kompromiß. Kompromißbereitschaft und Konfliktstrategie fallen zwar häufig unter das Verdikt rigoroser Moralisten, die an die Treue zu sich selbst bzw. an das Wir-Gefühl appellieren. In beiden Fällen wird jedoch die Vorläufigkeit menschlicher Erkenntnis sowie das Wagnismoment menschlichen Handelns sowohl des einzelnen wie der Gesellschaft übersehen. Dabei führt totaler Konflikt zur Zerstörung der Gesellschaft, während Harmonisierungsdruck eine Gesellschaft totalitär macht. Gesellschaften dagegen, in denen gleichberechtigte Menschen mit unterschiedlichen Begabungen, Interessen und Wertorientierungen zusammenleben, sind angewiesen auf strategischen Konflikt und strategischen Kompromiß.

Deutsche Katholiken sind nicht gerade vertraut mit einer positiven oder wenigstens unbefangenen Einstellung zu Konfliktstrategien; dazu ist das äußere Erscheinungsbild hoher kirchlicher Gremien noch zu sehr von einer Mentalität verschleiernder Harmonisierung geprägt. Man schreckt in der Regel davor zurück, Meinungsverschiedenheiten offen einzugestehen und auszutragen. Wird

man mit sachlichen Auseinandersetzungen konfrontiert, ist man bestrebt, sie zu personalisieren und zu moralisieren. Um so dringender erscheint jedoch auf dem Weg zu einer Euro-Kirche die Warnung vor autoritären Umklammerungsgesten bzw. die Aufgabe, Konflikt- und Kompromißfähigkeit auf der soziotechnischen Ebene zu lernen.

Basiskontakt

Die deutschen Katholiken können die organisatorische Begabung ihrer Kirche selbstbewußt vorzeigen, denn die Hilfswerke, der Verband der Diözesen, das katholische Büro Bonn, die kirchlichen Verbände, das Zentralkomitee, die gemeinsame Kommission von Bischofskonferenz und Zentralkomitee, die Rahmenordnung für die pastoralen Strukturen und für die Leitung und Verwaltung der Bistümer sind in Europa ohne Beispiel.

Daß die katholische Kirche typisch für diesen Staat ist, wird nicht als Belastung empfunden. Der Strategie der Gewerkschaften vergleichbar hat sich die Kirche für die Integration in das System entschieden und ist selbst zu einem Stabilisierungsfaktor geworden. Als Körperschaft öffentlichen Rechts weist sie die Hilfs- und Zubringerdienste des Staats nicht zurück, ist auch zu Gegenleistungen bereit. Sie erscheint in der Rolle eines mächtigen Interessenverbands, die die vielfältigen Kanäle zu den politischen Entscheidungsträgern, wenn auch nicht jeder Partei in Anspruch zu nehmen weiß. Wenn sie dabei als Interessenvertretung ihrer selbst gelegentlich eher für die Wahrung der Rechte ihrer eigenen Mitglieder zu mobilisieren ist als für die Rechte von Nichtmitgliedern außerhalb ihrer Schichtung und Wertorientierung, so wird das in Kauf genommen. Für einen Großteil der deutschen Katholiken jedenfalls scheint dieses staatlich-kirchliche Kooperationsmodell überzeugend zu sein.

Der vierte Lernschritt der deutschen Katholiken besteht in der Einsicht, daß möglicherweise das staatlich-kirchliche Kooperationsmodell für eine Euro-Kirche, d. h. auf die Katholiken in den Nachbarländern weniger überzeugend wirkt. Sie werden sich nach dem Preis erkundigen, der für dieses Modell zu entrichten ist. Die an die deutschen Katholiken gerichteten Anfragen lassen sich so vorstellen:

1. Die Organisationstheorie hat verschiedene Schwachstellen korporativer Organisationsmodelle bloßgelegt. Reproduziert das deutsche Kirchenmodell nicht einen Katholiken des arithmetischen Mittels? Oder ist es zufällig, daß man in der deutschen Kirche herausragende Einzelchristen, prophetische Gestalten suchen muß? Besteht nicht die Gefahr, daß sich Konferenzmitglieder hinter Kollektivbeschlüssen verstecken, und daß die Phantasie von Generalsekretären im Verlesen des Abschlußkommuniqués steckenbleibt?

3. Die Zentralisierungstendenzen der staatlichen Verwaltung entfremden den

öffentlichen Dienst immer mehr dem unmittelbaren Kontakt mit den Bürgern. Wie schließt man in der deutschen Kirche die Kommunikations- und Legitimationslücken zwischen kirchlichen Funktionären und den Gemeinden an der Basis? Signalisiert nicht das Wort von der „verdrängten Synode" einen Konflikt zwischen den vitalen Interessen der Gemeinden und den Entscheidungsgremien der Kirche, die sich gegenüber dieser Basis zu verselbständigen drohen? Wie hält man die Identität zwischen Großkirche und den Gemeinden an der Basis aufrecht?

3. Die Parlamente der westlichen Demokratien spiegeln kaum noch die Zusammensetzung der Bevölkerung. Gilt dieses Phänomen analog für die Entscheidungsgremien der Kirche im Vergleich mit den Kirchenmitgliedern? Läßt sich die Abschirmung dieser Gremien gegenüber unterprivilegierten Gruppen wie Arbeitern, Frauen, Jugendlichen überwinden, läßt sich die Präsenz der Kirche in diesen Schichten verdichten? In welchem Ausmaß ist die deutsche Kirche bereit, staatliche Privilegien abzubauen und auf parastaatliche Insignien bzw. kapitalistische Prestigesignale zu verzichten?

Eine Euro-Kirche wurde als Lernziel vorgestellt, Lernschritte wurden aufgezeigt. Beides ist stark eingefärbt durch Erfahrungen während eines Kolloquiums zwischen Vertretern verschiedener Kirchen aus sieben europäischen Ländern; diese Tatsache mag manche Einseitigkeit erklären. Jedenfalls wird eine Euro-Kirche nicht identisch sein mit dem Kirchenmodell der Bundesrepublik, auch nicht identisch mit dem Kirchenmodell eines anderen europäischen Landes. Sie wird aus einem dialogischen Prozeß des Gebens und Nehmens verschiedener Begabungen und Herausforderungen in den einzelnen Ländern entstehen. Man wird sie im Experiment lernen.

Helmut Schorr

Gesellschaftlicher Wandel und Parteienstruktur

Zur Kritik und zu den Ursachen aktueller politischer Phänomene

Befragt man Zeitgenossen in diesen Tagen nach ihrer Meinung über die Bundestagsparteien und deren Bild in der Öffentlichkeit, so begegnet man überwiegend Unlusterscheinungen und herber Kritik am Stil der sich darbietenden Kommunikation in und zwischen den Parteien. Sie richtet sich vor allem gegen die scheinbar ständig abnehmende Fähigkeit zum Minimalkonsens, den verbalen Dauerwahlkampf der Spitzenpolitiker mit ihrer plakativen Phraseologie und ihrer ermüdenden Dialektik, die Ritualisierung der Diskussion und die offenkundigen Schwächen in der Analyse von meist recht komplizierten Sachverhalten, vor allem aber gegen die Ersetzung von Fakten durch Leerformeln, gegen den hemmungslosen Gebrauch und in der Folge die behende und unbedachte Abnutzung von Menschen, Ideen und Voraussagen und, wenn auch seltener, gegen die erlahmende geistige Durchdringung und wertbezogene Vertiefung politischer Probleme.

Nicht selten gehen diese oft gut belegten und an Beispielen orientierten Urteile – dies ist ein typisches Kennzeichen unserer Gesellschaft – von einer konfliktabwehrenden Einstellung aus[1]. Zu den konstitutiven Elementen einer demokratischen Gesellschaft gehört die Pluralität und damit die Bejahung der Vielfalt von Meinungen und Richtungen, von Interessen und Gruppen. Daraus ergibt sich Konkurrenz, deren Formen sowohl die Produktivität der Gesellschaft als auch den Umfang und die Tiefe der Kooperation bestimmen. Wo sich Meinungen und Gruppen frei entfalten können, da ergeben sich Konflikte. Würde eine große Mehrheit der Bürger Harmonie, Einheit und politische Geschlossenheit um nahezu jeden Preis befürworten, so hätte dies zur Folge, daß Gegenmeinungen vorwiegend als Störfaktoren, Opposition als verneinendes Aktionshemmnis und der warnende oder fordernde Kritiker als Störenfried angesehen würden. Wo aber Positionen nicht mehr oder nur noch ritualisiert angegriffen werden, dort wird der gesellschaftliche Wandel immer weniger reflektiert und entgleitet der nachlassenden Gestaltungskraft der politischen Akteure.

Die heutigen parlamentarischen Demokratien und die sie tragenden Gesellschaften verdanken den deutlichen Zuwachs an Freiheit, Rechtsstaatlichkeit, sozialer Verantwortung und Gestaltungskraft gewiß nicht nur philosophischer und ethischer Einsicht. Der gesellschaftliche Wandel als Ergebnis des technischen und

industriellen Fortschritts rief vor allem aus dem reichen Reservoir der Unterprivilegierten die Massenorganisationen in die Arena der politischen Entscheidungs- und der wirtschaftlichen Verteilungsprozesse.

Neben den Interessenverbänden konnten sich zunächst nur solche Parteien aus Honoratiorenparteien zu Massenparteien entwickeln, die auf ein gewerkschaftliches Sympathiereservoir zurückgreifen konnten. Das galt vor allem für die SPD und, entsprechend dem kleineren Gewerkschaftspotential, für die frühere Zentrumspartei. Es bedeutete jedoch nicht zwangsläufig, daß sich Massenparteien auch zu Mitgliederparteien erweiterten, so daß sich ihre Intentionen nicht nur auf eine größtmögliche Zahl von Wählern, sondern auch auf eine große, ständig wachsende Mitgliederzahl richteten, verbunden mit einem entsprechenden Gestaltwandel im Selbstverständnis und im Willensbildungsprozeß.

Der Weg zur Mitgliederpartei

Verliefen in der staatlichen Ordnung Demokratisierungsprozesse und Bürokratisierung in wechselseitiger Abhängigkeit, so bedeutete gleichsam parallel zu dieser Entwicklung der Aufbau einer Mitgliederpartei eine beträchtliche Zunahme an Organisationsleistungen und fachspezifischen Diensten. So galt es, den Zusammenhang zwischen Mitgliederzahl und Massenwirkung im Sinn einer intermediären Funktion der Mitglieder durch Meinungsbildung zu nutzen und diese vorzubereiten, die Öffentlichkeitsarbeit zu verstärken, politische Talente zu entdecken, datenmäßig zu erfassen und für die jeweilige politische Tätigkeit vorzubereiten, sowie Abgeordnete und Amtsträger ständig durch Vorarbeiten, wie Analysen, Modelle, Daten und Vorschläge zu unterstützen, um nur die wesentlichen Aufgaben zu erwähnen, die eine typische Mitgliederpartei zu leisten hat. Entscheidend aber war der Ausbruch der Parteienbürokratie aus der Aufgabenenge der Wahlvorbereitung hin zur kontinuierlichen politischen Tagesarbeit.

Von den vier Bundestagsparteien konnte die SPD aufgrund ihres wenigstens zum Teil im Marxismus wurzelnden Selbstverständnisses nach 1945 an Traditionen anknüpfen, die dem Bedeutungsgehalt von Parteilichkeit entsprechend eine wohlorganisierte und einflußreiche Mitgliederpartei als unverzichtbar erscheinen ließen. CDU, CSU und F.D.P. operierten hier wesentlich ambivalenter, vorsichtiger und unentschlossener. Außerdem verfügten sie nicht über einen alten Mitgliederstamm. Immerhin konnten CDU und CSU als neue Parteien ohne unmittelbare Vorläufer und wegen ihrer Wertorientierung an einem christlich geprägten Welt- und Menschenbild im politischen Vorfeld bei Verbänden mit religiöser Prägung auf Anhieb einen ausreichenden Mitgliederbestand gewinnen. Wie bedeutsam eine solche Ausgangsposition vor allem in Hinblick

auf Basisgruppen in allen Gemeinden ist, zeigt sich am Beispiel der F.D.P., die, obwohl man aufgrund des Fehlens genauerer Veröffentlichungen auf Vermutungen angewiesen ist, ihren Mitgliederbestand nicht wesentlich zu steigern vermochte.

Mitgliederentwicklung der Bundestagsparteien 1964–1977[2]

	SPD	*CDU*	*CSU*	*CSU*	*F.D.P.*
1964	678 484	285 052	70 304	93 277	ca. 70 000
1965	710 448	–	–	–	–
1966	727 890	280 781	80 904	–	–
1967	733 004	285 804	–	–	–
1968	732 446	286 541	73 625	107 252	–
1969	778 945	303 532	76 655	–	–
1970	820 202	329 239	–	109 891	–
1971	847 456	355 745	109 785	–	–
1972	954 394	422 968	106 951	112 118	ca. 90 000
1973	973 601	457 393	111 913	–	–
1974	957 253	530 500	122 794	143 514	–
1975	–	590 482	132 591	162 402	–
1976	1 022 191	652 010	146 434	180 013	–
1977	1 006 316	664 214	156 000	–	79 035

Von 1966 bis 1977 konnten die vier Bundestagsparteien ihren Mitgliederbestand je nach Ausschöpfung des Sympathisantenpotentials steigern: SPD um 39%, CDU um 137%, CSU um 87%, F.D.P. um 13%.

Polarisierung hilft Mitglieder gewinnen – wie lange?

Interpretiert man diese statistischen Angaben im Hinblick auf „Polarisierung" und „Dauerwahlkampf" aus der aktuellen Kritik, so wird offenkundig, daß Parteien überproportional Mitglieder gewinnen, wenn Wahlkämpfe geführt werden. Zwischen den Wahlterminen richten sich überproportionale Gewinne und in wesentlich geringerem Maß Verluste einzelner Parteien deutlich nach den für diese positiv oder negativ wirkenden Ereignissen. So führte die Krise der Regierung Erhard 1966 und die ambivalent beurteilte Große Koalition zu Verlusten bei der CDU. Die Erwartungen, die der Regierungswechsel zur Sozialliberalen Koalition 1969 auslöste, brachten der SPD 1969 und 1970 überproportionale Gewinne ein. Die von der neuen Regierung eingeleitete Politik führte mit entsprechender Verzögerung 1970 bis 1972 zu einem besonders hohen Mitgliederzuwachs bei der CDU und 1970 sowie 1971 auch bei der CSU. Der Rücktritt der Regierung Brandt ließ die Mitgliederzahl der SPD sinken und führte der CDU den bisher größten Gewinn zu, eine Steigerung ihrer Mitgliedschaft um 16% in einem Jahr.

Polarisierung im Sinn eines dauerhaften Konflikts benötigt erkennbare kon-

träre Positionen der agierenden politischen Parteien. Zwar drohen sie in der Informationsflut und in der Sensationsgier der Medien unterzugehen, aber es gibt sie, oft „gut" verborgen unter allzu häufig wiederholten politischen Phrasen, die nach dem Grad ihrer Heftigkeit von den Medien besonders bevorzugt wiedergegeben werden.

Da unser Grundgesetz eine besondere Präferenz für eine stabile Regierungsmacht enthält, ist die öffentliche Artikulation von Alternativen für jede Opposition mit geringeren Möglichkeiten und Chancen ausgestattet als für die Regierung. Alternativen in Grundsatzprogrammen können zwar die Stimmungslage verändern, aber keinen Machtwechsel herbeiführen. Das Grundgesetz gibt der jeweiligen Regierung so viel Sicherheit, daß bisher noch keine Regierung aus aktuellen, die Öffentlichkeit wirklich bewegenden Anlässen zugunsten einer anderen mit alternierender politischer Gruppierung weichen mußte. Hier stellt sich deutlich die Frage nach den Apparaten, über die Regierung und Opposition verfügen.

Die Bürokratie – Notwendigkeiten und Ergebnisse

Erreicht ein soziales System einen bestimmten Umfang und entwickelt es eine entsprechende Effektivität, so ist es nur eine Frage der Zeit, wann und in welchem Umfang ehrenamtliche Arbeit durch professionelle abgelöst werden muß. Das ist auch ein Problem der Wirtschaftlichkeit. Während die öffentlichen Bürokratien immer noch, wenn auch mit Anfechtungen, von den Früchten eines früheren elitären Daseins zehren, und die bürokratischen Systeme der Wirtschaft sich der öffentlichen Diskussion weitgehend entziehen, standen Partei- und Verbandsbürokratien als Störenfriede einer weitverbreiteten Harmonisierungssehnsucht in Deutschland schon immer in recht zweifelhaftem Ansehen.

So verbindet Robert Michels in seinem immer noch vielbeachteten Buch „Zur Soziologie des Parteiwesens" seine Kritik an der anhaltenden Oligarchietendenz der Parteien bereits 1911 mit deren Bürokratisierung, und Ossip K. Flechtheim sieht in der Macht der Parteiexekutiven in der Bundesrepublik einen „durchaus nicht unbedingt aufgeklärten Absolutismus"[3]. Aber auch prominente Abgeordnete wie Anton Böhm fürchteten den „allzu großzügigen Ausbau des Funktionärapparates, der seinerseits den unaufhaltsamen Drang zur Expansion besitzt"[4]. Doch dies sind Äußerungen, die bis in die Mitte der sechziger Jahre reichen. Inzwischen sind die Anforderungen an das Parlament an Umfang und Differenziertheit derart gewachsen, daß innerparteiliche Rückwirkungen nahezu drittrangig erscheinen.

Hierzu bleibt jedoch zu bemerken, daß das Urteil über eine Parteibürokratie unter anderem daran zu messen ist, ob sie Zugänge zur Entfaltung von Mit-

arbeit und zur Wahrung von Rechten verschafft oder ob sie eine abwehrende, auf Machtentfaltung und Eigenleben gerichtete Tendenz entwickelt. Dazu eine Feststellung vorweg. Spätestens seit dem Wahljahr 1972 ist es den Vorständen aller Parteien offenbar geworden, wie wichtig das einfache Mitglied und die Vielzahl der kleinen Amtsträger als Kommunikationsfaktoren an der lokalen Basis sind. Seitdem haben die Service-Leistungen der überlokalen Zentralen im Verhältnis zu anderen Aufgaben erheblich zugenommen. (Wenn im folgenden von Regierungs- und Oppositionsparteien die Rede ist, so bedeutet dies keine typologische Fixierung, sondern lediglich eine situative Bezeichnung.)

Da die Väter des Grundgesetzes eine starke Regierung wollten, trugen sie zwangsläufig zu einer Schwächung des Parlaments bei, vor allem in seiner Funktion als Kontrollorgan der Regierung. Konfliktbereitschaft besteht im Grund nur zwischen Regierung und Oppositionsfraktionen, während, von seltenen Ausnahmen abgesehen, die Regierungsfraktionen Sperrfeuer schießen und die Regierungsvorlagen und -meinungen interpretieren und bekräftigen.

Aus diesem Sachverhalt ergibt sich die Notwendigkeit, die Parteiapparate vorwiegend aus der Perspektive der Oppositionsparteien zu sehen, denen in ungewollter Ironie zu ihrer Hintersassenrolle auch noch die Empfehlung mitgegeben wird, sich zu regenerieren. Kein Wunder, wenn man sich nur sehr ungern und in der Regel unzureichend mit dieser Rolle abfindet.

Der bürokratische Apparat des Bundes umfaßt, wenn man sich ausschließlich an den Gehobenen und Höheren Dienst hält (Gesamtzahl 673 500), 113 950 Personen. Bundesämter sind bei dieser Personalerfassung natürlich einbezogen, weil sie weisungsgebunden sind. Einer Oppositionspartei steht demgegenüber einschließlich der Stiftungen ein Personalbestand zur Verfügung, der 600 bis 700 Personen einschließlich Hilfspersonal kaum überschreitet.

Nun macht aber der technische und wirtschaftliche Wandel in Verbindung mit immer knapper werdenden Ressourcen Analyse- und Planungsinstrumente erforderlich, die immer längere Zeiträume beanspruchen. Aus der Erfahrung des Machtmißbrauchs und des Machtverschleißes jedoch verlangt ein recht verstandenes demokratisches Regierungssystem, daß Herrschaft nicht über allzu lange Zeiträume von den gleichen Personen und Gruppen ausgeübt wird. Demokratie lebt unter anderem vom Machtwechsel. Dem entsprechen die vier- und fünfjährigen Wahlperioden der Parlamente. Planungszeiträume und Machtwechsel stehen in einem zunächst unaufhebbaren Widerspruch.

Dies wird vor allem deutlich, wenn man an den Übergang von der Opposition in die Regierungsverantwortung denkt. Es ist natürlich und systemgerecht, daß eine Oppositionspartei sich auf relativ kurze Frist auf die Übernahme von Regierungsverantwortung einrichtet. C. J. Friedrichs Feststellung, Parteien befänden sich „fast ständig in der Lage einer in Kriegszustand versetzten Nation", weil Parteien „kämpfende Gruppen" seien, gilt vor allem für Oppositionspar-

teien. Ob man es mag oder nicht, angesichts des wenn auch labilen Machtungleichgewichts zwischen Regierung, Regierungsapparat, Regierungsparteien und deren Apparaten einerseits und Oppositionspartei oder -parteien und deren vergleichsweise winzigen Apparaten andererseits kämen Oppositionsparteien mit wohlwollend-freundlicher Kritik erst vom mittleren Katastrophenfall an zur Regierungsverantwortung.

Zwar profitiert die Opposition auch von den Vorlagen der Regierung als Basis alternativer Regelungen; doch müßte sie, geht man von einer Legislaturperiode aus, nach der sie Rechenschaft legen muß, schon im ersten Jahr Gesetzentwürfe in Auftrag geben, zur Anhörung stellen und schließlich einbringen, bevor eine für das erste Jahr eigentlich unverzichtbare Bestandsaufnahme überhaupt stattfinden konnte.

Soll sich also eine neu in die Regierungsverantwortung gelangte politische Gruppe in wesentlichen, komplizierten Materien für ein versprochenes Vorhaben vor den Wählern überhaupt verantworten können, so müßten die Vorarbeiten bereits längere Zeit vor dem Regierungswechsel zu einem vorläufigen Abschluß gelangt sein, und dies durch eine so kleine Bürokratie, von der zudem auch in der Oppositionsrolle jede Woche noch aktuelle Alternativen vielfältiger Art verlangt werden.

Steigende Anforderungen an die politisch orientierte Kompetenz

Die manchmal nicht völlig glaubhafte Härte der Auseinandersetzung zwischen Regierung und Regierungsparteien und ihrem Widerpart, der Opposition, geht außerdem auf mehr oder weniger unbewußte Empfindungen der Unzulänglichkeit oder gar des Unvermögens in politischen Entscheidungsprozessen aus. Das Parlament ist heute im Bereich der Technologie und ihrer sozialen Wirkungen vor qualitative Anforderungen gestellt, die es kaum noch zu erfüllen vermag. Zwar ist politische Kompetenz etwas anderes als fachliche. Politische Entscheidungen können jedoch in manchen Bereichen nur noch bei hinreichendem Sachverstand getroffen werden. Dieser aber ist in der Regel nur außerhalb des Parlaments mit entsprechender Interessenbindung anzutreffen. So ist man auf die zuarbeitende Bürokratie in den Ministerien und wiederum in den Parteizentralen angewiesen, die ihrerseits auf ein qualitativ überdurchschnittliches Mitgliederpotential zurückgreifen können.

Die sinnvolle Nutzung solcher Talentreserven steckt jedoch noch in den Anfängen. So weiß man von der CDU, daß sie seit 1972 eine Personaldatenbank mit beträchtlicher Effektivität in Hinblick auf die speziellen Daten für über 30 000 Mitglieder besonderer Qualifikation aufgebaut hat. Entscheidend ist natürlich, welchen Gebrauch man von derart hilfreichen Techniken macht. Da die

Berufsstruktur der Bundestagsabgeordneten eher zur Lösung von Problemen der Vergangenheit als der Gegenwart und Zukunft geeignet erscheint, erhält die Frage der Personalauswahl und -förderung in Zukunft einen ganz anderen Rang[5].

Ich erinnere an Stichworte wie „Automation und Module" und deren Wirkungen auf den Arbeitsmarkt, die Arbeitszufriedenheit und eine meßbare Leistungsorientierung oder an die so umstrittene Energieversorgung. Neue Aufgaben machen neue Einstellungen notwendig. Sie können nur reifen, wenn sich die Datenbasis verbessert und die Informationen differenzierter werden. Heute weisen die Debatten oft Qualitäten auf, die bestenfalls den späten zwanziger Jahren gerecht würden. In der Computertechnik steckt nicht nur das Problem des Datenschutzes, sondern viel mehr die für eine moderne Demokratie unverzichtbare Frage nach dem benötigten Datenumfang und dem Datenzugang.

Der Wandel in der Parteienstruktur und einige vermutbare Folgen

Betrachtet man Mitgliederbestand und Mitgliederzuwachs der vier Bundestagsparteien, so läßt sich eine später belegte Feststellung bereits vorwegnehmen: Alle vier Parteien nähern sich in ihrer Sozialstruktur dem Typ einer Volkspartei, indem sie – mit immer noch beträchtlichen Abweichungen – der Sozialstruktur der Bevölkerung ähnlicher werden. Diese Entwicklung hat Grenzen in der Bereitschaft, sich für Politik zu interessieren, oder gar Mitglied einer Partei zu werden. Politisches Interesse ist je nach Vorbildung und damit sozialer Zuweisung sehr unterschiedlich verteilt. Infratest gibt nach einer Erhebung von 1974/75 darüber Aufschluß:

Schulabschluß:	Interesse stark, sehr stark	mittel	weniger, gar nicht
Volksschule ohne Lehre	14%	40%	46%
Volksschule mit Lehre	28%	48%	24%
Mittelschulabschluß	41%	45%	14%
Abitur	61%	32%	7%

Langfristig sind stärkere Annäherungen zwischen Mitgliederstrukturen und Bevölkerungsstruktur zu erwarten, wenn die Ergebnisse aus der Expansion des Sekundär- und Tertiärbereichs unseres Bildungswesens in der Bevölkerungsstruktur voll durchschlagen.

Strukturdaten sind ganz allgemein von aktueller Bedeutung, weil mit der stärkeren Rolle der Parteimitglieder im Kommunikationsprozeß der Wähler seit mindestens zehn Jahren auch deren Einfluß auf das innerparteiliche Geschehen gewachsen ist. Dies ist auch eine Folge des zahlenmäßigen Gewichts der Mitglieder.

1. *Strukturdaten der SPD*

In der SPD wurden als neue Mitglieder aufgenommen: 1964: 70 225, 1965: 71 053, 1966: 60 095, 1967: 50 714, 1968: 51 998, 1969: 93 827, 1970/71: 19 457, 1972: 155 992, 1973: 68 772, 1974: 55 036, insgesamt: 697 369. Setzt man diese Zahlen in Beziehung zu der Gesamtmitgliederzahl der Jahre 1964 bis 1974, so ergibt sich ein beachtlicher Zusammenhang.

Bei 697 369 Neuaufnahmen von 1964 bis 1974 hätte die SPD im Jahr 1974 1 375 853 Mitglieder zählen müssen, wenn, was natürlich utopisch ist, niemand ausgetreten wäre. Sie hatte aber 1974 957 253 Mitglieder. Also müssen in dem genannten Zeitraum 418 600 Mitglieder die Partei verlassen haben. Oder anders ausgedrückt: Auf dem Weg zu 957 253 Mitgliedern gewann die SPD 697 369 Mitglieder und verlor 418 600 Mitglieder. Ein weiterer Hinweis auf den starken Umschichtungsprozeß in der SPD ergibt sich aus den 123 808 Neuzugängen der Jahre 1973 und 1974. Nach dem SPD-Jahrbuch 1973/74 betrug der Nettogewinn 3000. Gleichzeitig traten also 120 808 Mitglieder aus.

Die SPD hat in den letzten Jahren eine deutliche Verjüngung erfahren. Da 1966 bis 1973 etwa 500 800 Mitglieder neu aufgenommen wurden, beträgt der Zuwachs an 18- bis 25jährigen bei einem Durchschnittsanteil von 31,5% 157 752 Personen bei einer Mitgliederzahl, die 1973 etwas über 970 000 lag. Ähnliche Veränderungen zeigen sich auch im Wandel der Sozialstruktur.

Sozialstruktur der Neuaufnahmen (in %)

	1964	*1965*	*1966*	*1967*	*1968*	*1969*	*1972*	*1973*	*1974*
Arbeiter	53,6	51,4	49,4	44,5	41,6	39,6	27,6	27,3	26,0
Angestellte	16,0	16,5	17,1	18,9	19,9	21,6	25,0	22,5	22,0
Beamte (bis 71 auch Ang. öffentlicher Dienst)	9,6	10,7	10,4	11,7	12,0	12,0	8,97	8,5	7,7
Rentner	4,7	4,4	4,1	3,9	3,5	3,8	3,76	3,8	3,97
Selbständige	4,6	5,0	5,3	6,0	6,0	5,6	3,6	3,2	2,9
Freie Berufe	3,6	4,3	4,7	5,6	6,3	7,8	–	–	–
Hausfrauen	7,9	7,7	8,9	9,4	10,5	9,6	9,0	10,4	11,7
Schüler und Studenten							15,88	13,86	14,43

Die Gesamtentwicklung läßt darauf schließen, daß Spannungen und Flügelkämpfe in der SPD unter anderem aus der Verjüngung zu erklären sind. Selbst wenn die Führerschaft bei solchen Vorgängen wie üblich in der mittleren und älteren Generation lag, hier fand sie wahrscheinlich die größte Zustimmung.

Strukturdaten der SPD-Gesamtmitgliedschaft liegen leider nur für 1973 vor. Ihre Sozialstruktur entspricht weitgehend der Bevölkerung. Abweichungen zeigen sich vor allem im Bereich der Selbständigen unter- und bei den Beamten überproportional.

	Arbeiter	*Angest.*	*Beamte*	*Selbst.*	*Rentn.*	*Hausfr.*	*In Ausb.*
Sozialstruktur 1973	26,43%	21,93%	8,96%	4,83%	13,32%	9,9%	6,84%
Bevölkerung 1972	25,5 %	18,0 %	4,3 %	8,4 %	–	–	–

2. *Strukturdaten der CDU*

Die Daten der CDU sind seit vielen Jahren die exaktesten. Sie werden von Monat zu Monat auf dem neuesten Stand gehalten und beziehen sich stets auf die Gesamtmitgliedschaft.

Altersstruktur der CDU (in %)

	1966	*1975*	*1977*	*Bevölkerung 1975*
18–25 Jahre	5,06	6,82	8,18	8,2
25–45 Jahre	35,3	43,18	44,72	30,0
45–65 Jahre	40,8	34,93	33,77	21,8
über 65 Jahre	18,39	13,62	12,08	14,3

Die Veränderungen zeigen deutlich, daß auch bei der CDU die Neuaufnahmen generell überwiegend den Altersklassen unter 45 Jahren angehören müssen mit einer stärkeren Tendenz zu den etablierteren 25–45jährigen. In den Jahren 1966–1977 ist die CDU von 280 781 um 383 433 Mitglieder gewachsen. Sie hat sich also weit mehr als verdoppelt und stetig verjüngt. Noch 1966 war weit mehr als die Hälfte (59,19%) über 45 Jahre alt. Heute ist mehr als die Hälfte (52,9%) unter 45 Jahren. Da die Sozialliberale Koalition ihre Arbeit 1969 aufnahm, können die überdurchschnittlichen Steigerungsraten seit 1970 als Reaktion auf eine konkrete Politik im Sinn des parteipolitischen Engagements für die Gegenposition gedeutet werden. Eintrittszeitpunkt und Verjüngung lassen vermuten, daß die Parteiführung in der Mitgliedschaft seit 1969 mehr Unterstützung für eine härtere Gangart findet. Solche Schlüsse lassen sich nicht ziehen aus der Sozialstruktur.

Sozialstruktur der CDU (in %)

	1966	*1968*	*1970*	*1972*	*1974*	*1976*	*1977*
Arbeiter	12,9	12,3	12,0	10,9	10,7	10,9	10,9
Angestellte	21,4	22,6	24,1	25,6	26,5	27,3	27,3
Beamte	11,8	13,0	13,5	13,4	12,8	12,3	12,3
Rentner	9,8	8,2	6,7	6,0	5,4	5,4	5,34
Selbständige (inkl. Freie Berufe)	30,0	30,6	29,8	28,9	27,5	25,9	25,8
Hausfrauen	7,7	7,3	7,6	8,1	9,1	10,1	10,13
In Ausbildung	–	–	–	4,4	5,4	6,1	6,1

1975 haben die Angestellten die Selbständigen als führende Gruppe der CDU-Mitgliedschaft abgelöst. Seit 1968 entwickeln sich beide Gruppen kontinuierlich gegenläufig. Ebenso wie bei der SPD sind diese Entwicklungen wie auch die sinkenden Anteile der Arbeiter auf entsprechende Verschiebungen im Bereich der Erwerbstätigkeit zurückzuführen. Bei der CDU ist jedoch der Anstieg des Angestelltenanteils überproportional.

3. *Strukturdaten der CSU*

Eine beträchtliche Veränderung erfaßte nach dem vorliegenden Datenmaterial auch die CSU-Mitgliedschaft. 1976 waren nach Mitteilung der Landesge-

schäftsstelle 49,9% der Mitglieder noch nicht länger als fünf Jahre Mitglied. Zwischen 1971 und 1976 betrug der Nettozuwachs jedoch nur 36 649. Das sind auf 109 785 Mitglieder des Jahres 1971 33,38%. 16,6% müssen also abgewandert sein. Darunter befinden sich natürlich wie bei anderen Parteien säumige Beitragszahler, Sterbefälle usw. Das Bild kann sich dadurch etwas verschieben, daß noch etwa 30 000 Mitglieder von Parteivereinigungen mittelbar der CSU zuzurechnen sind, über die genauere Aussagen nicht vorliegen.

Altersstruktur der CSU (in %)

	1976	*Bevölkerung Bayerns 1973*
bis 17 Jahre	0,1	5,7
18–29 Jahre	11,2	19,6
30–44 Jahre	37,0	26,9
45–59 Jahre	30,3	21,2
über 60 Jahre	21,3	26,6

Obwohl die Tabelle eine gewisse Überalterung zeigt, ist die CSU keine Partei der Alten, sondern mehr der mittleren Jahrgänge zwischen 30 und 59 (67,3%), also der kämpferischen und etablierten Altersgruppen.

Ein wesentlicher Strukturwandel in bezug auf soziale Gruppen ist bei der CSU nicht erkennbar, weil die Datenbasis nicht weit genug zurückreicht.

Sozialstruktur der CSU (in %)

	1974	*1976*
Arbeiter	16	14,9
Angestellte	19	21,3
Beamte	13	13,2
Selbständige	32 (davon 19,1 Landwirte)	33,3 (davon 16,1 Landwirte)
Rentner	9	6,8
Hausfrauen	4	4,7
In Ausbildung	2	4,1

Hier zeigen sich noch deutlich Reste einer Agrarmentalität und -struktur: ein hoher landwirtschaftlicher Anteil, allerdings mit abnehmender Tendenz, ein weit überproportionaler Anteil an Selbständigen, eine geringere Neigung, sich in jungen Jahren ohne gesicherte Existenz zu engagieren, und ein erheblich geringerer Anteil der Hausfrauen. Die CSU hat zudem den zweithöchsten Anteil an Arbeitern unter den Bundestagsparteien, der vermutlich vor allem aus dem ländlich-handwerklichen Bereich stammt[6].

4. *Strukturdaten der F.D.P.*

Ziemlich schwierig ist es, an Strukturdaten der F.D.P. heranzukommen, aus denen ein Trend erkennbar wird. Der F.D.P.-Pressedienst veröffentlichte mit der Nr. 15/74 die Altersstruktur der F.D.P.-Mitgliedschaft für 1974: bis 20 Jahre 5%, 20–40: 55%, 40–60: 21,5%, über 60: 18,5%.

Sozialstruktur der F.D.P. (in %)

	1965	*1967*	*1971*	*1976*
Arbeiter	14	14	4,9	5
Angestellte	25	40	32,7	30
Beamte	15	8	19,6	14
Selbständige (davon Landwirte)	36 (5)	28 (6)	31,1 (3,7)	19
Sonstige	11	10	11,7	–
Hausfrauen				11
In Ausbildung				9
Rentner				12

Sind diese Angaben richtig, so wäre die F.D.P. mit 60% Mitgliedern unter 40 Jahren vermutlich die Partei mit dem niedrigsten Altersdurchschnitt[7]. Stimmt dies wenigstens in der Tendenz, so ist das eine Basis für die Beständigkeit der gegenwärtigen Koalition. Dies verlautet auch aus einer Information des Parlamentarisch-Politischen Pressedienstes vom 27. 1. 78 mit einem Umfrageergebnis unter 16–35jährigen F.D.P.-Mitgliedern, wonach sich 56% für die Koalition mit der SPD, 17% für eine solche mit der CDU und 7% für die Oppositionsrolle aussprachen. Es handelt sich nach dieser Untersuchung um 34% der Gesamtmitgliedschaft. Die Schwankungen in den Daten zur Sozialstruktur sind beträchtlich, bei einer kleinen Partei aber auch eher möglich.

Betrachtet man alle Parteien im *Vergleich der Sozialstruktur*, so ergibt sich folgendes Bild (in %, stärkste Gruppe kursiv):

	Bevölkerung 1972	*SPD 1973*	*CDU 1977*	*CSU 1976*	*F.D.P. 1976*
Arbeiter	25,5	*26,43*	10,87	14,9	5
Angestellte	18,0	21,93	*27,28*	21,3	*30*
Beamte	4,3	8,96	12,34	13,2	14
Selbständige	8,4	4,83	25,81	*33,3 (16,1)*	19
Rentner	–	13,32	5,34	6,8	12
Hausfrauen	–	9,92	10,13	4,7	11
In Ausbildung	–	6,84	6,10	4,1	9

Mitgliedereinfluß, Fremdbestimmung und Parteienfinanzierung

Der Zuwachs an Mitgliedern und deren Beitragsfreudigkeit spielt für die Unabhängigkeit von Parteien eine große Rolle. Ebenso wichtig aber wurde der Staatsanteil aus öffentlichen Mitteln. Ohne Zweifel macht die Bereitstellung öffentlicher Mittel vor allem zur Wahlkampffinanzierung die Parteien freier in der Vorgabe und Verfolgung ihrer Ziele. Dabei läßt sich über die Vergabebedingungen sicher streiten. Entscheidend aber ist: Ein demokratischer Staat ist ein Parteienstaat. Schwache Parteien, vor allem was ihre Finanzausstattung angeht, lassen die staatliche Bürokratie übermächtig werden, schwächen zusätzlich die Stellung der Opposition und geben finanzstarken Interessen übergroße Chancen. Günstig erscheint eine möglichst große Ausgewogenheit zwischen

Eigenmitteln (Mitgliedsbeiträge, Beiträge der Fraktionsmitglieder, Einnahmen aus Vertrieb, eigener Tätigkeit und Vermögen, Kredite), Spenden und öffentlichen Mitteln. Hier hat sich nach den Rechenschaftsberichten des Präsidenten des Bundestags nach § 23 Abs. 2 des Parteiengesetzes aus den Jahren 1972 und 1976 die Ausgewogenheit unter den Finanzierungsquellen verstärkt[8]. Dies bedeutet zugleich ein Plus für das finanzielle Gewicht der Mitglieder und für deren Chancen, vorausgesetzt, sie setzen ihren Beitrag in Mitarbeit um.

Geldquellen der Parteifinanzen 1976 und teilweise 1972 (in DM)

Partei	*A* *Eigenmittel*	*B* *Kredite*	*C* *Spenden*	*D* *Staat*
SPD	73 069 622	15 176 730	19 583 116	30 787 850
	52,7%	10,9%	14,1%	22,2%
	A + B: 63,6%		*1972:* 19,6%	
CDU	54 557 815	9 903 763	53 744 412	36 207 812
	35,33%	6,4%	34,80%	23,44%
	A + B: 41,73%		*1972:* 44,2%	
CSU	7 295 643	4 852 744	12 599 094	9 035 197
	21,6%	14,3%	37,3%	26,7%
	A + B: 35,9%		*1972:* 44,6%	
F.D.P.	8 037 638	205 045	14 296 627	5 940 101
	28,2%	0,7%	50,2%	20,85%
	A + B: 28,9%		*1972:* 36,3%	

Reine Mitgliedsbeiträge in %

Partei	*1976*	*1972*	*1972–1976*
SPD	40,0% (A–12,7%)	27,69%	+ 42,9%
CDU	24,6% (A–10,7%)	15,48%	+ 60,0%
CSU	13,5% (A– 8,1%)	8,76%	+ 54,0%
F.D.P.	13,2% (A–15,0%)	8,09%	+ 63,2%

Diese Zahlen machen deutlich, daß eine völlige Egalisierung zwischen den Parteien im Hinblick auf die Ausgewogenheit der Finanzquellen noch nicht erreicht ist, aber in Aussicht steht, vorausgesetzt, daß kleine Parteien keine zu große Flächenausdehnung und daher zu hohe Kosten haben. Das ist zugleich ein erhebliches Hemmnis für eine Parteienzersplitterung. Eine neue Partei in der Bundesrepublik muß heute von der ersten Stunde an in einen qualitativ recht hoch stehenden Wettbewerb eintreten. Das erfordert Investitionen für den Beginn und Dauerbelastungen, die von einer neuen Partei nur schwer aufzubringen sind. Wer kreditiert schon ein solches Experiment? Ähnliches gilt auch für die Ausdehnung von Teilbereichen eines Parteienspektrums.

Parteienkonstellation und gesellschaftlicher Wandel

Wie die Statistiken zeigen, gibt es im Strukturwandel der Parteien Tendenzen, die eine Polarisierung begünstigen. Die Konkurrenzbedingungen unter den Parteien sind aufgrund der aktuellen Ausgangslage härter als früher. Wir haben derzeit ein Zweiparteiengruppensystem mit jeweils eng aufeinander angewiesenen Partnern ohne mehrheitsbildendes Wahlrecht mit der ungünstigsten Situation: Größte „Doppelpartei" als stärkste Gruppe und Regierungsparteien in knapper Mehrheit. Alle ideologisch nicht stark fixierten Gruppen zur Linken und zur Rechten sind aufgesogen. Die Restbestände bieten wenig Diskussionsbereitschaft und sind daher kaum zu bewegen. So geben sich alle Bundestagsparteien als Parteien der Mitte und konzentrieren sich auf das gleiche mittelschichtorientierte Wählerpotential. Gerade dieses aber enthält seit jeher die schwierigsten Adressatenprobleme. An wen will man sich vorwiegend wenden, wenn es um knappe Mehrheiten geht? Schon die rein pragmatische Konzentration auf diesen sehr differenzierten Gesamtbereich schafft in manchen Parteien starke innere Spannungen.

Die eine Legislaturperiode umspannende Dauerdebatte in einer Art „Endspielstimmung" ist ein Novum in der Parteienlandschaft und im Verhältnis von Regierung und Opposition. Unsicherheit im Hinblick auf die Adressaten, Unterschätzung des Publikums, vor allem der Meinungsführer, und eine unzureichende Datenbasis bei der Entscheidungsfindung und in der Kommunikation mit dem Publikum führen zu einer unerträglichen Vereinfachung der Probleme. Ist das Publikum nicht mehr imstande, nach Darstellung von Lösungswegen die Gründe für einen bestimmten Weg zu erkennen, so wirkt eine Zieldarstellung als Desinformation. Es ist dann gezwungen, ausschließlich auf den Mann zu schauen, der führt. Wer aber kann auf Dauer einer Erwartungshaltung genügen, die solches Vertrauen schafft?

ANMERKUNGEN

[1] R. Dahrendorf, Konflikt und Freiheit (München 1972) 12 ff.

[2] Alle statistischen Daten nach: Jahrbücher der SPD 1964–1974; 1977 nach mündl. Angaben der Bundesgeschäftsstelle; Statistische Berichte der zentralen Mitgliederkartei (CDU), halbjährlich 1964–1977; CSU-Parteiorganisation, Mitteilung v. 26. 5. 77 per 31. 12. 76 und H. Kaack, Geschichte und Struktur des deutschen Parteiensystems (Opladen 1971) 482 ff. (bis 1967); F.D.P. bis 1971: M. C. Zauzich, Parteien im Wandel (München 1976) 104 ff., 1977 BGSt. F.D.P., Bonn; Gesellschaftliche Daten 1977, Presse- und Inf.-Amt der Bundesregierung 113, 297.

[3] Die Institutionalisierung der Parteien in der Bundesrepublik, in: Zschr. f. Politik 1962, H. 2, 156 f.

[4] Die Versuchung der Parteien. Auf dem Wege zu einem Staatsorgan?, in: Die pol. Meinung 1962, H. 73.

[5] H. Kaack, a. a. O. 659.

[6] M. C. Zauzich, a. a. O. 101.

[7] Neueste Zahlen zeigen folgendes Bild: 16–20: 2,7%, 20–40: 46,3%, 40–60: 32,3%, über 60: 18,7%; bis 40 also eher gegen 50%.

[8] Bundesanzeiger Nr. 22 und Nr. 219.

Karl J. Rivinius SVD

Kirche und Menschenrechte

Fast täglich berichten die Massenmedien von Verletzungen der Menschenrechte in vielen Ländern der westlichen und östlichen Welt. Die globale Gefangenenhilfsorganisation „Amnesty International" beweist aufgrund systematischer Untersuchungen und subtiler Recherchen, daß zahlreiche Regierungen grausame Foltermethoden anwenden, um Aussagen zu erpressen oder politische Gegner einzuschüchtern. Auch im internationalen Rahmen praktiziert man die Folter: Experten werden in verschiedene Länder geschickt, Folterschulen erläutern und demonstrieren die neuesten Methoden, Folterinstrumente werden exportiert. Unterdrückung und Verfolgung von Minderheiten unterschiedlicher Art, Entführungen und Geiselnahmen stehen in vielen Ländern an der Tagesordnung.

Die deutsche Öffentlichkeit wird besonders informiert über Menschen in den Ostblockstaaten, die wegen ihres Engagements für die Verteidigung der Bürger- und Menschenrechte Repressalien erdulden müssen. Die Sensibilisierung für Nachrichten über Menschenrechtsverletzungen gerade in diesen Ländern begreift man leicht, wenn man an die KSZE-Beschlüsse von Helsinki, an die Nachfolgekonferenz in Belgrad und an die teilweise recht kontrovers geführten Diskussionen darüber denkt. Wenn dazu einiges schwerpunktmäßig angemerkt wird, soll damit keineswegs der Eindruck erweckt werden, als ob man nur in diesen Staaten und nicht auch in vielen anderen Ländern die Menschenrechte mit Füßen trete. Als Beleg mag der Hinweis auf afrikanische und südamerikanische Staaten genügen.

„Charta 77" und KSZE

In der Sowjetunion und den anderen osteuropäischen Staaten werden Emigranten und innere Dissidenten wegen ihres Einsatzes für die Menschenrechte attackiert, physisch und psychisch gequält und verfolgt. Paradigmatisch sei hingewiesen auf die Vorgänge im Zusammenhang mit der Anfang 1977 publizierten „Charta 77" in der Tschechoslowakei. Denn kaum ein Bürger- oder Menschenrechtsdokument hat in den vergangenen Jahren in Ost und West ein derartiges Aufsehen erregt. Scharfe Reaktionen und Kampagnen gegen die über 450 Unterzeichner von seiten der Regierung und Partei einerseits sowie die spontanen Sympathieerklärungen in mehreren kommunistischen Staaten andererseits kontrastierten miteinander. Inzwischen starb in Prag am 13. März 1977 einer der füh-

renden Mitverfasser der Charta, der als katholischer Christ und Husserl-Forscher bekannte Philosoph Jan Patocka. Wiederholt hatte der Geheimdienst Patocka wegen seiner maßgeblichen Beteiligung am Zustandekommen der Menschenrechts-„Charta 77" und ihrer energischen Verteidigung in der Öffentlichkeit verhört. Zuletzt unterwarf er ihn einem elfstündigen Gesprächsterror, wobei der profilierte Anhänger der tschechoslowakischen Bürger- und Menschenrechtsbewegung einen schweren Gehirnschlag erlitt.

Wie lassen sich die Breitenwirkung und die solidarisierende Option für dieses Dokument erklären? Verfehlt wäre jedenfalls eine Interpretation der Charta, die in ihr bloß das Ergebnis einer bestimmten internationalen politischen Konjunktur erblickte, ausgelöst etwa durch die Nachfolgekonferenz von Helsinki in Belgrad, wenngleich nicht geleugnet werden kann, daß die Ostblockstaaten auffallend härter gegen Anhänger von Bürgerrechts- und Menschenrechtsbewegungen sowie gegen Regimekritiker vorgingen, je näher der Termin zur Überprüfung der KSZE-Beschlüsse rückte. Die Wirkung liegt neben der inhaltlichen Programmatik vielmehr auch in der Art begründet, wie die Unterzeichner ihre Zielbestimmungen und Intentionen formulierten. Sie weigern sich nämlich entschieden, sich als Dissidenten abqualifizieren zu lassen, und weisen die Unterstellung zurück, sie betrieben politische Opposition gegen das bestehende System. Sie beabsichtigen nicht, „eigene Programme politischer oder gesellschaftlicher Reformen oder Veränderungen aufzustellen", vielmehr suche die „Charta 77" „in ihrem Wirkungsbereich einen konstruktiven Dialog mit der politischen und staatlichen Macht zu führen, insbesondere dadurch, daß sie auf verschiedene konkrete Fälle hinweist, deren Dokumentation vorbereitet, Lösungen vorschlägt, verschiedene allgemeine Vorschläge unterbreitet, die auf Vertiefung dieser Rechte und ihrer Garantien abzielen, und als Vermittler in anfallenden Konfliktsituationen wirkt, die durch Widerrechtlichkeit verursacht werden können." [1]

Dahinter wird das ernsthafte Bemühen sichtbar, keine Systemveränderung zu bewirken, wohl aber sich gegen Widerrechtlichkeit aufzulehnen. Ihr Ziel ist die Verwirklichung der Bürger- und Menschenrechte, wie sie die Gesetze und die von der CSSR mitunterzeichneten internationalen Verträge garantieren. Viele Grundrechte der Bürger stünden nur auf dem Papier, seien im übrigen „völlig illusorisch". So vermisse man unter anderem das Recht der freien Meinungsäußerung und der Bekenntnisfreiheit, das von machthaberischer Willkür systematisch eingeschränkt und mißachtet werde, obwohl der „Internationale Pakt über bürgerliche und politische Rechte" aus dem Jahr 1966 es ausdrücklich garantiert. Als besonders diskriminierend wird der Kontrollapparat des Innenministeriums empfunden, der Telefone und Wohnungen abhört, die Post überwacht, Personen durch Einschaltung Dritter bespitzeln läßt, Justizorgane beeinflußt und die Propagandakampagnen der Kommunikationsmittel lenkt. Den

Autoren und Unterzeichnern der Charta geht es bei ihrer Kritik um den eindeutigen Vorrang des Moralischen vor der politischen Motivation. Gefordert wird die Beachtung der Menschenrechte und die Humanisierung des Staats durch objektive Moralkriterien, die in konkretes Recht umgesetzt werden müßten.

Schon bald nach der Publikation des Dokuments setzte die Antipropaganda-Maschinerie der staatlichen Medien ein, inspiriert und angeführt durch das offizielle Parteiorgan „Rude Pravo", der ihrerseits wiederholt die Moskauer Prawda sekundiert hat. Die begleitenden Polizeimaßnahmen und Repressalien haben dabei nach den Erklärungen der Sprechergruppe Verfolgungen der Betroffenen in einem Ausmaß in Gang gebracht, wie man sie seit den fünfziger Jahren, nämlich seit dem Slanski-Prozeß, nicht mehr erlebt habe.

Diese und vergleichbare Vorgänge in anderen Ostblockländern ereignen sich, obwohl sich die Teilnehmerstaaten der KSZE-Gipfelkonferenz von Helsinki verpflichteten, die Beschlüsse gewissenhaft zu beobachten. Für unseren Zusammenhang ist das sogenannte siebte Prinzip wichtig, das die Achtung der Menschenrechte und Grundfreiheiten, einschließlich der Gedanken-, Gewissens-, Religions- und Überzeugungsfreiheit garantiert für alle Personen ohne Unterschied der Rasse, des Geschlechts und der Sprache. So versprechen die Unterzeichnerstaaten, die wirksame Ausübung der zivilen, politischen, wirtschaftlichen, sozialen, kulturellen sowie der anderen Rechte und Freiheiten zu fördern, die sich alle aus der dem Menschen innewohnenden Würde ergeben und für seine freie und volle Entfaltung wesentlich sind. Die universelle Bedeutung der Menschenrechte und Grundfreiheiten als wesentliche Voraussetzung für Frieden, Gerechtigkeit und Wohlergehen sowie für die Entwicklung freundschaftlicher Beziehungen und die Kooperation zwischen den Teilnehmerstaaten werden vertraglich gewährleistet. Das siebte Prinzip schließt folgerichtig mit dem Bekenntnis: „Auf dem Gebiet der Menschenrechte und Grundfreiheiten werden die Teilnehmerstaaten in Übereinstimmung mit den Zielen und Grundsätzen der Charta der Vereinten Nationen und mit der allgemeinen Erklärung der Menschenrechte handeln. Sie werden ferner ihre Verpflichtungen erfüllen, wie diese festgelegt sind in den internationalen Erklärungen und Abkommen auf diesem Gebiet, soweit sie an sie gebunden sind, darunter auch in den internationalen Konventionen über die Menschenrechte." [2]

Wirtschaftliche, politische, religiöse und weltanschauliche Probleme sowie die äußeren Einflüsse, die infolge verstärkter Kontakte und Kommunikation mit dem Westen entstehen, haben zahlreiche sozialistische Länder des Ostblocks in einen Argumentationszwang und in Argumentationsnöte gebracht, aus denen sie sich nur durch massive Gegenmaßnahmen befreien können. Den Dogmatikern unter den kommunistischen Funktionären und Ideologen scheint angesichts der oppositionellen Kräfte allein die Rückkehr zum Stalinismus die richtige Lösung zu sein, da die Entspannungspolitik ihre innere Machtposition

unterhöhlt. Die Pragmatiker schrecken vor der Rückkehr zum offenen Terror zurück, wollen sich freilich auch dem Wagnis der Demokratisierung nicht aussetzen.

Es kann hier nicht darum gehen, die Reaktion des Westens und seine Kampagne für die Bürger- und Menschenrechtsbewegung darzustellen. Vielmehr soll nur aufgewiesen werden, in welcher Situation sich die christlichen Kirchen und vor allem auch die katholische Kirche bei der Erfüllung ihres Verkündigungsauftrags nicht selten befinden und wie sie sich gegenüber der Mißachtung der fundamentalen Menschenrechte zu verhalten haben.

Die katholische Kirche darf dieser Thematik nicht ausweichen. Sie kann sich gegenüber diesen Ereignissen auch nicht passiv verhalten, allein aus dem Grund nicht, weil sie in zahlreichen Ländern der Welt verfolgt und in ihrer Bewegungsfreiheit stark oder sogar ganz behindert ist[3]. Darüber hinaus versteht sich die Kirche in ihrem Selbstverständnis als Garantin und Anwältin der Verfolgten und Unterdrückten sowie als Verteidigerin der Freiheit und der Personwürde. Insofern kann sie sich nicht vor dieser unbequemen Aufgabe drücken. Denn letztlich geht es um ihre Glaubwürdigkeit und um ihren Dienst an der gesamten Menschheit für mehr Menschlichkeit, Gerechtigkeit und Versöhnung untereinander und mit Gott. Es stehen also die Werte und Rechte auf dem Spiel, die die Kirche – insbesondere seit dem letzten Konzil – und vornehmlich der gegenwärtige Papst Paul VI. verkünden sowie bei vielfältigen Gelegenheiten überall auf der Welt nachdrücklich verteidigen.

Allgemeine Formulierung der Menschenrechte

Die Menschenrechte sind meist recht vage und abstrakt formuliert. Inhaltlich reflektieren sie eine bestimmte Zeitsituation und deren Selbstverständnis. Das jeweilige Menschen- und Weltbild, die Gesellschaftsanalyse, das Geschichtsverständnis bzw. die Staats- und Verfassungstheorie spielen bei der Konkretisierung der Menschenrechte eine Rolle. Als fundamentale und normative Wertmaßstäbe spiegeln sie die ideellen, gesellschaftpolitischen und sozio-ökonomischen Determinanten einer Zeit wider; man vermag sie nur vor diesem Hintergrund sachlich zutreffend zu verstehen. Die Kenntnis ihres Entstehens relativiert zugleich die Menschenrechte bzw. macht einsichtig, daß ihre Formulierung dem historischen Wandel unterliegt, weil sie wegen veränderter Gegebenheiten schärfer bestimmt, inhaltlich voller gefüllt und anders akzentuiert werden.

Diese Variabilität läßt indes nicht den Schluß zu, es bleibe kein dem historischen Prozeß enthobener absoluter Aussagekern bestehen. Denn die Menschenrechte liegen im Wesen des Menschen begründet; sie verkörpern „natürliche", vorgesellschaftliche, vorstaatliche Freiheits- und Personenrechte, die zu respek-

tieren sind und die zur Erfüllung sittlicher Aufgaben als notwendige, unverletzliche und unveräußerliche Rechte gelten. Als wesentliche personale Werte des Menschen bleiben sie dem sozio-politischen Zugriff und der willkürlichen menschlichen Veränderung entzogen.

Die Menschenrechte, im Lauf der Zeit inhaltlich anders akzentuiert und stärker ausdifferenziert, umschreiben jene Grundvoraussetzungen, die dem Individuum in Gesellschaft und Staat eine menschenwürdige Entfaltung ermöglichen. Diese Rechte, wie etwa das Recht auf Leben, Freiheit, Gleichheit aller Menschen, auf Unverletzlichkeit und Sicherheit der Person, auf Erwerbsmöglichkeit, Eigentum, Erziehung und Unterricht, auf Berufswahl, freie Meinungsäußerung, Freizügigkeit usw. kommen dem einzelnen lediglich aufgrund der Tatsache zu, daß er als Mensch existiert, und zwar jedem in gleichem Maß „ohne Unterschied der Rasse, der Farbe, des Geschlechts, der Sprache, der Religion, der politischen und sonstigen Überzeugung, der nationalen oder sozialen Herkunft, des Vermögens, der Geburt oder anderer Umstände", wie Artikel 2 der Erklärung der Vereinten Nationen zu den Menschenrechten von 1948 es ausdrückt.

Die einzelne Person befindet sich jedoch in einem vielfältigen Beziehungsgeflecht mit anderen Individuen, denen ebenso unverzichtbare Rechte auf Selbstverwirklichung zukommen. Aus dem spannungsreichen Wechselverhältnis zwischen den Rechten und Pflichten verschiedener Personen werden der Gehalt, die Formulierung und die Realisierung der Menschenrechte, die als Grundrechte in viele Verfassungen Eingang gefunden haben, im Alltag bestimmt. Dabei stellt die heutige Kodifizierung der Menschenrechte das Ergebnis eines langwierigen Prozesses dar, der in seinen Wurzeln bis in die Frühzeit der Menschheit zurückreicht und den innerhalb der abendländischen Geschichte christliche Glaubens- und Wertvorstellungen entscheidend beeinflußten. Vor allem das Prinzip der Nächstenliebe und das der Gleichheit aller Menschen aufgrund ihrer Ebenbildlichkeit mit Gott waren Konstitutivelemente zur weiteren inhaltlichen Ausbildung der Menschenrechtsidee. Wesentliche Impulse erhielt die Formulierung der Menschenrechte in der Neuzeit überdies von den Ideen der Aufklärung und der Großen Revolution von 1789, auf deren Einseitigkeiten hier jedoch nicht näher eingegangen werden kann.

Die Menschenrechte im Verständnis der Kirche

Wenn man nach den Menschenrechten in der Kirche fragt, deren Glaubensbotschaft als erlösende Befreiung des Menschen von ausweglosem Verfallensein an Schuld und Tod sowie als hoffende Zuversicht auf die unwiderrufliche Zukunft Gottes aufgrund des Heilswirkens Christi verstanden wird, gilt zu beachten, daß sich der Christ als Anhänger einer bestimmten Religionsgemein-

schaft innerhalb seiner Kirche keineswegs uneingeschränkt auf alle Menschenrechte berufen kann, beispielsweise auf das Recht unbegrenzter Gewissens-, Bekenntnis- oder Pressefreiheit. Genausowenig verstößt eine Religionsgemeinschaft gegen das allgemeine Gleichheitsprinzip, wenn sie für ihre Ämter nur solche Personen zuläßt, die ihr als Mitglieder angehören. Denn dieser Rechtsgrundsatz verpflichtet nur Gleiches gleich, Ungleiches indes ungleich zu behandeln. Zudem besitzen nicht alle in den verschiedenen Menschenrechtskatalogen aufgezählten Rechte und Pflichten für den kirchlichen Bereich die gleiche zwingende Relevanz. In der Sicht der Kirche stellt die unveräußerliche Würde der menschlichen Person den zentralen Leitgedanken und das fundamentale Vorrecht dar[4].

Betrachtet man vergleichend die Stellungnahmen von Kirche und Papsttum zu den Menschenrechten, vor allem seit dem vergangenen Jahrhundert, so läßt sich deutlich ein Fortschritt des katholischen Denkens beobachten von den Enzykliken Leos XIII. über bestimmte Ansprachen Pius' XII. während des Zweiten Weltkriegs und die Enzyklika Johannes' XXIII. „Pacem in terris" bis zur Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" und der Erklärung über die Religionsfreiheit „Dignitatis humanae personae" des Zweiten Vatikanums. An den zuletzt genannten drei Dokumenten, die für nachfolgende Äußerungen über die Menschenrechte grundlegende Orientierungsfunktion besitzen, sei paradigmatisch die gegenwärtige Haltung der Kirche gegenüber den Menschenrechten aufgezeigt.

1. *Pacem in terris*

Am 11. April 1963 veröffentlichte Papst Johannes XXIII. die Enzyklika „Pacem in terris", die „über den Frieden unter allen Völkern in Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit" handelt. Sie wandte sich an den katholischen Erdkreis und darüber hinaus zum erstenmal in der Geschichte der Kirche ausdrücklich „an alle Menschen guten Willens". Ihre Publikation löste in den meisten Ländern und bei den unterschiedlichen politischen und weltanschaulichen Gruppen ein beachtliches Echo aus. Der Tübinger Kirchenrechtler Johannes Neumann bezeichnete sie „geradezu als die Menschenrechtserklärung der Kirche". Sie entfaltete ihre Aussagen in Anlehnung an die „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen" vom 10. Dezember 1948, an die „Europäische Konvention zum Schutz der Menschenrechte und Grundfreiheiten" vom 4. November 1950 und an die „Europäische Sozialcharta" vom 18. Oktober 1961. Papst Johannes bejahte ausdrücklich die Menschenwürde, wie sie der Menschenrechtsdeklaration der Vereinten Nationen zugrunde liegt, und den Kernbestand der in diesem Verständnis der Menschenwürde wurzelnden Menschenrechte. Dabei entkleidete er die von ihrem Ursprung her unbestrittenermaßen individualistisch konzipierten Menschenrechte dieser Einseitigkeit und

fügte sie organisch der katholischen Soziallehre ein: der Katalog der klassischen individuellen Rechte wurde erweitert, die Entfaltungsrechte und die Rechte der aktiven Beteiligung von einzelnen, Gruppen und Völkern traten stärker in den Vordergrund. Ein besonderes Anliegen des Schreibens ist es, Verhaltensregeln aufzustellen für die Beziehungen der Bürger miteinander, für die Beziehungen zwischen Bürgern und Staat und der Staaten untereinander. Von dieser Intention her wird einsichtig, warum zunächst von den Rechten die Rede ist und dann erst von gegenseitigen Pflichten.

Der einzelne Mensch und jedes Volk befinden sich in einer vorgegebenen natürlichen Ordnung, die nicht als blindes, unvernünftiges, gleichsam unveränderbares gottverhängtes Schicksal begriffen werden darf. Sie ist vielmehr entsprechend den Gegebenheiten und Notwendigkeiten als zugelastete Aufgabe sinnvoll zu bewältigen. Den richtungweisenden Maßstab für jedes geordnete, gerechte und fruchtbare Zusammenleben stellt das Wesen des Menschen als Person dar, der mit Verstand und freiem Willen ausgestattet ist. Für den Christen besitzt die menschliche Natur noch eine weitere Dimension, von der es im Rundschreiben heißt, Christi Blut habe die Menschen erlöst, die durch die Gnade Söhne und Freunde Gottes geworden sind, eingesetzt als Erben der ewigen Herrlichkeit (Nr. 9–10). Aus diesem Menschenbild und aus der Überzeugung, daß im Gewissen die elementaren Gesetze der Ordnung des einzelmenschlichen und des gesellschaftlichen Lebens eingeschrieben sind (Nr. 5), folgen die Achtung vor den unkündbaren Lebensrechten des einzelnen wie der Völker, der Sinn für Gerechtigkeit, die Absage an jegliche Diskriminierung von Menschen und Völkern wegen ihres Glaubensbekenntnisses oder der Rasse sowie die Wechselseitigkeit von unaufgebbaren, allgemein gültigen und unverletzlichen Rechten und Pflichten als Voraussetzung der vollen Verwirklichung menschlicher, materieller und geistiger Werte.

Da jede Person bestimmte vorstaatliche Rechte auf ein menschenwürdiges Dasein besitzt, ist sie auch verpflichtet, diese Rechte als Ausdruck ihrer Würde zu beanspruchen. Alle anderen, auch die körperschaftlich organisierten Mächte und Interessen, haben die fundamentale Pflicht, jene Rechte zu achten. Nach allgemeiner kirchlicher Auffassung, auf die die Enzyklika sich nachdrücklich beruft, gründet die unauflösliche Relation zwischen Rechten und Pflichten im Naturgesetz als ihrem Ursprung (Nr. 28–30).

Will die Menschheit sich nicht selbst aufgeben und nicht auf die Verwirklichung der Menschenrechte verzichten, muß sie sich einsetzen für Entspannung und Sicherheit, für Zusammenarbeit und Frieden. Schädliche Wachstumsformen, Raubbau an den Rohstoffvorräten, die Bedrohung der Existenzgrundlage durch Umweltzerstörung, revolutionäre Umstrukturierungen in der Gesellschafts- und Berufsschichtung, die Polarisierung zwischen den Industrienationen und den Ländern der Dritten Welt wegen des starken Gefälles im Lebensstandard, die

Gefahr der Selbstauslöschung der Menschheit durch ABC-Waffen und Overkill-Potenzen und durch die totale militärische Konfrontation der Supermächte, das alles hat zur Einsicht geführt, daß die internationale Friedenssicherung als „kategorischer Imperativ" der gegenwärtigen Weltpolitik zu gelten hat. Ihr kann sich niemand entziehen, weil die Probleme weltweit sind.

Diesem Ziel dienen die verschiedenen politischen Einrichtungen auf globaler, regionaler und nationaler Ebene. Denn es bedarf unter den Menschen innerhalb eines Volkes, aber auch zwischen den Völkern und Machtblöcken einer übergeordneten Autorität, deren entscheidende Funktion in der Sicherung und Erhaltung des Friedens besteht. „Pacem in terris" hat sich diese Erkenntnis zu eigen gemacht und plädiert nachdrücklich für eine staats- und völkerrechtlich legitime Autorität, die die konkrete Situation der dynamischen Gesellschaft ernst nimmt. Denn im modernen Gesellschaftsleben mit seinen komplexen Problemen genügen nicht mehr die traditionellen Rechtsordnungen, weshalb die Staatslenker sich um klare Vorstellungen über Wesen und Umfang ihrer Aufgaben zu bemühen haben.

Vernünftigerweise kann man jedoch erst dann den Weltfrieden als erreichbares Ziel und als Voraussetzung für die allgemeine Verwirklichung der Menschenrechte anstreben, wenn Probleme wie beispielsweise das Minderheiten- und Flüchtlingsproblem, der Ausgleich zwischen Bevölkerung, Erträgen und Kapitalien, die sachgemäße Behandlung der Entwicklungsländer oder die Probleme des Hungers und der Überbevölkerung in der Welt gelöst sind.

Die Kampagne für die Verwirklichung der Menschenrechte ist integrierender Bestandteil jeglicher Friedens- und Entspannungspolitik. Sie kann nicht deren Ersatz sein. Die Friedensenzyklika fordert deshalb insbesondere jeden Christen auf, sich nachdrücklich für eine humanere Welt- und Gesellschaftsordnung einzusetzen sowie durch seine christliche Lebensführung die Spaltung von Glauben und Leben zu überwinden (Nr. 147–153).

Die wirkungsgeschichtliche Bedeutung der Enzyklika „Pacem in terris" liegt darin, daß in ihr die Kirche 1963 zum ersten Mal offiziell und expressis verbis von der Menschenwürde gesprochen und daß der Papst als oberster Lehrer der Kirche sich pointiert für die Menschenrechte eingesetzt hat. Entscheidend ist auch der Nachweis, daß aus der religiösen Freiheit sich schrittweise die volle Gedanken-, Rede- und Versammlungsfreiheit entwickelten, die die moderne Gesetzgebung garantiert.

2. *Pastoralkonstitution „Gaudium et spes"*

Die vom Konzil mit überwältigender Mehrheit am 7. Dezember 1965 angenommene Pastoralkonstitution belegt ebenfalls die innerkirchliche Entwicklung im Hinblick auf die Menschenrechte. Nach der ausdrücklichen Intention will die Kirche zu einer menschenwürdigen Gestaltung der Welt im Geist der Brüder-

lichkeit und Liebe beitragen, die jedwede Mißachtung der Menschenrechte verhindern (Art. 91). Im Mittelpunkt der Konstitution steht folglich der in vielfältige Strukturen und Dimensionen eingebundene Mensch (Nr. 73–75). Dementsprechend entwirft das Dokument im Licht des Offenbarungsglaubens ein Bild der menschlichen Gemeinschaft, das den Menschen nicht nur in seiner natürlichen Ordnung sieht, sondern seine Berufung zur Gotteskindschaft und zur endgültigen Vollendung in Gott einbezieht (Art. 12–18).

Die gegenwärtige Diskussion in der Bundesrepublik Deutschland über die Grundwerte in Staat und Gesellschaft hat mit Verweis auf das Grundgesetz als Konsens herausgestellt, daß der Staat um des Menschen willen da ist, nicht der Mensch um des Staats willen. Nach einer Epoche totalitärer Gewaltherrschaft und der Staatsvergötzung hatte man klarer erkannt, daß zunächst von der Würde der menschlichen Person gehandelt werden mußte. Durch die starke Betonung der absoluten Unantastbarkeit der Menschenwürde sollten Unfreiheit, Mißachtung der Menschenwürde und Willkürherrschaft zukünftig unmöglich gemacht werden. Gemeinsame Überzeugung ist weiter, daß menschliche Existenz nicht in der Befriedigung materieller Ansprüche aufgeht, daß vielmehr menschliches Zusammenleben einer Übereinstimmung in Werten und Normen, in Grundhaltungen und Grundauffassungen bedarf. Gerade die Kirche ist hier aufgefordert, die Frage nach der letzten Sinngebung menschlicher Existenz wachzuhalten.

Diese wichtige Aufgabe hat die Kirche begriffen. Das Konzil hebt deshalb die Tatsache hervor, daß sich menschlicher Fortschritt, der diesen Namen verdient, in einer rechtlich und politisch organisierten bürgerlichen Gesellschaft nur unter Beachtung der menschlichen Grundwerte verwirklichen läßt. Und weil die Kirche durch das ihr anvertraute Evangelium die ganze Wahrheit über den Menschen besitzt, ist sie wie keine andere Institution zum Schutz der Menschenwürde befähigt und berufen (Art. 40–43).

Damit die Förderung und Verteidigung der Menschenrechte immer mehr Wirklichkeit wird, bedarf es eines permanenten, umfassenden Erziehungsprozesses, den die Kirche nach „Gaudium et spes" zuerst bei ihren Gläubigen in Angriff zu nehmen hat. Denn die Erfahrung lehrt, daß viele Christen auch heute noch nicht befähigt sind, ihre Pflichten im Hinblick auf die unverletzbaren Menschenrechte zu erfüllen und dafür in der Arbeitswelt, im Bereich der Gesellschaft, der Politik, Wirtschaft und in der Erziehung Zeugnis abzulegen. Dieses pädagogische Bemühen soll den Christen die Würde der menschlichen Person und die Freiheit und Gleichheit bewußt machen, an der alle Menschen aufgrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung teilhaben. Es soll die Bereitschaft geweckt werden, diese Grundwerte überall im täglichen Leben zu achten. Das ist der Hauptbeitrag der Kirche (vgl. Art. 31).

3. *Erklärung über die Religionsfreiheit „Dignitatis humanae personae"*

In weiten Teilen der Welt wird gegen das Recht des Menschen auf Meinungs- und Religionsfreiheit, auf Gleichbehandlung der Bürger unabhängig von ihrer religiösen und politischen Überzeugung verstoßen. Die Einschränkung dieser Freiheiten und der kirchlichen Wirkmöglichkeiten reicht von politischen und bürokratischen Schikanen über die vollständige Verdrängung aus der Öffentlichkeit bis zum totalen Verbot einer auch nur privaten Religionsausübung.

Vor diesem Hintergrund gewinnt die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit vom 7. Dezember 1965 eine besondere Bedeutung. Der damalige Generalsekretär des Weltrats der Kirchen, Willem Visser't Hooft, begrüßte sie wenige Tage nach ihrer Verabschiedung als „eine gemeinsame Basis aller christlichen Kirchen für die gemeinsame Verteidigung der Religionsfreiheit und der menschlichen Grundrechte". Denn die menschliche Person besitzt, wie das Konzil erklärt, das Recht auf ungehinderte religiöse Freiheit, die keinem Zwang durch irgendeine Instanz unterworfen werden darf (Art. 2). Und da der Mensch auf Mitteilung der erkannten Wahrheit angelegt ist, steht ihm als gesellschaftlichem Wesen das Recht zu, seine religiösen Akte öffentlich und in Gemeinschaft zu vollziehen. Dem einzelnen Menschen muß dabei der notwendige innere und äußere Freiheitsraum zugestanden werden, innerhalb dessen er sich um die Wahrheit, insbesondere um die religiöse Wahrheit zu bemühen hat (Art. 2–3). Er darf jedoch nicht zum Glauben gezwungen werden (Art. 12).

Die Pflicht, das Recht auf Religionsfreiheit als einen im Gemeinwohl gründenden Wert und die Achtung vor religiös Andersdenkenden zu schützen, obliegt jeder Person, Gruppe und Macht, die das Gemeinwohl zu garantieren haben. In eindringlicher Weise fordert „Dignitatis humanae personae" deshalb die staatliche Gewalt zur Anerkennung, Wahrung und Förderung der Religionsfreiheit auf. Sie hat nämlich vorrangig die Menschenrechte zu respektieren und gegen Mißachtung zu verteidigen. Sie hat die Gleichheit aller Bürger vor dem Gesetz zu berücksichtigen und keiner darf jemals, weder offen noch verborgen, um der Religion willen verfolgt oder diskriminiert werden (Art. 6).

Die Kirche fordert also Religionsfreiheit nicht mehr nur für sich, sondern als eines unter den Menschenrechten für alle. Sie intendiert damit eine auf Strukturen wirklicher Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität aufgebaute Gesamtgesellschaft, in der die intellektuell redliche Auseinandersetzung um die (religiöse) Wahrheit erst eigentlich möglich ist.

Dieses Konzilsdokument macht deutlich, wie ernst die Kirche die personale Freiheit und Würde des Menschen nimmt. Das sind günstige Voraussetzungen für einen offenen und glaubwürdigen Dialog mit den geistigen und gesellschaftlichen Kräften der Gegenwart, um so aus dem christlichen Glauben heraus einen wesentlichen Beitrag zur Achtung der Menschenrechte überall in der Welt leisten zu können.

Wie zu Beginn gezeigt worden ist, läßt sich das Thema Menschenrechte aus der Öffentlichkeit und Politik nicht mehr wegdenken. Die Kirche kann und darf sich hier nicht neutral verhalten. Sie muß eindeutig Position beziehen, was auch in erfreulichem Maß verstärkt geschieht. In nicht wenigen Ländern steht sie im Kampf gegen Unterdrückung und Diskriminierung. Sie verlangt für alle Menschen unterschiedslos angemessenen und gleichberechtigten Zugang zu den wirtschaftlichen, kulturellen, gesellschaftlichen und geistigen Errungenschaften. Sie setzt sich ein für die Befreiung aus sozialer Unterdrückung und ökonomischer Ausbeutung, aus Unwissenheit, Elend und Unsicherheit, für die Befreiung von politischen und ideologisch-weltanschaulichen Zwängen. Dabei gerät sie zunehmend selbst unter den Terror der jeweiligen Regierungssysteme. Alle diese Ereignisse fordern deshalb auch die deutschen Katholiken auf zur Solidarität und Verantwortung für die Unterdrückten und Entrechteten.

Von diesem Bewußtseinswandel der Kirche in Deutschland hinsichtlich der Menschenrechte zeugt auch die Erklärung der Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken vom Mai 1977 zur KSZE-Folgekonferenz. Darin wird festgestellt, daß in Helsinki eine politisch-moralische Übereinkunft erreicht worden sei, die von entscheidender Bedeutung sein könnte, wenn alle sie verwirklichten. So heißt es u. a.: „Sich auf diese Übereinkunft zu berufen und bei ihrer Einforderung internationale Solidarität zu üben, ist keine Einmischung in innere Angelegenheiten anderer Staaten, sondern die Wahrnehmung international verbürgter Rechte . . . Deshalb erwartet das Zentralkomitee, daß jede auf der Konferenz vertretene Regierung die übernommenen Verpflichtungen vorbehaltlos erfüllt."

Diese Vorgänge belegen, daß die Menschenrechte zur Klammer werden, wie es im Vorwort des Arbeitspapiers der Päpstlichen Kommission „Justitia et Pax" zum Thema „Die Kirche und die Menschenrechte" heißt, „die das Engagement der Christen aus dem Geist des Evangeliums und der christlichen Soziallehre mit dem gleichberechtigten Engagement aller Menschen guten Willens verbindet".

ANMERKUNGEN

[1] Zit. in: Junge Kirche 38 (1977) 95–98. Vgl. außerdem: Die „Charta 77": ein politisch-kirchliches Dilemma, in: HK 31 (1977) 116–119.

[2] KSZE-Dokumentation „Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa und die Erklärung des Europäischen Rates über die KSZE", hrsg. von der Bundeszentrale für politische Bildung (Bonn 1975) 5.

[3] Im Hinblick auf die Situation der Kirchen in den Ostblockstaaten unter Berücksichtigung der KSZE-Nachfolgekonferenz ist aufschlußreich: Kirchen im Sozialismus. Kirche und Staat in den osteuropäischen Republiken, hrsg. von G. Barberini, M. Stöhr, E. Weingärtner (Frankfurt 1977).

[4] Siehe dazu den knappen und informativen historischen Überblick von J. Messner, Was ist Menschenwürde?, in: Internationale katholische Zeitschrift 6 (1977) 233–240.

Paul Overhage SJ

Sprachexperimente mit Schimpansen

Zerfließen die Grenzen zwischen Mensch und Tier?

Der Versuch, einem Schimpansen Gelegenheit zum Sprechen zu geben, ist des öfteren gemacht worden. Am bekanntesten sind wohl die Versuche mit „Viki" bei Familie Hayer, mit „Gua" bei Familie Kellog, mit „Joni" bei Frau Koths und neuerdings mit „Washoe" bei Familie Gardner und mit „Sarah" durch Premack. Die drei ersten hatten nur sehr geringen Erfolg. Gewiß lernte Hayers Viki manche Dinge zu tun, etwa sich zu waschen, die Zähne zu putzen, Büchsen zu öffnen, Bleistifte anzuspitzen usw. Sie brachte es aber nicht fertig, auf Fotos abgebildete Dinge zu erkennen und mehr als drei Wörter deutlich wiederzugeben, nämlich „Papa", „Mama" und „Cup". „Mama" bezeichnete die menschliche Pflegemutter und „Cup" das Trinken und das Trinkgefäß.

Kommunikation bei nichtmenschlichen Primaten

1. *Lautgebung*

Wie Myadi berichtet, fand man bei 70 natürlichen Trupps Japanischer Affen in freier Wildbahn etwa dreißig Lautäußerungen, die zwar von Trupp zu Trupp kleine Unterschiede zeigen, aber allem Anschein nach von allen Trupps übereinstimmend verstanden werden. Myadi gliedert die Lautgebung der Japanischen Affen in sechs Gruppen: 1. Laute, die für gewöhnlich emotionale Beunruhigung erzeugen; 2. Verteidigungslaute; 3. aggressive Laute; 4. Warnungslaute; 5. für die Brunstzeit des Weibchens charakteristische Laute; 6. für Säuglinge typische Laute.

Die Schimpansen besitzen nach Lawick-Goodall eine reiche Vielfalt von Lauten, die je nach der inneren Verfassung ausgestoßen werden. Die Skala der Laute reicht vom ziemlich sonoren „Hoa" der Begrüßung und einer Serie von Grunzlauten, wenn ein Schimpanse eine begehrte Nahrung frißt, bis zu den Lauten erregten Rufens und Schreiens, die bei einer Begegnung erschallen. Ein Laut, der wegen der Anwesenheit eines Räubers ausgestoßen wird, oder wenn ein Schimpanse aus irgendeinem Grund über die Annäherung eines anderen ärgerlich ist, klingt etwa wie ein lautes „Wraaah". Dieser einsilbige Ruf wird mehrere Male wiederholt und ist einer der wildesten Laute der afrikanischen Urwelt.

Eine andere charakteristische Lautäußerung ist eine Folge von Schreien, bei der nach jedem Schrei hörbar eingeatmet wird und die mit einem drei- oder vielmaligen Brüllen endet. Das ist der Schrei eines Schimpansenmännchens, wenn es einen Bergkamm überquert. Es scheint eine Ankündigung an alle vermutlichen Schimpansen im darunter liegenden Tal zu sein: „Hier komme ich!" Diese Laute, wenn sie auch keine Sprache in unserem Sinn darstellen, werden von den andern Schimpansen verstanden und bilden sicherlich ein Verständigungsmittel.

Der Schimpanse hört zwar gut genug. Aber er ahmt weit mehr Gesehenes nach, als das Menschen tun, nicht aber Gehörtes. Der bei weitem empfindlichste Mangel der Menschenaffen in menschlicher Umgebung ist deshalb das Fehlen der Sprechfähigkeit. Das schaltet die Wortkommunikation, wie sie der Mensch pflegt, aus und damit einen erheblichen Teil des sozialen Umgangs und des Lernens, die von der Sprache abhängig sind. Selbst inmitten menschlicher Umgebung plappert und lallt der Schimpanse nicht wie ein junges Menschenkind, wenn es mit dem Sprechen beginnt. Auf der anderen Seite verwendet der im Haus aufgezogene Schimpanse ein standardisiertes System von Gesten als Mittel einer Kommunikation. Hier haben R. A. und B. T. Gardner mit ihren Versuchen angesetzt, und zwar durch Verwendung einer Gestensprache, wie sie von Taubstummen verwendet wird.

2. *Ausdrucksbewegungen*

Viel reichhaltiger sind die Ausdrucksbewegungen, z. B. mit der Hand oder durch das Mienenspiel. Die Gesichtsmuskulatur ist stark differenziert, wodurch die Gesichtszüge zahlreiche Ausdrucksmöglichkeiten erhalten. Nach Hill stellt die Verständigung mit Hilfe des Gesichtsausdrucks nur einen Sonderfall eines allgemeinen Phänomens dar, wobei die gesamte Körperhaltung und die Stellung und Bewegung der Körperteile zueinander eine bestimmte Bedeutung haben. Bei der Mimik liegt eine komplexe Reaktion vor, an der die Bewegungen von Ohren, Kopfhaut, Augen, Lippen, Nase und Kiefer beteiligt sind.

Kortlandt schildert die verschiedenen Gebärden, die mit der Hand ausgeführt werden, meist zugleich auch in Verbindung mit der entsprechenden Mimik und entsprechenden Lautäußerungen. Er nennt das Ausstrecken von Arm und Hand zum Futterbetteln, das Ausstrecken des Fußes zur Schonung und Duldung, das Ausstrecken der Hand zum Kind hin, um es bei sich zu halten, halbkreisförmige Bewegungen der Hand vor dem Gesicht als Ausdruck der Unsicherheit, Schlagen mit der Hand und Stampfen mit dem Fuß als Ausdruck der Aggressivität und als Warnung, Hochheben der Hand als Stoppsignal, U-förmig gehobene Arme und nach innen gebogene Hände vielleicht als Imponierverhalten, aufwärts gerichtete Bewegung der Hand zum Gegner hin, Sich-Kratzen mit der Hand auf dem Schädel, an den Körperseiten und den Armen.

Einer ganzen Reihe von Gesten und Gebärden der Schimpansen hat Kort-

landt besondere Namen gegeben: „Den-Fuß-geben-Geste", „Komm-mit-Geste", „Ranghöherer-darf-ich-passieren-Geste", „Ich-traue-der-Lage-auf-der-Wiese-nicht-Geste", „Ich-gehe-fort-Geste", „Ich-gehe-nach-links-bzw.-rechts-Geste", „Hurra-Gebärde", „branch-waving-display" (dreibeiniges Umherlaufen mit einem Knüppel oder Ast in der freien Hand), „Guck-mal-so-hoch!"- oder „oh-so-steil!-Geste", „Geh-fort!"- oder „Pack-dich!-Gebärde", „Mut-einkratzen-Gebärde". Es sei schwierig, diese Gebärden als Verhaltensweisen, die meist dem Imponieren, der Beschwichtigung oder Ermutigung dienen, voneinander abzugrenzen, weil das Verhalten des Schimpansen sehr plastisch sei. Aber ein erheblicher Teil dieser Gesten sei recht menschenähnlich.

Auch von Lawick-Goodall hat einen Bericht über Ausdrucksbewegungen und Kommunikationsformen der von ihr im Urwald beobachteten Schimpansen veröffentlicht, der die Fülle dieser Verhaltensweisen und ihre weite Verbreitung zu Bewußtsein bringt, darunter auch die Frustration oder wie sie es nennt: Das „Verhalten bei Unsicherheit" („behavior in uncertainity"), nämlich Kratzen, Gähnen, Fellpflege, Masturbation, Schaukeln, Wiegen, Schütteln, Schwenken von Zweigen, Angreifen, Schlagen, Stampfen, Zerren, Trommeln, Umorientierung der Aggression oder Übertragung der Drohung auf ein anderes Individuum.

Eine große Rolle bei der Kommunikation spielt auch die Beruhigung durch physischen Kontakt im emotionalen Leben des Schimpansen. Das Bedürfnis für diese Art von Kontakt bleibt während des ganzen Lebens lebendig, besonders bei Angst und Aufregung. Bei stärkerer emotionaler Verwirrung schlägt der Schimpanse seine Arme um seinen Partner als stärksten Ausdruck der Beruhigung.

Sprechen bei jungen Schimpansen

1. *Washoe*

In den letzten Jahren wurde eine Reihe von Versuchen gemacht, die nachweisen sollen, daß wenigstens die menschenähnlichsten Primaten, insbesondere die Schimpansen, fähig sind, sich ein kleines Vokabular im Sinn einer Namengebung anzueignen. Die Idee, die allen derartigen Versuchen zugrunde liegt, zielt nach Ploog darauf hin, „die Brücken zum Menschen zu schlagen. Sollte der Nachweis gelingen, daß Menschenaffen wenn auch nur rudimentäre Fähigkeiten haben, die ausschließlich ‚Homo sapiens' zu besitzen scheint, wäre ein weiteres Stück Naturgeschichte für den Menschen gewonnen".

Über die bisher geschilderten reichen Kommunikationsmöglichkeiten hinaus scheint der Schimpanse tatsächlich auch in der Lage zu sein, eine Art Gestensprache zu erlernen und richtig anzuwenden. So haben Herr und Frau Gardner versucht, dem Schimpansenkind Washoe die amerikanische Taubstummenspra-

che (ASL) zu lehren. Hier bedeutet nicht jedes einzelne Zeichen einen Buchstaben, sondern wie im Japanischen ein Wort. Die Gardners entschlossen sich zu diesem Verfahren, weil Affen Gehörtes fast nie von sich aus nachahmen, wohl aber recht häufig Gesehenes. Es wurde also kein Zerlegen von Wortklängen in Buchstabenzeichen verlangt, sondern eine Geschicklichkeit der Hände, was dem spontanen Anwenden von Gesten, besonders von Handbewegungen, sehr entgegenkommt. Die meisten dieser Zeichen für Wörter sind nicht bildhaft („arbiträr"), einige jedoch abbildend („ikonisch"). Sie liefern die Grundlage für eine lautlose Kommunikation.

Als Washoe wild gefangen wurde und zur Familie Gardner kam, um dort ihre Lehrzeit zu beginnen, war sie 8–14 Monate alt. Die Menschen, die das Tier betreuten und mit ihm experimentieren sollten, sprachen in dessen Gegenwart nur ASL, jedoch waren Lachen, Ausrufe der Freude und Trauer, Pfeifen und Trommeln erlaubt. Innerhalb von zwei Jahren lernte Washoe etwa 30 Wörter der amerikanischen Taubstummensprache. Bis zum Mai 1970 waren sie auf über 100 angewachsen. Bei diesem Lernvorgang ließ sich sogar ein „Babbeln" beobachten, das ähnlich wie die ungeformten Laute des Menschenkinds durch beliebige Bewegungen von Händen und Füßen in entspanntem Zustand aufzutreten pflegt. Damit bestätigte sich die Erwartung, daß das unmusikalische Augentier sichtbare Wörter weit besser zu erwerben und zu verwenden vermag als Wortklänge.

Unter den zeichenartigen Wörtern befinden sich z. B. Zeichen für „offen", „Blume", „kitzeln" oder für „tu das", „ich", „mich", „Du" usw. Neue Zeichen übte man immer starr und in derselben gleichbleibenden Ausgangssituation ein, „offen" an nur einer bestimmten Tür, „Hut" nur an einem bestimmten Hut. Jedoch vermochte Washoe stets ihr Zeichen spontan auf neue Vertreter des betreffenden Oberbegriffs zu übertragen, z. B. das Zeichen für „Schlüssel". Das Zeichen z. B. für „Blume" oder „Hund" haftete nicht an einer bestimmten Blume oder einem bestimmten Hund. Hunde wurden auch auf Bildern entdeckt. Selbst das Gebell eines nicht sichtbaren Hundes beantwortete Washoe mit dem Zeichen für „Hund". Auch Blumen vermochte sie in deren vielfältiger Erscheinung in der Natur und auf Bildern zu erkennen. Hier liegt ein Abstrahieren, Generalisieren und Einordnen unter den Oberbegriff vor.

Auch zu Zeichenfolgen oder Zeichenkombinationen ging Washoe über und bildete spontan zwei bis drei „Wortsätze", z. B. „offen – essen – trinken" für den Kühlschrank, „Schlüssel – offen" für eine verschlossene Tür, „hören – essen" für den Klang einer Glocke, die das Essen ankündigte. Sie erlernte auch die Bedeutung des „Ich" und „Du", so daß man fragen muß, ob sich mit dem „Ich" nicht eine beginnende Reflexion ankündigt. Situationsgemäße Antworten, z. B. „Wer ist das?" oder „Was siehst du?" hat Washoe gegeben, aber erfragt oder selbst mitgeteilt hat sie bisher noch nichts.

Dieser gesamte Befund legt nahe, so hoffen Gardners, daß Washoe während der folgenden Phasen des Projekts noch bedeutend mehr leisten kann. Als Hauptergebnis erwartet man, daß Washoe diesen Lernprozeß auf andere Vertreter ihrer Art übertragen werde, so daß sich eine Kommunikation durch die Zeichensprache (ASL) bei mehreren Schimpansen ausbilden werde. Dieses Ergebnis scheint sich anzubahnen. So hat Washoe auf der Universität von Oklahoma mit Hilfe der ASL versucht, mit anderen Schimpansen und sogar mit Hunden Kontakt und Kommunikation aufzunehmen. Die Frage, ob Washoe schon eine echte Sprache besitze oder von welchem Punkt ab man das sagen könne, lassen Gardners offen. Auf jeden Fall ist aber diesem Schimpansen die Fähigkeit gegeben, Objekte, einfache Tätigkeiten und Eigenschaften in unmittelbarem Zusammenhang mit ihrem Auftreten zu benennen.

2. *Sarah*

Die zweite Schimpansin, Sarah, vollbringt nach dem Bericht des Experimentators Premack (1971) geradezu unerhörte, unglaubliche Leistungen. Jedoch kommt Ploog zu einem positiven Urteil, nachdem er die „konzentriert" und ruhig arbeitende Schimpansin bei einer Sitzung beobachten konnte. Er sagt, daß es sich um „echte Leistungen" handle, die „nicht von ungewollten und unmerkbaren Zeichengebungen der Trainer abhängen". Das „kluge-Hans-Phänomen" sei keine Erklärung für Sarahs Sprache.

Sarah ist etwa neun Jahre alt und lebt seit längerer Zeit allein in einem Käfig, hat täglich einige Lehrstunden und macht „Schulaufgaben" mit ihren Lehrern und Trainern. Sie kann nicht „sprechen", weil bei Schimpansen die anatomischen Voraussetzungen in der Kehlkopfgegend nicht gegeben sind. Eine Artikulation, ähnlich wie beim Menschen, ist deshalb nicht möglich. Aber Sarah lernt bestimmte Begriffe an Hand von stilisierten Symbolen und vermag sie im menschlichen Sinn logisch anzuwenden.

Die Wissenschaftler verzichteten darauf, die Symbole als Abbildungen gemeinter Gegenstände darzustellen, etwa das Bild eines Apfels für den Begriff „Apfel" einzusetzen. Statt dessen wird der Begriff „Apfel" durch ein rotes Dreieck und der Begriff „Banane" durch ein rosa Quadrat dargestellt.

Sarah hat das „generelle Konzept" „X" ist der Name für „Y", wie Ploog sagt, zu beherrschen gelernt. „Y" ist eines von vielen Objekten (Tätigkeiten, Eigenschaften, Pronomen) und „X" ist ein Stück Plastik von verschiedener Form und Farbe. Jedes bestimmte Stück „X" bedeutet ein bestimmtes „Y". Die Plastikstücke, „Wörter" genannt, sind auf der Unterseite magnetisiert und können so an eine Metalltafel angeheftet werden. Sarah „schreibt" und „liest" in senkrechten Kolumnen. Nach Wort-Kombinationen aus zwei Plastikstückchen hat sie zunehmend längere Kombinationen zu beherrschen gelernt, in denen die Reihenfolge der „Wörter" die Bedeutung des „Satzes" bestimmt. Der erste

komplizierte Satz, den sie auf die Tafel „schrieb", war von folgendem Typ: „Mary geben Apfel Sarah", d. h. Mary (oder ein anderer, ebenfalls anwesender Trainer) gibt den Apfel (oder eine andere Frucht) Sarah. Auch der Satz „Sarah geben Apfel Mary" wurde gemeistert.

Inzwischen beherrscht Sarah, wie Ploog berichtet, weitaus kompliziertere Zusammenhänge. Aufgaben z. B. vom Typ des Satzes „Sarah legen Banane Topf Apfel Schüssel" werden richtig gelöst. Auch die Verneinung wird richtig verstanden. Sarah legt Fruchtstückchen in den Topf, nicht in die Schüssel. An Hand der Farbkarten, denen sie bestimmte farblose Plastik-Wörter zuordnen kann, lernt sie die Präpositionen: Rot auf Grün, Rot unter Grün, Blau neben Gelb usw. Der Trainer legt Rot auf Grün, Rot neben Grün, Sarah „schreibt" das Gesehene mit entsprechenden „Wörtern" an die Tafel. Schließlich stört auch die Farbe des Plastikstücks die Farbzeichnung nicht mehr, so daß selbst ein grünes Plastikstück, wenn es die richtige Form für Rot hat, zur Bezeichnung von Rot eingesetzt wird. Nachdem das Plastiksymbol für „Fragezeichen" verstanden wurde, kann Sarah Fragen nach dem Muster „A?A" mit Ja und „A?B" mit Nein beantworten. Dabei macht es keinen Unterschied, ob A und B Gegenstände oder Symbole (Plastikstückchen) sind. Schließlich beherrscht sie das Konzept der Gleichheit und Verschiedenheit, so daß sie nach dem vorigen Muster („A" gleich „A", „A" nicht gleich „B") mit den Worten „gleich" und „ungleich" zu antworten vermag.

Premack hat versucht, die Schimpansin Sarah folgende Aufgaben zu lehren: 1. Wörter, 2. Sätze, 3. Fragen, 4. Metalinguistik (Verwendung der Sprache zum Lehren der Sprache), 5. Gattungsbegriffe („Class concepts"), 6. das Bindewort, 7. Wörter, die Quantitäten anzeigen („Quantifiers"), z. B. alles, nichts, ein, mehrere, die logische Verbindung „wenn – dann". Grundlage des Lehrens und Lernens war, wie schon gesagt, das Begreifen der Beziehung: „X" ist der Name von „Y", wo „X" der Name und „Y" das benannte Objekt ist. Auch Begriffe wie Farbe, Form und Größe (rot, gelb, rund, quadratisch, groß, klein usw.) vermochte Sarah zu meistern. Es gelingen Sätze wie „Apfel und Banane sind Früchte, Schokolade und Karamel sind keine Früchte", „Gelb ist keine Form".

Einige Beobachtungen, insbesondere die Pluralbildung, die Stellung der Wörter im Satz, die Länge des Satzes weisen auf einen sehr wichtigen, ja entscheidenden Befund bei der Sprache hin: die „Grammatik" oder, wie Premack (1976) sagt, die „Syntax". Die menschliche Syntax sei erstaunlich, fast ans Wunderbare grenzend verwickelt und komplex. Es gebe auf Erden kein mächtigeres logisches System. Aber auch hier finden sich bei Sarah, wie Experimente zeigten, Anfänge und Ansätze, besonders im Vermögen zur Bildung auch längerer Sätze mit einer Reihe von Wörtern.

Außer mit Sarah experimentiert Permack (1975) noch mit drei weiteren Schimpansen, nämlich Peony, Walmut und Elisabeth. Er möchte untersuchen,

ob Schimpansen die Fähigkeit zur Reproduktion oder Transformation, zum Kopieren oder Nachbilden haben durch Zusammenstellung von Einzelheiten und Stücken („putting a face together"). Der Mensch besitzt die Fähigkeit in hohem Maß. „Schimpansen und Kinder", so faßt Permack zusammen, „rekonstruieren und transformieren (zerlegte) Figuren".

3. *Moja, Lana und Lucy*

Die Schimpansin *Moja* wuchs ebenfalls unter der Obhut der Familie Gardner heran. Sie beherrscht schon eine erhebliche Anzahl von Wortzeichen. Eines Tages hat sie beim Malen überraschend ein Blatt genommen und aus eigenem Antrieb nur einige wenige Striche zu einer Figur kombiniert. Als dies Dr. Gardner für ein Blatt zu wenig erschien, forderte er Moja auf, weiter zu malen. Moja aber streikte: „Fertig!" Als man sie fragte, was das Zeichen darstelle, kam die Antwort: „Vogel". Moja hat inzwischen schon mehrere „Vögel" gezeichnet, dazu eine Katze und eine Erdbeere, wenn man dem Schimpansenmädchen glauben darf. Sollte sich dies bewahrheiten, dann hätten wir hier die erste zeichnerische Sachdarstellung vor uns, die ein Tier je angefertigt hat.

Die zweieinhalb Jahre alte Schimpansin *Lana*, die von Rumberger, Gill und Glaserfeld beobachtet wird, lernte angefangene Sätze zu lesen und sinngerecht zu beenden. Mit Hilfe eines Computers, bei dem auf Tastendruck Wortsignale aufleuchten und der, wenn die Symbole richtig angewendet werden, auch die Symbole „repräsentiert", lernte Lana in sechs Monaten nicht nur Wortsymbole für begehrte Dinge („Äpfel", „Süßigkeiten", „Spielzeug", „Maschine" oder „Musik") zu verstehen und die entsprechenden Tasten richtig zu drücken, sondern auch andere Satzbestandteile wie „gib", „mache", „komm" und „bitte" richtig in Sätzen anzuordnen, z. B. „bitte Maschine gib Apfel". Sätze, die aus fünf Wörtern bestanden, konnten richtig ergänzt werden.

R. Fouts berichtet über *Lucy*, mit der er experimentierte. Wie viele Schimpansen ist auch Lucy niemals richtig stubenrein geworden. Eines Tages entdeckte Fouts im Haus der Familie, die Lucy wie ihr eigenes Kind betreute, einen Haufen Kot mitten im Wohnzimmer. Dabei kam es zu folgender lautloser Kommunikation: Fouts: „Was ist das?" Lucy: „Weiß nicht!" Fouts: „Du weißt es! Was ist das?" Lucy: „Schmutz!" Fouts: „Wessen Schmutz?" Lucy: „Sues!" (Sue war eine Sprachlehrerin an Fouts Institut). Fouts: „Nein nicht Sues! Wessen Schmutz ist das?" Lucy: „Rogers!" Fouts: „Nein, nicht Rogers! Wessen Schmutz ist das?" Lucy endlich: „Lucys Schmutz. Entschuldigung Lucy!"

Man erwartet derzeit, daß die „Versuchschimpansen" miteinander auf Grund der erlernten Taubstummensprache zu einer Kommunikation gelangen oder daß die Affenmütter ihren Kindern die Zeichensprache vermitteln. Sollte das wirklich gelingen, so wäre dies für die Forschung ein erregender Befund.

Zerfließende Grenzen zwischen Mensch und Tier

Diese erstaunlichen hohen Leistungen sprachähnlicher Kommunikation machen wohl deutlich, wie schwierig es geworden ist, die Grenze zwischen tierischer Verständigung und menschlicher Sprache als eindeutige und einfache Trennungslinie zu ziehen. Premack (1976) stellt deshalb die Frage, wie sehr sich die Kluft zwischen menschlicher und tierischer Intelligenz durch den neuen Nachweis von sprachähnlicher Kommunikation bei Schimpansen verringert habe. Nach Ploog besteht kein Zweifel, daß auch „angesichts dieser Ergebnisse profunde Unterschiede vorhanden sind. Auf jeden Fall haben die Sprachexperimente bei diesen Schimpansen Fähigkeiten bloßgelegt, die noch mehr als alle bisherigen Vergleiche mit animalischen Kommunikationssystemen dazu herausfordern, auch die menschliche Sprache nicht als isolierte Leistung zu behandeln, sondern dieses allen anderen überlegene Kommunikationsmittel in seinen psychologischen Zusammenhängen zu untersuchen."

So beginnt im seelisch-psychischen ebenso wie im morphologisch-anatomischen Bereich (Schädelbau, Hirnkapazität, aufrechter Gang) die Grenze zwischen Mensch und Tier zu verschwimmen und unscharf zu werden. Man denke auch an gewisse Gegebenheiten oder Grunddispositionen, die man als Voraussetzungen oder Vorformen menschlicher Sprache und menschlichen Denkens herausgestellt hat, die wir aber hier nicht weiter darlegen können. Sie sind überaus zahlreich: die zentrale Raumrepräsentanz mit der Möglichkeit eines rein vorstellungsmäßigen, anschaulichen Hantierens im Nervensystem vor Einschaltung der Motorik; die Leistungen der Gestaltwahrnehmung bis zum vorbegrifflichen Generalisieren bzw. sensorischen Abstrahieren, besonders beim Sehen und Abhandeln von Mengen.

Hierher gehören auch die tierische Intelligenz, d. h. ein Erfassen von Beziehungen auf der sinnlichen Ebene beim praktischen Handeln, das Neugierverhalten mit Manipulieren an Gegenständen und objektivierendem Sichauseinandersetzen mit der Umwelt und die Anfänge einer einfachen Tradition („Akkulturation"). Selbst basale ästhetische Prinzipien scheinen bei den nichtmenschlichen Primaten vorhanden zu sein, ebenso zahlreiche Struktureigenschaften oder konstruktive Merkmale der menschlichen Sprache, wie die Experimente mit Washoe und Sarah, Moja und Lana, Lucy und Koko offenbar gemacht haben.

Literatur: P. Overhage, Der Affe in Dir. Vom tierischen zum menschlichen Verhalten (Frankfurt 1972); *ders.,* Die biologische Zukunft der Menschheit (Frankfurt 1977); *O. Premack,* Language in Chimpanzees?, in: Science 172 (1971) 808–822; *ders.,* Putting a Face Together, ebd. 188 (1975) 228–236; *ders.,* Language and Intelligence in Ape and Man, in: Amer. Scientist 64 (1976) 674–683; *R. A. Gardner – B. T. Gardner,* Teaching Sign Language to a Chimpanzee, in: Science 165 (1969) 664–672.

Heinrich Fries

Im Spiegel der Geschichte

Überlegungen zum Verhältnis Konzil und Papst

Bis vor kurzem war Geschichte und die Beschäftigung mit ihr kaum gefragt oder beachtet; man klagte zwar weithin, aber ohne großen Erfolg, über Geschichtsverdrossenheit, ja Geschichtsvergessenheit; diese versuchte sich ihrerseits dadurch zu legitimieren, daß sie erklärte, aus der Geschichte sei für Gegenwart und Zukunft nichts zu lernen, sie sei – je nachdem – ein Museum oder eine Mottenkiste, sie behindere oder verstelle den Blick für das Hier und Heute, zumal man früher unterentwickelt, unaufgeklärt war und so gut wie alles falsch gemacht habe. Nur die Befreiung von der Geschichte mache frei für Gegenwart und Zukunft, die es aus eigener Kraft zu gestalten gelte.

Inzwischen ist – fast über Nacht – ein Wandel eingetreten: ein neu erwachtes Interesse an der Geschichte auf allen Ebenen: Geschichtsdarstellungen, Biographien, Memoiren werden zu Bestsellern; historische Ausstellungen fanden ein Interesse, mit dem keiner der Veranstalter gerechnet hatte.

Besinnung auf die Geschichte

Die Motivation für diese Wende kann vielfältig sein und es wäre übertrieben, generell vom Erwachen eines historischen Sinns zu sprechen. Dennoch scheint es, daß in diesem neuen Interesse, wenn auch oft unreflektiert, das Bewußtsein lebendig ist: Der Mensch existiert nicht in einem Nullpunkt, er lebt aus einer Herkunft, in geschichtlichen Zusammenhängen, die sein Leben, seine eigene Geschichte bestimmen und erst verständlich werden lassen. Die Geschichte zeigt deshalb keineswegs nur, wie etwas gewesen ist, sondern wie etwas geworden ist, wie etwas ist. Dieses „etwas" bezieht sich vor allem auf den Menschen, die menschliche Gemeinschaft, die Gesellschaft und gesellschaftlichen Gebilde, die menschlichen Institutionen, auf die menschliche Kultur im weitesten Sinn des Wortes. Die Geschichte ist der Niederschlag menschlicher Erfahrungen, Erkenntnisse und Verhaltensweisen, auf die zu verzichten ein unabsehbarer Verlust wäre. Eine Gesellschaft, die kein Gespür für Geschichte hat oder glaubt, sie als „passé" abtun zu können, gleicht einem Menschen, der an Gedächtnisschwund leidet oder sein Gedächtnis verloren hat.

Der Mensch selbst ist ein geschichtliches Wesen, dessen Leben sich in der Zeit, also geschichtlich entwickelt, entfaltet, auslegt und das im Laufe der Zeit sich mehr und mehr finden und gewinnen soll. Dieses Grundgesetz gilt für alles, was den Menschen betrifft. Es geht in die Geschichte des Menschen ein, um dort sich zu verwirklichen oder, wie man auch sagt, sich „auszuzeitigen".

Dieses Grundgesetz gilt auch im Bereich der *Religion* und der Religionen, es gilt besonders für den Bereich des *christlichen Glaubens* und der ihm entsprechenden Glaubensgemeinschaft, die die subjektive Seite dessen ist, was mit *Offenbarung* gemeint ist. Eine Offenbarung, die den Menschen betreffen soll – ohne dies wäre sie keine Offenbarung –, muß in die Geschichte eingehen, sonst kann sie den Menschen nicht angehen. Wenn es ein Kennzeichen der christlichen Offenbarung ist, geschichtlich zu sein, dann heißt das nicht nur, daß sie im Einst der Geschichte erfolgte, es heißt auch, daß sie nicht von der Geschichte abstrahiert werden kann zugunsten einer zeitlosen Abstraktion oder Idee oder eines unveränderlichen, „geschlossenen" Systems. Geschichtlichkeit heißt auch, daß die christliche Offenbarung und der ihr zugeordnete Glaube bzw. die Gemeinschaft der Glaubenden, die Kirche, in und durch die Geschichte die Auslegung ihrer Dimensionen erfährt und im Weg einer Wirkungsgeschichte ihre „Wirklichkeit" entfaltet.

Daraus folgt, daß für die *Kirche* die Geschichte, die lebendige Überlieferung, die *„Tradition"*, zur wesentlichen Bestimmung ihrer selbst gehört. Noch intensiver als sonst gilt für die christliche Kirche: die Geschichte zeigt nicht nur, was und wie es gewesen ist, sondern was und wie es ist. Ohne Besinnung auf die Geschichte, ohne Tradition geht die Sache selbst verloren.

Man sollte denken, daß das Wissen um die geschichtliche Dimension und die Bemühung, sie lebendig zu erhalten, zur Selbstverständlichkeit im Raum der Kirche gehören und daß alles geschieht, um die Tradition und die Konsequenzen daraus als Gabe und als Aufgabe zu erkennen, danach zu handeln und „entsprechend" sich zu verhalten. Doch dies ist nicht überall und in jeder Hinsicht der Fall.

Geschichte und die Besinnung auf sie im Sinn einer lebendigen und wirksamen, einer oft befreienden, manchmal auch gefährlichen Erinnerung wird nicht nur von denen abgelehnt oder zum mindesten wenig beachtet, die alles Vergangene für eine Fehlentwicklung halten und als Abfallsgeschichte betrachten, die das gegenwärtige System radikal verändern wollen und die es um so besser tun zu können glauben, je weniger sie sich an das Gewordene und in der Gegenwart Geltende und Bestehende halten, je mehr sie auf Umsturz bedacht sind. Geschichte und Besinnung auf sie wird auch von denen als lästig oder störend empfunden, die sich jeder Änderung oder Neuerung bzw. Erneuerung verschließen, die das in der Gegenwart Bestehende und Gültige nicht als Stadium einer geschichtlichen Epoche ansehen mit all den Bedingungen, die zur Geschichtlich-

keit gehören, sondern als den abschließenden, endgültigen Status, womöglich als Höhepunkt einer irreversiblen Entwicklung, die das Optimum der Sache selbst darstellt. Deshalb bleibe nur noch die Aufgabe, daraus die konkreten Folgerungen abzuleiten.

Um den Kontakt einer so verstandenen Gegenwart mit der Geschichte und den geschichtlichen Entwicklungen aufrechtzuerhalten, wird gesagt, daß der Lauf der Geschichte sich auf das Ziel, Gegenwart genannt, kontinuierlich zubewegt habe und damit der Tradition entspreche. Dabei wird der zeitliche Horizont der Tradition oft ziemlich kurzfristig bemessen; er umfaßt keineswegs das Ganze der Geschichte, sondern den eben vergangenen letzten Abschnitt, wie es etwa die bekannte Argumentation des Erzbischofs Lefebvre deutlich macht. Wenn aber der Nachweis einer geschichtlichen Kontinuität auf Grund der historischen Tatsachen nicht gelingen will, so hilft man sich mit dem Bescheid: Um so schlimmer für die Tatsachen. Oder man versucht, die Geschichte im Licht der Gegenwart umzuschreiben, etwa nach dem Programm eines der einflußreichsten Teilnehmer auf dem Ersten Vatikanischen Konzil von 1869/70, der gesagt hat: Das Dogma befiehlt der Geschichte (H. E. Manning).

Für den Glauben, die Kirche und die Theologie sollte die Geschichte und die Besinnung auf sie jene Funktion haben, von der anfangs die Rede war: als Darstellung der Wirklichkeit von Kirche im Feld der Geschichte, als Manifestation dessen, was ist, indem es geworden ist, was möglich war und vielleicht wieder möglich sein wird – allerdings nicht in mechanischer Wiederholung, sondern in einer Verlebendigung im Horizont der Gegenwart. In dieser ihrer Funktion gewährt die geschichtliche Betrachtung einen großen Horizont. Sie befreit von der Angst, die von einer vielleicht bedrängenden gegenwärtigen Situation ausgehen kann. Sie eröffnet angesichts anstehender Probleme, Schwierigkeiten und Konflikte mögliche Wege einer Antwort, einer Lösung: aus dem Reichtum geschichtlicher Erfahrungen. Die Geschichte kann helfen, das biblische „Fürchtet euch nicht" zu bekräftigen.

Geschichtliche Reflexionen über Papst und Konzil

Eine Darstellung der hier beschriebenen Aufgaben und Möglichkeiten an einem konkreten Objekt stellt das Buch von *Georg Schwaiger* dar: *„Päpstlicher Primat und Autorität der Allgemeinen Konzilien im Spiegel der Geschichte"* (Paderborn 1977).

Das Zweite Vatikanische Konzil hat zu dieser Arbeit und anderen historischen Untersuchungen Anlaß gegeben – und dies aus mehreren Gründen: Nach den Entscheidungen des Ersten Vatikanums über den Primat des Papstes und über die Unfehlbarkeit seiner Lehrentscheidungen „ex sese, non ex consensu eccle-

siae – aus sich und nicht aufgrund der Zustimmung der Kirche", konnte die Meinung aufkommen, ein weiteres Konzil werde es nicht mehr geben; zudem sei es überflüssig, weil die dabei möglicherweise anstehenden Probleme „von Rom aus" entschieden werden könnten. Ein solcher Modus garantiere zugleich Klarheit und Einheitlichkeit. Daß Papst Johannes XXIII. ein Konzil einberief, war auch in dieser Hinsicht für viele eine echte Überraschung.

Der zweite Grund, der zu einer geschichtlichen Reflexion über Papst und Konzil motivieren konnte, war die Tatsache, daß eben das Zweite Vatikanum anders verlief und sich anders darstellte als die beiden vorausgegangenen, das Konzil von Trient und das Erste Vatikanum. Das Zweite Vatikanum war ein Konzil der Erneuerung, aber nicht wie das Tridentinum im hervorgehobenen Unterschied zu den Andersgläubigen, sondern in der Besinnung auf den biblischen Ursprung, in der Hervorhebung der Gemeinsamkeiten der christlichen Kirchen, deren Vertreter als Beobachter anwesend waren, und schließlich in der offenen, dialogischen Zuwendung zur Welt. Das Zweite Vatikanum war auch kein Konzil der üblichen dogmatischen Definitionen, die in den Kanones gipfeln: „Wer sagt . . ., wer leugnet . . ., der sei ausgeschlossen", sondern ein „pastorales" Konzil, ein Konzil der Seelsorge und der Verkündigung.

Das Zweite Vatikanische Konzil wurde zwar einberufen nach den Bestimmungen des Kirchenrechts (Codex Juris Canonici, cc. 222–229), wonach die Einberufung, die Einladung der Konzilsteilnehmer, der Themenkatalog und die verbindliche Verabschiedung der Dekrete allein Sache des Papstes ist. Zwar heißt es im Kanon 228, daß das Ökumenische Konzil eine „suprema potestas", eine oberste Gewalt über die ganze Kirche besitzt; dem wird sofort hinzugefügt, daß es gegen eine Entscheidung des Papstes keine Appellation an ein Ökumenisches Konzil gibt.

Das Zweite Vatikanum, das unter diesem Gesetz angetreten war, hat es dennoch insofern faktisch weitergeführt und überschritten, als es neben der erneut hervorgehobenen primatialen päpstlichen Struktur die bischöfliche, konziliare, synodale Struktur ausdrücklich ausgesprochen und ins Bewußtsein der Kirche gehoben hat.

Damit sind Elemente genannt, die keineswegs neu sind, die aber eine Zeitlang in den Hintergrund traten bzw. dahin verwiesen worden sind, zumal seit und infolge des Ersten Vatikanums und seiner Wirkungsgeschichte. Der „Spiegel der Geschichte" zeigt, daß sie zur ursprünglichen und konstitutiven Struktur der Kirche gehören. Insofern ist eine Betrachtung im Spiegel der Geschichte kein Störungsfaktor, sondern ein Beitrag zur Sache selbst; sie hilft, den auf dem Konzil ausgesprochenen und nach dem Konzil realisierten Formen von Kirchenstruktur eine geschichtliche Begründung zu geben, die zugleich auch eine theologische ist.

Ganz von selbst erhebt sich die Frage nach dem Verhältnis von Papst und

Konzil und in Verbindung damit die Frage nach der geschichtlichen Gestalt der seit Bellarmin auf die Zahl 20 festgelegten Ökumenischen Konzilien.

Die *Kriterien* für ein allgemeines Konzil sind in der Geschichte schwankend gewesen. Dabei verdient eine Bemerkung der Untersuchung Schwaigers hervorgehoben zu werden: „Die Kriterien des positiven Kirchenrechtes der Gegenwart treffen für kein einziges der Ökumenischen Konzilien des ersten Jahrtausends zu und sind auch auf die Kirchenversammlungen des Mittelalters, die den Namen allgemein wirklich verdienen, nur unter erheblichen Einschränkungen anwendbar; dies gilt selbst noch für das Konzil von Trient. Erst das Vatikanische Konzil 1869/70 hat die zentralistische Einebnung in der katholischen Kirche zustande gebracht, wie man weiß, nicht ohne erheblichen Widerstand. Hätten die ehrwürdigen Väter der alten Kirchenversammlungen, die Patriarchen, Metropoliten und Bischöfe der alten Christenheit, hätten selbst die Päpste des ersten christlichen Jahrtausends, vor der Revolution der Gregorianischen Reform des 11./12. Jahrhunderts, ihr Verständnis der Ökumenischen Konzilien in den genannten Sätzen des Codex Iuris Canonici wiedererkannt?“ (18)

Das Papsttum und die Ökumenischen Konzilien

Damit ist die in der vorliegenden Untersuchung geschilderte Spannung angezeigt. Den weitaus größten Teil nimmt die Darstellung der *Ökumenischen Konzilien in der alten Christenheit* ein, in der Kirche des ersten Jahrtausends. Die vielen interessanten Einzelheiten können hier nicht vorgestellt werden. Wichtig sind die Ergebnisse, die so zusammengefaßt werden: „Die anerkannten Ökumenischen Konzilien bilden in der Christenheit des ersten Jahrtausends die höchste Autorität in der Kirche“; diese „wird von der ganzen Kirche anerkannt“. „Das Glaubensbewußtsein der Kirche, bezeugt in der die Kirche repräsentierenden feierlichen Bischofsversammlung ist das entscheidende Kriterium der ökumenischen Geltung eines Konzils im Verstand der alten Kirche“ (103). Daraus folgt für diese Epoche: „auch der Papst steht mitten in der Kirche, er ist nicht absolutistisch über sie erhoben.“ Deshalb konnte etwa Papst Honorius von einem Konzil (Konstantinopel 681) als Häretiker verurteilt werden. „Die Konzilien sind der Auffassung, daß endgültige Entscheidungen in Glaubensfragen und auch in wichtigen disziplinären Angelegenheiten nur kollegial getroffen werden können“ (W. de Vries, zit. 108).

Gewiß tritt im Lauf der Geschichte die *Autorität des Bischofs von Rom* deutlicher und stärker hervor, besonders durch die Berufung auf die dem Petrus und seinem Amt geltenden Worte und Verheißungen Jesu. Die Päpste suchten ihren Einfluß auf die Konzilien durch ihre Legaten durchzusetzen. Aber als historische Feststellung hat nach Schwaiger zu gelten: „Die Ökumenischen Konzilien des

ersten Jahrtausends bedürfen weder der Berufung noch der Bestätigung durch den Papst, der aber im allgemeinen durch Legaten vertreten ist. Päpstliche Annullierungen von Synoden oder Verurteilungen von Häresien werden von den Konzilien keineswegs als endgültig und abschließend gewertet, auch wenn die römischen Legaten solches auftragsgemäß fordern. Das Konzil verhandelt jeweils neu und fällt dann seine Entscheidung kraft eigenen Rechtes" (106 f.). Dieser Bericht des Kirchenhistorikers ist auch geeignet, manche dogmengeschichtlichen Vereinfachungen, Harmonisierungen oder Überschätzungen zu modifizieren und ein Augenmaß für die Vielschichtigkeit der Vorgänge, etwa für das Gewicht nichttheologischer Faktoren, zu bewahren.

Im Unterschied zu den Ökumenischen Konzilien des ersten Jahrtausends sind die *Konzilien des Mittelalters* päpstliche Generalkonzilien. Zwischen der Kirche des Ostens und des Westens war inzwischen der unheilvolle Riß des Schismas eingetreten, das schließliche Ergebnis einer durch viele Motive und Fakten bewirkten, stets größer werdenden Entfremdung. Das hatte zur Folge, daß die Konzilien des Mittelalters Veranstaltungen der Kirche des Westens wurden; sie waren zugleich Ausdruck des im Kampf mit dem Kaisertum errungenen *Aufstiegs des Papsttums*. Diese bedeutsame und einschneidende Wende ist maßgeblich durch Papst Gregor VII. (1073–1085) eingeleitet worden im Rahmen des Programms der Erneuerung und der Freiheit der Kirche.

Gregors Programm hat im „Dictatus Papae" seinen Ausdruck gefunden und bewirkt, daß, nach einem Wort Congars, die Ekklesiologie zur „Hierarchologie" wurde, daß – noch konkreter – der damals ausgesprochene, juridisch geprägte Primat des Papstes der Angelpunkt der Ekklesiologie war (114). Kirche ist hier Papstkirche. Ekklesiologie wurde vor allem die Domäne der Kanonisten. Der Dictatus papae bedeutet die „Konzeption eines absolutistisch verstandenen Primats in extremer Formulierung". Schwaiger knüpft daran die für die folgende Geschichte der Päpste zu bedenkende Bemerkung: „Der einzelne Papst wird auch in so vielen Fällen der folgenden Jahrhunderte gütig und barmherzig sein, sich vor Gott und den Menschen als Sünder anklagen, seine Aufgabe in der Verkündigung des Evangeliums und im christlichen Bruderdienst sehen; an der subjektiven redlichen Überzeugung wird, wie schon bei Gregor VII., im allgemeinen nicht zu zweifeln sein. Aber der einzelne Papst steht seit Jahrhunderten schon und wird in Zukunft noch weit mehr im Schatten der gewaltigen, den Menschen schier erdrückenden Institution stehen. Nur ganz wenige Frivole auf der Cathedra Petri werden ‚das Papsttum genießen, da Gott es ihnen verliehen hat'. Die meisten werden unter der Last des Amtes seufzen und nicht wenige werden unglücklich sein" (115). Sätze ähnlichen Inhalts sind auch in H. U. von Balthasars Buch „Der antirömische Affekt" – gewiß in einem anderen Kontext – zu lesen.

Die im Dictatus papae entworfene Konzeption von Kirche ist geschichtlich

gesehen außerordentlich wirksam geworden. Sie hielt sich bei allen Schwankungen der Zeit durch und blieb die maßgebliche Vorstellung vom Primat des Papstes, die im Ersten Vatikanum bewußt aufgenommen wurde und im Codex Juris Canonici ihre volle Verwirklichung fand, „auch wenn die Päpste in den Jahrhunderten der Neuzeit allmählich hatten einsehen müssen, daß die Absetzung von Königen, die Entbindung der Untertanen vom Treueid, das Interdikt über ganze Länder oder die Exkommunikationsdrohung über Millionen völlig wirkungslos geblieben sind, den Gläubigen Bedrängnis gebracht und den Gegnern der Kirche das Gesetz des Handelns gegeben haben" (116).

Wie sich die durch Gregor VII. bewirkte „Wende" auf der Ebene der Konzilien darstellte, zeigt das von Innozenz III. einberufene Laterankonzil (1215), an dem 400 Bischöfe und 800 Äbte und Prioren teilnahmen; es war die „glanzvollste Kirchenversammlung des mittelalterlichen Abendlandes". Das Papsttum stand auf dem Gipfel seiner geistlich-weltlichen Autorität.

Indes, der imperialen Repräsentation von Kirche war keine lange Dauer beschieden, gewiß nicht vom aufrechterhaltenen Anspruch her, aber infolge der inzwischen veränderten „Verhältnisse": durch die Tragödie der Kreuzzüge, durch das Aufkommen der überall erwachenden nationalen Kräfte, vor allem Frankreichs, durch die wachsende Kritik am verweltlichten Papsttum und seiner primär im Dienst der Machtpolitik stehenden Praxis. Das große Abendländische Schisma (1378–1449) zeigte den Niedergang des Papsttums an, manifestierte den erschreckenden Verlust an geistlicher Autorität und ließ zusammen mit der sich mehrenden Zahl der „Gravamina" den Ruf nach „Reform an Haupt und Gliedern" immer dringlicher werden. Die Beendigung des „babylonischen Exils des Papsttums" konnte damals nicht durch das gespaltene und sich gegenseitig bekämpfende Papsttum erfolgen, sondern durch ein maßgeblich den Bemühungen des deutschen Königs Sigismund verdanktes Konzil. Ihm wurde die Funktion zugewiesen, die es im ersten Jahrtausend besaß: als Repräsentation der Gesamtkirche stellte es die höchste Autorität in der Kirche dar, das allein imstande war, einen unerträglichen Notstand zu beheben. Das geschah auf dem *Konzil zu Konstanz* (1414–1418), aus dem Papst Martin V. hervorging. Dessen Legitimität als Papst ist mit der Legitimität dieses Konzils verbunden.

In dem dort verabschiedeten, vieldiskutierten Dekret „Sacrosancta" (1415) wird erklärt, daß „dieses rechtmäßig im Heiligen Geist versammelte Allgemeine Konzil die katholische Kirche repräsentiert, seine Gewalt von Christus unmittelbar hat, daß jeder Mensch, gleich welchen Ranges und welcher Würde, auch wenn es die päpstliche sein sollte, gehalten ist, diesem Konzil in allem zu gehorchen, was den Glauben, die Beilegung des Schismas und die Reform der Kirche an Haupt und Gliedern betrifft. Der Streit darüber, ob diese Aussage allgemein gelten sollte oder nur für den augenblicklichen Notstand gedacht war, ist alt und bricht bis in die Gegenwart herein immer wieder auf" (139). Die Entschei-

dung darüber hängt von anderen als nur historischen Voraussetzungen ab. Bellarmin hat das Konzil von Konstanz zunächst nicht in die Liste der ökumenischen Konzilien aufgenommen. „Das Auswahlprinzip ist offenkundig: die Apologetik befiehlt der Geschichte" (139).

Im „Enchiridion Symbolorum" von H. Denzinger und A. Schönmetzer (32. Auflage) wird das Konzil von Konstanz als Ökumenisches Konzil aufgeführt (Nr. 1146–1279), aber es werden nur jene Dekrete vorgestellt, die nach der Wahl Martins V. verabschiedet wurden (also in der Zeit vom 8. November 1417 bis 22. April 1418). Das umstrittene Dokument „Sacrosancta" ist nicht aufgenommen. Als Erklärung wird gesagt, die Sache sei faktisch dadurch entschieden, daß Martin V. 1418 das Verbot ausgesprochen habe, in Glaubenssachen vom Papst an ein anderes Tribunal zu appellieren. Die gegenwärtige Diskussion um das Konstanzer Konzil zeigt jedoch, daß die Frage selbst noch keineswegs völlig geklärt ist.

Nach dem Konzil von Konstanz versuchten die Päpste, mit kräftiger Unterstützung der Vertreter der Papaltheorie, ihren früheren Einfluß wiederzugewinnen, die Dekrete von Konstanz als „ad hoc", als Notstandsbestimmungen zu deklarieren und sie zugleich mit dem wiederholt ausgesprochenen Verbot zu kontrapunktieren, vom Papst an ein allgemeines Konzil zu appellieren.

Dies erbrachte neue Spannungen mit den Vertretern des *Konziliarismus*, die ihre Position radikalisierten und das Konzil einfach als Kirchenparlament verstanden. Das führte zu Konsequenzen in verschiedener Richtung. Die eine wurde auf dem vom Papst einberufenen Fünften Laterankonzil (1512–1517) versucht; es wurde allerdings ohne wichtiges und eingreifendes Ergebnis im gleichen Jahr beendet, als Luther seine 95 Thesen veröffentlichte. Das Fünfte Laterankonzil hat den Ruf der Stunde nicht erkannt; es gab zumeist Antworten auf Fragen, die nicht gefragt waren. Die andere Konsequenz bestand darin, daß die Päpste jener Zeit das Zustandekommen Allgemeiner Konzilien möglichst zu verhindern suchten – aus Furcht vor dem Konziliarismus und seiner Dynamik.

Aber damit wurde die wichtigste Instanz preisgegeben, welche die drängende Reformforderung hätte befriedigen können. „Seit Beginn der Reformation wurde ein allgemeines Konzil gefordert, von Luther und seinen rasch wachsenden Anhängern, von den Reichstagen und von vielen, die treu zur alten Kirche standen. In den Anfangsjahren hätte vielleicht die Autorität eines wirklich universalen Konzils, das die reformatio in capite et membris tatsächlich eingeleitet hätte, die kirchliche Einheit noch retten können. Leo X. und Clemens VII. (1523 bis 1534) stellten teils Gründe persönlichen Wohllebens, teils eigensüchtige politische Motive über die religiöse Verantwortlichkeit gegenüber der gesamten Kirche. Hadrian VI. (1522–1523), in seinem kurzen Pontifikat wegen seiner Reformstrenge bald vom wütenden Haß der ungeistlichen Kurialen verfolgt, starb zu früh, als daß er die Wende hätte wirksam einleiten können. Die allmähliche

Hinwendung des Papsttums zur ernsthaften innerkirchlichen Reform brachte erst der Pontifikat Pauls III. (1534–1549), mehr gedrängt, als eigenem Drange folgend. In seiner Regierung tritt der Zwiespalt des Übergangs deutlich zutage" (143).

In sein Pontifikat fällt die Eröffnung des *Konzils von Trient*. Es konnte die Wiederherstellung der Kircheneinheit nicht erreichen, aber erfüllte doch in vielen Stücken die Forderung nach einer Erneuerung der katholischen Kirche. Diese erfolgte allerdings in einer ausgesprochen gegenreformatorischen Zielsetzung, in einer Anti-Haltung. Jene Elemente wurden in besonderer Weise herausgestellt und als katholisch deklariert, die von den Reformatoren bestritten waren oder in den Hintergrund traten: Die hierarchische Struktur der Kirche, mit dem Papst an der Spitze, das besondere Priestertum, die Sakramente, das Verständnis der Eucharistie als Opfer, die Verehrung der Heiligen. Gewiß ist es richtig zu sagen: „für die katholische Kirche wurde das Tridentinum das starke Fundament, auf welchem der neuzeitliche Katholizismus ruht" (153). Der Gedanke aber ist dahin zu ergänzen, daß der tridentinische und nachtridentinische Katholizismus aus den genannten Gründen eine Vereinseitigung des „Katholischen" bewirkte – wie auch des „Evangelischen". Das in den beiden Konfessionen verbliebene Gemeinsame wurde zwar nicht bestritten, aber nicht ausgesprochen und noch weniger zur Wirkung gebracht. Man richtete alle Bemühung darauf, in der Folgezeit das Faktum der Trennung zu rechtfertigen und durch immer neue Gründe und Fakten zu vertiefen und so als notwendiges Geschick zu tragen. (Man braucht kaum daran zu erinnern, daß das Zweite Vatikanum eine ganz andere Position bezog.)

Eine Folge und eine Wirkung des Konzils von Trient war die Verdächtigung der Kritik innerhalb der katholischen Kirche, die Verurteilung des Geistes der Neuzeit, die Stärkung der hierarchischen Strukturen, vor allem die Stärkung des päpstlichen Primats und des kirchlichen römischen Zentralismus, der Einheit zur möglichst umfassenden Einheitlichkeit zu gestalten suchte. Dies erfolgte bei gleichzeitiger Zurückdrängung aller konziliaren Tendenzen in der Gestalt des Episkopalismus, des Febronianismus, der „nationalkirchlichen Freiheiten", etwa der gallikanischen. Der Abschluß dieser Entwicklung ist in den Aussagen des Ersten Vatikanums über den Primat und das unfehlbare Lehramt des Papstes gegeben sowie in dem von dieser Romanitas bestimmten Codex Juris Canonici.

So kehrt das Buch zu seinem Anfang zurück. Es beschreibt noch kurz, fast zu kurz, die im Zweiten Vatikanum aufgebrochenen Tendenzen, Impulse und Kräfte, in denen letztlich gesehen der konziliare Gedanke eine wirksame und wegweisende Verlebendigung gefunden hat, und zwar nicht nur in der Form eines konkreten Konzils, sondern in der Form der Struktur als Konziliarität, als Kollegialität und als synodales Prinzip.

Im Blick auf die Bestimmungen des Kirchenrechts hinsichtlich des Ökumeni-

schen Konzils ergibt sich: Diese Bestimmungen sind nicht für alle Zeiten gültige und unveränderliche Festlegungen; sie sind der Ausdruck einer bestimmten Epoche in der Geschichte der Kirche und tragen das Zeichen des Geschichtlichen: Verwirklichung und Begrenzung zugleich zu sein. Daß damit nichts Umstürzendes oder Auflösendes gesagt wird, ergibt sich aus der einfachen Tatsache, daß seit Jahren an der Kirchenrechtsreform gearbeitet wird. Das ist nur möglich, weil man in Theologie und Kirche geschichtlich zu denken gelernt hat.

Das Buch schließt mit einem *ökumenischen Gedanken*, ökumenisch verstanden als gegenwärtige Bemühung um die Einheit der Christen und der Kirchen. „In der Not der Abendländischen Kirchenspaltung des späten Mittelalters führte von den verschiedenen vorgeschlagenen Wegen schließlich allein die via synodi, ‚der königliche Weg der alten Kirche', zum Ziel. Dieser Weg, mit Umsicht vorbereitet und im Vertrauen auf den Beistand des Heiligen Geistes beschritten, kann auch in unserer Zeit zum Ziel führen. Der Bischof von Rom – ‚servus servorum Dei' – sollte nicht müde werden, diesen beschwerlichen Weg zu gehen" (165).

Dieser Weg ist insofern ökumenisch höchst bedeutsam, als die Zielvorstellung von einer Einheit der Kirche heute in hervorgehobener Weise als *konziliare Einheit* beschrieben wird. Kirchen müssen dahin kommen und in Theorie, Praxis und Verhalten sich dafür bereiten, daß sie fähig werden, in einem ökumenischen Konzil zusammenzukommen und gemeinsam das christliche Zeugnis im Glauben und Leben zu geben und zu handeln. Das ist möglich, wenn der Prozeß einer gegenseitigen Anerkennung weitergeht, wenn Kirchen Kirchen bleiben und eine Kirche werden.

Von Friedrich von Hügel stammt das Wort: Die Geschichte ist das Kreuz einer jeden Institution. Dies gilt auch für die Kirche. Die Untersuchung von Georg Schwaiger ist dafür ein eindrucksvoller Beleg. Aber ist es nicht erlaubt oder möglich, auch in diesem Kontext zu sagen, daß „das Kreuz" ein Zeichen des Lebens und der Hoffnung ist?

UMSCHAU

Die Christen im heutigen Syrien

Seit Jahrhunderten zählt Syrien zu den islamischen Ländern, obwohl nach der Verfassung von 1973 der Islam nicht mehr Staatsreligion ist. Er gilt jedoch immer noch als eine der „Quellen des Rechts", und der Ministerpräsident muß dieser Religion angehören. Auch ist der Freitag nach wie vor offizieller Ruhetag.

Kommt man jedoch aus Europa nach Syrien, so ist man erstaunt, wenn man, etwa in manchen Städten wie Aleppo, in den modernen Vierteln die neuen Kirchen antrifft. Die kirchlichen Bauten sind hier zahlreicher, größer und prächtiger als die Moscheen, die in diesen Stadtteilen kaum zu bemerken sind. In den älteren Stadtvierteln ist das Gegenteil der Fall. Dort gibt es wohl einige Kirchen, jedoch sind diese sehr einfach, schlicht, manchmal schwer zu finden und in den kleinen, engen Gäßchen noch schwerer zu erreichen. In den modernen Vierteln trifft man auch häufig Ordensleute, Priester und Nonnen in ihrer herkömmlichen religiösen Tracht.

Manchmal hat man fast den Eindruck, in ein christliches Land zu kommen (in manchen kleineren Ortschaften, wie in dem nicht weit von der Küste gelegenen Safita oder in Kamischli im Nordosten an der türkischen Grenze besteht die Bevölkerung zu mehr als 50 Prozent aus Christen). Dieser Eindruck verschwindet jedoch, sobald man die zahlreichen alten, prachtvollen Moscheen sieht, die am Freitag mit Gläubigen gefüllt sind, in denen auch an Wochentagen von morgens bis abends Gläubige ein- und ausgehen und ihre Andacht verrichten. Ähnliches erlebt man in den kleineren Ortschaften, die ausschließlich von Muslimen bewohnt sind. Man sieht jedoch auch, daß manche Moscheen oder Medressen früher Kirchen waren – eine Erinnerung daran, daß Syrien einmal ein christliches Land gewesen ist.

In Syrien wurden einige der ältesten christlichen Gemeinden gegründet. Schon in den Jahren 35 bis 37 bestand in Damaskus eine Christengemeinde, wie wir aus der Bekehrungsgeschichte des Paulus wissen (Apg 9). Wenige Jahre später war die Stadt Antiochien, die erst seit 1939 zur Türkei gehört, eine der wichtigsten christlichen Gemeinden und Ausgangspunkt der Missionsreisen des Apostels Paulus. In Aleppo findet sich spätestens in den ersten Jahren des vierten Jahrhunderts, sehr wahrscheinlich schon im 3. Jahrhundert eine christliche Gemeinde. Bereits in den ersten Jahren des 3. Jahrhunderts war das Christentum viel weiter nach Osten vorgedrungen, bis nach Dura-Europos (heute Al-Salhiye) in Mesopotamien am östlichen Ufer des Euphrat, wo man den ältesten bekannten christlichen Kirchenbau freigelegt hat. Von den Teilnehmern am Konzil von Nizäa (325) hatten 20 Bischöfe ihren Sitz im Gebiet des heutigen Syrien; mehrere kamen aus den östlichen Teilen des Landes, so aus Palmyra und Ras-el-Ayn, östlich vom Euphrat an der heutigen türkischen Grenze.

Trotz der Kirchenspaltung und der theologischen Streitigkeiten blieb der christliche Glaube in diesen Gebieten lebendig, bis er in den Jahren 635–637 dem Arabersturm zum Opfer fiel. Ein Jahrhundert später wurde das Land von einer anderen arabisch-islamischen Dynastie, den Abbassiden, erobert, die es 878 an die Fatimiden abtraten. Nach einer kurzen Rückeroberung durch die Byzantiner fiel das Gebiet den seldschukischen Türken anheim, die es bald darauf an die Ritter des ersten Kreuzzugs verloren (1098). 30 Jahre später (1128–1130) wurde es von den Türken zurückerobert. Zweimal fiel es dann der Zerstörungswut der innerasiatischen Mongolen zum Opfer: 1260 (Hulagu) und 1400 (Timur Lenk oder Tamerlan), deren Heere das Land

grausam verwüsteten. Im Jahr 1516 wurde es dem osmanischen Reich einverleibt. Nach dem Zusammenbruch dieses Reichs wurde Syrien französisches Mandatsgebiet, bis es im Jahr 1945 seine Selbständigkeit erlangte.

In dieser langen, schicksalhaften Geschichte ist die Christenheit des Landes langsam zusammengeschmolzen, niemals jedoch ganz verschwunden, obwohl sie durch die vielen Kirchenspaltungen in verschiedene Gruppen aufgesplittert und dadurch sehr geschwächt wurde. Zweimal im Lauf der Jahrhunderte gab es eine Bewegung zur katholischen Kirche: Zur Zeit der Kreuzzüge traten die Maroniten geschlossen und die Armenier teilweise zur katholischen Kirche über, wodurch eine armenisch-katholische Kirche entstand. Im 18. Jahrhundert wurde die Stadt Aleppo zum Zentrum mehrerer orientalischer katholischer Riten. Von 1919 bis 1939 ist die Zahl der Christen des Landes durch die aus der Türkei kommenden Armenier, Jakobiten und Nestorianer um mehr als 100 000 gestiegen. Nach dem Zweiten Weltkrieg begann wieder die langsame Schrumpfung der Christenheit Syriens, die bereits einige Jahre nach der Eroberung durch die Araber begonnen hatte.

Der Arabersturm hat jedoch die ansässigen Christengemeinden nicht zugrunde gerichtet, wie man es manchmal vermutet. Im Nordwesten des Landes, zwischen Lattakiye und der türkischen Grenze, ist ein Tal noch heute nach ihnen benannt: Wadi al-Nasara, das Tal der Christen. Erst nach und nach hat im neueroberten Land die neue Religion, der Islam, überhand genommen. Die bereits eingebürgerten Religionen bestanden jedoch weiter, daneben sind neue entstanden. Daraus ergibt sich das vielfarbige religiöse Bild, das man heute in Syrien trifft.

Der Islam, bis 1973 die offizielle Religion des Staats, ist nach wie vor die Hauptreligion; die Mehrzahl der Einwohner des Landes gehören ihm an. Jedoch ist auch der Islam kein einheitliches, monolithisches Gebilde. Neben den mehr traditionalistisch eingestellten Sunniten, die die Mehrheit bilden, findet man die liberal gesinnten Schiiten sowie zahlreiche Drusen und Alawiten. Die Drusen sind eine Zwitterreligion aus einem Gemisch von islamischem und christlichem Glaubensgut mit altherkömmlichen Volksbräuchen. Die Alawiten sind eher eine häretische islamische Sekte, vor allem im Urteil der Sunniten. Die Zahl der Drusen und Alawiten ist schwierig festzustellen, weil sie sich gewöhnlich als Muslime eintragen lassen. Man schätzt die Drusen auf etwa 3,5 Prozent, die Alawiten auf etwa 12 Prozent der Gesamtbevölkerung. Im Nordosten des Landes findet man einige Tausend Yeziden, die als „Teufelsanbeter" betitelt werden.

In Damaskus lebt eine Gemeinde von etwa 4000 Juden mit 14 Synagogen, die bis ins Alte Testament zurückgehen soll. Auch in Aleppo leben etwa 1000 Juden.

Das charakteristische Merkmal der Christenheit Syriens – wie auch der anderen Länder des Nahen Ostens – ist die Vielfalt der Riten, Kirchen und Glaubensbekenntnisse, und zwar sowohl bei den katholischen wie bei den nichtkatholischen Kirchen. Fast alle sind jedoch aus dem Patriarchat von Antiochien hervorgegangen.

Fast die Hälfte der Christen Syriens sind katholische (112 000) und nichtkatholische (202 000) Melkiten. Sie sind die Nachkommen der ersten Christengemeinden des Landes. Ihre Muttersprache wie auch die Liturgiesprache ist arabisch. Man findet sie im ganzen Land, obwohl Damaskus ihr Zentrum ist, wo auch die beiden Patriarchen residieren.

Die Christen des syrischen Ritus, die nichtkatholischen Jakobiten (82 000) und die Katholiken (21 000), sind ebenfalls im ganzen Land anzutreffen. Sie betrachten Syrien als ihre Heimat, obwohl die Mehrzahl aus der Türkei kommt. Die meisten von ihnen sind während des Ersten Weltkriegs und in den Nachkriegsjahren aus der Türkei eingewandert. Viele sprechen noch türkisch. Ihre Hauptsprache ist jedoch, wie schon früher in der Türkei, arabisch. In der Liturgie benützen sie die alte aramäische Sprache. Mehr als 20 000 wohnen in Dschezirä, dem nordöstlichen Teil des Landes unweit der türkischen Grenze. Wichtige Gemeinden sind auch in Damaskus und Homs.

Auch die Armenier – 120 000 nichtkatholische und 18 000 katholische – kommen aus der Türkei. Der große Zustrom erfolgte während des Ersten Weltkriegs, als die Armenier aus Anatolien vertrieben wurden, und in den ersten Nachkriegsjahren, als die französische Besatzungsarmee das südanatolische Gebiet räumte. Sie siedelten sich hauptsächlich in und um Aleppo an, wo schon von früher her einige armenische Gemeinden bestanden. Die zahlreichen armenischen Schilder in den Straßen der Stadt zeugen nach wie vor von ihrer Anwesenheit und ihrer Aktivität. Sie beherrschen alle die arabische Sprache, sprechen jedoch untereinander lieber türkisch. Armenisch wird hauptsächlich in der Liturgie, kaum jedoch als Umgangssprache verwendet.

Die 9000 (katholischen) Chaldäer und 30 000 (nichtkatholischen) Nestorianer sind ebenfalls aus der Türkei ausgewandert. Während des Ersten Weltkriegs wurden sie aus dem Hochgebirge des Südostens der Türkei vertrieben. Von dort flüchteten sie teilweise nach Rußland, teilweise nach Syrien und hauptsächlich nach dem Irak, wo sie jedoch im Jahr 1933 wiederum vertrieben wurden. Die meisten leben im Nordosten Syriens längs der türkischen Grenze.

Die seit Jahrhunderten katholischen Maroniten (22 000) leben hauptsächlich im Süden des Landes, im Küstengebiet und in den Berglandschaften bei der Grenze des Libanon. Während der Kämpfe in Beirut in den letzten Jahren sind eine Reihe von Maroniten nach Syrien geflüchtet.

Das Zentrum der 12 000 römisch-katholischen Christen – auch Lateiner genannt – ist Aleppo. Ihre Anwesenheit in Syrien beginnt in der Zeit der Kreuzzüge und ist vor allem der Tätigkeit der verschiedenen Orden zu verdanken: Die Franziskaner wirken seit 1232 in Syrien; später kamen Kapuziner, Lazaristen, Jesuiten und eine Reihe weiblicher Orden. Die meisten römisch-katholischen Gemeinden gruppieren sich um solche Ordensniederlassungen und werden von diesen betreut.

Die 19 000 Protestanten gehen teilweise auf das Wirken der amerikanischen protestantischen Missionsgesellschaft (American Mission Board) seit der Mitte des 19. Jahrhunderts zurück, teilweise sind sie aus Anatolien eingewandert, wo sie zusammen mit den Armeniern und Jakobiten im Ersten Weltkrieg vertrieben wurden. Es handelt sich hier meist um Armenier und Jakobiten, die unter dem Einfluß der amerikanischen Missionare und deren Schulen und Krankenhäusern in Anatolien zum Protestantismus übergetreten waren. Die Mitglieder dieser Kirchen sind fast alle in diesen Schulen ausgebildet. Sie üben häufig freie Berufe aus und haben einen verhältnismäßig hohen sozialen Status.

Wie im Nahen Osten überhaupt ist der Wohlstand der Christen in Syrien größer als der ihrer Mitbürger; das gilt sogar für die Christen, die vor einem halben Jahrhundert als Flüchtlinge aus der Türkei kamen und sich in Syrien niedergelassen haben. Damals kamen sie mit leeren Händen, ohne Hab und Gut, ausgehungert und oft verwaist. In den Ebenen Nordsyriens wurden sie in Aleppo und Umgebung in Holzbaracken zusammengepfercht. Aus diesen Flüchtlingslagern sind die heutigen modernen Viertel Aleppos hervorgewachsen. Es handelte sich dabei hauptsächlich um Armenier. Diese hatten in ihrer anatolischen Heimat seit Jahrzehnten ein gut entwickeltes Schulwesen, das sie in den syrischen Flüchtlingslagern neu aufbauten. So gelang es ihnen nach einigen harten Jahren, einen gewissen Wohlstand zu erlangen. Seit Jahren zählen sie zu den aktivsten Faktoren in der wirtschaftlichen Entwicklung des Landes. Auch die Melkiten und die „Lateiner" haben ein höher entwickeltes Bildungswesen als ihre nichtchristlichen Mitbürger. Im Jahr 1960 waren 53 Prozent der erwachsenen Christen des Lesens und Schreibens kundig, aber nur 30 Prozent der erwachsenen Muslime. 20 Prozent der Universitätsabsolventen waren Christen. An der Universität von Damaskus betrug die Zahl der christlichen Studenten 4500.

Aufgrund dieser besseren Bildungschancen sind die Christen in den freien Berufen relativ stärker vertreten als die Muslime. Der Handel ist fast ein Monopol der Armenier.

Auch in der staatlichen Verwaltung und in den Schulen und Hochschulen finden sich zahlreiche Christen. Seit Syrien ein unabhängiger Staat ist, wurden einige Ministerien normalerweise von christlichen Ministern geleitet, meist das Finanz-, Landwirtschafts-, Gesundheits- oder Kultusministerium. 1955–1956 war ein Christ Ministerpräsident: Faris al-Khuri, ein Orthodoxer aus Damaskus.

Die nationalistischen und vor allem panislamistischen Strömungen, die, aus Ägypten (Nasser) kommend, seit der Mitte der fünfziger Jahre in Syrien immer stärker wurden, führten zu einem wachsenden Widerstand gegen die Christen in höheren Staatsämtern. Sie wurden zwar nie vollständig aus diesen Ämtern verdrängt, fühlten sich jedoch immer mehr als Bürger zweiter Klasse oder gar als „Flüchtlinge in ihrer eigenen Heimat", wie es einmal der melkitische Patriarch Maximos IV. formulierte. Das wird bestätigt durch Aussagen von islamischer Seite. Der Imam der großen Moschee der Omejaden in Damaskus erklärte 1955, ein Moslem in Indonesien stünde ihm näher als der – damals christliche – Ministerpräsident Syriens. Das Gefühl, im eigenen Land ein Fremder zu sein, hat seitdem zahlreiche Christen zur Auswanderung veranlaßt.

Die neue Politik, die mit der Wahl von Hafiz al-Esad zum Präsidenten im Jahr 1971 begonnen hat, ist liberaler und toleranter gegenüber den nichtislamischen Religionen. Die Christen haben jedoch ihre Gesinnungen und Haltungen kaum geändert. Ihr Vertrauen den offiziellen Erklärungen und Versprechungen gegenüber ist einmal erschüttert. Jedermann weiß, daß sich die jetzige Regierung auf das Heer stützt, um im Sattel bleiben zu können. Syrien ist ein Polizeistaat, was man schon in den Straßen der Städte überall beobachten kann. Die neue Haltung gegenüber den Christen hat sich in den breiten Schichten des Volks noch nicht eingebürgert. Es ist eher eine von oben auferlegte Einstellung, die von der Bevölkerung nicht immer und überall akzeptiert wird.

Die Christen fühlen sich daher nicht in voller Sicherheit und suchen nach wie vor Gelegenheit zur Auswanderung; dieser Drang nach dem Ausland läßt sich besonders bei der Jugend feststellen, wobei als Beweggrund eine Idealisierung der Fremde nicht zu übersehen ist. Die Tatsache, daß die Christen des Landes in zahlreiche Kirchen aufgespalten sind, schafft zudem in jeder dieser Kirchen ein Minoritätsbewußtsein und verstärkt den Drang, sich einer größeren Gemeinde im Ausland anzuschließen.

So verringert sich die Zahl der Christen allmählich, vor allem auf dem Land, von wo viele in die Städte abwandern: 1940 wohnten 50 Prozent der Christen in den Städten, heute sind es bereits 75 Prozent. Es kommt hinzu, daß die Zahl der Geburten bei den christlichen Familien etwa um die Hälfte geringer ist als bei den Muslimen, so daß sich trotz der etwas höheren Kindersterblichkeit in den muslimischen Familien die Bevölkerung zuungunsten der Christen verschiebt.

Die Zukunft der Christenheit in Syrien, wie überhaupt im Nahen Osten, hängt daher vor allem von zwei Faktoren ab: Erstens von der Zusammenarbeit der verschiedenen christlichen Kirchen im Land, und zweitens von der Politik des Landes gegenüber den Christen: Sie müssen sich als arabische Christen fühlen können und dürfen nicht das Bewußtsein haben, Bürger zweiter Klasse zu sein.

Xavier Jacob

Kirche auf Island

Die Insel im Nordatlantik liegt am Rand Europas. Sie liegt auch im Bewußtsein der deutschen Katholiken irgendwie am Rand. Läßt es sich doch nicht bestreiten, daß man beim Wort „Mission" zwar an Uganda oder an Brasilien denkt, höchst selten aber an Island. Trotzdem gilt: auch Island ist Missionsland, selbst wenn es seit Beginn des Jahres

1977 nicht mehr der für die Missionsländer zuständigen römischen Kongregation für die Evangelisation der Völker unterstellt ist.

Mit den Worten „Eis und Feuer" – Titel eines Buches von Hjalmar R. Bardeson über Island (Reykjavik 1973) – könnte man Island treffend charakterisieren; denn 11,5 Prozent der gesamten Fläche des Landes sind auch heute noch von Gletschern bedeckt. Weite Eiswüsten breiten sich von den Hängen des Vatnajökul, Myrdalsjökul, Hekla, Langjökul, Snaefellsjökul, Hofsjökul. An manchen Stellen ist das Eis 1000 m mächtig.

Daneben ist das Land geprägt vom Feuer, vom Vulkanismus. Der letzte Ausbruch eines Vulkans auf den Westmännerinseln liegt keine vier Jahre zurück. Er begrub Teile der Insel Heimaey unter Lava und Asche. Im Gebiet des Myvatn, im Norden des Landes, sind meterbreite Spalten zu sehen, die sich bei Erdbeben erst im April 1977 in der jahrhundertealten Lava auftaten. Man rechnet in diesem Gebiet mit neuen Eruptionen. Gäbe es diese neuesten Zeichen des unterirdischen Feuers nicht, so würden die Schwefelquellen von Krisuvik und Namerskad, die Geysire im Haukaladur-Tal, die heißen Quellen, die an etwa 700 Stellen des Landes aus dem Boden brechen, darauf hinweisen: unter der Oberfläche Islands liegt Feuer.

Die Lava hat auch den größten Teil des Landes geprägt. Ein Drittel aller Lava, die seit dem 15. Jahrhundert auf der Erde floß, breitete sich in Island aus. Was Wunder, daß graue, violettschimmernde Berge die Landschaft ebenso prägen wie Wüsteneien dahingeschobener, zuweilen zu bizarren Figuren erstarrter Lava. Andernorts ziehen über die von Moos und niedrigem Gehölz überwucherten Lavafelder die Ponys und einzelne Schafe.

In die von Vulkanen und Erdbeben gefährdete Idylle bricht heute die Industrie ein. Die Kieselgurfabrik in der Nähe des Myvatn und die Aluminiumfabrik bei Hafnarfjördur setzen die ersten Signale der Industrialisierung. Sie verändern die bislang unberührte Landschaft, durch die sich sonst nur Schotterstraßen ziehen.

Die 216 000 Isländer (1976) leben weithin vom Meer: von den Heringen, von anderen Fischarten, von den Walen. Über 80 Prozent aller Einkünfte des Landes liefert die Fischerei. Was die Landwirtschaft an Produkten bringt, ist für das Bruttosozialprodukt nahezu unbedeutend.

Das Land macht auf den Besucher auch heute noch den Eindruck des Provisorischen: ein Land für Pioniere, ein abenteuerliches Land unter der Mitternachtssonne, das in diesen Jahren immer mehr von den Touristen entdeckt wird. Sie ziehen in den Sommermonaten zu Safaris in das nördliche Hochland, sie brechen von Reykjavik mit Bus oder Flugzeug zu Tagestouren auf, die sie zu den Wasserfällen, zu den Schwefelquellen, zu den Gletschern und Geysiren und in die Fjorde bringen. Für viele eine neue Welt.

Island war einmal ein vom Christentum geprägtes Land. Manche Hinweise bei Fahrten durch das Land und die Kunstwerke im Nationalmuseum in Reykjavik bezeugen dies noch heute.

Bereits im 8. Jahrhundert entstanden einige Niederlassungen iroschottischer Mönche an der Süd- und Ostküste des Landes. Die eigentliche Missionsarbeit setzte dann im Jahr 981 ein und führte – aufgrund des Beschlusses des Althings in Thingvellir – im Jahr 1000 zur Übernahme des Christentums als der alleinigen Religion des Landes. Bereits 1056 gab es in Isleifr Gizursason (1005–1080) den ersten isländischen Bischof, den Adalbert von Bremen geweiht hatte. 1106 entstand neben Skalholt ein zweites Bistum, dessen Bischof in Holar residierte. Um 1200 zählte man in der Diözese Skalholt etwa 220 Kirchen mit rund 290 Priestern. Das rege kirchliche Leben in der damaligen Zeit kann man daran ablesen, daß in Island neun Klöster (Benediktiner, Augustiner, Benediktinerinnen) existierten. Sie pflegten – neben den zwei Domschulen – vor allem die Literatur des Landes.

Als die Reformation 1538 von Christian III. von Dänemark gewaltsam auf Island eingeführt wurde, hatte dieses blühende Leben ein Ende. Der Bischof Ögmundur Palsson (OESA) von Skalholt sollte Juli 1554 nach Dänemark verschleppt werden, erlag aber auf der Über-

fahrt den Strapazen. Der Bischof Jon Arason von Holar geriet 1550 bei kriegerischen Auseinandersetzungen in einen Hinterhalt. Da er sich weigerte, den neuen Glauben anzunehmen, wurde er enthauptet. Ein Gedenkstein nahe der heute protestantischen Kirche in Skalholt weist auf dieses Ereignis hin. Das Ende einer großen Epoche in der Kirche Islands (und nicht nur in der Kirche) war gekommen; denn nachdem die Kirchen- und Klostergüter zugunsten der dänischen Krone eingezogen worden waren, breitete sich erst einmal Armut im Land aus.

Erst nach drei Jahrhunderten (1857) betraten wieder zwei katholische Priester den Boden Islands. Ihnen war die Einreise erlaubt worden, damit sie die Seelsorge unter den bretonischen Fischern ausübten, die in den Sommermonaten in den isländischen Gewässern kreuzten. Nachdem Island 1874 die Religionsfreiheit erhalten hatte, sandte 1895 der Kopenhagener Bischof von Euch zwei Priester mit dem Auftrag, in Island eine neue Mission zu beginnen. 1903 wurde dieses Missionsgebiet den „Missionaren der Gesellschaft Mariens" (Montfortaner) übertragen, die heute noch mit einer kleinen Gruppe von Patres die Seelsorge verantworten. 1923 wurde Island Apostolische Präfektur, 1929 Apostolisches Vikariat, 1968 Diözese. Es zählt heute etwa 1300 Katholiken. 90 Prozent der Bevölkerung sind evangelisch-lutherisch.

Das Bild der katholischen Kirche Islands wurde bislang durch die Tätigkeit der Frauenorden geprägt. Am 25. Juli 1896 kamen die ersten St.-Josephs-Schwestern von Dänemark nach Island. Im Oktober 1896 richteten sie das erste kleine Schulzimmer ein, 1897 übernahmen sie das Aussätzigenspital, 1902 gründeten sie das erste Krankenhaus auf Island. In den „Katholischen Missionen" von 1899/1900 heißt es lapidar: „Die Schwestern sind sehr arm." In einem Bericht über die Situation der Kirche auf Island meinte Bischof Meulenberg 1907, man sei dabei, den Schutt der alten Vorurteile abzubauen: „Eine kräftige Stütze der Predigt bieten Spital und Schule. Das erste beweist, daß die katholische Kirche das Liebesgebot des Meisters nicht vergessen hat, das zweite, daß sie keine Feindin der Bildung und des Fortschritts ist. Beide Anstalten sind in den Händen der St.-Josephs-Schwestern von Chambéry trefflich aufgehoben. Diese haben sich die allgemeine Liebe und Verehrung in hohem Grad gewonnen" (Katholische Missionen 36, 1907/1908, 249–250).

Bis 1930 blieb das katholische Krankenhaus das einzige des Landes. Nach einigen Neu- und Umbauten hatte sich das einst kleine Haus 1966 zu einem großen, modern eingerichteten Hospital mit acht medizinischen Abteilungen entwickelt. Die Zahl der Patienten war von 239 im Jahr 1903 auf 3910 im Jahr 1971 angewachsen. Es ist deshalb kein Wunder, daß in Island „katholisch" mit dem großen Krankenhaus der St.-Josephs-Schwestern, die übrigens derzeit alle aus Deutschland stammen, assoziiert wird. Um so bedauerlicher muß es sein, daß dieses Krankenhaus Anfang 1977 verkauft werden mußte, weil der Nachwuchs bei den St.-Josephs-Schwestern zu wünschen übrigläßt.

Die St.-Josephs-Schwestern betreuen heute in Hafnarfjördur noch ein kleineres Krankenhaus und einen Kindergarten. In Stykkisholmur leiten die Missionsfranziskanerinnen von Maria (Belgien) seit 1935 ein Krankenhaus (sie kamen 1932 ins Land). Ferner führen sie eine kleine Druckerei und einen Kindergarten; sie sind auch in der Jugendarbeit tätig. Als dritte religiöse Gemeinschaft wäre der Karmel von Hafnarfjördur zu nennen, eine Gründung von Egmond (Belgien).

Was die heutige Situation der Kirche auf Island angeht, so kann man sagen, daß auch diese Kirche unter der Krise der Orden zu leiden hat. Selbst wenn eine ständige Kommunikation mit der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland stattfindet – so renovierten deutsche Kolpingssöhne 1974 die Kathedrale von Reykjavik, und das Ansgar-Werk des Bistums Osnabrück bietet Fortbildungsveranstaltungen für Geistliche, Ordensfrauen und Laien an –, die eigentliche Hoffnung für die Katholiken auf Island sind jene drei Theologiestudenten (zwei davon aus Island), die sich auf einen priesterlichen Einsatz in ihrer

Heimat vorbereiten. Insgesamt kann man heute noch die Aussage von P. Alexander Baumgartner SJ nach seinem Besuch auf Island im Jahr 1903 wiederholen: „Island liegt so weit ab von unserem europäischen Leben, daß es nicht befremden kann, wenn zahlreiche andere Missionsländer rascher die nötigen Hilfskräfte erhielten." Da der Tourismus diese schöne Insel mehr ins Blickfeld der Deutschen rückt und manche auf den Spuren von „Nonni" (J. Svensson SJ) das Land durchstreifen, könnte Islands Kirche auch zunehmend von dieser „Entdeckung" gewinnen.

Roman Bleistein SJ

Beiträge zur Gesellschaftspolitik

Das wissenschaftliche Werk Gerhard Weißers

Zur Vollendung des 80. Lebensjahrs ihres Lehrers *Gerhard Weißer* haben drei seiner inzwischen selbst als akademische Lehrer tätigen Schüler einen starken Band, enthaltend 46 seiner zu verschiedener Zeit und an verschiedenem Ort erschienenen Aufsätze, herausgegeben, der ein gutes Bild von Weißers wissenschaftlicher Lebensarbeit bietet, mit der er nicht nur im politischen Raum, sondern auch im Bereich der freien Gemeinwirtschaft und der Sozialpolitik nicht zu unterschätzenden Einfluß ausgeübt hat und noch ausübt[1].

Weißer verbindet in seiner Person evangelisch-kirchliche Tradition mit philosophischer Schultradition von Jakob Friedrich Fries und namentlich von Leonhard Nelson. Sein wissenschaftliches Hauptanliegen ist erkenntnis- bzw. wissenschaftstheoretischer Art; er erstrebt nichts Geringeres als die Sozialwissenschaften insgesamt, sowohl die explikativen als auch die normativen, auf die logisch letzten Grunderkenntnisse bzw. Grundentscheidungen zurückzuführen, alle Aussagen von diesen Grundlagen her zu entwickeln.

Während nach *Max Weber* nur *normative* Aussagen („Werturteile") nicht wissenschaftlich begründbar sind, erbringt Weißer den Nachweis, daß auch rein *explikative* Aussagen sich ganz in der gleichen Lage befinden; auch sie lassen sich nur bis auf Erkenntnisse zurückführen, die ihrerseits nicht mehr „bewiesen" werden können, weder in der Wissenschaft, die ihrer als Grundlage bedarf und daher auf sie als „Axiome" zurückgreifen muß, noch von einer anderen, ihr vor- oder übergeordneten Wissenschaft.

Streng folgerecht betont Weißer – und darin liegt sein entscheidendes Verdienst –, daß *alle* Aussagen sowohl der explikativen als auch der normativen (Sozial-)Wissenschaften der *inhaltlichen* Bestimmtheit ermangeln, solange sie nicht klar aus ihren logisch letzten Voraussetzungen abgeleitet oder auf sie zurückbezogen sind. Diese Ableitung oder diesen Rückbezug systematisch sauber und vollständig durchzuführen, soll nach Weißer die Aufgabe zweier sozialer Grundwissenschaften sein, einer explikativen und einer normativen, in denen die ganze Axiomatik in der Stufenfolge oberster (auf höchster Abstraktionsstufe stehender), mittlerer und unmittelbar anwendbarer Axiome zu entwickeln wäre. Solange es daran fehlt, ermangeln unsere (Sozial-)Wissenschaften nicht nur des streng wissenschaftlichen Charakters, sondern kommen nach Weißer über äußerst unbestimmte, inhaltsarme, wenn nicht gar inhaltsleere Aussagen (Leerformeln) nicht hinaus.

Dem ersten Teil dieses harten Verdikts ist vorbehaltlos zuzustimmen; der zweite Teil jedoch ist dahin abzumildern, daß zwar nur die streng methodisch durchgeführte Ableitung den klaren Durchblick durch die vielfältigen Zusammenhänge vermittelt, wir aber – mehr oder weniger unbewußt oder halbbewußt – in unwissenschaftlicher oder vorwissenschaftlicher Weise solche Zusammenhänge erfassen und überschauen, was allerdings – insoweit hat Weißer vollkommen recht – nicht ausreicht, um die gewonnenen Ergebnisse gedanklich präzis zu interpretieren und sprachlich präzis zu formulieren; oben-

drein ist auch die Gefahr, daß sich Irrtümer einschleichen, unvergleichlich größer. Leider hat Weißer dieses sein Postulat einer kompletten Axiomatik nur für einen obendrein beschränkten Teilbereich erfüllt. In dem längsten der in diesem Band wiederabgedruckten Beiträge „Axiomatik der Einzelwirtschaftspolitik" (692–763) liefert er dafür zum mindesten ein instruktives Beispiel. Der Politiker, noch mehr aber der wissenschaftliche Berater des Politikers, kann bei Weißer ungemein viel lernen.

Als Mitglied aller Programmkommissionen der SPD seit der Weimarer Zeit bis zum Godesberger Grundsatzprogramm war Weißer wissenschaftlicher (oder richtiger gesagt philosophischer) Berater seiner Partei und als solcher entscheidend daran beteiligt, sie – oder jedenfalls ihr Programm – von dem mit seiner erkenntnistheoretischen Grundposition unvereinbaren Marxismus, insbesondere der Marxschen Geschichtsphilosophie, zu lösen und den Typus des „freiheitlich-demokratischen Sozialismus" zu prägen.

In der Endfassung des Godesberger Grundsatzprogramms ist einiges ausgefallen, worauf Weißer großen Wert gelegt hätte, so namentlich eine Analyse der historischen Situation. Insofern hat dieses Programm ihn enttäuscht. Daraus erklärt sich wohl das große Gewicht, das er darauf legt, wiederholt festzustellen, die entscheidende Wendung sei bereits *vor* Godesberg gefallen und finde sich schon im Berliner Aktionsprogramm von 1954. Dort heißt es u. a.: „Eine neue Gesellschaft, die nicht auf Ausbeutung und Unterdrückung beruht, fällt uns *nicht* durch einen gesetzmäßigen Ablauf der Geschichte zwangsläufig in den Schoß." „Die sozialistische Bewegung stellt sich *nicht* die Aufgaben einer Religionsgemeinschaft. In Europa sind Christentum, Humanismus und klassische Philosophie geistige und sittliche Wurzeln des Sozialismus. Die Sozialdemokratie begrüßt die wachsende Erkenntnis vieler Christen, daß das Evangelium eine Verpflichtung zum sozialen Handeln und zur Verantwortung in der Gesellschaft einschließt."

Aus der Grundsatzentscheidung für möglichst *freiheitliche* Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens leitet Weißer die Forderung ab, Gesellschaft und Wirtschaft nicht nach einheitlichem Schema zu organisieren, woraus sich für ihn unter anderem die strikte Ablehnung der vom älteren Sozialismus geforderten System- oder Total-Sozialisierung ergibt; statt dessen fordert Weißer eine möglichst reiche Vielfalt von Unternehmenstypen, nicht nur erwerbswirtschaftliche, sondern auch bedarfswirtschaftliche, nicht nur öffentliche und freie private, sondern auch öffentlich-rechtlich gebundene und frei-gemeinwirtschaftliche Unternehmen; dabei gehört sein Herz unverkennbar den letztgenannten. „Morphologie" der Unternehmen ist eine frühe Liebe Weißers; in einer ganzen Reihe von Beiträgen erweist er sich als führender Theoretiker und Praktiker des Genossenschaftswesens.

Unnötige Schwierigkeiten bereitet gelegentlich Weißers *Sprache*. An die Nelsonsche Terminologie („unmittelbare und mittelbare Interessen") gewöhnt man sich schnell. Mißlicher ist, daß Weißer manche Termini ausschließlich in dem Sinn gelten läßt, in dem *er* sie gebraucht, obwohl sie auch in anderen, ebenso legitimen Bedeutungen gebräuchlich sind. So brandmarkt er beispielsweise „Mildtätigkeit" wegen „liebloser Überheblichkeit" als „unchristlich" (795 f.); auf das, was *er* unter „mildtätig" versteht, trifft sein Urteil zu, aber nicht auf das allgemein (auch im Steuerrecht) gebräuchliche, echt christliche Verständnis.

Was aber versteht Weißer unter *„Wirtschaft"*? Beharrlich, um nicht zu sagen bis zur Ermüdung und zum Überdruß hämmert er ein, die Wirtschaft habe es mit keinen „unmittelbaren", sondern ausschließlich mit „mittelbaren Interessen" zu tun; eben deswegen könne es keine „rein" wirtschaftlichen Werte, Maßstäbe oder Entscheidungen geben; inhaltlich seien diese vielmehr ausnahmslos metaökonomisch bestimmt. So gebe es beispielsweise keinen „Nutzen an sich"; die Frage, ob oder in welchem Grad etwas „nützlich" sei, gewinne immer erst einen Sinn, wenn man frage, „nützlich wofür?"; das aber könne letztlich immer nur etwas sein, das man um seiner selbst willen schätzt und erstrebt, m. a.

W. immer nur ein „unmittelbares Interesse".

Daraus erhellt, daß Weißer unter „Wirtschaft" unser Bemühen und unsere Veranstaltungen versteht, uns die *Mittel* zur Befriedigung unserer Bedürfnisse oder unserer Wünsche zu verschaffen; bei diesem Verständnis der Wirtschaft trifft es ex definitione zu, daß wir „Wirtschaft" nicht um ihrer selbst willen betreiben, nicht weil diese Beschäftigung uns Freude macht oder innere Befriedigung gewährt, sondern um der Ziele willen, die wir nur mit Hilfe der auf diese Weise beschafften Mittel zu erreichen vermögen. So verstanden, erschöpft Wirtschaft sich in der Tat im Ringen um Beschaffung der „knappen", d. i. nicht mühelos und unbegrenzt zu Gebot stehenden „Mittel". Und in diesem Fall kann Weißer sich für seinen Wortgebrauch auf den allgemeinen Sprachgebrauch nicht nur des Mannes auf der Straße, sondern sogar der Wirtschaftswissenschaft selbst berufen; tatsächlich ist es allgemein gebräuchlich, alles, was zu diesem Ringen um Mittelbeschaffung („Knappheitsüberwindung") gehört oder damit zusammenhängt, sowohl das menschliche Tun als auch die sachlichen Einrichtungen, unter der Sammelbezeichnung „die Wirtschaft" zusammenzufassen.

Ebenso unbestreitbar aber ist, daß „wirtschaften" sich darin nicht erschöpft, ja noch mehr, daß gerade das *spezifisch* Wirtschaftliche, das, was „Wirtschaft" (als Hauptwort) und „wirtschaften" (als Zeitwort) von aller Technologie und den technologischen Prozessen der Gütererzeugung, Güterverteilung, ja sogar des Güterverbrauchs unterscheidet, damit überhaupt nicht getroffen, vielmehr völlig ausgefallen, übersehen und verfehlt ist. Das Eigentümliche, das Wirtschaft von allen Technologien oder auch deren Summe unterscheidet und sie als eigenen Kultursachbereich konstituiert, ist das *„Haushalten"*, die „haushälterische" Kunst („oikonomia"), die darin besteht, Mittelbeschaffung und Mittelverwendung sowohl jede in sich als auch im wechselseitigen Verhältnis zueinander im Sinn kultureller Bestgestaltung des Lebens aufeinander abzustimmen.

Auswählen, wofür, d. i. für welches Bündel von Verwendungszwecken, man Mittel beschafft, die immer nur „knappen" Mittel auf die verschiedenen Verwendungen *aufteilen,* den Einsatz an Kräften, Mühen und Zeit für Beschaffung von Mitteln und den von deren Verwendung erwarteten Nutzen oder Genuß so gegeneinander *auswägen,* daß beide sich zu seinem sinnvollen, kulturell hochstehenden Leben des einzelnen, der Familie, des öffentlichen Gemeinwesens zusammenfügen, das und nichts anderes ist das spezifisch Ökonomische („wirtschaften" = „haushalten"); die diesbezüglichen Entscheidungen des Haushaltungsvorstands (bzw. der Hausfrau), des Stadtkämmerers oder des Finanzministers sind die eigentlichen wirtschaftlichen Entscheidungen im Unterschied von den technologischen Maßnahmen zur Knappheitsüberwindung. Bei diesen Entscheidungen geht es unmittelbar um das Wohl und Wehe der in der Familie, in der Stadt oder im Staat zusammenlebenden Menschen, insofern sie als Geist-Leib-Wesen bedürfende, d. i. für ihr menschliches Dasein und erst recht für dessen menschenwürdige Bestgestaltung („Optimierung") auf die Verwendung knapper Mittel angewiesene Wesen sind.

Dieses spezifisch wirtschaftliche Handeln (das „Haushalten") verlegt Weißer durch die Übernahme dieser Terminologie aus dem Raum der „Wirtschaft" hinaus und macht diese damit zur bloßen *Daseinsbedingung* menschlicher Kultur. Es versteht sich von selbst, daß Weißer den kulturellen Gehalt dessen, was er der Wirtschaft versagt oder entzieht, keineswegs verkennt, ihn vielmehr überaus hochschätzt; er glaubt aber, ihn dem, was er – in diesem Fall in Übereinstimmung mit dem Sprachgebrauch nicht nur des Alltags, sondern leider auch der Wirtschaftswissenschaft – unter „Wirtschaft" versteht, nicht einordnen, sondern vorordnen zu müssen. Das ist um so befremdlicher, als Weißer sehr wohl weiß und mit Nachdruck betont, daß es bei der Wirtschaft nicht nur um den Erfolg (die Menge und die Art der beschafften Mittel), sondern ganz ebensosehr auf den *Vollzug* ankommt; auch das „dialektische" Verhältnis, in dem Vollzug und Erfolg zueinander ste-

hen (s. oben!), ist ihm bestens vertraut; nichtsdestoweniger legt er den Begriff „Wirtschaft" ausschließlich auf die Mittelbeschaffung fest und schließt damit das, was ihm selbst ebenso wichtig dünkt, aus seinem Wirtschaftsbegriff aus mit entsprechender Folge für alle seine Aussagen über Wirtschaft.

Kulturelle Bestgestaltung des Lebens unter der spezifischen Rücksicht, daß wir Menschen „bedürfende" Wesen sind, ist wesentlich mehr als bloße Mittelbeschaffung zur Deckung irgendwelcher Bedarfe oder Bedürfnisse. Kulturell hochstehende Lebensgestaltung unter dem Gesetz der Knappheitsüberwindung würde Weißer auf Befragen bestimmt als „unmittelbares Interesse" anerkennen. Weißers Kampf gegen den Ökonomismus verdient volle Unterstützung; er ließe sich *positiv* noch viel überzeugender und erfolgreicher führen, indem man das herausstellt, was den echten, ja zentralen und spezifischen Gehalt des recht verstandenen „Wirtschaftens" ausmacht.

Ebenso rigoros wie mit der Logik hält Weißer es mit den von ihm ausdrücklich als „rigoros" bezeichneten *ethischen Normen.* Von seinem erkenntnistheoretischen Standpunkt aus kann er Werte nicht als allgemein gültig und folgerecht Normen nicht als für jedermann verbindlich anerkennen. Auch der Glaube an Gott oder die Tatsache, daß „es Gott gibt" (vgl. Hugo Grotius: „etsi non daretur Deus") genügt ihm als Begründung dafür nicht. Für ihn persönlich gründet die Verbindlichkeit sittlicher Normen darin, daß er sich unter den heiligen Willen Gottes beugt. Verstehe ich recht, dann besagt das nicht, daß diese seine persönliche Grundentscheidung den sittlichen Normen erst den Charakter der Verbindlichkeit beilege, sondern ist es der (in scholastischer Terminologie) bereits „in actu primo" verbindliche Wille Gottes, den er in seiner persönlichen Grundentscheidung „in actu secundo" als *für sich* verbindlich anerkennt. Ähnlich, wie er nicht „beweisen" kann, daß andere Menschen mit der gleichen Erkenntnisweise (Wahrnehmungsfähigkeit, Denkstruktur) ausgestattet sind wie er selbst, wohl aber darauf „vertraut" und dieses sein „Vertrauen" durch vielfache Erfahrung beglaubigt findet, so „vertraut" er offenbar auch darauf, daß diejenigen, an die er sich mit Wort und Schrift wendet, imstande und bei entsprechend „tiefer Selbstbesinnung" auch bereit sein werden, die von ihm bejahten ethischen Werte mit ihm zu bejahen und sich der rigorosen ethischen Bindung, die er für sich anerkennt, gleichfalls zu unterwerfen.

Mit gutem Grund ist Weißer stolz darauf, daß nicht ganz wenige Jünger der katholischen Soziallehre, die seine Vorlesungen besucht und an seinen Seminaren teilgenommen haben, *bei ihm* gelernt haben, ihre gute Sache in einer Weise zu vertreten, die den strengen Anforderungen heutiger Wissenschaftslehre gerecht wird.

In den 46 Beiträgen dieses Bandes finden sich viele Wiederholungen. Das ist kein Schaden; was man an der einen Stelle gelesen hat, kann man an anderen überschlagen; ohnehin werden – außer dem Rezensenten – nur wenige Leser den ganzen Band durcharbeiten; die meisten werden sich begnügen, die für sie speziell interessanten Beiträge zu lesen. Darum ist den Herausgebern dafür zu danken, daß sie die Beiträge unverkürzt in der ursprünglichen Fassung wiederabgedruckt haben.

Oswald v. Nell-Breuning

[1] Gerhard Weißer, Beiträge zur Gesellschaftspolitik. Hrsg. v. S. Katterle, W. Mudra, L. Neumann. Göttingen: Schwartz 1978. 821 S. Lw.

BESPRECHUNGEN

Wirtschaft und Gesellschaft

Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik. Hrsg. v. H.-D. Ortlieb, B. Molitor, W. Krone. 22. Jahr. Tübingen: Mohr 1977. 331 S. Lw. 54,–.

Der Band beginnt mit den beiden eng miteinander verzahnten, hochaktuellen Themen „Wachstumsbedarf und Wachstumsbedingungen" von *H. J. Schmahl* (9–26) und „Unterbeschäftigung und Arbeitsmarktpolitik" von *B. Molitor* (27–53). Die nächsten beiden Beiträge handeln von „Staatsaufgaben" *(E. Thiel,* 55–72) und „Wachstum der Staatsausgaben" *(Ch. B. Blankart,* 73–92). Mit einiger Besorgnis untersucht *H. Sanmann* die Entwicklung zum oder, wie seine vorsichtigere Überschrift lautet, „Probleme des Gewerkschaftsstaats" (129–150). Instruktiv setzt sich *G. Gäfgen* unter der Überschrift „Neo-Institutionalismus" mit Galbraiths „Herrschaft der Technokraten" auseinander (151–177). Je ein sachkundiger Beitrag ist den Problemen von Süd-, Schwarz- und West-Afrika gewidmet (191–240). Die vier letzten Themen greifen in den weltanschaulichen Bereich hinüber. In sehr ansprechender Weise handelt *J. Illies* von „Evolution und Philosophie" (241–258). Die Beiträge von *Christa Meves,* „Die Entglückung des Menschen durch das Egalitätsprinzip" (259 bis 280), und *E. K. Scheuch,* „Gewalt als politisches Kampfmittel in Industriegesellschaften" (281–313), scheinen mir zwar in der Form nicht so wohlgelungen, wie man es bei diesen Autoren gewohnt ist, verdienen darum aber nicht minder ernst genommen zu werden. Ein bisher noch unveröffentlichter Aufsatz „Christliche Grundlagen der Sozialwissenschaften" (315–331) aus dem Nachlaß von *E. Heimann* (ihm war Band 4 [1960] dieses Jahrbuchs als Festschrift zur Vollendung seines 70. Lebensjahrs gewidmet; Band 13 [1969] brachte den sehr verständnisvollen, ausführlichen Nachruf aus der Feder des Herausgebers H.-D. Ortlieb) bildet den würdigen Abschluß. *O. v. Nell-Breuning SJ*

ORDO. Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft. Bd. 28. Stuttgart: Fischer 1977. XII, 287 S. Kart. 59,–.

An die Spitze gestellt sind drei die grundsätzliche Haltung der ORDO-Jahrbücher verdeutlichende Beiträge. *Cl. Menze,* „Perspektiven in der Universitätsentwicklung" (3–12), bleibt zu sehr am Erscheinungsbild haften, anstatt tieferes Verständnis zu erschließen. *A. Müller-Armack,* „Die Einheit von Geistes- und Naturwissenschaften" (13–23), geht wirklich in die Tiefe, endet allerdings in einer Apologie der „sozialen Marktwirtschaft", die deren Erfolg rühmt im Gegensatz zu den Mißerfolgen dirigistischer Versuche. Auf der Grundlage des kritischen Rationalismus untersucht *A. Troge,* „Ordnungstheorie und Erkenntnistheorie" (24–33), den gegen die ordoliberale Theorie erhobenen Einwand, sie sei „ideologisch", und erweist ihn überzeugend als – mindestens auf diesem erkenntnistheoretischen Boden – unhaltbar. Anschließend zeichnen *E. Wille* und *K. Gläser* ein Bild von Adam Smith (34–77), das uns nötigt, unsere allzu einseitige Vorstellung von ihm nicht unbeträchtlich zu berichtigen. Zwei weitere Beiträge geben interessante Einblicke in binnen- und außenwirtschaftliche Schwierigkeiten, mit denen Planungssysteme zu ringen haben. Unter der Überschrift „Spannungsfeld Agrarpolitik" (136–154) übt *H. Priebe* in der Form schonende, in der Sache harte Kritik an der Agrarpolitik der Europäischen Gemeinschaft. Unter der noch schonenderen Überschrift „Bewährungsprobe" (171–180) analysiert *B. Molitor* den katastrophalen Zustand, in dem unsere soziale Rentenversicherung seit 1972 infolge der systemwidrigen Eingriffe der Politiker sich befindet. *D. Henckel* bezeichnet seinen Beitrag

über die „berufsständische Organisation der Architekten" (203–212) selbst als „ökonomische Analyse"; seine Sicht ist in der Tat einseitig ökonomisch, um nicht zu sagen ökonomistisch. Der zweite Teil des Bandes (213–277) bringt, wie gewohnt, Besprechungen ausgewählter Bücher. *O. v. Nell Breuning SJ*

ROEGELE, Otto B.: *Was wird aus dem gedruckten Wort?* Vom Lesen als Bürgerpflicht. Zürich: Interfrom 1977. 82 S. (Texte und Thesen. 99.) Kart. 8,–.

Die rasante Entwicklung und weltweite Verbreitung der audiovisuellen Kommunikations- und Informationsmedien ließ viele befürchten, das gedruckte Wort werde in den Hintergrund gedrängt. Daß diese Vermutung zumindest für das Buch und die Zeitschrift nicht aus der Luft gegriffen ist, zeigt Roegele aufgrund der neueren Forschungen über die Mediennutzung und das Kommunikationsverhalten: Obwohl die Bücherproduktion von Jahr zu Jahr steigt, obwohl immer mehr Leute immer mehr Bücher besitzen, obwohl die Freizeit beträchtlich zugenommen hat und wesentlich mehr junge Menschen weiterführende Schulen besuchen als noch vor wenigen Jahren, ist die Beschäftigung mit dem Buch seltener geworden. Das Interesse an aktuellen Medien, vor allem am Fernsehen, nimmt zu, aber es werden weniger Bücher gelesen. Auch das für das geistige Leben unentbehrliche Medium der Zeitschrift sei „in besorgniserregender Weise" zurückgetreten (24).

In dieser Situation plädiert Roegele für das Lesen als eine der „Voraussetzungen einer humanen Entwicklung unserer Welt" (62). Gerade das Buch sei ein „Faktor geistiger Freiheit" (67), was Roegele auch im Blick auf die Bibel aufzeigt. Der Untertitel „Lesen als Bürgerpflicht" will offensichtlich Dahrendorfs „Bildung ist Bürgerrecht" ergänzen und kontrapunktieren. Roegele trifft damit eine zentrale Notwendigkeit unserer Gesellschaft, zu der er in diesem Buch Wertvolles und Wesentliches sagt. *W. Seibel SJ*

Kirche

Pius XII. zum Gedächtnis. Hrsg. v. Herbert SCHAMBECK. Berlin: Duncker & Humblot 1977. XV, 768 S. Lw. 88,–.

Diese Aufsatzsammlung wurde aus Anlaß des 100. Geburtstags Papst Pius' XII. im Jahr 1976 konzipiert und soll als Gedächtnisband zum 20. Todestag am 9. Oktober dieses Jahres verstanden werden. Sein Ziel: „Ohne Anspruch auf Vollständigkeit einige Aspekte seiner Persönlichkeit und seines Wirkens" darzustellen (VIII). Die 28 Beiträge sind in fünf Gruppen gegliedert: Leben und Grundlagen, Krieg und Frieden, Kirche und Welt, Recht und Staat, Zeitgeschichte und Kirchengeschichte.

Aufmachung und Anspruch des Bandes erwecken den Eindruck, es handle sich um eine einheitlich konzipierte, von den Quellen her erarbeitete und dem heutigen Stand der Forschung gerecht werdende Darstellung. Das gilt jedoch nur für Teile des Buchs, so vor allem für die Aufsätze von R. Morsey (Pacelli als Nuntius in Deutschland, 103–139), O. v. Nell-Breuning (eine Analyse des Wortes von der Kirche als „Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft", 263–279), G. Caprile (eine erstmalige, aus bisher unbekannten Quellen belegte Darstellung der Vorbereitungsarbeiten Pius' XII. für ein Konzil, 649 bis 691) und G. Schwaiger (Pius XII. in der Kirchengeschichte, 693–766). Nicht ohne Wert sind auch manche Beiträge, die Aussagen Pius' XII. zu einzelnen Sachgebieten aus den Themenbereichen Kirche und Welt, Recht und Staat zusammenstellen.

Andere Beiträge hingegen erwecken den Eindruck, als ob die Verfasser für einen veröffentlichungsreifen Aufsatz keine Zeit gehabt und daher ihre ersten Entwürfe zur Verfügung gestellt hätten (so P. Blet, 3–27, und R. A. Graham, 141–167, 191–259). Wieder andere Artikel kommen über das Niveau einer bloßen Aneinanderreihung von Zitaten kaum hinaus. Der einzige Beitrag, der sich mit

dem zentralen Bereich der Theologie und Philosophie befaßt (P. Parente, 29–49), ist so sehr von den klischeehaften Vorstellungen der in den fünfziger Jahren in Rom herrschenden Theologenschule geprägt, daß er eine Zumutung ist – nicht nur für den Leser, sondern auch für das Andenken Pius' XII.: So schlicht hat dieser Papst sicher nicht gedacht. Der Anmerkungsteil ist bei manchen Beiträgen überdimensioniert groß, bei anderen fehlt er völlig, ebenso wie die für ein solches Werk unerläßlichen Register fehlen. Auch ein Bemühen zur Koordinierung wird nicht erkennbar: Eine ganze Reihe von Themen – so die Aussagen Pius' XII. zur Demokratie oder seine großen Enzykliken – werden von mehreren Verfassern an verschiedenen Stellen des Buchs abgehandelt.

In den Aufsätzen, die aus dem Französischen, Italienischen und Englischen übersetzt sind, wimmelt es von Fehlern: häufig stimmen Daten nicht; aus dem Preußischen Landtag wird eine „deutsche Kammer" und aus dem preußischen das „deutsche" Konkordat (12); zahllose Namen sind falsch geschrieben (vor allem in dem so wichtigen Aufsatz von Caprile); viele Fachbegriffe und Amtsbezeichnungen sind fehlerhaft übersetzt; in einem Aufsatz stehen lange lateinische Zitate (170 ff.), anderswo wird aus lateinischen Papsttexten französisch zitiert (255 f.); die französische Tageszeitung „La Croix" ist einmal eine „katholische tägliche Zeitung" (152), ein andermal eine „Zeitschrift" (679) – ganz zu schweigen von den zahllosen Stellen, an denen man Wörtern begegnet wie „Reichsgeheimdienst" (19), „doktrinaler Positivismus" (23), „frische, autoritative und genaue Neuformulierung" (253), „Glaubensverteidigung des christlichen Volkes", „priesterlicher Zölibatsschutz" (666), „Juspatronat (673 f.), „Assumptio B. M. V.-Wahrheit" (677), „Erbsündenfall" (684), „Tätigkeitsversuch gegen eine öffentliche, gefährliche Autorität" (685), „Totalkrieg" (687) oder „Ostgegend" (691).

Im Ganzen werden Person und Werk Pius' XII. bloß apologetisch behandelt. Nur wenige Autoren versuchen, zu einem sachlichen Urteil zu kommen, das neben dem Für auch das Wider abwägt und über dem Licht die Schatten nicht vergißt. Die meisten Beiträge sind mehr oder weniger elogenhaften Charakters (wobei freilich nicht jeder so weit geht, die Formulierungen Pius' XII. „jedem Sportjournalisten als Musterbeispiele zu empfehlen: 53). E. Schwaiger macht darauf aufmerksam, daß die meisten der zu Lebzeiten Pius' XII. erschienenen Darstellungen „volkstümlich und panegyrisch" gehalten sind (741). Dieser Gedenkband ist zwar nicht unbedingt volkstümlich, aber auf weite Strecken panegyrisch. Für seine sachgerechte Würdigung Pius' XII. ist das jedoch zuwenig. *W. Seibel SJ*

Heyer, Friedrich: *Konfessionskunde.* Berlin: de Gruyter 1977. XV, 864 S. Lw. 98,–.

In einer Zeit breiter und bewußter ökumenischer Bemühungen kommt dem Überblick und der Information über die vielfältigen Erscheinungen des Christlichen in Kirchen und Gemeinschaften höchste Bedeutung zu, sollen die erwähnten Anstrengungen nicht von vornherein auf falschen Voraussetzungen aufruhen. Die gleiche Situation erlaubt es auch nicht mehr, einfach ältere Darstellungen – wie etwa die zu ihrer Zeit verdienstvolle Konfessionskunde von Mulert (3. Aufl. 1956; vgl. diese Zschr. 137, 1939/40, 150–152) – weiterführen zu wollen. So ist die neue Konfessionskunde des Heidelberger Kirchenhistorikers, die als Lehrbuch an die Stelle Mulerts tritt, zu begrüßen. Von *einem* Standpunkt aus findet die Vielfalt christlicher Kirchen und Gruppen ihre Darstellung, allerdings nicht mehr nur durch den Verfasser allein, der etwa die Hälfte des vorliegenden Textes verantwortet. Der Rest faßt Beiträge von 13 weiteren Mitarbeitern zusammen. Da Heyer selbst die wesentliche Beschreibung der orthodoxen Kirchen und der katholischen Kirche leistet sowie Wichtiges aus der Sektenszene beisteuert, bleibt dieses Buch sein Werk.

In der Grundeinteilung und Reihenfolge behält er Mulerts Aufbau bei: Orthodoxie (10–308), Katholizismus (309–574) und Evangelische Kirchen (575–683) mit Abgetrennten Gemeinschaften (684–784). Die früher umfangreiche systematische Einleitung wurde

durch eine sehr knappe Einführung ersetzt (1–9), dafür am Schluß eine eingehende Vorstellung der ökumenischen Bewegung und des Ökumenischen Rats neu hinzugefügt (785 bis 838). Sachregister, geographische Register und Personenregister (839–864) fallen gegenüber früher etwas gedrängter aus.

Die Texte sind von Grund auf neu erarbeitet, doch wegen ihrer Fülle an Information und Deutung kann hier nicht auf Einzelheiten eingegangen werden. Grundsätzlich tragen Wohlwollen und Bemühen um Verständnis die Schilderung, was nicht verhinderte, daß hier und da unzutreffende Behauptungen gemacht werden. Vor allem ergab sich aus dem Zwang zu paradigmatischer Auswahl in bestimmten Punkten eine falsche Gewichtung und damit eine Verschiebung im Gesamtbild. Das fällt dem Katholiken namentlich an dem Bild auf, das von seiner Kirche gezeichnet ist. Ohne das Prinzip in Frage zu stellen – Darstellung von *einem*, hier: dem protestantischen Standpunkt aus –, sollte es gerade nach Aufgabe eines unangemessenen Systemdenkens (das alle Erscheinungen auf Prinzipien zurückführen möchte) möglich sein, die herangezogenen Fakten und ihr Gewicht im ganzen mit einem katholischen Fachmann zu klären. In diesem Punkt scheint die neue Konfessionskunde bisweilen den alten Mulert nicht erreicht zu haben.

Als Zeugnis für eine bestimmte Sicht der christlichen Phänomene wird diese Konfessionskunde nichtsdestoweniger zu den Handbüchern gehören, die neben anderen zum gleichen Thema künftig zu konsultieren sind. Dabei wird sich gewiß das Nötige an Weiterführung und Korrektur ergeben, bis es eines Tages möglich ist, daß christliche Gemeinsamkeit, als *ein* Standpunkt empfunden, Basis für eine Konfessionskunde werden kann, in der Selbstdarstellungen von diesem Grund verständlich sind und nicht mehr als bloße Defensive und Apologien wirken.

K. H. Neufeld SJ

Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Ergänzungsband: Arbeitspapiere der Sachkommission. Offizielle Gesamtausgabe II. Freiburg: Herder 1977. 333 S. Lw. 12,50.

In mehr als einjährigem Abstand von der offiziellen Gesamtausgabe der Synodenbeschlüsse (s. diese Zschr. 195, 1977, 66) erscheint der Ergänzungsband mit den sechs Arbeitspapieren. Die Arbeitspapiere sind eine Form der synodalen Arbeit, die ursprünglich nicht vorgesehen war, sich aber aus dem Gang der Verhandlungen nahelegte. Sie behandeln Themen, die die Synode als besonders wichtig ansah, zu denen jedoch – aus zeitlichen oder thematischen Gründen – ein Synodenbeschluß im eigentlichen Sinn nicht angezeigt war. Diese Papiere wurden in der Vollversammlung nicht diskutiert, sondern mit Zustimmung des Präsidiums als Arbeitsergebnisse der Sachkommissionen veröffentlicht.

Die offizielle Gesamtausgabe bringt nach einer allgemeinen Einführung (K. Lehmann) den Text der Papiere. In kurzen Einleitungen wird jeweils über die Entstehung, den Inhalt und die bisherigen Wirkungen der zum Teil schon 1973 veröffentlichten Papiere berichtet. Daß die Einleitungen der Texte über das katechetische Wirken der Kirche und über die Not der Gegenwart und den Dienst der Kirche auch „wertende Bemerkungen" enthalten (wie es das Vorwort nennt), ist für eine offizielle Ausgabe ungewöhnlich. Die Herausgeber sollten hier nicht Stellung beziehen, sondern nur hinführen und erläutern, es sei denn, die Stellungnahme wäre selbst ein offizieller Text, wie die vor dem Arbeitspapier „Sinn und Gestaltung menschlicher Sexualität" abgedruckte Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz.

Sehr hilfreich ist das vollständige Verzeichnis der Mitglieder, Berater und Organe der Synode am Schluß des Bands (261–323).

W. Seibel SJ

Religiös ohne Kirche? Eine Herausforderung für Glaube und Kirche. Hrsg. v. Karl Forster. Mainz: Grünewald 1977. 109 S. (Topos. 66.) Kart. 6,80.

Das Buch enthält in seinem Hauptteil das Dokument, das die Kommission für pastorale Grundfragen des Zentralkomitees der deut-

schen Katholiken unter dem gleichen Titel am 6. Mai 1977 veröffentlicht hat (s. diese Zschr. 195, 1977, 505 f.). Angefügt ist das Referat, mit dem K. Forster den Text vor der Vollversammlung des Zentralkomitees am 14. Mai 1977 vorstellte und in seinen wesentlichen Zielsetzungen erläuterte. Das Papier spricht eine Grundfrage der Kirche unserer Zeit an: Die große Zahl der Christen, die Glaubenssätze und Verhaltensnormen der Kirche nur teilweise bejahen oder die nach religiösen Erfahrungen suchen, der Institution Kirche aber distanziert begegnen. Die Verfasser versuchen dieses Phänomen als „kirchendistanzierte Religiosität" begrifflich zu fassen und schlagen eine „Pastoral der konzentrischen Kreise" vor. Diese Interpretation ist nicht unbestritten: Die Frage nach dem zugrunde liegenden Religionsbegriff und nach der Tragfähigkeit des Modells konzentrischer Kreise bedarf noch weiterer Klärung. Die Buchveröffentlichung kann dieser Diskussion weitere Impulse geben. *W. Seibel SJ*

Sexualerziehung

Bilanz der Sexualpädagogik. Hrsg. v. Hans-Jochen Gamm und Friedrich Koch. Frankfurt: Campus 1977. 211 S. Kart. 24,–.

Die Bilanz der Sexualpädagogik fällt nach Meinung der Autoren der – auch wissenschaftlich – sehr unterschiedlichen Beiträge nicht allzu positiv aus; denn die sogenannte „sexuelle Revolution" fand nicht statt (48, 189). Die im Zug der Schülerbewegung (1967–1969) vorgenommene Revision in der Sexualpädagogik, die Entwicklung von einer repressiven zu einer emanzipatorischen Sexualerziehung brachte wohl eine große Liberalisierung auf dem Gebiet der Sexualität. Sie bescherte aber zugleich die am Konsum orientierte Verbrauchermentalität im Intimbereich. Dies ist höchst unerwünscht (weil unpolitisch) – und ein neues Zeichen für die Verwerflichkeit des kapitalistischen Systems einerseits, andererseits aber ein Beweis dafür, daß die Reichschen Thesen über den Zusammenhang von Kapitalismus und Sexualunterdrückung nicht stimmen (45).

So dokumentiert dieser Band: erstens die Bekümmertheit jener Ideologen, die ausgezogen waren, die sexuelle Freiheit zu bringen. H. J. Gamm plädiert erstaunlicherweise für „Meditation und Askese", die Jugendliche wohl brauchen, um „dem Verschleiß des Phänomens Liebe" entgegenzuwirken (16); er setzt sich auch ein für „Virginität" (190). Zweitens die Unbelehrbarkeit der linksorientierten Autoren, die trotz ihrer negativen Erfahrungen nicht müde werden, eine marxistische Anthropologie (vermittelt durch W. Reich) nachzubeten (vor allem 131–156). Drittens die Unfähigkeit von Ideologen, geschichtliche Tatsachen als Tatsachen stehenzulassen und nicht nach eigenen Wunschbildern umzufrisieren. Die Geschichte der Sexualität ist angesichts des nicht gänzlich rationalisierbaren Phänomens Sexualität (es wird ihm immer wieder ein Tabu zufallen) nicht linear. Es ist von H. J. Gamm wissenschaftlich unseriös, zu sagen: „Die Infantilisierung eines Teils der europäischen Menschheit begann ... und zog Schule als Institution nach" (188). Darin sieht er ein Ergebnis der Industrialisierung und beruft sich dabei auf das viel differenzierter argumentierende Buch „Geschichte der Kindheit" von Philippe Ariés. Ebenso wissenschaftlich unseriös ist die Aussage von Bornitzky-Kerscher, das Verbot der Nacktheit im 16. Jahrhundert sei „ein weiteres Beispiel für die Umfunktionierung des Körpers auf ein Leistungsorgan hin" (118). J. van Ussel bemerkt hingegen in seinem Werk „Sexualunterdrückung", die im Lauf des 16. Jahrhunderts um sich greifende Syphilis habe einen Schock ausgelöst und dadurch zum Verbot der Nacktheit geführt.

Angesichts der Forderungen, die vor allem H. J. Gamm erhebt, sollten erst einmal die Autoren von G. Amendt über H. Kentler bis zu B. Rohr ihre Differenzen klären. Erst dann wird es sinnvoll sein, zwischen den Fronten ein Gespräch zu führen – und zwar über die

anthropologischen Voraussetzungen einer (in der Tat!) modernen Sexualpädagogik.

R. Bleistein SJ

FRICKER, Roland – LERCH, Jacob: *Zur Theorie der Sexualität und der Sexualerziehung.* Weinheim: Beltz 1976. 246 S. Kart. 25,–.

Die These des Buchs lautet: „Wir verstehen ... den sexuellen Sozialisationsprozeß (Sexualität) als umfassend sozial bedingt, d. h. in dem Maß, wie der gesamtgesellschaftliche Reproduktionsprozeß und in Abhängigkeit von diesem. Denn insofern das, was unsere Wahrnehmung als sexuellen ‚Trieb' perzipiert, nicht mehr als biogen zugeschrieben, sondern als gesellschaftlich erworben zu beschreiben ist, fällt Sexualität auch bezüglich ihres ‚Unterbaus' unter die Definitionsleistung einer bestimmten Gesellschaft und Kultur, d. h. gehört zur Aufgabe ihrer Selbstreproduktion" (182). Damit ist klar, daß der Begriff „Trieb" nur eine „unzuverlässige Substantivierung einer beobachteten Verhaltenseigenschaft ist" (63), daß Sexualität „eine ideelle Konstruktion" ist, „welcher kein eindeutiges und fixes Datum entspricht" (95). Konsequenterweise muß eine solche „soziogene" Sexualität „aktiv entworfen werden" (191). Daraus folgt eine Radikalisierung der sexualpädagogischen Zielsetzungen, deren Legitimation eindeutiger (weil wertgebundener, allerdings an absolute Werte) und komplizierter wird, weil Sexualität „in ihrer gesamten Genese gesellschaftlich kontrolliert ist" (201). Dabei schlägt als „Wert" sich nieder, „daß die konkrete, aktuelle gesellschaftliche Gesamtlage vorrangige Bezugsgröße sein muß für Entwurf und Konkretisierung eines sexualpädagogischen Konzepts" (201).

Jenseits der Frage, ob der soziologische Slang noch etwas mit deutscher Sprache zu tun hat, muß den Autoren zugegeben werden, daß sie eine marxistische Erklärung der „Triebtheorie" in einer weitaus radikaleren Weise als W. Reich und H. Kentler vorlegen. Daß Begriffe wie „Trieb", „Sexualität" immer auch in einen anthropologischen Gesamtentwurf eingeordnet sind, beweisen die Autoren mit ihrem eigenen Entwurf am besten. Ist er „humaner"? Diese Frage wendet sich zuerst an den Marxismus als ganzen. Stimmen die Tatsachen mit ihrer Theorie überein? R. Spitz' Forschungen werden in einer grundlegenden Aussage etwa als Hypothese (87) und später einfach als These zitiert (94). Ferner wird das Saugen des Kleinkinds als „soziogen" bezeichnet, aber dennoch als „kindliches Bedürfnis" hingestellt. Also doch biogen? Es wird unterschlagen, daß hierbei Instinktreaktionen eine Rolle spielen, wie derselbe R. Spitz beweist. Hier wird selektiv wahrgenommen. – Die gleiche Selektion spielt bei der Wahrnehmung von Historie und Kulturanthropologie eine Rolle. Dabei wäre anzumerken, daß die Stichhaltigkeit der „Selbstmordgefährdung" in Beziehung zu sexualfeindlicher Erziehung und christlichem Milieu (173–175) auch einmal im Hinblick auf Schweden, dem Land mit der höchsten Selbstmordrate, nachzuprüfen wäre. Aber um solche Kontrollen scheint es den Autoren nicht zu gehen. Hält man fest, daß das Ziel der Arbeit ist, die Politisierung der (zumal schulischen) Sexualpädagogik mittels einer neuartigen Trieb- und Sexualtheorie zu legitimieren, dann ist das übrige eine zwar aufwendige und komplizierte, aber dennoch nur „sekundäre Rationalisierung".

R. Bleistein SJ

Sexualerziehung als Unterrichtsprinzip. Empfehlungen, Richtlinien, Stellungnahmen. Hrsg. v. Norbert KLUGE. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1976. XXI, 493 S. Lw. 91,–.

In seinem Dokumentationsteil enthält dieser Band die Empfehlungen der Schüler (Richtlinien des Hamburger Schülerparlaments zum sexualpädagogischen Unterricht vom 10. 6. 1968) und der Kultusminister (Beschluß der Kultusministerkonferenz zur Sexualerziehung in den Schulen vom 3. 10. 1968) sowie die Richtlinien der Bundesländer zur Sexualerziehung in der Schule, wobei anzumerken ist, daß allein Berlin (1962) und Hessen (1967) bereits vor dem Beschluß der Kultusminister verbindliche Richtlinien besaßen.

Interessant ist in diesem Zusammenhang, daß diesem Beschluß die Kampagne des „Aktionszentrums Unabhängiger und Sozialistischer Schüler (AUSS) vorausging, das seit 1967 die Einführung des obligatorischen schulischen Sexualkundeunterrichts lautstark forderte. „Vor diesem Hintergrund erscheint der Beschluß der Kultusminister ... keineswegs als Pionierleistung westdeutscher Bildungspolitik. Vielmehr war die Kultusministerkonferenz angesichts der gesellschaftlichen Vorleistungen und der politischen Kräfte gezwungen, endlich und baldmöglichst zu handeln" (XVI ff.). In den Richtlinien der einzelnen Bundesländer sind Unterschiede in den Bildungszielen und Bildungsinhalten nicht zu übersehen. Allerdings wird das Erziehungsrecht der Eltern sowie die Zusammenarbeit zwischen Elternhaus und Schule immer ausdrücklich betont. – Der umfangreiche Diskussionsteil des Buchs enthält Stellungnahmen zu den genannten Dokumenten. In den zustimmmenden oder kritischen Texten spiegelt sich die Breite heutiger Meinungen zur Sache, von R. Affemann bis zu H. Kentler. Das Buch informiert sachlich über die Sexualerziehung in der Schule und weist die Vor- und Nachteile eines solchen Unterrichts ohne Beschönigung auf. Es darf für jede weitere Diskussion als Grundlage vorausgesetzt werden. *R. Bleistein SJ*

Geschlechtserziehung interdisziplinär. Grundlegende Informationen für Lehrer. Hrsg. v. Franz Beffart. Düsseldorf: Patmos 1975. 170 S. Kart. 12,80.

Die schulische Geschlechtserziehung verlangt aus zwei Gründen ein interdisziplinäres Gespräch: einmal weil das Phänomen Sexualität nicht durch die Aussagen einer Wissenschaft allein hinreichend beschrieben werden kann, zum anderen weil Sexualerziehung als Unterrichtsprinzip von fächerübergreifenden Gesichtspunkten getragen sein muß. Dieses interdisziplinäre Gespräch wird in der Publikation, die aus der langjährigen Tätigkeit eines Arbeitskreises beim Katholischen Zentralinstitut für Ehe und Familienfragen in Köln entstand, sachlich und anregend geführt, und zwar im Hinblick auf den Lehrer, der sich, ausgehend von seinem Fachgebiet, über eine anthropologisch begründete Gesamtsicht der Sexualität informieren will. In diesem Buch kommen der Pädagoge, der Psychologe, der Soziologe, der Theologe, der Mediziner und der Biologe zu Wort. Sie alle beziehen – ausgehend von einer christlichen Sicht des Menschen – nicht nur einen kritisch-offenen Standpunkt zu traditionellen kirchlichen Aussagen. Sie setzen sich vor allem mit den oft wenig reflektierten wissenschaftstheoretischen Implikationen der Theorien von W. Reich und anderen auseinander, die bislang die sogenannte emanzipatorische Sexualpädagogik begründeten. Vorteilhaft für den Lehrer wird sein, daß zuerst die Situation des Schülers unter dem jeweiligen Fachaspekt beschrieben wird, daß Lernziele und Lerninhalte im Detail benannt und begründet werden und daß ausführlich auf die aktuelle Literatur zum jeweiligen Thema hingewiesen wird. Ein nützliches Buch. *R. Bleistein SJ*

Janzing, Anton: *Ganzheitliche Geschlechtserziehung.* Mainz: Grünewald 1977. 96 S. (Topos. 60.) Kart. 6,80.

Die Fülle an „Aufklärungsliteratur" für Eltern und Erzieher macht die Wahl schwer. Für das Bändchen von A. Janzing spricht, daß der Verfasser Vater, Lehrer und Fachmann für Sexualpädagogik in der Diözese Münster ist. Janzing bespricht in leicht faßlicher Sprache die in diesem Problembereich anfallenden Fragen. Die Kapitel tragen die Überschriften: Die Bedeutung menschlicher Geschlechtlichkeit hat sich gewandelt; Geschlechtserziehung ist in erster Linie Verhaltensprägung und Verhaltenshilfe; Eltern prägen die Einstellung ihrer Kinder entscheidend; Fragen erfordern wahre und altersgemäße Antworten; Kindergarten und Schule ergänzen die elterliche Erziehung. Wo in sexualethischen Fragen eine Stellungnahme verlangt wird, gibt Janzing sie im Rückgriff auf kirchliche Texte und auf Ausführungen von Theologen. Auch darin ist ihm die Information über mögliche Standpunkte wichtiger als Re-

zepte für ein konkretes Verhalten. Das Buch kann Eltern und Erziehern zur gediegenen und schnellen Information empfohlen werden. – Ergänzend sei auf die Stellungnahmen kirchlicher Autoritäten (Hirtenbriefe, Synodenbeschlüsse, Römische Erklärungen aus den Jahren 1973–1976) hingewiesen: Fragen menschlicher Geschlechtlichkeit. Katholische Stellungnahmen zur Sexualethik und Sexualpädagogik (Hildesheim: Bernward 1976. 116 S. Kart. 6,80).

R. Bleistein SJ

ZU DIESEM HEFT

In der Europa-Diskussion geht es für die Kirchen nicht nur darum, daß sie ihren Beitrag für die politische Einigung leisten. Sie müssen sich auch besinnen, welche Folgerungen die Christen in den einzelnen Ländern aus dem Zusammenwachsen Europas ziehen müssen. Friedhelm Hengsbach fragt, was dies für die Katholiken in der Bundesrepublik bedeutet und in welchen Punkten ein Prozeß des Lernens stattfinden sollte.

Hans Schorr, Professor an der Hochschule der Bundeswehr in München, untersucht die Folgen, die sich aus der Mitgliederentwicklung der Bundestagsparteien ergeben: Alle vier Parteien nähern sich in ihrer Sozialstruktur dem Typ einer Volkspartei, indem sie der Sozialstruktur der Bevölkerung ähnlicher werden. Dadurch werden die Konkurrenzbedingungen härter als früher und es wachsen die Tendenzen, die eine Polarisierung begünstigen.

In der weltweiten Kampagne für die Menschenrechte darf die Kirche nicht zurückstehen. Die Verteidigung von Freiheit und Menschenwürde gehört zu ihren zentralen Aufgaben. Karl J. Rivinius zeigt anhand von Stellungnahmen der Päpste und des Zweiten Vatikanischen Konzils, wie die Kirche die Menschenrechte begründet und welche Forderungen sie daraus ableitet.

Eine Reihe von Versuchen in den letzten Jahren sollte nachweisen, daß die menschenähnlichsten Primaten, besonders die Schimpansen, fähig sind, sich ein Vokabular im Sinn einer Namengebung anzueignen und aufgrund der erlernten Taubstummensprache zu einer Kommunikation zu gelangen. Paul Overhage berichtet über Verlauf und Ergebnisse und fragt nach den Konsequenzen für die Bestimmung der Grenzen von Mensch und Tier.

Heinrich Fries, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität München, macht im Blick auf die Entwicklung des Verhältnisses von Papst und Konzil deutlich, wie sehr das Gesetz der Geschichtlichkeit auch für Religion, Offenbarung und Kirche gilt und wie man in den Erfahrungen der Geschichte Lösungen heutiger Probleme finden kann.

Organverpflanzung und Moral

Beschränkt sich die katholische Moral darauf, nur die aus der Vergangenheit überkommenen, längst bekannten sittlichen Gebote zu wiederholen, und vernachlässigt darüber die drängenden sittlichen Verpflichtungen der Gegenwart und Zukunft? In diesem manchmal gehörten Vorwurf mag insofern ein Körnchen Wahrheit stecken, als viele Christen tatsächlich denken, es gebe über die ausdrücklich in der Heiligen Schrift und der Tradition der Kirche aufgeführten Einzelgebote hinaus keine wesentlichen sittlichen Pflichten mehr, durch deren Verletzung man Schuld auf sich laden könnte. Christen werden daher trotz ihres guten Willens von Menschen außerhalb der Kirche an Aufgeschlossenheit und Einsatz für neu auftauchende soziale Probleme manchmal übertroffen. Nun bleiben zwar die Prinzipien christlicher Moral, etwa das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe, für alle Zeiten in Geltung; ihre rechte Anwendung hängt aber von den Bedingungen der Zeit ab, von neuen Notwendigkeiten und Möglichkeiten insbesondere im sozialen Bereich.

Eine solche neue Möglichkeit, aus der sich auch sittliche Verpflichtungen ergeben, hat die moderne Medizin erschlossen. Manchen Kranken, für deren Überleben oder gar Heilung früher kaum Hoffnung bestand, kann jetzt geholfen werden, indem man ihnen das Organ eines Verstorbenen einpflanzt. Diese Möglichkeit läßt sich aber deshalb bei uns bisher nur in geringem Umfang nutzen, weil zu wenig Menschen ihre Bereitschaft erklären, bei einem plötzlichen Tod, etwa einem Verkehrsunfall, ihre Organe einem kranken Menschen zur Verfügung zu stellen. Ergibt sich aus dem Gebot der christlichen Liebe aber nicht eine gewisse Verpflichtung, noch im Tod ohne großes Opfer möglicherweise das Leben eines anderen zu retten?

Beispielsweise müssen Kranke mit funktionsuntüchtigen Nieren mindestens zweimal in der Woche zu ihrem Überleben an eine künstliche Niere angeschlossen werden. Dieses Verfahren ist schwer belastend, mit unangenehmen Nebenwirkungen verbunden und außerdem sehr teuer. Man rechnet im Augenblick mit fast 100 000 Mark pro Patient und Jahr. Durch die Dialysebehandlung und die dadurch erhöhte Lebenserwartung wird sich die Zahl der bundesdeutschen Nierenkranken von derzeit 5000 auf voraussichtlich 16 000 in sechs Jahren erhöhen. Damit würden aber die notwendigen Aufwendungen der Krankenkassen allein für diese Patienten einen Umfang erreichen, daß einfach aus Kostengründen nicht jeder mehr behandelt werden könnte. Aber dürften wir ihn deshalb sterben lassen?

Die Heimbehandlung mag noch verbesserungsfähig sein; einen eigentlichen

Ausweg bietet sie nicht. Wohl aber könnte durch Nierentransplantationen bei geringerem Aufwand (derzeit etwa 30 000 Mark pro Operation) diesen Kranken wirksamer geholfen werden. Die Erfolgsaussichten dafür haben sich laufend verbessert. Man rechnet bereits mit einer möglichen Überlebenszeit eines Nierentransplantats von 15 bis 20 Jahren. Falls die Niere vom Körper abgestoßen wird, kann die Operation wiederholt werden; beim zweiten Mal hat sie eine größere Erfolgsaussicht. Vor allem aber besteht Hoffnung, daß die Patienten wieder ein normales Leben führen können. Die Rücknahme in die Behandlung mit der künstlichen Niere bleibt immer noch offen.

Wie ließe sich jedoch eine größere Bereitschaft der Bevölkerung zur Organspende erreichen? Viele Menschen schrecken vor dem ungewohnten Gedanken zurück, daß Teile ihres Körpers einmal in einem anderen weiterleben sollen. Sosehr solche Gefühle zu respektieren sind, so ist unter moralischer Rücksicht doch kein Grund zu sehen, warum nicht auf diese Weise einem Menschen geholfen werden dürfte und sollte. Wenn dennoch bisher nur wenige ihre Bereitschaft erklärt haben, ist es eher Unwissen, Gedankenlosigkeit oder Verdrängung: Man denkt nicht gerne daran, daß man selbst leicht in die Lage des Kranken oder eines Verkehrsopfers geraten könnte.

Wenn sich nicht genügend Menschen finden, die sich freiwillig zur möglichen Organspende im Todesfall bereit erklären, wird man auf andere Weise Vorsorge treffen müssen. Schon seit langem ist in Bonn ein Transplantationsgesetz in Vorbereitung, durch das die Organentnahme gesetzlich erleichtert werden soll, auch wenn keine ausdrückliche Einwilligung des Verstorbenen oder der nächsten Verwandten vorliegt (die wegen der Kürze der zur Verfügung stehenden Zeit und wegen des Schocks bei einem plötzlichen Tod nur schwer eingeholt werden kann). In der sogenannten „Widerspruchslösung" soll juristisch unterstellt werden, daß alle Bundesbürger mit der möglichen Organentnahme im Todesfall einverstanden sind, wenn sie nicht durch eine eigene Erklärung in ihren Personalpapieren dagegen Widerspruch einlegen. Selbstverständlich sind gesetzliche Bestimmungen gegen Mißbrauch vorgesehen, daß etwa der Arzt, der den Tod festgestellt hat, nicht an der Transplantation beteiligt sein darf. Bevor eine solche Regelung Gesetz wird, sind sicher noch manche juristisch-technische und vor allem grundsätzliche Schwierigkeiten und Bedenken auszuräumen, und man kann nur hoffen, daß die Diskussion darüber so offen und sachlich geführt wird, wie es bei einem so schwierigen, gefühlsgeladenen Gegenstand nur möglich ist.

Ist der Gedanke völlig utopisch, daß es den Kirchen gelingen könnte, durch einen Appell an die Nächstenliebe so viele Christen zu veranlassen, eine Bereitschaftserklärung zur Organspende zu unterschreiben, daß dadurch eine gesetzliche Regelung vielleicht unnötig würde?

Walter Kerber SJ

Rainulf A. Stelzmann

Verzweiflung und Neubesinnung

Religiöses und ethisches Bewußtsein im jüngsten amerikanischen Roman

In einem Überblick über den amerikanischen Roman von 1850 bis in die fünfziger Jahre unseres Jahrhunderts wird eine zunehmende Unsicherheit des ethischen und ein in vielen Fällen zur Verzweiflung neigender Skeptizismus des religiösen Bewußtseins immer deutlicher. Doch zeigen fast alle wichtigen Romane dieser Zeitspanne eine Bindung an die Tradition der christlich-jüdischen Gebote und eine, wenn auch vielleicht uneingestandene, Sehnsucht nach den festen Formen und der unbeirrten Zielsetzung eines positiven Glaubens. Selbst der Zweite Weltkrieg hat in den Vereinigten Staaten nicht das Bewußtsein geändert, in einer sinnvollen Welt zu leben, die sich dauernd verbessern läßt und in der Gut und Böse sauber geschieden sind. Menschliche Vernunft und guter Wille, so glaubt man, können das Böse immer wieder besiegen[1].

Erst der Krieg in Vietnam und die mit ihm verbundenen Unruhen haben diese Haltung erschüttert. Seither gilt selbst die zur „Produktionsethik" vereinfachte Lebensphilosophie des Puritanismus als sinnlos. Ihre geistige Öde wird entlarvt, wenn die Dichter sie als eine Ethik beschreiben, die „Schritt für Schritt zum Unglück, zur Beschränktheit und in die Falle eines mechanischen Lebens führt". Man kann nicht mehr daran glauben, daß industrieller Aufbau das Heil der Seele verbürgt[2]. Trotz oder vielleicht gerade wegen des Bewußtseins dieser ethisch-metaphysischen Leere ist die Suche nach neuen Prinzipien und Idealen unverkennbar. Dafür spricht schon die überraschende Anerkennung eines aus katholischer Sicht schreibenden Autors wie Walker Percy, dem im Sommer 1977 wegen seiner Verdienste als „Arzt des Geistes" der Ehrendoktor der Tulane University (New Orleans) verliehen wurde. Doch wäre es verfehlt, sich bei einer Untersuchung des religiösen und ethischen Bewußtseins im jüngsten Roman auf diesen Sonderfall zu stützen. Die folgende Arbeit versucht an Hand der erfolgreichsten neuesten Romane literarisch anerkannter Schriftsteller, die Hauptzüge dieses Bewußtseins aufzuspüren[3].

Kurt Vonnegut (geb. 1922)

Vonneguts Vorfahren stammen aus Deutschland. Sie haben sich in Indianapolis niedergelassen und dort als Architekten gearbeitet. Ihr Stolz auf die deutsche Tradition hat durch die beiden Weltkriege sehr gelitten und bei den drei letzten Generationen zu einem Gefühl der Entfremdung und Isolierung beigetragen. Selbstmord, Krankheit und gewaltsamer Tod durch Unfälle unter seinen nächsten Verwandten haben Kurt Vonneguts Leben besonders schwergemacht. Sein Sohn Mark gibt einen Einblick davon in seinem Buch „*The Eden Express*" (1975), in dem er ein erschütterndes Bild von seinem Leben als Hippie und als schizophrener Patient in einer Heilanstalt zeichnet. Die früheren Romane seines Vaters gehörten zur Lieblingslektüre der amerikanischen Studenten der sechziger Jahre. Sie beklagen das dunkle Geschick der Menschheit in einer Welt, wo eine wertfreie Naturwissenschaft, Pornographie und Grausamkeit herrschen, versuchen aber trotzdem, die Möglichkeit eines sinnvollen Lebens durch Gemeinschaft und fürsorgende Liebe aufzuzeigen[4].

In „*Slapstick or Lonesome No More*" (New York: Delacorte Press, 1966), seinem letzten Roman, scheint Vonnegut diesen Optimismus verloren zu haben. Nur noch der schon für die früheren Bücher kennzeichnende „schwarze Humor" heitert den Leser auf. Das Buch spielt in einer zeitlich nicht genau bestimmten Zukunft. Dr. Wilbur Daffodil-11, der Protagonist, ist der letzte Präsident der Vereinigten Staaten. Unter seiner Regierung zerfällt das verwahrloste Land in König- und Fürstentümer. Die Technik funktioniert nicht mehr und die Menschen leben wieder als Jäger oder Bauern aus der Hand in den Mund. Sie werden von Seuchen und kosmischen Schwerkraftveränderungen heimgesucht.

Man sollte erwarten, daß sich unter solchen Umständen alle Gesetze wieder auf ein primitives Faustrecht zurückentwickelt haben. Daß dies nicht der Fall ist, führt Vonnegut auf eine neue soziale Ordnung zurück, von der er schon in früheren Büchern spricht: Die Einsamkeit des Menschen muß durch das Gefühl der Zugehörigkeit zu Familienverbänden überwunden werden. Dies ist das Programm Dr. Swains, und er erreicht, daß alle Amerikaner neue Mittelnamen (z. B. „Daffodil-11") bekommen, die sie einem solchen Verband eingliedern. Trotz einiger Proteste ist das System erfolgreich. Im nächsten Krieg zwischen den neuen Reichen vergessen die Soldaten nie, daß sie gegen Familienangehörige zu Feld ziehen. Sie halten den Krieg für eine Tragödie, da alle Beteiligten Brüder sind (213f.). Dieses Bewußtsein, so entdeckt Dr. Swain mit Freude, vermindert das Töten und läßt die Soldaten oft „desertieren und kapitulieren". Der Krieg ist kein grausames Blutbad mehr (220f.). Vonnegut scheint demnach noch immer zu hoffen, daß wir unser Los auf dieser Erde verbessern können, wenn wir nur einsehen, daß alle Menschen Brüder und Schwestern sind, die sich lieben und achten müssen.

Daß diese Ethik ohne Metaphysik bestehen kann, mag schon der Titel des Romans andeuten: Dantes „Göttliche Komödie" ist zur „Radaukomödie" (Slapstick) geworden, die eine göttliche Weltordnung sehr laut und sehr obszön in Frage stellt. Das Erlösungswerk Christi scheint ebenfalls vergeblich gewesen zu sein. Die beliebteste Religion der Endzeit ist „die Kirche des entführten Jesus Christus" (184 ff.), die den Heiland geknebelt und an den Fußboden eines verborgenen Zimmers gekettet darstellt. „Eine einzige vollkommene Träne hängt an seinem unteren Augenlid." Die Mitglieder der Kirche suchen ihn überall, aber offenbar vergeblich.

Auch die unmittelbare Verbindung zum Jenseits, die Dr. Swain mit seiner verstorbenen Schwester herstellen kann, erweist sich als enttäuschend. Die Seelen der Toten befinden sich in einem Zustand unglaublicher Öde und Langweile, der sie mit voller Kraft den zotigen Wortketten eines an Tourettes Krankheit leidenden Jungen, der dem Gespräch des Präsidenten beiwohnt, zustimmen läßt (233). Vonnegut scheint damit allen religiösen Glauben als Illusion zu verbannen. Nur in dem Gedicht, das der Präsident sich für seinen Grabstein wünscht, kann man noch eine Spur theologischer Hoffnung aufweisen: „Und was haben wir denn mit der ungleichen Wette gemacht, / der derben Komödie des Menschen, jawohl, und Gottes? / Ganz damit vertraut und ohne Furcht, / Dankeschön, / In einem Spiel wurden unsere Träume erneuert" (230). Zwar ist die berühmte Wette Pascals für Vonnegut zu einem sehr ungleichen Vertrag geworden, aber vielleicht ist die Komödie zwischen Gott und Mensch trotzdem ein Stück, das unsere Träume (= Hoffnungen) erneuert, wenn wir es nur ohne Furcht und Zagen bis zu Ende spielen.

Joyce Carol Oates (geb. 1938)

Kaum eine andere Schriftstellerin ihrer Generation hat so viel veröffentlicht und ist so oft besprochen worden wie Joyce Carol Oates[5]. Sie stammt aus dem Staat New York, ist aber seit über zehn Jahren Professor für Literaturwissenschaft an einer kanadischen Universität. Für einen ihrer früheren Romane („them") erhielt sie 1970 den begehrten *National Book Award*. Die „Geworfenheit" des modernen Amerikaners ist ihr Thema. Als „vom Glauben abgefallene Katholikin" fühlt sie sich von „Heidegger, Sartre"[6] und Nietzsche angezogen.

Ihr letzter bedeutender Roman trägt den sensationellen Titel *„The Assassins: A Book of Hours"* (New York: The Vanguard Press Inc., 1975). Seine ethische und religiöse Aussage ist wegen der verschiedenen Erzählperspektiven noch schwerer zu bestimmen als die des Buchs von Vonnegut: Andrew Petrie, Senator, Philosoph und Herausgeber einer hochstehenden konservativen Monats-

schrift, ist auf seinem Landgut ermordet worden. Im ersten Teil des Romans sehen wir die Ereignisse mit den Augen seines Bruders Hugh, eines Künstlers, der sich auf Karikaturen spezialisiert, im zweiten ist Yvonne, die zweite Frau Andrews, unser Anhaltspunkt, im dritten lesen wir die Geschichte des jüngsten Bruders, Stephen, der für ein Jahr in einem Jesuitenseminar war. Der Mord wird jedoch nie geklärt. Nach einem Selbstmordversuch vegetiert Hugh blind, taub und bewegungsunfähig in der eisernen Lunge eines Privatkrankenhauses. Yvonne wird von Unbekannten erschossen und zerstückelt. Nur Stephen überlebt. Er zieht als Vagabund von Stadt zu Stadt. Es fragt sich, was die ethisch-theologischen Strukturen einer solchen, vom Terror beherrschten Welt sind.

Für den Künstler Hugh gibt es keine Werte. Die Welt ist sinnlos (112), die Geschichte eine „Sammlung von Lügen" (95). Gott, ja selbst der Gottesgedanke, ist „offenbar nicht mehr von Bedeutung. Es gibt jetzt weder Gott noch seine Erfindung" (115). Hugh hat Gott immer gehaßt, aber nicht ihn, denn was es nicht gibt, kann man nicht hassen, „sondern die Idee" (124). Auch die Kunst hat keinen Sinn, sondern „sie existiert einfach ... ewig, herrlich und selbstherrlich ... frei"; und auch der Künstler ist „frei, frei, frei" (537). Diese Freiheit scheint das Handeln Hughs zu bestimmen. Es gibt in seinem Leben keine moralischen Richtlinien, und da seine Kunst negativ verzerrt, hat auch sie keine erhebende Kraft. Doch hängt an der Wand seines Zimmers die Zeichnung einer Kreuzigung: Ein Geschöpf mit Engelsflügeln ist an ein Kreuz genagelt, das aus einem auf den Händen stehenden Frauenkörper besteht (537). Ist es der Todesengel, von dem schon vorher (94 f.) die Rede ist? Die Frage bleibt unbeantwortet. Mehr als jede andere Figur im Roman symbolisiert Hugh den Menschen, der „der Krankheit zum Tode" verfallen ist. Seine Verzweiflung scheint ausweglos zu sein.

Yvonne hat die Philosophie ihres toten Gatten, dessen Papiere sie zur Veröffentlichung vorbereitet, zu ihrer eigenen gemacht. Auch Andrew war Atheist. Für ihn war Gott eine „delusion" (501). Wie Hugh richtet er sich darum nicht gegen ihn, sondern er fürchtet sich vor dem, was die Christen „Gott nennen" (552). Auch er glaubt an Freiheit, aber nicht an die des Künstlers, sondern an die Vorstellung einer Welt, „die frei und schön ihre Kreise vollzieht". Solange sie sich bewegt, hat er Hoffnung und versucht sie durch „Qualitätskontrolle der Bevölkerung und der Kultur" (521) zu erhalten und zu verbessern. Neben diesem an die Rassenhygiene des Nationalsozialismus erinnernden Plan sollen die philosophischen Systeme Humes und – überraschenderweise – Kants (315, 341, 344, 368) helfen, die Menschheit vor moralischem Chaos zu bewahren. Man könnte somit in Andrew einen Nietzsche-Schüler sehen, der eine immanente Ethik der „Herrenmoral" vertritt.

Ganz im Gegensatz dazu steht die zunächst fast heiligmäßige christliche Ethik Stephens, des jüngsten Bruders. Der Jesuitenmärtyrer Noël Chabanel hatte ihn in seiner Jugend so begeistert, daß er seine Familie verließ und in die Gesellschaft

Jesu eintrat. Auch als das Noviziat nicht gelingt, bleibt er gläubig und tut Werke der Barmherzigkeit fast bis zur Erschöpfung (526). Das einzige Problem, das ihn manchmal quält, ist das Elend in der Welt: „Das Leben im Fleisch schmerzt. Aber sollte es so sehr schmerzen?" (527) Überraschenderweise endet der Roman dann aber mit einer verwirrenden apokalyptischen Schau, die die Visionen des Apostels parodiert und nach der Stephen „das Band zerschneidet . . . Sein Hirn schmerzt von dem neuen Wissen, daß von nun an selbst Gott zurückgewiesen werden muß" (567 f.).

Der seltsame religiöse Untertitel des Buchs kann demnach nur negativ gedeutet werden: Das Opus Dei dieses neuen „Stundenbuchs" führt nicht zu Gott, sondern leitet den Leser Schritt für Schritt hinweg von ihm. Da auch alle ethischen Lösungen aussichtslos zu sein scheinen, verliert sich das Buch in einer erschreckenden Leere. Aber offenbar kann ein Mensch wie Stephen sich selbst daran „anpassen" (568). Wir können ihn darum entweder als einen Helden im Sinn Nietzsches sehen, der sein Schicksal ohne Transzendenz meistert, oder aber als einen Schüler Schopenhauers, der sich in völlige Resignation flüchtet.

Joan Didion (geb. 1935)

Joan Didion ist in Kalifornien, dem „fortschrittlichsten" Staat Amerikas, geboren. In den sechziger Jahren wurde sie durch ihre Berichte über das Leben der Hippies in San Francisco als Journalistin bekannt. *„Slouching Towards Bethlehem"*, der Titel des Bandes, in dem diese Reportagen gesammelt sind, ist einem bekannten apokalyptischen Gedicht von W. B. Yeats entnommen. Das in seinen Versen ausgesprochene Gefühl, daß „die Welt in Stücke" bricht, scheint auch die Grundstimmung ihrer beiden jüngsten Romane zu sein.

Das Leben der Charaktere in *„Play It as It Lays"* (New York: Bantam Book, 1970, 1972) ist so leer, unfruchtbar und öde wie die Majobewüste, in der wir ihnen begegnen. Auch die Handlung ist flach und unbedeutend, im eigentlichen Sinn sogar überhaupt nicht vorhanden, da die „Heldin" Maria nicht ihr Leben gestaltet, sondern trotz gewisser Ansätze zur Selbstbestimmung von den Ereignissen getrieben wird. John Barth definiert in seinem Roman „The End of the Road" (1958) den amerikanischen Pragmatismus als einen mit Energie geladenen Existentialismus, d. h. einen „heiteren Nihilismus". Bei Didion ist von der Heiterkeit nichts mehr zu spüren. Doch, wie wir am Ende sehen werden, hat auch ihr Nihilismus eine positive Funktion.

Wie in vielen modernen Romanen befindet sich die Hauptperson in einer psychiatrischen Klinik. Sie war als Filmschauspielerin für kurze Zeit erfolgreich. Mit ihrer Ehe zerfiel aber auch ihre Karriere. Drogen, ein ehebrecherisches Verhältnis zu „B. Z.", einem Kollegen ihres Mannes, Abtreibung eines Kindes, des-

sen Vater zweifelhaft bleibt, und schließlich der Selbstmord B. Z.s führen zum seelischen Zusammenbruch Marias.

Es fragt sich, ob in ihrem Bewußtsein Ethik und Religion überhaupt noch eine Rolle spielen können, zumal da wir gleich anfangs erfahren (1–7), daß nichts, aber auch gar nichts „zutrifft": Darwins Entwicklungstheorie ist unlogisch. Leben und Tod scheinen vom Zufall bestimmt zu sein und die Vergangenheit hat keinerlei Bedeutung für die Gegenwart. Der Gottesgedanke, selbst in seiner unbestimmtesten Form, „trifft" ebenfalls „nicht zu". Und doch zeichnet sich eine rudimentäre Sittenlehre und, wenn man das Wort im Sinn von Bindung versteht, eine religiöse Haltung auf dem Grund dieses Nihilismus ab.

Da ist zunächst die Liste von „Schutztugenden", die Maria aufstellt, offenbar weil sie glaubt, daß der Mensch ohne sie nicht überleben kann: Sie will nie mehr nach Mitternacht unbegleitet ins Spielkasino gehen, sie will Geschlechtsverkehr „in Gesellschaft" vermeiden und nie mehr „sadistisch-masochistisch kopulieren, es sei denn freiwillig" (135). Aber durch diesen Nachsatz und durch Belanglosigkeiten, die im gleichen Zusammenhang genannt werden, verliert dieser Moralkodex seine Bedeutung, und wir müssen den Roman als Ganzes abwägen, um ihm einen ethisch-metaphysischen Gehalt abzugewinnen.

Im Verlauf der Handlung hebt sich eine Tatsache klar heraus: Trotz ihres Dahintreibens gewinnt Maria *eine* positive Einsicht. Am Ende „weiß sie, was ‚nichts' heißt, und spielt trotzdem weiter" (213), d. h. sie wendet sich dem zu, was G. K. Chesterton die den Nihilismus überwindende „Fahne des Lebens" nennt. Mit Recht stellt B. Z. die Frage an eine für ihn sinnlose Welt, warum er weiterleben soll, bevor er sich tötet. Maria fragt aber mit gleichem Recht die Gegenfrage und lebt weiter. Es mag sich darin eine „Hoffnung gegen die Hoffnung" ausdrücken, die Maria vielleicht erlösen kann.

Diese Einsicht zeigt sich auch in ihrem sittlichen Leben. Sie liebt und achtet ihre Mutter, deren gewaltsamer Tod sie bedrückt. Stärker noch ist ihre Bindung an ihre kleine Tochter Kate, die der Vater in eine psychiatrische Heilanstalt eingeliefert hat. Maria möchte das Kind daraus befreien, es um sich haben, für es sorgen und ein einfaches Leben mit ihm führen.

Im Jahr 1973 legalisierte der Oberste Gerichtshof der Vereinigten Staaten die Abtreibung. Diese Entwicklung wird heute von vielen Amerikanern als ein Ausdruck der „Kollektivmoral" und damit als ein ethisch gerechtfertigtes neues Gesetz gedeutet[7]. Im Sinn einer „pragmatischen Ethik" mag sich diese Einstellung vertreten lassen. Es ist darum überraschend, wenn man in Didions Roman einem völlig anderen Bewußtsein begegnet. Die Autorin kann sich keiner pragmatischen Abstraktion anschließen. Ihr Denken ist zu sehr auf das Konkrete, das Einzelne und damit auch das Persönliche gerichtet (103, 182)[8]. Maria kann sich nach der Abtreibung nicht von einem tiefen Schuldgefühl befreien (89, 95, 115, 125, 140). Was war mit dem „Gewebe" geschehen, mit dem „lebenden toten

Ding, wie man es auch nennt" (114)? Ein Hypnotiseur, den sie aufsucht, „bestätigt ihre Alpträume": Das Seelenleben des Menschen geht bis auf den Augenblick der Empfängnis zurück (118). Ja sogar der von der liberalen Gesellschaft so sehr als Selbstzweck zum Glück angepriesene Geschlechtsverkehr erscheint Maria nach der Abtreibung als ein Akt, der kein Ziel hat und darum sinnlos ist (134). Der Roman gibt uns somit Einsicht in das Bewußtsein einer Protagonistin, die das Leben selbst dann bejaht, wenn sie auf eine äußere Grenzsituation zurückgedrängt ist.

Dieser Eindruck bestätigt sich in Didions jüngstem und bisher erfolgreichstem Buch *„A Book of Common Prayer"* (New York: Simon and Schuster, 1977), dessen rätselhafter Titel auf ein theologisches Anliegen zu deuten scheint. Auf den ersten Blick lassen sich aber kaum Verbindungen zu dem klassischen Gebetbuch der anglikanischen Kirche, „The Book of Common Prayer", herstellen. Von Gott und Gebet ist nämlich nie die Rede, wohl aber von Gewalt, Unfrieden, Krankheit und Tod.

Grace Strasse-Mendana, eine Amerikanerin, die die wirtschaftliche Kontrolle in einem „Boca Grande" genannten mittelamerikanischen Staat von ihrem erschossenen Gatten übernommen hat, berichtet die Geschichte Charlottes. Diese junge Frau aus Kalifornien war mit zwei Männern verheiratet. Vom ersten, einem haltlosen, streitsüchtigen Südstaatler, hat sie eine Tochter namens Marin. Leonard, ihr zweiter Mann, vertritt als Rechtsanwalt radikale Gruppen. Marin ist der Lebensinhalt Charlottes, deren Beruf in ihrem Paß als „Madre" (22, 48) eingetragen ist. Dies scheint auf ihre seelische Grundstimmung und ihr sittliches Verhalten zu deuten. Als Marin sich einer Terroristengruppe anschließt und nach einem Bombenattentat von der Polizei gesucht wird, scheint sich Charlottes Liebe zunächst nur auf ihr verlorenes Kind zu konzentrieren. Sie sucht es auf jedem Flugplatz der Welt, bis sie in Boca Grande landet, wo sie bis zu ihrem Tod ausharrt. Für die Erzählerin ist Charlottes Lebensstil und Denkart ein typisches Beispiel der „delusion" des amerikanischen Mittelstands, der die Wirklichkeit unter dem Gesichtswinkel eines unverwüstlichen Fortschrittsglaubens sieht und das Böse und das Elend in der Welt einfach nicht wahrhaben will (60, 62, 68, 112, 217, 253). Charlottes Mütterlichkeit ist nicht nur auf ihre Tochter beschränkt, sondern sie scheint der Ausdruck einer opferbereiten Liebe zu sein, die sich um jeden Nächsten sorgt, der in Angst, Not oder Schmerzen ist (182, 189, 216, 228 f., 248). Als am Ende des Romans Guerillakämpfer eine Klinik in die Luft sprengen, rettet Charlotte unter Lebensgefahr drei Patienten (250 f.). In dieser Revolution wird sie dann kurze Zeit später von Unbekannten erschossen, ohne ihre Tochter je wiedergesehen zu haben.

Nach diesen Ereignissen ist Grace nicht mehr so sicher, daß das Leben und die Liebe Charlottes die „Geschichte einer Delusion" (272) ist. Ihr Glaube an die Naturwissenschaften, denen sie sich seit vielen Jahren zugewandt hat, um das

Wesen des Menschen „exakt" zu bestimmen (12f., 105), ist erschüttert. Diese Wissenschaften, so erkennt sie jetzt, können das Phänomen Charlottes nicht erklären, denn „selbst die sichersten empirischen Beweisgründe sind fragwürdig" (271).

Die unbeirrbare Liebe der Heldin, so scheint es, hat ihr einen Blick auf die ewige Wahrheit, die Quelle aller Güte, ermöglicht. Das bleiche äquatoriale Licht in Boca Grande, das die an Krebs dahinsiechende Grace so sehr liebt (14, 20, 271), ist vielleicht ein Symbol des unwandelbaren göttlichen Lichts, an das der moderne Mensch nicht mehr glauben zu können meint. Geburt, Essen und Trinken, Schlafen, Krankheit, Tod und Begräbnis, die einfachen Tatsachen des täglichen Lebens, die „The Book of Common Prayer" mit schönen Gebeten begleitet, sind oft so qualvoll, daß die frommen Worte wie der Versuch einer Täuschung oder Selbsttäuschung erscheinen mögen. So dürfen wir Charlottes Liebe, die sich um die kleinen und großen Angelegenheiten ihrer Mitmenschen kümmert, als ein „alltägliches" Gebet deuten, das selbst den entfremdeten Menschen der Nachmoderne berührt.

John Cheever (geb. 1912)

John Cheever stammt aus Massachusetts und die meisten seiner Dichtungen spielen in diesem Staat. Für seinen ersten Roman, *„The Wapshot Chronicle"*, erhielt er 1958 den *National Book Award.* Dieses Buch und das nächste, *„The Wapshot Scandal"* (New York: Alfred Knopf, 1964), berichten die Saga einer alteingesessenen neu-englischen Familie. Die Tugenden und Schwächen ihrer Mitglieder werden mit Humor und Ironie dargestellt. Wegen dieser Perspektive ist es schwer, ihre religiösen Sitten und Überzeugungen ernst zu nehmen. Nur die Menschlichkeit und Güte Honoras, des weiblichen Oberhaupts, scheint einen bleibenden moralischen Einfluß zu haben (296). In *„Bullet Park"* (1969) scheint Cheever die Ironisierung seiner Umwelt auf die Spitze zu treiben, indem er die dunklen Geschicke seiner Hauptpersonen so überraschend zum Guten wendet, daß das Ganze unwirklich erscheint: Der offenbar unheilbare Wahnsinn eines einzigen Sohnes wird von einem schwarzen Sektierer durch Gebet wie ein böser Traum vertrieben und der Vater verhindert dann auch noch im letzten Augenblick wie durch ein Wunder den Mord seines Sohnes durch einen anderen Geisteskranken.

Nach diesen Voraussetzungen ist *„Falconer"*, Cheevers jüngster und bisher erfolgreichster Roman (New York: Alfred Knopf, 1977), eine überraschende Neuschöpfung, da die ironische Distanz aufgehoben zu sein scheint. Selbst die Kritik der „New York Times" (7. 8. 1977) beschreibt ihn als einen „überwältigenden Gefängnisroman", der von „Flucht und Erlösung" handelt.

Zunächst ist diese Thematik jedoch verborgen. Der Protagonist Farragut, der von Beruf Universitätsprofessor ist (45), wird in das Zuchthaus Falconer eingeliefert, um dort eine lange Strafe für Brudermord (im Affekt) abzubüßen. Das schmutziggraue Äußere und Innere der Anstalt bestimmt auch die menschliche Atmosphäre. Die Gefangenen leben in einem Morast moralischer Erniedrigung und Grausamkeit. Farragut ist drogensüchtig. Ohne tägliche, offiziell genehmigte Spritzen kann er nicht mehr leben. Er und die meisten anderen Häftlinge sind außerdem dem Geschlechtlichen verfallen. Homosexualität in verschiedenen Formen, Onanie, individuell oder in Gruppen, sind mit schweigender Duldung der Verwaltung (92) an der Tagesordnung. Im Zuchthaus wird auch Farragut, der vorher „normal" war, zum Homosexuellen. Sein „Freund" ist ein bildschöner junger Mann namens Jody (91 ff.).

Der Ansatz zu einer ethisch-religiösen Überwindung dieser Welt erscheint zunächst als eine auf „natürlichem Wertfühlen" beruhende Kritik an Homosexualität und Onanie, die an die Phänomenologie Max Schelers erinnert: Farragut erkennt, daß seine Affäre mit Jody aus zwei Gründen zutiefst unbefriedigend bleibt. 1. Sie ist keine aus der Isolierung und Entfremdung des Selbst herausführende, auf Schöpfung und Entfaltung gerichtete Liebe (100), sondern eine perverse Form der Eigenliebe (Narzißmus), die ihn durch Jody mit der Sehnsucht nach seiner eigenen Jugend täuscht. 2. Diese sinnliche Suche bleibt aber sinn- und ziellos, weil die Jugend unwiederbringlich ist, und sie ist damit nichts als ein „Werben um den Tod und um des Todes dunkle Heilkräuter" (104). Die Homosexualität wird somit zu einem Symbol der Selbstzerstörung.

Ein ähnliches Gefühl überwältigt den Protagonisten nach dem zur Gewohnheit gewordenen Erlebnis der Gruppenonanie. Es überkommt ihn das Bewußtsein „einer völligen Armut an erotischer Sinnerfüllung" (119). Das Leblos-Mechanische der Handlung enttäuscht ihn.

Ein weiteres Element der sittlichen Erneuerung ist Farraguts Heilung von der Rauschgiftsucht. „Opium" ist anfangs für ihn ein Sakrament, das „in die Kirche gehört" (45). Seine Generation glaubt, daß Gott und die Welt nur unter dem Einfluß dieses „Blütenextrakts" voll erfaßt werden können. Farragut fürchtet sich davor, ohne Drogen die Wirklichkeit des Todes erfahren zu müssen (46 ff.). Im Zivilleben hatte er zweimal vergeblich versucht, sich zu entwöhnen; erst im Zuchthaus gelingt die Kur (186), die Farragut zunächst aber ablehnt, da sie unfreiwillig war. Dadurch, daß er sie schließlich bejaht, tut er einen weiteren Schritt auf dem Weg zu seiner Rettung.

Im Gegensatz zu diesen im Seelischen der Hauptperson sich entwickelnden ethischen Einsichten scheint das eigentlich Religiöse zunächst von außen in die Handlung einzugreifen: Ein Kardinal wird mit einem Hubschrauber auf dem Sportplatz der Gefangenen abgesetzt, um dort nach einem Festakt, in dem einigen Häftlingen Berufsdiplome verliehen werden, das Meßopfer zu feiern. Dieses

Ereignis ist mit Ausnahme von „Chicken Number II", einem Spötter (122), für alle Gefangenen ein Höhepunkt. Die lateinischen Gebete „bezaubern Farragut wie eine Liebesentzückung" (129 f.). Darüber hinaus wird die Liturgie buchstäblich zum Rettungsmittel Jodys, der im roten Talar die Messe dient und dann unerkannt mit dem Kardinal und den „echten" Meßdienern nach New York fliegt. Dort stellt sich heraus, daß der Kardinal die Flucht wissentlich geduldet hat. Ohne Fragen zu stellen, hilft er Jody mit neuen Kleidern, sein neues Leben zu beginnen. Jody weiß, daß seine Errettung ein „Wunder" ist, und er bemüht sich, dieser Tatsache durch seine Abkehr von weltlicher Eitelkeit, vielleicht der Quelle aller seiner Sünden, gerecht zu werden (133). Wir erfahren später, daß er verheiratet ist und ehrlicher Arbeit nachgeht (137).

Auch Farraguts Flucht erscheint wie ein Wunder. Ihr symbolischer Sinn ist aber noch beziehungsreicher als der der Befreiung Jodys. Erst wenn sein alter Adam abgestorben ist, kann Farragut zu neuem Leben erwachen. Verborgen im Totensack seines verstorbenen Zellengenossen Chicken Number II wird er von zwei Arbeitern aus dem Gefängnis getragen. Als die beiden Männer ihn vor dem Tor absetzen und sich für einen Augenblick entfernen, „steigt er aus seinem Grab" (206). Im nächsten Ort hilft ihm ein „Agent des Himmels" weiter (208): Ein etwas betrunkener Mann gibt ihm einen Regenmantel und bezahlt für seine Busfahrkarte. Ohne Furcht und mit erhobenem Haupt schreitet Farragut in die Freiheit. Er ist zu einem neuen Leben auferstanden.

Es scheint, als ob Cheever in „Falconer" eine Metapher weiterentwickelt hat, die dem schon erwähnten Gedicht „The Second Coming" (Die Wiederkunft Christi) von W. B. Yeats entnommen ist. Dort heißt es: "The falcon cannot hear the falconer; / Things fall apart; the center cannot hold" – „Der Falke kann den Falkner nicht hören; / Die Dinge zerfallen; die Mitte kann nicht halten." Der Roman überwindet das Chaos des Zerfalls. Hier hat der Falke den Ruf des Falkners verstanden. Er darf seinem Meister in die Freiheit entfliegen, weil er seine Lehren aufgenommen hat und beherzigen wird. „Befreit von seiner erotischen Roheit, seinem leichtfertigen Spott und seinem gequälten Lachen" (203) kann Farragut sich des neuen Lebens erfreuen. „Rejoice", die Mahnung der Frohen Botschaft (vgl. Mt. 5, 12), ist das letzte Wort des Buchs.

Verzweiflung und Neubesinnung

Wenn man aus den gegebenen Analysen einen Schluß ziehen darf, so ist vielleicht nur die Feststellung möglich, daß die jüngsten bedeutenden Romane in den Vereinigten Staaten zwei Kennzeichen gemeinsam haben. Einmal gehen sie alle von der Voraussetzung aus, daß unsere Welt verdorben und chaotisch ist – ob durch die Schuld des Menschen, durch einen metaphysischen Strukturfehler

oder aber durch eine Verbindung beider Elemente, wird von den einzelnen Autoren verschieden gedeutet. Sie stimmen jedoch alle darin überein, daß wir in einer apokalyptischen Endzeit leben, und ihre Protagonisten leiden unter den Auswirkungen dieser Welt.

Die andere Gemeinsamkeit ist die zum Teil bis in die Titel hinein erkennbare Auseinandersetzung mit religiös-ethischen Fragen. Diese Problematik scheint alle Autoren zu beunruhigen. Selbst wenn die Lösung so negativ ausfällt wie bei Oates oder sosehr vom Galgenhumor gefärbt ist wie bei Vonnegut, die Frage nach dem letzten Sinn des Lebens bestimmt weitgehend den Gehalt der Romane.

Es läßt sich auf Grund unserer Untersuchung natürlich nicht feststellen, zu welchem Grad das Bewußtsein im jüngsten amerikanischen Roman vom christlichen Standpunkt als positiv oder negativ bewertet werden kann. Doch scheint es bemerkenswert, daß die nach den in der Einleitung gegebenen Kriterien herausgegriffenen Bücher eine fast gleichmäßig auf zwei Lager verteilte Scheidung der Geister aufzeigen. Der Verzweiflung Vonneguts und der Resignation Oates' steht die hoffende Liebe Didions und die ethisch-religiöse Neubesinnung Cheevers gegenüber. Somit bleibt Amerika auch in seinen jüngsten Romanen das Land des Pluralismus.

ANMERKUNGEN

[1] R. A. Stelzmann, Religiöse Sehnsucht im amerikanischen Roman, in dieser Zschr. 169 (1961) 201–212.

[2] J. Didion, Slouching Towards Bethlehem (New York: Dell Publishing Co., 1968) 213.

[3] Zwei Kriterien wurden zu ihrer Auswahl herangezogen: Für ihre Beliebtheit bei den Lesern war ihr Erscheinen auf der „Bestseller List" der New York Times (1976/77, mit einer Ausnahme) entscheidend; für ihre literarische Würdigung folgen wir den Bibliographien der Modern Language Association of America und der Zeitschrift American Literature.

[4] R. A. Stelzmann, Die verlorene Utopie: Das Werk Kurt Vonneguts und die amerikanische Jugend, in: Neues Hochland 66 (1974) 271–280.

[5] Siehe D. M. Catron, A Contribution to a Bibliography of Works by and about Joyce Carol Oates, in: American Literature 49 (Nov. 1977) 399–414.

[6] C. F. Waller, Joyce Carol Oates' Wonderland: An Introduction, in: Dalhousie Review 54 (Autumn 1974) 485.

[7] Siehe die Diskussion in der weitverbreiteten politisch-kulturellen Wochenschrift Saturday Review (Nov. 1977) 5.

[8] Siehe auch den Aufsatz der Autorin „Why I Write", in: New York Times Book Review (5. 12. 1976) 2, 98.

Helmut Piechowiak

Die Kontroverse um die Liturgiereform

Der Fall Lefebvre aus protestantischer Sicht

Obwohl durch zahlreiche Berichte und Kommentare die Vermutung begründet erscheint[1], daß die Kritik der schismatischen Bewegung um den ehemaligen Erzbischof M. Lefebvre an der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils nur als Vorwand für wesentlich umfassendere und handfestere (kirchen)politische Absichten dient, stellt sich die Frage, warum gerade das Gebiet der religiösen Praxis zum Kampffeld der Auseinandersetzung werden konnte. Hier ließ sich offenbar eine breitere Anhängerschaft gewinnen, die nun bereit zu sein scheint, allein deswegen die Person Lefebvres zu unterstützen. (Dabei scheint es, daß die nachlassende Publizität des Falls inzwischen auch die Anhängerschaft hat schrumpfen lassen.)

Erst die Antwort auf diese Frage kann darüber entscheiden, ob man von seiten der offiziellen Kirche wirklich gut daran tut, nach einem Eingeständnis einer hier und dort stattgefundenen allzu liberalen Entwicklung schnell auf die „eigentlichen" allgemeineren kirchenpolitischen Absichten Lefebvres zu sprechen zu kommen. Vordergründiges (der Wunsch nach Wiedereinführung der tridentinischen Messe) und Hintergründiges (die endgültige Festschreibung eines ganz bestimmten geschichtlichen Traditionsbestands) stehen wahrscheinlich nicht unverbunden nebeneinander, sondern sind Ausdruck einer einheitlichen Reaktion auf die kirchliche und gesellschaftliche Situation.

Von diesem gesellschaftlichen Kontext läßt sich grundsätzlich nicht absehen. Deshalb ist es immer wieder notwendig, auch die jeweilige spezielle kirchliche Problematik aus diesem umfassenderen Blickwinkel zu betrachten. Das wirklich zur Diskussion stehende Thema ist größer als die Frage nach einem bestimmten Meßformular, aber es ist in ihr in charakteristischer Weise zum Ausdruck gebracht. Es geht nicht um die Frage, ob kirchliche und gottesdienstliche Strukturen nun verfestigt, verflüssigt oder aufgelöst werden sollen. Erst recht wird das Problem verniedlicht, wenn man glaubt, es mit dem Hinweis auf die relativ geringe Anhängerschaft Lefebvres lösen zu können. Auch ein offizielles Zugeständnis, daß die weitere liturgische Entwicklung wieder in geordneteren Bahnen vor sich gehen müsse und daß man Ausuferungen bedauere, geht dem eigentlichen Problem noch genauso aus dem Weg wie der (verständliche) Appell an Umkehr oder ein (weniger verständlicher) Verweis darauf, daß die einzige

jetzt noch verbleibende kirchenrechtliche Möglichkeit die Exkommunikation Lefebvres und seiner Anhänger sei.

Grenzen der Anpassungsfähigkeit an die Entwicklung der modernen Gesellschaft

Es geht vielmehr um die Frage: wie konservativ und wie progressiv darf bzw. kann die Kirche sein, oder, da die Mitglieder der Großkirchen ja praktisch mit der Gesamtbevölkerung identisch sind: wie konservativ und wie progressiv darf bzw. kann die Gesamtgesellschaft sein? Dabei geht es nicht um ein Votum für sogenannte „konservative" oder „progressive" Parteiprogramme, sondern um die Suche nach einem Grenzwert für die Geschwindigkeit des gesellschaftlichen Differenzierungsprozesses. Es geht darum, wo dieser Grenzwert liegt, wie man ihn beschreiben, anhand welcher Kriterien man ihn bestimmen und wie man eine Überschreitung dieses Grenzwerts verhindern kann. Es geht nicht darum, ob diese oder jene Einzelentwicklung (Kernkraftwerke, pädagogische Experimente, medizinische Forschung u. a.) furchterregende Gefahren in sich trägt. Es geht vielmehr um das Problem, wie die Gesamtdynamik einer modernen Industriegesellschaft gesteuert werden kann, um die Sorge darum, daß die Wandlungswilligkeit und Wandlungsfähigkeit der einzelnen mit der Wandlungsgeschwindigkeit der Gesamtgesellschaft in Übereinstimmung bleibt.

Versucht man einmal, die Kritik der Reformgegner aus dieser Perspektive zu betrachten, sie also als Reaktion auf den durch säkulare Ereignisse (und nicht durch die sogenannte nachkonziliare Entwicklung der Kirche) verursachten Abbau ihrer Wirklichkeit zu verstehen, so schützt dies davor, sich in einem einseitig theologischen Argumentenknäuel zu verfangen. Man wird vielmehr in die Lage versetzt, die zunehmenden Auflösungserscheinungen in Kirche und Staat einheitlich als Anzeichen dafür zu sehen, daß sich der Abstand zwischen der jeweils geforderten Anpassungsleistung und der tatsächlich verwirklichten Anpassung immer mehr vergrößert.

Dabei besteht zusätzlich die Tendenz, Enttäuschungen und Vergeblichkeitserfahrungen im weltlichen Bereich durch Stabilität im kirchlichen Bereich ausgleichen zu wollen. Damit würde der Kirche von der Gesellschaft die Rolle einer sanitären Einrichtung zugewiesen, die die Gefährlichkeit der anpassungsunwilligen oder anpassungsunfähigen Mitglieder der Gesellschaft zu beseitigen hätte. Sowenig sich die Kirche aus ihrem Selbstverständnis heraus mit einer derart einseitigen Rollenzuweisung abfinden darf, so sicher ist es doch auch, daß sie sich dieser Aufgabe nicht vollständig entziehen kann; denn noch so groß angelegte Bildungsbemühungen dürften nicht in der Lage sein, die weitverbreiteten Gefühle der Angst und Unsicherheit zum Positiven hin zu beeinflussen.

Man wird sich schmerzlich bewußt, daß eben nicht der vielzitierte mündige Bürger und erst recht nicht der lebenslange Lerner, das Retortenprodukt eigenwilliger Bildungsoptimisten, den Grundtypus einer Gesellschaft ausmachen, sondern eben der Mensch, wie er real existiert mit seinen Sorgen, Ängsten und Emotionen. Gerade diese emotionale Anpassungsfähigkeit hat sich aber, so Mitscherlich, „nur sehr wenig geändert, seit wir nicht mehr Hackfrüchte anbauen und uns bestenfalls zu Pferde fortbewegen“ [2].

Nicht die intellektuelle, sondern die emotionale Anpassungsfähigkeit ist deshalb der begrenzende Faktor für jede weitere Entwicklung, und nur wo diese Seite – in Kirche und Staat – auch ernst genommen wird, können die Verantwortlichen wirklichkeitsgerecht handeln. Eine Gesellschaft kann auf die Dauer nur dann ich-stark, wandlungsfähig und zugleich in ihren inneren Strukturen gefestigt bleiben, wenn sie in ihrer gesamten – intellektuellen und emotionalen und insgesamt nur wenig veränderbaren – Anpassungsleistung (als dem Produkt von Schwierigkeit der Aufgabe und Lösungszeit) nicht überfordert wird. Da lediglich die Zeit der variable Faktor ist, muß zur Gesunderhaltung eines sich differenzierenden gesellschaftlichen Organismus auf eine Verlangsamung seiner Entwicklungsgeschwindigkeit hingearbeitet werden. Dies ist für die Kirchen eine sozialdiakonische Aufgabe ersten Ranges. Andernfalls kommt es durch zentrifugale Trennungstendenzen weniger beweglicher Gruppen zu einer unheilvollen Parteiung in Staat und Kirche.

Im Raum der katholischen Kirche haben diese Differenzierungsvorgänge inzwischen bis hart an die Grenze von Abspaltungen geführt. Die bis in die sechziger Jahre hinein als monolithischer Block imponierende römische Kirche hatte sich auf dem Konzil einen Wandlungsprozeß verordnet, der in seinen Ausmaßen einzigartig gewesen ist. Die Zielvorstellung des „Aggiornamento“ verlangte von Gläubigen und Priestern nicht nur – in einer Art Langstreckensprint – fast vier Jahrhunderte abzulaufen, sondern auch danach die Hand am Puls der Zeit zu halten. Kein Wunder, daß sich das Feld der Läufer – je länger, je mehr – auseinanderzog, daß viele aufgaben, manche über das Ziel hinausliefen und andere nicht aus den Startlöchern gekommen zu sein schienen.

Die traditionalistische innerkatholische Konzilskritik sieht die Ursache dieser außerordentlichen innerkirchlichen Differenzierung im Konzil selbst und vergißt, daß die vom Konzil noch nicht oder noch nicht genügend klar erkennbaren säkularen Entwicklungstendenzen – wie schleichende Weltwirtschaftskrise, Ressourcendebatte, Umweltproblematik, Bildungsmisere, Gesundheitskosten, Terrorismus usw. – vermutlich in einem weit größeren Ausmaß für Unsicherheit, Angst und die zu Oberflächlichkeiten und Radikalismen gleicherweise neigende Strategiediskussion verantwortlich sind. Das Problem der emotionalen Anpassungsfähigkeit stellte sich zur Zeit des Konzils, also Mitte der sechziger Jahre, noch längst nicht in dem Maß wie heute.

Es ist aber zu fragen, ob dieses Problem bei der Suche nach den Ursachen des Erstarkens der konservativen Strömungen in den frühen siebziger Jahren ausreichend bedacht wurde. Als Lefebvre speziell im gottesdienstlichen Bereich durch seinen Angriff auf die Liturgiereform Zustimmung und breitere Publikumswirksamkeit erreichte, hätte man sich fragen können, ob nicht ein breiterer Spielraum hätte gewährt werden müssen, als er durch die liturgischen Vorschriften heute tatsächlich existiert. Denn die Verankerung des gottesdienstlichen Geschehens in den frühen Lebensjahren bringt immer ein Moment der Beharrung für den einzelnen, aber auch der Kontinuität für die Kirche mit sich und lädt in schwierigen Zeiten geradezu zur Regression ein.

Auch die sogenannten Jugendreligionen und manche neuen Formen der Spiritualität sind Anzeichen eines defensiven Rückzugs in die Stabilität eines kultischen Bereichs, der durchaus eine Kompensationsfunktion gegenüber der Instabilität der gesellschaftlichen Verhältnisse haben dürfte.

Im kultischen Bereich ist die Kontaktfläche zwischen dem einzelnen Christen und der offiziellen Kirche am größten. Hier hat das Individuum seine eigenen existentiellen Interessen, nämlich Rückhalt und Geborgenheit in einer größeren Ordnung, die sein Einzelschicksal weit umgreift. Mit der Bejahung oder Ablehnung des Kults entscheidet sich daher auch der tatsächliche Geltungsbereich kirchlicher Lehren und Normen.

Die Gefahren der religiösen Praxis als Kampffeld

Die meisten Spaltungen haben im Gebiet der religiösen Praxis ihren Anfang genommen und sind erst dann häretisch geworden. Jede Vermittlung von religiöser Praxis und dogmatischer Reflexion ist grundsätzlich mit Schwierigkeiten verbunden, sowohl wenn man gewachsene Praxis durch theologische Reflexion legitimiert, als auch wenn man aufgrund zeitgemäßerer theologischer Erkenntnis Veränderungen dieser Praxis in Gang setzt. Im Blick auf diese Schwierigkeiten sollte man es vermeiden, im Bereich der religiösen Praxis Entscheidungen zu fällen, die andere Möglichkeiten grundsätzlich ausschließen. In diesem Punkt scheinen Kirche und Lefebvre ein ähnliches Verhalten zu zeigen. Auf der einen Seite behauptet man die ausschließliche Geltung eines einzigen Meßtyps und verwirft alle anderen. Auf der anderen Seite wird eine bestimmte Form von offiziellem Kult definitiv ausgeschlossen, die nicht nur bis in die jüngste Zeit als tauglich und ordnungsgemäß galt, sondern auch jetzt noch für Priester mit Sondergenehmigung – freilich nur in Meßfeiern ohne Gemeinde – erlaubt ist. Es ist schwer nachvollziehbar, daß das, was gestern noch ordnungsgemäß war, heute nicht einmal mehr tauglich sein soll, ganz abgesehen von der noch schwerer verständlichen unterschiedlichen Behandlung von Priestern und Laien.

Die Erklärung über die Religionsfreiheit des Zweiten Vatikanischen Konzils, nach der in religiösen Dingen niemand daran gehindert werden darf, nach seinem Gewissen zu handeln, hat zweifellos dazu beigetragen, auch die Forderungen nach anderen Meßriten als legitim erscheinen zu lassen. Das Verbot des tridentinischen Meßritus erscheint als Widerspruch der Kirche mit sich selbst. Es wäre in der Tat unbillig, den unierten Ostkirchen oder den Sitten und Gewohnheiten der Missionsländer weitgehende kultische Zugeständnisse zu machen, den Empfindungen und Wünschen von Gruppen in der westlichen Kirche aber nicht Rechnung zu tragen. Damit wird keiner west-östlichen Promiskuität der kultischen Formen das Wort geredet, sondern einem von Verständnis und Entgegenkommen getragenen Umgang der kirchlichen Autoritäten mit ihren Gläubigen. Nach Meinung Johannes' XXIII. wäre der Anspruch der katholischen Kirche, die Fülle der Wahrheit zu besitzen, dann kein Stein des Anstoßes mehr, wenn sie sich bemühte, auch die Liebe in Fülle zu praktizieren. Diese Mahnung ist auch innerkatholisch bedeutsam: Die Wahrheit konkretisiert sich im Umgang. Die prinzipielle Pluralität der Frömmigkeits- und Gottesdienststile sollte deshalb nicht grundlos in Frage gestellt und geopfert werden – von keiner Seite.

Sind denn die Bedenken gegen eine Koexistenz der Meßriten, die R. Kaczynski in seinem Referat vor der Katholischen Akademie in Bayern zusammenstellte[3], wirklich stichhaltig? Würde das zu Reformierende für ebenso normativ ausgegeben wie das Ergebnis der Reform, wenn man beide Meßformulare – zumindest für eine längere Übergangszeit – nebeneinander bestehen ließe? Spaltet man wirklich die Ortskirchen, wenn in der einen „tridentinisch" und in der anderen „vatikanisch" zelebriert werden sollte? Kann nicht die sichtbar zum Ausdruck kommende Vielfalt der Meßriten auch ein Zeichen des Formenreichtums und der Fähigkeit zur Toleranz sein? Lebt die Einheit der Kirche von der Einheitlichkeit ihres Meßformulars? Stimmt das Beispiel Kaczynskis, daß die neue Verkehrsordnung die alte ablösen *muß*, oder könnte man nicht auch, um den Lernvorgang zu vereinfachen, für eine Übergangszeit doppelt beschildern? Neue und alte Münzen bleiben auch längere Zeit nebeneinander in Geltung. Hat die Kirche nicht die Zeit, den Absterbeprozeß alter Formen, deren Zeit abgelaufen scheint, abzuwarten? Gerät sie selbst in die Hektik der Zeit, in die Masse der Getriebenen und Ungeduldigen?

Diese Fragen drängen sich einem protestantischen Beobachter wie von selbst auf. Er muß in seiner Kirche zwar noch – jedenfalls in den meisten Sprengeln – auf das regelmäßige Angebot von Sakramentsgottesdiensten ebenso verzichten wie Jugendliche auf speziell für sie konzipierte Gottesdienste, er mag auch die Feierlichkeit vermissen, durch die katholische Messen häufig zu beeindrucken vermögen, aber dies sind doch eher die kleinen Webfehler der protestantischen Praxis und nicht dogmatisch bzw. kirchenrechtlich ausgeschlossene Möglich-

keiten, also korrigierbar. Im ökumenischen Dialog interessiert, ob der evangelische Predigtgottesdienst eine voll anerkennbare kultische Alternativform wäre. Oder ist nun mit dem neuen, wenn auch wandlungsfähigen Meßformular automatisch auch ein Urteil über andere Gottesdienstformen gefällt?

Wie soll das Feld der religiösen Praxis aussehen?

Die Frage nach der religiösen Praxis ist hinsichtlich der ökumenischen Zusammenarbeit von prinzipieller Bedeutung. Es ist nicht ausgeschlossen, daß mit dem Ausgang des innerkatholischen Streits auch eine gewisse Vorentscheidung über diese Frage gefällt wird. Deshalb kann sie – sollte sie! – nicht ohne Berücksichtigung der nichtkatholischen Christenheit getroffen werden. Diese Frage muß deshalb aber auch von den anderen und weitergehenden Vorwürfen Lefebvres getrennt und separat abgehandelt werden.

Da im ökumenischen Dialog – glücklicherweise – inzwischen keiner der Partner mehr eine Bekehrung, Vergebung, Entschudigung oder Rückkehr des anderen in den eigenen Kirchenverband erwartet, vielmehr jeder weitere Fortschritt durch ein besseres Verstehen des je anderen und eine größere Toleranz gegenüber der jeweils anderen religiösen Praxis gekennzeichnet sein dürfte, ist anzunehmen, daß die wachsende Ökumene durch eine ungleich größere Vielfalt im kultischen Bereich ausgezeichnet ist, als dies bisher der Fall ist. Hält man die Vielgestaltigkeit für ein entscheidendes Merkmal des Protestantismus, wird man auch sagen können, daß eine wahrhaft katholische und ökumenische Kirche in wichtigen Punkten protestantische Strukturen tragen muß.

Daß eine solche „Protestantisierung", die allerdings nicht den Gehalt der Lehre, sondern mehr die (tatsächliche) Gestalt der Kirche betrifft, zwar noch nicht im kultischen Bereich, wohl aber im Feld der theologischen Forschung und Lehre längst Wirklichkeit geworden ist, ist schlecht zu bezweifeln. Rein formal gesehen trifft also auch der diesbezügliche Vorwurf Lefebvres etwas Richtiges, und die Möglichkeit, daß die Pluralität der wissenschaftlichen Lehrmeinungen nicht nur das Feld der kultischen Praxis, sondern auch das des kirchlichen Lehramts im Sinn einer Pluralisierung beeinflussen könnte, ist nicht von der Hand zu weisen; schließlich haben es wissenschaftliche Lehrmeinungen und kirchliche Lehräußerungen mit demselben Gegenstand zu tun. Der – gesamtgesellschaftlich gesehen partikuläre – kirchliche Anspruch auf geoffenbarte und in gewisser Weise verfügbare absolute Wahrheit muß immer wieder mit dem Wahrheitsstreben der wissenschaftlichen Forschung und ihrer – in Theologie, Philosophie, Naturwissenschaft und Technik nicht identischen, aber weitgehend ähnlichen – Kriterien zur Deckung gebracht werden, ohne der einen Seite den Anspruch und der anderen die Berechtigung und die Freiheit streitig zu machen.

Zwei verschiedene Modalitäten der Weltbewältigung – Glauben und Verstehen – stoßen seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil auch in der katholischen Kirche aufeinander, ohne daß ihr gegenseitiges Aufeinanderangewiesensein der theologischen Forschung selbst schon hinreichend bewußt geworden zu sein scheint. Solange dies nicht der Fall ist, wird wissenschaftliche Forschung, auch theologische, die Tendenz haben, die durch den Glauben gedeutete Weltsicht zurückzudrängen oder ganz abzulösen. Auch die Erosion der Glaubenswahrheiten und die abnehmende Zahl der allen Gläubigen gemeinsamen Grundüberzeugungen ist ein Prozeß, der der Entwicklung im Protestantismus vergleichbar ist, allerdings nur, wenn in der Konsequenz dieser Entwicklung nicht nur sogenannten Progressiven, sondern auch sogenannten Traditionalisten ihr Heimatrecht in der Kirche belassen wird – wobei nicht gehalten werden kann, wer gehen will.

Dennoch bleibt die Bewegung um Lefebvre ein Testfall nicht nur für den Fortgang der mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil begonnenen Entwicklung, sondern auch für die ökumenische Weite (oder „protestantische" Kapazität) der römischen Kirche und für die zunehmend wichtiger werdende Integrationskraft des päpstlichen Amtes und das aktuelle Verständnis seines Primatsanspruchs. Der innerkirchlichen Differenzierung standzuhalten, der weiteren Dynamik zu steuern und traditionalistische und progressive Reduktionstheologie und Vereinheitlichungsversuche als wirklichkeitsfremd zu erweisen, ist die sozialdiakonische Aufgabe kirchlicher Wissenschaft der Gegenwart.

Dieser Aufgabe wird man aber nur gerecht, wenn man auch im Dialog mit den Randgruppen die Situation der Menschen der Gegenwart mitbedenkt und ihre im Emotionalen wurzelnde, erst sekundär rationalisierte Kritik – z. B. an der Liturgiereform – nicht ebenfalls ausschließlich auf rationaler Ebene verhandelt. Andernfalls setzt man sich dem Vorwurf aus, die emotionale Seite möglicherweise aus Angst vor eigener Belastung auszuklammern oder aber diese Dimension der Kontroverse überhaupt nicht zu sehen.

Aus diesem Grund ist es bedauerlich, daß der oben genannte Vortrag von R. Kaczynski sich ausschließlich liturgiewissenschaftlich mit den Argumenten der Traditionalisten auseinandersetzt. Auf der Sachebene wird eine Einigung um so schwerer sein, je stärker die Beziehungsebene der Gesprächspartner gestört ist[4]. Ohne eine vorgängige Überzeugung von noch gemeinsamen Grundpositionen und ohne ein Verlassen der dogmatisch-apologetischen Attitüde, die prinzipiell das ganze Recht auf der eigenen Seite wähnt, sind Dialog und Kompromiß nicht möglich.

Mag sein, daß die Reform der Eucharistiefeier noch behutsamer war als die der anderen Texte, mag sein, daß sich die Kritik nur auf die 100 Seiten des Ordo Missae bezieht, mag sein, daß die Eucharistiefeier wirklich „wesentlich gleichgeblieben" ist, mag sein, daß vieles von der traditionalistischen Kritik „eigentlich" unverständlich und mit guten Argumenten angreifbar ist – aber auf dieser Ebene

liegt eben nicht das eigentliche Problem; das liegt tiefer und ist nur im gesellschaftlichen Kontext verstehbar.

Allerdings, je pluraler die Kirche faktisch wird, desto notwendiger wird die Suche nach religiösen Ausdrucksformen, mit denen sich alle Gläubigen identifizieren können. In der Pluralität wird eine Theologie des Gottesdienstes (aber nicht nur aus dogmatischer Perspektive!) eher wichtiger als unwichtiger. War sie vorher im wesentlichen theoretischer Überbau über das geschichtlich Gewordene, so hat sie jetzt neugestaltende und einigende Aufgaben. Diesem Ziel diente auch die Meßreform des Zweiten Vatikanums. Sie schuf einen durch die Betonung des Wortteils wesentlich rationaleren Gottesdiensttypus, der in seinem ausgewogenen Verhältnis von Wort und Sakrament theologisch außerordentlich durchreflektiert und von daher weitgehend unangreifbar geworden ist. Der Gottesdienst ist einfacher geworden, die Zahl der Riten wurde vermindert, um ihre Bedeutung transparenter werden zu lassen.

Da aber Riten „dramatisierte Symbole" sind und weniger von ihrer Bewußtmachung als von ihrem Vollzug leben[5], also mehr empfunden als verstanden werden, ist zu fragen, ob der Verfallsprozeß des Symbolverständnisses, der der eigentliche Grund für die Krise des Gottesdienstes sein dürfte und schon in der ersten liturgischen Bewegung dieses Jahrhunderts viel Aufmerksamkeit gefunden hat[6], durch die Liturgiereform wirklich aufgehalten werden konnte. Ist die Bedeutung der Symbole noch (oder wieder) präsent, ist der rituelle Umgang noch sinnvoll? Oder ist er nur noch ein Relikt aus einer alten Welt, das bei den einen zum geistlosen Automatismus wurde, bei den anderen zum bloßen Vermittler von Regieanweisungen wie „Verehrung", „Reue", „Sammlung" usw.?

Bezeichnet die Krise des Symbolverständnisses, die Krise des Gottesdienstes, nicht vielmehr die umfassendere Krise eines einseitig rationalen Umgangs mit der Wirklichkeit, der sich fast ausschließlich auf das Medium des Wortes beschränkt? Liegen hier die Gründe für die „Unfähigkeit zu Feiern"? Wotan, der Göttervater, opferte freiwillig sein linkes Auge, um die Sprache der Vögel zu erlernen. Sollten wir heute vielleicht ein Ohr opfern müssen, um für neue Dimensionen in der Wirklichkeit frei zu werden? Ein „heilig-schönes Fest" solle die Messe sein, so schrieb Franz Hillig vor 30 Jahren in dieser Zeitschrift und zitierte die eindrucksvollen Passagen aus Paul Claudels autobiographischem Bericht[7]. Aber wird sie noch als dieses festliche Schauspiel empfunden? Der Verfall des Symbolverständnisses und die Intellektualisierung des Religiösen mögen in gleicher Weise für diese Entwicklung verantwortlich sein.

Zusammenfassung

Der Artikel wollte einige Gedanken zum Thema „Lefebvre" aus der Sicht eines Protestanten darstellen, wollte darauf hinweisen, daß dieser „Problempatient" nur durch eine „psychosomatische Theologie" heilbar ist, die nicht nur das Corpus der kirchenjuristischen Texte und dogmatischen Lehräußerungen in den therapeutischen Dialog einschleust, sondern die in Kirche und Gesellschaft gleichermaßen vorfindlichen Anpassungsprobleme der Menschen mitberücksichtigt und sich selbst zum Thema macht. Nur dann kann das Konfliktfeld „Messe" richtig verstanden werden. Wenn darüber hinaus auch die Gesamtproblematik der Entwicklungsdynamik moderner Gesellschaften und die Krise der kultischen Praxis der Kirche neu ins Bewußtsein kommen, dann wird man urteilen müssen, daß auch die traditionalistische Gruppe um Lefebvre mit der von ihr entfachten Kontroverse eine wichtige Funktion hat; sie ist eine Erkenntnis-Chance trotz eigener Bewußtseinsverweigerung.

ANMERKUNGEN

[1] W. Seibel, Worum geht es im Fall Lefebvre?, in dieser Zschr. 195 (1977) 577 f.
[2] A. Mitscherlich, Das beschädigte Leben (Grenzach 1969).
[3] R. Kaczynski, Kritische Einwände gegen die Liturgiereform – berechtigt oder nicht? Referat vor der Katholischen Akademie in Bayern am 17. 10. 1976.
[4] P. Watzlawik, J. H. Beavin und D. D. Jackson, Menschliche Kommunikation (Stuttgart [3]1972).
[5] Th. Sundermeier, Afrikanisches Bewußtsein, in: Zeitwende 48 (1977) 129–139.
[6] R. Guardini, Vom Geist der Liturgie (Freiburg 1921); Ein Wort zur liturgischen Frage (Mainz 1940).
[7] F. Hillig, Vom Schauspiel der Messe, in dieser Zschr. 140 (1947) 371–376.

Ernst Josef Krzywon

Die Kunst des Kontrapunkts

Leben und Werk des polnischen Dichters Roman Brandstaetter

In seiner Ansprache für Eugen Kogon zu dessen 75. Geburtstag schildert der Germanist Hans Mayer am Beispiel Thomas Manns das „jähe Herausfallen eines deutschen Schriftstellers aus dem, was ihm Heimat gewesen war, Tradition, wirtschaftliche und gesellschaftliche Stabilität" und bezeichnet dies als „Leiden an Deutschland". Er verknüpft damit die grundsätzliche Reflexion: „Man wird sich fragen müssen, ob irgendein geheimnisvolles organisches Gesetz die deutschen Schriftsteller zu Neinsagern und zu Rhapsoden einer stets wieder enttäuschten Hoffnung verurteilt hat." [1] Mit Recht verweist Hans Mayer darauf, daß man dieses Problem des deutschen Schriftstellers und der deutschen Gesellschaft nicht isoliert von der Entwicklung der anderen Völker betrachten dürfe. Was er dann von Frankreich her zu verdeutlichen versucht, soll hier von Polen her, von der „Kunst des Kontrapunkts" eines Roman Brandstaetter her zu parallelisieren versucht werden. Dieser Leitbegriff stammt aus dem Schlußvers des 1959 entstandenen Gedichts „Abendkonzert am Neusiedler See" von Roman Brandstaetter, wo es heißt: „Kann man leben / ohne die Kunst des Kontrapunkts zu kennen?" [2]

Die Antwort kann nur ein entschiedenes Nein sein; denn es gehört zum Wesen des Schriftstellers, über die erstarrten sprachlichen und gesellschaftlichen Konventionen seiner Zeit hinaus durch das Medium seiner Kunst in Sprache und Gesellschaft erneuernd hineinzuwirken, unermüdlich und gegen alle noch so bedrohliche Frustration, gegen alle Anpassung und Konventionalisierung den Kontrapunkt seiner Kunst zu setzen.

In diesem Sinn sind der Schriftsteller und sein Werk ein anhaltender Appell an die Gesellschaft, bedeuten die Kunstwerke „Anweisungen auf die Praxis", wollen „die Herstellung richtigen Lebens" [3]. Literatur wird dann zum „Medium der Existenzerhellung", das Lesen von Literatur „ein Akt des Verstehens und der Teilnahme" [4] und die Lyrik sogar „zu einer Vorbedingung aktiven Gestaltens menschlichen Miteinanders", „zum Garant der Freiheit" [5] – „l'art pour l'homme also, nicht l'art pour l'art" [6].

Diese Wortmarkierungen zeigen genau die Richtung an, in der sich das Gesamtwerk Roman Brandstaetters kontrapunktisch fortbewegt, allerdings die genannten Positionen um eine wesentliche Dimension – die religiöse, christliche –

überschreitend. In seinem zuletzt erschienenen Buch „Der biblische Kreis" verdeutlicht er diese Dimension mit folgender Episode aus seinem Leben:

„Vor einigen Jahren hatte ich beschlossen, einen Roman über eine Welt zu schreiben, in der es Christus nicht gegeben hätte. Als ich mich daranmachte, die Handlung und den Konflikt, die Charakteristik der Personen wie auch die politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse zu bedenken, vor deren Hintergrund sich das fiktive Geschehen abspielen sollte, hatte ich das Empfinden, als gähnte mich aus der Tiefe der Zeit ein ungeheuerlicher Abgrund an, der nicht zu beschreiben war. Es schien mir unmöglich, die Abwesenheit Christi in der Geschichte der Menschheit mir vorzustellen. Nicht ein einziges Bild vermochte ich aus mir herauszuholen. Der Stoff erwies sich als unergiebiger Brei, den ich nicht zu formen vermochte. Auge in Auge stand ich mit einer dämonischen Leere, in der ich weder mich selbst noch den Sinn der Welt wiederfinden konnte. Ich begriff, daß ich als konkreter Mensch, in einer konkreten Zeit und an einem konkreten Ort lebend, ohne das Evangelium nichts bin, daß ich nicht existiere und daß nur das Evangelium meine Existenz materiell wie geistig bestimmt und bestätigt."

Verblüffend und erhellend zugleich ist die Konvergenz mit Karl Rahners frühem Aufsatz „Priester und Dichter", wo Rahner schreibt: „Die Urworte, die der Dichter spricht, sind Worte der Sehnsucht . . . Der Dichter wird getrieben von der Transzendenz des Geistes . . . Sein Wort ruft nach einem anderen Wort: nach dem Wort, das auf dieses sein Wort Antwort gibt. Es ruft nach dem wirksamen Wort, das die Sehnsucht erfüllt: nach dem Wort Gottes." [7]

Brandstaetters Gesamtwerk ist in einer einzigartigen Weise ein Rufen nach jenem anderen Wort, aber zugleich auch eine Antwort auf dieses. Es steht ganz in der althebräischen wie biblischen Tradition einer Poetik der Identität von Ethik und Ästhetik. Das Schöne und das Gute, Ästhetik und Ethik, sind – anders als bei seinem deutschen Ahnherrn Heinrich Heine – Begriffe und dichterische Realisierungen, die einander bedingen und ergänzen. Spuren und Verwirklichungen dieser Auffassung, die sich gegen die Kantsche Ästhetik und deren Folgen zu behaupten versucht, durchziehen Brandstaetters gesamtes Werk, lassen sich auf nahezu jeder Seite verifizieren. Die Begründung für diese radikale Ausrichtung auf jenes andere Wort, die Bibel, worin die kontrapunktische Struktur von Brandstaetters Leben wie Werk fundiert ist, gab er selbst vor Jahren in seiner kleinen Bekenntnisschrift „Ich muß glauben":

„Ich habe zu diesem Buch [der Heiligen Schrift] ein atavistisches Verhältnis. Mein ganzes Leben hindurch war es für mich ein Buch, von dem ich mich niemals trennte. Immer lag es auf meinem Schreibtisch. Es begleitete mich auch während der Kriegsjahre. Das Buch gibt mir Antworten auf alle Fragen, so wie es die Fragen meiner Väter und Urväter beantwortete. Auf meinem Weg zum Christentum habe ich viele Hindernisse überwinden müssen, aber ich habe heute den Eindruck, daß ich einen organischen Weg gegangen bin, nach dem Prinzip der natürlichen Evolution: vom Alten Testament zum Neuen Testament. Ich kam auf die Welt, ohne ein katholisches Erbgut im Blut zu haben. Ich mußte es selbständig und mühsam erobern. Und deshalb bin ich persönlich für die Beziehungen und Verbindungen zwischen dem Alten und dem Neuen, dem Neuen und dem Alten Testament sehr sensibilisiert. Für mich bedeutet die Heilige Schrift das einzige große Buch, das Buch des Lebens und der Weisheit, ich will es bildlich ausdrücken, die Bibel ist meine Hausapotheke." [8]

Vor dem Hintergrund solcher Zusammenhänge und Reflexionen darf es uns nicht mehr verwundern, wenn Brandstaetter einerseits dem Warschauer „Kreis"-Klub, einer christlich orientierten Schriftstellergruppe um Jan Dobraczyński, angehört und einen hervorragenden Platz innerhalb der christlichen Literatur Polens einnimmt, andererseits aber auch als Vorstandsmitglied des polnischen PEN-Klubs weite Anerkennung über die engen Grenzen seiner christlichen Konfession und seiner polnischen Heimat fand und mit zahlreichen in- wie ausländischen Literaturpreisen ausgezeichnet wurde.

Hier interessiert uns jedoch in besonderer Weise, wie Roman Brandstaetter sein Modell einer kontrapunktischen Lebensweise und seine Kunst des Kontrapunkts verwirklicht in einer Welt, die einer solchen prononcierten Position gleichgültig, wenn nicht gar ablehnend gegenübersteht.

Kontrapunktische Lebensart und Schaffensweise

Roman Brandstaetter, der Poet des Christentums, so bezeichnete 1965 der renommierte polnische Literaturkritiker Piechowski den am 3. Januar 1906 in Tarnów geborenen Fabrikantensohn, einen Enkel des Philosophen und Schriftstellers Mardochai Brandstaetter, dessen Gestalt auf vielen, vor allem aber auf den letzten Seiten des Jesus-Romans seines Enkels ein bleibendes, ergreifendes Denkmal erhielt. Nach ersten Schuljahren im goldenen Prag, wo ihn der Erste Weltkrieg überraschte, und nach Abschluß des humanistischen Gymnasiums seiner Heimatstadt Tarnów folgte das Studium der Polonistik und Philosophie an der berühmten Krakauer Jagiellonen-Universität mit einer Dissertation über die Literaturkritik des jungen Adam Mickiewicz als Abschluß. Schon als Student erhielt Brandstaetter 1929 ein literarisches Stipendium des polnischen Kultusministeriums, das ihm einen zweijährigen Studienaufenthalt in Paris ermöglichte. Hochkarätige, zum Teil Aufsehen erregende wissenschaftliche Veröffentlichungen waren die Frucht dieser Studienzeit. Roman Brandstaetter erforschte in dieser Zeit vor allem die gesellschaftspolitischen Aktivitäten der polnischen Hochromantiker nach dem Zusammenbruch des Warschauer Novemberaufstands von 1830 und veröffentlichte die Ergebnisse seiner Studien in zwei Büchern: „Die Tragödien von Julian Klaczko" (1930) und die Dissertation über „Adam Mickiewicz als Kritiker der polnischen Literatur in der Wilnaer und Kauener Zeit" (1931). Die 1932 publizierte Untersuchung „Die jüdische Legion von Adam Mickiewicz im Jahr 1855 in Konstantinopel" wurde von den Gelehrten leidenschaftlich diskutiert, weil deren Ergebnisse zu der Annahme führten, Mickiewicz könnte das Opfer eines vermeintlichen Giftanschlags gewesen sein.

Im Jahr 1935 folgte eine ausgedehnte Studienreise, die den jungen Wissen-

schaftler nach Griechenland, in die Türkei und erstmals auch nach Palästina führte. Diese Fakten schienen eine hochqualifizierte wissenschaftliche Karriere anzubahnen, doch da meldet sich neben dem Literaturwissenschaftler ein ebenso begabter Lyriker zu Wort. Zeitgleich mit seinen gelehrten Werken erscheint 1928 Brandstaetters erster Gedichtband „Knechtschaften", drei Jahre später in Krakau ein weiterer mit dem Titel „Der Weg auf den Berg" (1931). Der dritte Lyrikband „Knoten und Schwerter" erscheint 1933, gefolgt von zwei weiteren Gedichtbänden: „Das Königreich des dritten Tempels" (1934) und „Das Jerusalem des Lichts und der Dämmerung" (1935), denen sich eine Sammlung von Pamphleten unter dem Titel „Die Verschwörung der Eunuchen" (1936) anschloß. Es ist bezeichnend, daß der junge Lyriker sofort als Klassizist bzw. Pseudoklassizist, ja sogar als der Skamander-Gruppe zugehörig eingestuft wurde, weil er mit seiner von der Antike inspirierten Lyrik danach strebte, die Welt mit ihren Fragen und Problemen in den poetischen Kategorien des Gleichgewichts und der Harmonie zu erfassen und zu gestalten. Es wird noch zu zeigen sein, daß Brandstaetter diesen Anspruch durchhalten wird bis in seine jüngsten Gedichte, allerdings gewandelt im sprachlichen Ausdruck und gleichsam getauft durch das Christentum.

Der plötzliche Kriegsausbruch von 1939 setzte dieser ersten verheißungsvollen Schaffensphase ein jähes Ende. Noch im selben Jahr gelingt es dem jungen Lyriker und Literaturwissenschaftler nach Wilna zu fliehen und von hier aus ein Jahr später über den Iran, Irak und Transjordanien nach Jerusalem zu gelangen, wo er als Abhörspezialist bei der polnischen Telegraphenagentur eine Beschäftigung findet. In dieser dunkelsten Zeit, da ihn die Nachricht von der Ermordung seiner Eltern und Freunde durch die Nazis erreicht, entsteht sein erstes Drama „Die Heimkehr des verlorenen Sohnes", ein Stück über Rembrandts Leben, dessen Uraufführung er jedoch erst 1947 im Alten Theater Krakaus erleben wird und von dem er bekennt: „Dieses Gleichnis von der Heimkehr des verlorenen Sohnes ist tief verwurzelt in meinem Leben und Schaffen und hat es in besonderer Weise geprägt".

Nach Kriegsende verläßt Brandstaetter Jerusalem und siedelt 1946 nach Rom über, wo er 1947 und 1948 als Kulturattaché an der polnischen Botschaft tätig wird. Von hier aus war „Der Weg nach Assisi" – so der Titel seines damals entstandenen Buchs – ein der Wegstrecke nach kleiner, für den Verlauf seines weiteren Lebens und Schaffens jedoch ein großer, entscheidender Sprung: Fasziniert vom franziskanischen Ideal und den „fiori", wird Brandstaetter Mitglied der katholischen Kirche. 1948 kehrt er in seine polnische Heimat zurück und übernimmt in Posen, wo er heute wieder lebt, die Leitung des Polnischen Theaters und ein Jahr später auch die literarische Leitung der Stanisław-Moniuszko-Oper in Posen. Aus dieser ersten Posener Zeit, die bis zum Übersiedeln in den bekannten polnischen Wintersportort Zakopane im Jahr 1950 reicht, stammen

neben der Buchausgabe des Dramas „Die Heimkehr des verlorenen Sohnes" (1948) und den „Chroniken von Assisi" (1947) lediglich die dramatische Ballade in 3 Akten „Przemysław II." (1949).

Um so ertragreicher an literarischen Werken war die Zakopaner Zeit, die insgesamt zehn Jahre dauerte und in der Brandstaetter auch im Kulturrat der Stadt sowie als Leiter des städtischen Kulturausschusses tätig war. Die Stadt Zakopane dankte ihm sein kulturpolitisches Engagement mit der Verleihung der Ehrenbürgerwürde. In diesem Zakopaner Zeitraum folgen dicht aufeinander wichtige Stücke und Dramen: „König und Schauspieler" (1952), „Zeichen der Freiheit" (1953), das preisgekrönte Libretto „Aufstand der Pennäler" (1951), zu dem der berühmte Musiker Tadeusz Szeligowski die Musik schrieb und das 1954 als selbständige Komödie erschien mit dem Titel „Krieg der Pennäler mit den Herren". Im selben Jahr werden die „Nächte der Nation" (1954) sowie die Eulenspiegelkomödie „Markolf" (1954) gedruckt; es folgen die Dramen „König Stanislaus August" (1956) und „Bei hellem Mond" (1956), vor allem aber die auch im Westen berühmt gewordenen und ins Deutsche übersetzten Stücke „Das Schweigen" (1957) sowie „Das Theater des heiligen Franziskus und andere Dramen" (1958).

Theater menschlicher Anliegen – Theater des Schweigens

Der polnische Literarhistoriker Stanisław Stabryła bezeichnete 1968 Brandstaetters vierteiligen Dramenzyklus „Der Tod an den Ufern der Artemis" (1961), zu dem neben dem Titeldrama noch „Das Schweigen" sowie „Der weinende Odysseus" (1956) und „Medea" (1959) zählen, als eines der interessantesten literarischen Phänomene aus der neuesten polnischen Literatur und charakterisierte es als grundsätzlich der christlich orientierten Existenzphilosophie verpflichtet. Darüber hinaus ist vor allem dieser Zyklus der Philosophie Pascals verbunden; hier fand Brandstaetter das Bild von der Tragik der Welt und des menschlichen Lebens, angefüllt mit Todesfurcht, aber auch mit Lösungsmöglichkeiten für die entscheidenden Probleme und Fragen des Menschen. Am deutlichsten geschah das im Stück „Das Schweigen", wo sich sogar wörtliche Zitate aus Pascals „Pensées" finden.

Obgleich die Vision der Welt in Brandstaetters Tetralogie im Grund tragisch gestimmt ist, so bleiben doch Züge eines Optimismus sichtbar, der im Glauben an die Größe des Menschen, an die Möglichkeit seiner Güte, an die letzte, metaphysische Gerechtigkeit seine Begründung wie Gestaltung findet. Die Konflikte der Figuren in Brandstaetters Dramenwelt entzünden sich vor allem am Widerspruch zwischen Wahrheit und Lüge, zwischen Leben und Tod, zwischen Glück und Leid. In dieser breit wie tief angelegten Problematik, die zugleich die allge-

mein menschlichste und die eindeutigste ist, zeigt sich das geistige und ideelle Profil von Brandstaetters Werk, dessen Mitte die Sorge um den Menschen ist, ein „Theater menschlicher Anliegen" und deshalb auch ein „Theater des Schweigens", „ein Theater des Kontrapunkts".

Während die Brandstaetter zeitgleichen Dramatiker, wie Zbigniew Herbert mit der „Höhle der Philosophen" und Jerzy Broszkiewicz mit „Die Namen der Macht" oder Jan Parandowski mit „Medea" sich gewissermaßen vor den Fragen der Zeit in die griechisch-römische Mythologie flüchten, setzt sich Brandstaetter weniger mit einer modischen Aktualisierungssucht auseinander, sondern mehr in einer grundsätzlichen Weise mit den universalen, weltweiten und allgemein menschlichen Problemen. Er handelt, wie Zygmunt Greń schreibt, erschöpfend von den wesentlichen existentiellen und ethischen Fragen des Menschen.

Vielleicht hat man in Polen deshalb das 1956 veröffentlichte und am 4. April 1957 im Dramatischen Theater der polnischen Metropole uraufgeführte Stück „Das Schweigen"[9] als Auftakt zum politischen „Tauwetter" verstanden und Brandstaetter als einen der ersten Schriftsteller, der mit der Zeit des Personenkults abrechnete, eingestuft – eine weitere Variante seiner „Kunst des Kontrapunkts".

Der besiegte Faust

Es ist erstaunlich, daß seit dem letzten Gedichtband aus dem Jahr 1935 erst jetzt, gegen Ende der Zakopaner Zeit, sich der Lyriker Brandstaetter wieder zu Wort meldet mit dem 1958 erschienenen Gedichtband „Der besiegte Faust" und zwei Jahre später mit dem „Lied von meinem Christus" (1960), gefolgt vom „Römischen Gebet" (1961) und von den „Marienhymnen" (1963), wobei diese beiden letzten Gedichtbände bereits in die zweite Posener Zeit gehören, die 1960 beginnt.

Welcher Zusammenhang zwischen der frühen klassizistischen Lyrik aus den dreißiger Jahren und der neuen aus den fünfziger Jahren besteht, möge die 1956 entstandene „Hymne an die Proportion" verdeutlichen:

„Erlöse uns vom Chaos der Formen und Inhalte,
von den Meistern der schwarzen Magie,
aus deren Zylinder Tauben aufflattern,
von den Einsiedlern, die sich zieren vor dem Spiegel,
und schleife unser Leben zu einem Kristall,
darin sich die Strahlen brechen
nach den Gesetzen der Optik
und nicht nach den Visionen
mondsüchtiger Pilger,
die auf dem First der Steilnacht wandeln.

Lehre uns Maßhalten in Verzweiflung und Freude,
in Niederlagen und im Sieg,
im Protestieren und Schweigen,
in der Verachtung und in der Verherrlichung,
heiß uns nicht die Kleider zerreißen,
um sie dann auszubessern und zu flicken,
Muse des goldenen Schnitts,
Du Maß und Waage,
weiser Chor des Sophokles
über Polen."

Wir müssen dieses Gedicht in den Kontext der Ereignisse um den Polnischen Oktober aus dem Jahr 1956 stellen und vor dem Hintergrund des sozialistischen Realismus und Schematismus sehen, um dessen kontrapunktische Nuance und dessen Sinn voll zu erfassen. Das gleiche gilt für viele andere in diesem Umkreis, in dieser Zeit entstandene Gedichte wie „Kassandra", „Ankunft der Engel" oder „Reise in die Mitte des Herzens", wo es heißt:

„Ich gehe hinaus auf die Kreuzung der Straßen,
tausend Straßen,
und ich sehe:
Mitten in meinem Herzen
steht einsam ein Mensch
mit leerem Vogelnetz
und weiß nichts mit sich anzufangen."

Die Erschütterungen der letzten Jahre gingen nicht spurlos vorüber, weder am Menschen noch am Lyriker Brandstaetter. Gezeichnet scheint sein Leben, aber auch seine Lyrik, was gleichsam programmatisch die Schlußstrophe des ohne Zweifel autobiographisch grundierten Gedichts „Der Alte mit der Geige" (1955) zum Ausdruck bringt:

„Der verzweifelte Mensch mit ergrautem Haar
steht unterm Sternenhimmel
mit der Geige im Arm
und mißt Raum wie Zeit
mit einsamer Zahl und Anbetung der Wahrheit,
zwei Tauben sieht er
auf seiner Geige sich niederlassen
wie zwei Ölzweige:
der Himmel und das Moralgesetz."

Die letzte Verszeile und das dem Gedicht vorangestellte Motto „Moral bedeutet mehr als Intellekt" – ein Ausspruch Albert Einsteins – deuten die neue, noch stärker kontrapunktisch gestimmte Tonart und Richtung von Brandstaetters Lyrik an. Wie Hamlet hat auch der Dichter Brandstaetter sein letztes Wort gebrochen und sich auf die Suche begeben. Was er zu finden wünscht, ist ein schlichter, verständlicher Gedanke, gleichsam das Monogramm seines Lebens

und gewandt wie ein Stilett, um damit den König zu treffen. Er ist zugleich der Golem, das goldene Prag Kafkas verlassend, und der Mann aus Ur in Chaldäa, für den es kein gelobtes Land der Verheißung gibt, sondern nur das Land der Mühsal, in dem

„Der Dichter mit dem Antlitz zu Boden fällt
wie ein wüster Sturm,
der die fein skandierenden Strophen verneint."

Wie Odysseus will er die Welt ausschreiten, um sie zu ermessen und zu erkunden, und dennoch muß er bekennen:

„Ich bin der Sohn eines Geschlechts,
das logisch und systematisch stirbt,
jedoch lebt in Widersprüchen."

Vielfältig sind die neuen poetischen Figuren und Figurinen, in denen sich das lyrische Ich Brandstaetters spiegelt und bricht: in Don Juan und im besiegten Faust vor allem. Er ist ein Totem des Unglücks, ein armer Mensch, von dreifacher Ohnmacht befallen. So sitzt er, der besiegte Faust, nach zwei Kriegen und zehnjähriger Wanderschaft, gebeugt über die Partitur seiner Zeit, ausgebreitet auf dem Schreibpult, und weiß nichts anzufangen mit seinem Erbe. Doch schon das wichtige Gedicht vom besiegten Faust deutet die Wende und Kehre, den Kontrapunkt an:

„Ich bete. Doch mein Gebet ist mühsam.
Es rankt wie wilder Wein empor
an der Wand der Unwissenheit von Gut und Böse.
Das ist kein Gebet.
Das ist verzweifeltes Winseln eines Menschen . . .
Gott, rette den Dümmsten aller Fausts."

Das Lied von meinem Christus

Mit dem Erscheinen des Gedichtbands „Der besiegte Faust" im Jahr 1958 ist in Brandstaetters Lyrik eine entscheidende Zäsur gesetzt: Es beginnt die Phase seiner ausgesprochen religiösen, christlichen Dichtung, markiert mit den bereits erwähnten Gedichtbänden „Das Lied von meinem Christus", dem „Römischen Gebet" und den „Marienhymnen".

Die religiösen Motive häufen sich, werden anspielungsreicher. „Wanderschaft in die Hauptstadt der Vögel" – man könnte auch übersetzen: „Pilgerfahrt zum Sitz der Vögel" – heißt ein immer wiederkehrendes, Glück und Erfüllung andeutendes Leitmotiv dieser Lyrik, in der bezeichnenderweise der dänische Dichter Jens Johannes Jørgensen erwähnt und zitiert wird, der ähnlich wie Brandstaetter zum Katholizismus konvertierte und eine Lebensbeschreibung Franz von

Assisis schrieb. Ein anderes, noch gewichtigeres Leitmotiv ist die Suche nach Gott: So schließt das Gedicht an die Klosterneuburger Madonna, deren Jesuskind verstümmelt und ohne Kopf in ihren Armen liegt:

„Ich gehe durch die Welt und suche
Gottes Haupt,
Madonna."

Das bereits zitierte Gedicht mit der Frage nach der Kunst des Kontrapunkts ist angeregt vom Bild eines Vogels, der einen Fisch zum Himmel trägt. In diesem naturhaft-tierischen Vorgang sieht Brandstaetter die Harmonie des Auf- und Abstiegs, von Tod und Leben, die Harmonie des Klavierspiels zweier Hände, obgleich beide in entgegengesetzter Richtung auf der Klaviatur auseinanderfliehen. Kontrapunktisch komponiert sind die Gedichte „Nibelungenhochzeit" und „In Hamburg", aber auch der im „Ugolino"-Gedicht beschworene und von Dantes Höllenvision aus der „Göttlichen Komödie" inspirierte Todesturm und Höllenkreis, der verfremdete „Sezessionssalon von Erfurt", die euphemistisch umschriebenen Gaskammern von Thüringen und die makabre Gestalt Topfs, des Erfinders der Todesgabeln. Deshalb die medusenhafte Angst des Dichters, der nurmehr durch Dantes Fingergitter auf die Welt schaut, deshalb das Verstummen des Lyrikers:

„Wir schreiben nur für uns,
vielleicht noch für zwei Freunde,
von denen wir einen sicherlich
nie werden kennenlernen."

So mündet das „Carmen saeculare", das weltliche Lied, ins „Römische Gebet"; Dichtung wird zum Gebet, lyrisches Sprechen wird zum religiösen Bekenntnis:

„Nichts ist mein.
Weder die Worte,
die ich schreibe.
Noch der Tag,
den ich erlebe.
Noch die Schläge und das Lob,
die auf mich fallen."

„Du bist in mir,
in meiner Psalmen Ader.

Du bist das Wort meines Wortes,
bist der Gedanke meines Gedankens.

Du bist der Tag meines Tages,
bist die Nacht meiner Nacht."

Diese Verse aus dem „Römischen Gebet" mögen als Paradigma gelten für die gesamte späte Lyrik Brandstaetters, die 1965 unter dem bezeichnenden Titel

„Zwei Musen" erschienen ist – sie symbolisieren die Poesie und den Tod – und der ein Jahr zuvor die herrliche Anthologie alttestamentlicher Poesie in der Übersetzung Brandstaetters vorausgegangen war, wiederum mit dem andeutungsreichen Titel „Das Wort über allen Wörtern" (1964).

Inzwischen war Roman Brandstaetter 1960 nach Posen zurückgekehrt und entfaltete hier, wo einst der deutsche Lyriker Heinrich Heine lebte und schrieb, eine unvergleichlich reiche Schaffensphase. In kurzer Zeit entstehen die wohl bedeutendsten Werke, die ihn als Meister aller literarischen Gattungen erweisen: die dramatische Tetralogie „Der Tod am Ufer der Artemis" (1961) – zum Teil mit Gedichten ergänzt – und das auch in der Bundesrepublik berühmt gewordene Stück „Der Tag des Zornes" (1962), das vom Deutschen Fernsehen zuletzt am Totensonntag 1977 ausgestrahlt wurde. Hier in Posen wird nach nahezu zehnjähriger Arbeit der in der gesamten polnischen Literatur einzigartige – und auch Brandstaetters einziger – vierteilige Roman „Jesus von Nazareth" (1967–1973) vollendet, der 1975 bereits in dritter Auflage erschienen ist (Gesamtauflage 500 000 Exemplare).

Die Entstehungsgeschichte dieses umfassenden Werks ist verwoben in Brandstaetters Lebensgeschichte. Sie beginnt mit der merkwürdigen Episode aus Brandstaetters Kindheit in Tarnów, die er in dem Kapitel „Kann denn ein Hase Gott töten?" aus seinem „Bibelkreis"-Buch schildert. Sie vertiefte sich während seines Aufenthalts in Palästina – erstmals in den dreißiger, dann in den vierziger Jahren –, wo er in Erec Israel wohnte und buchstäblich auf den Spuren Jesu wandelte. Sie fand schließlich eine erste dichterische Gestaltung in Brandstaetters „Lied von meinem Christus" (1960), ein Hymnen- und Odenzyklus, der nach einem dreiteiligen Prolog in 57 Gesängen das Leben Jesu schildert. Sie kulminiert in der epischen Tetralogie „Jesus von Nazareth", von der Brandstaetter 1973 bekannte:

„In meinem Roman über Jesus von Nazareth wollte ich meinen Glauben an den historischen Christus bezeugen. Nie hätte ich an den Christus des Glaubens, wäre er für mich nicht zugleich auch der Christus der Geschichte, zu glauben vermocht. Für mich ist der historische Christus Wirklichkeit, die Gestalt des Gott-Menschen, eine historisch genau umrissene Gestalt, und deshalb glaube ich an Christus. An keinen Christus des Glaubens würde ich glauben, spräche nicht die gesamte historische Konstruktion für ihn. Jeder von uns hat eine eigene Vision seines Christus, seines Gottes. Wir haben uns an diese Christusvision gewöhnt und sind an sie gebunden. Ich habe nicht die Absicht, diese Visionen in Frage zu stellen, wie ich ebensowenig geneigt bin, die Glaubenssicht eines anderen zu diskutieren. Und dennoch habe ich eine andere Sichtweise. Diese Vision ist aufs engste verbunden mit meiner Psyche, mit meiner Denk- und Empfindungsweise."

Im Vergleich mit den Jesus-Büchern von Albert Schweitzer, Ricciotti, Daniel-Rops, Papini oder Mauriac gehört Brandstaetters „Jesus von Nazareth" zwar durchaus in diese literarische Gattungsreihe, unterscheidet sich jedoch – wie Jerzy Chmiel meint – von diesen grundsätzlich: „Es ist nicht nur eine Samm-

lung von Reflexionen und Beobachtungen, wodurch Papini und Mauriac glänzten, es ist ebensowenig eine bloße Anhäufung von historischem Material, womit sich Ricciotti als Exeget und Daniel-Rops als Literat hervortaten. Vielmehr ist es ein völlig neuer Zugang zur Person und Verkündigung Jesu – ein Zugang über die Art und Weise semitischen Denkens." Für Chmiel handelt es sich bei diesem Werk weder um einen biographischen Roman noch um eine Paraphrase der Evangelien, sondern um einen – christlichen – Midrasch: eine Art Erforschung und Deutung, die sowohl die Niederschrift eines Bibelkommentars als auch ein Modell des Denkens über die Bibel einschließt. „Etwas Ähnlichem bin ich in der Literatur noch nicht begegnet", schließt Chmiel.

Brandstaetters lebenslanges Ringen um die dichterische Gestaltung seiner Christusvision steht in einer auffallenden Parallele zu den Bemühungen Klopstocks. Von dem großen deutschen Lyriker wird berichtet, er habe 27 Jahre gebraucht, bis im Jahr 1772 der letzte Band seines „Messias" erschien, und auch dann war die Arbeit noch nicht vollendet, die er bis zur Jahrhundertwende fortführte. „Länger als zwei Menschenalter hat in ihm das Feuer gebrannt, an dem diese Dichtung, eines der merkwürdigsten Werke der Weltliteratur, reifte."[10] Das Erlebnis eines Fünfzehnjährigen faßte der gereifte Dichter als Siebenundfünfzigjähriger rückblickend in der Ode „An Freund und Feind" zusammen:

„Flog und schwebt' umher unter des Vaterlandes Denkmalen,
Suchte den Helden, fand ihn nicht, bis ich zuletzt
Müd' hinsank, dann, wie aus Schlummer geweckt, auf einmal
Rings um mich her wie mit Donnerflammen es strahlen sah!
Welch Anschaun war es! Denn ihn, den als Christ ich liebte,
Sah ich mit einem schnellen begeisterten Blick
Als Dichter und empfand: es liebe mit Innigkeit
Auch der Dichter den Göttlichen."

Evangelium als Inspiration und als Zeugnis

Wie sehr neben dem deutschen auch der polnische Dichter den „Göttlichen" liebt, bezeugen die weiteren, in Posen entstandenen, literarisch wie menschlich entscheidenden Prosawerke Brandstaetters: „Der biblische Kreis" (1975), gleichsam das geistliche Tagebuch Brandstaetters, gespiegelt in seinem Umgang mit der Bibel von der frühesten Kindheit bis in die letzten Tage, und sein zweites Assisi-Buch mit dem an die franziskanischen „Fiori" anspielenden Titel „Die anderen Blümlein des heiligen Franz von Assisi". „Ich wollte zeigen", kommentiert der Dichter dieses 1977 erschienene Werk, „was für Menschen unserer Zeit aus der franziskanischen Ideologie übriggeblieben ist." In Posen wird bald

auch ein weiteres Buch oder Drama vollendet werden, wahrscheinlich eine historische Apokalypse mit der Ermordung des Thronfolgers Franz Ferdinand in Sarajewo als Mittelpunkt.

Der bekannte polnische Literaturkritiker und Dichter der jüngeren Generation, Józef Ratajczak, hat Brandstaetters Werk wohl am treffendsten charakterisiert:

„Das Werk Roman Brandstaetters entfaltet sich in zwei Bereichen: im Drama und in der Lyrik. Ähnlich wie Brandstaetters Poesie handeln auch seine Dramen von Gut und Böse, von Wahrheit und Lüge, von Liebe und Egoismus, von Schuld und Sühne, von Treue und Verrat. Insgesamt hat man den Eindruck, daß die ethischen Probleme in Brandstaetters Gesamtwerk dominieren. Sie kleidet er in Gedichte und Dramen und gestaltet Konflikte, die die Menschen nicht nur untereinander, sondern ebenso in ihrem Inneren entzweien, denn die Trennungslinie markiert den Menschen auch in seinem Herzen . . . Deshalb verlegt Brandstaetter die Handlung seiner Stücke am liebsten in die Innenwelt seiner Gestalten, um am Beispiel von Einzelschicksalen die allgemeinen Probleme ethischer, moralischer und philosophischer Natur aufzuzeigen."

Brandstaetter selbst hat für sein eigenes Schaffen dies zur Richtschnur und zum Kriterium gemacht:

„Ich bin ein Dichter, der die schwierigen Fragen seiner Existenz mit Hilfe von evangelischen Wahrheiten zu lösen versucht. Die Wahrheiten des Evangeliums sind Quelle meines Glaubens und Inspiration meines Schaffens. Deswegen sollten sie auch in der historischen Welterfahrung in bestimmter Weise erkennbar bzw. erfahrbar sein. Hier zeigt sich jedoch eine der grundlegenden existentiellen Schwierigkeiten, denn mein ganzes schriftstellerisches Bestreben ist von dem Bewußtsein geprägt, daß das Christentum noch nicht in die Phase seiner Realisierung eingetreten ist, daß wir – bestenfalls – am allerersten Anfang stehen. Trotz der verflossenen zweitausend Jahre kann keiner von uns mit reinem Gewissen behaupten, daß er Christ sei. Christliches Leben bedeutet evangelisches Leben, von dem Evangelium inspiriertes und für das Evangelium überzeugendes Leben – und wer von uns gewöhnlichen Menschen könnte so etwas von sich behaupten?"

ANMERKUNGEN

[1] Süddeutsche Zeitung vom 18./19. 2. 1978, 101.

[2] Die Zitate aus den Werken Brandstaetters und anderer polnischer Autoren wurden vom Verfasser des Aufsatzes aus dem Polnischen übersetzt.

[3] Th. W. Adorno, Notizen zur Literatur I (Frankfurt 1965) 134.

[4] D. Wellershoff, Literatur und Lustprinzip (Köln 1973) 74.

[5] H. Domin, Wozu Lyrik heute? (München 1968) 31.

[6] W. Schnurre, Schreibtisch unter freiem Himmel (Olten 1964) 235.

[7] K. Rahner, Priester und Dichter, in: Schriften zur Theologie, Bd. 3 (Einsiedeln 1959) 374 f.

[8] R. Brandstaetter, Ich muß glauben. Gedanken eines polnischen Schriftstellers über sein literarisches Schaffen (Vorträge im Katholischen Bildungswerk Bonn, Bd. 34) 9 f.

[9] Vgl. M. Dutsch in: Kindlers Literatur-Lexikon, Bd. 7 (Zürich 1970) 6309.

[10] C. Muth, Schöpfer und Magier. Drei Essays (München 1953) 36.

Paul Valadier SJ

Christliche Dekadenz und Wiederaufleben des Göttlichen

Die Ambivalenz Nietzsches und der Nietzsche-Interpretation

Wir glauben Nietzsche zu kennen: hat er sich nicht selbst als Gottlosen und Ungläubigen bezeichnet? Wissen wir nicht, daß sein Name mit dem berühmten Ausruf vom Tod Gottes verbunden ist? Und wir sind in der Tat versucht zu glauben, daß wir mit diesem „Kritiker" und diesem „Interpreten" schnell an ein Ende kommen, indem wir Nietzsches Philosophie als Philosophie des Atheismus oder des Immoralismus kennzeichnen. Aber eine so schnelle und bequeme Schlußfolgerung nähme die Aufgabe des Kritikers und Interpreten, die Nietzsche sich selbst zuerkennt, nicht in all ihren Dimensionen und in ihrer ganzen Tiefe ernst. Selbst wenn Nietzsche es akzeptiert, mit den Eigenschaften des Gottlosen oder des Ungläubigen belegt zu werden, so warnt er doch sofort den Leser: „Wollten wir uns einfach mit einem älteren Ausdruck Gottlose oder Ungläubige oder auch Immoralisten nennen, wir würden uns damit noch lange nicht bezeichnet glauben: wir sind alles dreies in einem zu späten Stadium, als daß man begriffe, als daß *ihr* begreifen könntet, meine Herren Neugierigen, wie es einem dabei zumute ist" (FW, § 346).

Es stimmt zwar durchaus und ist bekannt, daß Nietzsche ein unerbittlicher Kritiker der Religion ist, und ganz besonders der christlichen Religion in all ihren verschiedenen historischen Ausdrucksformen; es stimmt zwar, daß er den Monotheismus oder den Willen zum Glauben interpretiert als eine Folge der Unfähigkeit, das Leben in seiner Tiefe und seiner Brutalität anzunehmen. Aber weder die Kritik noch die Interpretation sind eindeutig. Und wir sind es uns schuldig, diese Kritik zu interpretieren, oder jedenfalls nicht übereilt den Schluß zu ziehen, wir hätten Nietzsches Botschaft verstanden.

Diese Vorsicht ist um so nötiger, als die Philosophie Nietzsches sich nicht als systematische und einheitliche Abhandlung darbietet, sondern im Gegenteil darauf abzielt, zu täuschen, in die Irre zu leiten, zu verwirren, ins Labyrinth hineinzuführen. Es ist eine Philosophie der Verführung, die wie die Sphinx ein Rätsel aufgibt, auf das sich nicht unbedingt eine klare, einfache, entscheidende und endgültige Wahrheit finden läßt. Es wäre seltsam, wenn diese Philosophie, die zum Loslassen und zum Nicht-Besitzen erziehen will, sich bequem in eine eindeutige Interpretation einsperren ließe. Eine lange Vertrautheit, ein „Wiederkäuen" ist deshalb nötig, um diese Rede verstehen zu können, die aus der

Tiefe spricht, oder um das Gesicht zu erkennen, das sich hinter immer neuen Masken verbirgt, um ein Bild aus „Jenseits von Gut und Böse" zu gebrauchen.

Nietzsches Kritik am „Monotonotheismus"

Ich schlage deshalb eine Interpretation von Nietzsches Kritik der Religion vor, oder genauer gesagt, des Willens zum Glauben. Wenn Nietzsche am Gläubigen kritisiert, dieser wolle nicht sehen, was ist, so deswegen, weil dieser nicht wahrhaben will, daß das Leben eine uneinheitliche, abgründige, bodenlose Wirklichkeit ist; wenn Nietzsche den Monotheismus als Monotonotheismus interpretiert (AC, § 19), so deswegen, weil die Vereinheitlichung des Wirklichen in einem einzigen oder überwesentlichen Sein eine Illusion und eine Verarmung der vielgestaltigen Wirklichkeit ist, einer nicht aufweisbaren, vom menschlichen Intellekt in keiner Form erfaßbaren Wirklichkeit. Man darf nie vergessen, daß diese Kritik gebunden ist an eine Interpretation der Wirklichkeit als Überfülle und Reichtum, als unendliche Kraft. Oder mit anderen Worten, der Tod des einen Gottes kann zur Bedingung werden für eine Metamorphose des Bezugs des Menschen zu sich selbst und zur Welt, und somit auch eine Voraussetzung für das Jasagen zur göttlichen Vielfalt.

Ich möchte deshalb folgende These näher ausführen: über die Kritik des christlichen Gottes hinaus will Nietzsche uns auf eine Interpretation der Welt hin öffnen, die dem Wirklichen erneut seine eigentlich göttliche Tiefe gibt. So gesehen erscheint uns Nietzsche viel weniger als ein Gottloser, der mit der Religion Schluß gemacht hat und sie als Illusion aus dunkler Zeit betrachtet, sondern als der Verkünder oder Prophet einer anderen Religion: einer nicht moralischen, nicht dogmatischen, sondern dionysischen Religion.

Ich möchte zuerst kurz die Kritik des Monotheismus zur Sprache bringen, weil das genaue Verständnis dieser Kritik Bedingung ist für das Verständnis dessen, was man als Polytheismus bezeichnen könnte oder als dionysische Religion. Man kann dazu eingangs einige wohlbekannte Formulierungen in Erinnerung rufen, und der erste Teil meiner Ausführungen wird darin bestehen, sie zu kommentieren.

Was bedeutet Wille zum Glauben?

Am Ende des berühmten Aphorismus aus der „Fröhlichen Wissenschaft" „Inwiefern wir noch fromm sind" (FW, § 344) wundert sich Nietzsche darüber, daß „auch wir Erkennenden von heute, wir Gottlosen und Antimetaphysiker, auch *unser* Feuer noch von dem Brande nehmen, den ein jahrtausendealter Glaube

entzündet hat, jener Christus-Glaube, der auch der Glaube Platos war, daß Gott die Wahrheit ist, dieWahrheit göttlich ist . . ." Und er schließt mit folgender Frage: „Aber wenn Gott selbst sich als unsere längste Lüge erweist?" Was man für wahr gehalten hat, was als Quelle und Grundlage jeglicher Wahrheit angesehen wurde, sollte das nur Lüge sein, die dauerhafteste von allen? Einige Jahre später schreibt Nietzsche, diesmal in einem anderen Zusammenhang, nicht in dem einer Reflexion über die Erkenntnis: „Der Begriff ‚Gott' war bisher der größte Einwand gegen das Dasein" (GD, Die vier großen Irrtümer, § 8); oder fast zur gleichen Zeit, in „Ecce Homo", „Warum ich ein Schicksal bin": „Der Begriff ‚Gott' erfunden als Gegensatz-Begriff zum Leben – in ihm alles Schädliche, Vergiftende, Verleumderische, die ganze Todfeindschaft gegen das Leben in eine entsetzliche Einheit gebracht!" (EH, § 8).

Weisen wir zunächst darauf hin, daß es sich in den beiden letzten Fällen um den Begriff von Gott handelt, und daß der erste Fall auch im Zusammenhang mit der Erkenntnis steht; Gott wird dort angesehen als Grundlage der Erkenntnis, als letzte Garantie der Wahrheit, da wahre Welt mit göttlicher Welt gleichgesetzt wird. Es handelt sich also in jedem Fall um das, was der Mensch von Gott sagt, um seine Vorstellung von der göttlichen Wirklichkeit, um sein Reden oder seine Interpretation der Wirklichkeit in ihrem letzten Grund.

Dieser Hinweis lenkt unsere Aufmerksamkeit in die richtige Richtung: denn Nietzsche kritisiert weniger den Begriff von Gott an sich, als daß er die Beziehung zu interpretieren versucht, die der Mensch mit der als Gott bezeichneten Wirklichkeit unterhält. Diese Kritik ist genealogisch, weil sie sich bemüht, zu zeigen, warum der Mensch das Bedürfnis hat, eine intelligible Wirklichkeit als Grundlage jeglicher Wahrheit zu setzen. So verschiebt sich die Fragestellung von Gott zum Menschen, der das Bedürfnis hat, Gott zu denken oder zu wollen.

Tatsächlich ist Nietzsche vor allem bestrebt, den Willen zum Glauben anzuprangern; diese Verschiebung des Standpunkts zeigt noch genauer an, was am Menschen fraglich ist, nämlich der Wille oder das Bedürfnis zu glauben. Was spielt sich in dem Willen, der glauben will, ab? Was den Glauben verführerisch macht, das ist die Beständigkeit, die Festigkeit, die er verleiht; er erlaubt zu wissen, woran man sich halten soll, in bezug auf sich selbst, sein Schicksal, das Leben und den Tod, in bezug auf das Geheimnis der Dinge. Dies ist es in der Tat, was den Glauben interessant macht: er liefert ein Mittel (ein trügerisches, das versteht sich für Nietzsche von selbst), um das Werden, die Veränderlichkeit oder das Unbekannte der Welt zu übersteigen; er erlaubt es, Schluß zu machen mit dem Unbekannten und einen festen Bezugspunkt an die Stelle der wechselnden und verwirrenden Vielfalt des Lebens zu setzen.

Wir sehen also, daß die erlangte Beständigkeit an einen Willen gebunden ist, der aus seinem Wesen heraus, durch seine körperliche und psychologische Verwurzelung, die Fremdheit des Wirklichen nicht ertragen kann, und vor allem

nicht die ganz und gar schreckliche Fremdheit, die jeder vor sich selbst empfindet, vor der verwirrenden Eigenschaft der Affekte oder vor der Gegenwart des Körpers als einer Mannigfaltigkeit, der von Spannungen durchzogen und vom Tod bedroht ist. Der Glaube erlaubt es also, eine wahrere Welt, eine Hinterwelt an die Stelle der als unerträglich empfundenen Welt des Werdens zu setzen. Da der schwache Wille die Welt in ihrer Unerbittlichkeit (oder sogar in ihrer Entsetzlichkeit) nicht wollen kann, verschafft er sich die Illusion einer Kraft, die Illusion, er könne die Welt auf dem Umweg des Glaubens überwinden. „Der Glaube ist immer dort am meisten begehrt, am dringlichsten nötig, wo es an Willen fehlt" (FW, § 347). Das Verlangen nach Einheit, das Verlangen, eine vereinheitlichende Einheit herzustellen, weil es an Willen fehlt, ist eben gerade die Quelle des Glaubens.

Die idealistische Welt-Fiktion

Es ist deutlich zu sehen, daß ein solcher Glaubenswille eine Vereinfachung und eine Verarmung der Wirklichkeit nach sich zieht. Ein Leben aus Willensschwäche, das unfähig ist, das Andersartige zu wollen, erzeugt den Glauben an eine vereinfachte Welt, eine Welt ohne Widersprüche, ohne Böses, ohne Schattenseiten der Existenz; es postuliert also eine wahre Welt, eine wahrere als die Welt des Werdens, die lügnerisch, schlecht, ungerecht, unerträglich ist. Dabei kommt es übrigens nicht so sehr auf den Glaubensinhalt an: dieser kann auch ohne Bezug zu Gott sein, und sich dafür auf die Gerechtigkeit, die Wahrheit oder den Fortschritt beziehen. Derselbe Vorgang ist dabei am Werk: die Welt der Erscheinung wird durch eine „wahre Welt" ersetzt. So beurteilt der Gläubige die Welt, und er beurteilt sie als seiner unwürdig, als zu klein oder zu armselig, und deshalb ist der Glaube an die „wahre Welt" (an Gott als die „wahre Welt") gebunden an eine Abwertung des Wirklichen, also an ihre Verarmung. Der Glaubende verwirft als unwesentlich das Werden, das Böse, die Ungerechtigkeit, die Zweideutigkeit und das Problematische an den Dingen; auf diese Weise verfälscht er die Existenz, da er sie nicht sehen will, wie sie ist, sondern sie durch eine andere Welt ersetzt, eine berichtigte, verbesserte, oder, wie Nietzsche manchmal sagt, eine „verdünnte", „vereinfachte".

Aber der Wille zum Glauben enthält nicht nur eine Verkürzung und Verarmung der Welt. Er hat auch zur Folge, daß der Mensch sich von der Welt ein Bild nach seinem Maß macht. Eben weil er das Maß-lose der Welt nicht akzeptiert, weil er wissen will, woran er sich halten soll, macht er sich eine Vorstellung von der Welt nach seinem Maß: eine menschliche, allzu menschliche. In seiner Kritik der sokratischen Dialektik in der „Götzen-Dämmerung" wirft Nietzsche dieser Methode vor, sie erniedrige, was sie berühre, sie ebne ein, was unterschie-

den ist, da sie einen Zugang zur Welt der Ideen erschließen will. Die Dialektik macht gemein und herdenmäßig, was andersartig ist, denn „différence engendre haine" (JGB, § 263), die Verschiedenheit zeugt Haß, beim Schwachen oder Kranken, der das Andersartige nicht ertragen kann. Es geht also darum, das Andere wieder gleich, das Unbekannte bekannt zu machen. Deshalb stattet der Schwache Gott mit seiner eigenen Schwäche aus und bedarf eines Gottes nach seinem Bild, um das Leben ertragen zu können.

Wir können jetzt die Bedeutung der oben zitierten Texte verstehen. Die Vorstellung von einem guten Gott ist ein Einwand gegen die Existenz, da man mit dieser Vorstellung der Existenz zum Vorwurf machen kann, das zu sein, was sie ist; aber dieser Einwand ist eine Lüge oder Täuschung: diese Vorstellung ist eine fiktive Schöpfung, wodurch wir das Leben dem Leben selbst entgegensetzen, wodurch also der Mensch sich selbst belügt, um das Leben nicht anzuerkennen. Er glaubt dadurch über das Leben urteilen zu können. Aber „Urteile, Werturteile über das Leben, für oder wider, können zuletzt niemals wahr sein: sie haben nur Wert als Symptome, sie kommen nur als Symptome in Betracht – an sich sind solche Urteile Dummheiten. Man muß durchaus seine Finger danach ausstrecken und den Versuch machen, diese erstaunliche *finesse* zu fassen, *daß der Wert des Lebens nicht abgeschätzt werden kann*" (GD, Das Problem des Sokrates, § 2).

Bejahung der „Unendlichkeit" der Welt

Das Leben kann nicht abgeschätzt werden; man soll es nicht beurteilen wollen: es geht vielmehr darum, zu ihm eine richtige Beziehung zu finden. Diese Aussage führt uns zum zweiten Teil der Überlegungen. Denn der Bezug zur Welt, den der christliche Glaube voraussetzt, ist ein verbogener, krankhafter, übertriebener. „‚Gott' ist eine viel zu extreme Hypothese" (KGW VIII, 1, 5 [71] § 3). Eine extreme, extremistische Hypothese, die eine gestörte Beziehung des Willens zu sich selbst und zum Wirklichen voraussetzt. Das Extreme an dieser Hypothese beruht in den Augen Nietzsches auf der fehlenden Achtung, auf der Weigerung, die Distanz zu akzeptieren, auf einer Art Schamlosigkeit, also jener Grundhaltung des Glaubens, der zu wissen vorgibt, wie es um Gott bestellt ist. Dieser Glaube, der Gott so sehr vermenschlicht und aus dem Verschiedenen Gleiches gemacht hat, raubt schließlich Gott, dem Wirklichen, in seiner Tiefe sein ganzes furchtbares Geheimnis.

Auf diese Weise wird dieser Gott selbst unglaubwürdig: es ist nicht mehr möglich, Gott in diesem Gott zu wollen: er ist, nach dem Bild des alten Weisen im Zarathustra, ein beliebig manipulierbarer Gott, aller Transzendenz entleert. Wie eine posthume Schrift aus Zeit der „Fröhlichen Wissenschaft" sagt: „Wer das Große nicht mehr in Gott findet, findet es überhaupt nicht vor und muß es

leugnen oder – schaffen – schaffen helfen" (KGW VII1 I [86]). Ich werde noch auf den zweiten Teil dieses Aphorismus zurückkommen. Im Augenblick halten wir fest, daß jener Gott nicht mehr glaubwürdig sein kann, von dem der menschliche Wille meint Besitz nehmen zu können oder dem er einen Namen gegeben hat. Ist das Leben nicht unabschätzbar? Was tut man anderes, als es zu verraten oder zu verfälschen, wenn man eine Gleichung aufstellt zwischen dem Leben (oder dem Wirklichen, oder der Existenz: diese Ausdrücke bezeichnen für Nietzsche dasselbe) und dem menschlichen Urteil darüber?

Selbst wenn man nicht alle Elemente anführt, die für ein genaues Verständnis von Nietzsches These nötig wären, so kann man doch begreifen, daß der Schwund des Glaubens an den christlichen Gott ein Ergebnis des Christentums selbst ist, oder daß der Tod Gottes auf die christliche Erziehung zurückgeführt werden kann (FW, § 357). „Im Grunde ist ja nur der moralische Gott überwunden" (KGW VIII 1, 5 [71] § 7). Der moralische Gott, das heißt jener, der den schwachen Willen narkotisiert und beruhigt, indem er sich ihm als voraussehend, gerecht und gut erweist, jener also, der das zu sehen hindert, was Nietzsche „die absolute Immoralität der Natur" nennt. Das gilt jedoch nur vom moralischen Gott. Und genau dieser Vorbehalt interessiert uns.

Der Tod Gottes, oder mit anderen Worten, die Entdeckung der Nichtigkeit oder der Lächerlichkeit aller der Existenz gegebenen Ziele, erschließt dem Menschen erneut die Möglichkeit, das Wirkliche zu bejahen so wie es ist, es in seiner abgründigen Tiefe zu wollen, es anzuerkennen als unabschätzbar, als nicht zu rechtfertigen, jenseits von Gut und Böse, oder in seiner Unschuld. Was ist, hat nichts zu tun mit unseren Urteilen. Weit davon entfernt, die Auswirkung eines prometheischen Willens zu sein, oder die Auflehnung gegen einen Gott, der angesehen wird als unerträgliche Begrenzung, ist der strenge Atheismus ein nüchternes Wollen, eine Askese des Menschen, der nicht vorgibt, die Welt zu beurteilen, sondern der genügend Kraft hat, ihre Überfülle zu bejahen, ihre Maßlosigkeit, und somit ihre Distanz. In der Tat, denn „der Gesamt-Aspekt des Lebens ist *nicht* die Notlage, die Hungerlage, vielmehr der Reichtum, die Üppigkeit, selbst die absurde Verschwendung – wo gekämpft wird, kämpft man um *Macht* . . . Man soll nicht Malthus mit der Natur verwechseln" (GD, Streifzüge eines Unzeitgemäßen, § 14).

Darum wird für einen verwandlungsfähigen Willen die Welt nach dem Tod Gottes wieder unendlich. „Wir haben die Brücke hinter uns – mehr noch, wir haben das Land hinter uns abgebrochen!" (FW, § 124). Daher das Thema des unendlichen Meeres, das sich erneut vor uns öffnet, in der „Fröhlichen Wissenschaft" oder im „Zarathustra". Aber man muß sich in acht nehmen vor dem Band, das Nietzsche knüpft zwischen der erneut möglich gewordenen Bejahung der Unendlichkeit der Welt, und der Möglichkeit, ihre Göttlichkeit wiederzuentdecken; man muß sich in acht nehmen vor dem Band zwischen dem Aus-

löschen des Monotheismus und dem möglichen Wiederaufleben des Polytheismus. Hören wir nochmals Nietzsche: „Die Welt ist uns vielmehr noch einmal ‚unendlich' geworden: insofern wir die Möglichkeit nicht abweisen können, daß sie *unendliche Interpretationen in sich schließt*. Noch einmal faßt uns der große Schauder – aber wer hätte wohl Lust, *dieses* Ungeheuere von unbekannter Welt nach alter Weise sofort wieder zu vergöttlichen? Und etwa *das* Unbekannte fürderhin als ‚*den* Unbekannten' anzubeten?" (FW, § 374).

Die Bejahung des dionysischen Polytheismus

Das Anderssein der Welt, ihre Unendlichkeit, kann wieder bejaht werden. Jedoch darf man nicht sofort wieder versuchen, diese Unendlichkeit zu beurteilen, sie zu vergöttlichen oder zu verteufeln. Die Voraussetzung für die Bejahung dieser Andersheit, dieser vielgestaltigen Andersheit der Welt, liegt im menschlichen Willen, in seiner Fähigkeit oder Unfähigkeit, „den großen Schauder" zu wollen. Es ist allerdings nötig, daß sich der Wille verwandeln läßt von dieser Bejahung (die der Bejahung der ewigen Wiederkehr gleichkommt), um zu entdecken, daß „der große Schauder" das weibliche, liebenswürdige Gesicht der Ewigkeit hat, gemäß einem Abschnitt im Zarathustra. Anstatt von der Welt erdrückt zu werden, anstatt sie beurteilen zu wollen und sie als schlecht zu verurteilen, kann deshalb dieser Wille wie Zarathustra so weit kommen, sie zu segnen: nicht um der Welt einen Sinn zu geben, nicht um sich selbst in der Welt zu suchen, sondern um das, was ist, so zu wollen, wie es ist. Diese Bejahung der Welt in ihrem Schönsten und Entsetzlichsten ist gleichbedeutend mit der dionysischen Weltbejahung, der Nietzsche das Wort redet (KGW VIII$_3$, 16 [32]).

Wer aber ist Dionysos? Man darf die Antwort darauf so wenig in gelehrten Büchern suchen, wie man den „amor fati" dem Stoizismus zuschreiben darf. Denn Nietzsche spricht ausdrücklich von „seiner Formel", deren Sinn somit nur seinem eigenen Redevollzug zu entnehmen ist. Was aber Dionysos anlangt, dem sich Nietzsche von seiner Jugend an zugewiesen fühlt, so ist er für ihn „jener große Zweideutige und Versucher-Gott, dem ich einstmals, wie ihr wißt, in aller Heimlichkeit und Ehrfurcht meine Erstlinge dargebracht habe – als der Letzte, wie mir scheint, der ihm ein *Opfer* dargebracht hat . . ." (JGW, § 295).

Ein zweideutiger und verführerischer Gott, da er zum Menschen kommt, um mit ihm zu spielen und ihn zu besuchen, ein Gott, der erscheint und verschwindet, den man benennen oder verabsolutieren möchte, oder den der schwache Wille festhalten möchte, der aber immer wieder entwischt, verwirrt und verstört. Ein Gott, der nicht da ist wie die falschen Götter, die der Mensch nicht „glauben", das heißt nicht wollen kann als Frucht seiner Erkenntnis. Und wirklich, wie Zarathustra sagt („Auf den glückseligen Inseln"): „Was wäre denn zu

schaffen, wenn Götter – da wären!" Wie könnte der Mensch, der schöpferischer Wille, Kraft der Bejahung ist, eine Tatsache, eine Objektivität, ein Dasein als göttlich anerkennen, das keinerlei Bejahung herausforderte? Der Gott Dionysos fordert im Gegenteil einen schöpferischen Willen, aber er kann nicht von einem kranken Willen bejaht werden: er ist ein Gott, der verschwindet, sich auflöst, ein Gott, der vielzählige Male stirbt, aber der stirbt, um nicht vom Menschen Besitz zu ergreifen und um wieder zurückzukehren.

„Tod ist bei Göttern immer nur ein Vorurteil" (Za IV, Das Eselsfest): das bedeutet, daß der Gott, der als moralischer Gott tot ist, vielleicht nicht tot ist als dionysischer Gott, daß der eine Gott, der starb, als vielgestaltiger Gott wiedergeboren werden kann; das bedeutet auch, daß der Gott Dionysos, der einzelne, selbst eine Vielfalt von Formen ist oder eine Vielfalt von Göttern. Seine scheinbare Einheit verhüllt eine Vielfalt von Formen, oder seine erscheinende Einheit weist hin auf eine unbegrenzte Mannigfaltigkeit. Er führt in die Irre, wenn er sich mit einem einzigen Namen nennen läßt; allein der Jünger weiß, was die falsche Einheit des Namens verbirgt: eine Mannigfaltigkeit, die unaufhörlich stirbt und neu entsteht.

Man kann nun die Frage stellen: ist der Gott, dessen Bejahung nach dem Zusammenbruch der „wahren Welt" für einen verwandelten Willen wieder möglich wird, ein einzelner oder ein vielfältiger? Gehen wir noch weiter: handelt es sich dabei nicht um ein lächerliches Hirngespinst, das Nietzsche in seine Darstellung einflicht, um die Atheisten zu verwirren, die sich bequem in ihrem Atheismus eingerichtet haben, die Atheisten, die die Tragweite des Todes Gottes nicht erkennen und an die sich „der tolle Mensch" in der „Fröhlichen Wissenschaft" richtet (FW, § 125)? Kann man ernsthaft diese These Nietzsches verteidigen, dieses Propheten einer neuen Religion, einer Religion des Jasagens? Ist der Verweis auf Dionysos nicht eine Fabel, ein letztes Götzenbild, von Nietzsche erfunden, um den Leser in die Irre zu führen?

Auf diese Fragen, die grundlegend sind für die Interpretation der Philosophie Nietzsches und für die Weise, wie er das Geschick unserer Zivilisation sieht, möchte ich schrittweise antworten:

Nietzsche – Prophet einer neuen Religion?

1. Man kann unmöglich die zahlreichen Texte mit Stillschweigen übergehen, wo Nietzsche schreibt, daß „erst nach dem Tode der Religion die Erfindung im Göttlichen wieder luxuriieren" kann (Umwertung aller Werte, Bd. 2, § 586). Das macht verständlich, daß er im Christentum nur eine bestimmte Gestalt des Göttlichen angreift, jene nämlich, in welcher der Glaube eine Beziehung zum Göttlichen so herstellt, daß es all seiner Geheimnisse entleert wird. Das Gött-

liche aber wird im Plural konjugiert, weil es unerschöpfliche Überfülle des Wirklichen bedeutet. „Das eben ist Göttlichkeit, daß es Götter, aber keinen Gott gibt" (Za III, Von alten und neuen Tafeln, § 11). Im Gegensatz dazu ist die Einzigkeit Gottes schon wieder Atheismus: „das gottloseste Wort ging von einem Gott selber aus; das Wort: du sollst keinen anderen Gott haben neben mir . . . So ärmlich war nie ein Gott in seiner Eifersucht, daß er gebot: ‚du sollst keinen anderen Gott haben neben mir!'" (KGW VII, 1, 18 [35]).

Darüber hinaus, und dieser Hinweis ist wesentlich, ist die Bejahung des Wirklichen als Vielgestaltiges und Polytheistisches nicht eine Laune oder ein Zufall in Nietzsches Rede; sie entspricht der Erkenntnistheorie des Perspektivismus, die vor allem in der „Fröhlichen Wissenschaft" entwickelt wird; der Tod der Fiktion einer wahren Welt hat das Verschwinden der Fiktion des „Ich" zur Folge, und damit das Verschwinden einer wahren und einzigen Objektivität. Er ermöglicht eine perspektivische Vielfalt der Interpretation: die Welt ist das Auftauchen vielgestaltiger Formen, sie ist Chaos; ebenso ist das Ich eine Fiktion, die das Spiel und den Kampf der Affekte verhüllt; das Übersetzen dieser Anschauungen auf die Ebene der Erkenntnis ergibt nichts anderes als den Perspektivismus. Man kann also zeigen, daß der Bezug zum Polytheismus nicht künstlich ist, sondern verbunden mit dem Ganzen von Nietzsches Denken, besonders mit seiner Erkenntnistheorie. Der Polytheismus ist also nur die „ontologische" Übersetzung der perspektivischen Erkenntnistheorie. Sie ist deren Voraussetzung.

2. Ein posthumes Fragment (das in seiner Gesamtheit zugänglich ist in der Ausgabe von Colli und Montinari) zeigt zugleich die Möglichkeit des Polytheismus auf und seine Verbindung mit dem menschlichen Willen, der die Götter schafft. Das Wort „schaffen" muß hier im Sinn Nietzsches verstanden werden, also im wesentlichen Bezug zum künstlerischen Schaffen: Schaffen bedeutet, ausgehend von den eigenen Kräften eine von sich verschiedene Wirklichkeit zu setzen, die ihr eigenes Leben hat, aber so, daß ein Vergessen des Schaffenden danach nicht mehr möglich ist. Man muß den folgenden Text lesen, um zu verstehen, wie sehr das Bilden von Göttern ein Akt der Erkenntnis ist:

„Und wie viele neue Götter sind noch möglich . . . Mir selber, in dem der religiöse, das heißt *gottbildende* Instinkt mitunter wieder lebendig werden will: wie anders, wie verschieden hat sich mir jedes Mal das Göttliche offenbart! . . . So vieles Seltsame ging schon an mir vorüber, in jenen zeitlosen Augenblicken, die ins Leben hinein wie aus dem Monde fallen, wo man schlechterdings nicht mehr weiß, wie alt man schon ist und wie jung man noch sein wird . . . Ich würde nicht zweifeln, daß es viele Arten Götter gibt . . . Die leichten Füße gehören vielleicht sogar zum Begriffe ‚Gott' . . . Ist es nötig auszuführen, daß ein Gott sich jeder Zeit jenseits alles Vernünftigen und Biedermännischen zu halten weiß? Jenseits auch, anbei gesagt, von Gut und Böse? Er hat die Aussicht *frei* – mit Goethe zu reden. – Und um für diesen Fall die nicht genug zu schätzende Autorität Zarathustras anzurufen: Zarathustra geht so weit, von sich zu bezeugen ich würde nur an einen Gott glauben, der zu *tanzen* verstünde. Nochmals gesagt: wie viele neue

Götter sind noch möglich! – Zarathustra selbst freilich ist bloß ein alter Atheist. Man verstehe ihn recht! Zarathustra sagt zwar, er *würde* –; aber Zarathustra wird nicht . . ." (KGW VIII, 3, 17 [4] § 5).

Zarathustra wird nicht glauben im Sinn des alten Willens zum Glauben, der von ihm gewollte Gott wird kein moralischer Gott sein noch der Gott irgendeiner Dogmatik. Aber es wird ein Gott sein.

3. Sehr seltsame Götter sind dies, da, wie wir eben im Fragment gesehen haben, „die leichten Füße vielleicht sogar zum Begriff ‚Gott' gehören". Ist das wieder Verhöhnung oder Spöttelei? Man findet dieselbe Aussage mit neuem Akzent in einem veröffentlichten Text wieder: „Die Mühsal ist ein Einwand, der Gott ist typisch vom Helden unterschieden (in meiner Sprache: die leichten Füße das erste Attribut der Göttlichkeit)" (GD, Die vier großen Irrtümer, § 2).

Dieser Gott ist kein Held, nicht eine sichtbare Persönlichkeit, die von der Menge gefeiert wird, ohne Geheimnis, nicht im Vordergrund des Geschehens. Dieser Gott hat nicht die einnehmende Schwere des Helden; er hat die Leichtigkeit des Tänzers; er sucht den Gläubigen auf wie Dionysos, er erdrückt ihn nicht mit seiner Gegenwart, er stattet ihn nicht mit seiner Gnade aus. Dieser Gott weiß sich zu verbergen und zu verschwinden. Ein schamhafter und diskreter Gott. Schon in „Menschliches, Allzumenschliches" setzte Nietzsche jenes Götterbild, das das Göttliche offenbart und verbirgt, dem Heldenkult entgegen, der, indem er das Göttliche enthüllt, es zugleich pervertiert: „das älteste Götterbild soll den Gott *bergen und zugleich verbergen* – ihn andeuten, aber nicht zur Schau stellen . . . In dem Unvollständigen, Andeuten oder Übervollständigen liegt eine grausenhafte Heiligkeit, welche *abwehren* soll, an Menschliches, Menschenartiges zu denken . . . So ist das Bild die Gottheit und zugleich Versteck der Gottheit" (MA, VM § 222). Dem setzt Nietzsche den Heldenkult entgegen, bei dem der Mensch die menschliche Schönheit bewundert: „da erst verliert sich auch die Scheu vor der eigentlichen Vermenschlichung des Götterbildes" (MA, VM § 222).

Wir verstehen also nun die tiefe, wenn auch für die traditionelle Metaphysik sehr verwirrende Bedeutung, daß die „leichten Füße" Attribut Gottes sind. Die Gottheit steht nicht in der Verfügung des Menschen: sie enthüllt sich ihm vielleicht einmal, wenn sie will, aber diese einmalige Schau genügt, um die Welt zu retten (GFW, § 339 Vita femina).

4. Solche Götter, die immer wieder neu bejaht und also gewünscht werden müssen, sind keine abgesonderten Götter, die in einer anderen Welt leben. Sie nehmen an dieser Welt teil, und sie suchen den Menschen auf in den alltäglichsten Wirklichkeiten des Lebens, wie Dionysos. Diese sich entziehenden Götter versprechen dem Menschen keinerlei ewiges Leben; sie üben keinerlei Vergeltung am Leben; sie rechtfertigen es auch nicht. Sie sagen auf andere Weise, daß die Welt es wert ist, bejaht zu werden und daß aufgrund dieser Bejahung der frei-

gewordene, das heißt vom Glaubenswillen geleitete Mensch in jene Freude versetzt ist, die sich wieder dem Reichtum der Welt öffnen möchte. „Ein solcher *freigewordener* Geist steht mit einem freudigen und vertrauenden Fatalismus mitten im All, im *Glauben*, daß nur das Einzelne verwerflich ist, daß im Ganzen sich alles erlöst und bejaht – *er verneint nicht mehr* –. Aber ein solcher Glaube ist der höchste aller möglichen Glauben: ich habe ihn auf den Namen des Dionysos getauft" (GD, Streifzüge eines Unzeitgemäßen, § 49; vgl. auch: EH, Warum ich so gute Bücher schreibe, Die Geburt der Tragödie, § 2).

Anfragen Nietzsches an Christentum und Theologie

Ich möchte mit einigen Bemerkungen und Fragen abschließen.

1. Mein Ziel ist es hier nicht, die Position Nietzsches zu diskutieren, seine Stimmigkeit oder seine Einseitigkeiten zu erörtern. Es ist klar, daß er als Kritiker des Christentums eine anfechtbare Interpretation liefert. Ich denke aber auch, daß diese Kritik, so übertrieben sie sein mag, es verdient, vom Standpunkt des Christen aus zur Kenntnis genommen zu werden; denn selbst in ihrer Einseitigkeit kann sie es dem Christen ermöglichen, seine eigene Tradition neu zu lesen und zu interpretieren. Nietzsche zuzuhören, Ohren haben zu hören, wie er so oft sagt, das kann und soll den Gläubigen dazu führen, die Botschaft des Evangeliums auf neue Weise zu lesen.

Vor allem in einem Punkt erregt die Kritik Nietzsches unsere Aufmerksamkeit: wir müssen uns ernsthaft fragen, in welchem Maß eine bestimmte Art, von Gott zu reden, die Beziehung zu Gott zu moralisieren, die Beziehung des Menschen zu Gott oder Gottes zum Menschen, auch in bestimmten Christologien, zur Entwicklung des Atheismus beiträgt oder beigetragen hat. Die Kritik Nietzsches wirkt hier wie ein Keulenschlag, und nach meiner Ansicht würde es nichts nützen, eine eventuelle Unstimmigkeit der Position Nietzsches aufzuzeigen, wenn wir nicht selbst unser Reden von Gott in Frage stellen, und wenn wir nicht untersuchen, in welchem Maß dieses Reden eine wirklich göttliche, oder aber allzu menschliche Wirklichkeit aus Gott macht.

2. Die Bejahung des Polytheismus ist bei Nietzsche nicht eine Spielerei oder eine Provokation. Man müßte aufzeigen, daß sie mit dem Geschick des Nihilismus in Verbindung steht. Halten wir lediglich fest, daß sie ihren Platz hat in einer grundsätzlichen Fragestellung über die Zukunft unserer Zivilisation. Ich fasse einige solcher Fragestellungen zusammen:

Zunächst verkündet Nietzsche, der sogenannte „Atheist", ein mögliches Wiederaufleben des Göttlichen nach dem Tod des Monotonotheismus. Er meint also keineswegs, daß der schöpferische Instinkt für Götter absterben könne oder müsse. Aber er weiß auch, daß dieser Instinkt vielerlei Götterbilder ins Leben

rufen kann: die der modernen Welt, den Nationalismus, die Ideologien des Fortschritts oder der versöhnten Gesellschaft, usw. Diese Götterbilder aber verlangen nach Blut; und deshalb ist in seinen Augen mit dem Niedergang des Christentums auf der Ebene der Zivilisation ein tragischer Preis verbunden.

Ferner betrifft der Niedergang des Monotonotheismus nicht nur die eigentlich religiöse Sphäre. Dieser Niedergang zieht mit sich den Niedergang der „wahren Welt", und das schließt eine völlige Umwandlung der Beziehung des Menschen zu sich selbst und zu jeglicher Wirklichkeit ein. Auch hier ist der Blick Nietzsches radikal genug, um uns aufzuzeigen, daß mit dem Tod Gottes der Mensch nicht notwendigerweise erwachsen, volljährig, unabhängig wird. Und dieser Hinweis wäre es wert, vom theologischen Denken ernsthaft in Rechnung gestellt zu werden.

Zitierte Werke: KGW: Nietzsche, Werke. Kritische Gesamtausgabe, hrsg. von G. Colli und M. Montinari (Berlin 1967 ff.); MA: Menschliches, Allzumenschliches; VM: Vermischte Meinungen und Sprüche; FW: Die fröhliche Wissenschaft; Za: Also sprach Zarathustra; JGB: Jenseits von Gut und Böse; GD: Götzendämmerung; AC: Der Antichrist; EH: Ecce homo.

Karl-Heinz Weger SJ

Der Christ und der Glaube der anderen

Zu den bedrückenden Problemen des christlichen Glaubens der Gegenwart gehört der Glaube der „anderen", jener Menschen also, die einer anderen Religion zugehören oder sich dem Glauben an Gott schlechthin verweigern, die aber ihre Überzeugung mit der gleichen Aufrichtigkeit des Gewissens vertreten, wie sie der Christ für sich in Anspruch nimmt. In einer Zeit des Pluralismus und der Toleranz, in der sich der einzelne einer Vielfalt von Katechismen konfrontiert sieht und der Andersgläubige schon längst der Nachbar und Arbeitskollege geworden ist, verfängt die Alternative „dumm oder böswillig" nicht mehr. Viel eher drängt der „Drachen des Relativismus"[1] ins eigene Haus. Der eigene Glaube, so eine weit verbreitete Meinung, mag zwar subjektiv überzeugen. Er befreit aber nicht vom Wissen, daß das Zustandekommen von Glaubenshaltungen und das Festhalten an ihnen gesellschaftlich bedingt ist und daß diese Glaubenshaltungen bei aller Unterschiedlichkeit der Inhalte im Glaubenssubjekt eine ähnliche Struktur aufweisen. Der Verdacht liegt nahe, daß der eigene christliche Glaube nur ein Los unter vielen möglichen ist und dies auch dann noch, wenn er sich als Glückstreffer erweisen sollte. Ja selbst des Glückstreffers wird man nicht so recht froh, denn, so K. Rahner: „Der Mensch von heute ist nun einmal der Mensch, der sich solidarisch empfindet mit der Menschheit im ganzen, der ... dort, wo es sich um das Letzte im Menschen handelt, sich mit ihm solidarisch empfindet; der keinen Himmel will, von dem ein anderer von vornherein ausgeschlossen wäre."[2]

Fragen an die Glaubenstheologie

Hinter dieser simplen Feststellung verbergen sich eine Reihe von Fragen an die katholische Glaubenstheologie, die aus der Tradition nicht ohne weiteres beantwortet werden können, da sich diese fast ausschließlich mit dem christlichen Glaubensvollzug befaßte, sich mehr den Besonderheiten eines christlich-übernatürlichen Glaubens widmete als dem Glauben der anderen. Auch die letzte Welle katholischer Glaubenstheologie, die den personalen Aspekt des Glaubens und damit das „Ich glaube Dir" in den Mittelpunkt rückte, liegt schon einige Jahrzehnte zurück und berücksichtigte die subjektive Struktur des Glaubensvollzugs der anderen zu wenig, um als Antwort auf die gestellte

Frage zu dienen – was im übrigen das Verdienst dieses Glaubensverständnisses nicht schmälern soll. Nur: Je stärker die Eigenart und Einmaligkeit des übernatürlichen Glaubens an Jesus Christus betont wird, desto ratloser steht auch der Christ vor der unbestreitbaren Tatsache, daß es viele Glaubensinhalte gibt, die von den jeweils Glaubenden mit der gleichen Überzeugung für wahr gehalten werden, wie der Christ seinen Glauben für wahr hält, und daß so fast unweigerlich der Eindruck entsteht, die subjektive Überzeugung der Gläubigen (sei dieser Glaube religiöser oder religionsloser Natur) entspreche letztendlich nicht der Wahrheit des Geglaubten.

Überlegungen oder Empfindungen dieser Art führen sehr schnell in ein Dilemma. Man braucht sich nur die naheliegende Frage zu stellen, ob denn der Glaubensvollzug des Christen – vom Inhalt des Glaubens ist hier noch abgesehen – aus anthropologischer Sicht wesentlich anderer Art ist als der Glaubensvollzug anderer. Läßt sich diese Frage jedoch – wie sich noch zeigen wird – nicht vorbehaltlos positiv beantworten, ist also die subjektive Struktur des bejahenden Glaubensvollzugs im Menschen ähnlich oder gleich zumindest im Hinblick auf die Redlichkeit der Gewissensentscheidung auch dort, wo der Glaubensvollzug nicht das Christentum zum Inhalt hat, dann steht die christliche Glaubenstheologie vor der Aufgabe, dem Glauben überhaupt seinen anthropologischen Ort zuzuweisen. Es wäre m. a. W. zu zeigen, daß der Glaubensvollzug des Christen eben nicht ein sonst nie vorkommender Spezialfall von Glauben ist, die Glaubenszustimmung des Christen vielmehr auf die gleiche Weise zustande kommt wie die des Nichtchristen, nämlich als die Bejahung eines letzten und obersten Lebenswerts über den Weg einer „praktischen Erkenntnis".

Das Dilemma wäre demnach: Entweder der Christ beansprucht für seinen Glaubensvollzug Besonderheiten, die dann aber auch aufzuweisen wären, oder aber er ordnet die subjektive Bejahung seiner Glaubensüberzeugungen in einen weiteren Verstehenshorizont ein. Ersteres scheint mir aus noch zu nennenden Gründen nicht vertretbar. Letzteres hingegen scheint auf den ersten Blick kein gültiges Unterscheidungskriterium mehr bieten zu können, da ja, wie schon gesagt, die subjektive Gewißheit, die ein Christ für seinen Glauben geltend machen kann, in gleicher Weise von anderen Glaubensformen oder Weltanschauungen geltend gemacht wird und da zunächst einmal kein Grund besteht, an der Redlichkeit der anderen zu zweifeln.

Damit ist aber auch die nächste Frage an das christliche Glaubensverständnis gestellt. Wie kann der Christ mit der Tatsache fertig werden, daß es Glaubensüberzeugungen gibt, die ihrer subjektiven Struktur nach (das heißt in der Weise ihres Zustandekommens und in der Festigkeit der Bejahung) dem eigenen Glauben ähnlich oder gleich sind? Kann der Christ diese Tatsache in sein eigenes Glaubensverständnis integrieren, so daß der Glaube der anderen gleichsam systemimmanent verarbeitet werden kann und dieser nicht wie ein unverständ-

licher Fremdkörper und als Stachel im Fleisch des eigenen Glaubens die eigene Überzeugung erschüttert und relativiert? Es stellt sich somit die Frage nach dem Wert, den Eigenschaften und (übernatürlichen) Wirkungen eines nichtchristlichen Glaubens.

Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil wird sich der Christ schwer tun, den Glauben der Nichtchristen einfach zu desavouieren. Denn abgesehen von der Frage, ob er damit nicht seinen eigenen, vor der theoretischen Vernunft ja nicht beweisbaren Glaubensvollzug selbst desavouiert, steht nun einmal die Aussage, daß Gott auf Wegen, die er weiß, Menschen zum Glauben führen kann, auch wenn sie das Evangelium ohne ihre Schuld nicht kennen[3]. Insofern es nun für den Christen selbstverständlich ist, daß trotz des anerkannten Wahren und Guten, das sich bei Nichtchristen findet, dennoch der Glaubensinhalt und damit das Geglaubte nicht der ganzen Wahrheit entspricht, kann sich die Heilsmöglichkeit des Nichtchristen nur von der subjektiven Struktur des Glaubensvollzugs her legitimieren. Das wiederum impliziert, daß der Christ den Glaubensinhalt der anderen ablehnen muß, und umgekehrt die Redlichkeit der Gewissensentscheidung anderer anerkennt. Gibt es eine Heilsmöglichkeit auch der Nichtchristen, dann kann diese nur darin ihren Grund haben, daß die Struktur des subjektiven Glaubensvollzugs des Nichtchristen der des Christen gleich und gleichwertig ist.

Die christliche Glaubenstheologie der Gegenwart steht also einmal vor der Aufgabe, dem Glauben seinen anthropologischen Ort zuzuweisen, damit christliches Glauben nicht als ein singuläres Phänomen betrachtet werden muß; zweitens und umgekehrt muß dann aber der von allen Menschen geleistete Glaubensvollzug in das christliche Glaubensverständnis integriert werden. Der Christ muß damit fertig werden, daß es andere Glaubensinhalte gibt, die, wenngleich nicht der Fülle objektiver Wahrheit entsprechend, dennoch mit einer Überzeugung geglaubt werden, die der des Christen gleich ist, ja sogar gleichwertig, insofern sie das übernatürliche Heil ermöglicht.

Wenn nun aber – und dieser Punkt sei hier nur erwähnt – kein Glaube im eigentlichen Sinn bewiesen werden kann, dann stellt sich um so dringlicher die Frage nach der Bewahrheitung des christlichen Glaubens. Rationale Argumentation und Reflexion kann den Glauben nicht im eigentlichen Sinn begründen. Aber der christliche Glaube muß den Inhalt seines Glaubens auch vor der Vernunft legitimieren. Eine solche Legitimation des christlichen Glaubens kann sich heute nicht mehr nur auf Glaubwürdigkeitsgründe traditioneller Art stützen, wie Erfüllung von Weissagungen, Wunder, Heiligkeit der Kirche u. ä. Die Botschaft des Glaubens muß vielmehr selbst ihren Anspruch auf Wahrheit erweisen. Eine Ausarbeitung der Vergewisserung des Glaubens aus dieser Sicht wurde in der katholischen Glaubenstheologie bisher nur anfanghaft geleistet.

Glaube als menschlicher Grundvollzug

Eine Bestimmung dessen, was den Glaubensvollzug im weitesten Sinn des Wortes charakterisiert und so auch dem christlichen Glauben seinen anthropologischen Ort zuweist, muß – sollen sich die Überlegungen nicht in andere Themen verlieren – bestimmte Voraussetzungen treffen, die eher behauptet denn bewiesen werden (wenngleich sie beweisbar wären). Eine solche *Voraussetzung* ist *erstens*, daß jeder Mensch eine Weltanschauung hat und braucht und daß infolgedessen kein Mensch die Aufgabe seiner Lebensführung bewältigen kann ohne die Annahme eines höchsten Lebenswerts, oder – wie es in der Kulturanthropologie heißt – einer kulturellen Leitidee. Wer die Notwendigkeit einer Weltanschauung bestreitet, bejaht in eben dieser Bestreitung noch einmal seine Weltanschauung.

Funktion einer Weltanschauung ist es, partikuläre Erscheinungen, Situationen, Dinge, Gegebenheiten oder Verhaltensweisen von einem obersten Wert her durchzuordnen, so daß es nicht mehr nur das bloße Nebeneinander von Vorgegebenheiten gibt, sondern das einzelne im Blick auf das Ganze des Seins und Geltens eingeordnet werden kann und seinen „Stellenwert" erhält. Erst so ist menschliches Handeln und Verhalten überhaupt möglich. Im Vorgriff auf das Ziel seines Lebens ordnet der Mensch und wertet er aus der Fülle eines an sich wertneutralen Materials, er verleiht und findet Bedeutung. Der oberste Wert freilich, das, wofür der Mensch lebt und was er erreichen will, hat immer den Charakter des noch Ausstehenden, woraus sich ergibt, daß „die letzte Bewahrheitung des Glaubens im Unterschied zur unmittelbaren Selbstevidenz des sicheren Wissens auf eine kommende Bewährung und damit auf eine noch ausstehende Erfüllung angewiesen ist, die zur Dimension der Zukunft gehört. Dies ist auch der innere Grund, warum mit dem wirklichen Glauben sich gleichursprünglich die Hoffnung verbindet." [4]

Die erste hier zu treffende Voraussetzung ist also die, daß jeder Mensch eine Weltanschauung hat – wobei allerdings der Grad des artikulierten Bewußtseins und des reflektierten Wissens um die eigene Weltanschauung sehr unterschiedlich sein kann.

Eine *zweite Voraussetzung* unserer Überlegungen ist, daß Weltanschauungen immer nur geglaubt, nie aber bewiesen werden können, wenn man unter Beweis jene zwingende Einsicht versteht, die durch die logische Verknüpfung empirischer Wahrnehmungen zustande kommt. Empirische Wahrnehmungen sind nie mehr als das Konstatieren von Fakten. Das faktisch Vorliegende trägt in sich und ohne Bezug zum Menschen keinerlei Qualifikation in sich. Fakten sind einfach so, wie sie sind. In sich betrachtet sind sie weder wahr noch falsch, nicht werthaft oder wertlos, weder schädlich noch nützlich, ob es sich nun um exaktwissenschaftliche oder historische Fakten handelt. Erst vom Menschen her und

auf ihn bezogen erhalten sie die Qualifikationen von Wert oder Unwert, Nutzen oder Schaden, Bedeutung oder Bedeutungslosigkeit. Entnimmt der Mensch seine Weltanschauung aber nicht dem vorliegenden Faktenmaterial, dann übersteigt er dieses auch durch die Bildung von Werturteilen, und die Frage stellt sich, woher der Mensch den Maßstab seines Werturteils nimmt.

Diese Fragestellung führt zu einer wichtigen Zwischeneinsicht, da sich an dieser Stelle schon ein für das Glauben wesentliches Element herauszuschälen beginnt, nämlich die apriorische, wenn man will „angeborene", Fähigkeit des Menschen, Lebenswerte unmittelbar und in einer Art praktischer Erkenntnis zu erfassen. Was ist damit gemeint? Gehlen, dessen These den Menschen als von einer potentiellen, chaotischen Reizüberflutung bedroht darstellt, meint: „Eine ‚Ahnung' unbestimmt tiefer Verwickelung in das, worauf es im Lebensprozeß ankommt, könnten wir durchaus haben, und an dieser Stelle würde die Urphantasie erscheinen", eine Aussage, der Claessens hinzufügt: „‚Urphantasie' ist also das Verbindungsglied, das den Menschen an Antworten darauf heranführt, wie er denn sein Leben führen solle ... Woher aber das Wissen in dieser Kraft – der Urphantasie – um das, ‚worauf es im Leben ankommt'?" [5]

Deutlicher noch hat der polnische Philosoph Leszek Kolakowski herausgestellt, daß ohne ein den empirisch-faktischen Erfahrungen des Menschen vorausliegendes, apriorisches Wissen um die „Berufung des Menschen in der Geschichte" Werturteile, wie sie in jeder Weltanschauung impliziert sind, unmöglich wären. „In der Tat, wenn das der faktischen Existenz vorangehende Wesen der Menschlichkeit nicht gegeben ist, gibt es keine unmenschlichen Situationen, d. h. solche, die der Idee des Menschen widersprechen. Doch immer dann, wenn ich die Stimme des Protests gegen Verhältnisse erhebe, die der menschlichen Würde spotten, richte ich meine Stimme, und sei es unwissentlich, an Gründe, die in dem Wissen darüber wurzeln, was die menschliche Würde *wahrhaftig* sei, immer dann gebe ich also zu erkennen, daß ich weiß, was der verwirklichte Mensch sei und worin die Forderung der Menschlichkeit bestehe. Immer dann, wenn ich nach Freiheit rufe, verrate ich das Geheimnis des Menschseins, indem ich aufdecke, daß dem Menschen Freiheit *gebührt*." [6] Das heißt: Wo immer der Mensch Unrecht erkennt, wo immer er im Namen des Menschseins und der menschlichen Würde etwas einfordert, übersteigt er nicht nur das wertneutrale „Faktische", sondern er behauptet ein Wissen um das wahre Menschsein. Da aber dieses Wissen gleichzeitig die Gesamtheit möglicher Erfahrungen übersteigt, ist es mehr als „Wissen" – es impliziert Glauben, was gleich noch zu erläutern sein wird.

Vorläufig soll jedoch festgehalten werden: Einerseits hat und braucht der Mensch einen (obersten) Weltanschauungswert, um überhaupt Ordnung in seine Welt und in sein Verhalten zu bringen. Weltanschauung aber impliziert ein über die bloßen Fakten hinausreichendes Wissen um das, worauf es im Leben ankommt, also eine apriorische Dynamik im Menschen, die auf der kognitiven

Ebene als die Frage nach dem Sinn des Lebens, auf der emotionalen Ebene als Glücksverlangen, auf der Willensebene schließlich als Partizipation und Zugehen auf ein Ideal gekennzeichnet werden kann, für das es sich zu leben lohnt. Diese Strebungen des Menschen sind zunächst jedoch nur formaler Art: Sinn, Glück, ein Ideal des Lebens liegen nicht auf der Straße. Da aber gleichzeitig der Mensch nicht einfach nur etwa glücklich sein wollen kann, gilt sein Lebensentwurf einem Lebenswert, der einen Namen haben muß. So erklärt sich die Vielfalt von Weltanschauungen: sie sind die raumzeitliche und damit begrenzte Benennung dessen, was von der Dynamik des Menschen her unbegrenzt ist.

Nach diesen Vorüberlegungen kann eine *Beschreibung des menschlichen Glaubensvollzugs* versucht werden. Denn wenn es einerseits eine innere Dynamik des Menschen auf Lebenswerte gibt, wenn es weiterhin nicht nur Strebungen vitaler oder menschlich-kommunikativer Art gibt, die auf Erfüllung drängen, sondern wenn der Mensch apriorisch und formal auf ganzheitliche Erfüllung und Selbstverwirklichung ausgerichtet ist, d. h. auf einen Sinn verleihenden, Glück verheißenden und durch Partizipation erreichbaren letzten Lebenswert, der regulativ für die menschliche Lebensführung ist, dann ist Glaube der sich durchhaltende Akt freier Bejahung eben dieses letzten und obersten Lebenswerts. Stellt sich nämlich dem Menschen „etwas" als unbedingt zu realisieren dar und legt es sich der Verantwortung mit dem Anspruch unbedingter sittlicher Verpflichtung auf, dann muß es der Mensch bejahen, will er sich nicht selbst verfehlen.

Glaube als Glaubensvollzug ist demnach die *Bejahung eines obersten Lebenswerts*. Will sich eine Weltanschauung nicht selbst relativieren und damit aufheben, muß dieser Lebenswert den Anspruch der Unbedingtheit erheben, d. h. er ist auf jeden Fall zu realisieren, und nicht nur unter bestimmten Bedingungen, Umständen oder Voraussetzungen; weiterhin muß dieser Lebenswert universalmenschliche Gültigkeit beanspruchen, so daß dessen Realisierung nicht nur für mich oder hier und heute Erfüllung bedeutet, sondern für alle Menschen. Ein unbedingter, allgemein gültiger Lebenswert muß darüber hinaus auch den Anspruch auf Wahrheit erheben. Freilich – und gerade eine solche Überlegung ist für ein rechtes Glaubensverständnis entscheidend – kommt ein so verstandener Glaube nicht durch diskursives oder schlußfolgerndes Denken zustande, sondern durch das, was schon Thomas von Aquin die „cognitio per connaturalitatem" nannte, d. h. durch eine Konnaturalitäts- oder Entsprechungserfahrung zwischen der inneren Dynamik des Menschen und einem dieser Dynamik entsprechenden Glaubensobjekt. Das zu Glaubende wird dann nicht als ein beliebiger Wert erfaßt, sondern als der Wert, ohne dessen Bejahung der Mensch seine Selbstverwirklichung nicht erreichen könnte und sich selbst verfehlen würde.

Daraus ergibt sich dann aber, daß Weltanschauungen nicht „gewußt" werden

(sosehr sie der Reflexion bedürfen); viel eher erschließen sie sich dem Verstehen. Weltanschauungen lassen sich nicht durch die Einsicht in Sachverhalte beweisen, sondern als praktische Erkenntnis werden sie in ihrer Werthaftigkeit bejaht. Die Freiheit des Glaubens leitet sich einfach aus der Tatsache ab, daß dieser höchste Lebenswert nicht in sich selbst vorliegt, sondern immer aussteht und aus dem faktisch vorliegenden „Material" vom Menschen gedeutet und interpretiert wird. Was demnach in erster Linie gegeben ist, ist der Charakter der unbedingten und universalen Gültigkeit eines praktischen Lebenswerts, der sich dem menschlichen Gewissen als (sittlich) verpflichtend darstellt und auferlegt. Erst über diesen Gewissensanspruch legitimiert sich eine Weltanschauung als zumindest subjektiv wahr.

Es ergibt sich aus diesen Überlegungen nicht nur, daß jeder Mensch glaubt, da er mit der gleichen Notwendigkeit, mit der er Weltanschauung hat und haben muß, „etwas" als obersten Wert und damit als den Leitfaden seines Lebens bejaht. Vielmehr zeigt sich auch, daß Glauben keineswegs dem religiösen Glauben vorbehalten ist und daß kein Glaube, sei er religiöser oder nichtreligiöser Art, als eine spezifische Weise menschlicher Erkenntnis im Normalsinn des Wortes beweisbar ist, übersteigt er doch das empirische Wahrnehmungsmaterial auf einen höchsten Wert hin, der immer Verheißung und nie Gegenwart ist, immer Hoffnung und nie jetzt schon gegebene Erfüllung. Glaube ließe sich dementsprechend als die freie Bejahung eines unbedingten und unbedingt gültigen Lebenswerts beschreiben, der sich dem Menschen als die wahre Berufung seines Menschseins in der Geschichte erschließt. Auch wenn aus dem bisher Gesagten über den Wahrheitsgehalt einer bestimmten Weltanschauung noch nicht geurteilt werden kann, so läßt sich doch der anthropologische Ort des Glaubens erkennen. Auch der christliche Glaube legitimiert sich nicht in erster Linie durch Argumente der theoretischen Vernunft. Er gründet, wie jeder andere Glaube, auf der „cognitio per connaturalitatem", christlich: auf dem Offenbarungsereignis und der Dynamik des Menschen auf ein übernatürliches Ziel hin.

Die Integration des nichtchristlichen Glaubens

So hilfreich einerseits die Einsicht sein mag, daß jeder Mensch etwas glaubt und die subjektive Struktur des Glaubensvollzugs bei allen Menschen gleich ist, desto größer scheint andererseits die Gefahr der Nivellierung. Denn wenn der christliche Glaube nicht – wie es ausdrückliche Lehre ist – bewiesen werden kann, sondern als die freie Bejahung der von Christus vorgelegten und vorgelebten Deutung des menschlichen Daseinssinns auf Entsprechungserfahrung gründet, dann scheint es kein gültiges Unterscheidungskriterium zwischen wahrem und falschem Glauben zu geben; der Nichtchrist kann und wird sich mit dem glei-

chen Recht wie der Christ auf eine Entsprechungserfahrung hinsichtlich seines höchsten Lebenswerts berufen.

Dieser Gefahr kann die christliche Glaubenstheologie nur entrinnen, wenn sie konsequent die Gleichheit der subjektiven Glaubensstruktur aller Menschen bei aller Unterschiedlichkeit der Glaubensinhalte anerkennt. Will sich der christliche Glaube nicht selbst relativieren, dann muß zwischen Glaubensvollzug und Glaubensinhalt unterschieden werden. Denn entweder „taugt" die oben geschilderte Analyse des Glaubens, dann muß sie für jeden Glauben gelten. Oder aber sie „taugt" nicht, dann ist auch dem christlichen Glauben sein Fundament entzogen. Auch dieser Glaube gründet ja auf einer Konnaturalitätserfahrung.

Wenn im Folgenden also aufgewiesen werden soll, daß der Christ den Glaubensvollzug (d. h. den Akt der Bejahung und des Festhaltens) der anderen in sein eigenes Glaubensverständnis integrieren kann, dann geschieht dies nicht nur aus gebotenen Gründen der Toleranz und Respektierung; es geschieht auch nicht ausschließlich zum Aufweis einer Heilsmöglichkeit von Nichtchristen oder Atheisten. Es geschieht in erster Linie in der Absicht, den eigenen Glauben zu festigen und ihn einer allgemeinen Relativierungstendenz zu entziehen. Denn nochmals: Nur wer den Glauben der anderen in sein eigenes Glaubensverständnis integrieren kann, wer aus seinem eigenen Glauben heraus dem Glauben der anderen einen Ort zuweisen kann, kann auch seinen eigenen Glauben als wahr bejahen und unterliegt nicht der Versuchung, diesen als eine beliebige Entscheidung für einen beliebigen Letztwert zu betrachten. Der Christ von heute muß mit der Tatsache verschiedenster religiöser oder areligiöser Glaubensbekenntnisse fertig werden, ohne seinen eigenen Glauben Schaden nehmen zu lassen. Wie eine solche Integration des Glaubens der anderen auszusehen hat, soll nun in einigen stichwortartigen Bemerkungen erläutert werden.

Ausgangspunkt unserer Überlegungen soll die im Zweiten Vatikanischen Konzil ausgesagte Heilsmöglichkeit auch der Nichtchristen sein. Die Frage lautet: Welche Voraussetzungen müssen erfüllt sein, damit der Nichtchrist durch seinen Glaubensvollzug das übernatürliche Heil erlangen kann, auch dann noch, wenn dieser Glaube – schuldlos – nicht der Offenbarung Gottes in Jesus Christus glaubt?

Die *erste Voraussetzung* ist, daß sich jeder Glaube seiner subjektiven Struktur nach implizit auf den Gott des übernatürlichen Heils richtet, so daß die Bejahung eines unbedingten und universal-gültigen Letztwerts Gott meint, sich seiner impliziten Intention nach auf den Gott des übernatürlichen Heils richtet, auch wenn dieser Gott in der ausdrücklichen Reflexion nicht der Vater Jesu Christi ist oder gar in seiner Existenz geleugnet wird. Vorauszusetzen ist hier nur, daß das reflexe Wissen eines Menschen und sein gelebtes Leben nicht identisch sein müssen. So kann implizit durch die Lebensführung bejaht werden, was in der Reflexion geleugnet ist.

Karl Rahners „anonymes Christentum" setzt einen solchen impliziten Glauben an Gott voraus: „Was Freude, Angst, Treue, Liebe, Vertrauen und vieles mehr, was logisches Denken und verantwortliche Entscheidung ist, das hat der Mensch schon erfahren, bevor er darauf reflektiert und zu sagen versucht, was das ist, was er schon immer erlebt und erfährt. Ja die reflektierende Aussage kann falsch sein oder unzulänglich: Es kann jemand echte, personale Liebe radikaler Treue und Verantwortung vollziehen und erfahren, der sehr Falsches darüber sagt, wenn er gefragt wird, was dabei eigentlich geschieht; andererseits kann einer, durch Indoktrination von außen belehrt, vielleicht sehr Gescheites und Richtiges darüber sagen, der eigentlich davon noch nichts oder kaum etwas wirklich erfahren hat." Daraus folgert Rahner: „Erfahrung als solche und begrifflich objektivierende Reflexion auf diese Erfahrung sind nie absolut getrennt, Erfahrung hat immer wenigstens eine gewisse ansatzhafte Reflexion bei sich; aber beide sind auch nie identisch, die Reflexion holt die ursprüngliche Erfahrung nie ganz ein." [7]

Es ist also durchaus damit zu rechnen, daß ein Glaubensvollzug in seinem Anspruch, unbedingt und universal Gültiges für den Menschen zu bejahen, Gott meint und Gott bejaht, auch wenn irrtümlicherweise und aus Gründen, die verschiedenster Art sein können, in der ausdrücklichen Reflexion dieser Glaube als auf Gott bezogen bestritten wird und statt dessen eine Teilwahrheit und ein Teilwert verabsolutiert wird, was ja im übrigen generell den Irrtum kennzeichnet.

Die *zweite* hier zu nennende *Voraussetzung* ist schwieriger zu explizieren. Soll es eine wirkliche Heilsmöglichkeit der Nichtchristen geben, dann muß der Glaube des Nichtchristen ein übernatürlicher Glaube sein. Und dies deshalb, weil das übernatürliche Heil des Menschen auch von Gott nicht gleichsam dekretorisch oder posthum einem Menschen guten Willens geschenkt werden kann, sondern Heil die „Verewigung" dessen ist, was der Mensch jetzt schon ist oder werden muß. Es ist und war deshalb selbstverständliche Lehre christlicher Glaubenstheologie, daß übernatürlicher Glaube nur dadurch möglich ist, daß Gott den Menschen seins- und bewußtseinsmäßig die Gnade schenkt, kraft deren der Mensch überhaupt erst die übernatürliche Offenbarung als Offenbarung Gottes erkennen und seinen Glauben als übernatürlichen Glauben im Sinn einer Teilhabe am innertrinitarischen Leben Gottes leben kann. Wie soll nun aber jemand, der die Offenbarung Gottes nicht kennt, zu einem übernatürlichen Glauben kommen? Zu einem Glauben, der von Gott und seiner Selbstmitteilung getragen und ermöglicht ist?

Die Antwort auf diese Frage muß innerhalb des Begriffs der übernatürlichen Offenbarung Gottes eine Differenzierung vornehmen. Übernatürliche Offenbarung – als Voraussetzung übernatürlichen Glaubens – meint nicht nur die in der Geschichte erschienene Wortoffenbarung, sondern auch, und als Pendant,

eine von Gott gewirkte, übernatürliche Ausrichtung des Menschen auf den Gott des übernatürlichen Heils, so daß die Dynamik des Menschen auf Selbstverwirklichung und Erfüllung nie nur rein natürlich ist, sondern eine Ausrichtung auf das übernatürliche Heil. Es sollte eigentlich einleuchten, daß der Heilswille Gottes gegenüber allen Menschen auch eine Wirklichkeit *im* Menschen sein muß; daß das Gerufensein durch Gott eine ontische und ontologische Wirklichkeit ist, aus der der Mensch überhaupt nicht heraustreten oder herausfallen kann. Als ontologische, bewußtseinsimmanente Wirklichkeit, oder, wie Rahner formulieren würde, als „übernatürliches Existential", ist der Heilswille Gottes dann aber auch Angebot und Forderung, denen sich der Mensch auch dann noch stellt und stellen muß, wenn ihm über den Weg der Christusoffenbarung die Einsicht oder das ausdrückliche Wissen um seine übernatürliche Berufung nicht zugänglich ist.

Die Folgerung aus diesen Überlegungen ist weniger kompliziert. Auch der Nichtchrist nimmt – ob er das will oder nicht – in seinem von seinem jeweiligen Glauben geleiteten Leben Stellung zu Gott; er antwortet auf die Offenbarung Gottes, von der er ohne das Christusereignis zwar nichts wissen kann, die aber dennoch sein Leben zuinnerst bestimmt. So läßt sich die Aussage des Zweiten Vatikanums verstehen, in der es heißt: „Wer nämlich das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennt, Gott aber aus ehrlichem Herzen sucht, seinen im Anruf des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluß der Gnade in der Tat zu erfüllen trachtet, kann das ewige Heil erlangen. Die göttliche Vorsehung verweigert auch denen das zum Heil Notwendige nicht, die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gekommen sind, jedoch, nicht ohne die göttliche Gnade, ein rechtes Leben zu führen sich bemühen." [8]

Die Vergewisserung des Glaubens

Führen die bisher angestellten Überlegungen nun aber nicht erst recht in „Teufels Küche"? Wird durch die Gleichwertigkeit des nichtchristlichen Glaubensvollzugs und der christlichen Glaubensbejahung nicht erst recht jener Unterschied verwischt, der den christlichen Glauben als den einzig wahren erweist? Dieser Frage soll ein letzter und abschließender Gedanke gelten. Erinnern wir uns noch einmal daran, daß es nicht Beweise sind, die den christlichen Glauben legitimieren. Wir glauben, wie das Erste Vatikanum sagt, „nicht weil wir die innere Wahrheit der Dinge mit dem natürlichen Licht der Vernunft durchschauten, sondern auf die Autorität des offenbarenden Gottes selbst hin, der weder täuschen noch getäuscht werden kann" [9]. Wenn die katholische Glaubenstheologie deshalb zwischen Glaubwürdigkeitsgründen und dem letzten Motiv

des Glaubens unterscheidet, dann weiß sie, daß die Glaubwürdigkeitsgründe des Glaubens wie Weissagungserfüllungen, Wunder, Zeichen und Machttaten Jesu oder die Heiligkeit der Kirche bestenfalls zum Glauben führen, ihn jedoch keineswegs zwingend beweisen.

Ist Glaube aber nicht beweisbar, dann kann er sich auch nicht durch theoretische Argumentation oder durch diskursives und schlußfolgerndes Denken bewahrheiten. Wie aber dann? Doch nur so, daß sich der Glaubende in Jesus von Nazaret in vermittelter Unmittelbarkeit von der Autorität des sich offenbarenden Gottes angesprochen und gefordert erfährt. Der Ausdruck „vermittelte Unmittelbarkeit" meint dabei nur, daß Gott sich nicht in seinem ureigensten Wesen offenbart, sondern über die Vermittlung des Menschen Jesus von Nazaret, in dieser Vermittlung aber dennoch Gottes Offenbarung erkannt wird. Wie in der personalen Kommunikation unter Menschen innere Haltungen wie Liebe, Treue, Dank, Zuneigung usw. nicht an sich in Erscheinung treten können, sondern nur über die Vermittlung der Leiblichkeit in Worten, Taten, Symbolen, und dennoch in dieser Vermittlung unmittelbar erfaßt werden, so weiß sich der Glaubende durch den Mittler unmittelbar von Gott angesprochen, ist in Jesus von Nazaret sein Daseinssinn und sein Lebensziel gedeutet.

Es bleibt demnach nur noch die eine und entscheidende Frage, wodurch sich dieser Anspruch vor der reflektierenden Vernunft als verantwortet legitimiert. Nun wurde in diesen Überlegungen schon hinreichend darauf verwiesen, daß die subjektive Struktur des Glaubens bzw. das in jedem Glauben Intendierte die Merkmale der Unbedingtheit und der Universalgültigkeit besitzt. Es ist demnach nicht so, als sei die innere Dynamik des Menschen, die ein ihr konnaturales Glaubensobjekt sucht, nur und ausschließlich eine formale, gleichsam „inhaltslose" Dynamik.

Vielmehr bietet die innere Dynamik des Menschen auf Sinn, Erfüllung und Partizipation an einem Höheren selbst schon ein Kriterium der Unterscheidung: Wahr wäre jener Glaube, dessen Glaubensinhalt auch vor der kritischen Vernunft den genannten Kriterien entspricht und dessen sich dem Menschen auferlegende Verpflichtung annehmender Bejahung nicht wiederum relativiert werden kann. Oder anders formuliert: Wahr wäre jener Glaube, der die Letztwerte anderer Weltanschauungen (und Religionen) relativiert, ohne selbst von diesen relativiert zu werden. Die Vergewisserung des christlichen Glaubens, in der nicht nach Beweisen, wohl aber nach Motiven des Glaubens gesucht werden muß, kann deshalb – zumindest heute – nur so geschehen, daß sich der Christ vom Inhalt und der Botschaft Jesu unmittelbar angesprochen erfährt, daß Jesus Christus und nur er jene unbedingte und universal-gültige Entsprechung dessen ist, was der Mensch schon immer sucht.

Denn was sucht der Mensch? Er sucht Wahrheit, die gilt; er sucht einen Sinn und ein Ziel seines Lebens; einen Grund jener Hoffnung, von der er nicht lassen

kann; er sucht eine Möglichkeit, mit Leiden, Sterben und Tod fertig zu werden; er will eine Rechtfertigung seines liebenden Engagements, sei es das von Mensch zu Mensch, sei es das einer sozialen Gerechtigkeit. Zugesagt ist all das nur in jenem einen geschichtlichen Ereignis, das Jesus von Nazaret heißt, und alle anderen Weltanschauungen bleiben, trotz des Wahren und Guten, das auch in ihnen enthalten ist, hinter dem Anspruch Jesu zurück.

Eine kritische, sich vor der theoretischen Vernunft legitimierende Vergewisserung des christlichen Glaubens als des wahren Glaubens kann deshalb nur so geschehen, daß sich die in der praktischen Erkenntnis gewonnene Konnaturalitätserfahrung in der theoretischen Reflexion durchhält und Christus in seiner Botschaft, in seinem Leben und in seiner Auferstehung als der in jedem Glauben intendierte unbedingte, universal-gültige und somit auch wahre Letztwert anerkannt und bejaht wird. Christus ist die geschichtliche und damit unwiderrufbare Zusage dessen, was der Mensch und alle Menschen suchen. Überdenkt man dies, dann läßt sich der Glaube der anderen in das eigene, christliche Glaubensverständnis integrieren, ohne daß dadurch derselbe Glaube relativiert und in seinem Wahrheitsanspruch auf eine beliebige Weltanschauung nivelliert werden müßte.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. dazu die immer noch wichtigen Ausführungen von P. L. Berger, Auf den Spuren der Engel (Frankfurt 1969).

[2] K. Rahner, Bemerkungen zum Problem des anonymen Christen, in: Schriften zur Theologie, Bd. 10 (Einsiedeln 1972) 545 f.

[3] Für die Aussagen des Zweiten Vatikanums über die Heilsmöglichkeit der Nichtchristen vgl. Neuner-Roos, Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung, hrsg. v. K. Rahner und K. H. Weger (Regensburg [9]1971) Nr. 372–374.

[4] K. Lehmann, Art. „Glaube", in: Handb. phil. Grundbegriffe (München 1973) 599; dort auch Literatur zur Philosophie und Theologie des Glaubens.

[5] D. Claessens, Instinkt, Psyche, Geltung (Köln [2]1970) 37.

[6] L. Kolakowski, Die Gegenwärtigkeit des Mythos (München 1973) 47.

[7] K. Rahner, Gotteserfahrung heute, in: Schriften zur Theologie, Bd. 9 (Einsiedeln 1970) 163.

[8] Zu einer ausführlichen Auseinandersetzung mit der Frage des anonymen Christentums vgl. K. H. Weger, Das anonyme Christentum, in dieser Zschr. 194 (1976) 319–322. Dieselbe Problematik in: K. H. Weger, Karl Rahner. Eine Einführung in sein theologisches Denken (September 1978 als Herder-Taschenbuch).

[9] Vgl. Neuner-Roos, Nr. 31.

UMSCHAU

Inspirationen – Aktualisierungen

Zu „Christus und die Christen" von E. Schillebeeckx

Wenige Jahre erst ist der annähernd 700 Seiten starke Band des bekannten niederländischen Theologen Schillebeeckx „Jesus – Die Geschichte von einem Lebenden" (vgl. diese Zschr. 194, 1976, 689–702) auf dem Markt und in der theologischen Diskussion. Da übertrifft sich der Autor in der kurzen Zwischenspanne selbst mit der neuen Veröffentlichung „Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis" [1], die noch einmal 200 Seiten mehr zählt und durchaus barocke Maße besitzt. Entsprechend mehr wird auch vom Leser verlangt an Geduld, an Zeit, an Kraft ...

Die Bewunderung für den gut ausgestatteten, voluminösen Band und die in ihm steckende Leistung schließt allerdings gleich Fragen ein: Soll man den Inhalt zur Kenntnis nehmen, ihn gar erarbeiten? Lohnt es sich, wenn mit Zeit und Kraft haushälterisch umzugehen ist? Fällt die vorab nötige Entscheidung positiv aus, wird sie dennoch nicht unbedingt von der Darstellung unterstützt und nachträglich bestärkt. Eine Vielfalt von Informationen und Themen, von Meinungen und Gedanken läßt vielmehr Absicht und Aufbau des Unternehmens bei der Lektüre oft in den Hintergrund treten. Zusätzlich belasten häufige Wiederholungen die Klarheit des Gedankengangs und erschweren es selbst dem Interessierten zu folgen. Diese Bemerkungen waren vorauszuschicken, weil sie sich bei der ersten Begegnung mit diesem Werk unvermeidlich einstellen. Gerade wo die Meinung vertreten werden soll, dieser Band dürfe nicht Opfer solcher Eindrücke werden, sind sie offen zu nennen. Gemessen an dem Beitrag, auf den es Schillebeeckx letztlich ankommt, sollte in der Tat jeder die erwähnten Bedenken zurückstellen, der Gelegenheit und Ausdauer hat, das Buch zu lesen. Als kleine Hilfestellung, sich dabei zurechtzufinden, möchten die folgenden Beobachtungen und Bemerkungen dienen.

„Mut zu einer zeitgenössischen Aktualisierung" (2) des Christlichen, genauer: der „neutestamentlichen Theologie von Gnade und Heil für uns" (15) will der Verfasser vermitteln. Doch denkt er nicht an unmittelbare Aktualisierbarkeit. Dieses Programm wird in vier sehr ungleichen Teilen durchgeführt. Der erste spricht von der Autorität neuer Erfahrungen und des Neuen Testaments im allgemeinen (21–71) und klärt so die formalen Voraussetzungen der Aktualisierung. Der zweite Teil analysiert die „Neutestamentliche Theologie der Gnadenerfahrung" (73–607); mit über 500 Seiten macht er fast zwei Drittel des ganzen Werks aus und erweist sich als dessen eigentlicher Schwerpunkt. Der dritte Teil dagegen erarbeitet im Umfang eines kürzeren Kapitels (609–624) Strukturelemente dieser Theologie, während der letzte Teil Gottes Ehre und das wahre Menschsein (625–822) wieder etwas breiter entfaltet. Das eigentliche Gewicht liegt auf dem zweiten und dem vierten Teil, deren Untergliederung in vier bzw. zwei Abschnitte nicht nur den Aufbau des Bandes, sondern auch das Anliegen seines Autors weiter verdeutlichen kann. So wird die Analyse der neutestamentlichen Gnadentheologie im zweiten Teil eingeleitet, indem zunächst das Bedeutungsfeld von „Gnade" im Sprachgebrauch der Bibel näher bestimmt wird (77–102). Der folgende Abschnitt bietet dann die Gnadenerfahrungen und Interpretationen einzelner neutestamentlicher Schriften auf mehr als 340 Seiten (103–446), d. h. auf mehr als einem Drittel des Gesamtwerks. Die übrigen Abschnitte behandeln die „interpretativen Momente" (447–521) und die Beziehung dieser Gnadentheologie auf das

christliche Leben in der Welt (522–607). Unverkennbar ist es hier der zweite Abschnitt mit der Nachzeichnung von Gnade als Wirklichkeit und Theorie im Neuen Testament, der alles trägt.

Das Gewicht der beiden Abschnitte im vierten und letzten Teil unterscheidet sich nicht so kraß. Der erste entfaltet Gottes Ehre und das wahre Menschsein im Blick auf „Zukunft und Erinnerung" (633–704), der zweite unterstreicht mit dem Thema „Erlösung und Befreiung" (705–822) noch einmal das treibende Anliegen des Verfassers.

Vereinfachend darf dieser Überblick dahingehend zusammengefaßt werden, daß Schillebeeckx sich in diesem Buch wesentlich zwischen dem Neuen Testament und dessen Inspirationen einerseits sowie der heutigen Erlösungs- und Befreiungsfrage samt ihrer christlichen Aktualisierung anderseits bewegt. Die Geschichte der neuen Lebenspraxis wird an den biblischen Zeugnissen abgelesen und dann mit modernen Erfordernissen und Erwartungen konfrontiert. Der erste Blick hat deshalb der Lektüre des Neuen Testaments zu gelten, die hier vorgelegt wird.

An den Anfang ist die „Theologische Gnadentheorie des Paulus" nach den direkt auf den Apostel zurückgehenden Briefen (Gal, 1., 2. Kor, Röm, Phil) gesetzt. Es folgt die Skizze des „Paulinismus außerhalb der echten Paulusbriefe" (Kol, Eph, 1., 2. Thess) sowie in einem weiteren Schritt die Analyse des ersten Petrusbriefs und des Hebräerbriefs. Ein kürzeres Zwischenkapitel wendet sich den Pastoralbriefen, dem Judasbrief und dem zweiten Petrusbrief zu. Dann aber findet sich in bezeichnender Ausführlichkeit die Darstellung des „Johanneismus", d. h. vor allem das Jesus-Zeugnis des vierten Evangeliums (294–417), und abschließend auch noch die Apokalypse. Unzweifelhaft gehört Schillenbeeckx' Hauptinteresse dem „Johanneismus", wie er es nennt. Außer den synoptischen Evangelien, die im früheren Jesus-Buch die vornehmliche Grundlage abgaben, sind alle neutestamentlichen Schriften herangezogen, jedoch deutlich ausgerichtet auf die vom Verfasser bevorzugte johanneische Perspektive.

Die Vorliebe hat ihren ersten Grund darin, daß Jesus in dieser Sicht selbst die Heilsgabe Gottes ist und sein Leben schon jene Wirklichkeit der Erlösung von Gott durchscheinen läßt, die für die übrigen Zeugen des Neuen Testaments erst nach Tod und Auferstehung des Herrn wirklich greifbar wird. Schillebeeckx liegt aber gerade an der Kontinuität, die ihm am besten gegeben scheint, wo die volle Erlösungsgnade schon in Tun und Wort des Mannes von Nazaret bezeugt wird. So findet er bei Johannes lebendige Tradition und Aktualisierung, die in Treue zum Vorgegebenen dennoch die Sache des christlichen Heils in veränderter Situation ganz neu zur Sprache bringt. Das ist ein Versuch unter anderen – schon im Neuen Testament. Aus der gleichen Grunderfahrung, die als solche voll zu wahren ist, wachsen vielfältige Gestalten im Zeugnis. Das gibt auch uns das Recht, ja legt sogar die Pflicht auf, in der heutigen Welt ähnliche Versuche zu unternehmen. Deren Mannigfaltigkeit beweist nichts gegen die grundlegende Einheit christlicher Gnadenerfahrung als Heil von Gott in Jesus.

Den Auswirkungen dieser Sicht in der modernen Situation wendet sich der vierte Teil zu. Haftpunkte der Skizze sind Stichworte wie Verantwortung und Zukunft, Erinnerung und Leiden. Das Heil als Erlösung und Befreiung wird dann auf Leiblichkeit, Natur, Umwelt, Mitmenschlichkeit, Strukturen usw. bezogen, anschließend noch einmal gegen mögliche Verzeichnungen abgeschirmt, in seiner irdischen Gestalt als Teil christlicher Erlösung gezeichnet, um dann breit mit der Welt des Politischen in Zusammenhang gesetzt zu werden. Danach fällt der Blick auf die eschatologische Dimension religiösen Heils, auf die Frage des Todes und den Umgang mit Gott in Gebet, Liturgie, Schuld. In diesem Sinn klingt das ganze Werk in einem homiletisch-liturgischen Epilog aus, der auf seine Weise noch einmal verstehen läßt, daß und wie Schillebeeckx christliche Gemeinschaft in menschlicher Gesellschaft als Quelle theologischer Erkenntnis sehen will.

Natürlich soll das neue Werk das Jesus-Buch nicht ersetzen, sondern ergänzen. Ander-

seits ist es durchaus eigenständig, vor allem weil es mit seiner Darlegung beim Zeugnis der jungen Kirche nach Ostern und Pfingsten ansetzt. Mancher Unklarheit des ersten Versuchs entgeht es damit von vornherein. Während das Jesus-Buch sich auf einen Standpunkt vor der Karfreitags- und Ostererfahrung und unabhängig von ihr zu stellen suchte, ruht dieses Werk ausdrücklich auf dem nachösterlichen Zeugnis der Apostel. Sie erfahren in unterschiedlichen Lagen die Gnade und aktualisieren sie entsprechend den jeweiligen Notwendigkeiten, aber im Rückgriff auf Jesus Christus. Beide Werke arbeiten mit einer stupenden Kenntnis neuer Exegese, der Religionsgeschichte und humanwissenschaftlicher Forschungsergebnisse. In diesem Reichtum liegt die Gefahr der Verwirrung.

Der eigentliche Wert von „Christus und die Christen" ist aber kaum in den vielfältigen Informationen zu suchen. Interessant und wichtig dürfte vielmehr das Unternehmen sein, eine zusammenhängende neue Gnadenlehre zu erarbeiten und damit einem umstrittenen Kapitel christlicher Wirklichkeit einen neuen Impuls zu geben. In der Tat geht es hier nur teilweise um Lehre; die Gnadenwirklichkeit und Gnadenauffassung beeinflußt unmittelbar Verhalten und Leben des Christen. Das Thema steht nicht nur innerkatholisch in gewisser Weise offen, es berührt ebenso die Unterschiede zur Reformation und nicht zuletzt Einstellung und Umgang im Bezug auf die Welt. Schillebeeckx' Entwurf weist sich da aus verschiedenen Gründen als katholisch aus: die umsichtige Berücksichtigung der Tradition, das Bemühen um Integration verschiedener Modelle aufgrund ein und derselben Grunderfahrung, der direkte Bezug zu den heute gegebenen Wirklichkeiten, die trotz der Notwendigkeit von Kritik hier und da als Quelle theologischer Erkenntnis akzeptiert werden.

Ob Schillebeeckx dabei eine zutreffende Darstellung der paulinischen Rechtfertigungslehre gelang, wie sie Basis des reformatorischen Verständnisses ist, wird von den protestantischen Brüdern beurteilt werden müssen. Könnten sie sich in der Sicht von Schillebeeckx wiedererkennen, dann wäre das nur zu begrüßen. Aber vermutlich werden sie ihre Schwierigkeiten trotz des so betont von Schillebeeckx hervorgekehrten Prinzips „solus Christus" nicht ausgeräumt finden und vielleicht sogar geneigt sein, diesen Versuch für „typisch katholisch" hinzustellen. Demgegenüber ist schon darauf hinzuweisen, daß dieser Entwurf nur *einer* ist, neben dem sich im katholischen Rahmen auch heute andere denken lassen.

Erhellend kann angesichts dieses Werks der Hinweis wirken, daß Schillebeeckx hier eine Sicht- und Denkweise wieder aufnimmt, die schon sehr frühe Arbeiten von ihm bestimmte. Zwar ist sein Frühwerk „De sacramentele heilseconomie" (Antwerpen 1952) nur flämisch greifbar, doch macht sein Buch „Christus – Sakrament der Gottbegegnung" (Mainz ^{3}1968) noch deutlicher, daß er seine sakramentale Betrachtungsweise mit Jesus Christus verbindet. Gemeint ist ein symbolisch-sakramentales Verständnis irdischer Wirklichkeit, eine Sicht, die sich deutlich in „Christus und die Christen" findet und nicht zuletzt die Vorliebe für den „Johanneismus" erklärt. Allerdings läßt sich diese Perspektive nicht als kirchlich bezeichnen, sondern eher als kosmisch oder kultur-soziologisch. Die Kirche als Gesamterscheinung fällt in Schillebeeckx' neuem Versuch ziemlich aus, was nicht nur daran liegen dürfte, daß der Autor aus Raumgründen nicht mehr zu der am Schluß erwähnten Lehre vom Heiligen Geist und von der Kirche (vgl. 823) gekommen ist.

Der Hintergrund der sakramentalen Sichtweise erhellt deutlicher aus dem erstaunlich breit angelegten Rückgriff auf das Alte Testament, auf sapientiale Traditionen und auf die neuerdings erschlossene zwischentestamentliche Literatur einerseits sowie aus dem durchgängigen Bemühen um Verbindung zu allen religiösen und gesellschaftlichen Kräften anderseits. Da wirkt die Kirche als solche eher hinderlich. Sakramentale Perspektive meint darum etwas völlig anderes als amtlich-hierarchisches Denken.

Alles in allem bleibt abzuwarten, ob sich dieser imposante Versuch von Schillebeeckx

durchsetzt. Im Rahmen dieser Vorstellung konnten die Einzelheiten nicht daraufhin geprüft werden, ob sie die Grundabsicht wirklich und überzeugend durchführen. Die wenigen Hinweise sind nur Anhaltspunkte für eigene kritische Lektüre. Dabei darf nicht vergessen werden, daß auch ein solch monumentales Werk nur *eine* Darstellung bietet, neben die – aus katholischem Glaubensverständnis – andere treten müssen. Würde „Christus und die Christen" exklusiv als *die* moderne Gnadenlehre und Gnadendeutung des Katholizismus hingestellt, müßte sich fast unausweichlich eine Polarisierung zu reformatorischen Ansätzen ergeben. Damit dürften aber die Intentionen des Autors selbst verraten sein. Wie „der Johanneismus *eine* Auffassung von Jesus neben der des Paulinismus und der Synoptiker" (411) ist, so auch Schillebeeckx' Versuch.

Das Gesagte vorausgesetzt, könnte dieses Werk ein Anstoß werden sowohl für Christen wie für Theologen; es wird aber, wo es studiert wird, mehr Diskussionen entfachen als abschließen. Nicht leicht wird es dann sein, wirklich bei der Sache zu bleiben, ohne zum Apokalyptiker zu werden, von denen es bei Schillebeeckx heißt: sie „drehen sich ständig im Kreis und können kaum mehr enden". Zur Mühe um die Sache und zum Bleiben bei der Sache zwingt schon dieses Buch.

Karl H. Neufeld SJ

Marcel Pagnol

Von den vielen Touristen, die alljährlich in die Provence im Süden Frankreichs reisen, wissen die wenigsten, daß aus der Provence eine Reihe hervorragender Erzähler stammen. Ihre Namen – Frédéric Mistral, Alphonse Daudet, Jean Giono, Henri Bosco und Marcel Pagnol – sind weit weniger bekannt als etwa die großen französischen Klassiker, die Aufklärer oder die moralisierenden Autoren des 20. Jahrhunderts wie Gide, Proust, Malraux und Sartre; aber sie werden nicht weniger gelesen und verdienen mehr Beachtung, als ihnen gemeinhin zuteil wird.

Marcel Pagnol[1] wurde 1895 in Aubagne (etwa 20 km östlich von Marseille) geboren. Nach seinen Studien ergriff er zunächst den Beruf eines Gymnasiallehrers, gab diesen aber auf, als er merkte, daß seine Theaterstücke beim Publikum so gut ankamen, daß er aus der Schriftstellerei einen Hauptberuf machen könnte.

Seine ersten Stücke waren Satiren auf die Mißstände der Nachkriegszeit: „Les marchands de gloire" (1925, gegen die Kriegsgewinnler) und „Topaze" (1928, gegen die Korruption der Politiker). Der große Durchbruch gelang ihm mit „Marius" (1929) und „Fanny" (1931), die, nachdem sie als Theaterstücke einen großen Erfolg davongetragen hatten, bald auch erfolgreiche Filme wurden. Pagnol, berühmt und finanziell unabhängig geworden, widmete sich nun ganz dem Film und gründete sogar eine eigene Produktionsgesellschaft. Erfolgreiche Filme waren „César", „La femme du boulanger" und „Manon des sources".

Nach dem Zusammenbruch der Filmgesellschaft im Jahr 1954 widmete sich Pagnol ausschließlich der Literatur und veröffentlichte 1957 den ersten Band seiner Lebenserinnerungen: „La gloire de mon père", dann im folgenden Jahr „Le château de ma mère" und 1960 „Le temps des secrets". Das Werk sollte seinen Abschluß in einem vierten Band finden, den Pagnol für die nahe Zukunft versprach, der aber, zum größten Leidwesen seiner zahlreichen Verehrer, nicht erschien. Statt dessen veröffentlichte Pagnol 1963 den zweibändigen Roman „L'eau des collines" und 1964 und 1973 eine Studie über den „Masque de Fer", jenen geheimnisvollen Gefangenen aus der Zeit Ludwigs XIV., der stets eine Maske vor dem Gesicht trug.

Als Marcel Pagnol im Jahr 1974 starb, ohne seine Jugenderinnerungen abgeschlossen zu haben, glaubte niemand mehr an eine Veröffentlichung. Pagnols Frau und seine Freunde fanden jedoch den vierten Band unter den

Manuskripten des Autors, und so brachte das Jahr 1977 mit dem Erscheinen von „Le temps des amours" den glücklichen Abschluß des Hauptwerks von Marcel Pagnol.

Im Unterschied zu vielen Werken der französischen Literatur mit ihrer Moral- und Sozialkritik ist Pagnol so klar und durchsichtig, daß er keiner Erklärung bedarf. Pagnol ist Erzähler. Er erzählt die Vorgänge so, wie sie in der Wirklichkeit abgelaufen sind, chronologisch geordnet, episch-realistisch, ohne Symbolismus, ohne metaphysische Implikationen.

So erklärt es sich, daß Pagnols Werk sozusagen von selbst den Weg zu den Lesern fand und einen Erfolg verzeichnet, der auch im lesehungrigen Frankreich erstaunlich ist. Hinter der scheinbaren Einfachheit und Problemlosigkeit der Erzählkunst Pagnols verbirgt sich jedoch mehr, als es eine oberflächliche Lektüre ahnen läßt.

Pagnol verdankt seinen Erfolg dem Humor. Aus dem weiten Spektrum menschlichen Verhaltens gestaltet Pagnol mit besonderer Vorliebe die komischen und humorvollen Situationen.

Die vier Herren von Marcel Pagnols Dramentrilogie „Marius", „Fanny" und „César", die sich regelmäßig in Marseille in der Bar von César an den Tisch setzen, um Karten zu spielen, gehören zu den Köstlichkeiten der Weltliteratur. Der „patron" selbst, César, eine olympische Gestalt, Zeus in Person, jähzornig und gewalttätig, herrschsüchtig und listig, in Wirklichkeit sanft wie eine Frau; Escartefigue, Kapitän einer Hafenfähre, der sich für eine Zentralfigur der französischen Marine hält; Panisse, der reiche Reeder mit dem altruistisch-egoistischen Herzen; Monsieur Brun, der gar nicht aus Marseille, sondern aus Lyon stammt. (Niemand weiß so recht, wo das liegt und ob die Menschen, die dort leben, noch den Namen „Mensch" verdienen.) Monsieur Brun ist nur geduldet und wird zum Zeichen seiner unsicheren Herkunft immer mit der Anrede „Monsieur" bedacht. Er darf auch nicht an der Zeremonie der furchtbaren Raufereien teilnehmen, die die Bar von César erschüttern. Die Streithähne erheben sich, stoßen furchtbare Drohungen aus, blicken sich grimmig in die Augen, rücken aufeinander zu – aber die Herren sind die Harmlosigkeit selbst und können niemand auch nur ein Haar krümmen. Verbal sind sie unschlagbar in Drohungen, Beschimpfungen, Aufschneiderei, Übertreibung.

Das ist das Besondere an Pagnols Humor: er ist nicht verletzend, da die humorvoll-spöttische Zeichnung der Menschen letztlich ihn und uns selbst trifft. Wenn wir rückblickend auf unsere Vergangenheit, unsere Handlungen, unsere Erwartungen, unsere Meinungen – auch die über uns selbst – schauen, müssen wir in Pagnols Spott die Kritik über uns selbst hinnehmen. Ein bei Homer häufig vorkommender Ausdruck ist das Wort „nepioi": die Toren, die Naiven, die Blinden, die nicht verstehen wollen, daß sie ins Unglück laufen, daß alles nicht so ist, wie sie es glauben. Die Fehleinschätzung seiner selbst ist die Grundsituation des Menschen bei Pagnol.

In seinem Werk kommt kein Thema häufiger vor als die Vergebung, die Friedensstiftung, die Versöhnung. Wie bei Molière der Faden, der zur Geschichte gesponnen wird, stets eine Eheschließung mit Hindernissen ist, so ist es bei Pagnol ein gestörter Friede.

In der Bar von César läuft ein Tag wie der andere ab, ohne Geschichte wie das Leben der glücklichen Völker. Plötzlich ist der Friede gestört. Marius, Césars Sohn, verschwindet und läßt Fanny zurück, die ein Kind von ihm erwartet. Panisse ist bereit, Fanny zu heiraten und dem Kind seinen Namen zu geben. Fanny willigt ein, obschon Panisse die Fünfzig bereits überschritten hat, um des Kindes und um des Friedens willen.

In „La femme du boulanger" („Die Frau des Bäckers") reißt die Bäckersfrau, deren Mann der beste Bäcker der Provence und gleichzeitig der schäbigste Liebhaber ist, mit einem Hirten aus, und von dem Tag an gelingt dem Bäcker das Brot nicht mehr. Das ganze Dorf tut sich zusammen, um die Frau wiederzufinden und zur Rückkehr zu bewegen. Schließlich gelingt es dem Pfarrer und dem Lehrer, die Frau in die Bäckerei zurück-

zubringen und dem Dorf Brot und Frieden zu schenken.

In diesem Stück, dessen Story von Jean Giono erfunden, von Pagnol dramatisch arrangiert wurde, kommt eine andere Gefährdung des Friedens ans Licht: der in Frankreich durch Klerikalismus und Antiklerikalismus seit Jahrhunderten gestörte Friede der Nation. Pfarrer und Lehrer bekämpfen sich bis aufs Messer, und noch während sie durch die Sümpfe waten, um die Frau des Bäckers, die auf einer kleinen Insel inmitten des Flusses mit dem Hirten ihr Liebesnest aufgeschlagen hat, zur Rückkehr zu bewegen, werfen sie sich die üblichen, abgedroschenen Phrasen von Pro und Kontra an den Kopf. Schließlich und trotz aller Gegensätze steigt der Lehrer auf die Schultern des Pfarrers, der ihn zur Frau des Bäckers trägt und sie zur Rückkehr bewegt.

Gestörter Friede auch in Pagnols Hauptwerk, seinen romanhaften Jugenderinnerungen. In Frankreich war in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine neue Religion entstanden, ein Gemisch aus Humanismus, Fortschrittsglaube, Evolutionstheorie, Positivismus, Wissenschaft und Naturmystik. Träger, fast könnte man sagen Priester dieses neuen Glaubens war die französische Lehrerschaft. Pagnols Vater war Lehrer. Es war selbstverständlich, daß er und seine Familie die Finsternis hinter sich gelassen hatten und im strahlenden Licht der „religion naturelle" durchs Leben wandelten.

Pagnols Mutter hatte eine Schwester, unverheiratet trotz ihres Charmes und ihrer Schönheit. Eines Tages geschieht das Wunder. Ein Bewerber hat sich gefunden, aus der Liebe wird eine Heirat. Die Liebe und die Hochzeit der Tante aber stören plötzlich die heile Welt der Familie Pagnol. Der Onkel ist gläubiger, ja praktizierender Katholik. Dabei keineswegs ein in der Evolution zwischen Affe und Mensch stehengebliebenes Wesen, vielmehr ein Mensch wie die anderen Männer auch, sogar mit sichtbaren Tugenden und Eigenschaften. Lehrer Pagnol kann es nicht fassen; immer wieder kommt es zu erregten Diskussionen, vor allem, als beide Familien gemeinsam ein Haus in den Bergen mieten, um während der Ferien die geschwächte Gesundheit der Mutter zu stützen. Der Ideologiekrieg bricht immer wieder aus; immer wieder werden die Wogen geglättet, wird der Friede wiederhergestellt durch die beiden Frauen, die Schwestern, die sich trotz der verschiedenen Bekenntnisse der Gatten wunderbar verstehen. Sie ahnen, daß das Glück der beiden Familien nur von kurzer Dauer ist. Warum das kurze Glück zerstören durch vermeidbaren Zwist? Die früh verstorbene Mutter Pagnols, scheinbar im Hintergrund, in Wirklichkeit durchdringend präsent in ihrer Rolle als „regina pacis", die eine eigentümliche seelische Kraft besitzt, die Wellen zu glätten, die Mißmutigen umzustimmen, sie ist die Schlüsselfigur zum tieferen Verständnis der Schriften Pagnols. Sie hat den Werken Pagnols ihre Ausrichtung gegeben, ihre meridionale Sanftheit, ihr auf Gefühlen, nicht auf Ideen beruhendes Weltbild.

Auch in dem zweibändigen Roman „L'eau des collines" („Das Wasser der Hügel") spielt eine Frau die Hauptrolle, Manon, das mit dem Wasser der Berge vertraute Mädchen. Auch hier wird ein Dorf der Provence beschrieben, das in tiefem Frieden dahinschläft. Eines Tages erscheint ein junger Mann mit seiner Familie, der sich im Dorf niederläßt mit der Absicht, Gemüse anzubauen. Er braucht dazu das Wasser der Berge, da das ausgetrocknete Land der Provence ohne künstliche Bewässerung jeden Erfolg verweigert. Seine Pläne aber stören den Frieden des Dorfs; leidenschaftliche Gefühle, die bis dahin unter der Oberfläche schwelten, werden virulent und stürzen das Dorf in schwere Konflikte, die erst nach großen Leiden ein gutes Ende finden.

Also eine einfache Happy-End-Literatur? Keineswegs. Bei Pagnol entsteht der wiederhergestellte Friede durch eine Bemühung der Betroffenen selbst, durch Vergebung, Versöhnung, durch Lachen und Lächeln. Real ist das Leid nicht zu überwinden. Nachdem ein neues Gleichgewicht hergestellt ist, leiden die Menschen weiter. Aber sie haben eine neue Einstellung gewonnen, ein Gleichgewicht gefun-

den, für das man den Ausdruck der „humorvollen Transzendenz" prägen könnte, ein Begriff, der das Werk Pagnols mit seiner Kunst des Erzählens am treffendsten kennzeichnet.

L. Noesen

[1] In deutscher Übersetzung sind folgende Titel lieferbar: 1. Eine Kindheit in der Provence. Marcel/Marcel u. Isabelle (4. Aufl. 1976); 2. Die Wasser der Hügel (2. Aufl. 1974); 3. Die Zeit der Liebe (1978), alle München: Langen-Müller; 1 und 2 auch dtv.

Richard Seewalds Lebenserinnerungen [1]

Im Jahr seines Todes, 1977, legte der Maler und Schriftsteller Richard Seewald dem Verlag das Manuskript seiner Lebenserinnerungen vor. Er hat das Erscheinen nicht mehr erlebt. In München, in das er meist für den Winter aus seiner Tessiner Wohnung, der Casa del Leone in Ronco, übersiedelte, ist er am 29. Oktober gestorben, 87 Jahre alt. Nicht lange vorher hatte er noch einen Zyklus Wandbilder in einem Münchner Pfarrsaal vollendet – nach vielen früheren Fresken seit 1942, „Bilderbogen des lieben Gottes", wie er sie nannte, in Kirchen Norddeutschlands und der Schweiz. Es sind Bilder aus der Genesis, vom Paradies bis zu den fluchbeladenen Städten, die ihre heilsgeschichtliche Ergänzung und Auflösung finden in der Darstellung des „Neuen Jerusalem" der Apokalypse und des „Neuen Himmels" und der „Neuen Erde" nach Jesaja. In der Mitte das Kreuz als Lebensbaum. Diese Vergegenwärtigung ihm liebgewordener Grundtatsachen der Offenbarung war sein künstlerisches Schlußwort, wie die Lebenserinnerungen sein schriftstellerisches sind. Man muß beides zusammensehen mit den nicht lange vorher geschaffenen monumentalen Fenstern nach Motiven des Alten und Neuen Testaments in der Herz-Jesu-Kirche in München-Neuhausen, einer Summa christlicher Lebensdeutung in überzeugenden Sinnbildern. Von harten, festen Konturen wird der Vorgang und seine durch ihn hindurchscheinende Bedeutung eingefaßt, herrisch ergriffen und zum Sprechen gebracht. Die Gestalten drastisch, in expressiven Gebärden übertrieben und durch unrealistische Farben durchsichtig gemacht und ins Geistige übersetzt.

Das neue, letzte Buch Seewalds beschreibt in gespannter und oft erregter Sprechweise die vielen Stationen bis zu diesem großen Ziel: den der akademischen Ausbildung aus dem Weg gehenden Einzelgänger; den Autodidakten, der 1912 auf der dalmatinischen Insel Arbe (Rab) das Mittelmeerische als seinen künstlerischen und geistigen Raum eroberte; die Überwindung der expressionistischen „Flächigkeit" und die Gewinnung des „Raumes"; die verschiedenen Bereiche der Malerei, Zeichnung und Grafik bis zu den Linolschnitten der späten Jahre, die Wandmalerei, deren Notwendigkeit für diesen Künstler Wilhelm Hausenstein vorausgesagt hatte. Dazu die Orte seiner privaten und öffentlichen Tätigkeit: das Mittelmeer, das Tessin, Rom und die Toskana, die Städte Berlin, Köln, München. Endlich die Gegenstände, die sich immer deutlicher auf die Welt der „Dinge", nicht der „Sachen", zusammenziehen, bis hin zu deren höchster Form, den geistlichen „Dingen": Gestalten und Vorgängen der Heilsgeschichte, die ihm zu „Bildern" wurden als Bloßlegung von Bedeutung, den Beschauer zum aktiven Mitsehen erziehend. Ein Ärgernis für die Vertreter der Kirche des „freien Geistes" und der reinen Lehre. Seewald war immer „Realist" in dem alten abendländischen Sinn.

Reich ist der Kreis der ihm Begegnenden: von den frühen Teilnehmern der Münchener Bohème im Café „Größenwahn" (darunter Gustav Meyrink, Roda Roda, Erich Mühsam, Heinrich Mann, Lotte Pritzel, J. R. Becher), den Gesellen der Atelierfeste, bis zu den späteren Malern des Expressionismus und der gegenstandslosen Kunst, deren keiner ihm Gefährte wurde. Seine sich immer radikaler äußernde Abneigung gegen eine Kunst ohne Menschen und Dinge und die damit sich ausbildende Christlichkeit entfernen ihn immer

mehr von aller offiziellen Kunstübung. Seine Position verteidigt er zunehmend schroffer, einseitiger und unduldsamer in Aufrufen (im „Hochland") und in seinen Büchern, vor allem in „Giotto. Eine Apologie des Klassischen" (1950) und dem „Mann von gegenüber", einem ersten Erinnerungsbuch (1963).

Was aber dieses Beharren auf dem Eigenen trotz gelegentlicher skurriler Züge ins Großartige hebt, ist der schon in seiner vorchristlichen Zeit sich äußernde abendländische Realismus, den er immer strenger, herber, gültiger ausbildet. Obwohl man in seinem Werk Stilphasen unterscheiden kann, ist er im Grund derselbe geblieben. Das Durchgehende ist eine leidenschaftliche Hingabe an das Vorhandene, das er mit der alten Metaphysik das „Wahre" nennt, weil es „seiend" und „gut" ist. Seinen Wurzelgrund sah er in Antike und Christentum, wobei er deren Verschiedenheit, trotz beider Bindung an das „Wirkliche", nicht übersah; so besonders in der Frage nach dem „Schicksal" und der Rolle des Menschen in ihm: Verhängnis oder Fehlleistung, Bestimmung oder Freiheit, Marionette oder Person.

Man müßte, um diesen Mann gebührend zu kennzeichnen, sagen, daß in ihm Überzeugungen, Weltansicht und seine Kunst eine Einheit bilden. In dieser Grundhaltung war er unterstützt von seinem Freund Theodor Haecker, der ihn auch in der Entschiedenheit der Bestrebungen und der eifernden Rigorosität bestärkte. Darum ließ sich Seewald, wie in seiner Kunst, so in seinen Büchern, den beschreibenden (Griechenland, Italien, Tessin), selbstbiographischen und dichterischen (oft gehen die Gattungen ineinander über), nicht abbringen von der Vergegenwärtigung des Menschen, seiner sichtbaren Gestalt und geistlichen Deutung und von der Rühmung der Dinge, ihrer Herrlichkeit, Sicherheit und Zeichenhaftigkeit. Als Künstler und Schriftsteller stand er zwischen dem Impressionismus und der Abstraktion in einer „Mitte", die er als „klassisch" empfand.

Sosehr er Goethe kannte und schätzte, ihm ist nicht ganz bewußt geworden, wie sehr er dessen Wirklichkeitserfassung nahestand; so wie er seine dichterischen Nachbarn – im Christlichen Konrad Weiß und Werner Bergengruen, im Welthaften etwa Loerke oder Lehmann – nicht recht wahrgenommen hat. Er war nicht nur ein Unbeugsamer, sondern auch ein durch eigenes Verhalten Isolierter. Nur in dem Kreis um Theodor Haecker und bei den Katholiken, deren Sammelpunkt damals das „Hochland" war (Karl Muth vor allem, Robert Grosche, Hans Urs von Balthasar, Edzard Schaper), hat er einen „Ort" gehabt. Der Name des ebenso wie er kompromißlosen Philosophen Haecker geht wie ein Leitmotiv durch das Buch; auch dort, wo er ihn nicht nennt, fühlt man ihn gegenwärtig.

Wie die anderen Erinnerungsbücher „Gestehe, daß ich glücklich bin" (1942), „Der Mann von gegenüber" (1963), „Neumond über meinem Garten" (1970) ist dieses abschließende Erinnerungsbuch, in das viele Partien aus den früheren eingegangen sind, „mit dem Gesicht" geschrieben: das Buch eines Malers. Daher, gelegentlich verwirrend, das Vorherrschen des Vorgänglichen, der Szene, des Anekdotischen, geistreich unterbrochen von Reflexionen heiterer, bitterer und satirischer Art, vor allem, wenn es um das Schicksal der von ihm gesuchten und geliebten Kirche ging, deren zunehmende Bilderfeindlichkeit, Zeichenblindheit, Unfähigkeit zu Symbol und sakramentlichem Sinn ihn bis in die letzten Wochen bedrückte. Wieviel wird hier „erinnert", das noch unser Schicksal ist; wie gern folgt man ihm, wo nicht ungezügelte Polemik das Unveräußerliche verdeckt. Ein Buch, das es auch dem „einverstandenen" Leser nicht leichtmacht, dem aber vor allem die nicht ausweichen sollten, die er herausfordert und denen sein Rigorismus, der in der Tiefe Liebe war, widersteht. Eins aber macht diese Erinnerungen, wie auch das Buch über seinen Garten, zu einem rührenden menschlichen Dokument: die Erinnerung an die vor ihm gestorbene „geliebte Frau", die Gefährtin von mehr als fünfzig Jahren. *Hermann Kunisch*

[1] Richard Seewald, Die Zeit befiehlt's, wir sind ihr untertan. Lebenserinnerungen. Freiburg: Herder 1977. 352 S., 50 Zeichnungen. Lw. 39,50.

BESPRECHUNGEN

Jugendarbeit

STEINKAMP, Hermann: *Jugendarbeit als soziales Lernen.* Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit. Zum Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. München, Mainz: Kaiser, Grünewald 1977. 125 S. (Gesellschaft und Theologie. Praxis der Kirche. 27.) Kart. 18,50.

H. Steinkamp, Professor für Pastoralsoziologie an der Universität Münster, legt in diesem Buch einen Kommentar zum Synodenbeschluß „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit" vor, an dessen Entstehung er selbst als Sachberater der Synode beteiligt war. Der „Kommentar" leidet allerdings unter einer doppelten Engführung: Erstens werden nur die Kapitel 1, 2 und 4 des Beschlusses zur Kenntnis genommen und das für die Inhalte einer kirchlichen Jugendarbeit bedeutsame Kapitel 3 gänzlich vernachlässigt. Zweitens wird das m. E. durch die Beschlüsse der Synode (gruppenpädagogisch) modifizierte gruppendynamische Konzept auf eine gruppendynamisch orientierte Jugendarbeit festgeschrieben.

Jenseits der Frage, ob die Beschreibung des Verhältnisses von Gruppenpädagogik und Gruppendynamik richtig ist, ob die ausgeführten Ausbildungsgänge für ehrenamtliche und hauptamtliche Mitarbeiter in der kirchlichen Jugendarbeit nicht utopisch sind (ob sie wissenschaftlich schlüssig sind, ist wiederum eine andere Frage), erhebt sich dieses zentrale Problem: Wird die christliche Dimension einer kirchlichen Jugendarbeit voll realisiert, wenn sie als „soziales Lernen" definiert wird? Aus dieser Frage ergibt sich die andere: Werden „Erfahrung" und das Verhältnis zwischen der „menschlichen" und der „religiösen Erfahrung" zutreffend definiert?

Der von Steinkamp eingebrachte Begriff der Erfahrung (33) klärt zuwenig, was inhaltlich „Erinnerung" ist, die bei Erfahrungen eine Rolle spielt; denn in dieser Erinnerung kann nicht nur eine frühere Erfahrung, sondern ebenso eine gelernte Wahrheit, ein Wissensstoff aufgehoben sein. Es kann sein, daß anhand eines abstrakten Begriffs die lebendige Erfahrung erst zu der ihr eigenen Deutlichkeit gerinnt. Ein wenig mehr Reflexion über den Begriff der Erfahrung hätte verhindert, daß das ganze Buch von einem Gegensatz zwischen Erfahrung und allen „Objektivitäten" in „objektiven Sätzen" (38) und „Riten, Symbolen, sakramentalen Handlungen" (49) durchzogen wird. Falsche Alternativen helfen auch in diesem erkenntnistheoretischen und fundamentaltheologischen Problem nicht weiter.

Unmittelbar an dieses Problem schließt sich das andere an: die „signifikante Erfahrung", in der ich auch eine Erfahrung meines Selbst mache (33), muß nicht identisch sein mit einer christlichen Erfahrung, solange ich „christlich" nicht auf einen puren Deutungsbegriff oder auf die vage Vokabel „religiös" verenge. Dabei haftet dem Begriff des Religiösen bei Steinkamp eine sonderbare Ambivalenz an: einerseits ist Religion eine signifikante Selbsterfahrung, zumal in Beziehungen zwischen Menschen, andererseits aber allzu versachlichend eine „Beziehung zwischen Mensch und *Transzendenz*" (49). Warum eigentlich nicht im Sinn einer personalen Kategorie eine Beziehung zwischen Mensch und Gott bzw. Jesus Christus?

Aufgrund solcher Fehlschlüsse muß die sogenannte „situative Verkündigung", dargestellt an zwei Perikopen des Neuen Testaments (Lk 7, 36–50, Mk 10, 46–52), nur das Ungenügen des theoretischen Ansatzes um so mehr bewußt machen. In der Interpretation des NT hebt Steinkamp heraus, daß Jesus jeweils die zwischenmenschlichen Beziehungen wieder in Ordnung, ins „Heil" brachte. Und

er suggeriert, daß „Sündenvergebung" im ersten Fall mit der „Wiederherstellung nichtentfremdeter zwischenmenschlicher Beziehungen" identisch ist (43). Er erkennt das „Wunder" im zweiten Fall weniger im Glauben des Blinden und in der Heilung als in der „intersubjektiven sozialen Dimension des Vorfalls" (45). Die Frage am Ende des zitierten Kapitels: „Wer hat eigentlich Interesse, die Grenze zwischen humanen und ‚religiösen' Zielen solcher Prozesse zu kennen?" (45) heißt doch: Es ist unwichtig, wer Jesus Christus ist und welche Realität der Glaube an ihn bringt, welche Wirklichkeit das Reich Gottes erschließt. Diese theologische Vorentscheidung bestimmt dann das ganze Ausbildungskonzept, das für irgendeine Jugendarbeit geeignet sein mag, für eine kirchlich verantwortete gewiß nicht ausreicht. Es geht in ihr ja nicht nur um eine „interpersonelle Kompetenz" (93), um eine „kommunikative Kompetenz" (53) – diese sollen nicht geringgeschätzt werden –, sondern um eine spirituelle Kompetenz. Man kann also nur Chr. Bäumler (Unterwegs zu einer Praxistheorie, München 1977, 249) zustimmen, wenn er im Hinblick auf die Prüfung einer „neuen Religiosität" in den Jugendgruppen grundsätzlich sagt: „Ein gruppendynamischer Ansatz reicht dazu nicht aus; ein umfangreicherer theoretischer Rahmen muß gefunden werden." So läßt sich abschließend leider nur feststellen, daß in diesem Buch weder ein Kommentar zum Synodenbeschluß noch eine gültige, d. h. ausreichende und weiterführende Theorie einer kirchlichen Jugendarbeit – nicht zuletzt im Sinn der Synode – vorliegt. *R. Bleistein SJ*

Bäumler, Christof: *Unterwegs zu einer Praxistheorie.* Gesammelte Aufsätze zur kirchlichen Jugendarbeit 1963–1977. München: Kaiser 1977. 281 S. Kart. 32,–.

Der Sammelband des evangelischen Pastoraltheologen an der Universität München enthält im Übergewicht Beiträge aus den Jahren 1963–1970. Diese Beiträge sind dennoch lesenswert, weil jeweils ein Vorspann des Verfassers seinen heutigen Standpunkt zu den damaligen Positionen ausführt und weil man dadurch die Entwicklungen innerhalb der Theorie und Praxis seiner evangelischen Jugendarbeit ausführlicher studieren kann, als dies der wichtigste Beitrag „Auf dem Holzweg? Zum gegenwärtigen Stand der Theoriebildung kirchlicher Jugendarbeit" (230–277) ermöglicht. Interessant ist zu verfolgen, wie über die Jahre hin die Ziele der evangelischen Jugendarbeit – von bibelorientierter Gruppenarbeit bis zu einem sozialisationstheoretischen Modell – sich verändern. In den jeweiligen Konzeptionen spiegeln sich sowohl die – zumal politischen – Zeitsituationen wie die Erkenntnisse der Humanwissenschaften. 1968 hieß die spezifische Aufgabe der evangelischen Jugendarbeit: „Die Vermittlung der Tradition der Verheißungsgeschichte mit der Situation junger Menschen in der Gesellschaft im Vollzug der Mitmenschlichkeit" (179). 1977 dagegen heißt es: „Die theoretische Grundannahme, Jugendarbeit sei als Praxisfeld zu verstehen . . ., legt es nahe, die Sozialisationstheorie als leitende Theorie zu verwenden, weil in ihr Individuum und Gesellschaft in einem geschichtlichen Prozeß miteinander vermittelt sind. In den theoretischen Rahmen der Praxistheorie kirchlicher Jugendarbeit gehen theologische Elemente ein, sofern die Frage nach dem Zusammenhang von Subjekt, Gesellschaft und Geschichte das zentrale Problem fundamental-theologischer Theoriebildung ist" (267). Beide Zitate machen deutlich, wie sehr sich die Theorie auf dem Feld der Jugendarbeit ausbreitete. Wichtig ist ferner die Feststellung, daß von Ökumene insoweit nicht die Rede sein kann, als der Autor in diesen 14 Jahren ausdrücklich nur die Debatte der Synode um die sogenannte „reflektierte Gruppe" zur Kenntnis nahm, obgleich doch in beiden Kirchen ähnliche Probleme diskutiert wurden. Die Überlegung, wie das Verhältnis von kirchlicher Jugendarbeit, Konfirmationsunterricht und Religionsunterricht zu bestimmen sei (220–229), wird in der katholischen Kirche unter dem Begriff eines Integrationsmodells von Religionsunterricht, Gemeindekatechese und kirchlicher Jugendarbeit zu führen versucht, wobei die jeweilige Rolle

des jungen Menschen das unterscheidende Kriterium ausmacht. Insgesamt ein Band, der viele Anregungen zu dem den Kirchen gemeinsam aufgetragenen Heilsdienst am jungen Menschen geben kann.

R. Bleistein SJ

Affolderbach, Martin: *Kirchliche Jugendarbeit im Wandel.* Analysen zur Bibelfrömmigkeit. München, Mainz: Kaiser, Grünewald 1977. 273 S. (Gesellschaft und Theologie. Praxis der Kirche. 26.) Kart. 33,–.

Das Buch wurde von der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Bonn 1976 unter dem Titel „Biblische Inhalte im Strukturwandel evangelischer Jugendarbeit (1945–1975)" als Dissertation angenommen und zur Publikation leicht überarbeitet. Affolderbach geht von der These aus, „daß die ‚Krise der Bibelarbeit' im Rahmen evangelischer Jugendarbeit dann am deutlichsten dargestellt und erklärt werden kann, wenn sie im Zusammenhang gesehen wird mit dem Strukturwandel dieses Feldes Jugendarbeit selbst" (31). Nachdem er in einem theoretischen Teil eine angemessene Untersuchungsmethode erarbeitet hat, kommt er in der Analyse vorliegender Materialien zu den folgenden vier Phasen der Entwicklung: Von einer formellen Bibelarbeit, die, angesiedelt in volkskirchlichen Strukturen, der „Vermittlung interner Orientierung" und der „Befestigung der Jugendgruppe als Glaubensgemeinschaft" (126) im Sinn einer „kognitiven Minderheit" (P. L. Berger) diente, ging der Weg zu einer informellen Bibelarbeit, die durch die Tendenz charakterisiert wird, „die Erwartungen der Jugendlichen verstärkt aufzunehmen" (182). Eine dritte Phase könnte als die der „legitimierenden Verwendung biblischer Motive" (182 ff.) bezeichnet werden, in der das Spezifische einer evangelischen Jugendarbeit festgehalten wird. Eine vierte Phase wäre als die einer „funktionalen Bibelverwendung" zu beschreiben, in der auch gruppendynamische Einflüsse zum Tragen kommen. Daß eine eklektische Verwendung biblischer Texte wie eine gewisse Indifferenz gegenüber dem ursprünglichen Kontext festzustellen ist, stimmt skeptisch (229). Ferner wird „durch die funktionale Verwendung biblischer Texte der Unterschied zwischen christlicher und nichtchristlicher, zwischen theologischer und nichttheologischer Interpretation tendenziell nivelliert. Die Exklusivität biblischer Inhalte als Teile eines eigenen und von anderen unterschiedenen Orientierungssystems wird damit abgebaut" (229 f.). Die Lösung des auftauchenden Problems bewegt sich dann im Dilemma, nämlich der Vermittlung zwischen der Erkenntnis, daß junge Menschen gerade in der Jugendarbeit in einem Sozialkontext – als Situation ihres Sinnverstehens – leben, und der sachlichen Forderung: „Evangelische Jugendarbeit ist um ihrer Christlichkeit willen an die Bibel verwiesen" (249). Ein Weg aus diesem Dilemma scheint einstweilen nicht gefunden. Die von Affolderbach bearbeitete Problematik stellt sich in der katholischen Jugendarbeit in der Kontinuität einer dogmatischen Tradition, in der es nicht nur um Inhalte des Glaubens, sondern auch um die Erhellung einer christlichen (sakramentalen) Existenz geht.

R. Bleistein SJ

Schirmer, Dietrich und Eva: *Deklassiert?* Arbeiterjugendliche in der Kirche. Ein Bericht und seine Konsequenzen für eine andere Jugendarbeit. München, Mainz: Kaiser, Grünewald 1976. 219 S. (Gesellschaft und Theologie. Praxis der Kirche. 20.) Kart. 22,–.

Daß die Kirchen kaum eine Jugendarbeit unter und mit jungen Arbeitern kennen, macht nur eine Seite der Entfremdung zwischen Kirche und Arbeiterschaft aus. Deshalb ist diese Studie über ein Experiment in Berlin-Steglitz (1969–1974) nicht nur aktuell, sondern notwendig. Wenn angesichts der großen Probleme von „deklassierungsbedrohten" Arbeiterjugendlichen die beiden Autoren „von einem antikapitalistischen Ansatz her denken und arbeiten und dabei versuchen, Elemente marxistischer Gesellschaftsanalyse aufzunehmen" (11), ist das noch verständlich. Selbstverständlich ist nicht, daß die im ersten, theoretischen Teil verarbeitete Literatur (soweit Umfragen

betreffend) veraltet ist und (soweit theoretischer Natur) selektiv nur einen Standpunkt wiedergibt. Engagement und Sachlichkeit schließen sich gegenseitig nicht aus; im Gegenteil: sie dienen einander. – Fasziniert liest man dann den Bericht über das sozialpädagogische Projekt einer (evangelischen) Kirchengemeinde. Er ist nicht nur anschaulich, sondern aufrüttelnd. Um so mehr ist zu bedauern, daß das Projekt 1975 scheiterte. Kommentar: „Das Projekt war nur so lange zu halten, wie ein festangestellter Pfarrer es mit dem ganzen Einsatz seiner institutionellen Möglichkeiten und mit biblischer Begründung gegenüber der Gemeinde und dem Gemeindekirchenrat vertrat" (112). – Der dritte Teil bietet eine „Didaktik einer emanzipatorischen Freizeitpädagogik", die in der Theorie auf eine marxistische Sicht des Verhältnisses von Arbeit und Freizeit enggeführt ist, die aber in den konkreten Anregungen recht hilfreich scheint.

Jenseits der Frage, was „die" Kapitalistenklasse ist (114), und ob bei der simplifizierenden Sicht von Unternehmern nicht ein neues, wenig hilfreiches Feindbild aufgebaut wird (166), bleiben zwei Probleme: 1. Welche religiösen Qualifikationen besaßen die Mitarbeiter (Studenten) in diesem Projekt? Es heißt wohl: „Wichtigstes Angebot in einer kirchlichen Freizeiteinrichtung sind für das religiöse Lernen christlich motivierte, glaubwürdige Personen, die in die Gruppe der Jugendlichen integriert sind" (169). Ist das nur eine Zielvorstellung, oder wird damit die Realität in Steglitz beschrieben? 2. Wie wird das Verhältnis von Caritas und politischem Konzept bestimmt? Oder anders: Ist es möglich, auf ein christliches, biblisch begründetes Menschenbild zu setzen (133–134, 208) und sich zugleich für eine marxistische Theorie zu entscheiden (11), die gewiß kein christliches Menschenbild impliziert? Nur wenn diese Probleme ausdiskutiert sind, kann ein solches Experiment als authentisch christliches gelingen. Gerade dieser sich aufdrängenden Fragen wegen ein notwendiges Buch für beide Kirchen. *R. Bleistein SJ*

Schröder, Eberhard: *Außerschulische Jugendbildung*. München: Ernst Reinhardt Verlag 1977. 162 S. Brosch. 13,80.

Schröder geht von der These aus, daß innerhalb der außerschulischen Jugendbildung gerade die Konzeption und Wirksamkeit von Jugendbildungsstätten von der Forschung vernachlässigt würden. Ein Blick in D. Baacke, Einführung in die außerschulische Pädagogik (München 1977), bestätigt nur diese Ansicht: In diesem neuen Buch wird das Thema Jugendbildungsstätten auf einer einzigen Seite abgehandelt. Um so wichtiger ist Schröders Pilotstudie, die mit der Absicht unternommen wurde, „durch theoretische Systematisierung und empirische Erkundungen Material zur Grundlegung für weitere Forschungen in diesem Bereich zu liefern" (13). Dieser Absicht entspricht die Publikation auf beste Weise, wobei noch angemerkt werden muß, daß der anthropologische Ansatz der Studie im Menschen als einem auf Interaktion angelegten Wesen gefunden wird (13) und demnach die „Situationskomponenten" im Bildungsfeld besonders beachtet werden (18), und daß die Erhebungen bei Kursen in der Jugendbildungsstätte des Bistums Osnabrück „Marstall Clemenswerth" vom 20. 11. bis 10. 12. 1972 vorgenommen wurden. An Ergebnissen wäre festzuhalten: Die Nachfrage der Teilnehmer ist bei Kursbeginn mehr lern- oder erlebnisorientiert. Die jeweilige Einstellung wird durch die Ausschreibung der Kurse bestimmt. Die Nachfrage verändert sich im Verlauf der Tagung nur unwesentlich, da die Entscheidung der Teilnehmer zu einem Kurs bereits an die angekündigten Lernziele gebunden ist. Eine Diskrepanz zwischen Zielsetzung der Mitarbeiter (Orientierungshilfe/Lebensinterpretation) und der Teilnehmer (Freizeitgestaltung) erlaubt den Teilnehmern dennoch, den Kurs in ihrem Sinn zu nutzen. Bei der Interpretation der Ergebnisse spielt wohltuend eine Sicht von Erziehung eine Rolle, die mehr die Eigenverantwortung des zu Erziehenden hervorhebt. Man kann Janpeter Kob nur zustimmen, wenn er im Vorwort schreibt: „Mit der Betonung der ‚Auto-

nomie der Person' wie des Gesamtwirkungszusammenhanges, der durch den Teilnehmer beim Aufbau seiner Erwartungshaltung für den Besuch einer Bildungsveranstaltung hergestellt wird, werden in dieser Studie ‚eingefahrene Spuren verlassen'" (9). Diese neue Theorie auf die Angebotsstruktur von Jugendbildungsstätten wie auf die Sicht anderer Erziehungsfelder anzuwenden, liegt auf der Hand. *R. Bleistein SJ*

Theologie

Absolutheit des Christentums. Hrsg. v. W. Kasper. Freiburg: Herder 1977. 156 S. (Quaestiones Disputatae. 79.) Kart. 27,50.

Die Berichtbände über die zweijährlichen Treffen der deutschsprachigen Fundamentaltheologen und Dogmatiker haben eine Empfehlung nicht mehr nötig. Sie bieten jeweils einen guten Anhalt für das, was die Fachleute gerade beschäftigt und was sie diskutieren, sowie eine Zusammenfassung über den Stand des Gesprächs. Mit dem Thema „Absolutheit des Christentums" griff der Kreis zu Anfang 1977 in Salzburg eine Frage direkt auf, die schon zuvor bei Behandlung der christologischen, der soteriologischen und selbst der modernen Gottes-Problematik im Hintergrund immer mit wirksam gewesen war. Geht es doch hier um Universalität und Exklusivität des Christlichen, Aspekte, die des Anspruchs wegen bei jedem Punkt der Wahrheit Jesu Christi mitzubedenken bleiben.

W. Kasper gibt die Einführung in den Band und sein Thema (7–11); K. Lehmann bietet einen geistesgeschichtlichen Überblick – ausgewählte Beispiele von der Aufklärung bis heute heranziehend, um so die Situierung der Frage nach der Absolutheit des Christentums zu ermöglichen (13–38). Den alttestamentlichen Ansätzen geht E. Zenger nach (39–62), die neutestamentlichen legt G. Lohfink dar (63–82). H. Bürkle sucht die Frage im Horizont heutiger religionsgeschichtlicher und religionssoziologischer Situation zu erhellen (83 bis 103). Die christologische Fundierung und Zentrierung des Problems arbeitet W. Breuning unter dem Titel „Jesus Christus als universales Sakrament des Heils" (105–130) heraus, bevor H. U. v. Balthasar abschließend die ekklesiologische Seite der Frage durch einen Vergleich von Absolutheit und Katholizität (131–156) auszudeuten sucht.

Christentum angesichts der Welt, angesichts von „anonymen" und „expliziten" Gläubigen, vor dem Auftrag zur Neugestaltung und zur Eingestaltung, zur Mission und zum Hören, in Öffnung und Absonderung, in Identifizierung und Unterscheidung – das alles ist angesprochen, dazu bietet dieser Band eine Fülle von Hinweisen und Anregungen, die es verdienen, ausgewertet und weitergeführt zu werden. *K. H. Neufeld SJ*

Figl, Johann: *Atheismus als theologisches Problem.* Modelle der Auseinandersetzung in der Theologie der Gegenwart. Mainz: Grünewald 1977. 288 S. (Tübinger Theol. Studien. 9.) Kart. 42,–.

Die Gottesfrage ist sicher nicht ausdiskutiert. Um so erfreulicher sind Versuche, mit einem genau bestimmten Überblick – hier über die Auseinandersetzungen der 60er Jahre in der deutschsprachigen Theologie – an die ausschlaggebenden Momente zu erinnern und den Meinungswechsel bei der Sache zu halten. Nach einer umsichtigen Einleitung (11–30) stellt der erste Teil „Atheismus als Thema des Dialogs" (31–81) anhand der Entwicklung auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil vor. Die folgenden drei Teile zeichnen zuerst das Phänomen (82–132), dann den Diskussions- und Lösungsansatz in der Anthropologie (133 bis 207) sowie schließlich die Theismuskritik als Voraussetzung von Theologie (208–265). Eine Zusammenfassung, ein Literatur- und Personenverzeichnis schließen den Band ab.

In den Hauptteilen greift die Darstellung auf elf Vertreter zurück, an deren Beiträgen typologisch die wichtigsten Aspekte der modernen Auseinandersetzung um den Atheis-

mus verdeutlicht werden. Sechs Protestanten und fünf Katholiken sind herangezogen; bekanntere und weniger bekannte Namen beweisen die bisweilen verkannte Breite des Problems und lassen Zusammenhänge sichtbar werden, die einer Einzelbetrachtung entgehen. Darin liegt der Nutzen dieser Arbeit, der allerdings durch Konzentration und Kondensation erkauft ist. Darum wohl wirkt die systematische Zusammenordnung der Beiträge zu Gruppen bisweilen etwas willkürlich.

Kritisch hinzuweisen ist auf die nie begründete Einschränkung auf die deutschsprachige Theologie; daß dazu von der Sache her wenig Grund bestand, ergibt sich gerade aus den Hinweisen auf die Konzilsarbeit. Dieser Mangel fällt besonders angesichts der sauber und äußerst geschickt begründeten zeitlichen Eingrenzung auf die 60er Jahre auf. Von Vorteil für eine solche Übersicht ist, daß sich der Verfasser mit dem eigenen Urteil stark zurückhält und vor allem die Meinungen und ihre genaue Stelle darzulegen sucht. Damit hat er eine sachbezogene Orientierung erarbeitet, für die man ihm nur dankbar sein kann.

K. H. Neufeld SJ

ZU DIESEM HEFT

In einer Analyse der bedeutenderen amerikanischen Romane der letzten Jahre stellt Rainulf A. Stelzmann fest: Alle gehen von der Voraussetzung aus, daß unsere Welt verdorben und chaotisch ist, und alle setzen sich mit der Frage nach dem Sinn des Lebens auseinander. Die Lösungen unterscheiden sich jedoch: Bei den einen ist es Verzweiflung und Resignation, bei anderen Hoffnung und Neubesinnung. R. A. Stelzmann lehrt an der University of South Florida (USA).

Helmut Piechowiak, Professor für evangelische Theologie am Fachbereich Pädagogik der Hochschule der Bundeswehr in München, nimmt den Fall Lefebvre zum Anlaß, um aus der Sicht eines protestantischen Theologen nach der Anpassungsfähigkeit des Menschen an die Entwicklungen in Gesellschaft und Kirche zu fragen. Er sieht Zeichen einer Überforderung der Anpassungsfähigkeit, vor allem im Bereich der religiösen Praxis. Die kirchliche Autorität müsse mehr Verständnis dafür haben und eine Pluralität der Frömmigkeits- und Gottesdienststile zulassen.

Der 1906 geborene Dichter Roman Brandstaetter nimmt einen herausragenden Platz in der christlichen Literatur Polens ein. Zahlreiche in- und ausländische Literaturpreise bezeugen die Anerkennung, die er über die Grenzen seiner Konfession und seiner polnischen Heimat hinaus findet. Ernst Josef Krzywon stellt erstmals in deutscher Sprache das Gesamtwerk des Dichters vor, das in einer radikalen Ausrichtung auf die Bibel alle literarischen Gattungen – Lyrik, Drama und Prosa – umfaßt.

Die Religionskritik Friedrich Nietzsches, deren Bedeutung für unsere Zeit kaum überschätzt werden kann, ist alles andere als eindeutig. Paul Valadier, Professor am Institut Catholique in Paris, sieht Nietzsche nicht als Gottlosen, der die Religion nur als Illusion betrachtet. Er sei vielmehr Verkünder einer anderen, dionysischen Religion.

Der Christ lebt heute ständig mit Menschen zusammen, die einen anderen Glauben bekennen oder Gott überhaupt ablehnen, ihre Überzeugung aber mit der gleichen Aufrichtigkeit des Gewissens vertreten, wie sie der Christ für sich in Anspruch nimmt. Von daher ergeben sich Fragen an das Verständnis und die Begründung des christlichen Glaubens. Karl-Heinz Weger, Leiter des Instituts für Fragen der Religionskritik an der Hochschule für Philosophie in München, setzt sich damit auseinander.

Herrschaft durch Sprache

Die Meinung Nietzsches, jeder Kampf um die Macht werde künftig ein Kampf um die Macht über die Sprache sein, hat in unserer Zeit neue Aktualität erhalten. Wer die Menschen beherrschen will, muß seine Sprachregelung verbindlich durchsetzen können. Es muß ihm gelingen, daß seine Wörter und Begriffe in die öffentliche Sprache eingehen und damit auch sein Denken in das Bewußtsein der Menschen eindringt. Denn wer eine Sprache übernimmt, übernimmt gleichzeitig die Interpretation der Wirklichkeit, der diese Sprache Ausdruck gibt.

In einer Zeit, in der die Menschen durch die Massenmedien fast überall und ständig erreichbar sind, ist Herrschaft mehr denn je Herrschaft durch Sprache. Zwar kann man sich dem Einfluß der Medien durchaus entziehen. Wer kritisch denkt, kann Versuche zur Herrschaft durch Sprache entdecken, kann sich zur Wehr setzen, kann auch „aufklärend" wirken. Doch häufig fehlen Fähigkeit oder Wille zu kritischer Distanz, ja oft sind es gerade Vertreter der „kritischen Intelligenz", die den Menschen ihre Sprache aufzudrängen suchen. So kann man immer wieder beobachten, wie sich innerhalb kurzer Zeit Begriffe ausbreiten, die im Sinn einer bestimmten Ideologie unsere Welt benennen und so Bewußtsein verändern wollen, ohne daß diese Absicht durchschaut wird.

Ein bezeichnendes Beispiel aus den letzten Jahren ist die Ausweitung der Begriffe „Kapitalismus" und „Sozialismus" vom wirtschaftlich-sozialen Bereich auf die politisch-gesellschaftliche Ordnung überhaupt. Damit verbreitete sich der Eindruck, der Grundkonflikt der heutigen Welt sei weniger die Auseinandersetzung zwischen Demokratie und Diktatur als die Alternative Kapitalismus–Sozialismus.

Die politische Ordnung der Bundesrepublik wie auch des ganzen Westens ruht jedoch auf der Grundentscheidung für den demokratischen Verfassungsstaat und damit gegen diktatorische Systeme jedweder Herkunft. Und weil der Kommunismus heute weltweit eine Form totalitärer Herrschaft verkörpert, ist die Entscheidung für die Demokratie auch Entscheidung gegen den Kommunismus: Sie ist, weil antitotalitär, ebenso antikommunistisch wie antifaschistisch. Mit der Verlagerung der politischen Sprache auf die Alternative Kapitalismus–Sozialismus wird die totalitäre kommunistische Herausforderung eine Frage von zweitrangiger Bedeutung. Alternativen zum demokratischen Verfassungsstaat erscheinen prinzipiell als gleichberechtigte andere Möglichkeiten – wenn sie nur das Grundübel des „Kapitalismus" ausrotten.

Die Begriffe Sozialismus und Kapitalismus kennzeichnen in diesem Sprach-

gebrauch Freund und Feind. Das Wort Kapitalismus hat diffamierende Bedeutung. Es ist gleichsam Inbegriff allen Übels. Damit tritt an die Stelle der rationalen, klar umschreibbaren Alternative Demokratie–Diktatur eine irrationale Freund-Feind-Benennung. „Kapitalismus" und „Sozialismus" sind heute bloße Wortsymbole, Schlagwörter, die mit den verschiedensten Inhalten gefüllt werden, weithin aber schon Synonyme für „böse" und „gut" geworden sind. Der Begriff Kapitalismus ist so negativ besetzt, daß auch diejenigen, die den Sozialismus ablehnen, auf keinen Fall Befürworter des Kapitalismus oder Kapitalisten sein wollen. So suchen sie ihr schlechtes Gewissen damit zu beruhigen, daß sie etwa sagen, man müsse zwischen dem „Kapitalismus des Westens" und dem „Sozialismus des Ostens" einen „mittleren Weg" finden. Sie sind sich aber nicht klar darüber, daß sie mit der Verwendung des nebulösen, diffamierend gemeinten Begriffs Kapitalismus für unsere politische Ordnung denen in die Hände arbeiten, die mit dieser Bezeichnung die verfassungsstaatliche Demokratie überhaupt in Verruf bringen und durch ein grundlegend anderes System ersetzen wollen.

Das ist nur ein Beispiel, wie schnell sich Begriffe verbreiten können, deren ideologische und politische Hintergründe der Mehrzahl der sie Benutzenden nicht bewußt sind. Aus Furcht, hinter der Zeit herzuhinken oder den Wortführern der öffentlichen Meinung zu widersprechen, wird unbedacht eine Sprache übernommen, deren Sinn, Bedeutung und Hintergründe zunächst einmal kritisch geprüft werden sollten.

Das gilt ebenso für die christlichen Kirchen. Auch hier sind in breitem Strom Begriffe eingedrungen, die bereits mit Bedeutungen besetzt sind, denen vom Standpunkt des christlichen Glaubens zumindest mit kritischem Unterscheidungsvermögen begegnet werden müßte. Wenn man etwa von den Übeln des „Kapitalismus" und der notwendigen Suche nach einem „mittleren Weg" zwischen Kapitalismus und Sozialismus spricht, wie es in der Kirche auf allen Ebenen ständig geschieht, dann müßte man sich darüber Rechenschaft geben, was diese Begriffe heute bedeuten und welche Angriffsspitze sie haben. Die Christen sollten sich nicht daran beteiligen, wenn durch Herrschaft über die Sprache der demokratische Verfassungsstaat diffamiert und aus den Angeln gehoben werden soll.

Wolfgang Seibel SJ

Emmerich András SJ

Erneuerung durch Gesundschrumpfung?

Die Situation der katholischen Kirche in Ungarn

„Succisa virescit" – „Der beschnittene Baum bringt neue Triebe hervor." Mit diesem bischöflichen Wahlspruch wies Kardinal László Lékai, der 1976 nach einem ein Vierteljahrhundert währenden Interregnum neuernannte Erzbischof von Esztergom, Primas von Ungarn, symbolhaft auf die Verluste der katholischen Kirche Ungarns hin, die diese nach dem Zweiten Weltkrieg hatte erleiden müssen, und die nunmehr die Basis für eine neue Lebensform werden könnten. Eine Analyse der katholischen Kirche Ungarns – wie sie sich seit dem Krieg zeigte – scheint in ihrem Ergebnis den hoffnungsvollen Ausspruch des Kardinalprimas zu bestätigen. Gleichzeitig wird aber auch offenkundig, daß die Beschneidung der Kirche als menschlicher Gemeinschaft und als gesellschaftlicher Institution ein Erwachen zu neuem Leben als Folge beachtlicher innerer Energien nicht nur in der Weise zeitigt, wie dies auf Grund der biologischen Gesetze bei einem Baum der Fall ist.

Das Leben der Kirche gestaltet und zeigt sich im Erkennen der Herausforderungen, die die jeweils gegebenen Umstände bedingen, und in der Art und Weise, wie die Kirche sich in ihrer Lebensgestaltung diesen Herausforderungen stellt; nicht nach einem determinierten Schema von Gesetzmäßigkeiten oder Traditionen, sondern gemäß persönlichen Entscheidungen.

Die zeitgeschichtlich bedingte Herausforderung nach dem Krieg war für die Kirche Ungarns gigantisch, und ihre lebensgestaltende Erwiderung erfolgt auf Grund der Schwächen im internen Gleichklang nur sehr zögernd und langsam.

Die kirchenpolitischen Gegebenheiten der Nachkriegszeit stellten die Kirche Ungarns vor völlig neue Lebensbedingungen. Die neue Regierung, die die Anwendung der religiösen Grundprinzipien im öffentlichen Leben offiziell ablehnte, sicherte sich die politische Loyalität der Kirche mittels Kampf- und administrativen Maßnahmen, später dann auf dem Weg von Verhandlungen und Übereinkommen mit dem Heiligen Stuhl. Die wesentliche Wandlung für die Kirche ergab sich indessen nicht durch die kirchenpolitischen Konstellationen, sondern durch die Veränderung jener Voraussetzungen, die mit dem Leben der Gläubigen auf das engste verknüpft waren und in deren Rahmen sich neben der Ausübung der Glaubenstätigkeit im engeren Sinn auch der gesamte in das gesellschaftliche und kulturelle Leben eingebettete Seelsorgedienst vollzog.

Heute können wir noch nicht beurteilen, ob und inwieweit die zwei extrem entgegengesetzten Verhaltensweisen, nämlich die scharfe Frontstellung, wie sie vor allem Kardinal Mindszenty der an die Macht gelangten kommunistischen Partei gegenüber einnahm, oder aber die totale Kooperation mit den Machthabern, wie es die Friedenspriesterbewegung praktizierte, der Kirche Ungarns zum Nutzen gereicht bzw. ihr geschadet haben. Aber diese scheinbar zentrale Frage in der Kirchenpolitik erweist sich letzten Endes bezüglich der derzeitigen Lage und der Zukunft der Kirche nur als ein Scheinproblem; denn weder die eine noch die andere Haltung hat die Kirche Ungarns gerettet oder zugrunde gerichtet. Die Weichen für das Auf und Ab der Kirche wurden in entscheidender Weise nicht damit gestellt.

Mögen auch die Verluste noch so hart sein, die die Kirche Ungarns durch den Ausfall der in jahrhundertelanger Aufbauarbeit errungenen Institutionen erleiden mußte, ein noch größeres Problem war die Tatsache, daß weder die kirchlichen Führer noch die Gläubigen eine Vorstellung hatten, in welcher Weise das kirchliche Leben ohne den gewohnten Lebensrahmen weitergeführt werden könne. Die Kirche lebte, aber sie war ratlos und desorientiert, und sie hatte auch keine Möglichkeit, ihre Probleme in der Öffentlichkeit zu erörtern, eine Klärung und Lösung in der Gemeinschaft zu suchen.

Die Ratlosigkeit der Kirche auf der einen Seite und das Drängen des Staats, dem Prinzip der politischen Nützlichkeit Geltung zu verschaffen, auf der anderen Seite, das sind die beiden Gründe, auf die die heutigen Probleme der Kirche am ehesten zurückzuführen sind. Sie sind weitgehend auch die Ursache dafür, daß der beschnittene Baum – die Kirche Ungarns – bis heute nicht imstande ist, den inneren Lebenskräften entsprechend zu neuer Blüte zu gelangen.

Versuchen wir nunmehr, anhand einiger Beispiele festzustellen – so etwa anhand des personellen Problems, der Überlegungen im pastoralen Bereich, der konkreten Form des Glaubenslebens, der Möglichkeiten auf dem Gebiet der Evangelisation –, in welcher Richtung sich eine Neuentfaltung der Kirche abzeichnet.

Personelle Probleme

Die Bischofsernennungen sind in Ungarn von besonderer kirchenpolitischer Bedeutung. Die ungarische Regierung bestand darauf, bei der Regelung der offenen Fragen zwischen der Kirche und dem Staat als erstes die personellen Fragen zu klären. Der Heilige Stuhl beschritt diesen Weg – den einzigen, der ihm in der Kirchenpolitik der Oststaaten noch offengeblieben ist – von der Überlegung ausgehend, daß unter den beschränkten Möglichkeiten in Ungarn (wie auch in vielen anderen sozialistischen Ländern) die notwendigste Forderung ist, Bischöfe an die Spitze der Gläubigen zu stellen, um deren seelsorgliche Betreuung

zu gewährleisten. Ein grundlegender Faktor der Kirchenpolitik des Staats besteht indessen darin, daß Neuernennungen von Bischöfen, Umbesetzungen von Bischofssitzen, aber auch die Besetzung einer ganzen Reihe anderer wichtiger kirchlicher Stellen nur nach vorherigem Einvernehmen mit den staatlichen Stellen erfolgen können. Rom kann also bezüglich der Kirche Ungarns erst nach vorangegangenen Verhandlungen mit der ungarischen Regierung Dispositionen treffen, und erst, nachdem Einigkeit erzielt worden ist. Es muß jedoch festgehalten werden, daß dies keineswegs bedeuten muß, daß der neuernannte Bischof ein Gefolgsmann des Staats ist.

Mit der im Jahr 1976 erfolgten Ernennung Dr. László Lékais zum Erzbischof von Esztergom, der den Statuten nach damit Primas von Ungarn und Oberhaupt der Ungarischen Bischofskonferenz wurde, erachtete man in Rom, insbesondere aber in Ungarn selbst die ungarische Hierarchie als vollgültig wiederhergestellt. Lékai übernahm ein schwieriges Erbe: Die mehr oder weniger isoliert und unabhängig voneinander wirkenden Bischöfe mußten zu einem zeitgemäßen Kollegium vereint werden. Die Erfahrungen der verflossenen zwei Jahre haben gezeigt, daß die Verwirklichung eines solchen Vorhabens unter den gegebenen Umständen äußerst schwierig, wenn nicht gar hoffnungslos ist. Diese Einsicht verminderte nicht nur die Möglichkeiten, sondern auch die Bereitschaft des Kardinal-Primas, seine Bischofskollegen informativ wie auch entscheidungsmäßig in die Leitung der gesamten katholischen Kirche des Landes miteinzubeziehen. Vielmehr wurde er mehr und mehr in dem Wunsch bestärkt, es möchten möglichst viele solcher Personen einen Platz in der Bischofskonferenz finden, mit denen er zusammenarbeiten könne. Wie aus gut informierten Kreisen verlautet, soll der Heilige Stuhl bei den Neuernennungen dem diesbezüglichen Wunsch Kardinal Lékais wiederholt Rechnung getragen haben.

Während der Amtssitz des Bischofs der praktischen Seelsorgetätigkeit ziemlich fernsteht und der Bischof sich nicht wenig engagieren muß, wenn er den direkten Kontakt zum aktuellen Geschehen im pastoralen Bereich nicht verlieren will, erleben die in der Seelsorge tätigen Priester Tag für Tag aufs neue die Auswirkungen, welche die Veränderungen in ihrer gesellschaftlichen Umgebung zeitigen. Und sie müssen die Erfahrung machen, daß sie als Priester und Seelsorger in zunehmendem Maß aus den Lebensbereichen verdrängt werden, in denen sich das Leben ihrer Gläubigen abspielt.

Die Wandlungen, die sich nach dem Krieg in der Gesellschaftsstruktur ergaben, sind auch in den Reihen der Priester selbst zu erkennen: Viele Geistliche, deren Persönlichkeit und Berufsethos noch in jener Zeit geprägt wurde, als der Priesterberuf neben finanziellem Wohlstand auch gesellschaftliches Prestige bedeutete, waren den über sie hereinstürzenden Geschehnissen, die vielfach durch kirchenpolitische Kämpfe gekennzeichnet waren, nicht gewachsen: eingeschüchtert, „angeschlagen", gebrochen, resignierend haben sie sich in ihr Schicksal er-

geben. Für diejenigen hingegen, die sich unter den bereits geänderten Verhältnissen für den Priesterberuf entschieden haben, war es eine Selbstverständlichkeit, sich den Gegebenheiten anzupassen. Erleichtert wurde ihre Position sicherlich auch durch den Umstand, daß die politische Führung sie bereits als Zöglinge des neuen Regimes betrachtete und nicht als Relikt einer vergangenen Ära. Die Erwartungen der jüngeren Priester stehen den Realitäten des Alltags wesentlich näher, ihre Haltung ist freier, den Behörden gegenüber mutiger als die der älteren. Es gibt natürlich auch Ausnahmen, aber im ganzen gesehen kann dies als ein wesentlicher Faktor im Erneuerungsprozeß des ungarischen Klerus betrachtet werden. Leider ist die jüngere Priestergeneration zahlenmäßig schwach vertreten (54% der aktiven Priester sind über 50 Jahre alt, und von diesen wiederum ist jeder zweite über 60), und den jungen wird in der öffentlichen Meinung innerhalb der Kirche eine entsprechende Wertung bis heute noch nicht zuerkannt.

Die Zahl der im aktiven Dienst stehenden Priester liegt heute in Ungarn etwas über 3000. Davon sind ca. 300–350 ehemalige Ordenspriester, die nach der Auflösung der Orden von den Diözesen als Seelsorger eingestellt werden durften. Große Sorge bereitet den Kirchenführern indessen die Überalterung und der zahlenmäßige Rückgang der Priesterschaft. In den sechs Priesterseminaren des Landes werden jährlich nicht mehr als ca. 40 der 250–300 jungen Theologen zu Priestern geweiht. Demgegenüber verliert die Kirche jährlich über 90 Priester durch Todesfälle und durchschnittlich 13 Seelsorger durch Ausscheiden aus dem Kirchendienst. Das bedeutet, daß die Zahl der Seelsorger jährlich um etwa 60–70 Personen zurückgeht.

Bis jetzt konnte der Seelsorgedienst noch dadurch ohne größere Einschränkungen aufrechterhalten werden, daß man pensionierte Priester reaktivierte, bestehende Kaplanstellen reduzierte und – mit stillschweigender Kenntnisnahme von seiten der Behörden – auch solche Priester und ehemalige Ordensleute zum pastoralen Dienst heranzog, die über keine staatliche Genehmigung zur Ausübung einer seelsorglichen Tätigkeit verfügten. Der Zeitpunkt rückt jedoch immer näher, da entweder die Seelsorgetätigkeit eingeschränkt, oder aber den Betätigungsmöglichkeiten der Ordensleute ein größerer Spielraum zugestanden werden muß – was noch unter den sogenannten ungelösten Fragen rangiert.

Die Erweiterung des Tätigkeitsbereichs der *Ordensleute* ist einer der ständigen Programmpunkte bei den Gesprächen zwischen Vertretern des Heiligen Stuhls und der ungarischen Regierung, die routinemäßig zweimal im Jahr stattfinden. 1950 hatte der ungarische Staat die Orden aufgelöst, die Ordensschulen verstaatlicht und der Mehrzahl der Ordenspriester die Genehmigung entzogen, ihrer bis dahin ausgeübten Tätigkeit weiterhin nachzukommen. Derzeit dürfen nur die Benediktiner, die Franziskaner, die Piaristen und die Schulschwestern Unserer Lieben Frau je zwei katholische Gymnasien unterhalten. Hierfür sind für jeden dieser vier Orden 60 Ordensmitglieder zugelassen.

Ein Teil der für eine Ordenstätigkeit nicht zugelassenen Ordensleute hat – sofern er nicht außer Landes gegangen ist – als Küster, Kantor, Sammler der „freiwilligen Kirchensteuer", Pfarramtsadministrator, Angestellte im Pfarrhaushalt u. ä. eine zweitrangige Tätigkeit im kirchlichen Dienst angenommen; viele stehen in weltlichen Berufen. Aber eine noch größere Zahl lebt in Altersheimen, die von der Kirche bzw. von der Kirche und dem Staat gemeinsam finanziert werden. Ein Großteil der im Jahr 1950 ca. 100 000 Ordensleute ist in der Zwischenzeit verstorben.

In Anbetracht dieser Tatsachen ist es offensichtlich, daß man nach neuen Möglichkeiten suchen muß, wenn die Seelsorge auch weiterhin gewährleistet sein soll. Und obwohl die Notwendigkeit besteht, scheint es in Ungarn nicht möglich zu sein, die derzeit von Priestern geleistete Seelsorgearbeit – oder zumindest einen Teil davon – Laien zu übertragen, wiewohl dies in Ungarn nicht zum erstenmal geschähe: Die katholische Presse verweist in letzter Zeit des öfteren auf die Situation im 16. und 17. Jahrhundert, als während der Türkenherrschaft der Seelsorgedienst zum Großteil von Laien, sogenannten Lizentiaten, versehen wurde. Und dennoch wurden in Ungarn bezüglich der Einführung des Diakonats, der im Westen bereits weitgehend praktiziert wird, bis jetzt nur abschlägige Beschlüsse gefaßt. Die Kirche Ungarns ist diesbezüglich ausgesprochen rückständig. Die Möglichkeiten, die sie auf diesem Gebiet zu realisieren hätte, werden durch interne Konflikte, aber auch durch den Widerstand der staatlichen Stellen verpaßt: Die immer noch dominierenden klerikalen Traditionen und eine Verzögerungstaktik der Behörden haben es bis zum heutigen Tag weitgehend verhindert, daß Laien zu kirchlichen Diensten herangezogen werden.

Seelsorgetätigkeit

Die Seelsorgetätigkeit im Rahmen der Pfarrei wurde von den kirchenpolitischen Ereignissen nicht betroffen. Derzeit werden die ca. 6,5 Millionen Katholiken des Landes von rund 2300 Pfarreien bzw. Seelsorgeämtern aus betreut.

Hinsichtlich der pastoralen Erneuerung der ungarischen Kirche wirkte es sich äußerst günstig aus, daß das Teilabkommen zwischen dem Vatikan und der ungarischen Regierung gerade zur Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils erfolgte. So konnte ein Großteil der ungarischen Oberhirten nach einer Isolierung von über zehn Jahren die Metropole der katholischen Kirche besuchen, das führende Kollegium der Weltkirche kennenlernen und in anderen Ländern Eindrücke über die pastorale Erneuerung sammeln. Die Verhältnisse in Ungarn ließen zwar für ein kirchliches Aggiornamento in großem Stil wenig Spielraum, aber immerhin bot eine gewisse geistige Strömung Ansatzpunkte für eine Erneuerung, und auch die liturgische Reform wurde – in bescheidenem Rahmen –

weitgehend durchgeführt. 1966 beschloß die Bischofskonferenz, in Ungarn weder Diözesan- noch Landessynoden abzuhalten, sondern die Revision des Kirchlichen Gesetzbuchs, des Codex Juris Canonici, abzuwarten und dann dessen Beschlüsse einzuführen.

Als László Lékai im Februar 1976 zum Oberhaupt der Kirche Ungarns ernannt wurde, führte er in einem Interview der Ungarischen Nachrichtenagentur MTI vier wesentliche Probleme im pastoralen Bereich auf, die er zu lösen beabsichtigte: Die intensivere Einbeziehung der Gläubigen in die Lebensgestaltung der Kirche, eine befriedigende Regelung des Religionsunterrichts in der Kirche, die zeitgemäße Gestaltung des Seelsorgedienstes bzw. die Gewährleistung des Priesternachwuchses, und schließlich die sachgemäße Erfassung der Situation im pastoralen Bereich.

Die gesellschaftliche Rolle, die der Kirche zugestanden wird, bewegt sich in einem sehr engen Rahmen und fällt gleichsam unter das Schlagwort „Beteiligung der Christen am Aufbau des Sozialismus". Der Gedanke, die Staatsführung könnte der Kirche in der Gestaltung des öffentlichen Lebens eine selbständige Rolle gestatten, ist natürlich illusorisch. Staatlicherseits vertritt man den Standpunkt, die natürliche Entwicklung gehe dahin, daß Religion und Kirche mehr und mehr an die Peripherie des gesellschaftlichen Lebens verdrängt und die religiösen Menschen sich dementsprechend aus diesen Kreisen rekrutieren würden: aus den Reihen der Alten, der weniger Gebildeten und der auf dem Land lebenden Bevölkerungsschichten. Eine offenkundige Wandlung in der Haltung der ungarischen Behörden hat sich indessen darin ergeben, daß man sich nunmehr auch offiziell auf den Standpunkt stellt, die Auslöschung der Religion müsse nicht durch administrative Maßnahmen erfolgen, da sie sich im Lauf des geschichtlichen Entwicklungsprozesses von selber überleben werde.

Glaubensleben und Evangelisation

Das Wesentliche im Leben der Kirche ist indessen nicht deren Rolle in der Gesellschaft, sondern das Glaubensleben. Derzeit werden in Ungarn in insgesamt ca. 4200 Kirchen, Kapellen bzw. sonstigen Gottesdienststellen Messen gefeiert. Die Besucherzahlen bei den Sonntagsmessen sind, von den üblichen Faktoren abgesehen, von den lokalen Umständen abhängig, d. h. inwieweit der Kirchenbesuch für den einzelnen mit Nachteilen verbunden ist: Parteimitgliedern und Pädagogen z. B. ist die Teilnahme am Sonntagsgottesdienst offiziell untersagt; für Personen in führenden Positionen gilt in der Praxis das gleiche. Wer durch sein religiöses Leben auffällt, kann auf Grund seiner „überholten" ideologischen Einstellung nicht damit rechnen, jemals eine führende Stellung bekleiden zu dürfen.

Im Landesdurchschnitt kann man rechnen, daß etwa 20% der Gläubigen den Sonntagsgottesdienst regelmäßig besuchen; eine Zählung im Jahr 1970 ergab in Budapest 10%. In vielen Dörfern jedoch, wo die Bevölkerung noch eine starke Bindung an die Kirche hat, ist eine Besucherzahl von 80% der Einwohner und mehr keine Seltenheit.

Die Zahl der Gläubigen, die in weit höherem Prozentsatz als früher während der Messe die hl. Kommunion empfangen, ist im Steigen begriffen. Die Meßfeier wird im allgemeinen in der Landessprache gehalten, und es ist eine aktive Beteiligung der Gläubigen zu verzeichnen, insbesondere was die gesangliche Mitwirkung betrifft. Die ungarische Kirche verfügt über ein reichhaltiges Repertoire an Kirchenliedern; da aber die Gebet- und Gesangbücher nur in niedrigen Auflagenzahlen erscheinen, behelfen sich viele Pfarreien mit Projektionsapparaten und projizieren die Liturgie- und Liedertexte in der Kirche auf eine Leinwand.

Eine spezifische Rolle nehmen innerhalb der religiösen Praxis Taufe, kirchliche Eheschließung und Beerdigung ein. Der Staat scheut keinen Aufwand, diese bedeutsamen Ereignisse im Leben der Menschen durch sogenannte gesellschaftliche Feiern zu ersetzen. Eine kirchenstatistische Untersuchung aus dem Jahr 1971 ergab, daß unter der katholischen Bevölkerung 40–50% der Eheschließungen, 5–15% der Namensgebungen und 2–13% der Beerdigungen im Rahmen von sozialistischen Feiern vorgenommen wurden. (Die kleinere bzw. größere Prozentzahl ergibt sich aus der unterschiedlichen Annahme des Anteils der Katholiken: 70% oder nur 62% der Bevölkerung.) Ein echter Erfolg war den sozialistischen Ersatzzeremonien bislang noch nicht beschieden.

Großen Anklang hat in Ungarn bei den alten Leuten die bereits weit verbreitete Praxis der in den Kirchen gruppenweise gespendeten Krankensalbungen gefunden. Es soll aber nicht unerwähnt bleiben, daß den Priestern auch in den Krankenhäusern für gewöhnlich keine Hindernisse in den Weg gelegt werden, den Patienten dieses Sakrament zu spenden, wenn diese die Spitalsleitung darum ersuchen.

Prozessionen – eine einst sehr beliebte Form der volkstümlichen Glaubenspraxis – dürfen heute nur noch in den Kirchen bzw. in deren unmittelbarer Umgebung abgehalten werden. Einige Bedeutung haben indessen in den letzten Jahren wieder die Wallfahrten erlangt. 8–10 der über 50 Wallfahrtsorte des Landes haben auch heute noch ihre Anziehungskraft nicht verloren: Anläßlich des jeweiligen Patronatsfestes finden sich in den bekanntesten Wallfahrtsorten an die 30 000 bis 40 000 Pilger ein.

Die historisch gewachsenen Fundamente der Glaubensverbreitung haben sich in den Nachkriegsjahren grundlegend verändert: Der Religionsunterricht in den Schulen wurde 1949 zum Wahlfach erklärt und die Teilnahme daran in der Folge mehr und mehr erschwert. Die katholischen Druckereien und – mit Ausnahme von zweien – auch die Verlage wurden verstaatlicht, die Zahl der zuge-

lassenen katholischen Zeitschriften und Zeitungen auf ein Minimum reduziert und sämtliche religiösen Vereine aufgelöst. Und der Geist der heutigen Gesellschaft ist keineswegs solcher Art, daß sie die Verbreitung der Glaubenswahrheiten fördern würde, vielmehr zeigt sich das Bestreben, sie zu verhindern.

Schulischer *Religionsunterricht* darf nur in den Volksschulen und allgemeinbildenden Mittelschulen erteilt werden, wobei zu bemerken ist, daß auf Grund administrativer Hindernisse nur etwa 6–7% der katholischen Schüler davon erfaßt werden können. Im Lauf der Jahre haben die Seelsorger einen zusätzlichen Religionsunterricht eingeführt, der in der Kirche abgehalten wird und dazu beitragen soll, das Manko des absolut unzureichenden schulischen Religionsunterrichts wenigstens bis zu einem gewissen Grad wettzumachen. Den staatlichen Organen, die die Evangelisationstätigkeit der Kirche unter allen Umständen unter ihrer Kontrolle halten wollen, ist es 1975 gelungen, der Bischofskonferenz eine Abmachung abzuringen, wonach sie zwar die obengenannte Evangelisationstätigkeit der Kirche formell zur Kenntnis nahmen, diese jedoch mittels verschiedener einschränkender Maßnahmen in ihrer Wirksamkeit abschwächten. Auf diese Abmachung zielte Kardinal Lékais Äußerung hin, als er anläßlich seiner Inthronisation von einer „befriedigenden Lösung in Fragen des Religionsunterrichts" sprach. Seitdem sind einige geringfügige Korrekturen erfolgt, aber die Situation kann keineswegs als befriedigend bezeichnet werden.

Die Bischöfe sähen es am liebsten, wenn die Kinder die Anfangsgründe des Glaubens in der Familie erhielten. Die Eltern für diese Aufgabe einzusetzen stößt indessen auf große Schwierigkeiten (wiewohl man in einigen Pfarreien Bemühungen in dieser Richtung angestellt hat), insbesondere aus dem Grund, weil der Religionsunterricht in den Schulen schon damals fakultativ war, als die Eltern der heutigen Kinder die Schule besuchten, d. h. die Mehrzahl der Eltern hat selber keinen Religionsunterricht genossen. Die größte Hilfe leisten noch die Großmütter, die während ihrer Schulzeit noch an einem regulären Religionsunterricht teilgenommen haben und die vielfach an Stelle der berufstätigen Mütter die Kinder betreuen.

Der Umstand, daß die Jugendlichen in Fragen des Glaubens und der Moral keine Unterweisung erhalten, macht sich auch im gesellschaftlichen Leben bemerkbar. Um diesem künstlich geschaffenen Mangel im Sinn der humanitären Erziehung entgegenzuwirken, hat der Staat ein eigenes Lehrfach „Grundlagen unserer Weltanschauung" in das Unterrichtsprogramm aufgenommen, das den Schülern die marxistisch-atheistische Weltanschauung und in deren Rahmen die menschlichen Verhaltensweisen und die moralischen Pflichten des Staatsbürgers vermitteln soll.

Die Seelsorger lassen keine Gelegenheit ungenützt, um die religiösen Kenntnisse der Gläubigen zu erweitern. Als günstige Anlässe bieten sich die Vorbereitung der Kinder auf die Erstkommunion und die Firmung, in die auch die Eltern

und Paten miteinbezogen werden, weiter – in bescheidenem Rahmen – „Ehevorbereitungskurse" in Form von Gesprächen und die gruppenweise gespendeten Krankensalbungen in der Kirche.

Eine wesentliche Hilfe in der Evangelisation könnten auch die *Publikationen* darstellen. Die zwei katholischen Verlage, die der Kirche belassen wurden, dürfen jedoch jährlich nicht mehr als 15–18 katholische Bücher herausbringen, und auch diese nur in niedrigen Auflagenzahlen; das sind nicht mehr als 0,1% der Gesamtauflage aller Bücher, die im Land jährlich herausgegeben werden.

Bei den Zeitschriften ist die Situation ähnlich. Für die Katholiken des gesamten Landes stehen derzeit folgende Periodika zur Verfügung: Die Wochenzeitung „Új Ember" mit 68 000 Exemplaren, das zweiwöchentlich erscheinende Organ der Friedenspriesterbewegung „Katolikus Szó" mit 20 000 Exemplaren, die literarisch und kulturell ausgerichtete Monatszeitschrift „Vigilia" mit 11 500 Exemplaren sowie die vierteljährlich erscheinende Fachzeitschrift „Teológia" mit 4000 Exemplaren. Schließlich wäre noch zu den katholischen Presseerzeugnissen der in vervielfältigter Form erscheinende „Magyar Kurir" zu zählen, der als tägliches Informationsblatt vor allem für die Priester gedacht ist.

Die beiden wichtigsten Massenmedien unserer Zeit, *Rundfunk und Fernsehen*, bleiben der Evangelisation verschlossen. Eine einzige Ausnahme bildet die in Programm zwei des Ungarischen Rundfunks ausgestrahlte „Religiöse halbe Stunde" sonntags von 7.00–7.30 Uhr, deren Programm von den verschiedenen Glaubensgemeinschaften abwechselnd gestaltet wird. In Zahlen ausgedrückt bedeutet dies, daß den Katholiken von den in den drei Rundfunk- und zwei Fernsehprogrammen ausgestrahlten rund 23 000 Stunden Sendezeit pro Jahr insgesamt neun Stunden zugestanden werden. (Der katholischen Kirche Österreichs z. B. stehen im Vergleich dazu jährlich mehr als 400 Stunden in Hörfunk und Fernsehen zur Verfügung.)

Nach drei Jahrzehnten Defizit sind inzwischen die religiösen Kenntnisse der Bevölkerung auf ein so niedriges Niveau gesunken, daß sich dies auch auf das historische, kulturhistorische und literarische Verständnis äußerst negativ auswirkt. Um diesem Nachholbedarf entgegenzukommen, entschloß sich der Ungarische Rundfunk, unter Mitwirkung von Fachleuten eine kulturhistorische Serie marxistischer Prägung unter dem Titel „Die Welt der Bibel" auszustrahlen. Wegen des unerwartet großen Erfolgs wurde die Sendung seitdem bereits wiederholt und die Gesprächstexte in Buchform mit einer Auflage von über 100 000 Exemplaren veröffentlicht. Auf Grund dieser Erfahrungen bringt der ungarische Rundfunk seitdem immer wieder einzelne Sendungen kulturhistorisch-religiösen Inhaltes.

Einen beachtenswerten Faktor im Evangelisationsprozeß stellen im heutigen Ungarn die sogenannten kirchlichen *Basisgruppen* dar, die durch ein gelebtes Christentum für ihren Glauben Zeugnis ablegen und sich so als „Sauerteig in der

kirchlichen Gemeinschaft" auswirken. Diese Gruppen sind aus dem Bedürfnis einzelner entstanden, in zwangloser Form im Freundeskreis die Heilige Schrift zu studieren oder sich der geistigen Vertiefung zu widmen. Sie üben auf viele religiös interessierte und zu religiösem Engagement bereite Laien eine große Anziehungskraft aus. Die ungarische Bischofskonferenz ist – mit mehr oder weniger Erfolg – seit geraumer Zeit bestrebt, diese Gruppen in den offiziellen kirchlichen Rahmen zu integrieren.

In der marxistischen Geschichtsschreibung wird gern darauf verwiesen, daß die Kirche Ungarns in der Zeit vor dem Weltkrieg mit der damals herrschenden Schicht, mit dem staatlichen und gesellschaftlichen System hoffnungslos verkettet gewesen sei und daß sie von sich aus gar nicht imstande gewesen wäre, sich dieses Ballasts zu entledigen – eines Ballasts, der die Kirche in ihren Erneuerungsbestrebungen letzten Endes nur behindert hätte. Demgegenüber darf aber nicht übersehen werden, daß die Verluste, die der katholischen Kirche nach dem Krieg zugefügt wurden, nicht nur überholte, unzeitgemäße Strukturen trafen, sondern auch lebende Glieder der Kirche – Strukturen, die für die Zukunft wichtig und wertvoll waren. Was der Kirche widerfuhr, war – unabhängig davon, daß auch sie selber dafür mitverantwortlich zu machen ist – nicht bloß Vollstreckung eines historisch bedingten Urteils, sondern darüber hinaus Kirchenverfolgung im wahrsten Sinn des Wortes. Die Kirche Ungarns hat die Verfolgungen überlebt, trotz der schweren Verluste, die ihr zugefügt wurden: Das Leben der Kirche geht weiter, ja, es entfaltet sich sogar bis zu einem gewissen Grad. Die Schwierigkeit ist im Moment vor allem darin zu sehen, daß die Kirche Ungarns immer noch keine tragfähigen Richtlinien entwickelt hat, die ihren neuen Lebensbedingungen entsprechen und die geeignet wären, das Leben der Kirche in fruchtbarer Weise zu lenken. Die Richtlinien des Konzils reichen – soweit sie zum Allgemeingut der ungarischen Kirche geworden sind – als konkrete Leitlinie nicht aus, und die Friedenspriesterbewegung ist auf Grund ihrer Struktur und Praxis nicht geeignet, eine Einheit unter den Priestern herbeizuführen.

Seit nunmehr einem Vierteljahrhundert ist die Kirche Ungarns dabei, das zarte Pflänzchen des guten Einvernehmens zwischen Kirche und Staat zu pflegen – und ist im Endeffekt über dieses Stadium auch heute kaum hinausgekommen. Und sie scheint sich noch immer nicht bewußt geworden zu sein, daß ihre entscheidende Aufgabe nicht darin besteht, sich auf die Beziehungen zur politischen Macht zu konzentrieren, sondern darin, geeignete Formen für den inneren Aufbau der Kirche zu schaffen, eine tragfähige, lebendige Beziehung zwischen der kirchlichen Führungsschicht, den Priestern und den Laien herzustellen sowie die menschen- und gemeinschaftsformenden Prinzipien des Evangeliums in die Tat umzusetzen.

Albrecht Weber

Sprachkrise und Literatur

Die Sprachkritik im 20. Jahrhundert und ihre Wirkungen in der deutschen Literatur

Die Sprachkrise, mit der unser Jahrhundert anhob und in der es fortfuhr, wird gewöhnlich an *Hugo von Hofmannsthals Chandos-Brief* (1901–1902, erstmals veröffentlicht 1902 in einer Zeitung) aufgezeigt. Er bezeugt eine Produktionskrise des 25jährigen, eine Pause oder einen Stau der Produktion ähnlich wie beim etwa gleichaltrigen Rilke nach dem „Stundenbuch", dem „Cornet" und dem „Buch der Bilder". Vergleicht man die Krisen mit der sogenannten Kant-Krise Kleists, so scheint jene frühere (um 1800) als eine solche des Denkens, die hundert Jahre spätere jedoch als eine der Sprache selbst, also radikaler. Aber Kleist hatte die Krise wohl radikaler ausgetragen, unbedingter, explosiver. Rilke pilgerte nach Rußland, zu Tolstoi, diente dann Rodin, über den er ein Buch schrieb, in Paris/Meudon als Sekretär, blieb also an der Sprache; Hofmannsthal legte den Zerfall der Sprache als Zerfall der Wirklichkeit wie anders als in Sprache dar, einem Stück bedeutender essayistischer Prosa, nicht unmittelbar als Bekenntnis, sondern distanziert unter der Maske eines Lord Chandos, der an Bacon schreibt, distanziert ins Jahr 1603, allerdings ohne Sprache und Stil frühbarock zu verfremden.

Sollte dieses Dokument der Sprachkrise mehr sein als Symptom einer Entwicklungsstufe, einer Skepsis gegen allzu glatte, elegante, frühreife Sprachverfügung – man könnte das auch auf Rilke anwenden –, für welches Mehr wäre es dann Symptom? Wie weit darf und wie weit muß die bezeugte Sprachkrise verallgemeinert werden? Handelte es sich um die an Sprache sichtbar werdende Krise einzelner sprachsensibler Personen, einer Gruppe, Klasse oder Schicht (etwa des Adels in seinen Salons oder von Literaten in ihren Cafés), einer Region oder Sprachlandschaft (etwa Wiens oder der habsburgischen Donaumonarchie) oder einer Nation, gar einer Kultur?

Das *Auslaufen einer Epoche,* wie man heute zu erkennen glaubt, schienen damals die sensibelsten Sensorien zu spüren. Eine Sprach- und Literaturepoche lief aus, die man als Goethezeit beschrieb, d. h. in der Zeit Goethes zentrierte. Vollgefühl des Sieges 1870/71 über Frankreich – immer Verführung zur Überheblichkeit –, Stolz auf das neugegründete deutsche Kaiserreich, stürmische Industrialisierung, Technisierung z. B. der Verkehrswege durch Eisenbahn, Ex-

porterfolge besonders gegen englische Konkurrenz auf dem Weltmarkt, Imperialismus und, wenn auch in kleinerem Maß, Kolonialismus, gestützt auf Militärmacht, personifiziert in Kaiser Wilhelm II., kurz: Expansion, nach außen gerichtet, das alles führte zu einer Art blindem *Optimismus*.

Zugleich hob, auch unter dem Einfluß des ambivalenten Philosophierens Nietzsches, seines Willens zur Macht, die er durch sprachliche Macht jenseits von Logik schuf, eine emanzipative Dynamik an, im Protest des Naturalismus mit seiner sozialen Thematik, der Jugendbewegung, der Frauenbewegung, literaturwissenschaftlich in der Wiederentdeckung Hölderlins, Büchners, auch Kleists. In derselben Zeit kam das Automobil auf, gelangen die ersten Flugexperimente, wurde Physik durch Planck und Einstein elementarisiert, ihre klassischen Gesetze relativiert. Und gleichzeitig schlug sich *Kulturpessimismus* in Oswald Spenglers „Der Untergang des Abendlandes" nieder, dessen erster Band 1914 abgeschlossen war, aber erst 1918 erschien; Spengler sagte eine Zeit der Caesaren vorher, der Fellachentum folge.

Skepsis schien in der *Habsburger Monarchie* viel stärker verbreitet, schon der anderen historischen Lage wegen. Politische Reformen waren 1848/49 gescheitert, die Niederlagen des Vielvölkerstaats gegen den italienischen und deutschen Nationalismus (1859, 1866) hinterließen mühsam gekittete Risse, die noch feudal strukturierte Gesellschaftsordnung war überholt angesichts einer, wenn auch langsameren und punktuelleren, Industrialisierung. In der langen Regierungszeit Kaiser Franz Josephs (1848–1916), der guten alten Zeit der Monarchie, stagnierte der Staat, obrigkeitlich in einem ärarischen Deutsch verwaltet. Karl Kraus kritisierte schärfstens den alten Kaiser in einem Gedicht von 1920[1].

Wenn auch seine polemische Rhetorik der historischen Figur nicht gerecht wird, so bleibt doch das Versagen der adligen Oberschicht festzuhalten, des Hochadels, wie Hugo von Hofmannsthal am 24. August 1913 an seinen Freund Leopold von Andrian schrieb, „ohne jede Idee, ja ohne Tendenz über den morgigen, ja den heutigen Tag hinaus"[2]. Aktivität wurde ins Gesellschaftlich-Private verdrängt, durch Konvention gelähmt. Unter glanzvoller Oberfläche staute sich so viel verdrängte Natur, daß Sigmund Freuds Psychoanalyse gerade im Wien der Jahrhundertwende notwendig wurde.

Man hatte sich auf Konversation als Lebensstil eingerichtet. Dabei verfeinerte sich der Sprachnerv für Zwischen- und Untertöne, für Ungesagtes, während schon die Tatsache der Vielsprachigkeit einer von elf Nationen oder Völkerschaften bewohnten Monarchie einen Sprachrelativismus nahelegte, zwar nicht der bald sprachnationalistischen Mittelschichten, wohl aber jener internationalen Oberschicht, die kulturell französisch oder italienisch orientiert war, philosophisch eher englischem Pragmatismus als deutschem Idealismus zuneigte. So gab Alt-Österreich den Boden der Sprachkrise und Sprachkritik ab wie der Psychoanalyse.

Philosophische Sprachkritik als Reflexion der Sprachkrise

Eigenartigerweise erschien 1901/02, zu genau derselben Zeit wie Hofmannsthals Chandos-Brief, *Fritz Mauthners* (1849–1923) – geboren in Horschitz (NW-Böhmen), Studium in Prag, Schriftsteller und Redakteur – dreibändiges Werk „Beiträge zu einer Kritik der Sprache" (1923 dritte Auflage). Mauthner beschreibt darin über mehrere Seiten seinen tschechisch-deutschböhmisch (Prager-deutsch) grundgelegten, jiddisch, ostpreußisch und berlinerisch beeinflußten Idiolekt, Zeichen hohen Sprachbewußtseins. In der Nachfolge Gustav Gerbers („Die Sprache und das Erkennen", 1884) wollte Mauthner die von Kant in seinen drei „Kritiken" nicht geleistete Kritik der Sprache als der fundamentalsten Kritik leisten. Antimetaphysisch griff er nicht auf Kant und Hegel, sondern auf David Hume, John Locke, John Stuart Mill, auf englischen Pragmatismus zurück, wie später Wittgenstein auf Russell, Moore u. a. Mauthner beschrieb leidenschaftlich die Sprachlosigkeit seiner Zeit wie die Untauglichkeit der Sprache zu Welterkenntnis (I, 216), obwohl der Mensch keine andere Vernunft als seine Sprache habe; Sprachkritik führe unerbittlich zum Nichtwissen (XIV; III, 641). Sprache, Ethik, Erkenntnis sind für ihn grundsätzlich soziale Phänomene:

„Die Sprache ist aber kein Gegenstand des Gebrauchs, auch kein Werkzeug, sie ist überhaupt kein Gegenstand, sie ist gar nichts anderes als ihr Gebrauch. Sprache ist Sprachgebrauch. Da ist doch kein Wunder mehr, wenn der Gebrauch mit dem Gebrauche sich steigert" (I, 24). „Sprache stirbt ohne Gebrauch" (I, 25). „Weil Sprache immer etwas zwischen den Menschen ist, sozial ist, so kann sie wieder bei einem Einzigen nicht sein" (I, 29). „Das Individuum ... kann gar keine Ethik haben. Ethik ist eine soziale Erscheinung. Ethik ist wie die Sprache nur etwas zwischen den Menschen" (I, 30). „Weil die Sprache zwischen den Menschen eine soziale Macht ist, darum übt sie eine Macht aus auch über die Gedanken des einzelnen" (I, 42). „Sprache (ist) eine in Lautzeichen niedergelegte, schematische Gesamtbeschreibung ... so real wie eine Zeichnung, wie ein Zeichen" (I, 48). „Wie die Reichen und die Armen einander nicht verstehen, so auch nicht die Herren reicher und armer Worte" (I, 51). „Schwer ist es, schweigen zu lernen" (I, 83).

Die aus dem Kontext gelösten, aphoristisch dargebotenen Thesen erweisen immerhin, daß über die Hofmannsthalsche Sprachklage, die wohl von Maeterlinck, dessen Spielen mit dem Schweigen Mauthner durchschaute, beeinflußt war, hinausgedacht und Sprache als sozial-kommunikatives Zeichensystem erkannt ist, das als Gebrauch bestimmt wird. Man muß Mauthner unter die Väter von Semiotik, Pragma- und Soziolinguistik und Kommunikationstheorie zählen, jedenfalls unter deren Großväter.

Bedenkt man, daß Ferdinand de Saussure seine Zeichentheorie zwischen 1906 und 1911 entwickelte und in Genf vortrug, die erst 1916 als Buch posthum erschien, 1931 erstmalig (^{2}1967) in deutscher Übersetzung, dann erstaunen doch Mauthners Gedanken, die nie als Mauthners Gedanken rezipiert wurden, während de Saussure seit der Jahrhundertmitte grundlegend wirksam wurde.

Ludwig Wittgenstein (1889–1951) kannte Mauthners Werk, wie eine Unterthese im „Tractatus logico-philosophicus" belegt, den er 1918 abgeschlossen aus vier Weltkriegsjahren zurückbrachte, der aber erst 1921 erschien; sie lautet: „Alle Philosophie ist ‚Sprachkritik'. (Allerdings nicht im Sinne Mauthners.)"[3] Gedanken Mauthners erscheinen bei Wittgenstein, in dem Sprache als Abbild von Wirklichkeit postulierenden „Tractatus", in dessen Vorwort es heißt:

„Man könnte den ganzen Sinn des Buches etwa in die Worte fassen: Was sich überhaupt sagen läßt, läßt sich klar sagen; wovon man nicht reden kann, darüber muß man schweigen ... Die Grenze wird also nur in der Sprache gezogen werden können, und was jenseits der Grenze liegt, wird einfach Unsinn sein."[4]

„Die Gegenstände kann ich nur nennen. Zeichen vertreten sie. Ich kann nur von ihnen sprechen, sie aussprechen kann ich nicht. Ein Satz kann nur sagen, wie ein Ding ist, nicht was es ist" (3.221). „Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt" (5, 6). – Die berühmte Schlußthese: „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen" (7).

Wittgensteins „Philosophische Untersuchungen" (Mitte der 30er Jahre bis 1945 in England entstanden) hoben gegenüber dem „Tractatus" die Theorie von der Sprache als Spiel hervor: „Ich werde das Ganze: der Sprache und der Tätigkeiten, mit denen sie verwoben ist, das ‚Sprachspiel' nennen."[5] Wittgensteins Formel: „Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache"[6], nimmt Mauthners These auf, der sie allerdings schärfer, radikaler formuliert hatte: daß Sprache insgesamt Gebrauch sei.

Die These vom Schweigen im „Tractatus" könnte, außer von Mauthners bzw. Maeterlincks Gedanken, auch von *Karl Kraus* (1874–1936) angeregt sein, dem leidenschaftlichen, scharfen Sprachkritiker, von dessen Wirkung ein umfangreiches Werk einschließlich seiner Eigen-Zeitschrift „Die Fackel" zeugt. Auch er wie Wittgenstein und Mauthner jüdischer Herkunft, wie Mauthner in Böhmen geboren, aber in Wien aufgewachsen. Er hielt in Wien Vorträge und Rezitationen, von deren bannender Kraft Elias Canetti berichtet. Kraus, ein Kriegsgegner, hatte im Spätherbst 1914 über „diese große Zeit" gesprochen und geendet: Wer noch etwas zu sagen habe, trete hervor und schweige. (Erschienen in der „Fackel" Frühjahr 1915.) Kraus sammelte dann authentische Zeitungsberichte, die er zum Drama „Die letzten Tage der Menschheit" montierte: Zeitkritik anhand der Kritik der Sprache dieser Zeit. Wittgenstein verkehrte 1915 in Olmütz, wo er vorübergehend militärisch stationiert war, im Hause Engelmann, wo man „Die Fackel" las und Material für Kraus sammelte[7]. So ist möglicherweise ein aktueller Anlaß für die weittragende Schweigen-Formel anzunehmen.

Der von Moritz Schlick wesentlich initiierte neopositivistische *„Wiener Kreis"*, dem u. a. Waismann, Feigl, Zilsel, Carnap, Kraft, Kaufmann, Hahn zuzuzählen sind, setzte sich, von Wittgenstein beeinflußt, vor allem intensiv mit der logischen Sprachanalyse auseinander. Er bestand nach 1922 bis etwa 1936/38 und wirkte in seinen Vertretern besonders auf die angloamerikanische Philo-

sophie. Victor Kraft faßte 1950 die Philosophie des Wiener Kreises zusammen[8]; seine Schülerin war Ingeborg Bachmann, die 1949 in Wien mit der Arbeit „Die kritische Aufnahme der Existentialphilosophie Martin Heideggers" promovierte; sie referierte die Rezeption Heideggers von den verschiedenen philosophischen Richtungen und zitierte am Ende die These Wittgensteins vom Schweigen.

Wirkung der Sprachkrise in der Literatur

Philosophische oder, wie bei Karl Kraus, literarische Sprachkritik bezeugt ein durch Reflexion wachsendes und sich schärfendes Bewußtsein von der Differenz zwischen Sprache und Realität, von der Unmöglichkeit, Wirklichkeit durch Sprache zu fassen, von der Verstellung der Welt durch Sprache als Konvention, von der Sprache als verhüllender Schicht, von der Entwertung durch achtlosen, inflationären Sprachverbrauch. Sprachkrise erweist sich als Krise des Bewußtseins von der Wirklichkeit, des Vertrauens, ihrer durch Sprache teilhaft zu werden. Sprache als Zeichen bezeichnet nur Beziehungen, sagt nichts von den Dingen selbst. Wirklichkeit wird eines der großen Themen der Literatur des Jahrhunderts, bis heute.

1. Sprachkrise im Hervorbringen von Literatur

Konversation als nichtssagendes, konventionelles Gerede wird im Konversationsstück *Arthur Schnitzlers* so dargestellt wie bloßgestellt, Sprache als Mantel um Verdrängungen, als Spielerei vor erotischen Gründen entlarvt. Der Einakter „Stunde des Erkennens" aus Schnitzlers Zyklus „Komödie der Worte" schließt mit: „Worte lügen"[9]. Für *Hofmannsthal* ist Sprache Komödie geworden; sie muß zum Eigentlichen geöffnet werden: „Gott im Himmel, warum hast du Menschen, wie diese zwei sind, etwas in den Mund gelegt wie die Sprache? Sprache sollte sein, wo Liebe ist, nirgends anders", heißt es in „Silvia im Stern" (1907)[10]. Sprache wäre nur da sinnvoll, wo tiefes Verstehen waltet. In der Zusammenarbeit mit Richard Strauß wandte sich Hofmannsthal dem umfassenderen theatralischen Kunstwerk zu, das Sprache, Musik, Tanz und Bild vereinigt, Sprache aufsaugt und zugleich als Szene trägt, unter dem Begriff „Komödie"; erinnert sei an den „Rosenkavalier" (1910) und an „Arabella" (1927). „Der Schwierige", Carl Graf Bühl, der, 1917, von „draußen" kommt, ist so verletzt von der schier unwirklichen, konventionellen Konversation des Wiener Salons wie er fast unfähig scheint, weil er um den Verlust von Form und Charme weiß, diese zu durchbrechen; Helene Altenwyls Offenheit hilft ihm schließlich dazu. Auch „Der Unbestechliche" (1923) öffnet überlegen verschleiernde, unehrliche Konventionen, auch der Sprache.

Rainer Maria Rilke (1875–1927) verstummte für Jahre. Er wandte sich, wovon er schon im „Stundenbuch" sprach, den Dingen zu, nunmehr aber konkreter, greifbarer. Die „Neuen Gedichte" (1907) sind, wie man sagt, Ding-Gedichte, die das Wesen eines Dinges – Panther, Flamingo, Papageien, Hortensie, Brunnen usw. – sprachlich zu spiegeln oder zu nennen versuchen. Immer wieder wird die Frage nach dem Wirklichen Rilkes Thema, im „Malte Laurids Brigge" (1910), nach erneutem Stau in den „Duineser Elegien". In der achten Elegie benennt eine Stelle die Ohnmacht menschlichen Ordnens:

„Und wir: Zuschauer, immer, überall,
dem allen zugewandt und nie hinaus!
Uns überfüllts. Wir ordnens. Es zerfällt.
Wir ordnens wieder und zerfallen selbst."

Rilke wurde bis an die Grenze getrieben, wo Form sich aufzulösen begann oder, außen aufrecht, nach innen einbrach. Einem *Georg Trakl* (1887–1914) zerbrach sie schließlich, löste sich zu freien Rhythmen. Der Versuch, Unsägliches zu sagen, wird Schrei oder Stammeln, und Schweigen.

„Gottes Schweigen
Trank ich aus dem Brunnen des Hains" (De profundis).
„Schweigsam über der Schädelstätte öffnen sich
Gottes goldene Augen" (Psalm).
„Immer tönt
An schwarzen Mauern Gottes einsamer Wind" (Elis).
„So sprachlos folgt
Der Heimatlose
Mit dunkler Stirne dem Wind" (Abendland).

Sprache, die kein Du mehr erreicht, die nicht mehr ankommt, wird *Franz Kafkas* (1883–1924) Schicksal, im „Schloß" oder „Prozeß", in der „Verwandlung" oder im „Urteil", persönlich im „Brief an den Vater", der nie abgeschickt wurde. Das Vertrauen auf die Sprache als adäquaten Träger menschlicher Nachricht scheint verloren, Mitteilung sinnlos, weil sie nicht verstanden werden kann, das Leiden daran unendlich.

Besonders an Trakl und Kafka wurde die Sprachkrise existentiell sichtbar. Die bergende Hülle, die einbettende Konvention, die gemeinsame Situation, die auch unzulängliches Sagen verstehbar macht, die Atmosphäre des Menschlichen, Mitmenschlichen, wohl auch Allzu-Menschlichen, ist dahin: Ausgesetzte.

2. Rückwendungen

Blickt man demgegenüber auf die große Zahl derer, deren Vertrauen auf die Sprache und ihre *ordnende Kraft* fortbesteht, so Jünger, Carossa, Canetti, Britting, Mann, Zweig, um nur einige zu nennen, möchte man doch von Sprachkrisen einzelner reden. Heimito von Doderer stellte in den „Dämonen" sogar

die Sprache – in Form des Umgangs mit Latein – als klassenüberwindende Kraft dar, die den Arbeiter Leonhard Kakabsa die Dialektschranken überschreiten und sozial aufsteigen läßt. Sprache wurde – angesichts der offenbaren Krisen – bewußt um so fester gefügt, denken wir an George, Benn oder Weinheber – zu bewußt und gewollt.

Der Rückgriff geschah vor allem in der Wende zu *unteren Sprachschichten*, die Sprachskepsis und Sprachzweifel nicht kennen und wo ein ungebrochenes, naives, unreflektiertes Verhältnis zur Sprache herrscht, zu *Dialekten* und *Soziolekten* als scheinbar natürlicheren, ursprünglicheren Sprachen. Man glaubt dort direkt zu sprechen, zu sagen, wie ist (wirklich) ist.

Gorch Fock schrieb Plattdeutsch, Ludwig Thoma oder Karl Valentin vielfach in Bayerisch; Carl Zuckmayer, in der Nachfolge Gerhart Hauptmanns, der Schlesisch auf die Bühnen gebracht hatte, brachte Rheinfränkisch (um Mainz) erfolgreich auf die Bühne („Der fröhliche Weinberg", 1925; „Schinderhannes", 1927; „Katharina Knie", 1928), wie vor ihm Niebergall in seinem „Datterich", den Zuckmayer durchaus kannte. Josef Weinheber und Ernst Jandl schrieben auch Wiener Dialektgedichte.

Bert Brecht dagegen griff auf den unteren Soziolekt zurück, auf die Sprache des Arbeiters, die er nicht sprach und darum stilisierte. Er suchte die noch feste, gesunde Sprache in der sozialen Unterschicht, beim frühen Brecht durchaus noch augsburgisch gefärbt, nicht im Dialekt, der vielleicht, wo er noch lebt, schichtübergreifend wirkt, zudem regional begrenzt ist. Literatur im Gefolge Brechts wäre hier zu nennen, die Arbeitersprache der „Bottropper Protokolle" u. a. Daher gehört ebenso der Rückgriff auf die Landsersprache in Kriegsromanen oder Kriegsstücken.

Das inhaltliche *Engagement*, welcher Art auch, schließt das Bewußtsein von Sprachkrise aus oder verdrängt es als nebensächlich oder störend. Der Stoff und seine Mitteilung dominieren, die Sprache, als Material, als Medium der Mitteilung, und ihre Form werden nicht beachtet, ja bewußt negiert. Die Sprache soll nicht Selbstzweck oder Eigenwert sein, sondern dienen. (Das zeigt sich auch am patriotischen Österreichertum Hofmannsthals, besonders 1914–1918.)

Das gilt für Werbetexte aller Arten, für Politolekte, wenn ich so formulieren darf, d. h. für Partei- oder Ideologie-Sprachen, für politische Dichtung allgemein, am krassesten in Beispielen wie in der Hymnik auf den Führer oder in Gedichten Bechers oder Brechts auf Stalin. Wo Überzeugung, Zustimmung und Einstimmung dargebracht werden sollen, wiegt „richtige" Gesinnung schwerer als das richtige Wort; Skrupel an der Sprachfindung hemmen dagegen strömenden Enthusiasmus. Das könnte man auch auf religiöse Literatur ausdehnen, in der allerdings der Aufblick zu Gott auch immer wieder zweifeln macht, ob das Wort dem Unaussprechlichen angemessen sei.

Wo Stoff vorherrscht, allgemein gesprochen, Stoffkumulation und Stoffkon-

sum, d. h. im Bereich der Unterhaltungs- und vor allem der Trivialliteratur, scheint das Vertrauen auf die Sprache unerschüttert, sei es bei Karl May oder Johannes Mario Simmel, oder anders ausgedrückt: ihre Problematik tritt nicht ins Blickfeld. Ähnliches gilt, wo es regionale oder soziale Gruppensprachen gibt, denen man vertraut, im Heimatroman oder im Volksstück, bei Ganghofer oder Rosegger. Auch leiden weder Song noch Schlager auch nur an einem Hauch von Sprachkrise.

3. Sprache als Thema

Wo jedoch naives Sprachverständnis erschüttert ist, wo man bewußt, prüfend und skeptisch auch mit dem Material umgeht, um das Angemessene, Genaue, Unverwechselbare des mitzuteilenden Gemeinten herauszuarbeiten, wird bald das Ungenügen erfahren. Reflexion auf Sprache erschüttert Sprachgewißheit. Mit solchem Bewußtsein trotzdem zu schreiben, fordert endlich die hohen Leistungen der Literatur heraus. Dabei thematisiert sich notwendig die Sprache immer wieder.

Nicht die Ironie wie bei Thomas Mann, die auch Sprache distanziert, thematisiert Sprache unmittelbar, wie auch die Selbstkritik Hermann Hesses etwa im „Glasperlenspiel", dem Bildungsspiel, das auch Sprachspiel ist, zuletzt als ungenügend durchbrochen wird. Oder es wird der moderne Roman, wie in Siegfried Lenz' „Deutschstunde", als Sprachentwurf erzählt, der auch anders entworfen sein könnte, Korrekturen durch den Autor erfährt und solche durch den Rezipienten provoziert. Sprachsensibilität als Folge des Krisenbewußtseins ist soweit eingegangen, daß erzählte Welt als entworfene, als durch Sprache gesetzte, als Modell aus Zeichen verstanden wird, nicht als die Wirklichkeit selbst.

Der Autor entscheidet, *wie* er dieses Bewußtsein in und mit seinem Werk austrägt. *Josef Weinheber* (1892–1945) beispielsweise wollte Unruhe und Zweifel durch bewußten Formwillen zwingen, in Oden, Sonetten und Sonettenkränzen. Er schrieb nicht nur eine „Ode an die Buchstaben" (1934), sondern auch eine „Hymne an die deutsche Sprache" (1934). Das Gewollte soll bewußt die Unsicherheit übertönen, Selbstzuspruch soll Vertrauen festigen. Wo nationale Sprache zum Höchstwert, zum Gott erhoben und angebetet wird, dort, so suggeriert sich der Gläubige, ist sie sanktioniert, muß unantastbar sein. *Gottfried Benn* (1886–1956) empfand grundlegenden Kulturpessimismus, das Nihil, im frühen wie im späten Gedicht:

„. . . sie lassen dir nichts in Händen
als der Bilder schweigendes Sein . . .
Ein breiter Graben aus Schweigen,
eine hohe Mauer aus Nacht
zieht um die Stuben, die Steigen,
wo du gewohnt, gewacht . . ." (Epilog 1949)[11]

Benn setzte dem Schweigen das Wort entgegen, wenn auch nur für Augenblicke gültig, die Form, die in geradezu religiösem Akt transzendiert.

„. . . einmal in Versen beschwören,
einmal im Marmor des Seins,
einmal zu Klängen erkören:
Niemandes –: seins!
Niemandes –: beuge, beuge
dein Haupt in Dorn und Schlehn,
in Blut und Wunden zeuge
die Form, das Auferstehn,
gehüllt in Tücher, als Labe
den Schwamm mit Essig am Rohr,
so tritt aus dem Stein, dem Grabe
Auferstehung hervor" (Valse triste) [12].

In Vers und Form wären Auferstehung, damit Weiterleben und Dauer möglich. Die Sprache wird Gefäß von etwas Ewigem, wiederum letzter Halt. Sprachkrise zeigt sich darin, daß Sprache überwertet wird, isoliert, letzte Zuflucht. Im Gegensatz aber zu Weinheber, der ebenso Ewigkeit in strenger Form sucht, weiß Benn um Kürze, Vorläufig- und Vergeblichkeit des Wort- und Formaugenblicks, z. B. in dem Gedicht „Ein Wort". Worte, Sprache als kosmische Blitze sind keine Brücken zwischen Menschen, nicht verläßlich, nicht gewiß. Sie können von sensibelster Bewußtheit nicht erzwungen werden, wogegen in der breiten, nicht-bewußten Masse „das Wort unbedenklich perlt".

Ein an Benn geschultes und anschließendes, zu Weinheber – jedenfalls zu dessen Bekundungen – gegensätzliches Sprachverständnis hatte *Ingeborg Bachmann* (1926–1973). Auch durch die Schule des Wiener Positivismus stand sie skeptisch der Sprache gegenüber. Nicht nur, daß sie Wittgenstein in ihrer Dissertation (1949) zitierte, sie wies in einem Essay (1953) als eine der ersten auf seine Bedeutung hin und schloß:

„Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen, sagt er am Ende und meint eben diese Wirklichkeit, von der wir uns kein Bild machen können und dürfen. Oder folgerte er auch, daß wir mit unserer Sprache verspielt haben, weil sie kein Wort enthält, auf das es ankommt." [13]

Das Problem des Schweigens zieht sich leitmotivisch durch ihr Werk als eine Formel des unablässigen Ringens um Sprache. Ein so bekanntes Gedicht wie „Reklame" setzt sich mit Sprache unterschiedener Ebenen auseinander, indem es sie darstellt, das späte Gedicht „Ihr Worte" erhebt Sprache zum Thema, und die Autorin scheint so verstrickt, daß sie zwischen Nötigung zum Wort und Ungenügen am Wort endlich verzweifelt und resigniert: „Kein Sterbenswort Ihr Worte!" Die Sprache wird auch in den Erzählungen thematisch, so in „Alles", „Das dreißigste Jahr", „Ein Wildermuth": der letztere ein Richter, der an der Wahrheitsfindung durch Sprache verzweifelt.

Peter Handke (1942) wurde offenbar zunächst in nicht geringerem Maß von Sprachkrise und -kritik betroffen. Er reflektierte in Essays und Aufsätzen sein Verhältnis zur Sprache, wohl spielerischer als das der Bachmann, er setzte es durchgehend in Literatur um. Wirklichkeit zeigt sich in seinen ersten Romanen wie durch einen Vorhang hindurch. Verwirklicht wird das Sprachproblem als Gegenstand selbst in den Sprechstücken, in „Publikumsbeschimpfung" und besonders in „Kaspar". Spracherwerb, Lenkung, Manipulation, Angepaßtwerden an Konvention löst als Handlungsvorgang an Kaspar das grundsätzliche Drama aus, das allgemeine und jeden Menschen betreffende. Die Frage steht dahinter: wieweit Sozialität und Freiheit unter den Bedingungen von Sprache möglich sei.

4. Sprachmaterial als Thema

Im Lauf des Bewußtwerdens der Sprachkrise wurde die Sprache selbst thematisiert, schließlich ihr Material. Reaktion auf die lautstarke, pathetische Propagandasprache, vor allem des Krieges, auf die Karl Kraus auf seine Weise gereizt reagierte, war auch der *Dadaismus* Hugo Balls (1886–1927), Richard Huelsenbecks (geb. 1892), Hans Arps (geb. 1887), intellektueller Künstler und Schriftsteller, die meist Emigranten, 1916 im Cabaret Voltaire in Zürich den Club DADA gründeten. 1920 stieß Kurt Schwitters (1887–1948) dazu, der die Zeitschrift „Merz" (1923–1927) herausgab. Das Spiel mit der Sprache, mit ihren Klängen, sollte von Sinn und Gesinnung entlasten, nur Spiel mit Formen sein. Die Gruppe blieb in ihrer Zeit eine Randerscheinung.

Die *„Konkrete Poesie"* – entstanden parallel und unabhängig voneinander in der Bundesrepublik (Mon, Heißenbüttel, Gommringer) und in der Wiener Gruppe (Artmann, Jandl u. a.) – beruft sich, so Jandl, auf die Dadaisten und Wittgensteins Sprachspieltheorie. Sie ging und geht über das Besingen von Lautelementen, Vokalen oder Konsonanten wie bei Baudelaire, Jünger, George oder Weinheber hinaus, indem sie mit Worten, Klängen, Graphemen spielt, wie Eugen Gommringer in „schweigen", wo die Leerstelle im Zentrum Schweigen ist, während die Worte „schweigen" das wirkliche Schweigen als Gerede noch umstellen und verstellen, oder Ernst Jandl, indem er durch Vertauschung von l und r in „lichtung" vereinbarte Bedeutung verdreht und verfremdet.

Die akustischen, optischen und semantischen Experimentalspielereien legitimieren sich vom Dadaismus her. Sie geben immer wieder Sinn vor und erzielen Effekt, weil nicht nur Worte, sondern Laute und Lautgruppen von der Sprachkonvention her mit Sinn und für den Rezipienten und durch ihn mit Bedeutung besetzt sind, weswegen dieser immer wieder Sinn auch aus Sinnlosem zu konstituieren versucht. Sprache ist Zeichen – das wird dabei aufgedeckt –, das auch anders vereinbart sein könnte. Die Gefahr, eine Ideologie der Privatsprache zu befördern, dürfte kaum zu leugnen sein, als Folgen Subjektivierung und Konsensmangel darüber, was Literatur sei, für wen und wie weit diese gelte.

Aber auch die Häufung und Überladung der *Metaphern*, wie wir sie bisweilen bei Celan, Bachmann, Langgässer u. a. finden, scheint eine solche Materialisierung eines anderen Elements, nämlich literarischer Sprache. Dann spielt Dunkelheit ins Sinnlose hinüber wie vorher Bedeutungslosigkeit. In metaphorischer Lyrik wurde Sprache ebenfalls thematisiert, wie Paul Celans „Sprachgitter" zeigt.

5. Sprachgesellschaft als Thema

Wenn Sprache Gebrauch ist, Konvention einer Gesellschaft, dann ist Sprachkritik immer auch Gesellschaftskritik, müßte, theoretisch, durch Änderung der Sprache Gesellschaft zu ändern sein. Wieweit dies möglich wäre, möge unerörtert bleiben. Das Vertrauen progressiver Schriftsteller auf die Macht der Sprache scheint nicht durchweg hoch. Man zweifelt, ob Sprache nicht doch vorangehenden gesellschaftlichen Änderungen folge.

Sprache der Dichtung galt seit Kants „interesselosem Wohlgefallen" als Grundprinzip des Ästhetischen für autonom; in der Autonomie, d. h. Geschlossenheit und Abgeschlossenheit einer Gruppensprache erstarrte sie so wie sie konventionalisierte. Dieser Zusammenhang wurde mit der These vom Auslaufen einer Epoche eingangs berührt, später mit der Reaktion auf Konventionalisierung durch Krisenbewußtsein und in der Rückwendung der Literatur zu einfacheren, elementareren Sprachebenen.

Der Angriff (als Kritik) auf die Sprache als Angriff auf die Gesellschaft wurde besonders von *Oswald Wiener* thematisiert in „die verbesserung von mitteleuropa, roman" (Reinbek 1969). Er kritisiert auch Kant, Humboldt, Wittgenstein, indem er „politische und soziale organisation" mit Sprache als „form der wirklichkeit" gleichsetzt.

„wenn da einer sagt, die bedeutung eines wortes sei sein gebrauch in der sprache, so ist das lieb von ihm und sicherlich auch gut gemeint! wir anderen aber ergänzen schallend: die worte mitsamt ihrem gebrauch sind untrennbar mit politischer und sozialer organisation verbunden, *sind* diese organisation, sind jenes apriori über dessen existenz die blödmänner die nerven verbraucht haben, sind eigentlich nur dazu da, damit die dümmeren leute an die wirklichkeit glauben wie früher ans jenseits . . ." (CXXIX).

Wieners These: „wen sie nicht aufhängen, dem bringen sie ihre sprache bei", weist auf die Struktur von Handkes „Kaspar" zurück, auf den Sprachlernprozeß als entscheidenden Sozialisationsprozeß. Folglich: „ein aufstand gegen die sprache ist ein aufstand gegen die gesellschaft" (XVII, CXLIV).

Wieners Thesen mögen zutreffen oder nicht: unzweifelhaft sind Gesellschaft und Sprache, Gesellschaft als Sprache „conditiones humanae", darum unvermeidlich und unverzichtbar. An diesem Punkt verzichten wir, uns mit Wieners Pauschalierungen im Kreis zu drehen.

Sprachkrise: Zeichen einer literarischen Epoche

Die Auslösung der Sprachkrise führte offenbar gerade zur Krise der Gesellschaft, die diese Sprachkrise auslöste, indem sie sie empfand und artikulierte. Ihr Einsetzen und Enden, weil in allgemeineres Bewußtsein übergegangen, könnte eine literarische Epoche markieren. Gegen eine derartige Verallgemeinerung spricht jedoch vieles.

Die Sprachkrise war doch wohl wesentlich eine Krise sensibelster einzelner, besonders von Lyrikern, in den Oberschichten, zumal Alt-Österreichs, der Intellektuellen und deren Sprache, eine Krise, die den Fall gesellschaftlicher Strukturen signalisierte. Wo Sprache, auch Hochsprache, auf elementarere Schichten zurückging, sich dort regenerierte, darf Sprachkrise nur von dem Gegenreagieren her bezeichnet werden. Auch die folgenden Spiele mit Sprache, bis zum Absurden, sind Spiele Intellektueller und dürften zur Erfindung immer neuer Spiele führen, schließlich zum Überdruß, wenn Sprach-Spielen selbst Konvention geworden und Sprache, in alle Materialteile hinein, ausgebeutet und ausgebeutelt sein wird. Daß Sprache mitteilt, jemandem etwas sagt, wird unverzichtbar bleiben. Dabei ist sie unzweifelhaft eine Erscheinung, deren bewußt gestaltete Form Wirkungen steigert. Insofern hat sie Eigenwert. Wirkungsgeschichtlich und rezeptionsästhetisch gesehen kann Sprache, auch als Literatur oder „Dichtung", nicht autonom sein. Für autonom gehaltene und als autonom behandelte Sprache scheint die Krise (als eine solche ihrer Träger) konsequent, ja unvermeidlich. Züge der Literatur des 20. Jahrhunderts erführen durch eine so verstandene Hypothese der Sprachkrise plausiblere Erklärungen.

ANMERKUNGEN

[1] In: Die Fackel, Jg. 22, Nr. 551 (1920) 18.
[2] H. v. Hofmannsthal – L. v. Andrian, Briefwechsel, hrsg. v. W. F. Perl (Frankfurt 1968) 198.
[3] Wittgenstein Tractatus 4.0031.
[4] Wittgenstein Schriften I, 9.
[5] Ebd. 293.
[6] Ebd. 311.
[7] Vgl. P. Engelmann, Wittgenstein. Briefe und Begegnungen (München 1970).
[8] V. Kraft, Der Wiener Kreis (1950).
[9] Vgl. A. Doppler, Das Konversationsstück bei Arthur Schnitzler und Hugo von Hofmannsthal, in: Sprachthematik in der österreichischen Literatur des 20. Jh. (Wien 1974) 69–82.
[10] Vgl. R. Mülher, Komödie und Sprache. Ihre Beziehungen bei Hugo von Hofmannsthal, ebd. 57–68.
[11] G. Benn (1949–1955) Ges. Werke I (Wiesbaden 1960) 343.
[12] (1922–1936), ebd. 73.
[13] I. Bachmann, Gedichte. Erzählungen. Hörspiele. Essays, 287.

Walter Jaide

Berufsberatung

Die Berufsberatung hat wie jede große Institution unserer Gesellschaft mit Kritik zu rechnen. Soll diese Kritik konstruktiv und nicht destruktiv wirken bzw. gemeint sein, so müssen einige wesentliche Aspekte vor Augen gestellt werden, die der Öffentlichkeit wenig bekannt sind und von den meisten Kritikern verdrängt werden.

Berufsberatung – und das gilt ähnlich für psychotherapeutische und andere Beratungsdienste jeglicher Art – kann erfolgreich nur mit beratungsfähigen und beratungswilligen Partnern arbeiten, d. h. in unserem Fall mit Jugendlichen, die zuvor in der Schule ihr Mögliches geleistet und an berufsvorbereitenden und berufsorientierenden Maßnahmen, wie sie in großer Zahl und Vielfalt angeboten werden, teilgenommen haben und nun mit einer auch von ihren Eltern geteilten positiven Voreinstellung zur Beratung kommen. Praktisch hat es die Berufsberatung der Bundesanstalt für Arbeit (in den Arbeitsämtern) jedoch nur zum Teil mit solchen Jugendlichen zu tun; sie betreut ebenso und in stärkerem Ausmaß – innerhalb der ca. 60% der Schulabgänger, die die Berufsberatung aufsuchen – Jugendliche mit unzulänglichen Schulleistungen, passiver Voreinstellung auf Berufsleben und Berufswahl, mit wenig durch entsprechende Leistungen, Fächer, Hobbies vorerprobten Berufsperspektiven.

Diese Rekrutierung der Ratsuchenden unterstreicht zwar die Notwendigkeit einer öffentlichen, neutralen, auf die Jugendlichen zentrierten Berufsberatung, aber sie läßt zugleich in der Erwartung und Beurteilung ihrer Wirkungen bescheiden bleiben. Und dies trotz und angesichts der umfangreichen Verbesserungen, denen sich die Bundesanstalt seit Jahren unterzogen hat: Verbesserungen in der (nunmehr fachhochschulmäßigen) Ausbildung der Berater, in der vielseitigen, modernen Weiterbildung der bereits tätigen Berater, in der Aufstockung und Differenzierung des Personalbestands sowie in der Bereitstellung vielseitiger, gestufter Informationsschriften und Arbeitsmittel für alle Arten von Schülern und deren Eltern. Vor diesem Problemhintergrund sollen im folgenden einige wichtige – zum Teil längst vereinbarte, zum Teil erst im Anlauf begriffene – Partnerschaften der Berufsberatung mit anderen Institutionen erörtert werden[1].

Die *Zusammenarbeit von Schule und Beruf* wird geregelt durch die Rahmenvereinbarung der Bundesanstalt für Arbeit mit der Ständigen Konferenz der Kultusminister (1971) und die Folgevereinbarungen in den einzelnen Bundes-

ländern (die damit verknüpften Empfehlungen, Zielsetzungen, Richtlinien) und den einschlägigen § 32 des Arbeitsförderungsgesetzes (AFG 1969).

In diesen Vereinbarungen und Empfehlungen werden übereinstimmend, im zeitlichen Duktus etwas abgewandelt, der Berufsberatung der Bundesanstalt Kooperation und Koordination besonders im Bereich der Berufsaufklärung/Berufsorientierung von seiten der Schule zugesagt und von der Berufsberatung erhöhte und differenzierte Informationsleistungen an die Adresse der Schulen abverlangt. Dem Schulwesen werden ausdrücklich Aufgaben der Hinführung zur Wirtschafts- und Arbeitswelt und zur Berufswahl zugesprochen – und damit das Bild der allgemeinbildenden Schule durch eine in dieser Art neue und intensivere Bezugnahme auf die berufliche Zukunft der Schüler modifiziert. Dabei ist das Monopol der Bundesanstalt für Arbeit in den Funktionen der individuellen Berufsberatung und der Ausbildungsstellenvermittlung (und der Förderung der beruflichen Ausbildung) nirgends angetastet worden; im Gegenteil: „Die Bundesanstalt hat Ratsuchende auch in Fragen ihrer schulischen Bildung zu beraten, soweit sie für ihre Berufswahl und ihre berufliche Entwicklung von Bedeutung sind" (AFG § 26 [2]).

Zusammenarbeit von Schule und Beruf

Soweit die rechtlichen und institutionellen Regelungen. Aber wie sieht es in der Praxis aus? Darüber gibt es bisher leider keinen Bericht – ähnlich dem Bericht von Aurin, Stark und Stobberg „Beratung im Schulbereich" (1975) oder den jährlich veröffentlichten „Ergebnissen der Berufsberatungsstatistik" (Bundesanstalt für Arbeit, Nürnberg). Jeder, den man nach dem Funktionieren der Zusammenarbeit fragt, kann nur seine persönlichen Eindrücke wiedergeben: Die Zusammenarbeit verlaufe recht unterschiedlich, die Bemühungen der Schulen bzw. Lehrer seien hier besser und häufiger, dort schlechter und seltener; manchmal überwiegend theoretischer Art, manchmal überwiegend praktischer Art; im ganzen könne man nicht klagen, aber auch nicht recht zufrieden sein.

Demgegenüber wäre es wichtig, einmal einen vielseitigen und repräsentativen Bericht vorzulegen zwecks Bestandsaufnahme, Reflexion, Kritik und Verbesserung. Die Richtlinien der Kultusministerien – mehr und mehr in Form von Rahmenrichtlinien – lassen dem Lehrer innerhalb der bekannten Zielsetzungen einen großen Spielraum. Was mir dabei fehlt, ist eine wirksame Verpflichtung der Lehrer, das umfangreiche berufsaufklärende Schrifttum der Bundesanstalt (allgemeiner und spezieller Art) wie auch die Anleitungen zur Selbsteinschätzung (STEP) tatsächlich mitzuverwenden – etwa so wie genehmigte Schulbücher, Texte, Atlanten, Statistiken. Denn ohne die Bereitschaft der Lehrer, mindestens einige dieser Schriften während der Schulstunden durcharbeiten zu lassen und

dabei Lese- oder Übersetzungshilfen zu leisten, dürfte mancher Aufwand der Bundesanstalt für die gedruckten Orientierungshilfen verpuffen.

Im übrigen finde ich es nicht abträglich, wenn sich Lehrer und Berufsberater gegenseitig kritisch, wohlwollend kritisch, gegenüberstehen und voneinander viel erwarten. Die Klassen- oder Schulbesprechungen der Berufsberater z. B. sollten so interessant und attraktiv gestaltet werden, daß der gesamte Schulunterricht davon profitiert – und zwar auch in Konkurrenz zu anderen (schulischen oder außerschulischen) Unterrichtsangeboten.

Ein günstiger Ansatz zu engerer Kooperation wird bereits durch die „Funktionseinheit zwei" praktiziert, eine auf sechs Schulstunden bemessene Orientierungs- und Entscheidungshilfe, bei der der Berater enger anknüpfen kann an die Vorarbeit der Lehrer und die Aspirationen der Schüler. Dies wiederum stimuliert die Lehrer zu aktiverem Austausch mit den Beratern z. B. in den von den Arbeitsämtern angebotenen Seminaren.

Innerhalb der schwierigen Grenz- oder Überlappungszone, in der Schullaufbahnberatung von seiten der Lehrer einmündet in Berufsorientierung oder Berufsempfehlungen oder manchmal gar in Vermittlungen, sollte man sich nicht nur von der rechtlichen und fachlichen Kompetenz her streiten und unberechtigte Übergriffe abwehren. Man sollte unbesorgt die gleichsam systemgegebenen Überlappungen anerkennen und sich darin gegenseitig informieren, ermuntern und ermutigen. Es ist wichtiger, daß hierin eine breite Zusammenarbeit besonders unter den jüngeren Lehrern und Beratern in Gang kommt oder im Gang bleibt, als daß man sich gegenseitig von vornherein in Frage stellt.

Eine gesteigerte Zusammenarbeit zwischen Schule und Berufsberatung – wie auch mit den Betrieben – ist schon deshalb erforderlich, weil wir das Ende des Schülerbergs absehen können und heute beschulen, beraten und ausbilden müssen auch für „die Zeit danach", d. h. nach 1980/85.

Fragwürdige Experimente

Die Zusammenarbeit wird wohl nur dort schwierig, wo Ideologen am Werk sind, Ideologen und Konfliktstrategen und Krankbeter unserer Gesellschaft, die sich zum Teil (nicht nur sie) eifrig in Modellen betätigen oder zumindest über diese schreiben, Modelle, die man besser Experimente nennen sollte, um ihnen ihren Erprobungscharakter unter ausnahmsweise günstigen Bedingungen anzurechnen.

Diese Modelle betreffen in erster Linie die seit langem erörterte *„Arbeitslehre"* bzw. den *„Berufswahlunterricht"* [2] und sie signalisieren eine merkwürdige Pervertierung des ursprünglich „praktischen" Ansatzes in einen „theoretischen". Zwar liegt über den Berufswahlunterricht noch kein generell verwertbarer Be-

richt vor. Bei seiner Einschätzung ist man daher auf Programme und Lernzielkataloge angewiesen, in die zum Teil allerdings bereits Lehrerfahrungen eingeflossen sind. In manchen Modellen von Berufswahlunterricht, der von Lehrern der Gesellschaftslehre und der Polytechnik erteilt wird (z. B. in Hessen wie in den Richtlinien in Hessen, Bremen, Nordrhein-Westfalen[3]), wird der Akzent allerdings ausdrücklich fortgerückt von der Erschließung individueller Berufswahlspielräume und -möglichkeiten der Schüler zugunsten der politischen, soziologischen, ökonomischen, technologischen Zusammenhänge von Arbeit und Beruf, Berufswahl und „work history". Ein gesellschaftspolitischer Verbalunterricht verdrängt ein berufskundliches, werkendes Praktizieren und Erproben, wobei sich der Schüler in (vereinfachte, ausgewählte) Anforderungen geistiger, sozialer, moralischer, manueller Art des späteren Arbeitslebens einarbeiten soll, und zwar durch praktische, anschauliche, vollendbare und auswertbare Arbeits- und Erprobungsmöglichkeiten.

Die – bisher „monopolartig" nur in der Schule und eventuell durch die Beratungslehrer oder „Arbeitslehrer" mögliche – jahrelange Förderung individueller Fähigkeiten und Interessen durch Selbstentdeckung, Selbsterprobung, Aktivierung und Motivierung des Schülers bis zu einer vorläufigen Abschlußphase (Vorbereitung auf die Einzelberatung, Berufswahlreife, Berufsentscheidung, Berufseintrittsreife) wird viel weniger wahrgenommen als die Erörterung seiner bisherigen und künftigen Lebens- und Arbeitsbedingungen und -einschränkungen. Dabei wird die erforderliche Entscheidung des Schülers besonders vor Abschluß der Sekundarstufe I oder vor Eintritt in ein Berufsgrundbildungsjahr kaum gefördert. Er gerät damit erst recht in die Gefahr, irgendeine, und zwar ihn nun wirklich benachteiligende „Wahl" zu treffen. Bedenklich ist daran auch das fast völlige Erlöschen ursprünglicher Intentionen: Möglichkeiten des Leistungsausgleichs für intellektuell und verbal minder leistungsfähige Schüler durch handwerklich-technisch-physikalisches Werken oder musisches Gestalten.

Das „Berliner Modell" in seiner aktuellen Ausprägung hat allerdings die technologischen und soziologischen Aspekte durch viel Praktizieren ausbalanciert[4]. Berufsberater der Arbeitsämter werden dabei mit herangezogen. Dieses Modell zeigt sich auch stärker der Risiken bewußt, daß im Rahmen der Arbeitslehre die Welt der Arbeit durch Lehrer „aus zweiter Hand" womöglich realitätsfern, einseitig reduziert und ideologisiert dargeboten wird und gerade dadurch bei Schülern und Eltern und auch bei Kollegen Vertrauensprobleme hervorruft.

Wenn man sich dagegen vorstellt, was im Lehrplan für Hessen unter der angezielten Problematik für das 7. Schuljahr (Gesamtschule) steht, so wird man Zweifel an Richtigkeit und Durchführbarkeit der Ziele anmelden dürfen:

„Versorgung von Menschenmassen – ökonomisches Prinzip – Serienfertigung – mehr Wohlstand für viele; aber: Mensch wird ‚Teil der Maschine'; Auswirkungen auf die Sozialbeziehungen, nicht menschliche Belange bestimmen Entscheidungen, sondern werden dem Prinzip der

Gewinnmaximierung untergeordnet; Arbeitsteilung und Konzentrationsprozeß; Aufgabe der Kartellbehörde, Scheinwettbewerb, Oligopole; wirtschaftliche Macht – politische Macht; Eigentum an Produktionsmitteln, Mitbestimmung; Gleichberechtigung von Mann und Frau."

Solche Zweifel werden bestärkt durch einen Studienbrief-Entwurf zu einem Fernstudienlehrgang „Arbeitslehre – Curriculumkonzeption für einen neuen Unterrichtskomplex". Dort heißt es (S. 22):

„Die Gewinnung von Einsichten in die Interdependenzen von Technik, Ökonomie und Politik ist nur möglich durch eine Theoretisierung des Gesamtzusammenhanges, wenn der Schüler zu sozialkritischer Analyse befähigt und zugleich verhindert werden soll, daß Arbeitslehre einen bewußtseinsumgehenden ‚volkstümlichen' Charakter erhält. Eine solche Entwicklung würde die Hauptschule von anderen weiterführenden Schulen trennen und die integrierte Gesamtschule verhindern. Ebenso gilt die Forderung nach Theoretisierung im Hinblick auf die berufliche Grundbildung; hier muß jeder Praktizismus, der einen ausbildungssparenden Effekt für gegenwärtige Anlernberufe hat, vermieden werden."

Hieran zeigt sich u. a., daß es bisher nicht gelungen ist, Schulbildungspläne und Berufsbildungspläne miteinander zu integrieren. Auf keinen Fall sollte man Arbeitslehre in politische Bildung umfunktionieren; außerdem wünscht die Mehrzahl der Schüler eine politische Bildung neutral und pluralistisch.

Falls das Zitierte tatsächlich praktiziert werden sollte, und zwar auf einer staatlichen Pflichtschule, nicht auf einer Parteischule, dürfte Arbeitslehre bzw. Berufswahlunterricht zu einer neuen großen Enttäuschung für den Berater werden. Während es darauf ankommt, Schüler (mit ihren Eltern) überhaupt erst einmal informierend und praktizierend an die Berufswelt von morgen und einen modernen Berufswahlprozeß heranzuführen, würde eine erbarmungslose, totale Didaktik geboten.

Das ergäbe sicher neue Spannungen zwischen Schule und Berufsberatung. Die Schüler gewinnen dabei eben nicht Eindrücke und Einsichten und Selbsteinschätzungen, die der Berater voraussetzen muß. Und es gibt auch Spannungen im Sachwissen zwischen dem Berater und den Lehrern.

Orientierung am „Modell DDR"?

Neue Spannungen entwickeln sich auch durch spezielle Reformtendenzen, die sich vermutlich ein wenig an DDR-Verhältnissen orientieren und unser „System" der freiwilligen Beratung völlig verkehren würden, nämlich Meldezwang für alle Stellen, Beratungszwang für alle Bewerber mit Beratungspaß für jeden und stärkere Einflußnahme der Arbeitsämter auf die Entscheidung der Schüler bzw. ihrer Eltern, um somit unser Prinzip der „Hilfe zur Selbsthilfe" durch Lenkung außer Kraft zu setzen.

Dabei wird übersehen, daß es in der DDR bisher keine Berufsberatung im

Sinn unseres Gesetzes gibt. Statt dessen legen die Betriebe, Genossenschaften, Behörden, den zentralen Planvorgaben entsprechend, ihre jeweiligen mehr kurz- als mittelfristigen, mehr lokalen als regionalen Arbeitskräfte- und Nachwuchspläne und Lehrstellenangebote in den Schulen aus. In Richtung dieser Pläne vollziehen sich die orientierenden und empfehlenden Maßnahmen der Schulen und Betriebe, auch der Gewerkschaft und der Jugendorganisation. Die Schüler können sich – zunächst nach eigener Wahl – gemäß den Planstellen bei den Betrieben bewerben und haben bei Annahme eine Bestätigungskarte an die zuständigen „Organe/Ämter für Berufsbildung und Berufsberatung" bei den Bezirks- bzw. Kreisräten einzusenden. Es handelt sich also in erster Linie um Verteilung der Stellen und um Lenkung des Nachwuchses und nicht um eine Vermittlung zwischen jugendlichen Berufswählern und dem Ausbildungsangebot[5].

Allerdings wird diese Fremdorientierung bei der Berufseinmündung der Schüler begünstigt und auch begründet durch eine sicher aufwendige(re) Vororientierung und Vorübung innerhalb der Schulzeit (polytechnischer Unterricht, Unterrichtstag in der Produktion, Einführung in die sozialistische Produktion etc.) sowie durch die Bagatellisierung persönlicher Präferenzen für bestimmte Berufsfelder – und die „Einsicht in die Notwendigkeiten", d. h. sich eben in das geplante Angebot zu schicken. Trotzdem gelingt es – nach Aussagen von DDR-Autoren[6] – nicht, die Diskrepanzen zwischen den Berufswünschen der Schüler und den Angeboten der Betriebe rechtzeitig zu vermindern, erwünschte sozialistische Einstellungen zu Berufswahl und Beruf bei der Mehrzahl zu erzielen und Schwierigkeiten bei Schülern und Eltern auf ein Minimum zu beschränken.

Auch wenn wir darum wissen, wie problematisch individuelle Interessen und Fähigkeiten in bezug auf die Berufsentscheidung, auf Berufsentwicklung und -erfolg einzuschätzen sind, so hat die Unterstellung der Jugendlichen in der DDR unter den Plan doch eine ganz andere, zwingende Dimension. Deshalb kommt es auf seiten der Jugendlichen etwa bei einem Drittel der Schulentlassenen zu beachtlichen Einmündungsschwierigkeiten und bei einem kleineren Teil zu längerfristigen Anpassungsproblemen wie Unzufriedenheit, Arbeitsbummelei, Schwarzarbeit, Lehrabbrüchen, Arbeitsplatzwechsel und Delinquenz. Daß außerdem ein erheblicher Teil der Lehrlinge – und zwar ein größerer als in der Bundesrepublik – sogleich nach Ausbildungsabschluß den Beruf wechseln will oder muß, ist ebensowohl dieser Lenkung wie der Planung anzulasten und bereitet den Zuständigen große Sorgen. Solche Wechselwünsche ergeben sich am häufigsten nach Ausbildung in einem unerwünschten bzw. einem wenig stimulierenden Beruf, bei Mädchen nach Ausbildung in einem technischen Beruf und bei Hochschulabsolventen, besonders weiblichen.

Auch abgesehen vom Berufswechsel sogleich nach der Ausbildung ist die Fluktuationsrate in der DDR relativ hoch (10% pro Jahr), d. h. höher als bei uns. Die dafür angeführten Gründe lauten (ähnlich wie beim ersten Berufswechsel):

Bezahlung, Betriebsklima, Schichtarbeit, gesundheitliche Bedenken, Schwere der Arbeit, unmoderne Arbeitsbedingungen, Arbeitsorganisation, zu wenig verantwortungsvolle, interessante Arbeit mit zu geringen Qualifizierungsmöglichkeiten, Wohn- und Fahrtverhältnisse.

Die uns von manchen empfohlene total-bürokratische Lenkung im Sinn von Planungen, die bald wieder überholt sind, widerspricht nicht nur unserem Grundgesetz Artikel 12 und dem AFG §§ 28 bis 32. Sie ist auch nicht effizienter als unsere Regelung. Ein Beratungszwang dürfte außerdem kaum das Vertrauen in die Berufsberatung und die erteilten Ratschläge stärken. Übrigens würde die im Erfolg sehr fragwürdige Registrierung aller Schulabgänger und aller Ausbildungsstellen einen Aufwand von etwa 1000 weiteren Planstellen erfordern.

Als zusätzliche Anmerkung zum „Modell DDR": Ich habe – ausgehend von den Daten bei Kuhrt/Schneider und anderen – errechnet, daß es auch in der DDR *jugendliche Arbeitslose* gibt: sogenannte friktionelle Arbeitslose, die aus den genannten Gründen fluktuieren, die allerdings nicht als solche offiziell registriert werden und auch nur eine sehr dürftige Unterstützung (2 bis 3 Mark pro Tag) erhalten. Diese vermutlich kurzfristig Arbeitslosen dürften sich – an einem Stichtag oder in einer bestimmten Frist – auf eine Summe addieren, die relativ etwa der Hälfte der registrierten jugendlichen Arbeitslosen in der Bundesrepublik entspricht. Auch ein staatliches Arbeitskräftebewirtschaftungssystem hat also seine Schwierigkeiten[7].

Übrigens gibt es auch in der DDR Zulassungsbeschränkungen für Studienanfänger, wofür nicht nur ihre Schulleistungen, sondern auch ihr gesellschaftlich-politischer Einsatz und ihre soziale Herkunft (unter Mitwirkung der FDJ) in Anschlag gebracht werden. Im Studienjahr 1975/76 wurden etwa 12% der Studienbewerber abgewiesen.

Partnerschaft in der Bildungsberatung

Besonders problematisch ist immer noch die Partnerschaft im Bereich der sogenannten Bildungsberatung. Zu ihrer Einschätzung erhält man nur unter Schwierigkeiten und Umständlichkeiten hinreichendes und übersichtliches Material, weil diese Beratungsdienste Länderhoheit sind und deshalb den Kultusministerien bzw. Universitäten unterstehen und dadurch unterschiedlichen Zielsetzungen und Institutionalisierungen unterliegen. Am umfassendsten, allerdings auch recht deprimierend, ist der Bericht von Aurin, Stark und Stobberg „Beratung im Schulbereich" (1975) ausgefallen.

In einer Reihe von Empfehlungen des Deutschen Ausschusses für das Erziehungs- und Bildungswesen (1964) und des Deutschen Bildungsrats (1969, 1970, 1974) sind der Bildungsberatung von seiten der Schulen bzw. der Lehrer viel-

seitige und schwierige Ziele gesetzt worden: *Schullaufbahnberatung*, wie sie in Anbetracht der Differenzierungen und Individualisierungen des Schulbildungsangebots und der integrativen und differenzierenden Veränderungen der Schulorganisation (mit Einschluß neuer Schulformen wie z. B. der Gesamtschule oder veränderter Schulstufen z. B. der reformierten Oberstufe des Gymnasiums) erforderlich geworden ist – und dies besonders an den bekannten Übergangsstellen; *Einzelfallhilfe* für schulisch, unterrichtlich oder erzieherisch schwierig gewordene Schüler; *Berufswahlbezogene Beratung*, besonders beim Abschluß der Sekundarstufe I und II, wobei Bildungsberatung und Berufsberatung eng zusammenarbeiten sollen, weil dem Lernenden Entscheidungsgrundlagen über Möglichkeiten und Folgen von Zieländerungen gegeben werden sollen; *Elternberatung*, *Systemberatung* und *Hinführung zur Arbeitswelt*.

Diese Empfehlungen sind zu anspruchsvoll und dabei nicht deutlich genug konzipiert und differenziert. Sie leiden noch unter einem Überschuß des Normativen über das Praktikable – unter der Euphorie der Bildungsreform.

Wenn man dagegen die Zahl der Schüler pro Beratungslehrer (im Jahr 1975 3000:1), die berufsbegleitende Zusatzausbildung dieser Lehrer, den kargen Wochenstundennachlaß (eine bis fünf Stunden) für Beratungsaufgaben und das Fehlen von Räumen und Hilfskräften veranschlagt, so kann man sich eine Erfüllung der gestellten Aufgaben nur schwer vorstellen. Dementsprechend deprimierend ist der bereits erwähnte Bericht von Aurin ausgefallen. Besonders werden Klagen über Isolation, wie sie von seiten oder an die Adresse der Berufsberater und Schulpsychologen erhoben werden, auch hier erwähnt: geringe Kooperation mit den übrigen Lehrerkollegen, wenig Verbindung zu den Schulpsychologen und zur Berufsberatung.

Obwohl also der Beratungslehrer von allen Beratungsfunktionären am engsten mit dem Schulleben verflochten bleibt, ist er offenbar kaum in der Lage, bei der effektiveren und humaneren Gestaltung des Schullebens, der Verbesserung des Unterrichts und der Leistungsbeurteilung mitzuwirken oder beim Abbau von Spannungen zwischen Schule und Elternhaus – von berufsberaterischen Funktionen ganz zu schweigen. Besonders schwer gelingt während der Zusatzausbildung die erforderliche Einstellungsmodifikation, nämlich zugleich Lehrer und Berater zu sein!

Die Bewährung der Beratungslehrer hängt allerdings auch davon ab, wieviel Vertrauen und Resonanz ihnen Schüler und Eltern entgegenbringen, und zwar eventuell mehr als der Berufsberatung! Und dieses Vertrauen dürfte abhängen von ihrem Problembewußtsein für die – nicht nur, aber zusätzlich – durch Bildungsreform produzierten Fragen, Konflikte, Wahlzwänge und Ratlosigkeiten. Die Beratungslehrer müßten ferner darüber nachdenklich werden: Was angeblich die Berufsberatung nicht erreicht, und offenbar auch die Schule per se nicht bewerkstelligt, sollte eine neue Institution Bildungsberatung erzielen?! Dabei

sind es doch dieselben Adressaten mit denselben Problemen und Voreinstellungen, denen sich Bildungsberatung und Berufsberatung gegenüberstehen. An sich könnte der Beratungslehrer dem Berufsberater fruchtbar vor- und zuarbeiten, besonders bei solchen Schülern, die zu Problemfällen geworden sind aufgrund unangemessener Schul- und Fächerwahl oder ihnen unangemessener, unzulänglicher Lehrmethoden oder mangels Hilfen von seiten der Eltern. Eine solche Zusammenarbeit jedoch läuft wohl fast nur in den Gesamtschulen.

Im ganzen dürfte sich die Institution des Beratungslehrers – wie er vorstehend geschildert wurde – bereits wieder als inaktuell erwiesen haben. Das sollte nicht die Zusammenarbeit von Schule und Berufsberatung und die Zusammenarbeit zwischen Lehrern und Schulpsychologen außer Kraft setzen.

Der Studienberater

Über die Erfolge oder das Image der bisher an fast allen Hochschulen tätigen Studienberater, ihre praktischen Arbeitsbedingungen, ihre Vorbildung, ihre Kompetenz und ihre Zusammenarbeit mit dem Abiturienten-Berater der Bundesanstalt gibt bisher keine umfassende und detaillierte Leistungsbilanz bzw. Untersuchung Auskunft. Zur Zeit besteht allerdings ein Auftrag zur Beobachtung und Berichterstattung über Modellversuche zur integrierten Studienberatung im Ministerium für Wissenschaft und Kunst in Niedersachsen. Immerhin darf man sagen, daß auch hierbei die anspruchsvollen, vielseitigen Zielsetzungen und die bestehenden Möglichkeiten (noch) weit auseinanderklaffen.

Für die (zusätzliche) Ausbildung zum Studienberater gibt es Konzepte und Modellversuche, zum Teil in der Art eines baukastenartigen Kurs-Systems und im Anschluß an bereits sich vollziehende Praxis an manchen Universitäten, z. B. Mannheim, Karlsruhe. Und es gibt einen Vorschlag für die Studienberaterausbildung im Handbuch der Bildungsberatung (Bd. 1, Stuttgart 1975).

Wie bei der Ausbildung der Beratungslehrer scheint auch in der Ausbildung der Studienberater die Problematisierung der akuten und künftigen Ausbildungs- und Beschäftigungsverhältnisse (in bezug auf Kapazitäten und Qualifikationen wie auch erreichbare Ziele und Kompetenzen) angesichts der Informationsmängel und Erwartungen der Studienbewerber zu kurz zu kommen. Und dies besonders hinsichtlich der Numerus-clausus-Malaise vor dem Hintergrund von bereits 900 000 Studierenden, zu denen heute ca. 20% eines ganzen Jugendjahrgangs (nicht eines Abiturientenjahrgangs) auf die Hochschulen drängen.

So dankenswert die Konkretisierung von Ausbildungsinhalten in dem erwähnten Handbuch ist – offenbart sie doch auch die Inkompatibilität zwischen den intendierten Leistungen und dem dafür veranschlagten Bildungsaufwand: drei Tage Psychologie – eine Woche Beratungstechnik dürften trotz Ergänzungs-

baukasten schwerlich ausreichen, um in einer offiziellen, langjährigen Beraterfunktion den meist als so gravierend hingestellten Problemen der Studierenden gerecht zu werden. Zugegeben sei, daß in der Geschichte häufig im Dienst neuer und neu konzipierter sozial-pädagogischer Maßnahmen die Ausbildung der Helfer improvisiert werden mußte: die ersten Lehrer, Berufsschullehrer, Berufsberater waren für ihre Aufgabe nicht eigentlich vorgebildet. Ein unprätentiöses „helfen, so gut man kann" hat es bereits an den Universitäten der Weimarer Republik gegeben. Und heute gibt es engagierte Mitglieder der Hochschulen, die sich dem Ansturm der Ratsuchenden in respektabler Weise widmen. Allerdings müssen sie Beratung leisten für langfristige, kostspielige, schwer absehbare Studien- und Berufswege. Und sie stehen in Konkurrenz zu besser ausgebildeten, professionellen Beratern.

Wenn – wie in manchen Beratungsideologien – die Meinung vertreten wird, Gymnasien und Hochschulen entfalten per se, d. h. durch ihren Unterricht, ihre Fachspezifika, die darin wirkenden Persönlichkeiten und die vermittelten Erlebnisse und Erfahrungen trotz des Reifestadiums der Schüler (im 18./19. Lebensjahr) so wenig an aufklärender, anleitender, beratender Kraft, daß dies alles ersatzweise, vordringlich und notwendig einer neuen eigenen Institution und neuen professionalisierten Funktionären übertragen werden müsse, dann muß diese Institution auch großzügig, pluralistisch und auf dem differenzierten Kenntnisstand von heute aufgebaut werden, vorab durch die Ausbildung der Berater. Sonst gerät man in die Gefahr, hier eventuell nur einen Sonderkader mit beschränkter Qualifizierung für nicht hinreichend legitimierte Maßnahmen zu schaffen.

Bei allen Mängeln, denen die Berufsberatung der Bundesanstalt in 50jähriger Erfahrung ausgesetzt bleibt, dürfte sie im Problembereich der Berufseinmündung junger Menschen dennoch der zuverlässigste Partner sein.

ANMERKUNGEN

[1] W. Jaide, Berufsfindung und Berufswahl, in: Handbuch der Berufspsychologie (Göttingen 1977); H. Meisel, Die deutsche Berufsberatung. Gesamtüberblick (Stuttgart 1978); J. Schaefer, Praxis der beruflichen Beratung (Stuttgart 1977).

[2] H. Dibbern, F. J. Kaiser, A. Kell, Berufswahlunterricht in der vorberuflichen Bildung (Bad Heilbrunn 1974); Platte, Dokumentation Arbeitslehre (Dortmund 1974); Didaktische Reihe Ökonomie (Köln 1976 f.).

[3] Schule und Arbeitswelt, Hrsg. Bundeszentrale für politische Bildung, Bd. 111 (Bonn 1976).

[4] U.-J. Kledzik, Arbeitslehre – bereits ein Unterrichtsfach der Praxis, in: Gewerkschaftliche Bildungspolitik (1977) 5; s. a. Berliner Gesamtschulen, Arbeitslehre, Angebotsmaterial zum Berufswahlunterricht, Physiologische und psychologische Aspekte der Berufswahl (Berlin 1976); Soziale Aspekte des Berufes. Die berufliche Rolle und Position (Berlin, August 1976).

[5] Jugend im doppelten Deutschland, hrsg. v. W. Jaide und B. Hille (Opladen 1977).

[6] W. Kuhrt, G. Schneider, Erziehung zur bewußten Berufswahl (Berlin [O] 1971).

[7] W. Jaide, Jugendarbeitslosigkeit – nicht in der DDR?, in: Deutschland Archiv (1977) H. 2, 174–179.

Heinrich Fries

Katholische Anerkennung des „Augsburger Bekenntnisses"?

Gedenktage haben oft merkwürdige Schicksale und Wirkungen. Manchmal dienen sie bloß der historischen Erinnerung, manchmal wirken sie bemerkenswert aktuell, oft so sehr, daß man meint, jetzt erst sei die Zeit gekommen, wo sich das einst Geschehene erfüllen kann. Eine solche Situation scheint sich mit dem 450. Gedenktag der „Confessio Augustana" im Jahr 1980 zu verbinden. Vielleicht wird er ein wichtiger Tag in der Geschichte der Bemühungen um die Einheit der Christen und der Kirche.

In der gegenwärtigen Situation, da die ökumenischen Bestrebungen müde zu werden oder gar auszutrocknen drohen, wo man von ökumenischem Stillstand, ja Rückschritt spricht, kam irgend jemand – den genauen Ursprung kann man wohl nicht mehr ermitteln – auf den Gedanken, das Gedenkjahr der Confessio Augustana (CA) in der Weise ökumenisch wirksam werden zu lassen, daß sie von der katholischen Kirche als Ausdruck katholischen Glaubens anerkannt werde. Damit würde eine neue, gemeinsame Basis im Glauben und Leben der Kirchen geschaffen. Das alles könnte nicht ohne Konsequenzen bleiben, sowohl für die katholische wie für die evangelisch-lutherische Kirche, die nach wie vor die CA als wichtigste, verbindliche Grundlage ihres Kircheseins ansieht.

Entstehung, Inhalt und Absicht des Augsburger Bekenntnisses

Die CA wurde 1530 auf dem Reichstag zu Augsburg vorgestellt[1]. Karl V., eben von Papst Clemens VII. in Bologna gekrönt, hatte diesen Reichstag einberufen und als seine Hauptaufgabe bestimmt, daß angesichts der Türkengefahr das „Heilige Reich der Deutschen Nation wieder zur Einigkeit gebracht werden möchte". Der Zwiespalt in Fragen des christlichen Glaubens, der vor allem in Deutschland zwischen den Vertretern der römisch-katholischen Tradition und der reformatorischen Bewegung Martin Luthers entstanden war, sollte beseitigt werden, und zwar durch die Bereitschaft aller, „eines jeglichen Meinung in Lieb und Einigkeit zu hören, zu verstehen und zu erwägen und dieselben zu einer einigen christlichen Wahrheit zu bringen und zu vergleichen". Man solle, heißt es ferner im Schreiben des Kaisers, „alles abtun, was zu beiden Seiten nicht recht ausgelegt und gehandelt wäre, und eine einige und wahre Religion annehmen und halten".

Die Adressaten des kaiserlichen Schreibens waren die deutschen Fürsten und Freien Reichsstädte. Deshalb fühlten sich jene Fürsten besonders angesprochen, in deren Territorien die reformatorische Lehre und Praxis verbreitet waren, allen voran Kurfürst Johann von Sachsen. Er beauftragte die Wittenberger Theologen Luther und Melanchthon, ein Gutachten auszuarbeiten, in dem die Grundartikel des reformatorischen Glaubens und die Grundzüge der ihm entsprechenden Praxis enthalten sein sollten. Die Ausarbeitung geschah in mehreren Etappen. Die endgültige Fassung lieferte Melanchthon, zum Teil noch während seines Aufenthalts in Augsburg.

Sie wurde Luther, der als Geächteter nicht in Augsburg erscheinen konnte, zur Begutachtung zugeschickt. Er antwortete mit den bekannten Worten: „Sie gefällt mir sehr wohl und weiß nichts dran zu bessern noch zu ändern. Würde sich auch nicht schicken, da ich so sanft und leise nicht treten kann." Die Interpreten streiten sich, ob Luther mit dem „leise treten" ein Lob oder einen Tadel aussprechen wollte. Auf jeden Fall: er gab der CA den Gebetswunsch mit: „Christus unser Herr helfe, daß sie viel und große Frucht schaffe, wie wir hoffen und bitten. Amen."

Der deutsche Text wurde vom kursächsischen Kanzler verlesen. Unterschrieben wurde die CA von den Kurfürsten bzw. Herzögen und Landgrafen von Sachsen, Brandenburg, Hessen, Lüneburg, Anhalt und von den Vertretern der Reichsstädte Nürnberg und Reutlingen; später traten Windsheim, Heilbronn, Kempten und Weißenburg hinzu. Die Fürsten reden als die für ihr Territorium Verantwortlichen und erklären: „Wir übergeben unserer Pfarrer, Prediger und ihrer Lehrer, auch unseres Glaubens Bekenntnis, was und welcher Gestalt sie aus Grund göttlicher Heiliger Schrift in unseren Landen, Fürstentümern und Herrschaften, Städten und Gebieten predigen, lehren, halten und Unterricht tun" (Schluß der CA).

Mit der Übergabe der CA verbanden ihre Unterzeichner die Hoffnung auf ein allgemeines, vom Papst einzuberufendes Konzil. Sie erbaten dazu die Hilfe des Kaisers und des Reichs. Auf diesem Konzil sollten dann die anstehenden Probleme besprochen und einer Lösung zugeführt werden. So gesehen war der Reichstag gleichsam nur als Vorspiel bzw. als Vorbereitung eines Konzils gedacht. Weil dieses damals nicht zustande kam, erhielt die CA eine Bedeutung, die man ihr ursprünglich gar nicht zudachte.

Die CA wollte die Einladung des Kaisers aufgreifen und einen Beitrag dazu leisten, daß man „in Lieb und Einigkeit", im Verstehen und Erwägen zu einer einzigen christlichen Wahrheit gelangt, daß man auf jeder Seite das nicht recht Ausgelegte korrigiert, „daß alle, die unter einem Christus sind und streiten, alle auch in einer Gemeinschaft Kirchen und Einigkeit leben".

Um diesen Nachweis zu führen, mußte die CA aufzeigen, daß ihre Inhalte mit der römisch-katholischen Kirche und deren Tradition übereinstimmen. Dies

trifft nach der CA für jene Artikel des Glaubens und der Lehre zu, die als (21) „Articuli fidei praecipui" im ersten Teil behandelt werden: die Lehre vom Dreifaltigen Gott, von der Erbsünde, vom Sohn Gottes, von der Rechtfertigung, vom kirchlichen Amt, vom neuen Gehorsam, von der Kirche, von der Taufe, vom Abendmahl, von der Beichte, der Buße, dem Gebrauch der Sakramente, von kirchlichem und weltlichem Regiment, von der Wiederkunft Christi, vom freien Willen, von der Ursache der Sünde, von den guten Werken und von der Verehrung der Heiligen.

Am Ende des ersten Teils stellt die CA fest, daß in der von ihr entfalteten „Summa der Lehre" nichts gefunden werden könne, was von der Schrift, von der Lehre der Väter und der katholischen und römischen Kirche abwiche. Also „können unsere Gegner in diesen Artikeln mit uns nicht uneins sein". Dies gelte nicht zuletzt deshalb, weil die von der alten Kirche ausgesprochenen Verwerfungen gegen Donatisten und Pelagianer von der CA bestätigt werden. Deshalb handeln alle „jene ungnädig, voreilig und entgegen christlicher Liebe und Einigkeit, wenn sie die Unsern als Ketzer absondern, verwerfen oder meiden".

Der ganze Dissens betreffe einige Mißbräuche, „die wir guten Gewissens nicht billigen können". Aber in diesem Punkt sollen, so wird gebeten, die Bischöfe Milde und Entgegenkommen zeigen, da in den Hauptartikeln des christlichen Glaubens Einigkeit bestehe, da es ferner darum gehe, gewisse Praktiken und Gewohnheiten nicht abzuschaffen, sondern ihre ursprüngliche Gestalt und ihre eigentliche Bedeutung wiederzugewinnen.

Aufgezählt werden (Artikel 22–28): die Forderung nach beiderlei Gestalt des Abendmahls, die Legitimität des Ehestands für die Priester mit der Bemerkung: „Es wird wohl künftig an Priestern und Pfarrern mangeln, so das harte Verbot des Ehestandes länger währen sollt." Bei der Messe wird die Abschaffung der „Kauf- und Winkelmessen" gefordert, ebenso wird die Vorstellung verworfen, daß Christus nur für die Erbsünde Genugtuung geleistet habe und daß die Messe zu einem Opfer eingesetzt sei, um die anderen Sünden wegzunehmen, sowie daß die Messe ein Werk der Menschen sei. Dann heißt es: „Man legt den Unsern zu Unrecht auf, daß sie sollten die Messe abgeschafft haben. Denn das ist öffentlich, daß die Messe, ohne Ruhm zu reden, bei uns mit größerer Andacht und Ernst gehalten wird als bei den Gegnern."

Von der Beichte wird gesagt, daß sie nicht abgeschafft sei. Das Volk werde fleißig unterrichtet, wie tröstlich das Wort der Absolution sei und wie hoch es geachtet werden müsse; denn nicht des gegenwärtigen Menschen Stimme, sondern Gottes Wort vergebe die Sünde. Sie sei als „Gewalt der Schlüssel" der Kirche übergeben. Beanstandet an der Beichtpraxis wird die Forderung nach der vollständigen Aufzählung der Sünden; das vermöge der Mensch nicht. Ebenso mißbilligt die CA die Fülle der Bußwerke wie Wallfahrten usw. Unter der Überschrift „Vom Unterschied der Speis" heißt es von den Fastengeboten und

anderen Anordnungen, dies sei ein Mißbrauch, wenn die Übertretung als Sünde erklärt wird. Ähnliches gelte von den Klostergelübden, wenn man damit die Vorstellung verbindet, daß sie der Taufe gleichzustellen sei und daß sie Vergebung der Sünden und Rechtfertigung vor Gott bewirkten. Das Bekenntnis schließt mit Artikel 28 „Von der Gewalt der Bischöfe". Die geistliche Gewalt – Verkündigung, Predigt, Sakramente – sei göttlichen Rechts, die weltliche Gewalt der Bischöfe hingegen beruhe auf menschlichen bzw. kaiserlichen Rechten. Die CA will diese Struktur nicht beseitigen; sie will nur für die Praxis die notwendige Unterscheidung anbringen.

Die CA will also ein Bekenntnis zum Glauben der römisch-katholischen Kirche und ihrer Tradition sein. Der mit dem Namen Martin Luther verbundene reformatorische Aufbruch soll die Kirche nicht trennen, sondern „an Haupt und Gliedern" erneuern. Die leidenschaftlichen Ausbrüche, wie sie vor allem in Luthers frühen Schriften zum Ausdruck kommen, haben in der CA einer ruhigen, auf die Sache bedachten Darlegung Platz gemacht. Niemand hat die Hoffnung auf eine Lösung im Sinn des Friedens und der Einheit mehr vertreten als die bzw. der Verfasser der CA und alle, die sich zu ihr bekannt haben. Wir haben keinen Grund, an dieser Absicht zu zweifeln und das Ganze, wie es zuweilen geschieht, nur als politischen Trick, als Täuschungs- und Vernebelungsmanöver anzusehen.

Der Kaiser ließ durch die in Augsburg anwesenden katholischen Theologen, vor allem durch Eck und Cochläus, eine Widerlegung der CA, die „Confutatio", ausarbeiten. Sie durchlief verschiedene Fassungen mit verschiedenen Längen, bis sie auf Drängen des Kaisers eine Form fand, die sich nur auf die Inhalte bezog, die in der CA behandelt waren. Diese verkürzte Fassung stimmt vielen Artikeln des Bekenntnisses zu, besonders den 21 Artikeln des ersten Teils. Ausgenommen bleibt die Auffassung von der Buße, von den Verdiensten und der Anrufung der Heiligen. Dem zweiten Teil gegenüber bezieht die Confutatio eine verschärfte Position. Sie geht allerdings auf die Mißstände nicht ein, sondern verteidigt die bestehenden Bräuche: die Darreichung der Eucharistie unter einer Gestalt, die Feier der Messe in lateinischer Sprache (weil die lateinische Messe zu größerer Andacht anleite) und die Ehelosigkeit der Priester („weil die Priester stets das Sakrament handeln und beten wollen, so gebührt es sich, daß sie rein seien"). Die Unterscheidung von geistlichem und weltlichem Regiment der Bischöfe wird mit dem Argument beantwortet, die Bischöfe hätten die Gewalt empfangen, zu regieren. Die Confutatio schließt mit der Bemerkung, daß einige Artikel der CA „der christlichen Kirchen ganz widerwärtig und keineswegs zugelassen werden".

Der Kaiser hielt das Augsburger Bekenntnis durch die Confutatio für widerlegt und drohte mit scharfen Maßnahmen gegen seine Anhänger. Es kam zwar noch zu verschiedenen Ausgleichsverhandlungen, aber diese führten zu keinem Ergebnis. Melanchthon, der zunächst zu weiterem Entgegenkommen bereit war (bis auf Laienkelch und Priesterehe), arbeitete eine ausführliche und ungleich

schärfer gefaßte Apologie der CA aus mit Bezug auf die Confutatio, deren Inhalt sich der Kaiser als seine eigene Stellungnahme zu eigen gemacht hatte.

Der weitere dramatische Verlauf der Geschichte ist hier nicht weiter zu verfolgen. Das in Augsburg Gewollte und Erstrebte wurde nicht erreicht. Die Bemühungen um Einheit und Frieden sind gescheitert. Infolgedessen wurde das Bekenntnis von Augsburg zur Bekenntnisschrift einer von der römisch-katholischen Kirche getrennten Konfessionskirche. Das Scheitern von Augsburg hat die Spaltung der Christenheit in zwei getrennte Konfessionen eingeleitet.

Was spricht für die Anerkennung der CA als katholisches Bekenntnis?

1. Für die Anerkennung der CA spricht, daß dieses Bekenntnis ein *Zeugnis des katholischen Glaubens* sein wollte, daß es damals nicht rezipiert wurde und daß dies heute – unter anderen Bedingungen – leichter möglich ist. Geschichtliche Stunden und Konstellationen kommen, sie können nicht gemacht werden. Deswegen blieben frühere Versuche, die CA als katholisches Bekenntnis anzuerkennen – von J. Döllinger, F. Heiler, M. Lackmann –, ohne Resonanz.

2. Für die Anerkennung spricht, daß die CA die wichtigste, bis heute gültige und *verbindliche Schrift* der evangelisch-lutherischen Kirche ist. Die Pfarrer dieser Kirche werden nicht auf die Schriften Luthers, sondern auf die CA ordiniert. Luthers großer und kleiner Katechismus werden ebenfalls zu den Bekenntnisschriften gezählt, weil hier völlig unpolemisch die Lehren der Reformation dargelegt sind. Aber auch diese Schriften bleiben noch im Abstand zur CA, von der Luther später sagt, sie „müsse als das wahre Wort Gottes dauern bis zum Jüngsten Tag".

3. Für die Anerkennung der CA spricht, daß sie *verbindlich ausgelegte Schrift* sein will, Bekenntnis und damit Glaubensgrund einer Gemeinschaft der Glaubenden. Bei ökumenischen Gesprächen erklären Katholiken häufig, für die evangelische Kirche gebe es zwar die Schrift als normative Instanz; sie lege sich jedoch selbst aus und gewähre damit der Interpretation weiten Spielraum, so daß im Grund Theologen bzw. Exegeten die entscheidenden Instanzen der Kirche wären. Jedoch sind nicht einzelne Theologen, auch nicht Luther, sondern die Bekenntnisschriften die verbindliche Norm des Glaubens und der Lehre. Überdies werden in der Sammlung der Bekenntnisschriften ausdrücklich die altkirchlichen Glaubensbekenntnisse anerkannt, ebenso die großen Konzilien, vor allem Nicäa und Chalcedon einschließlich der Verwerfungen. Dazu kommt die in Gottesdienst und in der Liturgie zum Ausdruck gelangende Objektivation des Glaubens. Der Vorwurf eines protestantischen Subjektivismus ist deshalb beträchtlich zu korrigieren.

4. Für die Anerkennung der CA spricht ferner, daß sie nach der *richtigen*

Methode verfährt: Sie geht vom Glauben zur Praxis, vom größeren Gemeinsamen zu den Differenzen und gewinnt damit den richtigen Horizont, die rechte Proportion. Sie stellt die Lehre von der Kirche in den Horizont der Lehre von Christus und der Rechtfertigungslehre, des „Evangeliums". Eine ähnliche theologische Orientierung begegnet im Zweiten Vatikanum, das die Kirche von ihrem Ursprung, von Christus her bestimmt und die Ämter in der Kirche als Dienste am Evangelium und am Glauben versteht; durch das Prinzip der „Hierarchie der Wahrheiten" wird ein wichtiges Interpretationsprinzip formuliert.

5. Für die Anerkennung spricht, daß die CA für die *heute strittigen Fragen* des Abendmahls, der wirklichen Gegenwart Christi, der Beichte, der Kirche, des kirchlichen Amts und der Ordination Aussagen macht, die die *Möglichkeit einer Annäherung*, ja einer Anerkennung bieten. Das ist gerade heute von Wichtigkeit, wo im Blick auf manche Praxis im Bereich der evangelisch-lutherischen Kirchen keineswegs mehr alles so selbstverständlich ist, wie es in der CA zum Ausdruck kommt.

Andererseits kann im Blick auf die CA nicht gesagt werden, in der evangelischen Kirche gebe es kein Amt und keine Ordination, sondern nur „Religionsdiener" und nur eine Delegation durch die Gemeinde oder Beauftragungen als Verwaltungsmaßnahme. In Artikel 5 heißt es dazu: „Damit wir den Glauben erlangen, ist das kirchliche Amt eingesetzt, welches das Evangelium verkündigt und die Sakramente darreicht. Wort und Sakramente sind die Mittel, durch die der Heilige Geist geschenkt wird." Artikel 14: „Niemand darf in der Kirche öffentlich lehren oder die Sakramente verwalten, er sei denn dazu rechtmäßig berufen (rite vocatus)." Damit wird der viel umstrittene und als ungenügend empfundene Artikel 7 entscheidend modifiziert, wo es heißt: „Denn dies ist gnug zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirchen, daß da einträchtiglich nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sakramente dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden."

Was spricht gegen die Anerkennung des Augsburger Bekenntnisses?

1. Bei den Argumenten gegen eine Anerkennung der CA stehen zwei Positionen einander gegenüber. Die einen erklären, die CA könne nicht anerkannt werden, denn in ihr komme Luther und sein reformatorisches Anliegen zu kurz, Melanchthon erhalte ein Übergewicht über Luther, den maßgeblichen Reformator. Die „Härten und Kanten" Luthers würden übergangen zugunsten einer höchst zweifelhaften Harmonisierung. Man spricht von einer „Melanchthonisierung Luthers", einem *„Ökumenismus auf Kosten Luthers"*. Das werde dem Sachverhalt nicht gerecht und sei daher keine tragfähige Basis für eine Anerkennung[2].

Die gegenteilige Begründung wendet gegen eine Anerkennung ein, die CA enthalte *spezifisch lutherische Glaubenslehren,* die der katholischen Tradition widersprechen und auf dem Konzil von Trient ausdrücklich zurückgewiesen wurden.

Zum Einwand eines „Ökumenismus auf Kosten Luthers" ist zu wiederholen: Nicht die theologischen Schriften Luthers, vor allem nicht seine Kampfschriften oder seine Polemiken, bilden die authentische und verbindliche Grundlage der neuen Glaubensbewegung, sondern die Bekenntnisschriften, allen voran die CA, die Luther selbst in Worten höchster Würdigung als Wiedergabe seiner Überzeugung und seiner Lehre gebilligt hat. Der Stellenwert der CA will zum Ausdruck bringen, daß der in ihr vorgelegte Inhalt verbindlich ist, aber nicht das theologische Riesenwerk Luthers, das zum Verständnis der CA zwar äußerst wichtig ist, in dem sich jedoch auch viele private theologische Meinungen finden.

Zu dem Einwand, die CA enthalte Lehren, die im Widerspruch zur Tradition stehen und auf dem Konzil von Trient verurteilt wurden, ist zu sagen: Das Konzil von Trient nimmt nur in einem einzigen Punkt ausdrücklich Bezug auf die CA, in der Frage der Buße (DS 1704). Es weist die Aussage der CA zurück, daß die Buße aus zwei Teilen, Reue und Glauben, bestehe und bekräftigt die katholische Auffassung, die von Reue, Beichte und Genugtuung spricht. Hier liegt insofern ein Mißverständnis vor, als die CA den inneren Akt der Buße und der Reue im Auge hat, aber nicht von den Teilen des Bußsakraments spricht.

Im übrigen muß gefragt werden, ob die im Tridentinum zurückgewiesenen Auffassungen in dieser Weise von den Reformatoren vertreten worden sind. In vielen Punkten gilt die Meinung von H. Jorissen: Was das Tridentinum unter Anathem gestellt habe, sei von den Reformatoren so nicht gemeint gewesen[3].

2. Ein weiterer Einwand gegen eine Anerkennung der CA lautet: Diese sei *nicht die einzige Bekenntnisschrift;* dazu gehörten die schärfere Apologie der CA, in der Melanchthon keineswegs so „leise tritt", dann vor allem die Schmalkaldischen Artikel, die von Luther verfaßt sind.

Auch hier ist jedoch zu sagen, daß Luther in den Schmalkaldischen Artikeln betont, daß es über die Lehre vom Dreifaltigen Gott und von Jesus als dem menschgewordenen Sohn Gottes sowie über die altkirchlichen Glaubensbekenntnisse „keinen Zank noch Streit" gibt, „weil wir zu beiden Teilen diese glauben und bekennen".

Der zweite, polemische Teil dieser Schrift richtet sich gegen die damalige Praxis, vor allem gegen die katholische Messe, die als „größter Greuel" bezeichnet wird, weil „nicht ein Messeknecht mit seinem Werk, sondern das Lamm Gottes unsere Sünden trägt". Wenn wir das heute lesen, fragen wir unwillkürlich: Wie muß die Praxis damals ausgesehen haben, daß man diesen Eindruck gewinnen konnte und daß sich Luther zu den Worten hinreißen läßt: „So sind und bleiben wir auf ewig geschieden und gegeneinander"? Aber was bedeutet dieses „auf

ewig geschieden", wenn dem Wort ein Mißverständnis zugrunde liegt oder wenn die Praxis sich – wie das heute der Fall ist – so verändert hat, daß es nicht mehr zutreffen kann? Die Forderung Luthers, das heilige Sakrament rein und gewiß, nach der Einsetzung Christi und im Glauben zu begehen, ist in der heutigen liturgischen Praxis der katholischen Kirche, zumal in der durch das Zweite Vatikanum bewirkten Liturgiereform, erfüllt.

Die anderen Punkte der Schmalkaldischen Artikel beziehen sich auf Fegefeuer, Wallfahrten und Ablässe. Man kann diese Punkte gewiß nicht verschweigen, aber man kann auch nicht sagen, sie seien so zentral, daß sie eine Trennung der Kirchen rechtfertigen oder daß ihr Verschweigen einen kirchentrennenden Gegensatz im Zentrum des Glaubens verschleiere. Die Polemik der Reformatoren galt einer Praxis, die die Mitte des Glaubens, die Wahrheit von der alleinigen Mittlerschaft Jesu Christi zu verdunkeln drohte.

3. Die Anerkennung der CA wird auch mit der Begründung abgelehnt, sie *lasse einige wichtige kontroverse Inhalte* aus wie das Papsttum oder die Mariologie, so daß die Behauptung der CA, der ganze Dissens beträfe nur einige Mißbräuche, zumindest stark untertreibe.

Dieser Einwand ist richtig. Doch muß man hinzufügen, daß damals noch keine dogmatischen Entscheidungen über das Papsttum vorlagen wie nach dem Ersten Vatikanum oder über mariologische Fragen wie nach den Dogmenverkündigungen der Jahre 1854 und 1950. Wir dürfen für das 16. Jahrhundert nicht die Maßstäbe der Gegenwart anlegen; sonst urteilen wir anachronistisch.

Ferner ist daran zu erinnern, daß das Papsttum, dem die Reformatoren gegenüberstanden, das Renaissancepapsttum war. Es wurde durch Päpste vertreten, die sich oft mehr als Nachfolger der römischen Kaiser denn als Nachfolger des Apostels Petrus wußten und entsprechend lebten. Damit war der seit dem „Dictatus Papae" Gregors VII. erhobene Anspruch verbunden, daß der Papst kraft göttlichen Rechts die weltliche und geistliche Gewalt besitze, daß er Könige absetzen und einsetzen könne. Diese Vorstellung, die die Kirche als „oberste Monarchie, als größte, mächtigste Hoheit der ganzen Welt" ansieht, haben die Schmalkaldischen Artikel ebenso wie Melanchthon leidenschaftlich bekämpft und darin den „Antichristen" gesehen. Ihr Protest galt dem Papsttum in seiner damaligen Gestalt. Die Schmalkaldischen Artikel erklären, der Papst sei nicht nach göttlichem Recht Haupt der ganzen Christenheit, denn das stehe Jesus Christus allein zu. Der Papst sei nur „Bischof oder Pastor der Kirche zu Rom und derjenigen, die sich freiwillig oder politisch zu ihm begeben haben, nicht unter ihm als einem Herrn, sondern neben ihm als Brüder und Gefährten (collegae), wie dies auch die alten Konzilien und die Zeiten Cyprians zeigen".

4. Hier begegnet ein neues Bedenken gegen eine Anerkennung der CA: Zwischen ihr und der Gegenwart lägen *450 Jahre*, in denen sich vieles geändert hat. Es sind neue Fragen entstanden und neue Antworten gegeben worden. Kann da

die CA eine Hilfe sein, selbst wenn man sie theoretisch als Zeugnis und Bekenntnis des katholischen Glaubens anerkennen könnte?

Zwischen 1530 und heute liegen – im Bereich der römisch-katholischen Kirche – das Konzil von Trient, das Erste Vatikanum mit der Dogmatisierung des Primats des Papstes und der Unfehlbarkeit seiner Ex-cathedra-Entscheidung sowie die neuen Mariendogmen. In all dem ist die antireformatorische Tendenz deutlich markiert und verschärft worden. Der Heidelberger Theologe Peter Brunner hat dies in dem einprägsamen Bild formuliert: Durch die letzten Entscheidungen der Kirche Roms sei die Tür endgültig ins Schloß gefallen; wenn vor 450 Jahren nicht die Entscheidung gegen die Kirche Roms gefallen wäre, so müßte sie jetzt nachgeholt werden. Dies formulierte Brunner 1967, also nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil[4].

5. Außerdem gehe es heute um *ganz andere Probleme* als um die Differenzen zwischen den Konfessionen wie Rechtfertigung, Privatmesse, Ablässe, Wallfahrten oder Heiligenverehrung. Heute gehe es um das Christsein überhaupt, um die Gottesfrage, um die Rettung des Menschen. Was nützen die in einem schwerfälligen, altertümlichen, höchst interpretationsbedürftigen Stil geschriebenen Thesen der CA für die Probleme der Kirche in der Dritten Welt, die ohne den Ballast der abendländischen Glaubens- und Kirchengeschichte ihren Weg finden will? Wäre es nicht besser, ein Dokument aus unserer Zeit, das unsere Sprache spricht und unsere Probleme aufnimmt, zur Grundlage eines gemeinsamen Bekenntnisses zu machen, etwa den Bekenntnistext der Würzburger Synode „Unsere Hoffnung" oder die Leuenberger Konkordie, oder sollte man nicht versuchen, ein solches Bekenntnis neu zu formulieren? Ist eine Einigung auf der Grundlage der CA nicht ein Blick zurück, ja kann sie nicht neue Schwierigkeiten mit den Kirchen bringen, die die CA nicht anerkennen?

Zu diesem Einwand kann nur eine stichwortartige Antwort gegeben werden. Das Konzil von Trient und das Erste Vatikanum sind Marksteine auf dem Weg der katholischen Kirche. Sie haben in ihrer Intention wie in ihrer Wirkung die Unterschiede zwischen den Konfessionen hervorgehoben. Marksteine sind Orientierungen, aber sie können und wollen den weiteren Weg nicht behindern. Die Geschichte kann nicht ungeschehen gemacht, aber sie kann weitergeführt und geändert werden.

Das Zweite Vatikanum hat das Erste Vatikanum nicht aufgehoben, sondern weitergeführt und modifiziert. Es hat gezeigt, daß sich die katholische Kirche nicht nur durch den Gegensatz zu dem, was sie nicht selbst ist, also zur „Welt" bestimmen läßt. Ohne sich untreu zu werden, kann sich die Kirche auch von ihrer Zuordnung zur „Welt", zum Menschen, zur menschlichen Gesellschaft und ihren Problemen und Aufgaben her verstehen. Die Kirche ist von ihrem Wesen her nicht für sich, sondern für die Menschen da. Sie ist Zeichen der Einheit zwischen Gott und den Menschen und dadurch der Menschen untereinander.

In diesem Zeichen der Zuwendung bestimmt das Zweite Vatikanische Konzil auch das Verhältnis der römisch-katholischen Kirche zu den anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften im Blick auf die Gemeinsamkeit, die in der Diskussion um die Differenzen lange Zeit fast aus dem Blick geraten war. Man stellte sich der großen und schweren Aufgabe, die Treue zur eigenen Tradition zu verbinden mit der Offenheit zu den anderen und mit der Anerkennung der Kirchlichkeit der nicht römisch-katholischen Gemeinschaften. Man hat sich mit der Trennung nicht einfach als einem unabänderlichen Schicksal abgefunden, sondern den Skandal der Trennung ins Bewußtsein gerufen. Die Einheit wurde als Ziel und als ständige Verpflichtung proklamiert. Die Würzburger Synode hat dies in dem kühnen Satz ausgesprochen: „Ökumenische Orientierung muß neuer Stil der Kirche werden."

Erst in diesem neuen Klima ist es möglich und sinnvoll geworden, sich auf die CA zu besinnen, bei der die Einheit der Kirche noch nicht zerbrochen war und die Türen noch offen standen. So gibt es eine Horizontverschmelzung der CA mit der Gegenwart der katholischen Kirche. Daher ist die Besinnung auf die CA weder Willkür noch Zufall, sondern eine Fügung, die vielleicht neue Chancen der Ökumene eröffnet.

Die Frage des Papsttums hat in diesem neuen ökumenischen Klima eine überraschende Aktualität und eine nicht für möglich gehaltene Antwort erhalten. Ökumenisch-theologische Symposien in aller Welt halten es heute für angemessen, daß es in der Christenheit ein höchstes Amt geben solle und daß man dabei am geschichtlichen und bestehenden Papsttum nicht vorübergehen könne. Als höchste Aufgabe wird dem Papsttum der Dienst an der Einheit zugesprochen, der kollegial und subsidiär wahrgenommen werden und sich als Dienst am Evangelium verstehen müsse. Versteht sich nicht das Papsttum selbst heute so?

Im übrigen sollte man von den evangelischen Christen im Blick auf das Papsttum nicht mehr verlangen als von den Orthodoxen, mit denen die katholische Kirche unter bestimmten Voraussetzungen Abendmahlsgemeinschaft hält, obwohl in diesen Kirchen die Dogmen des Ersten Vatikanums nicht anerkannt werden. Dazu erklärte Kardinal J. Ratzinger: „Wer auf dem Boden der katholischen Theologie steht, kann unmöglich die Primatsgestalt des 19. und 20. Jahrhunderts für die einzig mögliche und allen Christen notwendige ansehen. Man darf sagen, daß heute nicht unmöglich sein kann, was ein Jahrtausend lang möglich war. Rom muß vom Osten nicht mehr an Primatslehre fordern, als auch im ersten Jahrtausend formuliert und gelehrt wurde. Auf dieser Basis ist Anerkennung möglich. Der Osten sollte die Entwicklung des Westens nicht als häretisch erklären." [5]

Wenn mit den Orthodoxen heute Abendmahlsgemeinschaft als möglich angesehen wird, dann heißt dies auch, daß die mit der Leugnung der Dogmen des Ersten Vatikanums ausgesprochene Exkommunikation faktisch aufgehoben

wird. Das bedeutet nicht, daß das Dogma nicht mehr gelte; aber es heißt, daß seine Nichtanerkennung nicht zur Exkommunikation führt, zumal in den grundlegenden Inhalten des Glaubens Übereinstimmung besteht. Aus all dem folgt, daß das Wort Peter Brunners, die Tür sei endgültig ins Schloß gefallen, der Geschichte angehört.

In solcher Perspektive lassen sich auch die übrigen Bedenken gegen die katholische Anerkennung der CA beantworten. Die CA will kein Ersatz sein für die Antworten, die von den heute anstehenden Fragen gefordert werden. Diese Antworten sind vielfach gemeinsam, d. h. ökumenisch zu geben, aber sie sind leichter zu geben auf der theologischen, vor allem christologischen Grundlage, wie sie auch durch die CA bereitgestellt ist. Probleme der Übersetzung und Interpretation stellen sich immer, auch im Blick auf die Bibel oder auf Konzilstexte.

Die Anerkennung der CA will als bilaterales Geschehen andere Vereinbarungen oder Einigungen nicht behindern, sondern unterstützen. Deshalb stünde auch nichts im Weg, wenn ein so ökumenischer Text wie das Bekenntnis „Unsere Hoffnung" der Würzburger Synode von evangelischer Seite anerkannt würde.

Die Leuenburger Konkordie ist eine Vereinbarung zwischen evangelisch-lutherischer und reformierter Kirche. Sie verzichtet darauf, die katholische Kirche einzubeziehen. Das sind ihre Grenzen. Deshalb ist die CA als Grundlage geeigneter. Wenn man sagt, nicht der Blick zurück auf die CA, sondern der Blick nach vorn auf ein mögliches Konzil der ganzen Christenheit sei das Gebot der Stunde, dann kann man nur erwidern: Gerade zu einem Konzil gibt die CA die stärkste Motivation, darauf wollte es vorbereiten.

Was heißt Anerkenung?

Fragen wir zum Schluß: Was heißt Anerkennung, also auch Anerkennung der CA[6]? Anerkennung heißt, das Bekenntnis von Augsburg als legitime Darstellung des Glaubens ansehen und gelten lassen, also zu sagen: Dieses Bekenntnis bezeugt auf seine Art und in seiner Sprache den gleichen Inhalt des Glaubens, zu dem sich die katholische Kirche bekennt; es ist eine legitime Ausprägung der christlichen Wahrheit. Das Neue bestünde darin, daß die nach wie vor bestehende Verschiedenheit nicht mehr kirchentrennend ist, sondern Ausdruck einer legitimen Vielfalt in einer Einheit. Konfessionen werden dann nicht mehr Zeichen des Widerspruchs, die sich gegenseitig exkommunizieren, sondern Träger einer lebendigen Vielfalt, die nicht Gegensatz, sondern Ausdruck der Einheit ist. Die neutestamentlichen Kirchen von Jerusalem und von Korinth, die judenchristlichen und heidenchristlichen Kirchen waren verschieden und eins zugleich; das gab Spannungen, Probleme, Aufgaben, aber „das Netz zerriß nicht".

Wenn heute Abendmahlsgemeinschaft mit der orthodoxen Kirche unter bestimmten Bedingungen möglich ist – und das ist tiefster Ausdruck von Einheit –, so wird damit der Unterschied des Stils, der Mentalität, der Liturgie oder der Theologie nicht eingeebnet. Auch in der heutigen katholischen Kirche erleben wir eine immer stärkere Profilierung der Vielfalt in der Einheit, wenn wir etwa die Kirche in den Ländern der Dritten Welt mit der Kirche des Abendlands vergleichen. Anerkennung heißt nicht Preisgabe, Einebnung oder Identitätsverlust, sondern Treue zum Eigenen und bejahende Offenheit zum anderen hin.

Eine Anerkennung der CA als ökumenisches Bekenntnis wäre ein bedeutsames Zeichen vor allem deshalb, weil sie nicht einfach alles läßt, wie es ist und wie es war, sondern weil sie einiges in Bewegung bringt, in der katholischen wie in der evangelischen Kirche; vor allem aber, weil sie den Weg zur Einheit nicht dadurch markiert, daß Bekenntnis und Kirchlichkeit möglichst abgeschwächt oder gar ausgehöhlt werden, sondern daß sie durch eine ausdrückliche Bejahung und Verwirklichung neu lebendig werden.

Der weitere Gang wird dahin gehen, welches Bild man sich von dieser Einheit konkret macht, welche Formen von Einheit denkbar, möglich, wünschenswert sind. Es ist und kann nur das Grundmodell sein, mit den – konkret auszufüllenden – Orientierungsdaten: Einheit in Vielfalt, Vielfalt in Einheit. Nicht Ökumene statt Konfessionen, sondern Konfessionen als Gestalt der Ökumene[7].

ANMERKUNGEN

[1] Text in: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (Göttingen [3]1956).

[2] P. Manns, Zum Vorhaben einer „Katholischen Anerkennung der Confessio Augustana": Ökumene auf Kosten Martin Luthers?, in: Ökumenische Rundschau 26 (1977) 426–450.

[3] H. Jorissen, Steht die Bußlehre der Confessio Augustana einer Anerkennung durch die katholische Kirche im Weg?, in: Katholische Anerkennung des Augsburger Bekenntnisses? Ein Vorstoß zur Einheit zwischen katholischer und evangelischer Kirche (Frankfurt 1977) 132–150, hier 147.

[4] P. Brunner, Reform – Reformation, einst – heute, in: Kerygma und Dogma 13 (1967) 159–183.

[5] J. Ratzinger, Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus, in: Bausteine für die Einheit der Christen 17 (1977) 10.

[6] H. Fries, Was heißt Anerkennung der kirchlichen Ämter?, in dieser Zschr. 191 (1973) 507–516.

[7] H. Fries, Ökumene statt Konfessionen? (Frankfurt 1977).

Wolfgang Kuhn

Der Mensch – nur ein nackter Affe?

Die Sonderstellung des Menschen aus der Sicht einer erweiterten biologischen Anthropologie

Auch in unseren Tagen gilt, was A. Portmann 1964 feststellte: daß die leitenden Ideen der maßgebenden Werke über den Menschen durchweg von einem isolierten zoologischen Denken bestimmt sind. So beantwortete G. Simpson (1957) die Frage „Was ist der Mensch?" mit den Worten: „. . . das Ergebnis eines nicht zweckbestimmten materialistischen Prozesses . . . ein Angehöriger des Tierreichs und eine Art in der Ordnung der Primaten" (Affen), B. Rensch (1959): Für Juden, Christen und Mohammedaner ist der Mensch ein Geschöpf Gottes. Für den naturwissenschaftlich gebildeten modernen Menschen dagegen ist der Mensch ein Nachkomme tierischer Ahnen, J. Muller: „. . . ein in Eile etwas verbesserter Menschenaffe", J. Huxley (1965): „Ein fehlerhaftes, vielfach zusammengepfuschtes Produkt stammesgeschichtlicher Improvisation", I. Schwidetzky (1968): „. . . der Affe, der sprechen kann", Th. Löbsack (1974): ein „Fehlschlag der Natur".

Der Tenor ist in zahlreichen neuen Veröffentlichungen – vor allem wiederum populärwissenschaftlichen – immer noch der gleiche. Ganz unverkennbar liegt dem auch bei manchen Autoren, besonders hervorstechend etwa bei Theo Löbsack, die Absicht zugrunde, das christliche Menschenbild durch diese Abwertung zu schmähen, ganz wie es Ernst Haeckel bereits vor 100 Jahren versuchte, und großenteils sogar mit den nämlichen „Argumenten". So betont er 1976 (137), wir müßten uns als Wesen begreifen, „die einschließlich ihres Geistes und ihrer Seele aus tierischen Vorfahren hervorgegangen sind", und das bedeute den Anspruch aufzugeben, etwas „Einzigartiges" darzustellen, eine von einem Schöpfer nach dessen Bild geschaffene Ausnahme von einsamer Größe unter den Kreaturen der Erde zu sein.

Desmond Morris nennt den Menschen einen „nackten Affen", der sich selbst den hochtrabenden Namen Homo sapiens gegeben hat (1968). Auch Herbert Wendt gibt mit dem Titel seines 1971 erschienenen Buchs „Der Affe steht auf" zugleich eine Definition. Heberer räumt den Hominiden ebenfalls keine Sonderstellung ein. Für ihn ist der Mensch wie jedes andere Lebewesen ein Produkt des Zufalls, also ungerichteter, sinn- und zielfreier Mutationen und der Auslese, was er als „Entmythologisierung" der Natur wertet (95). Salvador E. Luria

nannte den Menschen 1974 „nichts als ein – wenn auch ganz besonderes – Produkt einer Reihe blinder Zufälle und bitterer Notwendigkeiten", denn das Wesen der gesamten Evolution sei ja die Abwesenheit von Motiv und Zweck. Er will das „überaus erstaunliche gestalterische Werk" der Formung eines Menschen aus der Struktur und den chemischen Reaktionsweisen bestimmter Moleküle rein materialistisch erklären (162, 200). Darin folgt er J. Monod, der 1971 schrieb, „daß einzig und allein der Zufall jeglicher Neuerung, jeglicher Schöpfung in der belebten Natur zugrunde liegt". Nach Monod kam unsere „Losnummer" beim Glücksspiel blinder Naturkräfte heraus: Der Mensch ist hoffnungslos allein in der teilnahmslosen Unermeßlichkeit des Universums, „aus dem er zufällig hervortrat" (141, 179, 219). In seinem Vorwort zu Monods Buch, das vom „Spiegel" als „größter philosophischer Bucherfolg nach dem Kriege" gepriesen wurde, zog der Molekulargenetiker M. Eigen das Fazit: „Die Molekularbiologie hat dem Jahrhunderte aufrechterhaltenen Schöpfungsmystizismus ein Ende gesetzt, sie hat vollendet, was Galilei begann."

Die Selbstabwertung des Menschen zu einem „Tier" (Rostand) unter anderen, dessen Evolution keine Ausnahme kennt und daher keine Sonderstellung rechtfertigt, hat verschiedene Gründe. Der begreifliche Wunsch des Biologen, in seinen Aussagen nicht minder „exakt" zu sein als der Chemiker oder der Physiker, entspricht, wie Russell meint (64), dem theoretischen Ziel jeder Naturwissenschaft, letztlich ganz in der Physik aufzugehen und ausschließlich kausalanalytisch zu arbeiten. Aber er muß sich ausgerechnet von einem Physiker sagen lassen, daß wesentliche Teile seines Forschungsobjekts, des lebendigen Organismus, der Kausalanalyse grundsätzlich nicht zugänglich sind, daß wir z. B. gerade die Gestalt, die „Morphologie des lebenden Organismus nie begreifen werden, solange wir uns auf die Verwendung physikalischer und chemischer Gesetze beschränken" (Heitler, 1962, 44).

Dieses Ungenügen der kausalanalytischen Methode verleitet dann dazu, das Werden von wesensmäßig Neuem zu verneinen, indem man behauptet, es handle sich bei allem scheinbar Neuem, das im Verlauf der Evolution zutage trat, lediglich um die Kumulation bereits in den vorausgegangenen Zuständen der Materie enthaltener Potenzen. So schließt H. v. Ditfurth, weil der Mensch ein Bewußtsein hat, müsse es Vorstufen des Bewußtseins gegeben haben. Ja in „unendlich verdünnter Form" müsse dieses Bewußtsein „schon in den Elementarteilchen der Materie angelegt gewesen sein". Er behauptet, daß „das ‚tote' Wasserstoffatom bereits alle Informationen enthält, die erforderlich waren, um unter den Bedingungen der Naturgesetze alles entstehen zu lassen, was existiert" (9–11).

Mit dieser Meinung, die er für „vielleicht die großartigste Perspektive unseres heutigen Weltbilds" hält, steht er nicht allein. Zwei Jahre später, 1976, hat sie H. J. Bogen bestätigt. Schon der Titel seines Buchs „Mensch aus Materie" weist

auf diese Tendenz einer Ableitung alles „Neuen" im Menschen aus Vorstufen in der toten Materie hin. Bogen hält die Materie für „so großartig, . . . daß man es ihr ohne weiteres zutrauen darf, unter bestimmten Bedingungen so verwickelte Strukturen wie Sinneszellen, Neuronenschaltungen, ja Verhaltensweisen zu produzieren" (48).

Auch hier müssen sich die Biologen wieder von den Physikern sagen lassen, daß ihre Spekulationen ohne wissenschaftlichen Anhaltspunkt sind. Der Physiker Walter Heitler (1974, 107) spricht von „seinsmäßig neuen Kategorien", die im Verlauf der Evolution in Erscheinung traten und über deren Entstehung als „völlig ungelöste Probleme" uns die Biologie nichts lehren kann. Th. Dobzhansky wendet sich als Genetiker mit aller Schärfe dagegen, Atomen und sogar subatomaren Teilchen gewisse Rudimente von Leben, Individualität oder Bewußtsein und Willen zuzuschreiben. Er betont, daß es in nicht lebenden Systemen keinerlei positive Anhaltspunkte, „weder zwingende noch angenäherte", für irgendwelche biologische und menschliche Qualitäten gibt. Daß die Evolution „Neues zustande bringt", sei gerade ihr interessantester Aspekt: „Von Zeit zu Zeit transzendiert sie sich selbst, das heißt sie produziert neuartige Systeme mit neuartigen Eigenschaften – Eigenschaften, die in den vorhergehenden Systemen auch nicht als winzige Keime angelegt waren." Das Entstehen von Lebendem aus Nichtlebendem und das Entstehen von „Menschheit aus Tierheit" bezeichnet Dobzhansky als „die zwei grandiosesten entwicklungsgeschichtlichen Transzendierungen" (124 f.). Wenn ein so bedeutender Naturforscher von Transzendierung spricht, ohne die keine echte Evolution möglich sei, so bedeutet dies eine offene Absage an alle rein materialistischen Erklärungsversuche.

Grenzen zwischen Tier und Mensch

Die Bemühungen, selbst in der toten Materie bereits alle Ursachen und Voraussetzungen seelisch-geistiger Fähigkeiten zu finden, dienen letzten Endes nur dazu, den Menschen als Ziel und Krone der Schöpfung zu entthronen. Was als spezifisch für den Menschen, nur dieser Art Homo sapiens allein angehörend galt, wird damit gewissermaßen zum Allgemeingut deklariert. Vor rund 200 Jahren allerdings verliefen die Bestrebungen der Biologen in genau umgekehrter Richtung. Nicht Nivellierung, sondern Hervorhebung des Menschen war ihr Anliegen. Damals vermerkte der holländische Anatom P. Camper († 1789), der als erster Europäer Gelegenheit hatte, einen Orang-Utan zu sezieren, mit Befriedigung: „Einzig und allein der Mensch trägt seine Schneidezähne in einem zusammengewachsenen Oberkiefer ohne einen Knochen dazwischen!" Er erblickte in diesem – wie er glaubte – anatomischen Einzel- und damit Eigenmerkmal des Menschen den Trennungsstrich zwischen ihm und allen Tieren schon auf

rein körperlicher Ebene deutlich fixiert. Als Goethe diesen Knochen dann doch entdeckte – oder, genauer, wiederentdeckte –, galt seine Begeisterung über diesen Fund mitnichten etwa einer vermeintlichen Verwischung der Grenze zwischen Tier und Mensch. Wenn er am 27. 3. 1784 an Frau v. Stein und Herder schrieb: „Ich habe gefunden weder Gold noch Silber, aber was mir unsägliche Freude macht – das Os intermaxillare am Menschen!", so brachte er damit nur seine Genugtuung darüber zum Ausdruck, daß sich auch die Anatomie des Menschen seinem typologischen System einordnen ließ und, was weit wichtiger ist, die Sonderstellung des Menschen allein durch den Geist markiert wird und nicht durch einen fehlenden Knochen.

Diese Vorrangstellung des menschlichen Geistes wurde in der Folgezeit weniger durch Darwins 1871 schon erschienenes Werk über die Abstammung des Menschen erschüttert, in dem er feststellt, daß „zwischen Mensch und höherem Säugetier hinsichtlich der Geisteskräfte kein fundamentaler Unterschied vorhanden sei" als vielmehr durch Sigmund Freuds Aufdeckung der überragenden Rolle des „Es", des Unbewußten. Die moderne Verhaltensforschung vermochte in der Tat zu bestätigen, daß der Mensch in seinen Handlungen und Verhaltensweisen durchaus nicht nur von seinem Geist, seiner Einsicht und Vernunft geleitet wird, sondern in vielen seiner Reaktionen wie das Tier weitgehend von den heute als „stammesgeschichtliche Anpassungen" definierten Instinkten oder doch Instinkt-Residuen (I. Eibl-Eibesfeldt).

Andererseits haben uns aufschlußreiche Experimente über das einsichtige Verhalten, das Lernvermögen, den Werkzeuggebrauch und die Kommunikationsfähigkeit von Menschenaffen darüber belehrt, daß diese Tiere sehr wohl Leistungen vollbringen, die man vor noch nicht allzu langer Zeit nur dem Menschen zutraute. So besitzt der Schimpanse zweifellos die Fähigkeit zur „primären Aufgabenlösung", also der rein mentalen Bewältigung einer gestellten Aufgabe, ohne die umständliche und zeitraubende Methode „Versuch und Irrtum" anzuwenden, wie dies alle anderen nicht-menschenäffischen Säugetiere tun. Man möchte aus seinen „Malereien" auf ein ästhetisches Empfinden schließen und aus Versuchen mit Automatenmarken unterschiedlichen Erfolgswerts beim Einlösen gegen begehrte Leckerbissen gar auf „Wertvorstellungen" (Neumann, 43).

Wenn auch kein Tier eine Wort-Sprache wie der Mensch entwickelt hat oder auch nur bruchstückhaft erlernen kann, so wissen wir doch heute, daß man die entscheidende Grenze nicht mehr einfach zwischen einer Tieren möglichen Symptom-Sprache und einer allein dem Menschen gegebene Symbol-Sprache suchen darf. Ein höheres Säugetier – es muß durchaus nicht ein Affe sein – kann sicher mehr zum Ausdruck bringen als lediglich Emotionen. In vielen Warnlauten kommt auch in der tierischen Kommunikation die Appellfunktion der Sprache zum Ausdruck. Schon die Geste des Anstoßens mit der Nase kann bei Hunden einen „Aufforderungscharakter" haben.

Daß Schimpansen nicht sprechen lernen – alle diesbezüglichen Versuche sind kläglich gescheitert –, hängt vor allem auch mit dem Bau ihres Gehirns (Brocasches Zentrum) und des Stimmapparats zusammen. Mehr Erfolg erzielten daher Versuche mit einer Art Taubstummensprache, über die man mit den Tieren in Kommunikation treten wollte. Nach 22 Monaten Dressur beherrschte die Schimpansin Washoe 34 Zeichen, nach vier Jahren insgesamt mehr als 100! Noch erstaunlicher sind die Abstraktionsleistungen der Schimpansin Sarah mit Plastiksymbolen. Sie beweisen, daß diese Menschenaffen tatsächlich zu höheren Leistungen „geistiger" Art fähig sind, als sie normalerweise in der Freiheit, ohne die Dressur durch den Menschen, beobachtet werden. D. Ploog stellte 1972 in diesem Zusammenhang fest, daß der Schimpanse offenbar über „mentale Konzepte" verfügt, „von denen er nach bisheriger Erfahrung in der Kommunikation mit seinesgleichen keinerlei Gebrauch macht". Er gesteht jedoch offen ein, „daß auch angesichts dieser Ergebnisse profunde Unterschiede vorhanden sind" – Unterschiede zwischen tierischen Kommunikationsformen und -möglichkeiten einerseits und der Sprache des Menschen andererseits.

Auch die Feststellung Konrad Lorenz', der Mensch sei das Lebewesen, das die Vererbung erworbener Eigenschaften erfunden habe – denn er allein ist ja in der Lage, Erlerntes weiterzugeben, Erfahrungen von einer Generation auf die nächste zu übertragen und damit deren Verhalten ohne den zeitraubenden Umweg über Mutationen, Veränderungen in der Erbsubstanz also, zu beeinflussen –, kann heute nicht mehr als Unterscheidungskriterium gelten. Wir kennen inzwischen Fälle echter „Tradition" bei Affen, wenn auch diese Form der Überlieferung neuer Verhaltensweisen ohne Sprache erfolgt. Soziale Primaten können „leicht kulturelle Verhaltensweisen ausbilden" (Campbell, 296). Die Zufallsentdeckung eines Bergaffenweibchens auf der unbewohnten japanischen Insel Koshima, Kartoffeln statt durch mühsames Reiben zwischen den Händen zu reinigen einfach in Wasser zu tauchen und abzuwaschen, verbreitete sich über die ganze Gruppe. Nach vier Jahren praktizierte die Hälfte der Gruppe dieses „Kartoffelwasch-Verhalten" und innerhalb von zehn Jahren breitete sich diese neue Gewohnheit allein durch Nachahmung auf 71 Prozent aller Gruppenangehöriger aus. Ganz ähnlich verhielt es sich mit der „Erfindung", Weizenkörner, die mit Sand vermengt waren, in Pfützen zu werfen. Da der schwerere Sand sofort zu Boden sinkt, können die Körner leicht von der Oberfläche abgeschöpft werden.

Auch bei Vögeln kennen wir gewisse „Traditionen". In England lernten Meisen in relativ kurzer Zeit, die Deckel der vor den Haustüren abgestellten Milchflaschen zu öffnen und die Sahne abzutrinken. Auch diese neue Sitte breitete sich von einem Zentrum durch Nachahmung deutlich verfolgbar immer weiter aus. Allerdings muß man auch die gravierenden Unterschiede zur menschlichen Tradition sehen, deren positive Eigenart doch letztlich darin besteht, „daß sie

Geschehnisse und Gedankeninhalte ausbreiten und über Generationen bewahren kann. Sie hat hier also neue Bereiche gewonnen" (Remane, 1972, 320).

Wie bereits die Kommunikationsexperimente zeigten, kommt auch bei seinen „Traditionen" das Tier – ob Affe oder Meise – nicht los vom rein physiologischen „Situationsdruck". Sein Interesse gilt lediglich der Befriedigung vitaler Bedürfnisse. Hinzu kommt, daß selbst bei den japanischen Affen keinerlei Versuch unternommen wurde, die Neuerungen anderen beizubringen, sie zu „unterrichten". Es gibt, wie Kitahara-Frisch bemerkt, bei den Affen von Koshima keinerlei Propaganda oder Proselytenmacherei. Die neuen Fertigkeiten verbreiten sich vielmehr spontan wie eine Krankheit durch Ansteckung. Sie werden neben den alten Verhaltensweisen praktiziert, die sie keineswegs etwa völlig verdrängen und ablösen, und sie haben auch keinerlei Einfluß auf die anderen traditionellen Muster des Gemeinschaftslebens.

Sicher gilt nach wie vor, daß die Kultur die „eigentliche Natur" des Menschen darstellt (Gehlen), ja, wie Eibl-Eibesfeldt sagt, daß der Mensch zum Kulturwesen „vorprogrammiert" ist. Die Forschungen Adolf Portmanns über die Embryonalentwicklung des Menschen, seinen besonderen Geburtszustand als dem einer „physiologischen Frühgeburt" und das extrauterine Frühjahr haben diese Hinordnung auch der „vitalen Basis" auf ein Dasein mit Kultur überzeugend dargelegt.

Dennoch: die Grenzen sind unscharf, verwischt, nicht mehr so deutlich, wie man ehedem so sicher glaubte. Eine klare Antwort auf die Frage, ob sie in der Tat nur gradueller oder aber grundsätzlicher, wesentlicher Art sind, läßt sich zur Zeit wohl kaum geben. Wenn es also im Bereich bislang für spezifisch menschlich angesehener „geistiger" Leistungen nicht möglich ist, das Humane eindeutig zu charakterisieren und dem Subhumanen gegenüber abzugrenzen – welche Leistung des Menschen, welches Artspezifikum könnte zum gegenwärtigen Zeitpunkt als so eindeutig „menschlich" gelten, daß es eine unüberbrückbare Kluft aufreißt zwischen dem Tier, auch dem am höchsten entwickelten Menschenaffen, und dem Menschen?

Gibt es das ausschließliche Humane?

Interessanterweise hat Darwin selbst bereits 1871 jene Kriterien genannt, die allein den Menschen auszeichnen und es uns daher ermöglichen, die gesuchte Grenzlinie zwischen ihm und dem Tier zu ziehen. „Ich unterschreibe ohne Einschränkung das Urteil derjenigen Fachschriftsteller, die behaupten, daß von allen Unterschieden zwischen Mensch und niedrigerem Tier das Moralgefühl oder das Gewissen weitaus der wichtigste sei", so schrieb er damals in „Die Abstammung des Menschen" (144). Beobachtungen an taub-blind Geborenen haben neuer-

dings tatsächlich gezeigt, daß dem Menschen „Gewissen" vor aller Erfahrung gegeben, also „angeboren" und mithin seiner Natur eigen ist. Ja, nach Arnold Gehlen bilden sämtliche Merkmale des Menschen, von seinem aufrechten Gang bis zu seiner Moral ein System, in dem sie sich gegenseitig voraussetzen (17). Die Moral muß deshalb im Menschen von Anfang an „vorberücksichtigt" (Gehlen) sein, damit er als Art überhaupt bestehen kann und sich nicht selbst ausmerzt. Man könnte diese vorberücksichtigte Moral im Sinn Gehlens als „Mängelkompensation" verstehen, da Tiere, die in der Lage sind, Artgenossen zu töten, durch instinktive Hemmungen zwangsläufig daran gehindert werden. Konrad Lorenz hat wiederholt darauf hingewiesen, daß im Zeitalter ferngesteuerter Waffen, die alle möglicherweise auch dem Menschen angeborenen Tötungshemmungen unwirksam werden lassen, allein die spezifisch menschlichen Leistungen des begrifflichen Denkens und der auf diesem Denken aufbauenden verantwortlichen Moral die Menschheit retten können (34).

Sogar Plato († 348 v. Chr.) schon hatte die Moral als eine Voraussetzung der physischen Existenz des Menschen erkannt, als er schrieb: „Zeus befürchtete, daß sich die Menschen ausrotten würden, und so sandte er Hermes zu ihnen, auf daß er sie lehre, daß Ehrfurcht und Gerechtigkeit die Ordnungsprinzipien ihres Gemeinwesens, der Freundschaftsbande und des Ausgleiches zwischen ihnen seien." Alexis Carrel, der berühmte französische Arzt und Nobelpreisträger, nannte fast 2200 Jahre später, am 21. April 1941, in seinem Tagebuch die Moral die Gesamtheit der Regeln, „die der Mensch sich auferlegen muß, wenn er als Individuum und Gattung überleben will . . . sie allein sichern den Fortbestand". Für ihn ist das christliche Gebot der Nächstenliebe „ein ebenso fundamentales Gesetz in der Welt der Menschen wie das Gesetz der Schwerkraft im Bereich der Physik" (146, 148). Aus dem gleichen Grund nennt Simpson den Menschen „das ethische Tier überhaupt", weil Ethik „eine für seine Lebensweise erfolgsnotwendige biologische Anpassung" sei (181).

Wer eine Sonderstellung des Menschen leugnet, ist daher auch genötigt, Moral als etwas „Aufgezwungenes" abzuwerten (Monod, 211), ja insbesondere die christliche Moral mit ihrer Forderung, den Nächsten zu lieben, als aller Naturgesetzlichkeit widersprechend und „pervers" hinzustellen (so die „Peking Rundschau" vom 25. 1. 1972). Der Verhaltensforscher Wolfgang Wickler hat indessen überzeugend nachgewiesen, daß diese christliche Moral nicht nur keineswegs „naturwidrig" ist, sondern ganz im Sinn Gehlens oder Carrels natur- und existenznotwendig. Er konnte zeigen, daß nicht einmal sozial lebende Tiere ohne moral-analoge, instinktiv gesicherte Verhaltensweisen überlebensfähig wären. Wenn man das moralanaloge Verhalten bei Tieren als das – freilich erzwungene – „Gute des Instinkts" bezeichnen darf, so steht dem beim Menschen – und nur bei ihm – das wahre Gute, das „Gute der Einsicht", wie es v. Weizsäcker einmal formulierte, gegenüber. Reagiert das Tier auf bestimmte Auslöser, etwa

die des bekannten „Kindchenschemas", instinktiv mit Betreuungsverhalten, so ist das beim Menschen nicht anders, man braucht nur an das Spielen der Kinder mit Puppen, Teddybären oder jungen Tieren zu denken.

Doch der allein „weltoffene" (Portmann) Mensch kann, was dem instinktgebundenen Tier nicht möglich ist, auch gegen seine Instinkte oder Instinktresiduen handeln. Im Guten bedeutet dies, daß er auch mißgestaltete Kinder mit aufopfernder Liebe pflegt sowie alte und kranke Menschen, die doch keine Kindchenschema-Auslöser mehr zeigen, und im Bösen, daß er z. B. Kinder trotz dieser Auslöser schlecht behandelt, aussetzt oder gar tötet. Illies vermerkt zu Recht, daß das, was wir etwa im Hinblick auf Kranken- und Altenpflege so gern eine „übermenschliche" Geduld, Liebe, Barmherzigkeit, Anstrengung oder Leistung nennen, in Wirklichkeit gar nicht über-menschlich, sondern über-tierisch und damit gerade seinem Wesen nach zutiefst menschlich ist (104).

Nur der Mensch allein weiß um Gut und Böse. Dieses Wissen bürdet ihm Verantwortung auf, die kein Tier kennt. Nur der Mensch, der die instinktive Unschuld des Tieres verloren hat, kann schuldig werden, denn er allein hat vom Baum der Erkenntnis gegessen. In den verführerischen Worten der Schlange, von denen Genesis drei berichtet, erkennen wir die wohl älteste und entscheidende Sonderung des Menschen von allen anderen Geschöpfen: „Ihr werdet sein wie Gott, wissend um Gut und Böse!"

Verantwortung setzt die Möglichkeit der freien Entscheidung voraus, die keinem Tier gegeben ist. B. Hassenstein erblickt deshalb auch im willensfreien Handeln eine „qualitative Neuerwerbung des Menschen". Die Wesensverschiedenheit des Menschen im Vergleich mit dem Tier ist, wie er hervorhebt, nicht in der Ebene der Kausalvorgänge angesiedelt oder, um noch einmal auf Goethe zurückzukommen, etwa durch einen fehlenden Kieferknochen markiert. Dort, auf der „Ebene der Kausalvorgänge", hätte er nach Hassenstein keinen Sinn. Er gehört vielmehr der „Meta-Ebene der Bewußtseinsvorgänge" an, wo er qualitative, nicht allein quantitative Unterschiede kennzeichnet (95). Das Tier ist keiner Pflichteinstellung fähig, Normativität kann ihm durch keinen Dressurakt beigebracht werden. Auch Erziehung ist also ein menschliches Spezifikum. Froese bezeichnet sie deshalb als „die Bedingung der Möglichkeit eigentlicher Menschwerdung" (58). Daß die biologisch-körperliche Entwicklung des Menschen, seine eigenartige und einzigartige Wachstumskurve auf diese Notwendigkeit einer Erziehung hin orientiert ist, hat vor allem Adolf Portmann zeigen können.

Eine nur kausalanalytisch arbeitende, nur das Quantitative, in Maß und Zahl Formulierbare erfassende naturwissenschaftliche Disziplin vermag also allein gar keine Aussage über „den" Menschen zu machen. Die Gefahr der unerlaubten Grenzüberschreitung liegt gerade darin, daß viele Biologen dies dennoch versuchen und ihren Teilaspekt in Pseudo-Definitionen für das „Ganze" des Menschen ausgeben. Auch eine biologische, eine „basale Anthropologie" (Portmann)

kommt heute nicht mehr ohne den Blick über die engen Grenzen naturwissenschaftlicher Aussagekompetenz aus, versucht sie den Menschen richtig zu deuten und einzuordnen. Da er das einzige Wesen mit geschichtlicher Daseinsart (Portmann) ist, dürfen und müssen sogar auch geisteswissenschaftliche Forschungsmethoden angewendet werden, um zu einem umfassenden Menschenbild zu gelangen. Umgekehrt kann ja auch gerade die historische Forschung heute nicht mehr auf die Anwendung naturwissenschaftlich-kausalanalytischer Methoden, etwa bei der absoluten Altersbestimmung, verzichten.

Religio als Artmerkmal

Interessanterweise war sich bereits Darwin – im Gegensatz zu vielen Darwinisten hundert Jahre später – über die Notwendigkeit im klaren, auch die über das biologisch-naturwissenschaftlich Faßbare hinausgehenden Daseinsbezüge des Menschen berücksichtigen zu müssen, obwohl ihm freilich deren biologisch-arterhaltende Bedeutung noch nicht bekannt war. Beim Aufzeigen der Unterschiede zwischen Mensch und Tier stellt er fest, daß sich der Mensch im Gegensatz zum Tier seiner selbst bewußt ist. Er reflektiert daher auch über seine Vergangenheit wie über seine Zukunft, über sein Leben und seinen Tod. Dies aber bedingt nun wiederum, daß „die meisten Menschen . . . ein religiöses Empfinden (haben), wenn man diesen Begriff soweit auslegt, daß darin auch Ehrfurcht, Aberglauben sowie der Glaube an Animistisches, Übernatürliches oder Spirituelles Platz finden" (Simpson, 116). Dieses Nachdenken über Vergangenheit und Zukunft, über Herkunft und Tod ist deshalb allein für den Menschen charakteristisch, weil nur er die Fähigkeit der Erinnerung hat. Ein Tier, so unterscheidet Remane, kann wiedererkennen, wie der Hund des Odysseus seinen Herrn bei dessen Rückkehr; doch nur der Mensch vermag sich dank seiner Erinnerungsfähigkeit etwa abwesende Menschen und vergangene Erlebnisse in Gedanken vorzustellen. Weil Tiere dazu nicht in der Lage sind, leben sie „fast nur in der Gegenwart wie wir als Säuglinge" (Remane, 1973, 236). Ohne diese Fähigkeit des Erinnerns wäre die Ausbildung einer Begriffssprache, wie sie allein der Mensch besitzt, nicht möglich gewesen.

Ein Lebewesen, für das lediglich die unmittelbare Gegenwart existiert, kann, von allem anderen abgesehen, nicht „Geschichte haben" wie der Mensch, auch keine Verantwortung tragen, die ja voraussetzt, daß die Folgen einer Handlung vorausgesehen werden, und es kann aus dem gleichen Grund weder Kultur schaffen noch Religion, selbst im allgemeinsten Sinne einer Rück-Bindung, besitzen. Sogar Desmond Morris muß zugeben, daß wir Menschen eine Religion – was immer auch er darunter versteht – haben müssen, ohne freilich zu bemerken, daß doch damit seine eigene Definition dieses Menschen als haarlosen Nacktaffen

hinfällig wird (276). Adolf Portmann (1970) weist darauf hin, daß der Mensch sein Dasein nicht ohne Sinngebung führen kann, das Finden dieses Sinnes aber eine stete Aufgabe bleibt (336).

Weil das Tier, auch der höchstentwickelte Schimpanse, das Phänomen Tod als „Gegenwartswesen" nicht begreift, steht es dem toten Artgenossen verständnislos mit einer Mischung von Angst, Unsicherheit, Neugier und Unruhe gegenüber. Kein Affe bestattet seine toten Artgenossen. Selbst eine Affenmutter, die ihr totes Baby tagelang mit sich herumtrug und immer wieder vergeblich versuchte, es zu nähren, ließ den kleinen Körper zuletzt einfach irgendwo liegen, nachdem die beginnende Verwesung alle Merkmale des Kindchenschemas ausgelöscht hatte. Beim Menschen hingegen war die Einstellung zum toten Art- und Sippengenossen offenbar vom frühesten Anbeginn seiner Geschichte an grundsätzlich anders. Bereits die Fundumstände der ältesten mit Sicherheit als vollmenschlich identifizierten Reste des Homo erectus von Java und China legen diesen Schluß nahe. Stets fehlt den Schädeln dieser Archanthropinen der Unterkiefer und die Basis. In Mauer bei Heidelberg wurde dagegen nur ein Unterkiefer gefunden. Wie man diese Fundumstände auch nach dem völkerkundlichen Vergleich deuten will, ob nun der Unterkiefer verstorbener Familienangehöriger oder erschlagener Feinde als Amulett getragen wurde, ob die getrennten Fundplätze von Schädeln und Kiefern bzw. auch der übrigen Knochen auf eine Bestattung in zwei Phasen hindeuten oder ob die erbrochenen Schädelbasen Beweise für einen Kultkannibalismus sind, immer treffen wir auf ein im weitesten Sinn religiöses Moment, auf den Glauben an geistige, bannende Mächte oder auch Kräfte, die man sich durch den Verzehr des Gehirns erschlagener Feinde „einverleiben" kann.

Auch der Neandertaler übte diesen Kultkannibalismus aus, wie Schädelfunde bezeugen. Aber er bestattete auch schon seine Verstorbenen in Schlafstellung, den Kopf auf einen Stein gebettet, mit Ocker, der Farbe des Lebens bestreut, wohlversorgt mit Nahrung, Schmuck, Werkzeug und Waffen. Bereits in der letzten Zwischeneiszeit brachte er einer Gottheit Bärenschädel an heiligen Stätten zum Opfer dar. Der Cromagnon-Mensch der letzten Eiszeit hat die Bestattungsbräuche des Neandertalers übernommen. Sie bezeugen den Glauben an ein Weiterleben, ebenso wie die Zeichnungen von Kulthandlungen das Vertrauen auf die Möglichkeit und Wirksamkeit von Beschwörungen. Wenn auch die herrlichen Felsmalereien des Cromagnon-Menschen sicher nicht alle einem Fruchtbarkeitszauber oder nur der Jagdmagie, der Beschwörung des Wildes dienten, so lassen doch viele Bilder, in die Speere oder Pfeile eingezeichnet sind, keinen Zweifel an dieser Intention. Aber auch für die anderen Malereien gilt, was Franz Marc einmal niederschrieb: Reine und große Kunst ohne Religion gibt es nicht! Die Kunst entspringt einer transzendenten Welt des Geistes. Wir wissen heute, daß sich schon der Neandertaler künstlerisch betätigte.

Was der Philosoph Schelling, der zwei Jahre vor der Entdeckung des ersten Neandertalers starb, schrieb, mutet angesichts des inzwischen geborgenen Fundmaterials geradezu prophetisch an: „Der ursprüngliche Mensch ist seiner Natur nach der Gottsetzende und der Monotheismus der Frühzeit ist nicht ein Monotheismus des menschlichen Verstandes, sondern der menschlichen Natur." Hier liegt die letzte, tiefste Kluft zwischen Mensch und Tier, über die keine Brücke führt. Die Erforschung der eiszeitlichen Kunst bestätigte Schelling. Die Religion gehört „offenkundig zur menschlichen Natur" (H. Dobbelstein, 92). „Da, wo der Mensch ist", schrieb Herbert Kühn, „sind die vier entscheidenden Elemente des menschlichen Lebens schon vorhanden: Kunst, Religion, Philosophie, Staat. Alles einfacher, urgründiger, noch der Wurzel näher als in der Gegenwart, aber doch schon existierend, wirksam und entscheidend in den Grundelementen. Da, wo der Mensch wirklich ist, der Mensch mit der Einsicht in Ursache und Wirkung, der Mensch mit Werkzeug und Feuer, da ist er der denkende Mensch, der die Welt erlebende Mensch, der Homo religiosus, der Homo cogitans. Da, wo der Mensch ist, da ist der Geist, und der Geist ist es, der den Menschen abhebt vom Tier. Im Anfang war das Wort, so drückt das Evangelium des Johannes diesen Gedanken aus, im Anfang war der Geist, der logos. Alles, was ist, trägt das Leben in sich. Aber im Menschen ist es zum Geist geworden, und das ist das Göttliche im Menschen" (108).

Literatur: H. J. Bogen, Mensch aus Materie (München 1976); *B. G. Campbell,* Entwicklung zum Menschen (Stuttgart 1972); *A. Carrel,* Tagebuch eines Lebens (München 1957); *Ch. Darwin,* Die Abstammung des Menschen (Leipzig o. J.); *ders.,* Die Entstehung der Arten (Leipzig o. J.); *H. v. Ditfurth,* Zusammenhänge (Hamburg 1974); *H. Dobbelstein,* Im Anfang war der Geist – und nicht der Wasserstoff (Trier 1977); *Th. Dobzhansky,* Intelligenz (München 1975); *I. Eibl-Eibesfeldt,* Der vorprogrammierte Mensch (München 1973); *L. Froese,* Anthropobiologie und Anthropologie der Person, in: Marburger Sitzungsberichte 86 (1964); *A. Gehlen,* Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt (Bonn 1958); *B. Hassenstein,* Das spezifisch Menschliche nach den Resultaten der Verhaltensforschung, in: Neue Anthropologie, Bd. 2 (Stuttgart 1972); *G. Heberer,* Moderne Anthropologie (Hamburg 1973); *W. Heitler,* Der Mensch und die naturwissenschaftliche Erkenntnis (Braunschweig 1962); *ders.,* Die Natur und das Göttliche (Zug 1974); *J. Illies,* Die Affen und wir (Hamburg 1970); *ders.,* Zoologie des Menschen (München 1971); *W. Kuhn,* Zum Menschenbild der Biologie, in dieser Zschr. 176 (1965) 274–285; *Th. Löbsack,* Versuch und Irrtum. Der Mensch: Fehlschlag der Natur (München 1974); *ders.,* Wunder, Wahn und Wirklichkeit (München 1976); *K. Lorenz,* Beiträge der Zoologie zum Selbstverständnis des Menschen, in: Das ist der Mensch (Stuttgart 1959); *S. E. Luria,* Leben – das unvollendete Experiment (München 1974); *J. Monod,* Zufall und Notwendigkeit (München 1971); *D. Morris,* Der nackte Affe (München 1968); *G. H. Neumann,* Der Mensch in der modernen Biologie (Essen 1975); *D. Ploog,* Kommunikation in Affengesellschaften und deren Bedeutung für die Verständigungsweisen des Menschen, in: Neue Anthropologie Bd. 2 (Stuttgart 1972); *A. Portmann,* Um das Menschenbild (Stuttgart 1964); *ders.,* Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen (Basel 1969); *ders.,* Entläßt die Natur den Menschen? (München 1970); *A. Remane,* Die Bedeutung der Evolutionslehre für die allgemeine Anthropologie, in: Neue Anthropologie Bd. 1 (Stuttgart 1972); *ders.,* Evolution. Tatsachen und Probleme der Abstammungslehre (München 1973); *B. Russell,* Das naturwissenschaftliche Zeitalter (Stuttgart 1953); *G. G. Simpson,* Biologie und Mensch (Frankfurt 1972); *H. Wendt,* Der Affe steht auf (Hamburg 1971); *W. Wickler,* Die Biologie der Zehn Gebote (München 1972).

UMSCHAU

Für Selbständigkeit und Freiheit

Wilhelm Emmanuel von Kettelers „Sämtliche Werke und Briefe"[1]

Der Mainzer Bischof Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler (1811–1877) lebt mit seinen Anstößen und Stellungnahmen bis heute fort. Ob es die Auseinandersetzungen der deutschen Synode um Kirche und Arbeiterschaft waren oder die Diskussionen um das Erste Vatikanische Konzil und die päpstliche Unfehlbarkeit – sich auf Ketteler zu berufen, liegt Vertretern unterschiedlichster Richtungen nahe. Allerdings gerieten seine Gestalt und sein Werk darüber beinahe zu einem Klischee: Sozialbischof und Minoritätsvertreter gegen die Infallibilität, mehr weiß man kaum. Nicht nur seine zahlreichen Schriften scheinen vergessen, auch das tragende Anliegen all seiner Kämpfe läßt sich nicht greifen. So ist das Unternehmen „Sämtliche Werke und Briefe" des Mainzer Oberhirten in einer kritischen Gesamtausgabe zu sammeln und herauszubringen, ein nötiger und nützlicher Beitrag, zugleich aber auch eine würdige Ehrung Kettelers im Gefolge seines 100. Todestags.

Zwei stattliche Bände „Schriften, Aufsätze und Reden" liegen mittlerweile vor. Sie betreffen die Zeit zwischen 1848 und 1866, also die erste Periode des bischöflichen Wirkens, sowie die Jahre 1871–1877, d. h. die Kulturkampfauseinandersetzungen bis zu seinem Tod. In der gleichen Abteilung sind noch drei weitere Bände vorgesehen, von denen einer die gedruckten Äußerungen der Jahre 1867 bis 1870, einer die Materialien zum Ersten Vatikanischen Konzil und der letzte Schriften aus dem Nachlaß enthalten sollen. Die weiteren Abteilungen werden „Briefwechsel und öffentliche Erklärungen", „Hirtenbriefe und Ausschreiben" und schließlich „Predigten" bieten. Ein imponierender Plan, den im Auftrag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz der Münsteraner Kirchenhistoriker Prof. E. Iserloh hier vorlegt; mit anderen wissenschaftlichen Mitarbeitern zeichnet er als Herausgeber.

Die beiden veröffentlichten Bände erlauben natürlich trotz ihres Umfangs nur ausschnitthafte Überblicke zu Tätigkeit und Bedeutung Kettelers. Darum ist es angezeigt, in diesem Zusammenhang das von E. Iserloh und Chr. Stoll im letzten Jahr herausgegebene Taschenbuch „Bischof Ketteler in seinen Schriften"[2] heranzuziehen. So läßt sich ahnen, was die begonnene Gesamtausgabe bedeutet; in Grundrissen zeichnet sich darüber hinaus ein Gesamtbild des Bischofs, wie es so bislang kaum gewonnen werden konnte. Allenfalls dürften Kettelers Sekretär J. M. Raich (1832 bis 1907) und der Biograph O. Pfülf SJ (1856 bis 1946; 1889–1913 Mitarbeiter dieser Zeitschrift) aus einem umfassenden Gesamteindruck heraus für das Weiterwirken von Kettelers Anliegen gesorgt haben. Aber auch ihre wichtigen Veröffentlichungen verhinderten nicht, daß sich das Urteil über den Mainzer Bischof immer ausschließlicher auf seinen Einsatz in der sozialen Frage und auf seine Einstellung während des Ersten Vatikanischen Konzils konzentrierte. Was aber stand hinter diesen Aktionen?

Die beiden Bände enthalten Schriften, genauer Gedrucktes sehr unterschiedlichen Umfangs, im ganzen 44 Texte, und zwar jeweils nach vorhandenen Druckvorlagen. Die Manuskripte scheinen bis auf eine Ausnahme (Das Recht und der Rechtsschutz der Katholischen Kirche in Deutschland . . .: I, 1, 133 bis 192) verloren; ein Text (Beschwerdeschrift . . .: I, 4, 680–684) ist nach dem Manuskript abgedruckt, da er zu vorher veröffentlichten Druckschriften sachlich hinzugehört. Die Orthographie wurde beibehalten, die Inter-

punktion bisweilen modernisiert. Leider hat man keine Angaben über die Seitenzählung der ursprünglichen Ausgaben hinzugefügt. Die einzelnen Texte folgen einer historischen Einleitung und Hinweisen auf die früheren Publikationen. Durch Anmerkungen erschließen die Herausgeber über Kettelers eigene, nicht sehr zahlreiche Fußnoten hinaus die Situation und die Hintergründe. Allerdings war manches nicht nachzuweisen oder nur durch Vermutungen zu belegen, anderes wieder ist so allgemein bekannt, daß ein eigener Hinweis überflüssig war oder knapper hätte gefaßt werden können.

Die Texte reflektieren zunächst eine *Situation,* die Lage der katholischen Kirche im Deutschland des 19. Jahrhunderts. Reden vor der Frankfurter Nationalversammlung von 1848 leiten die erste Sammlung, solche vor dem Reichstag von 1871 die zweite ein – Gelegenheitsäußerungen, die Ketteler dann durch größere Zusammenfassungen und Erklärungen in Broschürenform zu vertiefen und zu verbreiten suchte. Mit wenigen Ausnahmen bezeugen diese Stellungnahmen den Sinn des Bischofs für aktuelle Fragen, aber nicht weniger für das Gewicht der öffentlichen Meinung, der er seine Ansichten vorlegt. Er wird damit zum Zeugen einer schwierigen Periode des jüngeren deutschen Katholizismus, die mit den Augen des Mainzer Bischofs gesehen neues Leben und unvermutete Dimensionen erhält.

Da wir wenigstens teilweise noch mit den Folgen zu tun haben, wird unser Bild vom Glauben vor 100 Jahren durch Ketteler nuanciert und gewinnt zugleich an Kohärenz und Verständlichkeit. Man möchte es gar nicht glauben, womit sich die katholische Kirche damals herumschlug, wie schwierig diese Zeit war, die manche leicht nur als die „gute alte" sehen. Interessant zu entdecken, welchen Aufbruch diese Kirche nach 1848 erlebte: Vereine, Krankenhäuser, Konvikte entstehen; doch schon kündigt sich Widerstand an. Wachsam registriert der Bischof Erscheinungen und Äußerungen. Trotz nötiger Abwehr hier und dort bleibt er vornehmlich mit der Lösung neuer Fragen beschäftigt: Verfassungsprobleme, soziale Frage, Verkehrserschließung. Die Fähigkeit zum Kampf ist durchaus deutlich – nicht zuletzt hatte sich Ketteler unter dem Eindruck des „Kölner Ereignisses", der Konfrontation geistlichen Rechts und brutaler polizeistaatlicher Gewalt, zum geistlichen Beruf entschieden; dennoch sind seine ersten Bischofsjahre von Zuversicht geprägt.

Ganz anders die Situation bei den Stellungnahmen der zweiten Sammlung. Das neue Deutsche Reich suchte durch seine umfangreiche Kulturkampfgesetzgebung die katholische Kirche staatlich zu reglementieren; der Mainzer Bischof nennt es – wohl nicht zu Unrecht – einen Vernichtungskampf. Auf diesen Ton sind die Erklärungen und Veröffentlichungen Kettelers aus diesen letzten Jahren vor seinem Tode gestimmt. Er wehrt sich gegen Konvikt- und Seminarschließungen, gegen die Ausweisung der Jesuiten, gegen die Eingriffe in alte kirchliche Rechte an Schule und Pfarrei. Ein gutes Stück führt der Bischof damit auch in das Denken und Argumentieren der Zeit ein; man versteht besser, wieso er immer wieder gegen den „Absolutismus unter dem Scheine der Freiheit" angeht, d. h. gegen den Versuch, im Namen der „Freiheit" gegen die Kirche polizeistaatlich vorzugehen.

Neben der unmittelbaren Kenntnis der Lage vermitteln die Bände einen tiefen *Eindruck der Persönlichkeit* Kettelers und seiner Motive. Zwar sind die eigentlich religiösen Texte in diesen beiden Bänden selten – Ausnahmen bilden seine Schriften „Kann ein gläubiger Christ Freimaurer sein?" und das Wort an die Eltern über die „Vorbereitung ihrer Kinder zur ersten hl. Communion"; man bekommt daher nach diesen Veröffentlichungen den Eindruck, einen aktiven Politiker vor sich zu haben. Aber die politischen Erklärungen lassen immer die religiöse Basis erkennen, sowohl wenn Ketteler direkt eine Einrichtung verteidigt wie wenn er grundsätzlichere Erklärungen abgibt. Dabei steht eine ausgeprägte Rechtlichkeit im eigenen Denken und in der Diskussion mit anderen deutlich voran. Der Bischof kann auch später nicht verleugnen, daß er zunächst Jurist war und sich als solcher eine klare und unbeugsame Grundanschauung erworben hat.

In gewisser Weise erweist er sich immer wieder als Pragmatiker, der, von den bestehenden Verhältnissen ausgehend, den eigenen Einsichten und Werten entsprechend die Wirklichkeit zu gestalten sucht. Deshalb läßt sich ihm keine Starrheit vorwerfen, so unbeugsam er in den Prinzipien auch ist. Diese vor allem interessieren ihn bei politischen Einsätzen; in Frankfurt möchte er an der Verfassung mitwirken, das gleiche Anliegen läßt ihn später die Wahl zum deutschen Reichstag annehmen. Wo diese Aufgaben erledigt sind bzw. nicht zur Sprache kommen, zieht er sich gern zurück und überläßt die weitere politische Arbeit anderen.

Er ist von einem tiefen Respekt vor der Würde des Menschen erfüllt; das treibt ihn zur kompromißlosen Verteidigung der Selbständigkeit, soweit immer der Mensch und seine primären Lebensgruppen diese wahrnehmen können. Mißtrauisch gegen alle staatliche Bevormundung plädiert er für Selbstbestimmung und Selbstverwaltung im Rahmen der gegebenen Lebensordnung: Familie, Gemeinde, Berufsklasse usw. Dabei vertritt er durchaus das Recht von oben gesetzter Autorität, die er jedoch ganz von ihrer Dienstfunktion für die entsprechende Gemeinschaft her versteht: die des Vaters in der Familie, des Fürsten im Staat, des Bischofs in der Diözese und des Papstes in der Kirche. Deshalb kann er – wie bekannt – zu sozial*politischen* Forderungen kommen, wo ihm Selbständigkeit und Freiheit der Arbeiter bedroht scheinen. Deshalb kann er – um absolutistischen Mißverständnissen vorzubeugen – die Opportunität der Erklärung der päpstlichen Unfehlbarkeit bestreiten, solange diese Frage offen ist.

Kettelers Gestalt verweist wie von selbst auf die ihn *leitenden Gedanken.* Hier scheint das größte Verdienst der begonnenen Gesamtausgabe zu liegen. Mit den Titeln seiner größeren Broschüren nennt Ketteler selbst die wichtigsten Stichworte: Rechtlosigkeit, Freiheit, Autorität, Gewissen, Liberalismus, Sozialismus. Im Grund heißt der eigentliche Gegner des Bischofs „Absolutismus", den er unter verschiedenen Masken in allen Bereichen wirksam sieht. Gemeint ist damit eine Haltung des Denkens und Handelns, die darauf hinausläuft, Selbständigkeit und Freiheit einzuschränken und letztlich aufzuheben. Oft betont Ketteler, daß er den Vertretern dieser Haltung keineswegs bösen Willen unterstelle; vielmehr beklagt er Unwissen und Inkonsequenz. So appelliert er gewöhnlich zunächst an die Einsicht, die er mit reichen Informationen zu überzeugen sucht – ohne viel Erfolg allerdings. Auf diesem Hintergrund wird seine häufige Klage über Intoleranz und Fanatismus verständlich sowie die bekümmerte Feststellung, kaum auf Bereitschaft zu stoßen, eine Erscheinung wie die katholische Kirche nach deren eigenem Selbstverständnis und nicht nur nach fremden Vorurteilen zu werten. Wo auch auf diesem Weg nichts erreicht werden kann, verweist der Mainzer Bischof mutig auf bestehende Rechtsverhältnisse, auf deren Voraussetzungen und Tendenzen sowie auf Widersprüche dazu, die er in manchen neuen Maßnahmen zu beobachten glaubt. Mut sollte als letzter deutlicher Charakterzug Kettelers unterstrichen sein; Mut allerdings, der die Form wahrt und das Maß kennt. Dies wird in mancher seiner Reaktionen auf konkrete Maßnahmen deutlich.

Das Bild Kettelers nach seinen Schriften verlangt nicht nur historische Nuancierungen und Korrekturen. Die von ihm denunzierten Grundgefahren sind trotz Wandel in der äußeren Gestalt noch durchaus lebendig. Absolutismus bleibt eine Versuchung der Macht, Selbständigkeit und Freiheit – nicht als abstrakte Prinzipien, sondern als konkrete Lebensmöglichkeiten in den unmittelbaren Bereichen des Alltags – bleiben gefährdet. Darüber hinaus bedeutet Kettelers Werk viel für den Umgang der Kirche mit der Welt und dessen Begründung im kirchlichen Auftrag. Ganz selbstverständlich wird hier Möglichkeit, ja Pflicht zum Widerstand wahrgenommen, ohne daß genaue Grenzen überschritten sind. Für den Christen gibt es vom Glauben her diese feine Linie zwischen „actio" und „passio", von deren Respekt christliche Glaubwürdigkeit nach außen und innen abhängt. Ketteler weiß sie erstaunlich sensibel zu entdecken und zu beachten.

Ein Punkt aus Kettelers Glaubensüberzeugung verdient noch einen besonderen Hinweis. Angesichts des allgemein verbreiteten Urteils, das vorige Jahrhundert habe für die *ökumenische Frage* keinen Sinn gehabt, muß auffallen, wie tief der Mainzer Bischof von der Glaubensspaltung berührt ist und wie sehr er das Ziel der Glaubenseinheit über Jahrzehnte hin im Auge behält. Gewiß, er kann sich nicht einfach von den vorgegebenen Sichtweisen freimachen. Dennoch sind ihm gegenüber den evangelischen Brüdern eine Fülle von Dingen selbstverständlich, die wir für Ergebnisse der modernen Una-Sancta-Bewegung und des Konzils halten. Vor allem rechnet er mit der gemeinsamen Grundsubstanz, die ihm erst durch neuprotestantisch-liberale Wissenschaft – er befaßt sich eingehend mit D. Fr. Strauß (I, 4, 346–352) u. a. – bedroht zu sein scheint. Es liegt dem Mainzer Bischof fern, seine protestantischen Zeitgenossen für Entscheidungen verantwortlich zu machen, die Jahrhunderte früher getroffen wurden. Bei der Abwehr der damaligen Unterscheidung zwischen guten Katholiken und ultramontanen Römlingen, später zwischen deutsch gesinnten Altkatholiken und unfehlbarkeitstreuen „Neu"-Katholiken entdeckt er, daß damit der reale Unterschied zwischen dem bekenntnislosen Protestantismus liberaler Prägung und den bekenntnistreuen Evangelischen auf die katholische Kirche übertragen wird. Nur entspricht der Unterscheidung hier keine vergleichbare Wirklichkeit (vgl. I, 4, 685–702). Am eindringlichsten wendet sich Ketteler im Schlußwort seiner Schrift „Freiheit, Autorität und Kirche" von 1862 dem ökumenischen Problem zu (vgl. I, 1, 353 bis 363); das Wort „Ut omnes unum sint" war sein Wahlspruch, den er seit 1862 auch seinem privaten Briefpapier aufdrucken ließ (vgl. ebd. 355, Anm. 4). So kann es nicht wundern, daß er sehr konkrete Vorschläge formuliert: das Gebet um die Wiedervereinigung „nach einem allgemeinen Plane unter allen Christenseelen verbreiten", „alle Aergernisse unter uns entfernen und die erhabenen übernatürlichen Wahrheiten auch in unserem Leben darzustellen suchen" (I, 1, 354 f.). Dieses Programm verrät noch einmal den ganzen Ketteler: die Verankerung in einem tiefen Glauben, der unermüdliche Versuch, Ärgernisse zu beseitigen und Mißverständnisse zu klären sowie alles zu tun, daß Christentum in den verschiedensten Bereichen lebendig wird und die Verhältnisse zum Besseren hin ändert. Dieser Ketteler hat ohne Zweifel ein Recht, auch heute gehört zu werden. *Karl H. Neufeld SJ*

[1] Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler: Sämtliche Werke und Briefe. Abt. 1, Bd. 1: Schriften, Aufsätze und Reden 1848–1866. Bearb. v. E. Iserloh, Chr. Stoll, E. Valasek, N. Jäger. Bd. 4: Schriften, Aufsätze und Reden 1871–1877. Bearb. v. E. Iserloh und Chr. Stoll. Mainz: v. Hase & Koehler 1977. XV, 808 S.; XI, 725 S. Lw. je 88,–.
[2] E. Iserloh, Chr. Stoll: Bischof Ketteler in seinen Schriften. Mainz: Grünewald 1977. 223 S. (Topos-Taschenbücher. 57.) Kart. 8,80.

Curricula

Polemisches über die Wahrheit im Bildungswesen

Man hat es schon oft gelesen: Es ist ein lateinisches Wort und seit einigen Jahren rätselhafterweise an die Stelle des anschaulicheren „Lehrplans" getreten. Man nimmt mit Staunen zur Kenntnis, daß just in dem Augenblick, wo das Lateinische aus der Höheren Bildung (als zu selektiv!) entfernt werden soll, offenbar ein verstärktes Verlangen nach Latinisierung auftritt. Ist hier am Ende doch der Sozialprestigewert des Lateinischen wirksam oder das wissenschaftliche Flair, das der leicht abstrus wirkende Begriff verbreitet?

A propos Latein: Die Prüfungsordnungen für das Höhere Lehramt fordern in den meisten Bundesländern von den Prüfungskandidaten elementare Lateinkenntnisse, das sogenannte Kleine Latinum. Wer diese Kenntnisse nicht vom Gymnasium mitbringt, muß

sie neben dem Hochschulstudium her erwerben. Jahrelanger Tätigkeit an dieser unauffälligen, trotzdem dankbaren Stelle des Universitätsbetriebs verdankt der Verfasser Beobachtungen und Einsichten, die ihm mitteilens- und erörterungswert erscheinen, denn sie werfen ein Licht auf die zu wenig beleuchtete Innenseite unseres Bildungswesens: Was an Kenntnissen und Fähigkeiten wird heute auf welcher Stufe unseres Bildungswesens tatsächlich gelernt und dann tatsächlich gekonnt?

Die im folgenden aufgelisteten Mängelrügen richten sich ausdrücklich nicht als Vorwürfe gegen die betroffenen Studierenden. Sie haben die vorhandenen Lücken nicht zu vertreten, ja, sie wirken meist mit Interesse und Eifer an deren rascher Auffüllung mit.

Die Mehrzahl der meist direkt vom Abitur kommenden Teilnehmer an den Lateinkursen kennt die traditionelle Terminologie der deutschen Grammatik nicht. Sie kann sie nicht kennen, weil sich die jüngere Generation ihrer Lehrer bereits nicht mehr mit solchem sozioökonomisch irrelevanten Formalkram abgegeben hat. Auch von der Sache her löst die Frage nach Subjekt, Prädikat, Attribut, Adverbiale und dergl. Verlegenheit aus. Also muß zunächst Elementargrammatik getrieben werden.

Da das deutsche Adjektiv, wenn es Prädikat ist („Sie ist schön"), nicht verändert, d. h. dekliniert wird, wird es oft vom (gleich aussehenden) Adverb nicht unterschieden. Der Umgang mit dem Hilfsverb „werden" erweist sich als problematisch: Daß es mit Infinitiv Präsens verbunden eine futurisch-aktive („Ich werde lieben"), mit Partizip Perfekt jedoch eine präsentisch-passive Aussage („Ich werde geliebt") ergibt, muß eigens geklärt werden. Daß das Partizip Perfekt im Deutschen hinsichtlich Aktiv/Passiv neutral ist, kann nicht als bekannt vorausgesetzt werden. Da lateinische Nominal- und Verbalflexion ohne Artikel bzw. Pronomina auskommt und allein von der Abwandlung der Endungen lebt, muß ein lateinisches Wort, besonders im Satzzusammenhang, strikt gegen deutsche (vor allem durch die Ganzwortmethode verdorbene) Lesegewohnheit gelesen werden.

In einem gezielten Test kommt folgender Satz vor: „Scio, quanto periculo ad me veneritis" = „Ich weiß, unter welch großer Gefahr ihr zu mir gekommen seid." Die fast regelmäßig gelieferte Übersetzung lautet: „Ich weiß, welche Gefahr auf mich zukommt." Sie ist „richtig", wenn man liest „Scio, quant . . . pericul . . . adme vener . . ." So lesen offenbar die meisten, d. h. sie erfassen vorne stehende Stammsilben, die die Bedeutung tragen, und assoziieren die dort angedeuteten Elemente, anstatt deren syntaktische Zueinanderordnung aus den Endungen zu erschließen. Das ist nicht Legasthenie, das ist „Kategorasthenie". Die lateinische Präposition „ab" wird anfangs fast regelmäßig mit Dativ verbunden, weil ihr deutsches Pendant „von" mit diesem Kasus verbunden wird. Analoges geschieht mit „apud" (Akkusativ/Dativ) und „inter" (Akkusativ/Dativ). „Erzähle eine Geschichte" heißt allzuoft „Narra fabula" (richtig fabulam), weil im Deutschen hier der Akkusativ nicht erkennbar ist. Dagegen ist Sardinien eine „insulam" (Akkusativ), weil im Umgangsdeutschen rätselhafterweise das Prädikatsnomen akkusativisch gedacht wird („Wenn ich dich wäre . . .").

Sucht man einen gemeinsamen Nenner dieser Fehlleistungen, so kann man ihn vielleicht in der naiven Verabsolutierung der Formeigentümlichkeiten der Muttersprache finden. Bedenklich stimmt dann, daß alle diese Fehlleistungen von Leuten stammen, die auf einem (bekanntlich auf Humboldt zurückgehenden) deutschen Gymnasium bereits eine Fremdsprache gelernt haben und daß es Humboldt ja ebenso bekanntlich genau darum ging, diesen unreflektierten Sprachumgang durch Reflexion zu übersteigen.

Ein Chaos herrscht ferner im Umgang mit den konjunktivischen Nebensätzen. „Caesar wurde gemeldet, daß die Germanen den Rhein überschritten haben, aber dann zurückgeschlagen worden sind. Darauf haben sie um Frieden gebeten." Solche Satzfolgen lösen weder Proteste noch Krämpfe sprachsensibler Teilnehmer aus; höchstens Diskussionen über den Anspruch genormter Hochsprache. Daß hier die Kennzeichnung abhängiger Aussage nicht

bzw. unzureichend erfolgt ist, bemerken sehr, sehr Vereinzelte. Die Grundregeln über die Zeitverhältnisse im abhängigen Satz (daß er tue, getan habe, tun werde, tun würde, getan hätte usw.) müssen mühsam nachgeholt werden. Gut, mag man einwenden, dann werden sie eben nachgeholt. Aber es sind Studenten der Germanistik, Anglistik, Romanistik, mit denen das gemacht werden muß. (Seit 15. Dezember 1977 sind übrigens Lateinkenntnisse für Staatsexamenskandidaten im Fach Deutsch in Baden-Württemberg nicht mehr erforderlich!)

Nach dem Formalen ein Seitenblick in anderer Richtung. Die als Gedächtnishilfen angebotenen Formen wie „Mutabor", „Eritis sicut deus", „Laetare", „Gaudete", "Septuagesima" erkennt kaum mehr jemand als Literaturzitate bzw. Termini, letztere pikanterweise auch Studierende der Theologie nicht mehr. (Mit „alias", „alibi" und „in flagranti" steht es besser.) Das soll bei allem in der Welt kein Klagelied sein, sondern eine nüchterne Feststellung, was da ist und was nicht – bei Absolventen einer heutigen Höheren Schule. Es kostete keine Gesetzesänderungen, keine Kommissionen, keine Sitzungen und vor allem keinen Pfennig, hier Abhilfe zu schaffen, nur etwas nüchternen Menschenverstand. Er genügt zur Einsicht, daß man auf einer derartigen Rutschbahn von muttersprachlichem Ausdrucks- und Urteilsvermögen kaum anspruchsvollere Höhere Geistesbildung errichten kann.

Man mag einwenden, das seien doch alles nur „formale" Dinge, die man nicht überbewerten dürfe. Der Verfasser hält dagegen, daß in allen wissenschaftlichen Disziplinen die Sprache als Medium fundamental ist und in den Philologien dazu auch noch als Gegenstand. Wird hier Formales abgewertet, dann Methode und Gegenstand gleichzeitig, und dem Chaos ist Tür und Tor geöffnet. Ja, auch für die beängstigend häufigen psychischen Verstimmungen und neurotischen Störungen bei Studierenden liegt zumindest eine der Ursachen in diesem Bereich. Von den untersten Anfängen heutiger Bildungsgänge an wird das bewährte Prinzip, das Kompliziertere auf dem Einfachen aufruhen zu lassen und auf ihm aufzubauen, mit Füßen getreten. Da wird voll Vertrauen von der höheren Erkenntnisstufe ausgegangen und das Einfachere darunter schlicht als selbstverständlich vorausgesetzt. So erklären sich die Buchstaben aus und nach dem Wort (Ganzwort-Methode), die Wörter aus dem Satz („Bilde Sätze mit . . ."), die Sätze aus dem Aufsatz (der Aufsatz als Kunstwerk; was sollen Kommas!).

Der Gipfel dieser Pädagogik ist die Ersetzung von Lektüre durch Hinterfragung derselben. Das Ergebnis ist eine Schülergeneration, die in Nachfolge ihrer Lehrer zu allem und jedem kritische Fragen stellen und „kritische" Antworten aus der Hinterfragung von allem und jedem geben kann, jedoch weder die „kritischen" Grundpositionen der Lehrer noch die eigenen durch Reduktion auf Elemente kritisch überprüfen kann. An die Stelle des auf ein Unabhängiges Drittes weisenden Lehrers tritt der höhere Einsicht und höheres „Bewußtsein" vermittelnde Lehrer, eine Art Guru.

Ohne Zweifel aktiviert dieses Lehrverfahren aus dem nebulösen Apriori Phantasie und „Kreativität". Es erzeugt in den sogenannten „Quasselfächern" (den Ausdruck verdankt der Verfasser einem Unterprimaner) Leben und Aktivität, aber es verweigert den so aufgezogenen Schülern das Lusterlebnis, aus nachgeprüfter eigener Anschauung zu eigenvergewisserten Einsichten zu kommen und dann eines Tages über den Lehrer hinauszuwachsen. Heute wird einer Schülergeneration bereits die Illusion eingeimpft, von vornherein über ihren Lehrern geboren zu sein. Dafür lebt sie dann in der ständigen, subjektiv und objektiv berechtigten Furcht vor Manipulation.

Die Abwehr solcher Gefahr ist nun aber nicht anders möglich als in striktester Strenge im Formalen. Nur wer ein wissenschaftliches Urteil wirklich in seine Bestandteile (Argumentations- bzw. Vorurteils-Elemente) zerlegen kann, ist in der Lage, sich jeder Manipulation zu entziehen. Die augenblickliche Mode sabotiert ein solches Verfahren. Das Niveau dessen, was gelehrt wird, ist zu hoch angesetzt; wirklich gelernt wird das Elementare dann erst recht nicht.

Der Studienanfänger hat heute einen Problemhorizont, der gut einem gehobenen Mittelseminar entspricht, aber sprachlich-formal gerade einer gymnasialen Mittelstufe. Man sollte meinen, dieser Mangel, der weit und breit bemerkt wird, ließe sich rasch und wirkungsvoll bekämpfen; es sollte doch auffallen, wenn ein Referent über Chomskys anspruchsvolle Sprachtheorie seiner Muttersprache in etwas höheren Sphären nur unzureichend mächtig ist; aber hier steht ein Grundübel im Weg, das deswegen so diskret verschwiegen wird, weil die meisten, die auf es stoßen, seine Nutznießer sind oder zu sein glauben.

Betrachtet man die institutionelle Außenfläche unseres Bildungswesens, so ist in den letzten zwanzig Jahren alles immer nur besser, „höher" und anspruchsvoller geworden. Die Volksschule wurde zur Hauptschule, die Höhere Schule insgesamt zum Gymnasium (bei gleichzeitiger Zurückdrängung des traditionell „Gymnasialen"), Fachschulen zu Fachhochschulen, Lehrinstitute zu (mindestens) Akademien. Wer hat je geprüft, ob das Eingangsniveau der Studenten mitstieg oder (im Verneinungsfall) rasch und zielstrebig angehoben wurde! Die weit und breit erschallenden Klagen über das Leistungsniveau der Absolventen höherer Bildungsgänge lassen befürchten, daß dies nicht geschehen ist.

Mit unweigerlicher Konsequenz aber kamen die besoldungs- und anstellungsrechtlichen Forderungen auf die Öffentlichen Hände zu. Die Bildungspropaganda der sechziger Jahre bedeutete den von Friedrich Paulsen schon vor hundert Jahren vorhergesagten endgültigen Sieg des Berechtigungswesens über das Bildungswesen. Die gefeierten Propagandisten des „Bürgerrechts auf Bildung" waren politisch zu naiv, sich einzugestehen, daß sie nach Lage der politischen und soziologischen Dinge als Verkünder eines allgemeinen Rechts auf staatliche Besoldung nach A 13 oder BAT 2–3 verstanden werden mußten. Das ständig wachsende Heer der „akademischen" Arbeitslosen rekrutiert sich aus den Kindern der Eltern, denen man mit Riesenaufwand gepredigt hat: „Schick dein Kind länger . . .!"

Die Innenseite des Bildungssystems aber hat den Aufstieg der Bezeichnungen nur sehr bedingt mitgemacht. Gewiß sind die Notendurchschnitte an den Gymnasien und in Reifeprüfungen so gestiegen, daß man an eine gymnasiale Intelligenzexplosion glauben muß. Gewiß strömt der vielfach gegliederte Hochschulbereich über von anspruchsvollsten Seminaren, Vorlesungen, Kolloquien, Symposien. Wer fragt am Schluß nüchtern: Was ist tatsächlich an Lerneffekt herausgekommen? Was ist, weil zu hoch, über die Köpfe der Hörer weggeflogen? Aber der Hochschullehrer hat sich durch das Niveau seiner Lehre (nicht durch den Lehrerfolg) „auszuweisen" und unterscheidet seine Tätigkeit der Lehre standesbewußt vom bloßen Unterricht.

„Verunsicherung" und „Frustration" sind nicht von ungefähr studentische Modewörter geworden. Die dutzendfache Addition des enervierenden Erlebnisses, daß die von oben gereichte helfende und fördernde Hand eben kaum einmal weiter herunterreicht, als etwa eine Spanne oberhalb der eigenen Reichweite, teilt die Studentenschaft auf in eine ganz kleine Gruppe derjenigen, die aus eigener Kraft den Anschluß schaffen, eine weitere kleine Gruppe, die in ihrer Sensibilität mit der latenten Unwahrhaftigkeit der Situation nicht fertig wird, das Studium abbricht oder beim Psychiater landet; der Rest verläßt nach absolviertem Studium die Universität mit Brief und Siegel ausgebildet für einen Beruf, aber voller Ungewißheit, ob er seine Studienjahre sinnvoll verbracht hat.

Albrecht Locher

Befreiende Theologie

Die „Theologie der Befreiung" ist umstritten. In Lateinamerika, wo sie entstand, lehnen die einen sie ab, weil sie der Revolution den Weg bereite. Andere fordern sie zur Legitimation der Revolution, die sie zur Überwindung vorhandenen Unrechts auch für den Christen als

notwendig erachten. Zwischen diesen beiden Extremen befinden sich jene Positionen, die eine Theologie der Befreiung befürworten, um die Forderungen des Evangeliums nach Gerechtigkeit und Frieden unter den Menschen zu verwirklichen, aber jede revolutionäre Gewalt ablehnen; sie stehen zwischen den Fronten: den einen gelten sie als Befürworter der Revolution, da sie die geltende Ordnung nicht billigen, den anderen aber als Helfer des Systems, da sie ihm nicht entschieden genug, nämlich auch mit dem Mittel der Gewalt, widerstehen.

Umstritten ist die Theologie der Befreiung auch in unserem Land. Für die einen ist sie ein „Krebsgeschwür", das herausoperiert werden muß, für andere ist sie Voraussetzung einer oft – aber nicht notwendig – im marxistischen Vokabular formulierten Kritik an politischen und gesellschaftlichen Verhältnissen. Diese Auseinandersetzung gibt sich zunächst so, als ob es ihr um Lateinamerika ginge. Doch dieser Eindruck täuscht; hier geht es nicht nur und nicht einmal vorrangig um das Verständnis dringender Aufgaben christlichen Glaubens in Lateinamerika, sondern um eine aktuelle Frage in Theologie und Kirche überhaupt. Die Heftigkeit der Auseinandersetzung erklärt sich daraus, daß bei der Theologie der Befreiung wie vorher bei der Theologie der Revolution oder der politischen Theologie grundsätzliche Probleme der Weltverantwortung des christlichen Glaubens im Spiel sind.

Zur Information und Diskussion kann der Sammelband „Befreiende Theologie"[1] gute Dienste tun. Er ergänzt den 1974 erschienenen Band „Gott im Aufbruch" (siehe diese Zschr. 100, 1975, 639 f.) in sachbezogenen wie systematischen Themen.

Zunächst wird der historische Hintergrund der Theologie der Befreiung durch eine Skizze der Geschichte Lateinamerikas beleuchtet (K. J. Rivinius). Zur Klärung des Zusammenhangs mit der Soziologie dient die Erörterung der Kategorie „Dependenz" (H. Zwiefelhofer). Die Darstellung der biblischen Begründung gibt einen Einblick in die theologischen Grundlagen (H. Goldstein). In Beiträgen europäischer und lateinamerikanischer Theologen kommt der zentrale Aspekt des Verhältnisses von Theorie und Praxis zur Sprache, und zwar anhand der Stichworte „Kampf – Kontemplation – Theologie" (Chr. Modehn), im Hinblick auf die hermeneutischen Voraussetzungen (L. Boff), in der Herausstellung des Theorie-Praxis-Verhältnises (J. C. Scannone) und in der Erläuterung der „Pastoral der Befreiung" (D. Noggler). Als konkrete Fragestellung findet sich eine Erörterung des Themas „Revolutionäre Gewalt" (M. Manzanera). Zuletzt wird europäische und lateinamerikanische Theologie miteinander ins Gespräch gebracht (J. Sobrino und M. Göpfert).

Diese (im Band in anderer, nicht recht einsichtiger Reihenfolge aufgeführten) Texte ergeben ein vielschichtiges, für die Theologie der Befreiung typisches Bild: Informativ und instruktiv sind die sachbezogenen Beiträge zur Geschichte (Rivinius), zur Soziologie (Zwiefelhofer), zur Gewaltfrage (Mazanera) und zum neutestamentlichen Befund (Goldstein), wobei hier eine neutestamentliche Begründung der Theologie der Befreiung (wohl nicht absichtlich und bewußt) vermischt ist mit der Darstellung, wie Theologen der Befreiung ihre Thesen vom Neuen Testament her begründet haben. Letzteres ist für den Zusammenhang des Sammelbands vorrangig.

Die übrigen, trotz wiederholter Beziehung auf die Praxis doch eher „systematischen" Beiträge geben zu der Frage Anlaß, warum sie auf merkwürdige Weise lateinamerikanische und europäische Theologie mischen, indem sie europäische Terminologie zuweilen, um es gelinde zu sagen, unüblich verwenden. Die schon im Sammelband „Gott im Aufbruch" anzutreffende Vermischung (hier besonders bei Boff und Scannone) muß aufmerksam beobachtet werden. Nur der Versuch eines Gesprächs mit der Theologie der Befreiung unter der Leitfrage „Theologie im Aufstand?" (Göpfert) argumentiert von europäischer Theologie her und vermag sowohl Zustimmung zur Theologie der Befreiung wie kritische Anfragen an sie deutlich zu machen. Merkwürdig ist auch die gelegentliche Ver-

mengung von Bewußtsein der Armut mit einem gleichzeitigen Überlegenheitsbewußtsein über bisherige Theologie. Dies ist keine Kritik der Theologie der Befreiung, wohl aber Anlaß zur Frage, ob nicht zuweilen zu stark revolutionäres Pathos durchschlägt, das sich mit der christlichen Demut schwerlich verträgt; so fragt man sich, ob man tatsächlich zwischen einer „Theologie der armen Völker" oder einer „barbarischen Theologie" und einer „imperialen europäischen Theologie der Neuzeit" unterscheiden kann. In diesem Zusammenhang ist auch die Frage zu stellen, warum, seit wann und auf wessen Veranlassung von „lateinamerikanischer" und nicht von „südamerikanischer" Theologie gesprochen wird. Ist diese Bezeichnung inkriminierend und ist der Begriff „lateinamerikanisch" unproblematisch?

Die Theologie der Befreiung sollte viel ernster und entschiedener die Verpflichtung bewußt machen, die die ungeheure, in nicht geringem Maß von Europa verschuldete Not der Länder Südamerikas für alle bedeutet. Respekt verdient, daß trotz dieser Not die Gewaltfrage so sorgfältig bedacht wird. Es könnte sein, daß durch die Nachlässigkeit oder gar Selbstsucht der reichen Länder auf die Dauer jene Revolution unausweichlich wird, die wichtigste Vertreter der Theologie der Befreiung vermeiden möchten. Von daher ist es unverständlich, warum die Theologie der Befreiung gelegentlich generell abgelehnt wird. Für die notwendige Intensivierung des Dialogs zwischen europäischer und lateinamerikanischer Theologie leistet der Band „Befreiende Theologie" einen guten Beitrag.

Ernst Feil

[1] Befreiende Theologie. Der Beitrag Lateinamerikas zur Theologie der Gegenwart. Hrsg. v. Karl Rahner, Christian Modehn, Hans Zwiefelhofer. Stuttgart: Kohlhammer 1977. 176 S. (Urban-Taschenbücher. 627.) Kart. 14,–.

BESPRECHUNGEN

Ökumene

Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses? Ein Vorstoß zur Einheit zwischen katholischer und lutherischer Kirche. Hrsg. v. Harding Meyer, Heinz Schütte und Hans-Joachim Mund. Frankfurt, Lembeck, Knecht 1977. 179 S. (Ökumenische Perspektiven 9.) Kart. 25,–.

Die zunächst theologische Diskussion um eine katholische Anerkennung des Grundbekenntnisses der lutherischen Reformation wurde durch Zeitungsberichte und Akademietagungen inzwischen auch dem breiteren Publikum bekannt. Eine Dokumentation wichtiger Stimmen zu diesem Thema bis zum Sommer 1977 liegt in dem Sammelband „Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntisses?" vor. Zur Information über die Anfänge des Gesprächs ist dieser Band deshalb unentbehrlich, auch wenn er die wichtige Stellungnahme von Prof. Ratzinger – jetzt Kardinal in München – nicht enthält. Die Äußerungen von W. Pannenberg, H. Schütte, H. Dietzfelbinger, V. Pfnür, H. Meyer, H. Döring, V. Vajta, P. Brunner, H. Jorissen und W. Kasper berücksichtigen auf beiden interessierten Seiten Vertreter, die dem Unternehmen grundsätzlich zustimmen. Ablehnende oder wesentlich kritische Stimmen finden sich nicht. Ein abwartendes Wohlwollen charakterisiert sowohl das Vorwort von Kard. Willebrands, Präsident des Sekretariats für die Einheit der Christen, wie das von Landesbischof Heintze, des Vorsitzenden der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der Bundesrepublik und West-Berlin. Da die Problematik dieser katholischen Initiative den beteiligten Gesprächspartnern durchaus bewußt ist, dürfte das Wohlwollen und die Hoffnung auf einen brauchbaren Beitrag berechtigt sein. Auf einzelne Fragen einzugehen, ist hier nicht der Ort. Zudem ging die Diskussion inzwischen weiter und förderte einige – wenn auch nicht zahlreiche – neue Gesichtpunkte zutage. Der vorliegende Band wird dadurch nicht überholt, wohl aber ergänzt. Er dürfte deshalb in absehbarer Zeit den einen oder anderen Bruder bekommen, der ähnlich die Stimmen sammelt. Es besteht alles Interesse daran, ein Gespräch durchsichtig zu halten, das auszuufern droht. Für den ersten hilfreichen Schritt in dieser Richtung sei den Herausgebern des vorliegenden Bandes gedankt.

K. H. Neufeld SJ

Pauck, Wilhelm und Marion: *Paul Tillich.* Sein Leben und Denken. Bd. 1: Leben. Stuttgart, Frankfurt: Evang. Verlagswerk, Lembeck 1978. 350 S. Lw. 45,–.

Der erste Band einer zweibändigen Beschreibung von P. Tillichs Schicksal und Werk darf nicht nur bei den Anhängern des Philosophen und Theologen mit Interesse rechnen. Freunde haben sich hier nach Jahren des Sammelns und Sichtens daran begeben, eine der so selten gewordenen gut erarbeiteten Biographien vorzulegen – der zweite Band (Denken) soll im nächsten Jahr erscheinen –, deren Kenntnis für die Erschließung eines Lebenswerks nicht nur nützlich, sondern unentbehrlich ist. Die Absicht, Leben und Denken zusammen darzustellen, kann man nur begrüßen, da sich so für die eine wie für die andere Seite das meiste Licht erhoffen läßt.

Die sieben Kapitel dieser Biographie widmen sich den verschiedenen Perioden im Ablauf von Tillichs Leben: „Träumerische Unschuld" bis 1914, „Erster Weltkrieg" als Wendepunkt und der anschließende Neubeginn „Zwischen zwei Welten" (bis 1924) sowie die Jahre bis 1933 als „Splendid Isolation". Nach der Machtergreifung mußte Tillich in die USA übersiedeln. „Glück im Unglück" ist die erste Etappe dort überschrieben (bis 1939). Eine

zweite Zeit bis zur Mitte der 50er Jahre steht unter der Überschrift „Eine Brücke zur Welt", und das letzte Wegstück bis zum Tod Tillichs 1965 trägt den Titel „Die Zweideutigkeit des Ruhms". Eine Tafel bietet übersichtlich die Lebensdaten; Anmerkungen und Quellenangaben sind ebenfalls an den Schluß gestellt, der zusätzlich durch ein Personen- und Sachregister abgerundet wird. Acht Bildtafeln vervollständigen das Ganze.

Wenn das letzte Stichwort von Zweideutigkeit und Ruhm spricht, so wohl nicht zufällig, da beides – vor allem jedoch die Zweideutigkeit – für Tillich und seinen Weg überhaupt kennzeichnend ist. Da gibt es viel Paradoxes, das fast unausweichlich zu Mißverständnissen führen muß. Das Bild bleibt schillernd. Tillich ist Konformist und Nonkonformist in einem, damit vielleicht einer der getreuesten Zeugen einer Zeit auf der Suche nach dem, was uns unbedingt angeht. Der noch ausstehende Band wird gewiß manche Frage und manche Erwartung voraussetzen dürfen. Der vorliegende hat sie angeregt. *K. H. Neufeld SJ*

Schmitz, Hermann-Josef: *Frühkatholizismus bei Adolf von Harnack, Rudolph Sohm und Ernst Käsemann.* Düsseldorf: Patmos 1977. 240 S. Kart. 32,80.

Selbst breitere Kreise wissen mittlerweile um die Bedeutung der von E. Käsemann unter dem Stichwort „Frühkatholizismus innerhalb des Neuen Testaments" angestoßenen Diskussion. Die Handhabung des protestantischen Schriftprinzips soll auf die Basis eines „Kanons im Kanon" gestellt werden. So ist es zu begrüßen, wenn die vorliegende Tübinger Dissertation bei Käsemann ansetzend (vgl. 25 f.) zur Klärung des umstrittenen Problems beitragen möchte. Nach einer Übersicht zur Fragestellung (9–46) werden in zusammenfassenden Skizzen drei theologische Konzeptionen vorgestellt: Evangelium und Dogma nach A. v. Harnack (47–93), Geist und Recht nach dem Juristen R. Sohm (94–144) und schließlich der theologische Beitrag E. Käsemanns: Kirche und Rechtfertigung (145–201). Rückblick und Auswertung (202–228) sowie Literatur- (229–239) und Abkürzungsverzeichnis (240) schließen die Studie ab.

Der Titel „Frühkatholizismus" entstammt der Theologie Käsemanns; weder Harnack noch Sohm kennen diesen Begriff und dieses Anliegen des Exegeten. Erst die in sich schon nicht unbedenkliche Ausweitung des Schlagworts auf die Frage nach Entstehung und Bestimmung des Katholischen als einer konfessionellen Sondertradition und die nicht differenzierende wechselseitige Verwendung der Termini „altkatholisch" und „frühkatholisch" (vgl. 15) erlauben die Zusammenstellung der genannten Vertreter. Das fiele nicht schwerer ins Gewicht, ginge es dem Historiker, dem Juristen und dem Exegeten jeweils um die gleiche Perspektive oder ein gleiches Ziel. Doch in dieser Beziehung lautet das Ergebnis: „Völlig unterschiedliche theologische Gesamtkonzepte wurden sichtbar" (202). Mit dieser Feststellung scheint der Verfasser sein eigenes Unternehmen fragwürdig zu machen.

Auf verhältnismäßig knappem Raum beschränken sich die gebotenen Übersichten zudem nicht auf die genaue Themenfrage, sondern versuchen einen Eindruck vom Gesamtwerk der behandelten Autoren zu bieten. Ins Detail läßt sich dabei nicht gehen. So bleibt die Darstellung gerade in der Themenfrage unpräzis und führt kaum nennenswert über Bekanntes hinaus. Statt Ausweitung auf ganze Konzeptionen, zumal auf sehr verschiedene, dürfte die Klärung des Problems „Frühkatholizismus" eher von rigoroser Konzentration und Arbeit an seinen besonderen Aspekten zu erwarten sein. *K. H. Neufeld SJ*

Herrmann, Siegfried: *Zeit und Geschichte.* Stuttgart: Kohlhammer 1977. 167 S. (Kohlhammer-Taschenbücher. 1002.) Kart. 10,–.

Im Namen von Geschichte und historisch-kritischer Methode vor allem – so mag es dem Zeitgenossen scheinen – geriet seit einigen Jahrzehnten biblische Wahrheit, ihr Anspruch und ihre Verbindlichkeit, ins Zwielicht und wurde mehr und mehr ausgehöhlt. So setzte sich der Eindruck fest, geschichtliche und biblische Sicht der Wirklichkeit stünden unver-

söhnlich gegeneinander und Geschichte sei in diesem Kampf selbstredend der überlegene Partner, vor dessen fragloser Wissenschaftlichkeit sich christliche Tradition unausweichlich beugen müsse. Das Bändchen befaßt sich in wohltuender Weise mit solchen und anderen gängigen Auffassungen über Zeit und Geschichte in ihrem Verhältnis zur Bibel.

Zunächst wird in einem Vorspiel (9–20) die „Krise der Geschichtswissenschaft" selbst anschaulich vorgeführt. Die Fülle dieser Probleme, etwa der Kontrast von Betrachtungsweisen oder die Gegensätzlichkeit der Beurteilungen, ist ja rasch vergessen. „Die Konfrontation: Geschichtswissenschaft und biblische Überlieferung" (21–128) ist aber gar nicht von vornherein entschieden, wo die Ausgangsposition genau beachtet wird. Dabei klärt sich auch, wie wenig Geschichte und Bibel einander einfach gegenüberstehen, wie sehr sie vielmehr von ihrem Ursprung her miteinander verwoben und verbunden sind. Herrmann nimmt den Zugang von außen, indem er zuerst die „Geschichtsforschung", dann ihre Darstellung und Hermeneutik, schließlich die „Geschichtsphilosophie" und zuletzt die „Theologie der Geschichte" behandelt.

Im zweiten Teil bespricht er „Die Geschichtsbilder des Alten und Neuen Testaments" (129–153), bevor er mit einigen Folgerungen zu „Geschichtsbewußtsein und Glaube" (154–160) das Bändchen enden läßt. Im ganzen ein engagiertes, aber immer sorgfältig begründetes Plädoyer für die Geschichte, das der Bochumer Alttestamentler abgibt. Er erinnert an die biblischen Wurzeln moderner Geschichtswissenschaft; in einem Exkurs wird über „Zeitverständnis und Zeitrechnung" (85 bis 96) eigens informiert; Denkformen sind klar herausgestellt.

Dem sachlichen Ansatz möchte man zustimmen, daß „von ‚Geschichte' erst eigentlich gesprochen werden kann, wo Geschehen in seiner Kontinuität erkannt ist" (157). Erstaunlicherweise sucht man jedoch den Begriff „Freiheit" und eine wenigstens skizzenhafte Überlegung zur Freiheit vergebens. Sie dürfte für jede Behandlung von Geschichte unverzichtbar sein, namentlich dann, wenn vom Eingreifen Gottes und vom Verhalten des Menschen gesprochen wird. – Trotzdem kann das Bändchen seiner reichen Information, seiner originalen Sichtweise, seiner lesbaren und interessanten Darstellung wegen nur empfohlen werden.

K. H. Neufeld SJ

Familie und Erziehung

SHORTER, Edward: *Die Geburt der modernen Familie*. Reinbek: Rowohlt 1977. 366 S., Lw. 29,80.

Das Buch benennt drei Ursachen, die für die „Geburt der modernen Familie" nach Meinung E. Shorters (Professor an den Universitäten Toronto und Montreal) verantwortlich sind: 1. Die romantische Liebe befreite das Paar von der sexuellen Überwachung durch die Gemeinschaft und ermöglichte es ihm, sich seinem Gefühlsleben zuzuwenden. 2. Die Mutterliebe wurde zum Mittelpunkt des Sentiments, in dem es sich die moderne Familie bequem machen konnte, und hielt viele Frauen von der Teilnahme am Leben der Gesellschaft fern. 3. Die Häuslichkeit der Familie als ganze trennte die Familie von ihrer traditionellen Wechselwirkung mit der Umwelt. Die Familienmitglieder empfanden nun untereinander ein viel stärkeres Zusammengehörigkeitsgefühl als mit ihren verschiedenen Alters- und Geschlechtsgenossen. Diese Entwicklung setzte vor allem Mitte des 18. Jahrhunderts ein, in einer Art erster sexueller Revolution (der dann in den Jahren 1950–1960 eine zweite folgen sollte). Als Ursache für diese Revolution nennt Shorter den „marktwirtschaftlichen Kapitalismus" (289), der sich mit seinen Prinzipien, vor allem mit seinem „Egoismus", in allen Lebensräumen ausgebreitet habe. Angesichts der damaligen Säkularisation, einer tiefgehenden Loslösung aus überkommenen Wert- und Glaubensvorstellungen, klingt diese Erklärung wenig überzeugend.

Was nun die „postmoderne Familie" angeht, erblickt E. Shorter ihre große Gefährdung in der Kluft zwischen den Generationen, die zu einer Diskontinuität der Werte zwischen Eltern und Kindern führt, in der Unbeständigkeit im Leben des Ehepaars, die in steigenden Scheidungsziffern sichtbar wird, und endlich im Abbau des bisherigen „Nestes" der Kernfamilie, weil die neue Befreiung der Frau andere Ziele als die einer häuslichen Mütterlichkeit setzte (304–316). Am Ende steht die Prophezeiung, daß auch die Kernfamilie zerfalle und durch das freischwebende, immer gefährdete Paar ersetzt werde, das nicht mehr von „Satelliten pubertärer Kinder, enger Freunde oder Nachbarn" (316) umkreist sei. In dieser Entwicklung spricht Shorter der Gleichaltrigengruppe (Peer-group) eine ähnliche Bedeutung zu, wie sie früher die Familie bei der Ausformung sittlicher Verhaltensweisen besaß. Das Buch ist – abgesehen von einem zuweilen allzu forsch-jugendlichen Stil – anregend, obgleich einen immer wieder Zweifel überfallen, ob durch die vorliegenden Dokumente (aus Europa und Amerika) auch die aufgestellten Thesen bewiesen sind bzw. überhaupt bewiesen werden können.

R. Bleistein SJ

Könneker, Marie-Luise: *Dr. Heinrich Hoffmanns „Struwwelpeter"*. Untersuchungen zur Entstehungs- und Funktionsgeschichte eines bürgerlichen Bilderbuchs. Stuttgart: Metzlersche Verlagsbuchhandlung 1977. 340 S., 154 Abb., Kart. 40,–.

Das ungewöhnliche Thema einer Dissertation (an der Freien Universität Berlin 1975), der Entstehung und der Funktion des „Struwwelpeters" nachzugehen, führt zu interessanten Einblicken in die bürgerliche Gesellschaft (die erste Edition des Bilderbuchs stammt aus dem Jahr 1844) und zu einem tieferen, psychoanalytisch geklärten Verständnis der Beziehung zwischen Kind und Erzieher; denn der Frankfurter Arzt H. Hoffmann greift in seinem Lesebuch exemplarische Erziehungssituationen auf. Nachdem M.-L. Könneker die Biographie Hoffmanns (1809–1894) vorgetragen hat, erhebt sie den sozialgeschichtlichen Kontext des Buchs, analysiert den „Struwwelpeter" mit literar-ästhetischen Kategorien, stellt eine Genealogie der einzelnen im Kinderbuch vermittelten Erziehungsinhalte auf und widmet sich am Schluß dem politischen Gehalt des Buchs sowie seiner Beziehung zur populären Bild- und Erzähltradition. Den 154 Abbildungen im Text und der subtilen Analyse gelingt es, das Buch in seine Zeit einzuordnen und es als Modell der bürgerlichen Sozialisation und Selbstdarstellung aufzuweisen; denn die Erziehungsgrundsätze, die in den Bildgeschichten ihren Niederschlag finden, lauten: den ungestümen und „unnützen" Bewegungsdrang des Kindes mäßigen, die Triebe des Kindes – vor allem seine Sexualität – unterdrückend regulieren, orale Bedürfnisbefriedigung herabsetzen, die Tierquälerei unterbinden, in Verständnis für die Autorität – zumal in ihren Strafen – einüben.

Angesichts des teilweise fortschrittlichen politischen Engagements Hoffmanns verwundert es, daß der Struwwelpeter eher dazu beiträgt, eine bürgerliche Erziehung in ihren Mängeln zu festigen als sie zu überwinden (nicht ohne Grund verfaßte man heute einen „Anti-Struwwelpeter"). M.-K. Könneker kann dieses schwierige Problem nur mit dem Hinweis beantworten: „Mit der ‚Propaganda' bürgerlicher Tugenden und Strafaktionen will Hoffmann die exemplarische Rezeption des Bildkontinuums vorgeben. Einzelne Bilder und Bilddetails lösen sich jedoch unvermutet aus dem zäh sich reproduzierenden Zusammenhang von trotzigem Aufbegehren, gewaltsamer Disziplinierung und ohnmächtigem Sichfügen, wie er die individuelle und die politische bürgerliche Pädagogik gleichermaßen kennzeichnet, und verweisen hinter dem Rücken des liberal-konservativen Autors auf die politisch-revolutionäre Zielsetzung des realen und medialen Kontextes, aus dem Bildzeichen und geistige Signale entnommen sind" (242 f.). Die Autorin schreibt nicht zu Unrecht, daß der Struwwelpeter „das Bewußtsein der Deutschen nachhaltiger geprägt hat als der Faust oder das Kommunistische Manifest" (1). Es war an der Zeit, diesen mehr unterschwelligen

Einfluß in seinen Herkünften und in seinen Inhalten herauszuarbeiten. Ob man allerdings das, was man – erfreut und erschreckt zugleich – in den Blick genommen hat, auch in den Griff bekam, ist eine andere Sache.

R. Bleistein SJ

Schwarze Pädagogik. Quellen zur Naturgeschichte der bürgerlichen Erziehung. Hrsg. u. eingel. v. Katharina Rutschky. Frankfurt: Ullstein 1977. 618 S. (Ullstein-Buch. 43318.) Kart. 24,80.

Nachdem M.-L. Könneker 1976 unter dem Titel „Kinderschaukel" ein Lesebuch zur Geschichte der Kindheit in Deutschland (1745 bis 1860 und 1860–1930) vorgelegt hatte, bringt K. Rutschky einen „tendenziösen Versuch, die Folgen und Begleiterscheinungen der Aufmerksamkeit zu dokumentieren, der Heranwachsende seit dem 18. Jahrhundert ausgesetzt sind". Diese Publikationen unterscheiden sich nicht nur in der Herkunft der Texte (erstere wählt aus Kinderbüchern, die zweite aus pädagogischen Traktaten und Elternhandbüchern aus), sondern vor allem in der Einseitigkeit der Auswahl und der ideologieverhafteten Kommentierung. Rutschky versucht sich aus der Affäre zu ziehen, indem sie zugibt, daß sie die Texte aus dem Zusammenhang reißt, den Autor tendenziös zitiert, durch Kürzung die Pointe verschärft und noch neue Überschriften wählt. Was dabei herauskommt, mag man für ein pädagogisches Gruselkabinett halten. Es spiegelt auf jeden Fall zuerst die Vorurteile der Herausgeberin, die in einer lesenswerten Einleitung über die Möglichkeiten einer Geschichte der Pädagogik gerechtfertigt werden, und bringt erst dann – allerdings im Zerrspiegel – die pädagogische Situation einer „bürgerlichen Gesellschaft" zur Darstellung.

Gewiß bleibt es ein Rätsel, daß das Bürgertum, das sich unter der Devise „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit" vom Feudalsystem abgesetzt hatte, bald in neue, vor allem durch die Wissenschaften verursachte Unfreiheiten fiel und höchst sonderbare pädagogische Leitlinien entwickelte. Aber diesen Ursachen spürt Rutschky nicht nach, da die Kategorien ihres Verständnisses nur aus marxistischer Geschichtsbetrachtung und psychoanalytisch orientierter Erziehungslehre hergenommen sind. Eine ausführlichere Beschäftigung mit der Sozialgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts hätte die Herausgeberin davon bewahrt, dem Sog ihrer Wunschvorstellungen zu erliegen. Ihre These „Die Siegeszuversicht des Erziehers verdankt sich seiner Unfähigkeit zurückzublicken" trifft zuerst sie selbst; denn sie referiert keine „schwarze Pädagogik" (was ist das eigentlich?), sondern höchstens eine „eingefärbte". Verglichen mit der Machart dieser Ausgabe bieten die beiden Bändchen von M.-L. Könneker eine sozialgeschichtlich situierte Auswahl und bessere Kommentare. Beide Ausgaben können das Phänomen einer „bürgerlichen Gesellschaft" einem kritischen Leser näherbringen; sie können vor allem jene Reaktionen verständlich machen, die unter dem Begriff einer „progressiven" bzw. „emanzipatorischen Erziehung" noch heute ihre Wirkungen zeitigen.

R. Bleistein SJ

Biologie

Weiser, Eric: *Biologische Rätsel.* Im Niemandsland der Naturwissenschaft. Düsseldorf: Econ 1976. 174 S. Lw. 20,–.

Das Buch beginnt mit dem Kapitel „Niemandsland der Wissenschaft" und erinnert daran, daß das letzte halbe Jahrhundert das Gesicht der Welt grundlegend verändert hat und daß wir uns an dieses rasende Tempo des wissenschaftlichen und technischen Fortschritts allzu rasch gewöhnt haben. Der Verfasser, der 1973 den Journalistenpreis der „International Health Foundation" erhielt, erinnert an Hand zahlreicher Beispiele, wie die Mühlen der Wissenschaft auch oft sehr langsam gemahlen haben (z. B. bei Mendel, Flemming, Burkitt). Auch unsere Wissenschaft

und ihre Erkenntnis ist eben nur „eine winzige Insel im Ozean des Nichtwissens" (15).

Die nächsten Kapitel befassen sich mit dem Rätsel der Vererbung, wobei auch die Frage nach Zufall und Notwendigkeit (Monod) aufgeworfen wird. Zu den philosophischen Konsequenzen wird allerdings keine Stellung bezogen. Weiterhin kommen die Probleme der Sexualität, der Frauenemanzipation, der jugendlichen Frühreife, der „schwachsinnigen Genies", der männlichen Bluter, der Züchtung von Supermännern und manches andere zur Sprache. Alle Fragen werden durch die leicht verständliche und anschauliche Sprache mit zahlreichen Beispielen (leider ohne eine einzige Abbildung) illustriert.

Das Schlußkapitel läßt uns einen schaurigen Blick in eine utopische Welt der Zukunft tun: Welt ohne Männer, Geschlecht nach Wunsch, Retortenkinder. Dennoch: „Der Mensch ist dazu bestimmt, mit seinem Wissen zu leben. Wer dieser Unvermeidlichkeit ausweicht ist kein Mensch" (Robert Oppenheimer). *A. Haas SJ*

ZU DIESEM HEFT

Emmerich András, Mitarbeiter des Ungarischen Kirchensoziologischen Instituts in Wien, schildert die Entwicklung der katholischen Kirche Ungarns seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs. Die derzeitige Situation sei gekennzeichnet durch eine gewisse Ratlosigkeit der Kirche auf der Suche nach tragfähigen Richtlinien ihres Lebens und Handelns und durch das Drängen des Staats, dem Prinzip der politischen Nützlichkeit Geltung zu verschaffen.

Der Vorschlag, das auf dem Augsburger Reichstag von 1530 vorgetragene Bekenntnis der reformatorischen Stände als Ausdruck katholischen Glaubens anzuerkennen, hat eine lebhafte Diskussion ausgelöst. Heinrich Fries, Professor für Fundamentaltheologie und Vorstand des Instituts für ökumenische Theologie an der Universität München, beschreibt die Entstehungsgeschichte und den Inhalt des Augsburger Bekenntnisses, legt die Gründe für eine Anerkennung dar und sucht die Einwände zu entkräften. In einer Anerkennung als ökumenisches Bekenntnis sieht er ein bedeutsames Zeichen auf dem Weg zur Einheit.

Angesichts der mangelnden Arbeitsplätze für junge Menschen gewinnt die Berufsberatung zunehmend an Bedeutung. Walter Jaide, Leiter der Forschungsstelle für Jugendfragen in Hannover, fordert die optimale Zusammenarbeit zwischen Schule, Betrieb und Berufsberatung und setzt sich kritisch mit ideologisch orientierten Experimenten in diesem Bereich auseinander.

Seit Beginn unseres Jahrhunderts sieht man überall Zeichen einer Sprachkrise, die vor allem in Alt-Österreich sichtbar wurde. Albrecht Weber, Professor für Didaktik der deutschen Sprache und Literatur an der Universität Augsburg, zeigt, wie sich die Sprachkrise in der philosophischen Sprachkritik reflektiert und welche Wirkung sie in der Literatur ausübt. Da die Sprachkrise das Vertrauen erschütterte, Wirklichkeit durch Sprache zu fassen, wurde Wirklichkeit eines der großen Themen der Literatur unseres Jahrhunderts.

Die leitenden Ideen der maßgebenden Werke über den Menschen sind durchweg von einem isolierten zoologischen Denken bestimmt, das dem Menschen keine Sonderstellung in der Welt des Lebendigen einräumt. Wolfgang Kuhn weist nach, daß diese Sicht einer nur kausalanalytisch arbeitenden Wissenschaft den Menschen als ganzen nicht erfassen kann. Erst eine erweiterte biologische Anthropologie mache deutlich, wo die Unterscheidungskriterien zwischen Tier und Mensch liegen.

Familie und Fernsehen

Neuere Umfragen lassen keinen Zweifel daran, daß das Fernsehen das eigentliche „Instrument" der Bildung und Unterhaltung der Deutschen darstellt. 1975 besaßen 93% aller deutschen Haushalte ein Fernsehgerät, 13% bereits ein zweites. Wenn auf diese Weise das Fernsehgerät die Zeitung und das Buch als Informationsquelle von den ersten Plätzen verdrängt hat, so läßt sich erwarten, daß auch die Familie mit dem Fernsehen leben muß. Aber ist das Fernsehen in der Familie ein familiäres Geschehen, oder vollzieht es sich nicht eher auf Kosten der Familie?

Festzuhalten ist, daß im Jahr 1976 3–7jährige Kinder von Montag bis Freitag täglich 56 Minuten, samstags 85 Minuten, sonntags 95 Minuten fernsahen. Noch höher liegt der Fernsehkonsum der 8–13jährigen: Montag bis Freitag 81 Minuten, Samstag 157 Minuten, Sonntag 147 Minuten. Zum Vergleich die Zahlen für Personen ab 14 Jahren: Montag bis Freitag 117 Minuten, Samstag 178 Minuten, Sonntag 177 Minuten. Bei der Programmauswahl schalten das Programm vor 18 Uhr zu 65% die Kinder selbst ein. Auch in der Zeit von 18–20 Uhr tun dies 59% der Kinder, wobei mit der Fernsehintensität der Familie auch das Einschalten des Geräts durch die Kinder steigt. Es steht aufgrund zahlreicher Umfrageergebnisse fest, daß Kinder heute bis in die Abendstunden hinein die Programmwahl der Familie steuern oder doch beeinflussen.

Wie beurteilen die Eltern die Fernsehhäufigkeit ihrer Kinder? 69% sind der Meinung: gerade richtig, 28%: eher zuviel. Nach ihrer Einstellung zum Fernsehen ihrer Kinder gefragt, meinen 50%, das Kind lerne durch das Fernsehen viel Nützliches für die Schule; 42% sind der Auffassung, es lerne viel für sein späteres Leben. Der soziale Druck spielt eine große Rolle: Das Kind darf fernsehen, so wird zu 40% gesagt, damit es unter Gleichaltrigen mitreden kann. Weitere Gründe: Spaß, Unterhaltung, hält von der Straße fern. Eigentlich kritische Einstellungen sind seltener: Das Kind erfährt zu früh, was es Böses und Grausames auf der Welt gibt (32%); es nimmt sich zuwenig Zeit für Schulaufgaben (17%); das Fernsehen läßt nicht genügend Zeit zum Spielen (14%). Ganz am Ende steht das Eingeständnis: Ich lasse mein Kind oft fernsehen, damit ich Zeit für mich habe (8%).

Die pädagogische Bilanz aus diesen Zahlen heißt: Die Eltern selbst sind dem Fernsehen ihrer Kinder gegenüber sehr unsicher, ihre Einstellungen sind widersprüchlich, weil das Kind beim Fernsehen viele Informationen und Eindrücke erhält, die es mit seinen Eltern während des Fernsehens nicht besprechen kann und auch nachher kaum klärt. Gespräche kommen meist nur auf Initiative der

Kinder zustande und behandeln die Sachfragen, ohne eigentlich zu deren Bedeutung für die zwischenmenschliche Beziehung vorzustoßen. Ein erstes Ergebnis: Das Fernsehen fördert nicht die Kommunikation in der Familie, es behindert sie.

Nimmt man dazu, daß Kinder im Fernsehen eher zum Schau-Konsum als zu Bewegung, Spiel, Kreativität und Eigeninitiative veranlaßt werden, so darf man als zweites Ergebnis buchen: Das Fernsehen trägt nicht zu einer gesamtmenschlichen Entfaltung des Kindes bei.

Die Kinderprogramme, die mehr von den 3–7jährigen als von den 8–13jährigen gesehen werden, führen – nach Aussagen der Redakteure von Kindersendungen – oft zu einer „emotionalen Betroffenheit" auf beiden Seiten, die eher eine innere Abwehr bei den Eltern aufbaut, als daß sie die Bereitschaft der Eltern fördert, die eigene erzieherische Praxis mit den Kindern zusammen zu bedenken. Es ist also schwierig, das Fernsehen pädagogisch zu nutzen.

Als viertes wäre daran zu erinnern, daß sich die Fernsehtätigkeit von Kindern zwar im allgemeinen im Rahmen der Familie vollzieht, von dieser aber nicht eigentlich kontrolliert wird. Angesichts dieser Tatsache darf man sagen: Bereits die Sozialisation der Kinder findet „in eigener Regie statt" (Fr. H. Tenbruck). Kommt es dabei nicht notwendig zur Überforderung, zur Erfahrung der Einsamkeit, zur Einübung in die Isolation, zum Aufbau einer Werteinstellung der Beliebigkeit?

Das Problem Familie und Fernsehen kann nur von allen Beteiligten gemeinsam gelöst werden: von den Fernsehanstalten, die im Programminhalt, in der Programmstruktur und Programmform Rücksicht auf die Kinder nehmen. Von den Eltern, die nicht nur durch eine gezielte Medienerziehung sich bilden lassen, sondern auch den Mut haben sollten, im Spiel, im Erzählen von Geschichten, in der Förderung von Kreativität, im Feiern von Festen – immer mit den Kindern zusammen – in Konkurrenz zum Fernsehen zu treten. Von den Kindern selbst, die „Geschmack an der Realität" gewinnen sollten und nicht zuerst an der „Information aus zweiter Hand" (A. Gehlen). Es macht doch betroffen, wenn ein Jugendlicher, der erstmals durch den Schwarzwald fährt, begeistert ausruft: „Fast so schön wie im Fernsehen." Natürlich wird in einer Medien-Gesellschaft auch dem Medium selbst eine neue Art von Realität zufallen, so daß es den Charakter von Wirklichkeit gewinnt. Aber die Wirklichkeit selbst kann es nicht bieten, nicht nur weil es keine Kommunikation mit sich erlaubt, sondern vor allem deshalb, weil es den Menschen nur in einigen seiner Sinne, nicht aber in seiner ganzen, vielfältigen Sinnenhaftigkeit anspricht.

Roman Bleistein SJ

Walter Kasper

Die Lehre der Kirche vom Bösen

I. Theologische Einordnung

Das Böse gehört zu den Urerfahrungen der Menschheit[1]. In den Mythen und Märchen der Völker, in der Kunst und Philosophie aller Zeiten meldet es sich zu Wort. Alle Versuche einer rationalen Aufklärung schlagen in einer merkwürdigen Dialektik immer wieder in neue Formen der Irrationalität um. Die Rationalisierung bewirkt ja nicht nur Gutes, sie hilft auch das Böse organisieren und gibt ihm neue, ungeahnte, grauenhafte Möglichkeiten in die Hand. Namen wie Auschwitz, Hiroshima, Archipel Gulag und andere sprechen für sich. Werden solche Erfahrungen im normalen und öffentlichen Bewußtsein nicht mehr zugelassen, sondern verdrängt, dann melden sie sich oft in Form individueller oder kollektiver Neurosen und Psychosen, oder sie wandern aus in das Halbdunkel von Subkulturen. Die Lehre der Kirche wäre kein Dienst am Menschen, würde sie diese Wirklichkeit des Bösen verschweigen oder auch nur minimalisieren.

Die Fragen der Tradition sind offenkundig auch noch unsere Fragen. Doch wie steht es mit deren Antworten? Es ist offenkundig, daß sehr vielen Menschen die traditionellen kirchlichen Antworten nicht mehr verständlich und vollziehbar sind. Die Affäre des Exorzismus von Klingenberg mit seinem tragischen Ende hat das Mißtrauen noch erheblich gesteigert. Zu Recht! Denn was in Klingenberg geschah, läßt die kirchliche Lehre nur noch in einer bestürzenden Zerrgestalt erkennen. Fragt man nach der kirchlichen Lehre in ihrer originären Gestalt, dann erhält man alles andere als eine naive eindimensionale Antwort. Die kirchliche Lehre versucht dem Geheimnis des Bösen vielmehr durch komplementäre Aussagen von drei verschiedenen Aspekten her näherzukommen:

1. Die kirchliche Lehre spricht von der *Sünde* und meint damit die freie Entscheidung des Menschen gegen Gott, gegen seine Ordnung und gegen sein dem Menschen angebotenes Heil. Die Sünde ist letztlich der Versuch des Menschen, sein Heil ohne oder gar gegen Gott selbst „leisten" zu können. Indem die kirchliche Lehre so von der Möglichkeit und Wirklichkeit der Sünde spricht, anerkennt sie sozusagen im Negativ die Würde der menschlichen Person, die sich selbst gegeben und aufgegeben ist. Sie widerspricht damit – wie es der Synodenbeschluß „Unsere Hoffnung" formuliert – „jenem heimlichen Unschuldswahn, der sich in unserer Gesellschaft ausbreitet und mit dem wir Schuld und Ver-

sagen, wenn überhaupt, immer nur bei ‚den anderen' suchen, bei den Feinden und Gegnern, bei der Vergangenheit, bei der Natur, bei Veranlagung und Milieu. Die Geschichte unserer Freiheit scheint zwiespältig, sie wirkt wie halbiert. Ein unheimlicher Entschuldigungsmechanismus ist in ihr wirksam: die Erfolge, das Gelingen und die Siege unseres Tuns schlagen wir uns selbst zu; im übrigen aber kultivieren wir die Kunst der Verdrängung, der Verleugnung unserer Zuständigkeit, und wir sind auf der Suche nach immer neuen Alibis angesichts der Nachtseite, der Katastrophenseite, angesichts der Unglücksseite der von uns selbst betriebenen und geschriebenen Geschichte." [2]

2. Die kirchliche Lehre vom Bösen spricht nicht nur von der persönlichen Sünde des einzelnen, sondern im Anschluß an das Neue Testament (bes. Röm 5) von der *Macht der Sünde,* unter der die Menschheit insgesamt steht und die jeden einzelnen Menschen vorgängig zu seiner eigenen Entscheidung qualifiziert. Diese biblische Lehre von der überpersonalen Macht der Sünde wurde später, vor allem im Gefolge Augustins, als Lehre von der Erbsünde weiterentfaltet und durch das Konzil von Orange (529; DS 371 f.) und das Konzil von Trient (1546; DS 1510–1516) definiert. Wort und Sache dieser Definition gelten heute als in vieler Hinsicht problematisch. Daß es ein bleibend gültiges Sachanliegen in der Lehre von der Erbsünde gibt, ergibt sich jedoch nicht nur aus dem Zeugnis der Schrift, sondern auch aus der Erfahrung des heutigen Menschen, der sich deutlicher als der liberalistische Individualismus des 19. Jahrhunderts bewußt ist, daß seine persönliche Freiheit eingebettet ist in intersubjektive Zusammenhänge, ja daß Freiheit konkret nur in Kommunikation und Solidarität mit anderer Freiheit möglich ist. Die christliche Rede von Schuld muß deshalb gerade heute auch jene strukturelle Schuldverstrickung ansprechen, in die wir durch weltweite Verflechtungen und Abhängigkeiten geraten, sie muß gesellschaftliche Plausibilitäten, die gesellschaftliche Atmosphäre u. ä. ansprechen, die den einzelnen mitbestimmt, in dem, was er ist und was er tut.

3. Schließlich spricht die kirchliche Lehre vom *Teufel,* vom Satan, von den bösen Mächten und Gewalten. Sie will damit ernst machen, daß Heil und Unheil nicht nur eine subjektive und eine intersubjektive, sondern auch eine universal-kosmische Dimension haben. Die guten wie die bösen Mächte und Gewalten werden in der Schrift ja als „Urgründe", „Herren", „Mächte", „Gewalten", „Urelemente" dieser Welt, der Teufel als „Fürst" und „Herr" dieser Welt bezeichnet. Diese kosmische Dimension, die dem Glauben ganz allgemein zukommt, haben wir in den letzten Jahrzehnten zugunsten einer zunächst einseitig anthropologischen und dann einer einseitig soziologischen Interpretation weitgehend unterschlagen. Angesichts unserer heutigen Umweltprobleme wird sie uns plötzlich in äußerst bedrängender Weise wieder bewußt. Bewußt werden damit auch die Verstrickungszusammenhänge, die die große Dichtung der Antike und der Neuzeit als tragisch bezeichnet, die Vergötzungen und Dämonisierun-

gen welthafter Wirklichkeiten, die unfrei machenden Tabuisierungen, die ganze Angst vor dem Grauenhaften, Abgründigen, Absurden, Monströsen, Destruktiven in der Welt. Nicht nur die Bibel und die kirchliche Tradition, auch die moderne Literatur (Dostojewski, Bernanos, Mauriac, aber auch Kafka, Camus, Brecht u. a.) sprechen davon. Aus der gegenwärtigen Philosophie sei u. a. an E. Bloch, L. Kolakowski, P. Ricoeur erinnert[3]. Die mythisch bestimmten biblischen Bilder und Symbole sind offensichtlich auch unserer heutigen Welterfahrung gemäßer, als eine seichte rationalistische Art der Aufklärung wahrhaben möchte.

Im folgenden beschränken wir uns, ohne das Ganze aus den Augen zu verlieren, auf dieses dritte Aussageelement der kirchlichen Lehre vom Bösen. Dabei ergibt sich bereits aus dem bisher Gesagten, daß die Lehre vom Teufel, den Dämonen, bösen Mächten und Gewalten nicht die einzige und nicht die ganze Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Bösen ist. Sie ist lediglich eine Teilantwort und dabei nicht das wichtigste Element dieser Antwort. Sie ist nur von supplementärer Bedeutung (K. Kertelge). Die biblische Heilsgeschichte geschieht ja zwischen Gott und den Menschen; sie findet ihre Erfüllung im Gott-Menschen Jesus Christus. Engel und Teufel können deshalb von vorneherein nur Umkreis und Rahmen dieser Heilsgeschichte sein. Der Teufel ist also kein zentrales Thema kirchlicher und theologischer Lehre, sondern eine *Randwahrheit*. Den entsprechenden Aussagen eignet darum auch eine Randunschärfe. Deshalb ist allen naiven Darstellungen, die den Teufel zum großen Widersacher Gottes hochstilisieren und seine Bedeutung ins Maßlose und teilweise ins Groteske und Lächerliche übersteigern, entschieden zu widersprechen. Ebenso ist aber auch jenen Darstellungen zu widersprechen, die der kirchlichen Lehre vorwerfen, die Lehre vom Teufel sei für sie „die" Antwort auf die Frage nach dem Bösen und diese diene im Grund als ein Alibi für schuldhaftes menschliches Versagen.

Die kirchliche Lehre vom Bösen ist also ein vieldimensionales Ganzes. Sie will das unergründliche Geheimnis des Bösen nicht auflösen, sondern als Geheimnis bedenken. Deshalb will sie es in kein geschlossenes System einfangen, sondern mit Hilfe komplementärer Bilder und Begriffe von verschiedenen Aspekten her angehen, ohne es abschließend auf den Begriff zu bringen.

II. Biblische Begründung

Bei dem Versuch, die kirchliche Lehre vom Teufel und den Dämonen etwas genauer kennenzulernen, müssen wir beim wichtigsten Inhalt, beim bleibend maßgebenden Ursprung und Kriterium der Lehre der Kirche ansetzen, beim Zeugnis der Schriften des Alten und des Neuen Testaments. Wir tun dies freilich aus einem systematischen Blickwinkel heraus.

Die biblischen Bücher kennen keine systematische Dämonologie oder Satano-

logie[4]. Sie benützen sehr unterschiedliche Bilder und Begriffe, die unterschiedlichen Traditionen angehören: Teufel, Satan, Dämon, Mächte und Gewalten. Alle diese Bilder und Begriffe begegnen uns auch außerhalb der Bibel. Daraus wird oft geschlossen, die Bibel partizipiere damit am gemeinsamen mythischen Weltbild von damals, es handle sich also nicht um verpflichtende Glaubensaussagen der Bibel, sondern um weltbildbedingte Voraussetzungen. Doch dieses Argument, das auf den ersten Blick so plausibel scheint, beweist zuviel und deshalb zuwenig. Denn weltbildbedingt sind grundsätzlich alle Aussagen der Bibel, auch die Aussagen über Gott und sein Handeln in der Welt. Wir können von Gott und seinem Heilshandeln gar nicht anders als in menschlich-geschichtlichen Bildern und Begriffen sprechen. Solche weltbildbedingte Bilder und Begriffe haben jedoch ihre Bedeutung nicht in sich; sie sollen Wirklichkeit deuten, sie sind auf Erfahrung bezogen. Richtiger als zu sagen, die Bibel nehme teil am damaligen Weltbild, wäre es deshalb zu sagen, die Bibel partizipiere an gemeinsamen menschheitlichen Urerfahrungen von einer tragischen Verstricktheit der Welt, von den Abgründen und vom Grauen in der Welt.

Erfahrungen sind jedoch aus sich selbst nie eindeutig; sie verlangen nach Deutung. Sie werden in der Bibel im Rahmen ihrer Gotteserfahrung interpretiert. Diese Deutung liegt jedoch nicht auf Anhieb fest. Sie ist ein langer Prozeß eines tiefen religiösen und geistigen Ringens. Deshalb ist es nicht überraschend, daß manche dieser Aussagen einen noch unfertigen Charakter haben und eine später wieder aufgegebene Durchgangsstufe darstellen[5]. Es gibt in der Bibel selbst einen Prozeß fortwährender Selbstinterpretation. Maßgebend für den Systematiker ist das Gesamtgefälle der Aussagen in ihrem Weg vom Alten zum Neuen Testament, wobei selbstverständlich dem Leben, der Lehre und dem Verhalten Jesu eine zentrale Bedeutung zukommt.

Im Verlauf dieses mühsamen Prozesses, in dem sich der Glaube der Bibel um die Deutung allgemeinmenschlicher Erfahrungen bemühte, ist immer klarer geworden, daß zwei in der Religions- und Geistesgeschichte sonst weit verbreitete Deutungsmöglichkeiten ausscheiden. Ausgeschieden werden muß erstens die *monistische Lösung*, die Gott selbst zum direkten oder indirekten Ursprung des Bösen macht. Eine solche Lösung widerspricht in eklatanter Weise der biblischen Überzeugung von der Heiligkeit Gottes, die ihn von der Zwielichtigkeit und Ambivalenz heidnischer Gottesvorstellungen unterscheidet. Der biblische Gott ist eindeutig. Ausgeschieden werden muß zweitens aber auch die *dualistische Lösung*, die das Böse zu einer eigenständigen Gegenmacht Gottes erklärt. Diese Lösung widerspricht der Allmacht Gottes, der nichts widerstehen kann, so daß alles, was außer Gott ist, nur als von ihm radikal abhängige, von Gott gut erschaffene Wirklichkeit begriffen werden kann. Scheiden Monismus und Dualismus aus, dann bleibt im Grund nur noch eine dritte Deutungsmöglichkeit. Die Wirklichkeit des Bösen ist durch *freie Entscheidung* des gut geschaffe-

nen Geschöpfes entstanden. Weil Gott das freie Ja seiner Schöpfung wollte, mußte er auch das Risiko der Freiheit eingehen und dem Geschöpf die Möglichkeit des Nein, die Möglichkeit des Bösen geben.

Es gibt nicht beliebig viele Modelle zur Deutung der Wirklichkeit des Bösen. Schließt man daher die traditionelle „personale" Deutung aus, dann bleibt im Grund nur die monistische oder die dualistische Deutung übrig. Es ist darum interessant festzustellen, daß neuere Lösungsversuche, die „Abschied vom Teufel" nehmen wollen, der monistischen oder dualistischen Lösung nahekommen. Man spricht dann sowohl davon, Gott versuche den Menschen zum Bösen, wie man im Anschluß an Teilhard de Chardin davon spricht, das Böse sei mit der Endlichkeit der Welt gegeben[6]. Das nenne ich den Teufel durch Beelzebub austreiben! Denn eine solche Entmythologisierung schlägt dialektisch in eine Remythisierung Gottes und der Welt um. Entgegen allem Anschein ist also die *„personale" Deutung* die am meisten rationale. Jede andere bisher vorliegende Deutung führt dagegen theologisch zu absurden Konsequenzen.

Das theologische Interesse an personalen Zügen dieser Mächte und Gewalten läßt sich auch noch positiv begründen. Die Frage muß im Zusammenhang der Frage nach dem Sinn der Schöpfung gestellt werden. Schöpfung ist theologisch nur dann sinnvoll, wenn die Herrlichkeit Gottes in der Schöpfung erkannt und zur Verherrlichung Gottes wird. Schöpfung ist also theologisch nur dann sinnvoll, wenn es mit Vernunft und Freiheit begabte Geschöpfe gibt, die der stummen Schöpfung ihre Stimme leihen und sie zum Lob Gottes werden lassen. Das ist zweifellos die Aufgabe des Menschen. Die Frage ist nur, ob der Mensch allein den Sinn der Schöpfung tragen kann, der Mensch, der nicht alles erkennt, was ist, und der nichts von dem, was er erkennt, ganz als das erkennt, was es ist. Müssen wir nicht also auch aus theologischer Perspektive eine einseitig anthropozentrische Perspektive überwinden? Hier ist der Ort, wo sinnvoll von Engelmächten die Rede sein kann. Hier ist auch der Ort, wo verständlich wird, daß das freie Nein dieser Mächte einen kosmischen Unheilszusammenhang heraufführen konnte.

Die Rede von einem Engelfall findet sich zwar nur in zwei Spätschriften des Neuen Testaments (Jud, 2 Petr). Es fragt sich aber, ob hinter diesen sehr mythologisch geprägten Randaussagen nicht doch die Sachlogik des ganzen Neuen Testaments steht. Die relative Bedeutung dieser Aussagen wird auch durch die Feststellung unterstrichen, daß diese Aussagen ein weit verbreitetes religionsgeschichtliches Motiv aufgreifen, wonach der Dämon ein gefallener Götze ist, der sich durch seinen Sturz als nichtig erwiesen hat[7].

Damit haben wir die zentrale theologische Aussage über das Wesen des Bösen erreicht: Ein Dämon ist, was sich Gott nennt, ohne es zu sein. Das Dämonische ist das *Nichtige,* nicht weil es nicht ist, sondern weil es, indem es den Sinn seines Seins ohne und gegen Gott haben will, ihn im Nichts findet und sich so als nich-

tig erweist. Die Faszination des Bösen ist damit die Faszination des Scheingöttlichen, die Faszination einer Gegenmöglichkeit zur bestehenden Wirklichkeit. Das Böse ist damit das Nichtige im Sinn des Eitlen, das sich selbst übertrieben wichtig nimmt, sich aufbläht und groß macht und das sich eben darin als leer und hohl, als nichtiger Bluff und als Blendwerk, als Verlogenheit, Verkehrung und Verwirrung erweist. Eine solche Perversion des Sinns der geschöpflichen Wirklichkeit kann biblisch nur durch Freiheit entstanden sein. Deshalb ist für die Bibel die Dämonologie nicht von der Angelologie, der Lehre von den Engeln, zu trennen.

Mit dieser Deutung geht es der Bibel nicht um ein spekulatives, sondern um ein praktisches Problem der Verkündigung: um die *christliche Freiheit* von Dämonenangst, von Tabus in Form von Speiseverboten, Verpflichtung auf bestimmte Kulte und Riten u.a.m.[8] Indem die Dämonen als Nichtse erklärt werden, geht es eben nicht um eine Dämonisierung, sondern um eine Entdämonisierung der Welt, um Exorzismus im weitesten und umfassendsten Sinn. Bei allem revolutionären Flair, den sich die Wirklichkeit des Bösen zulegen mag, ist sie doch das ewig Gestrige und hoffnungslos Veraltete und längst Abgetane. Nicht Angst vor dem Bösen, sondern Hoffnung auf seine endgültige Überwindung ist darum die christliche Grundhaltung gegenüber dieser Wirklichkeit. Hoffnung ist freilich etwas anderes als ein naiver oberflächlicher Optimismus, der die Abgründe der Wirklichkeit nicht erkennt. Nicht umsonst artikuliert sich die biblische Rede vom Bösen vor allem im Gebet: „Erlöse uns von dem Bösen."[9] Im Gebet wird die Wirklichkeit des Bösen ernst genommen und zugleich in den biblisch allein sachgemäßen Zusammenhang gerückt, in den Zusammenhang des Vertrauens auf die je größere Macht und Liebe Gottes, durch die alles Grauen und alle Angst überwunden ist. Alles kirchliche und theologische Reden von der Wirklichkeit des Bösen muß sich also daran messen lassen, ob sie solche realistische christliche Freiheit und Hoffnung wecken oder ob sie erneut unfrei machende Angst und Schrecken einjagen. Die Rede von der Macht des Bösen darf deshalb nicht aus dem Kontext gelöst werden, in dem es bei Jesus steht, aus dem Kontext des Evangeliums vom Kommen der Herrschaft Gottes.

III. Entfaltung in der Tradition

Die Darlegung des biblischen Grundanliegens und Grundkriteriums jeder sachgemäßen kirchlichen Lehre vom Bösen ermöglicht uns nun eine kritische Sichtung der kirchlichen Tradition. Sie umfaßt nicht nur kirchliche Lehren, sondern die gesamte Praxis der Kirche in ihrer Geschichte; besonders ihre liturgische Praxis ist ein Ausdruck ihrer Glaubenslehre. Die kirchliche Lehre ist also nicht nur eine abstrakte Theorie, sondern Ausdruck lebendiger Glaubenserfahrung

und konkreter Glaubenspraxis. Deshalb bezeugt sie den kirchlichen Glauben niemals „chemisch rein", sondern immer in den Erfahrungen und in der Sprache ihrer Zeit. Sie ist kein starres System, sondern ein fortwährender Übersetzungsprozeß der ursprünglichen Botschaft in die jeweilige Situation von Mensch und Gesellschaft, bei dem die Unterscheidung des bleibend Gültigen von zeitbedingten Ausdrucksformen, ja von Beimischung von Mißbrauch, Aberglaube, Folklore eine beständige Aufgabe darstellt. Wir fragen im folgenden zuerst nach der kirchlichen Praxis und dann erst nach der diese Praxis bereits reflektierenden kirchlichen Lehre.

Grundlegend für die kirchliche Praxis ist der Vorgang der *Taufe*. Er ist nach dem Zeugnis des Tertullian und der sogenannten Apostolischen Überlieferung schon im 3. Jahrhundert mit einem Exorzismus und mit einer Absage an den Satan und an die „pompa diaboli" verbunden. Interessanterweise nimmt der christliche Taufritus damit eine gnostische Absageformel auf und formt sie zugleich im entscheidenden Punkt um. Während der Gnostiker dem Aion, dem Kosmos und den kosmischen Mächten absagt, sagt der Christ dem Satan ab. Bei der christlichen Taufe wird also die neutralkosmische Aussage der Gnostiker personalisiert[10]. Diese Feststellung zeigt, daß in der christlichen Tradition bis heute nicht nur beiläufig und in außerordentlichen Situationen vom Satan die Rede ist; vielmehr ist die Rede vom Satan seit den ersten Jahrhunderten mit dem grundlegenden kirchlichen Akt verbunden, durch den das Christsein überhaupt erst konstituiert wird. Doch wie ist dabei vom Satan die Rede? Nicht in Form eines Teufelsglaubens, sondern negativ in der Form der Absage und des Widersagens. Glauben kann man nur an Gott, dem Teufel kann man nur widersagen. Die Rede vom Teufel ist nur in Form einer Negation der Negation und insofern einer entschiedenen Position möglich. Eine entschiedene Zuwendung zu Gott ist also nicht möglich ohne eine ebenso entschiedene Absage an die Macht des Bösen.

Das Christwerden durch die Taufe wird also als *Befreiung von der Macht des Bösen* erfahren. Wo immer der Glaube in originärer Kraft lebendig ist, etwa in den Missionen, da wird er bis heute als Befreiung von Dämonenangst und Dämonenkult erfahren. Hierher gehört, daß die Kirche Aberglauben in Form von Geisterglauben, Zauberei, Magie u. ä. immer wieder formell verworfen hat[11]. Wo dagegen Dämonenangst und Dämonenkult wieder aufbrachen, wie im Hexenwahn des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit[12], in den Dämonenkulten im heutigen Lateinamerika und in unserer – scheinbar – säkularisierten Welt, da ist dies ein Indiz für eine Repaganisierung, die in der Geschichte der Kirche manchmal erschreckende Ausmaße angenommen hat.

In diesem Zusammenhang muß der in letzter Zeit viel kritisierte *Exorzismus* im Rituale Romanum von 1614 verstanden werden. Er war inmitten der damaligen Besessenheitsepidemie und der damals unverantwortlich ausufernden

Exorzismuspraxis ein gewaltiger Fortschritt, weil er den Exorzismus in geordnete Bahnen lenkte und die Exorzisten zu kluger Zurückhaltung ermahnte[13]. Er enthält denn auch keine Zaubersprüche, sondern vor allem Schriftlesungen und Psalmen, die Gottvertrauen im Leiden zum Ausdruck bringen. Problematisch für uns heute sind dagegen (neben den Kriterien, die für das Vorliegen von Besessenheit genannt werden und auf die noch einzugehen sein wird) die Beschwörungen, in denen der Dämon direkt angesprochen wird: „Ich beschwöre dich, böser Geist . . .", „weiche, böser Geist . . .". Bei der nachkonziliaren Reform des Taufritus wurden diese imprekatorischen Formeln durch deprekatorische Formeln, also durch Gebete, die sich an Gott richten, ersetzt. Eine entsprechende Reform des großen Exorzismus im Rituale Romanum steht bisher leider aus. Zu einer solchen dringend notwendigen Reform gehört auch, daß der Exorzist die bösen Geister nicht direkt anredet, nach ihrem Namen fragt oder sie auch sonst ausfragt. Das sind theologisch kaum zu verantwortende Praktiken. Die Rede vom Teufel ist theologisch nur in der Form der Absage möglich.

Die Vielfalt der kirchlichen Glaubenspraxis, in der ständig zeitgeschichtlich Bedingtes mit bleibend gültigen Glaubensaussagen verbunden ist, führt uns zu den *kirchlichen Lehraussagen* im engeren Sinn. Theologische Lehraussagen zu unserer Frage haben wir bereits seit dem 2. Jahrhundert, seit Meliton von Sardes[14] und Irenäus von Lyon[15], lehramtliche Aussagen seit dem 4. Jahrhundert, seit den Konzilien von Toledo (400)[16] und Braga (563; DS 457f., 463). Weitaus am wichtigsten ist die Aussage des IV. Laterankonzils (1215)[17]. Diesem Konzil geht es nicht unmittelbar um die Existenz des Teufels und der Dämonen, sondern um die Verurteilung der dualistischen Lehre einiger mittelalterlicher Bewegungen, besonders der Katharer und der Albingenser. Sie lehrten, die Materie stamme nicht von Gott; der Teufel und die Dämonen seien entweder unerschaffen oder aber von einem bösen gegengöttlichen Prinzip hervorgebracht. Gegenüber diesem Dualismus verteidigte das Konzil die Würde auch der materiellen Schöpfung wie die Allmacht des Schöpfers, was die Annahme eines von Gott unabhängigen Prinzips ausschließt.

In diesem Zusammenhang erklärt das Konzil: „Denn der Teufel und die anderen bösen Geister sind von Gott ihrer Natur nach gut erschaffen, aber sie sind durch sich selbst schlecht geworden" (DS 800). Die Reichweite dieser Definition ist nicht ganz eindeutig. Eindeutig ist lediglich die Verwerfung des Dualismus. Nicht so eindeutig ist, ob die Existenz des Teufels und der bösen Geister direkt gelehrt und insofern absolut ausgesagt werden soll, oder ob ihre Existenz entsprechend dem damaligen Weltbild lediglich vorausgesetzt wird, so daß die Definition nur hypothetisch zu verstehen ist: Wenn es Teufel und Dämonen gibt, dann sind sie gut erschaffen und durch eigene Entscheidung böse geworden. Das Studiendokument „Christlicher Glaube und Dämonologie"[18], das ein Experte im Auftrag der römischen Kongregation für die Glaubenslehre 1975 ver-

faßt hat, widerspricht einer solchen minimalistischen Deutung mit guten Gründen. Trotzdem muß man sagen, daß eine letzte Eindeutigkeit aus dem Text selbst nicht zu gewinnen ist; sie ist nur aus dem Kontext der allgemeinen Glaubensverkündigung des ordentlichen Lehramts der Kirche möglich. Das Studiendokument bedient sich also, wie W. Breuning in seinem Kommentar zu Recht festgestellt hat, einer Art Konvergenzargumentation[19]. Es interpretiert die Kurzaussage des Konzils mit Hilfe der steten Lehrtradition der Kirche seit dem 4. Jahrhundert, die sich später auf den Konzilien von Florenz (15. Jh.; DS 1349) und von Trient (16. Jh.)[20] fortsetzt und die auch durch das Zweite Vatikanische Konzil[21] aufgegriffen wurde.

Die letzte bedeutsame Aussage des ordentlichen Lehramts findet sich in der Ansprache Papst Pauls VI. vom 15. November 1972. In dieser Ansprache heißt es: „Wer sich weigert, diese Realität anzuerkennen, verläßt den Boden der biblischen und kirchlichen Lehre; ebenso auch der, der sie als ein in sich stehendes Prinzip betrachtet, das im Unterschied zu allen Geschöpfen nicht in Gott seinen Ursprung hätte, oder der sogar erklärt, sie sei eine Pseudo-Realität, eine begriffliche und eingebildete Personifizierung der unbekannten Ursachen unseres ganzen Elends.“[22]

Überblickt man das Ganze der lehramtlichen Aussagen, dann kann man mit dem römischen Studiendokument feststellen: „Die Existenz Satans und der Dämonen ist . . . im Lauf der Jahrhunderte nicht ausdrücklich Gegenstand einer lehramtlichen Aussage geworden. Der Grund dafür ist, daß die Frage nie in dieser Form gestellt wurde.“ Dennoch ist die Existenz dieser bösen Geister „der konstante Glaube der Kirche“; sie hat darum als „eine dogmatische Tatsache“ zu gelten[23]. Auch wenn sie nicht im engen modernen Sinn des Wortes ein unfehlbares Dogma ist, stellt sie doch eine verbindliche Lehraussage der Kirche dar. Aber nicht nur die formale Verbindlichkeit, auch der materiale Gehalt dieser Lehre ist nicht ganz leicht zu bestimmen. Das kirchliche Lehramt hält zwar mit Nachdruck daran fest, daß dem Bösen eine Wirklichkeit an sich zukommt und daß diese Wirklichkeit mit personalen Kategorien beschrieben werden muß. Das kirchliche Lehramt äußert sich jedoch nicht, in welchem Sinn hier von Personalität die Rede ist.

Die genauere Klärung dieser Frage ist Sache der Theologie. Befragt man nun die *klassische theologische Tradition,* etwa Thomas von Aquin, dann stellt man sehr schnell fest, daß diese wesentlich mehr Problembewußtsein zeigt, als man gewöhnlich annimmt. Thomas verwendet, wie K. Lehmann jüngst gezeigt hat[24], den Personbegriff für die Engel und für die Dämonen nur sehr zögernd. Mit dem Personbegriff ist ja im menschlichen Bereich der Begriff der Individualität notwendig verknüpft; auch die klassische Definition der Person bei Boethius enthält das Moment der Individualität. Aber solche Individualität kommt nach Thomas den Engeln und den Dämonen eben nicht zu. Der Teufel ist also auch

nach traditioneller theologischer Lehre *keine individuelle personale Gestalt*, sondern entzieht sich ins Unfaßbare, Allgemeine und Anonyme. Wenn Thomas dennoch von Personalität spricht, dann nicht in einem inhaltlich gefüllten, sondern lediglich in einem formalen strukturellen Sinn. Die Kategorie Person hat lediglich die Funktion, das Moment der Erkenntnis und der Freiheit auszudrücken, das in der biblischen Tradition für die Deutung des Bösen unverzichtbar ist. Eine umfassende und abschließende begriffliche Definition des Bösen ist mit der Kategorie Person jedoch nicht beabsichtigt.

IV. Neuzeitliche Problemstellung

Die traditionelle Lehre der Kirche begegnet seit der neuzeitlichen Aufklärung und der durch sie ermöglichten wissenschaftlichen Revolution großen Schwierigkeiten. Den Grundvorgang der Neuzeit kann man wohl am ehesten als Prozeß der *Autonomisierung* bezeichnen. Damit ist gemeint, daß die Wirklichkeit nunmehr in sich und aus sich selbst erklärt wird unter zumindest methodischem Absehen von Gott. Dahinter steht, daß der Mensch sich zum Ausgangspunkt und Mittelpunkt der Weltbetrachtung macht. Die Frage ist also, wie sich Anthropozentrik und Theozentrik, Autonomie und Theonomie zueinander verhalten. Diese modernen Fragen führten nicht nur für die Aussagen über den Teufel, sondern ebenso für die Gottesvorstellung, die Schöpfungslehre, die Wunder u. ä. zu Schwierigkeiten. Wie lange brauchte es etwa, bis es gelang, die biblischen Aussagen vom Siebentagewerk der Schöpfung mit unserem modernen evolutiven Weltbild zu versöhnen! Eine ähnliche Aufgabe steht uns hinsichtlich der biblischen Aussagen über den Teufel erst noch bevor.

Die *kritischen Anfragen* liegen schon seit der Theologie der Aufklärung vor. Die durch R. Bultmann hervorgerufene Entmythologisierungsdebatte[25] und die im deutschen Sprachraum vor allem von H. Haag und seinen Mitarbeitern angeregte Diskussion[26] nimmt im Grunde in modifizierter Form alte Argumente auf. Sie laufen darauf hinaus, daß die biblischen und kirchlichen Aussagen über den Teufel und die Dämonen nicht zum verbindlichen Aussageinhalt, sondern zur zeitbedingten, unverbindlichen Aussageform des Glaubens gehören. Nach Haag ist der Teufel ein anderes Wort für Sünde oder eine bloße Personifikation des Bösen[27]. „Das Böse an sich gibt es nicht, es gibt nur den bösen Menschen, den Menschen, der böse handelt."[28] Der Teufel ist für die Erklärung des Bösen in der Welt nicht nur unbrauchbar, sondern auch unnötig. Führt man ihn ein, dann schafft man damit mehr Probleme, als man löst. Solche Feststellungen sind vielen Menschen, die sich mit der traditionellen Lehre der Kirche schwer tun und mit dem besten Willen nichts mit ihr anfangen können, aus dem Herzen gesprochen.

Die theologische Frage ist freilich nicht, ob wir den Teufel „brauchen". Der christliche Glaube richtet sich nicht nach unseren Bedürfnissen, sondern nach dem Zeugnis der Offenbarungsquellen. Die Grundfrage ist deshalb, ob und wie wir das bleibende Sachanliegen der von einem vergangenen Weltbild mitbestimmten biblischen Aussagen über den Teufel in unser modernes Weltbild (ein problematischer Begriff!) so übersetzen können, daß diese Aussagen für uns im Glauben verstehbar werden. Dabei müssen wir uns freilich hüten, unser heutiges Weltbild ideologisch zu verabsolutieren; es ist genauso geschichtlich bedingt wie frühere Weltbilder auch. In der Zwischenzeit gehen uns die Grenzen und Aporien des neuzeitlichen Ansatzes sehr deutlich auf. Die Frage ist deshalb nicht nur, wie wir Aussagen der Tradition in unser Weltbild übersetzen können, sondern auch, ob wir von der Tradition nicht auch lernen können, um die Eindimensionalität unserer modernen Perspektive aufzubrechen und deren Aporien zu überwinden. Genauerhin ist die Frage, ob die anthropozentrische Ausrichtung des modernen Denkens eine hinreichende Perspektive darstellt. Das wird heute zunehmend bezweifelt. Auch ganz unabhängig von unserer konkreten Frage stellt es heute eine wichtige Aufgabe dar, die universal-kosmische Dimension des Glaubens wieder zurückzugewinnen.

Die aufgeworfenen Probleme sind freilich mit einer simplen Reaffirmation der traditionellen Lehre ebensowenig zu lösen wie mit einem simplen „Abschied vom Teufel". Zwischen bloßer Reaffirmation und bloßer Negation führt der Weg einer sorgfältigen Rekonstruktion und Neuinterpretation. Sie muß vor allem fragen, welche Erfahrungs- und Wirklichkeitsdimension denn eigentlich angesprochen ist, wenn wir vom Teufel reden. Denn zweifellos gibt es den Teufel nicht so, wie es andere Wirklichkeiten unserer alltäglichen gegenständlichen Erfahrung gibt.

Wenn wir vom Teufel reden, dann geht es um die *universal-kosmische Dimension des Menschen*. Es geht letztlich um die Grundfrage unserer menschlichen Existenz, um die Frage nach dem Vertrauen oder Mißtrauen in die Wirklichkeit insgesamt. Damit bewegen wir uns in einer Dimension, die weder in konkrete Vorstellungen noch in eindeutige abstrakte Begriffe einzufangen ist. Sie ist nicht dem kategorialen, sondern dem transzendentalen Pol unserer Erkenntnis zugeordnet. Es handelt sich zunächst um eine anonyme Es-Wirklichkeit. In der Tat, wir erfahren heute die Wirklichkeit des Bösen vor allem in anonymen Verstrickungen, Prozessen und Strukturen, die den Menschen in ein Es verwandelt, ihn zur bloßen Nummer und zur Masse macht, sein Antlitz schändet und ihm die Besinnung raubt. In diese anonyme Wirklichkeit möchte die biblische und kirchliche Lehre von ihrer Gotteserfahrung her dadurch etwas Licht bringen, daß sie auch darin einen Abgrund von Freiheit walten sieht.

Daraus folgt: Kollektive Es-Strukturen gehören deshalb ebenso zur Beschreibung des Bösen wie das Moment der Freiheit, die Er-Struktur. Das Böse und

der Böse, beides zusammen gehört zur zutiefst zweideutigen und zwielichtigen Wirklichkeit des Bösen, das wir weder so noch so adäquat begrifflich fassen können. Viele gegenwärtige Theologen sagen deshalb im Anschluß an J. Ratzingers Formulierung, der Teufel sei Person in der Weise der Auflösung und Zerstörung des Personalen, Person in der Weise der Unperson[29].

Letztlich kann diese zutiefst zweideutige und zwielichtige Wirklichkeit gar nicht anders als in Symbolen beschrieben werden. Die überlieferten Bildworte stellen deshalb auch und gerade angesichts der teilweise grauenhaften Erfahrungen unseres Jahrhunderts ein Potential dar, um uns Wirklichkeit zu erschließen, um sie christlich zu verstehen und zu bestehen[30]. Vielleicht waren diese Bilder sogar selten so aktuell wie heute, da die Faszination des Bösen, eine größenwahnsinnige Gegenwirklichkeit aufzubauen, indem man die Möglichkeiten in der Wirklichkeit entfesselt und damit das Chaos auslöst, heute gigantische Ausmaße angenommen hat.

V. Zum Thema Besessenheit und Exorzismus

Alles Gesagte bleibt abstrakt und allgemein, wenn es nicht hilft, die kirchliche Praxis und Lehre über Besessenheit und Exorzismus neu zu verstehen und gründlich zu reformieren. Ich will diesen Fragen nicht ausweichen, obwohl sie meine Sachkompetenz eindeutig überschreiten. Deshalb begnüge ich mich damit, die Frage genauer zu formulieren, die vom Theologen nur in Zusammenarbeit mit allen in Frage kommenden Wissenschaften gelöst werden kann.

Unter Besessenheit versteht man die Besitzergreifung des Bösen von einem Menschen der Art, daß das Böse den Menschen nicht nur von außen versucht und belagert (Circuminsessio, Umsessenheit), sondern ihn auch von innen in Besitz nimmt (Possessio, Besessenheit) und seine seelischen und leiblichen Kräfte zu seinem willenlosen Werkzeug macht[31]. Der Besessene ist also gleichsam nicht mehr er selbst; er ist nicht mehr bei sich, sondern außer sich. Kennzeichen der Besessenheit ist deshalb die Selbstentfremdung des Menschen, der Verlust seiner Identität.

Die Möglichkeit solcher Besessenheit ist kein kirchliches Dogma, sie wird aber von den meisten Theologen aufgrund des Zeugnisses der Schrift und der Tradition als sichere Lehre (sententia certa) bezeichnet[32]. Noch weniger gibt es eine dogmatische Gewißheit darüber, ob in einem konkreten Fall solche Besessenheit in Wirklichkeit vorliegt. Eine glaubensverbindliche Äußerung dazu ist nicht möglich. So spitzt sich alles zu auf die Frage nach den Kriterien, die es erlauben, solche Besessenheit in einem konkreten Fall anzunehmen.

Das Rituale Romanum von 1614 nennt folgende drei Kriterien: 1. Das Sprechen oder Verstehen mehrerer Wörter fremder Sprachen, 2. die Kenntnis von

Entferntem und Verborgenem, 3. Kräfte, die das Alter und die Konstitution überschreiten[33]. Autoren wie A. Rodewyk, C. Balducci und andere[34] wissen um die Schwierigkeit, aus einem dieser Kriterien allein auf Besessenheit zu erkennen. Sie gehen deshalb im Anschluß an das Rituale Romanum von einem Zusammentreffen mehrerer Kriterien aus und schlagen vor, den Exorzismus bei entsprechendem Verdacht zur Probe vorzunehmen, um dadurch den Teufel zu zwingen, seine Anwesenheit zu verraten. Dies scheint mir das problematischste Element an der herkömmlichen Form des Exorzismus zu sein, weil dadurch die Gefahr der Induktion naheliegt, d. h. die Gefahr, daß der zu exorzisierenden Person ein ganz bestimmtes Rollenverhalten aufgedrängt wird[35]. Man kann nur wünschen, daß das Rituale Romanum mit diesen Kriterien und Praktiken möglichst rasch aus dem Verkehr gezogen wird und bis zu einer gründlichen Reform nicht mehr zur Anwendung kommt.

Ein weiteres schwieriges Problem liegt darin, daß es für die genannten Phänomene, die im Rituale Romanum als Kriterien der Besessenheit gelten, heute auch natürliche Erklärungen gibt. Das sogenannte Besessenheitssyndrom ist auch der Medizin, Psychiatrie, Psychologie und Parapsychologie bekannt. Sie interpretieren diese Phänomene als Epilepsie, Hysterie, Schizophrenie, Telepathie, Psychokinese u. a. Es handelt sich also für unseren heutigen Erkenntnisstand um Krankheitssymptome, die als solche behandelt werden können und deshalb unter moraltheologischem Gesichtspunkt auch behandelt werden müssen. Es müßte deshalb zu einer verbindlichen kirchenrechtlichen Vorschrift gemacht werden, daß der Exorzismus künftig nur noch dann vorgenommen werden darf, wenn für gleichzeitige ärztliche Betreuung gesorgt ist.

Wenn nun aber K. Elliger aus der Tatsache, daß es sich für uns heute bei diesen Phänomenen um Krankheitsphänomene handelt, die Schlußfolgerung zieht: „Medizinisch gesehen gibt es keine Besessenheit“[36], dann ist ein solcher Satz wahr und falsch zugleich. Er ist wahr, insofern dämonische Besessenheit sich zweifelsohne den medizinischen Methoden entzieht. Aber der Mediziner würde seine Kompetenz und die Reichweite seiner Methoden überschreiten, würde er daraus die Folgerung ziehen, daß es so etwas wie dämonische Besessenheit nicht gibt. Das wäre kein medizinisches Urteil, sondern ein rationalistisches oder positivistisches Vorurteil.

Wenn man nun fragt: „Hat der Exorzist und Theologe das Recht, in einer Krankheit mehr zu sehen als eine Krankheit, nämlich dämonischen Einfluß?“[37], dann hat es wenig Sinn, darauf zu insistieren, daß es einen sogenannten harten Kern von Phänomenen gibt, die zumindest bisher nicht oder noch nicht völlig natürlich zu erklären sind. Eine solche Argumentationsweise führt gegenüber der dauernd voranschreitenden Wissenschaft zu fortwährenden Rückzugsgefechten, mit denen man in anderen Bereichen (etwa Schöpfung und Evolution) sehr schlechte Erfahrungen gemacht hat. Man muß deshalb das Problem grund-

sätzlich angehen und die Frage nach dem prinzipiellen Verhältnis autonomer Wirklichkeitserklärung und theonomer Glaubenshaltung stellen. Beides ist für unser heutiges Glaubensverständnis kein Gegensatz. Theonomie schließt Autonomie nicht aus, sondern setzt sie frei. Ähnlich wie bei der Frage von Schöpfung und Evolution muß man also darauf insistieren, daß die medizinische und die theologische Deutung der Phänomene von Besessenheit auf ganz verschiedenen Ebenen liegen; sie stellen Antworten auf ganz verschiedene Fragen dar und können sich deshalb grundsätzlich nicht widersprechen.

Dies heißt für unser Problem: Der Theologe stellt die medizinisch und psychologisch erhebbaren und auch erklärbaren Phänomene in einen Gesamtzusammenhang, der die medizinische und psychologische Dimension transzendiert. Er sieht in ihnen Zeichen eines universalen Unheilszusammenhangs, der letztlich in der Entfremdung der Wirklichkeit von Gott und seinem Heilswillen begründet ist. Die Besessenheitssymptome signalisieren in besonders sinnfälliger Weise diese Entfremdung der Wirklichkeit von ihrem letzten Sinn-Ziel und Sinn-Grund. Das Kommen der Herrschaft Gottes bedeutet demgegenüber das Heil des Menschen und der Welt in einem umfassenden Sinn. Die Heilungswunder Jesu und seine Dämonenaustreibungen sind deshalb antizipatorische Zeichen der Ankunft des Gottesreichs, die unlösbar mit der Predigt Jesu und mit der Predigt seiner Jünger verbunden sind. Insofern gehört der Exorzismus wesentlich zur Reich-Gottes-Botschaft Jesu und zur Sendung der Kirche. Er stellt das Leiden des Menschen in einen neuen Zusammenhang, in den Zusammenhang des Kommens der Herrschaft Gottes. Er ist ein amtliches Gebet der Kirche um Erlösung von der Macht des Bösen, christliche Solidarität mit einem schwerkranken Menschen, dessen Leiden in besonderem Ausmaß eine religiöse Dimension hat.

Dabei ist eine adäquate Scheidung natürlicher Krankheitsursachen und präternaturaler Ursachen weder nötig noch möglich, weil auch die „normale", „natürlich" erklärbare Kette von Abläufen einer übermenschlichen, auf das Böse ausgerichteten Dynamik dämonischer Mächte unterliegen kann[38]. Die Alternative Exorzismus oder Medizin ist also theologisch in jedem Fall verkehrt. Jeder Christ wird ja auch bei einer ganz und gar „natürlichen" Krankheit um Gesundheit beten, gegebenenfalls sogar das Sakrament der Krankensalbung empfangen und doch gleichzeitig die Hilfe des Arztes in Anspruch nehmen. Das Gegenteil wäre nicht Glaube, sondern Aberglaube, der Gott mit den innerweltlichen Zweitursachen verwechselt und deshalb zu einem Stück Welt degradiert. Solcher Aberglaube ist nicht die Zerrform des Glaubens, sondern sein striktes Gegenteil.

Nach dieser grundsätzlichen Klärung stellt sich nochmals die Frage nach den Kriterien. Das führt mich abschließend nicht zu einer These, wohl aber zu einer begründeten Hypothese: Es gibt keine eindeutigen äußerlichen Kriterien für die Feststellung von dämonischer Besessenheit; wir haben dazu keine anderen Kriterien als die Kriterien für die Unterscheidung der Geister. Diese Regeln sind

selbst ein Stück kirchlicher Lehre, vielleicht sogar das Wichtigste in diesem Zusammenhang. Sie finden sich bereits in der Heiligen Schrift grundgelegt (1 Kor 12, 10; 1 Joh 4, 1); sie wurden von der gesamten spirituellen Tradition weiterentfaltet[39]. Sie sind nicht nur Theorie, sondern entspringen der spirituellen Erfahrung von Jahrhunderten. Ihre Anwendung verlangt geistlichen Takt, ein geistliches Fein- und Fingerspitzengefühl.

Mit dieser Hypothese haben wir die Frage dämonischer Einwirkung wieder aus dem Zusammenhang außerordentlicher okkulter Phänomene herausgeholt und in den Zusammenhang der alltäglichen christlichen Praxis hineingestellt. Denn nach der Schrift gilt es für den Christen, immer und überall nüchtern und wachsam zu sein und die Geister zu unterscheiden. Die kirchliche Lehre vom Bösen will letztlich nichts anderes als den Blick für die Zeichen der Zeit schärfen und kritisch machen gegenüber der „pompa diaboli", eitlem dämonischem Blendwerk und Bluff, hellsichtig machen für die Kräfte des Guten, sensibel machen für die Tiefendimension menschlichen Leidens, Geborgenheit zusprechen in der je größeren Macht und Liebe Gottes. Der grauenhafte Mißbrauch, den man mit dieser Lehre schon getrieben hat und teilweise noch treibt, hebt den Gebrauch nicht auf, sondern fordert ihn heraus.

Es wäre jedoch falsch zu meinen, der gläubige Christ müsse heute den Glauben an den Teufel gegen den Unglauben verteidigen[40]. Wir glauben an Gott und nicht an den Teufel. Doch dieser Glaube an Gott ist nichts Harmloses; er verkennt nicht die Abgründe in der Wirklichkeit, sondern hält ihnen stand. Wir glauben deshalb an Gott, der als der Stärkere den Starken besiegt und uns davon befreit hat. Die je größere Macht und Liebe Gottes, das ist das Grundanliegen der kirchlichen Lehre vom Bösen.

ANMERKUNGEN

[1] Es handelt sich um den geringfügig überarbeiteten Vortrag vor der Kath. Akademie in Bayern am 28. 5. 1978 in München. Dem Vortragscharakter entsprechend wird auf ausführliche Literaturhinweise verzichtet. Vgl. dazu vom Vf., Das theologische Problem des Bösen, in: Teufel-Dämonen-Besessenheit. Zur Wirklichkeit des Bösen, hrsg. v. W. Kasper und K. Lehmann (Mainz 1978) 41–69.

[2] Gemeinsame Synode, Offizielle Gesamtausgabe I (Freiburg 1976) 93.

[3] Vgl. E. Bloch, Atheismus im Christentum (Frankfurt 1968) 318–327; ders., Aufklärung und Teufelsglaube, in: Hat die Religion Zukunft?, hrsg. v. O. Schatz (Köln 1971) 120–134; ders., Experimentum mundi (Frankfurt 1975) 230–238; L. Kolakowski, Gespräche mit dem Teufel (München 1968); P. Ricoeur, Die Fehlbarkeit des Menschen; Symbolik des Bösen (Phänomenologie der Schuld I, II) (Freiburg 1971).

[4] Vgl. die Art. Daimon, diabolos, satanas, in: ThWNT; H. Schlier, Mächte und Gewalten im Neuen Testament (Freiburg 1958); kritischer und die gesamte neuere Literatur verarbeitend: H. Haag, Teufelsglaube (mit Beiträgen von K. Elliger, B. Lang, M. Limbeck) (Tübingen 1974) 141–269, 273–388; K. Kertelge, Teufel, Dämonen, Exorzismus in biblischer Sicht, in: Teufel-Dämonen-Besessenheit, a. a. O. 9–39.

[5] Dies gilt etwa für Aussagen, nach denen der Satan im Himmel auftritt (Job 1 f.; Sach 3,1 ff.), oder Gott selbst den Menschen zur Sünde reizt (2 Sam 24,1 im Unterschied zu 1 Chr 21,1).

[6] Vgl. H. Haag, a. a. O. 503–505.

[7] Dies ergibt sich auch daraus, daß aus der Aussage in Ps 96,5 und in 1 Chron 16,26, die Götzen der Hei-

den seien Nichtse (vgl. Jes 44,9 ff.), in der LXX und in der Vulgata die Aussage wird, die Götzen der Heiden seien Dämonen (vgl. Dtn 32,17; Ps 106,37). Daß die Dämonen wesenlose nichtige Götzen sind, wird auch durch 1 Kor 8,4 und 10,19 f. nahegelegt. Vgl. Art. eidolon, in: ThWNT II, 374 f.; H. Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther (Göttingen 1969) 168 f. Zum religionsgeschichtl. Motiv allgemein vgl. F. König, Christus und die Religionen der Erde, Bd. 3 (Freiburg 1951) 90 ff.

[8] Dieser Aspekt der Befreiung von kosmischen Mächten und Gewalten findet sich schon in sehr frühen ntl. Texten wie Phil 2,10 f.; er wird in den deuteropaulinischen Schriften breit entfaltet, vgl. Eph 1,21; Kol 1,13.16; 2,10.15; 1 Petr 3,22. Zum Sinn der universal-kosmischen Christologie vgl. W. Kasper, Jesus der Christus (Mainz [6]1977) 221 ff.

[9] Die Aussage Mt 6,13 kann sowohl neutrisch (das Böse) wie personal (der Böse) verstanden werden, vgl. Art. ponerós, in: ThWNT VI, 560 f.

[10] A. Stenzel, Die Taufe (Innsbruck 1958) 98–108; K. Thraede, Art. Exorzismus, in: RAC VI, 98–100.

[11] Vgl. DS 205, 459 f., 483, 1859, 2823–2825.

[12] Cl. Gérest, Der Teufel in der theologischen Landschaft der Hexenjäger des 15. Jahrhunderts. Eine Studie über den „Hexenhammer", in: Concilium 11 (1975) 173–183.

[13] Tit. 1 verlangt Klugheit, 2 die Kenntnis der „probati autores" der Theologie, 3 warnt vor leichtgläubiger Annahme von Besessenheit, 18 verbietet, daß sich der Exorzist als „Medizinmann" betätigt.

[14] Meliton von Sardes schrieb ein verlorengegangenes Werk „Über den Teufel"; vgl. B. Altaner-A. Stuiber, Patrologie (Freiburg [7]1966) 63. [15] Adv. haer. V, 24, 3 u. ö.

[16] DS 188; vgl. auch die Aussagen von Leo I.: DS 286, 291, 325.

[17] Vgl. dazu R. Foreville, Lateran I–IV (Mainz 1970) 329 ff., 400 ff.; Ch. Mayer, Die lehramtlichen Verlautbarungen über Engel und Teufel, in: Concilium 11 (1975) 184–188.

[18] Christlicher Glaube und Dämonologie (Trier 1977) 83 ff. [19] Ebd. 34.

[20] DS 1511. Lehramtl. Aussagen aus der nachtrident. Zeit: DS 2192, 2241, 2243–45, 2251, 3514.

[21] Konstitutionen über die Liturgie 6; über die Kirche 5, 17, 48; über die Kirche in der Welt von heute 13, 33, 37; Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche 3, 9, 14.

[22] Zit. in: Christlicher Glaube und Dämonologie, 111. [23] Ebd. 109, 111.

[42] Vgl. K. Lehmann, Der Teufel – ein personales Wesen?, in: Teufel-Dämonen-Besessenheit, 88 ff.

[25] R. Bultmann, Neues Testament und Mythologie (Hamburg-Bergstedt [4]1960) 15–48, bes. 17 f.

[26] Vgl. H. Haag, Abschied vom Teufel (Einsiedeln [4]1973); ders., Teufelsglaube, a. a. O.

[27] Abschied vom Teufel, 52; Teufelsglaube, 23, 40, 73, 386 ff., 503 ff. u. ö.

[28] H. Haag, Der Teufel in der Bibel, in: Tod und Teufel in Klingenberg. Eine Dokumentation (Aschaffenburg 1977) 82.

[29] J. Ratzinger, Abschied vom Teufel?, in: ders., Dogma und Verkündigung (München 1973) 225–234, hier 233 f.

[30] Vgl. L. Kolakowski, Die Gegenwärtigkeit des Mythos (München [2]1974). Die kritisch-befreiende Kraft der Erinnerung hat im Anschluß an Marcuse, Adorno, Habermas, Benjamin theologischerseits in letzter Zeit vor allem J. B. Metz herausgestellt. Für unsere Frage vgl. W. Oelmüller, Zur Deutung gegenwärtiger Erfahrungen des Leidens und des Bösen, in: Concilium 11 (1975) 198–207.

[31] Art. Besessenheit, in: LThK II (1958) 295. [32] Ebd. 299. [33] Tit. 3.

[34] A. Rodewyk, Dämonische Besessenheit heute (Aschaffenburg [2]1970); C. Balducci, Priester-Magier-Psychopathen (ebd. 1976).

[35] H. Bender, Teufelskreis der Besessenheit. Exorzismus und Dämonologie im Lichte der Tiefenpsychologie und Parapsychologie, in: Tod und Teufel in Klingenberg, 136 f.; J. Mischo, „Dämonische Besessenheit". Zur Psychologie irrationaler Reaktionen, in: Teufel-Dämonen-Besessenheit, 139 f.

[36] K. Elliger, Besessenheit heute?, in: Tod und Teufel in Klingenberg, 58. [37] Ebd.

[38] K. Rahner, Art. Besessenheit, in: LThK II (1958) 299 f. und in: Kl. theol. Wb (Freiburg [10]1976) 56. Inzwischen scheint Rahner seine Auffassung modifiziert zu haben und die Frage dämonischer Besessenheit offenlassen zu wollen. Vgl. Besessenheit und Exorzismus, in dieser Zschr. 101 (1976) 721 f.

[39] Vgl. die Art. Discernement des esprits, in: DThC IV, 1375–1415; bes. 1405/7, und in: Dict. de Spiritualité III, 1222–1291; H. U. v. Balthasar, Vorerwägungen zur Unterscheidung der Geister, in: Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV (Einsiedeln 1974) 325–339.

[40] Vgl. J. Ratzinger, Der Stärkere und der Starke. Zum Problem der Mächte des Bösen in der Sicht des christlichen Glaubens, in: Tod und Teufel in Klingenberg, 99.

Oswald von Nell-Breuning SJ

Das Recht auf Arbeit

Ist Arbeit ein *Rechtsgut,* auf das der Mensch einen Anspruch hat, vielleicht einen angeborenen, unentziehbaren und unverzichtbaren Anspruch? Zählt das „Recht auf Arbeit" zu den Menschenrechten etwa der Vereinten Nationen oder gar der katholischen Soziallehre? Davon soll hier gehandelt werden. Zunächst aber: was ist denn „Arbeit"?

Ist Arbeit eine Last, dann erscheint es befremdlich, daß Menschen einen Rechtsanspruch darauf erheben; dann sollte man eher annehmen, daß sie alles tun werden, um sich diese Last zu ersparen, sich ihr, wo sie ihnen angesonnen wird, zu entziehen. Die tägliche Erfahrung bestätigt denn auch immer wieder, wie die Menschen es verstehen und darauf ablegen, sich an dieser Last vorbeizudrücken; ja, wir selber ertappen uns gelegentlich dabei, daß wir diese Last lieber auf andere abschieben als uns selbst ihr zu unterziehen.

Auf der anderen Seite haben wir Menschen das Bedürfnis, etwas zu *tun,* nicht nur irgendwie unsere Kräfte zu regen, sondern etwas zu *leisten,* das uns als achtbare Glieder der menschlichen Gesellschaft erweist und damit zugleich unsere eigene Selbstachtung bestätigt; wir haben das Bedürfnis, etwas Vernünftiges, Rechtschaffenes zu vollbringen, etwas, das die Anspannung unserer Kräfte erfordert, sie aber auch *lohnt,* das nicht Spiel ist, sondern eben „Arbeit". Wir wissen auch, daß auf Bedienung angewiesen sein keine Größe, sondern Armseligkeit und Schwachheit ist; nicht wer sich bedienen läßt, ist groß, sondern wer dient. Der Christ weiß das aus der Lehre und dem Beispiel seines Herrn, der von sich gesagt hat, er sei gekommen, nicht um sich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen. Aber auch dem Nichtchristen ist das so einleuchtend und überzeugend, daß er es als demütigend empfindet, ein auf fremde Hilfe angewiesenes Wesen zu sein, und seinen Stolz darein setzt, etwas zu leisten, wodurch er, anstatt anderen zur Last zu fallen, sich die Achtung seiner Mitmenschen erwirbt, ja sich unentbehrlich zu machen strebt.

Alle Dienste, die wir anderen leisten oder von anderen empfangen, sind Arbeit oder, wie wir zu sagen pflegen, „kosten" Arbeit. In dieser Redeweise klingt bereits der *Doppelcharakter* der Arbeit an: Arbeit erfüllt unser Leben mit Wertgehalt, nimmt unter den Lebenswerten einen hervorragenden Platz ein, aber sie „kostet" Mühe, ist in höherem oder geringerem Grad immer zugleich eine *Last.* Arbeit bereichert unser Leben, zehrt aber auch an unserem Leben, strengt an, ermüdet, ist nicht nur mit Unbequemlichkeiten verbunden, sondern

auch mit Gefahren und Schäden aller Art für unsere Gesundheit, für unser leibliches und geistiges Wohlergehen.

Noch mehr: Arbeit – so heißt es – *„entfremde"* den Menschen sich selbst. Jeder von uns weiß aus eigener Erfahrung, daß die Arbeit uns immer wieder abfordert, das zu unterlassen, auf das zu verzichten, was wir gern täten, weil es unseren Fähigkeiten und Neigungen entspricht und uns Befriedigung einbrächte, und statt dessen zu tun, wogegen wir Abneigung oder gar Widerwillen haben, das aber getan werden muß und dem gerade ich hier und jetzt mich unterziehen muß.

Manche Arbeiten haben es obendrein an sich, denjenigen, der sich ihnen unterziehen muß, *sozial zu deklassieren.* Arbeiten, die niemand gern tut, aber getan werden müssen, werden auf die schwächsten und wehrlosesten Glieder der Gesellschaft abgeschoben; so ist, wer diese Arbeiten tut (tun muß), eben damit als dieser gesellschaftlichen Gruppe angehörig abgestempelt. Anstatt dafür, daß sie die unangenehmsten und schmutzigsten, für die Gesellschaft aber unentbehrlichen Arbeiten tun, Dank, Wertschätzung und höchstes gesellschaftliches Ansehen zu genießen, stehen sie auf der untersten Stufe der gesellschaftlichen Stufenleiter; die sogenannte „gute Gesellschaft" sieht hochnäsig auf sie herab; ihre Tätigkeit scheint an dem Adel, den wir der rechtschaffenen Arbeit zuerkennen, nicht teilzuhaben.

Was also ist Arbeit? Erschöpft sie sich darin, daß sie eine Last ist?

Der Physiker definiert Arbeit als „Überwindung eines Widerstands über einen Weg". Um uns klar zu machen, was er in seiner Begriffswelt unter Arbeit versteht, greift er auf Widerstand und Überwindung als uns von der menschlichen Arbeit her bekannte Merkmale zurück; Arbeit ist kein reines Spiel, sie bedeutet Mühe und Anstrengung. – Auch von der Maschine und vom Tier sagen wir, sie arbeiten oder leisten Arbeit. Bei der Maschine denken wir wohl zuerst an ihre Bewegung, daß sie „läuft", aber meist legen wir mehr hinein, nämlich daß ihr Lauf kein Leerlauf ist, sondern mit *Kraftaufwand* verbunden und eine in physikalischen Größen meßbare *Leistung* vollbringt. Ist bei der Maschine dieser Kraftaufwand reiner Energieverbrauch, so ist er beim Tier der menschlichen Anstrengung bereits nahe verwandt; die tierische Arbeit ist ähnlich der menschlichen Arbeit Mühe und Anstrengung.

Was ist menschliche Arbeit?

So stoßen wir beim Aufstieg vom physikalischen Begriff der Arbeit über die maschinelle und die tierische bis zur menschlichen Arbeit immer wieder auf das gleiche Merkmal: Arbeit ist nicht reine Lust, sondern immer zugleich auch in irgendeinem Sinn Mühe, Anstrengung, mit einem Wort Last. Beim Menschen

bedeutet das, er arbeitet nicht um des reinen Vergnügens willen oder aus reiner Lust; auch dann, wenn seine Arbeit ihm Freude macht, wenn er spürt und erlebt, wie er in ihr seine Anlagen und Fähigkeiten entfaltet, ist doch die Arbeit niemals reine, d. i. mühelose und freie Entfaltung dessen, was an Möglichkeiten in ihm angelegt ist, sondern immer verbunden mit Mühe und Anstrengung, nicht selten mit Leid und Schmerz, also mit *Last*. Dieses Merkmal der menschlichen Arbeit wird von uns als so wesentlich angesehen, daß wir die Bezeichnung „Arbeit" auf alles außermenschliche Geschehen übertragen, worin wir dieses Merkmal wiederfinden oder wiederzufinden glauben. Aber damit allein wissen wir immer noch nicht, was menschliche Arbeit ist; zu *menschlicher* Arbeit gehört mehr.

Menschliche Arbeit ist Betätigung menschlicher (geistiger und/oder leiblicher) Anlagen und Kräfte in der Richtung auf ein ernstgenommenes Ziel, das erreicht, oder ein Ergebnis, das verwirklicht werden soll. Es ist der Mensch, der dieses Ziel setzt oder dieses Ergebnis anstrebt und es ernst nimmt, d. h. den ernsthaften Willen hat, es zu erreichen bzw. zu verwirklichen, und der, weil es ihm wirklich ernst ist, sich darum bemüht, seine Kräfte anstrengt. Um Arbeit zu sein, genügt es, daß das Streben mehr oder weniger mühsam und anstrengend ist; um menschliche Arbeit zu sein, muß sie vom Menschen auf ihr Ziel oder Ergebnis hingeordnet sein. Diese ihr vom menschlichen Willen gegebene *Zielgerichtetheit* ist es, die die menschliche Arbeit von allem anderen, worauf wir die Bezeichnung „Arbeit" anwenden, unterscheidet und ihr den Adel der Menschenwürde verleiht.

Da der Mensch Geist-Leib-Wesen ist, ist keine menschliche Arbeit rein geistig oder rein leiblich (körperlich); wenn wir geistige und leibliche (körperliche) Arbeit unterscheiden, kann das nur besagen, daß im einen Fall die geistigen, im anderen Fall die leiblichen (körperlichen) Kräfte besonders stark beteiligt sind. Beide, seine geistigen und seine leiblichen (körperlichen) Anlagen und Fähigkeiten sind dem Menschen gegeben, damit er sie betätigt. Das will besagen: zunächst sind es ihm geschenkte offene, d. h. erst noch zu erfüllende *Möglichkeiten;* erst indem er sie betätigt, verwirklicht er das ihm Mögliche, d. h. macht aus dem Möglichen etwas Wirkliches, und dieses Wirkliche steht nicht nur als äußeres Ergebnis, als etwas, das er in der *Außenwelt* bewirkt oder herbeigeführt hat, vor ihm oder ihm gegenüber als sein „Werk", sondern er hat damit *in ihm selbst* etwas verwirklicht, das vorher nur möglich, aber noch nicht wirklich war. Durch ihre Betätigung sind seine geistigen und/oder leiblichen (körperlichen) Kräfte erstarkt; durch die Übung hat er an Geschicklichkeit und an Erfahrung gewonnen, durch seine geistige Arbeit Einsichten und Kenntnisse erworben, durch die gewissenhafte Sorgfalt, mit der er seine Arbeit ausführte, und die Härte, die er sich dabei antun mußte, hat er an Charakterstärke gewonnen, darf das Bewußt-

sein haben und hat das Bewußtsein, auch wenn seiner Arbeit jeglicher Erfolg versagt bleiben sollte, das Seinige getan zu haben und vor sich selbst, vor seinem Gewissen und vor Gott bestehen zu können.

Recht auf Arbeit als rechtliche Befugnis zu arbeiten

Vielfach bereitet schon die bloße Betätigung seiner Anlagen und Fähigkeiten in harter, ernsthaften Einsatz fordernder Arbeit dem Menschen körperliches und seelisches Wohlbefinden und Freude, oft sogar mehr als das um seiner selbst willen aus Lust betriebene Spiel[1]. Kommt dann hinzu, daß der Mensch erlebt, wie er selbst in seiner Arbeit und durch sie menschlich reift und wächst und zu seiner vollmenschlichen Entfaltung gelangt und zugleich als Ergebnis seiner Arbeit Sachgüter oder Dienstwerte schafft, die dazu beitragen, sein oder seiner Mitmenschen Dasein und Leben zu erhalten, zu bereichern, zu verschönern oder zu veredeln, dann wird ihm die Arbeit trotz aller mit ihr verbundenen Mühe und Last zum *Bedürfnis*. Ja, gerade die echte und ihn fordernde Arbeit, die mehr ist als bloßes Beschäftigtsein zum Vertreiben der Langweile, die Arbeit, die ihm Opfer abverlangt, aber auch ihren Lohn in sich trägt, wird ihm zum echten, wahren, „elementaren" Bedürfnis.

Gelangt der Mensch so durch seine Arbeit zu seiner vollmenschlichen Entfaltung, auf die er vom Schöpfer angelegt ist und auf die er darum ein unentziehbares Recht hat, ist ihm überdies die Arbeit in dem hier beschriebenen Sinn „elementares", d. i. in seinem Menschtum angelegtes Bedürfnis, dann muß ihm auch die *Befugnis* zustehen, dieses Bedürfnis zu befriedigen. In diesem Sinn läßt die Arbeit sich in der Tat als ein Rechtsgut verstehen und muß man dem Menschen in diesem Sinn ein echtes und strenges *„Recht auf Arbeit"* zuerkennen.

Noch mehr: alttestamentliche jüdische und neutestamentliche christliche Moral stimmen darin überein, dem Menschen die *Pflicht* zur Arbeit aufzuerlegen; diese Pflicht ist bereits im natürlichen Sittengesetz begründet und wird als solche auch von der humanitären Ethik als für alle Menschen verbindlich anerkannt. Zur Pflicht gehört als ihr nicht wegzudenkendes Gegenstück das *Recht*, sie zu erfüllen; in diesem Sinn gehört zur Pflicht zur Arbeit unabdingbar das Recht auf Arbeit. Eben daraus erhellt, was Inhalt oder Gegenstand dieses Rechts ist; es ist die sittlich-rechtliche *Befugnis*, zu arbeiten und von niemand daran gehindert zu werden. So besteht dieses Recht wesentlich in seinem *Negativeffekt*, indem es jedem anderen untersagt, auf mich in einer Weise einzuwirken, die mich der Freiheit beraubt, diese meine sittlich-rechtliche Befugnis auszuüben. Vielleicht sind wir geneigt, diesen Negativeffekt zu unterschätzen, als verstehe er sich von selbst. Was er bedeutet, sehen wir beim Eigentumsrecht, dessen Kern und Stern gleichfalls in dem Negativeffekt besteht, anderen jede Einwirkung

auf die Sache, die mein Eigentum ist, zu verwehren, und mich berechtigt, jede solche Einwirkung anderer auszuschließen (BGB § 903).

Das in *diesem* Sinn verstandene Recht auf Arbeit ist dem Menschen angeboren und als solches unentziehbar wie auch unverzichtbar und unverwirkbar; es hat bestanden und wird bestehen, solange es Menschen auf der Welt gibt, ist jedem Wandel der menschlichen Rechts- und Gesellschaftsordnung entrückt.

Was heißt heute „Recht auf Arbeit"?

Wenn wir *heute* vom Recht auf Arbeit sprechen, ist jedoch meist nicht dieses ewige und unwandelbare Recht gemeint, das wesentlich in seinem Negativeffekt besteht, sondern ein Recht auf Arbeit mit zeitgeschichtlich bedingten und daher wandelbaren *positiven* Effekten, ein Recht, das es nicht mit der menschlichen Arbeit schlechthin oder als solcher, sondern mit einer *zeitgeschichtlich bedingten Gestalt* der menschlichen Arbeit zu tun hat und folgerecht mit dieser Gestalt sich *wandelt*. Eben darum hat es dieses an positivem Gehalt angereicherte Recht auf Arbeit nicht von Anfang an gegeben; es kann auch durch die künftige Entwicklung überholt werden und als gegenstandslos geworden wieder entfallen. Mit diesem zeitgeschichtlich bedingten Wandel muß die Meinungsbildung über dieses Recht Schritt halten; das bringt es mit sich, daß die Meinungsbildung darüber – auch innerhalb der katholischen Soziallehre – nicht abgeschlossen sein kann; so können auch die nachstehenden Ausführungen nicht das letzte Wort dazu sein.

Mit den zeitgeschichtlich bedingten Gestalten der Arbeit sind nicht ihre technologischen Erscheinungsformen gemeint wie Hand- oder Maschinenarbeit, Hochtechnisierung, Automation, EDV usw. oder Erzeugung von Sachgütern, Erstellung von Dienstleistungen oder wirtschaftliche, künstlerische und wissenschaftliche Arbeit. Auch ist nicht daran gedacht, daß während des größten Teils der Menschheitsgeschichte der weitaus größte Teil aller menschlichen Arbeit darin bestand und in großen Teilen der Welt noch heute darin besteht, durch Bodenbearbeitung u. a. m. der Erde ihre Früchte abzuringen und so unmittelbar den eigenen Lebensunterhalt zu beschaffen (Selbstversorgung), während heute in fortgeschrittenen Ländern nur noch ein kleiner Teil der arbeits- oder berufstätigen Menschen dieser Art von Arbeit obliegt, die weitaus meisten aber Tätigkeiten anderer Art ausüben. Gemeint ist vielmehr die *Rechtsgestalt* der Arbeit: Sklaverei, Frondienst, unselbständig und selbständig ausgeübte Erwerbstätigkeit sowie die ehrenamtlich, d. i. nicht zu Erwerbszwecken ausgeübte Tätigkeit.

In unserer heutigen Gesellschaft gibt es die Sklaverei und die halbfreie, „hörige" Arbeit erfreulicherweise nicht mehr. Zu beklagen ist, daß auch die nicht zu Erwerbszwecken ausgeübte Tätigkeit zwar nicht völlig verschwunden, aber

doch zur ganz seltenen Ausnahme geworden ist[2]. Nachdem jüngst das Bundesverfassungsgericht auch die Tätigkeit der bisher als „Honoratioren" angesehenen Volksvertreter als Berufstätigkeit und damit als entgeltlich erklärt und deren Entgelt der Besteuerung unterworfen hat, verbleibt als unentgoltene (und darum in der volkswirtschaftlichen Gesamtrechnung nicht aufscheinende) Arbeit nur noch die Arbeit der Hausfrauen und Mütter. Von ihnen abgesehen zählen heute so gut wie alle Menschen im arbeitsfähigen Alter zu den *„Erwerbstätigen"*; sie arbeiten, um von dem in Geldeinheiten erscheinenden Erfolg oder Entgelt ihrer Arbeit ihren Lebensunterhalt zu bestreiten. Eine immer kleiner werdende Zahl von ihnen übt selbständige Erwerbstätigkeit aus und lebt von dem erzielten Erfolg; eine immer größer werdende Mehrheit sieht sich auf unselbständige Erwerbstätigkeit verwiesen und lebt von deren Entgelt[3].

Diese Arbeit in unselbständiger Erwerbstätigkeit überwiegt heute andere Arbeit so ausgesprochenermaßen, daß wir, wenn wir von „Arbeit" reden, meist nur an sie denken, nur sie meinen. Sehr oft aber meinen wir gar nicht die Arbeit selbst, sondern den *Arbeitenden* als einzelnen oder die gesellschaftliche Großgruppe, der er angehört; so namentlich, wenn wir das Begriffspaar „Kapital und Arbeit" bilden; damit sind nicht die sachlichen Produktionsmittel und der personale Produktionsfaktor „Arbeit" gemeint, sondern die beiden gesellschaftlichen Großgruppen, deren eine das Kapital und deren andere die Arbeit zum gemeinsamen Vollzug der Wirtschaft beistellt. Noch mehr: sehr oft reden wir abkürzend von „Arbeit" und meinen die *Arbeitsgelegenheit;* so immer, wenn wir von Arbeitgebern und Arbeitnehmern sprechen. Arbeitgeber „geben" keine Arbeit, sondern Arbeitsgelegenheit, Arbeitnehmer „nehmen" nicht Arbeit anderer für sich in Anspruch, lassen nicht andere für sich arbeiten, sondern nehmen die Arbeitsgelegenheit an, die ihnen von den Arbeits(gelegenheits)gebern angeboten wird. *Arbeitslosigkeit* besagt zwar zunächst nur, daß jemand ohne Arbeit ist, aber gerade hier ist die mangelnde Arbeitsgelegenheit als Ursache dieses Mangels an Arbeit wohl immer mitgemeint[4].

Kein Rechtsanspruch, sondern ein rechtliches Gebot

Gegenstand oder Inhalt eines heute aktuellen „Rechts auf Arbeit" ist daher vom einzelnen her gesehen die Arbeitsgelegenheit, vom Ganzen her gesehen die Vollbeschäftigung, beide in unselbständiger Erwerbstätigkeit. Sind alle oder doch die große Mehrheit der Arbeitsfähigen und Arbeitswilligen darauf angewiesen, durch unselbständige Arbeit ihren Lebensunterhalt zu erwerben, dann ist die Frage und die Forderung nach einem solchen Recht auf Arbeit *dringend.* Das war nicht immer und überall der Fall und braucht es auch in Zukunft nicht zu sein, aber in unserer heutigen Welt ist sie im allerhöchsten Maß dringend.

Der heute bestehende Zustand kann nur dann als erträglich und zu Recht bestehend anerkannt werden, wenn alle, die darauf angewiesen sind, eine solche Arbeitsgelegenheit zu *suchen,* auch darauf rechnen können, sie zu *finden.* Mit anderen Worten: eine solche Ordnung von Gesellschaft und Wirtschaft besteht nur dann zu Recht, wenn dies entweder gesichert ist oder jedenfalls alles Menschenmögliche geschieht, um es zu sichern; das ist eine unbestreitbare Forderung, ein zwingendes Gebot von Recht und Gerechtigkeit.

An *wen* aber richtet sich diese Forderung oder dieses Gebot? Offenbar nicht an diesen oder jenen Unternehmer, den der Arbeitswillige darauf in Anspruch nehmen könnte, ihn einzustellen oder gar ihm eine seinen Anlagen, seinen Fähigkeiten, seiner beruflichen Qualifikation entsprechende Beschäftigung zu geben. Ein Rechtsanspruch kann sich nicht gegen jedermann, sondern muß sich immer gegen einen bestimmten Schuldner richten. Demzufolge kann auch das Recht des Arbeitswilligen auf Arbeit kein „Anspruch" sein; dieser Anspruch griffe ins Unbestimmte und Leere[5].

Wenn aber das Recht auf Arbeit kein „Anspruch" ist, was ist es dann? Über Begriffe der Rechtssprache, ob man es etwa als „subjektives öffentliches Recht" bezeichnen könnte, ist hier nicht zu streiten; es geht um die Sache. Diese können wir uns wohl am besten so zurechtlegen. Unter den heutigen Verhältnissen kann die große Mehrheit der Menschen ihr *Recht zu arbeiten* nur in Gestalt der unselbständigen Erwerbstätigkeit ausüben und darf deswegen daran nicht gehindert werden (sog. Negativeffekt dieses Rechts; s. oben). Fehlt es aus irgendwelchen Ursachen an Gelegenheit zu solcher Arbeit, dann muß dieser Verhinderung durch geeignete und wirksame Maßnahmen abgeholfen, die hindernden Ursachen müssen abgestellt werden. Unter diesen Umständen wirkt der Negativeffekt des Rechts zu arbeiten sich nicht nur in Abwehr-, Schutz- und Vorbeugemaßnahmen aus, sondern auch in positiven Maßnahmen einer Politik der Vollbeschäftigung, gegebenenfalls in einer Umstrukturierung der Ordnung von Gesellschaft und Wirtschaft, wenn deren bestehende Gestalt sich als unüberwindliches Hindernis erweist. Diese *positive Entfaltung* des Rechts zu arbeiten nennen wir „Recht auf Arbeit". Um uns von diesem Recht ein deutliches Bild zu machen, brauchen wir nur noch zu fragen: 1. *Was* hat zu geschehen, um die Behinderung auszuräumen? 2. *Wer* hat das dazu Erforderliche zu tun oder dabei mitzuwirken?

1. Alles das hat zu geschehen, was notwendig ist, um den Zustand herbeizuführen, daß jeder Arbeitsfähige und Arbeitswillige, der Arbeitsgelegenheit sucht, sie zu annehmbaren Bedingungen findet. Diesen Zustand mit allen Kräften anzustreben und soviel wie menschenmöglich zu verwirklichen ist *Rechtsgebot.* Wie das geschehen kann und folgerecht zu geschehen hat, ist nicht mehr Sache des Rechts, sondern des Sachverstands, der heute dieser ebenso schwie-

rigen wie dringenden Frage offenbar immer noch recht hilflos und mit sehr zerstrittenen Meinungen gegenübersteht.

2. An erster Stelle hat der „Staat" das Erforderliche zu tun, genauer gesprochen, die öffentliche Gewalt des Staats und aller mit öffentlicher Gewalt ausgestatteten inner-, zwischen- und überstaatlichen Gebilde von den Gemeinden aufsteigend über die Europäischen Gemeinschaften bis zu den Vereinten Nationen. Aber keineswegs die öffentliche Gewalt und deren Träger allein, sondern alle, die über Macht und Einfluß verfügen, um das Ziel, nennen wir es kurz Vollbeschäftigung, entweder herbeizuführen, zu fördern oder zu begünstigen, oder umgekehrt es zu vereiteln, zu beeinträchtigen oder zu gefährden. Hier sind die *Unternehmer,* vor allem in ihrer Eigenschaft als Arbeitgeber und als Tarifpartner, nicht minder aber auch die *Gewerkschaften* angesprochen. Es bedarf des einsichtigen Zusammenwirkens *aller;* alle sind in die Verantwortung einbezogen, keiner kann sich herausreden, keiner darf sich versagen.

Als man im 19. Jahrhundert begann, von einem „Recht auf Arbeit" zu sprechen, war an Staatswerkstätten gedacht, die Arbeitsplätze bereithalten sollten, um die Arbeitskräfte, die in der Wirtschaft keine Beschäftigung fanden, aufzunehmen und zu beschäftigen. Solche Beschäftigung bloß um der Beschäftigung willen ist nicht nur wirtschaftlich unsinnig, sondern eine menschenunwürdige Zumutung; zu menschenwürdiger Arbeit gehört ein ernstgenommenes *sinnhaftes Ziel.* Vorhaben solcher Art konnte die katholische Soziallehre unmöglich befürworten. Darum unterschied sie nachdrücklich das „Recht zu arbeiten" und das „Recht auf Arbeit"; ersteres bejahte sie als elementares Menschenrecht, letzteres mußte sie so, wie es verstanden wurde, verneinen. Inzwischen hat sich das richtige Verständnis durchgesetzt, und so kann auch die katholische Soziallehre es vorbehaltlos bejahen und dafür eintreten. Heute weiß jedermann: „Recht auf Arbeit" besagt keinen Rechtsanspruch auf einen (oder gar auf einen bestimmten) Arbeitsplatz; „Recht auf Arbeit" fordert eine *Ordnung* von Gesellschaft und Wirtschaft und eine einsichtig zusammenwirkende *Politik* aller Beteiligten, des Staats, der autonomen Tarifpartner und der Unternehmensleitungen, um in den Grenzen des Menschenmöglichen zu gewährleisten, daß *alle* Arbeitsfähigen und Arbeitswilligen Gelegenheit finden, ihr elementares *Menschenrecht zu arbeiten* unter menschenwürdigen Bedingungen auszuüben. In diesem Sinn verstehen es die nachstehend abgedruckten Texte.

TEXTE

1. *Menschenrechtsdeklaration der Vereinten Nationen* vom 10. 12. 1948:

„Art. 23 (1) Jeder Mensch hat das Recht auf Arbeit, auf freie Berufswahl, auf angemessene und befriedigende Arbeitsbedingungen sowie auf Schutz gegen Arbeitslosigkeit.

(2) Alle Menschen haben ohne jede unterschiedliche Behandlung das Recht auf gleichen Lohn für gleiche Arbeit.

(3) Jeder Mensch, der arbeitet, hat das Recht auf angemessene und befriedigende Entlohnung, die ihm und seiner Familie eine der menschlichen Würde entsprechende Existenz sichert und die, wenn nötig, durch andere soziale Schutzmaßnahmen zu ergänzen ist.

(4) Jeder Mensch hat das Recht, zum Schutz seiner Interessen Berufsvereinigungen zu bilden und solchen beizutreten.

Art. 24. Jeder Mensch hat Anspruch auf Erholung und Freizeit sowie auf eine vernünftige Begrenzung der Arbeitszeit und auf periodischen, bezahlten Urlaub." (Wie ersichtlich, ist nur an die Lohnarbeit gedacht und stellt Art. 24 sich vor, alle Menschen stünden im Lohnarbeitsverhältnis.)

2. *Europäische Sozialcharta* vom 18. 10. 1961, Teil II, Art. 1: Das Recht auf Arbeit.

„Um die wirksame Ausübung des Rechts auf Arbeit zu gewährleisten, verpflichten sich die Vertragsparteien:

1. zwecks Verwirklichung der Vollbeschäftigung die Erreichung und Aufrechterhaltung eines möglichst hohen und stabilen Beschäftigungsstandes zu einer ihrer wichtigsten Zielsetzungen und Aufgaben zu machen;

2. das Recht des Arbeitnehmers wirksam zu schützen, seinen Lebensunterhalt durch eine frei übernommene Tätigkeit zu verdienen;

3. unentgeltliche Arbeitsvermittlungsdienste für alle Arbeitnehmer einzurichten oder aufrechtzuerhalten;

4. eine geeignete Berufsberatung, Berufsausbildung und berufliche Wiedereingliederung sicherzustellen oder zu fördern."

3. *Weimarer Reichsverfassung* vom 11. 8. 1919, Art. 163:

„(1) Jeder Deutsche hat unbeschadet seiner persönlichen Freiheit die sittliche Pflicht, seine geistigen und körperlichen Kräfte so zu betätigen, daß er das Wohl der Gesamtheit fördert.

(2) Jedem Deutschen soll die Möglichkeit gegeben werden, durch wirtschaftliche Arbeit seinen Unterhalt zu erwerben. Soweit ihm angemessene Arbeitsgelegenheit nicht nachgewiesen werden kann, wird für seinen notwendigen Unterhalt gesorgt. Das Nähere wird durch besondere Reichsgesetze bestimmt."

4. *Verfassungen deutscher Länder* (Auswahl)

a) *Bayern*, Art. 166:

„(1) Arbeit ist die Quelle des Volkswohlstandes und steht unter dem besonderen Schutz des Staates.

(2) Jedermann hat das Recht, sich durch Arbeit eine auskömmliche Existenz zu schaffen.

(3) Er hat das Recht und die Pflicht, eine seinen Anlagen und seiner Ausbildung entsprechende Arbeit im Dienst der Allgemeinheit nach näherer Bestimmung der Gesetze zu wählen."

b) *Hessen*, Art. 28:

„(1) Die menschliche Arbeitskraft steht unter dem besonderen Schutz des Staates.

(2) Jeder hat nach seinen Fähigkeiten ein Recht auf Arbeit und, unbeschadet seiner persönlichen Freiheit, die sittliche Pflicht zur Arbeit.

(3) Wer ohne Schuld arbeitslos ist, hat Anspruch auf den notwendigen Unterhalt für sich und seine unterhaltsberechtigten Angehörigen. Ein Gesetz regelt die Arbeitslosenversicherung."

c) *Nordrhein-Westfalen*, Art. 24:

„(1) Im Mittelpunkt des Wirtschaftslebens steht das Wohl des Menschen. Der Schutz seiner Arbeitskraft hat den Vorrang vor dem Schutz des materiellen Besitzes. Jedermann hat ein Recht auf Arbeit.

(2) Der Lohn muß der Leistung entsprechen und einen angemessenen Lebensbedarf des Arbeitenden und seiner Familie decken. Für gleiche Tätigkeit und gleiche Leistung besteht Anspruch auf den gleichen Lohn. Das gilt auch für Frauen und Jugendliche.

(3) Das Recht auf ausreichenden, bezahlten Urlaub ist gesetzlich festzulegen."

5. *Kirchenlehramtliche Verlautbarungen*

„Der naturgegebenen persönlichen Arbeitspflicht entspricht folgerichtig das naturgegebene persönliche Recht, durch Arbeit für das eigene Leben und das Leben der Seinen Vorsorge zu treffen" (Pius XII., Pfingstansprache 1941; Texte zur katholischen Soziallehre 160 f.).

„Aufgrund des Naturrechts ergibt sich für den Menschen nicht nur, daß ihm Arbeitsmöglichkeit gegeben werden muß, sondern auch, daß er seine Arbeit frei übernimmt" (Johannes XXIII., „Pacem in terris", Ziff. 18; ebd. 275).

„Dem Menschen muß alles zugänglich gemacht werden, was er für ein wirklich menschliches Leben braucht, wie Nahrung, Kleidung und Wohnung, sodann das Recht auf freie Wahl des Lebensstandes und auf Familiengründung, auf Erziehung, Arbeit . . ." (2. Vat. Konzil, Konstitution „Gaudium et spes", Ziff. 26, Abs. 2; ebd. 344).

ANMERKUNGEN

[1] Auf den ersten Blick scheinen Arbeit und Spiel einander ausschließende Gegensätze zu sein, die Arbeit ernsthaft und mühevoll, eine Last, das Spiel dagegen nicht ernsthaft, sondern eben „spielerisch", eine Lust. Nichtsdestoweniger nimmt aber auch der Spieler um der Lust willen nicht selten große, bis an die äußerste Grenze des Möglichen gehende Anstrengungen (Training) auf sich, und was andere zur Erholung oder zum Vergnügen als Sport oder Spiel betreiben, das übt der Artist und der „Profi" als Arbeit aus, mit der er seinen Lebensunterhalt erwirbt.

[2] Nach alter Auffassung übte der Staats- (und der Kirchen-)Diener sein Amt nicht aus, um damit seinen Lebensunterhalt zu verdienen, wurde nicht für seine Tätigkeit „bezahlt", sondern empfing vom Staat (von der Kirche) den Lebensunterhalt, den er benötigte, um seine ganze Zeit und Kraft seinem Dienst widmen zu können. Der Sinn war: die Staats- (und Kirchen-)Diener sollen nicht arbeiten, um (möglichst viel) zu „verdienen", sondern sollen sorgenfrei gestellt sein, um sich ungeteilt ihrem Dienst hingeben zu können. Damit war ein Ausleseprinzip gesetzt, das sich bei der ungeheueren Vermehrung der Beamtenschaft nicht aufrechterhalten ließ.

[3] Vorerst erscheint diese unselbständige Erwerbstätigkeit bei uns noch in drei verschiedenen Rechtsgestalten als privatrechtliches Arbeitsverhältnis 1. der Arbeiter („Lohnempfänger") und 2. der Angestellten („Gehaltsempfänger") und als öffentlich-rechtliches Dienstverhältnis 3. der Beamten, doch verwischen sich heute die Unterschiede mehr und mehr. Weithin verstehen alle sich heute als die große gesellschaftliche Gruppe der „Arbeitnehmer" und bezeichnen sich als solche; auch die bisher noch bestehenden Unterschiede der rechtlichen Ausgestaltung ihrer Arbeits- oder Dienstverhältnisse werden mehr und mehr abgebaut und wachsen zu einem einheitlichen Arbeitsrecht zusammen.

[4] Bezeichnend dafür ist der heute geführte sinnlose Streit, ob Arbeitslosigkeit Überfluß oder Mangel an Arbeit besage, und folgerecht, ob Arbeitszeitverkürzung, Verbot des Doppelverdienertums und andere Maßnahmen als „Bewirtschaftung" des Mangels oder als Verteilung eines Überschusses anzusehen seien; die einen meinen Überfluß an Arbeitskräften, die sich zur Arbeit anbieten und Arbeitsgelegenheit suchen, die anderen meinen Mangel an Arbeitsplätzen oder an Nachfrage nach Arbeit, um allen, die sich zur Arbeit anbieten, Arbeitsgelegenheit zu bieten.

[5] Allenfalls im kommunistischen Staatswesen, wo es nur einen Unternehmer und Arbeitgeber gibt, nämlich den Staat, richtet sich der Anspruch unmittelbar auf ihn. Ein solches „Recht auf Arbeit" bedeutet den Verlust des Rechts auf freie Wahl des Arbeitsplatzes; der Arbeiter wird auf einen Arbeitsplatz verpflichtet; das ist die „Kehrseite der Medaille" und wäre auch in einer freien Wirtschaft der unvermeidliche „Pferdefuß" eines solchen Rechts auf Arbeit.

Dieser Beitrag wird auch in dem von J. Wichmann herausgegebenen Sammelband „Kirche in der Gesellschaft – Der katholische Beitrag" erscheinen, der im Verlauf dieses Jahres im Günter-Olzog-Verlag, München, herauskommen wird.

Karl-Heinz Weger SJ

Die Religionskritik Sigmund Freuds

Eine Wertung und Stellungnahme zur Religionskritik des Begründers der modernen Tiefenpsychologie, Sigmund Freud, weckt noch immer das Interesse auch der Gläubigen, wird man doch den Verdacht nicht los, daß diese für viele undurchschaubare Wissenschaft aus den „Sümpfen" des Unbewußten manches ans Tageslicht bringt, was für die Religion und den Glaubenden wenig schmeichelhaft ist. Andererseits ist eine Bewertung der Freudschen Religionskritik und das vorauszusetzende Verständnis der Tiefenpsychologie für den Laien oft genug eine Zumutung, verlangt dies doch ein mühseliges Einarbeiten in die Funde und Befunde Freuds, wie auch in das, was er „Metapsychologie" nennt.

Was ist eine Neurose?

Freuds Religionskritik ist jedoch – und dies erleichtert deren Verständnis – nicht wesentlich mehr als eine Übertragung der psychogenen Krankheit „Neurose" auf die Religion. Ein so guter Kenner und Interpret Freuds wie Paul Ricœur urteilt: „In bezug auf die Religion hat Freud nie etwas anderes getan, als unablässig zwei Themen zu kommentieren; und diese beiden Themen befinden sich von vornherein im Bereich der Analogie zur Neurose und zum Traum: das erste betrifft die Praxis, die Observanz, das zweite den Glaubensinhalt, d. h. Aussagen über die Realität; dieses zweite, die Illusion, bildet die der Religion eigene Thematik."[1] Dem ist nur hinzuzufügen, daß auch der Glaubensinhalt in der Beurteilung Freuds neurotische Züge trägt.

Wer Freuds Religionskritik verstehen will, muß sich deshalb einige Klarheit über das Krankheitsbild „Neurose" verschaffen. Erst dann läßt sich beurteilen, ob und inwieweit die von Freud entdeckte Analogie zwischen Neurose und Religion auf religiöses Verhalten und die Inhalte religiösen Glaubens überhaupt übertragbar ist. Freud weiß natürlich, daß diese Übertragung nicht beweisbar ist (und ist umgekehrt der Überzeugung, daß sich auch die Existenz Gottes nicht beweisen lasse); dennoch aber ist ihm die genannte Analogie so evident, daß er sich nicht als Agnostiker bezeichnet, sondern als „einen ganz gottlosen Juden", „an infidel jew".

Für Freuds Anthropologie ist bestimmend, daß für ihn der Mensch primär ein *Triebwesen* ist, das einerseits von diesen (physiologischen!) Trieben her zu-

tiefst, auch in seiner bewußten Lebensführung, bestimmt ist, andererseits aber sich diesen Trieben auch nicht ohne Einschränkung und Verzicht überlassen darf. Ein „Ausleben" der Triebe findet nicht nur ihre Grenzen an der Realität; auch das kulturelle, gesellschaftliche Zusammenleben der Menschen verlangt Anpassung und Rücksichtnahme, kurz: *Triebverzicht*. Damit ist der Mensch aber ein Wesen der Konflikte, und die Konfliktbewältigung stellt die eigentliche Aufgabe eines Menschenlebens dar. Freud selbst: „Die Neurosenlehre besagt daher, daß keine qualitative Verschiedenheit zwischen den Bedingungen der Gesundheit und denen der Neurose besteht, daß die Gesunden vielmehr mit denselben Aufgaben der Bewältigung der Libido zu kämpfen haben, nur daß es ihnen besser gelungen ist" (VII, 329)[2]. Kennzeichnend für die Neurose ist also eine nicht gelungene oder falsche *Konfliktbewältigung*. Aber welche Konflikte müssen bewältigt werden?

Die eigentlich krankmachenden Konflikte legt Freud ins Kindesalter, etwa bis zum sechsten Lebensjahr, in die Zeit also, in der das Kind lernen muß, stufenweise Triebverzichte zu leisten, und jede Stufe auf dem Weg zum Erwachsenwerden birgt die Gefahr in sich, nicht richtig bewältigt und somit „verdrängt" zu werden. Am einfachsten läßt sich der für das Verständnis von Neurose entscheidende Begriff der Verdrängung noch immer am *„Ödipuskomplex"* verdeutlichen. In seiner ursprünglich erotischen Bindung an die Mutter erfährt das Kind den Vater als Rivalen. Das Liebesobjekt Mutter soll nun mit dem Vater geteilt werden und die Liebe der Mutter gilt nicht allein ihm, dem Kind. Aus diesem Grund bilden sich im Kind Aggressionswünsche gegenüber dem Vater, die sich nicht selten in einem Tötungswunsch äußern. Gleichzeitig aber „weiß" das Kind, daß es den Vater als Identifikationsmodell für seine eigene Männlichkeit braucht; es will ja auch werden wie der Vater. Der Konflikt liegt auf der Hand: Es kommt zu einem gleichzeitigen Vorhandensein von Liebe und Haß, von Zuneigung und Feindseligkeit, von Bewunderung und Angst vor dem Vater. Weil nun aber das Kind aufgrund der noch fehlenden personalen Reife die aggressiven Wünsche nicht verarbeiten kann, gleichzeitig aber lernt, daß Inzest-, Aggressionswünsche u. ä. verboten sind, müssen diese Triebwünsche ins Unbewußte verdrängt werden. Das Unbewußte ist deshalb – wenn auch nicht ausschließlich – Sammelbecken für alles, was als Wunsch zwar vorhanden ist, dennoch aber in einem bestimmten Kulturbereich als verboten, peinlich oder bestrafungswürdig gilt und deshalb, aufgrund von Erziehung und wachsender Einsicht, im ausdrücklichen Bewußtsein nicht geduldet werden darf.

Freuds grundlegende Einsicht ist es nun, daß das so ins Unbewußte Verdrängte nicht einfach vergessen oder verschwunden ist, sondern vom Unbewußten her in der bewußten Lebensführung weiterhin wirksam bleibt, dies freilich so, daß der Mensch das Verdrängte nicht hochkommen lassen kann. Wenn Freud gelegentlich Verdrängung mit *„Abwehr"* gleichsetzt, wenn der Neurotiker *„Ab-*

wehrmechanismen" entwickelt, dann ist damit einmal zum Ausdruck gebracht, daß sich der Mensch gegen das Bewußtwerden des Verdrängten wehrt und daß er weiterhin mit Hilfe eben dieser Abwehrmechanismen eine nicht gelungene Konfliktbewältigung „überspielt". Der neurotische Mensch bildet Symptome aus, die als *„Ersatzlösung"* eine realitätsgerechte Leistungs- und Genußfähigkeit verhindert und ihren Preis verlangt: Neben der schon genannten Unfähigkeit zur normalen Leistung und einem (gemäßigten) Daseinsgenuß u. a. ein übermäßiges Angstgefühl, ein unbewußtes Schuldgefühl und das damit verbundene Verlangen nach Selbstbestrafung, was Alfred Adler so formuliert: „Der Neurotiker läuft ständig seinen eigenen Ohrfeigen nach."

Entscheidend für ein Verständnis der Neurose ist, neben dem bisher Gesagten und im Einklang damit, daß der Neurotiker nicht nur seinen Ohrfeigen nachläuft. Er ist gleichzeitig auf der Flucht vor der harten Wirklichkeit. „Die Neurose verleugnet" – im Gegensatz zur Psychose – „die Realität nicht, sie will nur nichts von ihr wissen" (VIII, 365). Diese *Flucht vor der „Realität"* (wie Freud dies gern nennt) manifestiert sich im regressiven Verhalten, d. h. der Neurotiker flüchtet in die Wunschwelt des Kindes und in der Neurose feiern die nicht verarbeiteten Konflikte der frühen Kinderzeit selige Auferstehung. Es gibt also eine Wiederkehr des Verdrängten, die Quasi-Wiederholung einer frühkindlichen Situation, die nun freilich beim Erwachsenen der Wirklichkeit und einem wirklichkeitsgerechten Verhalten nicht entspricht. Alkohol als „Ersatz" für die Mutterbrust mag ein banaler, aber einleuchtender Beleg für das Gemeinte sein.

Interessanterweise gibt es eine solche Verleugnung der Realität aber auch in denjenigen Manifestationen des Unbewußten, die als normal bezeichnet werden müssen und die entdeckt zu haben gleichfalls zu den bedeutenden Einsichten Freuds gehört. Gemeint ist hier in erster Linie der *Traum*, aber auch die sogenannten *„Fehlleistungen"* wie zusätzlich der Witz als Antwort auf unbewußte, aber allgemein verbreitete Konfliktzustände. Daß der Traum keine besondere Rücksicht auf die Realität nimmt, daß im Traum der „moralische Zensor" weniger wirksam ist als im bewußten Leben und so im Traum zum Ausdruck kommen kann, was als Verdrängtes unbewußt gewünscht wird, ist eine für die Psychologie (und Anthropologie) entscheidende Erkenntnis, wenngleich auch der Traum das Verdrängte nicht direkt offenbart und deshalb der Analyse und Deutung bedarf. Nicht nur in der Neurose, sondern auch im Traum meldet sich also das Unbewußte und die in ihm enthaltenen verdrängten Konflikte.

Die Freudsche Religionskritik: Religion als Zwangsneurose und Illusion

So dürftig diese Vorüberlegungen auch sein müssen, so läßt sich von ihnen aus dennoch die Brücke zur Religionskritik Freuds erkennen. Was Freud schon

in frühen Jahren auffiel, war die Analogie zwischen dem Verhalten von Zwangsneurotikern einerseits und religiösen Praktiken andererseits. „Nach diesen Übereinstimmungen und Analogien könnte man sich getrauen, die Zwangsneurose als pathologisches Gegenstück zur Religionsbildung aufzufassen, die Neurose als eine individuelle Religiosität, die Religion als eine universelle Zwangsneurose bezeichnen" (VII, 138). Doch diese Analogie allein genügt nicht zum Aufweis, daß Religion nicht die Zwangsneurose eines einzelnen ist, sondern eine *„Menschheitsneurose"*. Wenn religiöse Praxis in einem unbewußten Schuldbewußtsein wurzelt, das nach Beschwichtigung und Selbstbestrafung verlangt, und wenn weiterhin dieses „zwangsneurotische" Verhalten nicht nur hie und da einmal auftritt, worin hat es dann seinen Ursprung?

Freud sucht (und findet!) die Erklärung für die Menschheitsneurose Religion in einer mythologischen Konstruktion, die er in „Totem und Tabu" (mit dem bezeichnenden Untertitel: „Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker") darlegt: Am Ursprung der Menschheitsgeschichte muß sich – nach einer ersten Stufe, in der die „Allmacht der Gedanken" herrschte – ein reales Ödipusdrama abgespielt haben, das (in Analogie etwa zur christlichen Erbsündenlehre) von da an die gesamte Menschheit zutiefst und innerlich bestimmt. In der menschlichen Urhorde gab es einen „allmächtigen" Vater, der allein Anspruch auf Frauen und Mütter besaß. Das mußte den Neid und den Haß der Söhne hervorrufen; sie töten den Vater, den sie aber gleichzeitig auch als Ideal-Ich bewundert und dessen Gebote und Vorschriften sie als Über-Ich übernommen hatten. Daraus wiederum entsteht die ambivalente Haltung gegenüber dem als heilig verehrten Totemtier, das „Verschiebungsersatz" für den Vater ist, wie aber auch die ambivalente Haltung gegenüber allen Vätern und dem Vater-Gott. „Künftig", so Riceour, „können wir die Religion als die Fortsetzung der Versuche definieren, das durch den Mord und die Schuld gestellte Gefühlsproblem zu lösen und die Versöhnung mit dem beleidigten Vater herzuführen." [3]

Wichtiger für die Religionskritik Freuds ist freilich die Bestimmung der Religion, die nicht auf die religiöse Praxis, sondern gegen den Glaubensinhalt der Religion, d. h. den Glauben an Gott, zielt. Freuds Kennzeichnung der Religion als *Illusion* und damit als infantiles Wunschdenken (bzw. von diesem motiviert) ist das Kernstück seiner Religionskritik. Schon relativ früh, im Jahr 1910, teilt Freud seinem Freund Ferenczi eine nächtliche Erleuchtung über die Ursache von Religion mit: „Der letzte Grund der Religion ist die infantile Hilflosigkeit des Menschen" [4] – ein Satz, den Freud achtzehn Jahre später in „Die Zukunft einer Illusion" ausarbeitet.

Im Traum wie im neurotischen Verhalten – Neurose ist ja partieller Realitätsverlust – überwiegen Wunschvorstellungen, und zwar Wunschvorstellungen kindlichen Ursprungs. Beide Aspekte, den des Wunsches sowohl als auch den

seines infantilen Ursprungs, gilt es zu berücksichtigen. Denn eine Illusion ist für Freud nicht automatisch Irrtum (Illusionen könnten ja auch einmal Wirklichkeit werden), sondern eine Illusion ist vom Wunsch motiviert, nicht aber von der Wirklichkeit. „Wir heißen also einen Glauben eine Illusion, wenn sich in seiner Motivierung die Wunscherfüllung vordrängt, und sehen dabei von seinem Verhältnis zur Wirklichkeit ab" (XIV, 353).

Scharfenberg erinnert hier an klinische Befunde Freuds: „Ein solches Prävalieren der Wunschwelt gegenüber der Sinnenwelt kennt Freud aber vor allem aus dem Studium kindlicher Versuche der Weltbewältigung, und so wird es ihm nicht schwer, die Analogie zwischen infantilen und religiösen Wünschen herzustellen. Darin sieht er den spezifischen Beitrag der psychoanalytischen Religionskritik, daß sie ‚auf den Ursprung der Religion aus der kindlichen Hilflosigkeit hinwies und ihre Inhalte aus den ins reife Leben fortgesetzten Wünschen und Bedürfnissen der Kinderzeit ableitete'." [5] Und Freud selbst: „Dieselbe Person, der das Kind seine Existenz verdankt, der Vater (richtiger wohl, die aus Vater und Mutter zusammengesetzte Elterninstanz), hat auch das schwache, hilflose, allen in der Außenwelt lauernden Gefahren ausgesetzte Kind beschützt und bewacht; in seiner Obhut hat es sich sicher gefühlt. Selbst erwachsen geworden, weiß sich der Mensch zwar im Besitz größerer Kräfte, aber auch seine Einsicht in die Gefahren des Lebens hat zugenommen, und er schließt mit Recht, daß er im Grund noch ebenso hilflos ist und ungeschützt geblieben ist wie in der Kindheit. Er mag also auch jetzt nicht auf den Schutz verzichten, den er als Kind genossen hat. Längst hat er aber auch erkannt, daß sein Vater ein in seiner Macht eng beschränktes, nicht mit allen Vorzügen ausgestattetes Wesen ist. Darum greift er auf das Erinnerungsbild des von ihm so überschätzten Vaters der Kinderzeit zurück, erhebt es zur Gottheit und rückt es in die Gegenwart und Realität" (XV, 175 f.).

Freuds Religionskritik gipfelt also in dem Vorwurf, der religiöse Mensch habe Angst vor der harten Wirklichkeit des Lebens und fliehe deshalb in die Wunschwelt des Kindes: Es möge doch alles so sein, wie es der Mensch als Kind erlebt hat, nämlich von einem allmächtigen Vater beschützt und vom gleichen Vater für die Opfer und Entbehrungen des Lebens getröstet. Dem hält Freud emphatisch entgegen: Der Mensch kann nicht ewig Kind bleiben! Der Infantilismus ist dazu bestimmt, überwunden zu werden. Und trotzig antwortet Freud seinem imaginären Kontrahenten in „Die Zukunft einer Illusion": „Ich widerspreche Ihnen also, wenn Sie weiter folgern, daß der Mensch überhaupt den Trost der religiösen Illusion nicht entbehren kann, daß er ohne sie die Schwere des Lebens, die grausame Wirklichkeit nicht ertragen würde."

Kritik der Religionskritik

Wie ist die Einschätzung der Religion durch Freud zu werten? Im Gegensatz zu einer modernen Attitüde, die vor lauter Wertschätzung der tiefenpsychologischen Einsichten Freuds, auch bezüglich der Religion, kaum mehr die dezidiert atheistische Haltung Freuds berücksichtigt, seien hier zunächst einmal kritische Fragen an den Vater der modernen Tiefenpsychologie gestellt, die das Ungenü-

gen seiner metapsychologischen Religionstheorie aufweisen können. Freud war sicher ein zumindest teilweise genialer Denker, aber zu einem einheitlichen Entwurf über die Religion brachte er seine Gedanken nicht. „Zu einer einheitlichen und homogenen Darstellung des Gesagten lassen sich Freuds Analysen der Religion nicht harmonisieren. Man dürfte ihnen nur einigermaßen gerecht werden, wenn man sie sich in ihrer geschichtlichen Entwicklung vor Augen führt." [6] Was soll man etwa davon halten, wenn Freud, unmittelbar nach der Fertigstellung seines religionskritischen Hauptwerks „Die Zukunft einer Illusion", selbst schreibt: „Jetzt kommt es mir bereits kindisch vor; im Grunde denke ich anders. Analytisch halte ich es für schwach und als Selbsterkenntnis unpassend" [7]? Und an anderer Stelle, nun im Zusammenhang mit „Totem und Tabu", heißt es: „Wo sich in dieser Entwicklung die Stelle für die großen Muttergottheiten findet, die vielleicht allgemein den Vatergöttern vorangegangen sind, weiß ich nicht anzugeben" (IX, 180). Immerhin ein beachtliches Eingeständnis!

Freuds immer wiederholter Vorwurf gegen die Religion und Religiosität leitet sich in erster Linie von seinem *Realitätsbegriff* ab: Der religiöse Mensch will die „harte Wirklichkeit" nicht nehmen, wie sie ist, und flüchtet in die neurotische Wunschwelt infantilen Ursprungs. Nun ist Freuds Begriff der Realität vielschichtig. Er meint u. a. die individuelle Realität des Menschen und dessen Eigenschaften, wie aber auch die äußere, dem Menschen und seinen Wünschen entgegenstehende Welt der Natur oder die Gesellschaft. Trotzdem aber ist für den wissenschaftsgläubigen Freud die „Realität" immer nur das empirisch Feststellbare. Dies läßt sich leicht an Freuds Aussage verifizieren, in der er zugesteht, daß alle Menschen natürlich glücklich werden wollen, daß aber das tatsächliche Glücklichwerden des Menschen „im Plan der Schöpfung" nicht enthalten sei.

Ähnlich dürfte die „religiöse Angstneurose" zu bewerten sein. Denn nur wenn anderweitig schon feststeht, daß es Gott nicht gibt, kann religiöses Verhalten als Neurose definiert werden [8]. Das heißt zunächst einmal: Freuds Maßstab für gesundes oder krankes Verhalten ist für ihn die Realität, genauer: das Sich-Anpassen-Können an die harte Wirklichkeit, die immer mehr verspricht, als sie zu halten vermag. Psychologisch gesund ist für Freud derjenige, der sich resigniert in das fügt, was ihm die Welt an bescheidenen Glücken und an Zufriedenheit zu bieten vermag. Aber wohlgemerkt: die empirische Welt!

Freud verliert sich hier in einen geradezu klassischen „circulus vitiosus"; denn wenn von vornherein schon feststeht, daß „Realität" nichts anderes bedeuten kann als die sinnlich wahrnehmbare Welt und empirisch-wissenschaftliche Fakten, dann ist wahrhaftig nicht mehr zu erwarten, daß in dieser Welt Gott vorkommt. Dann ist der Maßstab von psychischer Gesundheit und Krankheit bereits so bestimmt, daß *jeder* Glaube an Gott, weil empirisch nicht faßbar, krankhaft sein muß. Damit entfällt aber, was Freuds Anliegen darstellt. Ist nämlich das Kriterium für gesund oder krank willkürlich an einem Maßstab

gemessen, der nur die Empirie gelten läßt, dann ist die Bestimmung der Religion als Neurose von gleicher Willkürlichkeit, die nur dem einleuchtet, der eben nichts über die bloße Empirie hinaus gelten lassen kann.

Die Tragweite von Analogieschlüssen

Freud macht sich nirgends die Mühe, Gottesbeweise zu widerlegen. Ein existentielles Problem war die Gottesfrage für ihn – soweit sich dies jedenfalls überblicken läßt – nie; Freuds Anliegen war nur die Frage nach dem Ursprung des Gottesglaubens und des religiösen Verhaltens. Nicht *ob* Gott existiert galt Freuds Interesse, sondern *warum* die Menschheit auf die Idee einer weltjenseitigen Wirklichkeit, Gott genannt, überhaupt kommen konnte. Zwar erklärt Freud: „Es liegt nicht im Plan dieser Untersuchung, zum Wahrheitswert der religiösen Lehren Stellung zu nehmen" – um dann sofort zu ergänzen: „Es genügt uns, sie in ihrer psychologischen Natur als Illusion erkannt zu haben" (XIV, 356). Für Freud war die Analogie zwischen Neurose und Religion so evident und überzeugend, daß er schließlich (auch wenn er sagt, religiöse Lehren seien unbeweisbar, aber auch unwiderlegbar) die Analogie zur Identität werden läßt. So wenig sich aber etwa aus analogem Verhalten von Affen und Menschen eine Wesensgleichheit ableiten läßt, so wenig läßt sich aus psychologisch feststellbaren Analogien Identität behaupten.

Ricoeur zu dieser Frage: „Die Analogie zwischen den religiösen und pathologischen Erscheinungen muß bleiben, was sie ist: eine einfache Analogie, deren letzter Sinn offen bleibt. Der Mensch ist aufnahmefähig für die Neurose, wie er empfänglich für die Religion ist und umgekehrt. Doch was bedeutet Analogie? Die Psychologie als Analyse vermag darüber nichts auszusagen. Sie hat keinerlei Möglichkeit, zu entscheiden, ob der Glaube nur Glaube, der Ritus in seiner ursprünglichen Funktion ein Zwangsritus ist und ob der Glaube lediglich Trost nach Art des kindlichen Trostes darstellt. Sie vermag dem religiösen Menschen zwar sein Zerrbild vorzuhalten; doch die Pflicht, darüber nachzusinnen, wie sich die Ähnlichkeit mit diesem Zerrbild vermeiden läßt, bleibt ihm überlassen." [9]

Längst nicht alle Psychologen teilen Freuds Religionskritik. C. G. Jung spricht von Freuds chronischer Unfähigkeit, Religion zu verstehen. Der hartnäckigen Weigerung Freuds, eine andere als seine Deutung von Religion gelten zu lassen, hielt schon sein Schweizer Freund, Pfarrer Pfister, entgegen: „Der Unterschied liegt wohl hauptsächlich darin begründet, daß Sie in der Nähe pathologischer Religionsformen aufwuchsen und sie für ‚die Religion' ansehen, während ich das Glück hatte, mich zu einer freien Religionsform wenden zu dürfen, die Ihnen eine Entleerung des Christentums zu sein scheint, während ich in ihr das Zentrale und Substantielle des Christentums erblicke." [10] Und erinnert man sich daran, daß Freud religiöses Verhalten und Glauben in Analogie zu infantilem Verhalten sieht, sollte man die Kritik des Psychologen Allport nicht überhören:

„Zunächst warnt unsere Analyse uns vor der trivialen Ansicht, welche die Religion des Erwachsenen für eine bloße Wiederholung der Erlebnisse des Kindes hält. Wenn ein Kind bisweilen das Bild seines irdischen Vaters auf seinen göttlichen Vater ausdehnen kann, folgt daraus noch längst nicht, daß alle religiösen Erwachsenen niemals über die Tendenz hinauskommen, sich an eine Gottheit zu klammern, die wie ein allzu nachsichtiger Vater stets auf spezielle Wünsche antwortet. Aber die gesunde Person, welche normale Intelligenz, Einsicht und emotionale Reife besitzt, weiß, daß sie niemals die Probleme ihres Lebens durch Wunschdenken lösen oder gar ihre eigene Unzulänglichkeit durch phantasievolle Erdichtungen kurieren kann." [11]

Mythologie als Beweis

So sehr es Freuds Verdienst ist, religiöse Fehlhaltungen aufgezeigt zu haben (es gibt religiöse Zwangsneurotiker, es gibt Vorstellungen von Gott, die Illusion sind), so ist ihm in einem entscheidenden Punkt die Grundlegung seines Atheismus nicht gelungen. Denn zwangsneurotisches Verhalten bei einzelnen Gläubigen – noch dazu nach Freudschen Kriterien gefunden – erklärt noch lange nicht, was Freud beweisen wollte und mußte: die „Menschheitsneurose" Religion, die sich in der religiösen Praxis zeigen soll. Auch wenn man die absurden Konstruktionen Freuds in seiner Schrift „Der Mann Moses und die monotheistische Religion" ausklammert, die in „Totem und Tabu" aufgestellten Behauptungen entbehren begründeter Beweise, was im übrigen gar nicht in die von Freud so hoch geschätzte Wissenschaftlichkeit paßt. Zwar mag man Freud zugute halten, daß zu seiner Zeit viele Wissenschaftler den Totemismus als die erste Religionsform der Menschheit betrachteten. Die Behauptung eines Mordes des Urhordenvaters durch dessen Söhne jedoch, welcher Mord von da an ein offensichtlich untilgbares Schuldgefühl aller Menschen verursacht haben soll, ist reine Phantasie, die sich durch keinerlei Daten belegen läßt und von Freud auch nur deshalb eingeführt wurde, weil er sie als „psychologische" Antwort auf das Warum des Vorhandenseins von Religion brauchte.

Hans Küng hat sich in seinem neuen Werk mit diesem Aspekt der Freudschen Religionstheorie besonders befaßt: „Einer der bedeutendsten Religionswissenschaftler der Gegenwart, Mircea Eliade, hat sich gefragt, warum Freuds ‚Totem und Tabu', dieser ‚roman noir frénétique', einen so ‚unglaublichen Erfolg' unter den westlichen Intellektuellen haben konnte, obwohl die führenden Ethnologen der Zeit Freuds – von W. H. Rivers und F. Boas bis zu A. L. Kroeber, B. Malinowski und W. Schmidt – ‚die Absurdität solch eines urgeschichtlichen Totemmahls' bewiesen hätten. Vergebens hätten alle diese Gelehrten herausgestellt, daß der Totemismus sich an den Anfängen der Religion nicht gefunden hätte; daß er nicht universal sei und nicht alle Völker eine totemistische Phase durchgemacht hätten; daß schon nach Frazer selber von den vielen hundert totemistischen Stämmen nur 4 (!) einen Ritus gekannt hätten, der an ein rituelles Töten und Essen eines ‚Totem-Gottes' herankäme; daß dieser Ritus somit nichts mit dem Ursprung des Opfers zu tun habe, da der Totemismus in den ältesten Kulturen nicht vorkomme . . ." [12]

Es sollte nicht übersehen werden, daß die Unhaltbarkeit dieser Freudschen, ad hoc erfundenen Theorie einen Eckstein seiner Religionskritik abbröckeln läßt. Freud ist es nicht gelungen aufzuweisen, warum religiöse Praxis, von Schuldgefühlen getrieben, ein Beschwichtigungsversuch ist und versteckter „Sohnestrotz". Damit soll nicht, um es nochmals zu betonen, die Analogie zwischen religiösem Fehlverhalten und dem Verhalten von Zwangsneurotikern bestritten werden. Aber darum ging es Freud letztlich ja auch nicht. Er wollte nicht religiöses Fehlverhalten geißeln. Sein Anliegen war es, Religion und – in diesem Fall – Zwangsneurose zu identifizieren. Was Freud der Religion vorwirft, betrachtet er nicht als Zerrbild von Religiosität, sondern als das Wesen von Religion überhaupt. Und gerade dieser Aufweis ist Freud nicht gelungen.

Religion als Illusion

Wie oben schon erwähnt, bildet die Charakterisierung der Religion als Illusion den Kern der Religionskritik Freuds, und dies vor allem deshalb, weil hier nicht mehr die religiöse Praxis des Gläubigen, sondern die Existenz Gottes geleugnet wird durch die Rückführung des Gottesglaubens auf infantiles Wunschdenken und infantiles Trostbedürfnis. An dieser Stelle zeigt sich, wie gründlich Freud die christliche Lehre mißverstanden hat oder gar nicht kannte. Freud wirft dem gläubigen Menschen ein kindlich-kindisches Trostbedürfnis vor. Gegen alle Harmonisierungsversuche insistiert er auf der Härte der Realität.

Aber ist dies unchristlich? Der christliche Glaube lehrt die Torheit des Kreuzes – nicht aber, daß alles Kreuz verstanden werden muß. Der christliche Glaube lehnt es ab, die Vergeblichkeiten und Leeren des Lebens, das Leid und den Tod billig durch einen allwissenden und allgütigen Vater harmonisieren und neutralisieren zu lassen. Die Verlassenheit Jesu am Kreuz ist nicht ein „Vertrauenslied"; sie ist Erfahrung des Sinnlosen, durch die der Christ, wie Christus selbst, hindurchgehen muß – ohne letztlich zu wissen warum. Es gibt, so wiederum Ricoeur, den Trost dem Geist nach, der gegen die Widerwärtigkeiten des Daseins keinen Schutz und vor der Härte des Lebens keine Zuflucht mehr bietet. „Dieser Trost steht nur dem höchsten Grad von Gehorsam gegenüber der Wirklichkeit offen, und er muß durch die Trauer des ersten Trostes hindurch. Derjenige jedoch, der diesen Weg bis zu Ende gegangen wäre, hätte wahrhaftig den Freudschen Ikonoklasmus in die Bewegung des Glaubens selbst hineingenommen." [13]

Aber kommen wir noch deutlicher auf den Illusionsvorwurf zu sprechen. Es gibt keinen Zweifel, daß Freud darin dem Gläubigen eine Gläubigkeit unterstellt, die längst zum alten Eisen gehört. Denn was ist der Illusionsvorwurf denn anderes als ein auf die Wunschebene übertragener ontologischer Gottesbeweis? Der ontologische Gottesbeweis ging von der Voraussetzung aus, daß ein

mit allen Vollkommenheiten gedachtes Wesen auch existieren müsse. Längst ist aber deutlich, daß der Gedanke der Existenz Gottes diese nicht beweist. Kein Glaubender wird das behaupten. Was gedacht oder gewünscht werden kann, muß noch lange nicht Wirklichkeit sein.

Freilich würde es hier zu weit führen, die wirklichen Gottesbeweise, oder wenn man will: Gottesaufweise, darzulegen und zu erläutern. Aber soviel läßt sich auf jeden Fall sagen: Freuds eigentliche Trumpfkarte sticht nicht, weil er – wahrscheinlich aus Unwissenheit – mit falschen Karten spielt, mit Karten, von denen auch der Christ sich nicht überzeugen läßt. Wäre der Glaube an Gott auf einem Wunschdenken (infantilen Ursprungs) gegründet, wäre er, in anderer Formulierung, Hoffnung ohne Grund, dann, aber auch nur dann, hätte Freud recht. Freud unterstellt dem Gläubigen eine Begründung seines Gottesglaubens, die der Gläubige selbst ablehnt.

Vielleicht mag man dieser Kritik einer Religionskritik vorhalten, sie sei zu negativ und berücksichtige nicht die Verdienste Freuds, die ihm auch zugunsten der Religion angerechnet werden müssen. Dem kann hier nur entgegengehalten werden, daß alles bisher Gesagte nichts von der Pflicht des Gläubigen nimmt, seinen Glauben auch im Fegfeuer der Freudschen Religionskritik zu läutern. „Wir sind noch weit davon entfernt, uns die Wahrheit des Freudismus über die Religion angeeignet zu haben. Der Freudismus hat zwar den Glauben der Ungläubigen bereits gestärkt, jedoch kaum begonnen, den Glauben der Gläubigen zu läutern.“ [14] Diese Läuterung des eigenen Glaubens kann aber nur dann sinnvoll vollzogen werden, wenn die Grenzen abgesteckt sind; wenn gezeigt ist, daß das eigentliche atheistische Ziel der Freudschen Religionstheorie von Freud nicht erreicht wurde.

ANMERKUNGEN

[1] P. Ricoeur, Die Interpretation. Ein Versuch über Freud (Frankfurt ²1976) 240.

[2] Alle Zitate beziehen sich auf die „Gesammelten Werke“ Freuds (Imago London).

[3] Ricoeur, a. a. O. 251.

[4] Ernest Jones, Das Leben und das Werk von Sigmund Freud (Stuttgart 1962) Bd. 2, 413.

[5] J. Scharfenberg, Religion zwischen Wahn und Wirklichkeit (Hamburg 1972) 107.

[6] J. Scharfenberg, S. Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben (Göttingen 1970) 137. [7] Zitiert nach Jones, a. a. O. Bd. 3, 168.

[8] Die eigentlich philosophische Frage, warum der Mensch überhaupt Angst, Glück- und Sinnverlangen haben kann, hat sich Freud nie gestellt. Zum Thema Angst vgl.: K. H. Weger, Ist Religion eine Angstneurose?, in: Orientierung 41 (1977) 54–57.

[9] P. Ricoeur, Der Atheismus der Psychoanalyse Freuds, in: Psychoanalyse und Religion, hrsg. v. E. Nase und J. Scharfenberg (Darmstadt 1977) 218. [10] Zitiert nach Jones, a. a. O. Bd. 3, 432.

[10] Zitiert nach Jones, a. a. O. Bd. 3, 432.

[11] G. W. Allport, Werden der Persönlichkeit (Stuttgart 1958) 84 f.

[12] H. Küng, Existiert Gott? (München 1978) 336 f.

[13] P. Ricoeur, Der Atheismus, 218. [14] Ebd. 217.

Gerhard Schmidtchen

Die gesellschaftlichen Folgen der Entchristlichung

Was ist Entchristlichung?

Entchristlichung ist ein hartes Wort. Es hat allen Euphemismus des Säkularisationsbegriffs abgelegt. Säkularisation ist zunächst der Übergang kirchlicher Güter in weltliche Hand. Sein Potential entwickelte der Begriff als Theorie sozialen Wandels. Der Übergang kirchlicher Wissensbestände, moralischer Codes und systematischer Lebensstile in weltliche Formen sozialer Organisation wird als Vorgang der Aufklärung verstanden.

Die Trennung der ethisch wertvollen Verhaltensweisen vom religiösen Motiv gelingt nach der politischen und wirtschaftlichen Entmachtung der Kirchen den neuen Organisatoren der Gesellschaft vollkommen undramatisch, übergangslos und in kürzeren Zeitspannen unmerklich. Die Rationalität der Organisation einer industriellen Gesellschaft konnte unmittelbar an die Tugenden anschließen, die religiöse Rationalität geprägt und hinterlassen hatte: systematische Lebensführung, Abstraktionsbefähigung und das in seinen kulturellen Folgen kaum zu überschätzende Training, Bedürfnisse aufschieben zu können. Die Säkularisationsthese präsentiert sich also als eine Transformationstheorie. Dank der Verlagerung der Ressourcen und der Macht in den Bereich der wirtschaftlichen Organisation konnte eine autonome Kultur entstehen, nicht nur der kirchlichen Kontrolle entwachsen, sondern zum Teil sogar der politischen. Das politische System in den Zeiten des Hochliberalismus hatte nicht einmal mehr die Kapazität zu einer ausreichenden Sozialgesetzgebung.

Die Rollensysteme der Industrieorganisation automatisieren die Moral. Wer Vertrauen behalten will, muß sich als zuverlässig erweisen. Soziale, das heißt moralische Kontrolle greift am Selbstinteresse an. Der einzelne möchte für die anderen ein wertvoller Partner bleiben, damit der Strom materiellen und immateriellen Einkommens aus der sozialen Umgebung nicht versiegt. Störungen der Moralität werden als Defekte der Sozialstruktur begriffen, die sich am Bild eigengesetzlicher Organisationsrationalität mißt. Das ist eine Gesellschaft, die ihrem Selbstkonzept nach Christentum nicht mehr nötig hat. Aber sie könnte kompatibel mit christlicher Überlieferung sein. Sie entlastet die Kirchen von der Aufgabe, ganze Gesellschaften organisieren zu müssen, und erlaubt ihnen Spezialisierung.

Spezialisierung auf was? Auf einen ganz persönlichen individualisierten Be-

reich des Religiösen? Diese Deutung ist idyllisch und mag darum nicht wenige Anhänger haben. Aus zwei Gründen ist es nicht möglich, sich diesem Bild, diesem Szenario anzuvertrauen.

Der *erste Grund:* Die Gesellschaftssysteme haben die Phase der eigentlichen Säkularisation längst verlassen und produzieren in eigener Regie Wahrheiten, Lebensstile und persönliche Identitäten oder auch Deformationen davon, die in keinem Zusammenhang mehr stehen mit christlicher Botschaft oder dem, was selbst bei weitester Auslegung darunter verstanden werden könnte.

Diese radikale Endstufe des Säkularisationsprozesses hat Max Weber selbst anvisiert. Ich greife noch einmal zurück: Unter „Geist des Kapitalismus" versteht Max Weber nicht, wie eine naive Auslegung unterstellt, das Streben nach Reichtum oder die Rechtfertigung privater wirtschaftlicher Verfügungsmacht. Der Geist des Kapitalismus ist vielmehr der Geist des heraufziehenden Industriezeitalters. Diese Industriekultur war insbesondere in den breiten Schichten gekennzeichnet durch systematische Lebensführung, wozu die Rationalität des Arbeitsvollzugs ebenso gehörte wie der disziplinierte Umgang mit Geld.

Hier nun entdeckte Max Weber Formgleichheiten zu der innerweltlichen Askese der calvinistisch-puritanischen Variante des Protestantismus. Eine sich industriell organisierende Gesellschaft konnte sich auf religiös vorgeformte Motive und Verhaltensweisen stützen. Diese brachte Max Weber in Zusammenhang mit den Erlösungslehren. Die calvinistische Prädestinationstheorie entzog den Menschen praktisch alle Kriterien für eine Heilsgewißheit, ob man erwählt ist oder nicht. Einzig die Lebensführung bot ein gewisses Indiz. Durch eine methodische Disziplin, Konsumverzicht, Verzicht auf Eitelkeit, harte Arbeit, Ausnutzung der Zeit, Selbstkontrolle konnte zwar keine Heilsgewißheit erreicht, aber doch die Ungewißheit um den Gnadenstand reduziert werden.

Eine Lehre als solche ist noch kein vollständiges Motivationssystem. Das wußte Max Weber besser als seine Kritiker. Die Kirchenzucht nennt er als ein wesentliches Instrument zur Einübung einer methodischen, religiös bedeutsamen Lebensführung. Im Zeitalter der aufsteigenden Industrialisierung konnten sich diese Tugenden an neuen Objekten bewähren. Der schlichte Lebenserfolg des einfachen Mannes oder auch der des Großunternehmers erscheinen gleichsam als Sekundäreffekte einer innerweltlichen Askese.

Um die Wende zum zwanzigsten Jahrhundert sah Max Weber die religiösen Motive erloschen. Das System der Industriegesellschaft war autonom geworden und erzeugte die Motive, die es braucht, selbst, und zwar durch Auslese und Anpassung. Von da an, so meinte Max Weber, werde alles nur noch den Eigengesetzlichkeiten der industriellen Organisation folgen, bis der letzte Zentner fossilen Brennstoffs verbraucht sei.

Was sich heute anhört wie ein Vorläufer der Club-of-Rome-Prognose, ist nichts anderes als der Hinweis darauf, daß dieser rationale Prozeß der indu-

striellen Organisation der Gesellschaft letztlich ins Sinnlose läuft. Die Formen dieses Prozesses sind und bleiben rational. Eine zentrale Wahrheit aber hat er nicht mehr. Niemand könne wissen, so sagte er am Schluß, wer eines Tages in diesen Gehäusen hausen werde. Am Ende des Säkularisationsprozesses steht also nichts anderes als die entchristlichte Gesellschaft, und in der Max Weberschen, keineswegs aufklärerischen Säkularisationsthese weiß man nicht einmal, ob es eine vernünftige Gesellschaft sein wird.

Der *zweite Grund,* weswegen wir uns einem idyllischen Säkularisationskonzept versagen müssen, sind die Erfahrungen, die gegen die Möglichkeit einer Individualisierung des Glaubens sprechen. Die These von der Privatisierung des Glaubens ist ein Pendant der Säkularisierungsthese. Insbesondere in der pluralistischen Gesellschaft kommt es bei ungehinderter Religionsausübung zu einer Privatisierungsillusion. Der Glaube, den man hat, wird von zahlreichen Segmenten der sozialen Organisation, deren Mitglied man ist, gerade unter dem Gesichtspunkt der Religionsfreiheit irrelevant gemacht. Gesellschaft wird weitgehend so organisiert, daß sie unabhängig von den Überzeugungssystemen funktionieren kann, die der einzelne in Anlehnung an irgendwelche Gruppen ausbildet. So hat scheinbar Glaube nichts mehr mit sozialer Organisation zu tun. Dieser Gedanke ist die Basis der Privatisierungsthese. Sie bringt perfekt die Ideologie einer pluralistischen Gesellschaft zum Ausdruck, aber nicht ihre Wirklichkeit.

1. Es spricht dagegen das lerntheoretische Axiom, daß Bewußtseinsinhalte, die nicht verstärkt werden, zwangsläufig Löschbedingungen unterliegen. Verstärkungen aber können nur in einem Kontext sozialer Organisation administriert werden.

2. Empirische Befunde zeigen deutlich, daß selbst subtile religiöse Wahrheiten und ästhetische Stile bis hin zu der Frage, ob man Kirchenlieder leiden mag, aufs engste mit der sozialen Organisation des Individuums verknüpft sind. Ohne Bekanntenkreis mit ähnlichen Neigungen werden solche scheinbar privaten Orientierungen gelöscht. Der Nachweis findet sich in der Gottesdienstumfrage der VELKD. Dort heißt es:

„Nicht nur Kirchenbesuch vollzieht sich in einem sozialen Kontext, sondern auch das Denken über die Institution, und Glaubenssysteme sind sozial verankert. Und das heißt umgekehrt, daß sie offensichtlich einer solchen Verankerung bedürfen" (G. Schmidtchen, Gottesdienst in einer rationalen Welt, Stuttgart 1973, 70). Auch das Private des Glaubens vollzieht sich in einem Kontext, oft in besonderen sozialen Nischen, die von Kritikern zu gern dem Allgemeinheitsanspruch einer Lehre entgegengehalten werden. Aber hier zeigt sich nichts anderes als die prinzipielle soziale Verstärkungsbedürftigkeit eines jeden Anschauungssystems. Und dieser Satz läßt sich sogleich noch einmal anders wenden: In gesellschaftlicher Abstraktheit ist Verkündigung nicht möglich.

Den Säkularisationsprozeß könnte man wohlmeinend als Institutionenbereinigung interpretieren: Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist. Gesellschaft gestaltet sich nach eigenen Prinzipien. Die religiöse Institution Kirche wird dadurch akzentuiert, ihr bleibt gewissermaßen die Pflege und Entwicklung der personalen Dimension – wenn es nicht so wäre, daß Gesellschaft die Persönlichkeiten bis ins zentrale Selbstkonzept, bis in unbewußte Gewissensreflexe und die Daseinsmotivation hinein so weit prägte, daß die darüber hinausgehenden Botschaften der Kirche, wie man leben, glauben und fühlen sollte, in den Bereich des Unverständlichen rücken. Die Mitteilungen der Kirche können dann im Alltag nicht mehr realisiert werden. Teilnahme am kirchlichen Leben würde für viele bedeuten, daß sie mit Orientierungskonflikten bestraft werden.

Der Säkularisationsprozeß setzt in aller Radikalität gesellschaftliche Organisationsmächte von einer Größenordnung frei, die zwangsläufig Entkirchlichung in großem Ausmaß nach sich ziehen muß. Eine bloß an personaler Religiosität interessierte Theologie kann diesen Prozeß nur verstärken. Theoretisch muß Entkirchlichung nicht mit dem Vorgang der Säkularisation parallel laufen. Aber praktisch tut er es, weil die Situation der Kirche als einer sozialen Organisation durch einen auch in den letzten Jahrzehnten insbesondere spürbaren relativen Machtverlust gekennzeichnet ist.

Säkularisation und Entkirchlichung werden mit den Mitteln einer Institutionenanalyse greifbar. Das Konzept der Entchristlichung liegt auf einer etwas anderen Ebene. Hier stehen wir unmittelbar vor der inhaltlichen Frage, von welchen Wahrheiten her Menschen und ihre gesellschaftlichen Verbände handeln. Die Pflege christlicher Überlieferung ist nicht vollständig auf kirchliche Institution beschränkt. Da gibt es zum Beispiel Parteien, die ihr politisches Handeln als christlich auslegen, da gibt es Millionen, die sich als Christen sehen, während sie nur schwache Beziehungen zur Kirche unterhalten. Die Präsenz des Christlichen in unserer Gesellschaft reicht also weit über den Kreis der aktiven Gemeinde hinaus. Entchristlichung bedeutet, daß sich weniger Handlungen und Motive auf die Botschaft des Neuen Testaments beziehen, oder etwas sakramentaler und leichter meßbar ausgedrückt, daß weniger Menschen die Überzeugung haben, zum Leib Christi zu gehören.

Zwischen Beständen des Christlichen in unserem Bewußtsein und der Nähe zur Kirche gibt es Korrelationen. Mithin wird Entkirchlichung, wenn vielleicht auch langsamer, Entchristlichung nach sich ziehen. Für die Zwecke der weiteren Analyse möchte ich unter Entchristlichung die Schwächung des kirchlich institutionalisierten Christseins verstehen. Denn außerhalb dieser Institution wird es auf die Dauer kein Christentum geben können, auf das man sinnvoll diesen Namen anwenden kann.

Gesellschaftliches Gewißheitsmanagement und religiöse Desozialisation

Wissen und soziale Organisation stehen in einem unauflöslichen Zusammenhang. Soziale Organisation und Interaktion kann nur funktionieren, wenn der einzelne Akteur nicht alles Wissen speichern muß, das eine Gesellschaft nötig hat. Wissen muß also in die sozialen Interaktionsnetze eingebaut und investiert werden und durch relativ leichte Signale unterhalb des Expertenniveaus abrufbar sein. Das geschieht entweder durch ein in die technische Maschinerie bereits eingebautes Wissen und ein in Organisationen investiertes Wissen, das dem einzelnen allein schon dadurch verfügbar wird, daß er sich in ritualisierte Arbeitsabläufe eingliedert. Dies entlastet von Informationsaufnahme, Lektüre wird überflüssig oder dient, wo sie geschieht, nur zur Aufrechterhaltung der Systeme, sei es des Persönlichkeitssystems durch Unterhaltung, sei es des beruflichen Interaktionsnetzes durch sogenannte Fachlektüre, die aber in Wirklichkeit redundant ist und nur sagt: „Ihr könnt ruhig so weitermachen".

Eine Gesellschaft braucht natürlich nicht nur technisches Wissen, sondern vor allem auch Interaktionswissen. Das sind zum Beispiel Regeln, die über Aufnahme und Abbruch von Interaktionen entscheiden. In der Regel folgt dies nach Austauschmodellen. Es sind Legitimationen, die es ermöglichen, daß Partner unterschiedlichen Status miteinander auskommen können. Es sind Werte, die einen Zielkonsens repräsentieren. Es sind Normen, denen man entnehmen kann, ob man genug getan hat. Es sind ästhetische Regeln, die die rasche Signalisation von Lebensstilen ermöglichen. Es gibt ökonomische und außerökonomische Regeln zur Beurteilung der Produktivität von Interaktionen. Es gibt Regeln, wie man mit Ressourcen umgehen soll, einschließlich der endlichen menschlichen Zeit und des eigenen Körpers. Der Umgang mit Sachen, die einen Wert haben, ob man zum Beispiel Brot wegwerfen darf oder nicht, ist in Morallehren geregelt. Moral ist also nichts anderes als ein System von Ressourcenverwendungsregeln.

All diese Dinge gehören zum Interaktionswissen. Man kann sie als Metasysteme der Kommunikation bezeichnen. Erst durch sie wird ökonomisches soziales Handeln ermöglicht. Diese Metasysteme der Kommunikation sind die etablierten Wahrheiten. Interaktion kann aufgenommen werden, neue Interaktionsereignisse, neue Interaktionssysteme können ohne großes Palaver mit einem Minimum an Signalaufwand inszeniert werden. Für die Motivation sorgt das System in der Regel durch Belohnungen und Sanktionen.

Was das System nun noch braucht, sind Regeln für den Umgang mit Wissensbeständen, die die soziale Organisation regeln, und zwar, um auf Fragen antworten zu können, die den Wahrheitsgehalt der etablierten Wissenssysteme bezweifeln, um soziale Konflikte regeln, Entwicklungen einleiten und geeignete Machtmittel einsetzen zu können, wenn soziale Desorganisation droht.

Für die soziale Organisation gibt es also das Problem des Gewißheitsmanagements. Das Sozialsystem muß von einer allgemeinen Wahrheitsdefinition ausgehen können und Beweisregeln aufstellen. Wahrheitsdefinitionen und Beweissprachen werden demjenigen Subsystem entnommen, dem moderne Gesellschaftssysteme ihre höchste Machtentfaltung verdanken, das ist das wissenschaftliche. Das Wissenschaftssystem kontrolliert über die Schule, über die Betriebsorganisation und den hohen augenfälligen Gebrauchswert einer technischen Industrieproduktion die Denkstile, das Weltbild und großenteils sogar die Motive auch jener Massen, die nicht in der Lage sind, wissenschaftliche Prozesse anders nachzuvollziehen als durch Teilnahme an ihren Ergebnissen.

Es gibt in den westlichen Demokratien kein Subsystem, das eine ähnlich große Kontrollmacht ausüben kann, wie die organisierte und implementierte Wissenschaft. Die Sozialisation wissenschaftlichen Denkstils ist so wirkungsvoll, daß Wahrheiten, die sich nicht in diesen übersetzen lassen, nicht mehr als Wahrheiten akzeptiert werden können. Die Glaubensfähigkeit nimmt ab. Der Zugang zu Offenbarungswahrheiten wird versperrt, wenn sie sich nicht im wissenschaftlichen Gewand präsentieren können. Religionsunterricht als reiner Informationsunterricht ist eine Konzession an einen bereits bei Kindern durchgesetzten Denkstil. Christliche Überlieferung kann dann nur noch historisch erlebt werden, so wie in einem atheistischen Museum.

Soziale Organisationen haben eine moralische Dimension, das heißt, einen Regelungsbedarf, der durch rein wissenschaftliche Information nicht gedeckt werden kann. Diese moralische Dimension kommt in Legitimitätstheorien zum Ausdruck, deren zentraler Begriff der der Gerechtigkeit ist, hinter dem dann wiederum das prinzipielle Gleichheitsaxiom steht. Die moralische Dimension wird konkret in solchen Fragen wie der Lastenverteilung zwischen den Generationen, und die Frage des Umweltschutzes hat ihren Sinn und die Vehemenz ihrer Motive letztlich in der Vorstellung, wie Menschen nach dem Jahr 2000 leben könnten.

Die Fragen der Verteilung von Lasten und Belohnungen, die strukturelle Festschreibung von Verteilungsformen in der sozialen Struktur werden auf dem politischen Marktplatz ausgehandelt. Damit dieser Marktplatz funktionieren kann, muß die Verfassung die Etablierung einer Wahrheit als einziger politischer Macht verbieten. An Stelle einer zentralen Wahrheit wird eine Konsensregel gesetzt.

Um Konsens zu organisieren, entwickeln Parteien Ideologien. Mehrheiten lassen sich am leichtesten über relativ diffusen Konsens organisieren, das heißt durch Identifikation mit allgemeinen Werten, mit Personen und durch affektive Reizung durch einige heiße Themen. Die Beteiligung des Bürgers an der Politik hat unter diesen Voraussetzungen einen verhältnismäßig geringen Organisationsgrad: Viel Gefühl und wenig Analyse. Die Präsentation von politischen

Wünschen und die Fähigkeit zur diffusen Identifikation wird zur landläufigen Form politischer Tugend. Es fällt schwer, im System der politischen Konsensbildung zugleich eine pädagogische Einrichtung zur Verstärkung der sozialen Moral zu erblicken.

Die pluralistische Gesellschaft lehrt den Verzicht auf politische Absolutheitsansprüche. Das wird generalisiert zum Verzicht auf jedwede Absolutheitsansprüche. Aus dem Nebeneinander von Anschauungssystemen wird, da die Menschen gleichzeitig in verschiedenen, durchaus nicht zu vereinbarenden Sozialisationseinflüssen aufwachsen, allmählich ein Durcheinander von Anschauungssystemen. Die angebotenen Informationselemente werden eklektisch genutzt und zu synkretistischen Gebilden vereint.

Pluralismus ist institutionalisierter Synkretismus. Dies wiederum hat durchaus Vorteile für die soziale Organisation. Der Konsens über gesellschaftliche Gruppierungen hinweg wird erleichtert. Die Reorganisierbarkeit der Menschen für neue gesellschaftliche Zusammenschlüsse und Unternehmungen nimmt zu. Der Preis ist – auf individueller Ebene – ein Zustand struktureller Desorganisiertheit. Es wird heute so viel vom Orientierungsproblem gesprochen: So als überstiege eine Gesellschaft das Fassungsvermögen ihrer Mitglieder; ihre Komplexität, ihr Informationsreichtum sei zu groß. In Wirklichkeit entsteht das Orientierungsproblem durch desorganisierende Strukturen, die ironischerweise im Rationalitätsschema eben dieser Gesellschaft angelegt sind.

Die Übernahme religiöser Wahrheiten wird durch ein naturwissenschaftliches Weltbild behindert. Die Tradierung christlicher Werte findet immer engere Grenzen an einem gesellschaftlichen Verständigungssystem, das auf Ressourcenfreigabe und Flucht vor traditionalen Rollen hinausläuft. Im Motiv der Selbstverwirklichung kehrt verbrämt das alte Erfolgsmotiv wieder: Der Run auf Rollen mit höchstem, unmittelbar konsumierbarem Belohnungswert. Institutionen werden meist nur noch unter ihrer restriktiven, nicht unter ihrer produktiven Bedeutung wahrgenommen. Von den Institutionen rücken die Menschen ab, wo sie können: Von der Kirche, von der Familie, dem Recht, den institutionalisierten Stätten der Produktion.

Drücken wir unsere Beobachtungen in der Perspektive der Sozialisation aus, so heißt dies: Es gibt Sozialisationssysteme für die Durchsetzung eines wissenschaftlichen Denkstils, für die Anpassung an sich wandelnde soziale und wirtschaftliche Interaktionsgefüge, für die Präsentation politischer Ansprüche, aber kaum noch für ein allgemeinverbindliches, moralisches Verständigungssystem. Die wirksamsten Sozialisationssysteme eines modernen Gesellschaftssystems blockieren zunehmend die religiöse und moralische Sozialisation der Gesellschaft. Eine automatische Moralisation durch soziale Kontrolle und öffentliche Meinung, wie McDougall sie sich um die Jahrhundertwende versprach, findet nicht statt. Damit stehen wir vor der Frage der Folgen.

Drei Folgen religiöser Desozialisation

Säkularisation, Entkirchlichung, Entchristlichung sind Namen für theoretische Konzepte, mit denen ein tiefgreifender religiöser Wandel beschrieben und erklärt werden soll. Diese Begriffe sagen nicht, daß wir uns auf einen religionslosen Zustand zubewegen. Die Formen wandeln sich, aber die religiöse Problematik bleibt. Die Schwächung institutionalisierter Religion kann gerade die modernen Gesellschaftssysteme, religionsgeschichtlich betrachtet, in eine krisenhafte Epoche führen.

Religion ist eine anthropologische und damit gesellschaftliche Konstante. Die Menschen können zwar ihr religiöses Bewußtsein ändern, aber nicht aus der fundamentalen religiösen Problematik ihrer Existenz auswandern. Auch die Verdrängung des Religiösen ist eine Grundfigur religiöser Entscheidung.

Wenn man fragt, von welchen Wahrheiten her die Menschen und die gesellschaftlichen Einrichtungen handeln, wenn man fragt, was ein guter Mensch ist, wenn man sich erkundigt, was die Menschen für veränderbar und unveränderbar halten, wenn man den Konturen dessen nachgeht, was den Menschen unserer Zivilisation heilig ist, wenn man aufzuzeichnen beginnt, was die konkrete Erfahrungsweise der Endlichkeit ist, dann stellt man sehr schnell fest, daß die Antworten weder die irgendeiner Wissenschaft sein noch die Gewißheiten in diesem Bereich aus der Politik kommen können. Religion ist nicht nur Kontingenzbewältigung, psychische Versicherung gegen Wechselfälle des Lebens. Religion findet vielmehr statt in der Gestaltung jener Existentialien, in denen Menschen sich als Geschöpfe finden. Hier ist der Bereich religiöser Kreativität, hier kommt eine andere als rein wissenschaftliche Rationalität zum Zug, eine imaginative Rationalität, die zu Entwürfen befähigt, in denen sich Humanität verwirklichen kann. Wir müssen also den Machtverlust der Kirche, die Diskontinuität religiöser Sozialisation im christlichen Sinn in Verbindung bringen mit dieser Problemkonstante des Religiösen.

An drei Beispielen kann der Zerfall organisierter Gewißheiten in seinen Folgen diskutiert werden.

1. *Was bedeutet die De-Institutionalisierung der christlichen Überlieferung für die religiöse Entwicklung?*

Der Machtverlust der Kirchen manifestiert sich in der trainierten Unfähigkeit von Millionen, aus Texten christlicher Überlieferung produktive Antworten für das Leben von heute zu entwickeln. Dies hat vier erkennbare Folgen:

a) Religiöse Fragen werden nicht mehr als religiöse begriffen. Wenn man heute fragt: was ist ein guter Mensch, und was ist ein religiöser Mensch?, dann treten die Antworten auseinander, und zwar um so weiter, je größer die Distanz zur Kirche ist.

Wenn religiöse Fragen nicht mehr als solche begriffen werden, dann kommen sie nicht mehr zu ihrem Recht, sie werden mit falschen Mitteln behandelt, auf individueller Ebene vorwiegend durch Therapiemethoden der Psychologie, die deutlich quasi-religiöse Züge haben. Die Patienten werden getragen von dem glaubenslosen Glauben an die Möglichkeit der Manipulation des Bewußtseins auf das endlich verdiente Glück. Auf kollektiver Ebene tritt Sozialpolitik und Kulturpolitik an die Stelle religiöser Gemeinschaftsbildung.

b) Die De-Institutionalisierung des Religiösen führt zur Freisetzung von Motiven ursprünglich religiöser Provenienz. Wenn Kirchen Religiosität nicht mehr wirksam organisieren, dann tun das andere Subsysteme, vornehmlich die Politik. Ein Transfer religiöser Motive in die Politik, und zwar in einer innenpolitisch entscheidenden Größenordnung, ist empirisch nachgewiesen worden (G. Schmidtchen, Religiöse Legitimation und politische Entwicklung, in: Herder-Korrespondenz 30, 1976, 600–608). Je machtloser die Kirchen und die ihnen zugeordneten und mit ihnen koalierenden religiösen Sozialisationssysteme wie Schule und Familie, desto deutlicher kommt es zur religiösen Aufladung anderer gesellschaftlicher Teilsysteme.

c) Mit dem Machtverlust der Kirchen geht das Moment der Erfahrung im Umgang mit religiöser Problematik in der Gesellschaft zurück. Es ist die eminente Aufgabe der Kirchen, die anderen Institutionen der Gesellschaft von quasi-religiöser Wahrheitssuche, von irrlichternden religiösen Motiven zu entlasten. Die Kirchen sind in der Lage, eine Rationalisierung des Religiösen zu leisten, wie es anderen Institutionen nicht gelingen kann. Die Merkmale dieser Rationalisierungsleistung der Kirchen sind 1. die Öffentlichkeit: jedermann kann kommen, und 2. die Produktivität der religiösen Lösungen und der religiös fundierten Kritik. Ein Aspekt dabei ist immer die Abwehr von menschenfeindlichen Entwicklungen.

d) Der augenfälligste Aspekt des Machtverlusts der Kirchen ist die Verwilderung im religiösen Bereich. Die große Zeit der Sekten bricht an, die bereits zum Schrecken der Eltern Heranwachsender werden. Im Kern ihrer Lehre verweigern sich Sekten letztlich einer Verallgemeinerung. Sie können nie universell werden. Sie entwickeln keine Modelle für größere, überlebensfähige Gesellschaftsverbände und für eine weltumspannende Humanität. Es fehlt ihnen Öffentlichkeit. Sie sind nicht ökumenisch. Und manche Sekten zeigen in ihrer Destruktivität, welche schrecklichen Lösungen im Bereich religiöser Formung und Gestaltung möglich sind.

Mit weiterer religiöser Verwilderung muß gerechnet werden, solange der Bereich des Religiösen im Gefolge umfassender gesellschaftlicher Machtverschiebungen der Obhut der Kirchen entgleitet. Im Zug dieser Entwicklung muß man eines Tages mit Aufklärungsrückschlägen rechnen, die bis auf das System der Wissenschaft zurückwirken werden.

2. *Verlust der zentralen Moral*

Die Säkularisierung der Moral, ihre Überführung in soziale Organisation, die Reduktion moralischer Motive auf das Erfordernis, in vorhersagbarer Weise aktiv zu bleiben, und die Vorstellung, daß die Automatismen der sozialen Kontrolle, gestützt durch die Rechtsordnung, ausreichende Verstärker für ein praktisch funktionierendes System moralischen Verhaltens seien, muß als gescheitert gelten.

Wir verzeichnen nicht nur eine steigende Rate der Kriminalität, einschließlich politischer Kriminalität, eine steigende Rate der Viktimisierung durch statistisch kaum und nicht einmal rechtlich faßbare Kriminalität, sondern auch eine Desorganisation der Alltagsmoral. Das Training der Menschen auf bloße Rollensignale, der Verzicht auf die Internalisierung von moralischen Normen, die Unfähigkeit unserer Erziehungssysteme, solche Internalisierung zu erreichen, führt zu einem Sozialverhalten, das außerhalb der Präsenz äußerer Kontrollen nur noch das Vorteilskalkül kennt. Viele Menschen sind im Handumdrehen bereit, anderen wegen kleiner Vorteile große Nachteile zuzufügen. Das mag nicht kriminell sein, aber es ist unmoralisch. Diese Art von Amoralität ist tagtäglich im Straßenverkehr zu beobachten. Ich schätze, daß auf solche moralische Defekte bis zur Hälfte der Verkehrstoten zurückgeht.

Die Verschlechterung der Sozialmoral koinzidiert mit einem deutlich steigenden politischen Interesse. Aber das ist nicht notwendigerweise mehr Interesse für das Gemeinwesen. Die gleiche Philosophie, die die Sozialmoral verschlechtert, kann das politische Interesse beflügeln: Es gibt mehr zu holen in der Politik, und es gibt mehr Gefahren abzuwenden. Die Verstärkungssysteme für ethisch wertvolles Sozialverhalten scheinen sich abzuschwächen. Wer sich moralisch verhält, gilt, zumindest unter kurzfristigen Austauschgesichtspunkten, als dumm.

Ein praktisch wirksamer Konsens, nach dem sich Handlungen und Lebensstile bewerten ließen, ist durch den immanenten Optimismus der Sozial- und Wirtschaftsorganisation abgebaut worden, man könne das moralische Problem durch Austausch regeln und durch entsprechende Organisationsstrukturen gleichsam von selber lösen.

Wir laufen Gefahr, uns auf ein neues Schichtungsmerkmal von ungeheurer Tragweite zuzubewegen: Die Gesellschaft scheint in einen organisierten Teil und einen desorganisierten Teil zu zerfallen. Die organisierte Gesellschaft, im Besitz der Produktions- und der Machtmittel, bezieht sich auf den desorganisierten Teil der Gesellschaft nur noch defensiv, einerseits mit Verteilungspolitik und andererseits mit polizeilicher Überwachung. Der organisierte Teil der Gesellschaft muß mehr und mehr mit Waffendrohung gegen den desorganisierten Teil verteidigt werden. Den Alltag dieser Gesellschaft kann man in Manhattan bereits erleben, wenn man Appartement-Hochhäuser der gehobenen Schichten oder wenn man Bürohochhäuser betritt.

3. *Folgen für die Persönlichkeitsorganisation*

Psychiater beziffern depressive Störungen auf ungefähr ein Drittel der erwachsenen Bevölkerung. Eine Untersuchung der Sozialforschungsstelle der Universität Zürich über selbstschädigende Verhaltensweisen liefert eindrucksvolle Belege für den epidemischen Charakter von Verhaltensparadoxen, die auf Zerstörung der Person und des Organismus hinauslaufen. Im einzelnen sind dies: Alkoholismus, Medikamentenmißbrauch, Tabakwarenkonsum, Gebrauch psychoaktiver Substanzen, unsinnige Nahrungsmittelaufnahme und Selbstmordphantasien.

Diese Verhaltensweisen stehen mit Störungen des Funktionierens der Persönlichkeit in enger Verbindung. Mangelnde Selbstrealisierung ist der entscheidende Faktor. Aber was heißt Selbstrealisierung? Ein Persönlichkeitssystem bleibt nur handlungsfähig, also gesundheitlich intakt in einer sozialen Organisation bestimmter Qualität. Über die bloße Rollenübernahme hinaus muß der einzelne Informationen und allgemeine Verständigungsmittel vorfinden, die es ihm erlauben, seine Identität zu definieren, nicht ein für allemal, und sicherlich entwicklungsfähig, aber doch so, daß er sich selbst und andere nach einer bestimmten Identitätsregel akzeptieren kann.

Dies wird möglich durch Referenzsysteme. Sie bestehen aus handlungsleitenden Symbolen, Modellen, Maßstäben. Je größer der Allgemeinheitsgrad und je ethisch wertvoller das Referenzsystem, desto eher wird es möglich, den aktuellen Rollen- und Gruppenbezug, ja sogar den historischen Gesellschaftsbezug zu transzendieren. Das leistet gleichzeitig eine Immunisierung gegen negative Nachrichten aus aktuellen Situationen. Referenzsysteme sind also Materialien für den Aufbau oder Umbau von Identitäten.

Die Materie der Identität ist das Verhältnis des Selbst zu anderen. Identität ist also eine Informationsmatrix zur Koordination des Selbst und der Gesellschaft. Sie ist um so leistungsfähiger für die Handlungsfähigkeit des Persönlichkeitssystems, je hochwertiger die Bezugsgrößen sind, die eingebaut werden. Das Aufgehen in den unmittelbaren Rollen- und Austauschbeziehungen fixiert den Akteur auf niedriges Niveau der Persönlichkeitsorganisation. Höhere und befriedigende Formen der Persönlichkeitsorganisation können erst erreicht werden durch Einbeziehung von Referenzsystemen, in denen sich allgemeinste und produktivste Ideen vom Menschsein mitteilen. Erst dann lassen sich die unmittelbaren Verhältnisse transzendieren und in eine erträgliche Relativierung rücken. Erst in überpersönlichen Zusammenhängen kommt das Sozialwesen Mensch selbstvergessen zu sich selbst.

Anmerkung: Dieser Beitrag erscheint auch in dem von W. F. Kasch herausgegebenen Sammelband „Entchristlichung und religiöse Desozialisation". Abdruck mit freundlicher Genehmigung des Verlags Schöning, Paderborn.

H. Esselborn – K. Plake

Abweichendes Verhalten oder Anpassung?

Schichtspezifische Sozialisation und die Wirkungen des Trivialromans

Obwohl die Trivialliteratur lange schon kein ungewöhnlicher Forschungsgegenstand mehr ist, ja eine ganze Flut von Neuerscheinungen in den letzten Jahren der jahrzehntelangen Nichtbeachtung gegenübersteht, hat sie doch ihre stiefkindliche Sonderrolle noch nicht ganz verloren. In den Sozialwissenschaften ist es wohl weniger ein Mangel an geeigneten Methoden als ein Mangel an spezifischen theoretischen Konzepten, der viele Forschungsansätze in dieser Richtung auf halbem Weg steckenbleiben läßt. In der Literaturwissenschaft hat man zwar die frühere Beschränkung auf „gehobene" Literatur oder „Literatur im engeren Sinn" aufgegeben, doch bleibt hinsichtlich der „populären Lesestoffe" ein Rest an Unbehagen, das wohl nicht zuletzt auf das mit diesem Gegenstand verbundene Eindringen sozialwissenschaftlicher Argumentation zurückzuführen sein dürfte. Einigen erscheint schon das wissenschaftliche Interesse an der Trivialliteratur fragwürdig, biete sie doch Anlaß zu pädagogischer Überheblichkeit oder sogar für den Forscher die Legitimation, mit der gleichen Lust wie der naive Leser sich mit Trivialem zu beschäftigen[1]. „Wissenschaftliches Interesse" also als Rationalisierung für Lesevergnügen? Selbst wenn dem so wäre, ist nicht die in der Tat massenhafte Verbreitung der Trivialliteratur Rechtfertigung genug für eine genaue und vielseitige, nach Möglichkeit sogar interdisziplinäre Erforschung dieses Gegenstands? Ist nicht die Tatsache, daß die großen Verlage wie Moewig, Pabel, Bastei usw. jährlich mehr als 250 Millionen Heftromane in Druck geben, als Zeitphänomen hinreichend bedeutsam?[2]

Die massenhafte Verbreitung dürfte wohl eines der wichtigsten Kennzeichen der Trivialliteratur sein. Hinzu kommt die Vertriebsform, die wesentlich anders geartet ist als im Fall der gehobenen Literatur. Als Beispiel diene der Roman, der die häufigste Gattung der Trivialliteratur darstellt und unmittelbar sprachlich zugänglich ist. Die Romane, die in Heftchen und besonderen Taschenbuchserien von wenigen, spezialisierten Verlagen verbreitet werden, können als eine Art zweiter Literatur neben der gehobenen angesehen werden, die differenziert in vielen Verlagen erscheint, über den freien Buchhandel verteilt wird und fast ausschließlich von der Literaturkritik und Wissenschaft zur Kenntnis genommen wird. Trivialliteratur ist also nicht einfach das, was dafür gehalten wird[3], sondern sie weist darüber hinaus auch objektive Eigentümlichkeiten auf. Insbeson-

dere sollte sie nicht inhaltlich als Kitsch, als Gegenbild oder Abklatsch zur hohen Literatur, sondern als Produkt eigener Ordnung verstanden werden.

Schon die Definition der Trivialliteratur hat in der Forschung zahlreiche Probleme und Diskussionen heraufbeschworen. Gänzlich kontrovers aber werden die Meinungen, sobald es um die Analyse und die soziale Einordnung der „Massenzeichenware" geht. Ein Problem, die Frage von Devianz und Konformität, von abweichendem Verhalten und Anpassung, wollen wir hier herausgreifen und einer neuen Lösung näher bringen. Trivialliteratur ist konformistisch; sie verstärkt, untermauert und legitimiert die geltenden Werte und Normen der Mittelschicht und des Kleinbürgertums und verhindert so eine kritische Distanz des Lesers – vor allem des jugendlichen Lesers – zur gesellschaftlichen Umwelt.

Dies ist wohl der häufigste Vorwurf, der in der Kritik gegenüber der Trivialliteratur vorgebracht wird, egal, ob dabei eine manipulierende Absicht unterstellt oder ein trauriges Zugeständnis an den Massengeschmack gesehen wird. „Liebe und Geld", so der programmatische Titel der Arbeit von Ruloff-Häny[4], seien die nicht hinterfragten Zielpunkte gesellschaftlichen Glücksstrebens; der Leser werde aufgefordert, die gesellschaftlichen Normen nicht nur einzuhalten, sondern sogar ein Übersoll an Konformität zu leisten, um dann die sichere Belohnung in Empfang nehmen zu können. Politisch wird diese Deutung bei Ziermann: Für ihn werden dem Leser mit der Trivialliteratur die Normen und Orientierungen der Herrschenden erst vermittelt; sie entspringt den machtpolitischen Interessen der Monopolbourgeoisie, die damit eine ihr genehme Weltsicht durchsetzen möchte[5].

Ganz anders das Verständnis von Trivialliteratur, wie es sich bei Bloch und Ueding[6] abzeichnet: Der Held der Trivialliteratur ist derjenige, der sich über konventionelle Normen und Werte hinwegsetzt, um im Sinn einer „höheren Gerechtigkeit" zu handeln. Er ist das Identifikationsobjekt für diejenigen, für die die Trivialliteratur geschrieben ist, nämlich den aus den unteren sozialen Schichten stammenden Leser, der seine Bedürfnisse nur in einer Sehnsucht nach dem Zukünftigen verwirklicht sehen kann. Ähnlich wie die Pädagogen, die vor der Gefahr der Kriminalität und der Tendenz zum abweichenden Verhalten, die von der Trivialliteratur ausgehe, warnen, heben diese Autoren die abweichenden, den Normen und Werten unserer Gesellschaft entgegengesetzten Handlungsmuster in der Trivialliteratur hervor, deuten diese aber als utopischen Wunsch nach Erfüllung.

Also die Frage: Bestätigt die Trivialliteratur die geltenden Normen, Werte, Handlungsmuster usw. oder stellt sie diese in Frage? Die von uns vorgeschlagene Lösung dieses Problems enthält folgende Voraussetzungen: 1. Der Trivialroman findet vor allem in der Unterschicht, d. h. in der Arbeiterschaft und im Kleinbürgertum Verbreitung[7]. 2. Der Trivialroman hat für diese Leserschaft die Funktion des Wiedererkennens; er bezieht sich auf typische, in Kindheit und Jugend

erfahrene Sozialisationsmuster. 3. Die für die männliche Leserschaft und die für die weibliche Leserschaft bestimmten Lesestoffe weisen ebenso wie die entgegengesetzten geschlechtsspezifischen Sozialisationsmuster der Unterschicht unterschiedliche Eigenschaften auf. Zur Erläuterung der Punkte 2 und 3 sollen im folgenden einige Ergebnisse der Sozialisationsforschung kurz dargestellt werden.

Schicht- und geschlechtsspezifische Sozialisationsdifferenzen

Einer der am deutlichsten zu bestimmenden Sozialisationsunterschiede besteht in der bevorzugten *Kontrolltechnik*. Es kann heute als gesichert gelten, daß in der Mittelschicht häufiger „liebesorientierte" Kontrolltechniken vorkommen, während in der Unterschicht machtorientierte Techniken dominieren. Unter liebesorientierten Kontrolltechniken ist eine Art von Sozialisation zu verstehen, bei der die elterliche Zuneigung selbst als wichtigstes Kontrollmittel gegenüber dem Kind eingesetzt wird, während machtbezogene Kontrolltechniken physischen, „objektorientierten" Charakter haben (z. B. materielle Belohnungen, körperliche Strafen)[8]. Als Folgen machtbezogener Kontrolltechniken wird nicht nur ein höheres Maß der damit provozierten Aggressionen, sondern allgemein eine geringere Verinnerlichung von Normen und Kontrollen, eine stärkere Tendenz zum spontanen Ausleben, dem „acting out" der Gefühle und Impulse angesehen. Allerdings trifft die Bevorzugung machtorientierter Kontrolltechniken in der Unterschicht nicht für beide Geschlechter gleichermaßen zu. Bronfenbrenner[9] kommt aufgrund seiner sehr detaillierten Untersuchungen zu der Feststellung, daß Mädchen von seiten der Eltern mehr mit Zuneigung, Lob und Kameradschaft begegnet wird, während Jungen in größerem Maß körperlicher Züchtigung und Leistungsanforderungen ausgesetzt sind. Da gerade in der Unterschicht die Geschlechterrollen und die geschlechtsspezifischen Sozialisationsmumuster stark voneinander abweichen[10], ist besonders in diesem Bevölkerungsteil mit einem Gegensatz zwischen einer konformistischen Tendenz bei den Mädchen und einer „acting-out"-Disposition bei den Jungen zu rechnen.

Ein weiteres Sozialisationsmuster der Unterschicht verdient in unserem Zusammenhang besondere Beachtung. Stärker als in der Mittelschicht sind in der Sozialisation des Unterschichtkindes überschaubare, *kleingruppenhafte Kontakte* von Bedeutung. Obwohl in unserer Gesellschaft generell die Welt der Primärgruppen (Familie, Freundesgruppe) und der Sekundärgruppen (politische Organisationen, Schule und Betrieb) starke Gegensätze aufweisen und die latente Gefahr eines „strukturellen Sozialisationskonflikts" (Plake)[11] besteht, gilt doch für das Unterschichtkind in besonderer Weise, daß die Welt der Sekundärgruppen fremd und unüberschaubar bleibt. Die kleinräumige Eigengruppe, an die man durch feste Loyalitäten gebunden ist, erscheint durch stark markierte

Grenzen von der Fremdgruppe getrennt. Es besteht daher die Gefahr, daß der positiven Bedeutung, Solidarität unter den Gruppenmitgliedern zu erzeugen, ein Denken im Freund-Feind-Schema, eine Trennung nach dem Muster von „wir und die anderen" gegenübersteht.

Abenteuerroman, Karl May, Science-fiction

Den gleichen Mustern, die wir bezüglich der Sozialisation hervorgehoben haben, begegnen wir geschlechtsspezifisch gesondert als Textelementen in der Trivialliteratur. Der Abenteuerroman begleitet die männliche Sozialisation, da er die Lektüre der Jungen par excellence ist, und zwar in traditioneller Weise als Karl-May-Roman wie auch neuerdings als Science-fiction-Roman, der als der modernste Abenteuerroman im Zeitalter der Raumfahrt angesehen werden muß. Dies ist genauer zu begründen.

Bei Karl May begegnete der deutsche Leser im Zeitalter des Kolonialismus den außereuropäischen fernen Ländern, die für ihn wahrscheinlich ebenso phantastisch und exotisch waren[12] wie für den heutigen Leser andere Stern- und Milchstraßensysteme. Beide Male entsprechen der fremden Umwelt auch andere gesellschaftliche Bedingungen. Der ungewohnten Flora und Fauna bei Karl May gleichen im Science-fiction-Roman die ungeahnten, phantastischen technischen Möglichkeiten. Im Mittelpunkt beider Arten des Abenteuers steckt meistens ein Held mit außerordentlichen Fähigkeiten, mit dem sich der Leser identifizieren und dessen erfolgreiche Auseinandersetzung mit unwirtlicher Umwelt und bösen Feinden er als eigenes Erfolgserlebnis verbuchen kann. Auch das Handlungsschema der Krise durch äußere Bedrohung und ihre Lösung durch List, Gewandtheit und Kampf findet sich in beiden Formen des Abenteuerromans. Unter den Mitteln der Konfliktlösung ragen beim Science-fiction-Roman die technischen hervor, besonders die Raumschiffe und die unübertrefflichen Waffen. Aber schon bei Karl May spielen der Henry-Stutzen und die Silberbüchse eine zentrale Rolle[13]. Der eigentliche Unterschied besteht nur darin, daß bei Karl May die meist unberührte und wilde Natur der fernen Länder den Schauplatz der Handlung abgibt, während im Science-fiction-Roman die technische Zivilisation quasi zur zweiten Natur des Menschen geworden ist und der Besitz einer hochentwickelten Technik die Bedingung aller Konflikte zwischen Individuen und intelligenten Wesen darstellt.

In allen Science-fiction-Romanen, die dieser Analyse zugrunde liegen, sind die Helden ausgesprochen männlich, d. h. Frauen können höchstens als untergeordnete Helferinnen in einem Team Platz finden. In der Regel sind sie nur die Gespielinnen, bei denen sich der Held kurz erholt, bevor er zu einem neuen

kosmischen Auftrag losgeschickt wird. Ganz traditionell erscheint manchmal noch die Frau als zu rettendes Opfer.

Das auffälligste am Science-fiction-Roman sind die *fremde Umwelt,* phantastische Natur und Technik und utopische Gesellschaftsordnungen. Diese andersartige Umgebung setzt von allem Anfang an die traditionellen Normvorstellungen des Lesers außer Kraft. Dies gilt um so mehr, als auch die Helden des Romans dem Fremden gegenübergestellt werden, das sie im Weltraum auskundschaften und bekämpfen müssen. Unter diesen Bedingungen konzentriert sich alles Denken und Tun auf den Instinkt zu überleben. Typisch ist der auch oft ausdrücklich erklärte Ausnahmezustand, bei dem nur die Nützlichkeit der Mittel zählt, d. h. die physische Gewalt der Waffen. Dies wird durch das Handlungsschema von *Krise und Lösung* verstärkt. Die Romane gehen fast durchweg von der extremen Situation einer äußeren Drohung aus, die auch in der Heimatwelt hervortreten kann, aber immer von fremden Wesen verursacht wird. Für diese Situation gibt es selbstverständlich nur extreme Lösungen, bei denen das Überleben oder das Erfüllen des Auftrags wichtig ist. Das drohende Unbekannte kann entweder gezähmt und integriert werden, z. B. als Handelspartner, oder es wird in einer Art abschließender Apokalypse vernichtet. Immer aber sind Kampfwille, Aufopferung, Gewandtheit, List, Stärke und technische Überlegenheit der Menschen entscheidend.

In der Konstellation der Figuren zeigt sich die gleiche Zweiteilung, die die Handlung und das Weltbild bestimmt. Dem charismatischen Helden und seinen Helfern, die z. B. bei einer eng verschworenen Raumschiffbesatzung eine Art Primärgruppe darstellen, stehen Feinde gegenüber, die zugleich fremd, bedrohlich und böse sind. Mit der vertrauten Welt des eigenen Raumschiffs kontrastiert ebenso die bedrückende Umwelt in der Fremde. Allerdings gerät der Held für gewöhnlich nur mit wenigen Personen und Wesen in direkten Kontakt; nicht nur die Freunde, auch die Feinde präsentieren sich in wenigen, überschaubaren Exemplaren. Die kosmischen Vorgänge sind nur als Rahmen gegenwärtig; sie werden kaum beschrieben, sondern meist nur genannt, um dem Tun des Helden entsprechende Bedeutsamkeit zu verleihen.

Der Reduktion des Kodes entspricht eine Desymbolisierung der Sprache, die zur Klischeehaftigkeit und zum Reiz-Reaktionsschema tendiert. Auch in der Handlung selbst sind aufgrund der extremen Situation der Zwang zur unmittelbaren Reaktion und der Verzicht auf distanzierte Reflexion programmiert.

„Es gab keinen Ausweg. Und Kirk, der wieder in seinem Kommandosessel saß, wußte es nur zu gut. Schließlich sprach er in seinen Interkom. ‚Phaser-Batterien aktivieren.' Jemand sagte: ‚Phaser-Batterien sind aktiviert.' ‚Klar zum Feuern.' ‚Phaser feuerbereit, Sir.' ‚Phaser abfeuern', sagte Kirk. Die Strahlen trafen das Schiff auf dem Plateau. Es löste sich in Nichts auf. Dann richteten sie die Batterien auf das andere Schiff zu Füßen des Granitblocks. Es ging in Flammen auf und verschwand. Auf dem Bildschirm sah man nur noch die weite, öde Leere der Landschaft." [14]

Im trivialen Abenteuerroman, sowohl in seiner klassischen Form wie auch in der Literatur der Science-fiction, zeigen sich also jene Handlungs- und Bewertungsmuster, die im Bereich des realen Verhaltens als Ergebnisse geschlechts- und schichtspezifischer Sozialisationsprozesse zu erwarten sind. Das Handeln des männlichen Helden entspricht jenem Schema des „acting out", das dem spontanen Handeln den Vorrang gegenüber den Normen der größeren gesellschaftlichen Einheiten einräumt, wobei die Dramatik der abenteuerlichen Situation und das Operieren in einem unvertrauten Bereich als begünstigende und belohnende Umweltkonstellation anzusehen ist. Der Unterschied zwischen Fiktionalem und Realem besteht allerdings darin, daß dieses Handlungsmuster in der Fiktion nicht an jene Grenzen stößt, die ihm im sozialen Alltag gesetzt sind, sondern vielmehr der tatsächlichen Wirkungslosigkeit das Bild eines Erfolgs entgegengehalten wird, das die Dimensionen der Allmacht erreicht.

Der gleiche Kontext des Abenteuers ist es auch, der ein Hineinversetzen in die Person des anderen – im Gegensatz zum Überlebenswert dieser Fähigkeit unter den Bedingungen komplexer und differenzierter Bürokratien – überflüssig oder sogar nachteilig erscheinen läßt. Das Problem des Zusammenlebens in Sekundärgruppen stellt sich nicht; der Leser der Trivialliteratur findet in der Welt des Abenteuers jene engen primärgruppenhaften Beziehungen wieder, die auch auf seine Sozialisation den größten Einfluß ausübten, ja noch als aktuelle Bezugsgruppen seine Handlungsorientierungen und Gefühle mit jener Ausschließlichkeit lenken, die zwischen der Eigengruppe und der weiteren sozialen Umgebung nur Erlebnisse der Fremdheit und der Trennung zuläßt.

Frauenroman

Wie der Science-fiction-Roman als männliche Lektüre angesehen werden kann, so noch ausschließlicher der Frauenroman als weibliche. Seine Heldin ist immer eine Frau, und sein Thema bewegt sich allein im Umkreis von Liebe, Heirat und eventuell Kindern (abgesehen von Geld und Reichtum, die als unabdingbare Nebensache dazukommen müssen). Die Handlung läßt sich kurz durch Kennenlernen eines Partners und Happy-End kennzeichnen. Dabei lernt die Heldin ihren Zukünftigen meistens schon am Anfang kennen, wobei jedoch unglückliche Umstände (Kriege und Schicksalsschläge) die glückliche Lösung verzögern. Manchmal muß sie auch erst eine Enttäuschung erleben, bis sie den Richtigen findet. Während aber bei den Science-fiction-Romanen die Durchsetzungsfähigkeit des Helden entscheidend für den Erfolg ist, handelt es sich bei den Frauenromanen um die passiven, „weiblichen" Tugenden der Anpassung, Aufopferung und Geduld. Dies entspricht einer Verinnerlichung der Normen im Gegensatz zur Konformität des bewußten Verhaltens. Allerdings steht der Vor-

stellung von Moral und Pflichterfüllung, besonders bei der Versorgung von Kindern, die Souveränität des Schicksals gegenüber, das als äußere Macht die Vorgänge bestimmt. So heißt es in der „Anweisung für Schreiber von Romanheftchen", einer verlagsinternen Richtlinie für die Verfasser von Frauenromanen: „Ihre (Hauptperson) Konflikte (Liebesproblem) entstehen durch Irrtum oder Eingriff des Schicksals." [15] Dieses wirkt in der entscheidenden Begegnung, die zur Liebe führt, in geheimnisvollen Enthüllungen, überraschenden Unfällen, Mißerfolgen und Erbschaften.

Die Eingriffe des Schicksals gehen nicht auf die Bemühungen der Menschen zurück. Die Heldin darf ihren Angebeteten nicht verführen, auch nicht zur Ehe, und die Intrigen der Nebenbuhlerin führen gleichfalls nicht weit. Andererseits drückt sich in den Taten des Schicksals die höhere poetische Gerechtigkeit aus, d. h. es realisieren sich geheime Erwartungen und Wunschträume der Leserin, die wahrscheinlich parallel gehen mit den nie erwähnten Wünschen der Heldin.

Die Heldin des Frauenromans gehört darüber hinaus einem bestimmten Typ an. „Sie muß liebenswürdig sein, unverheiratet oder in einer nicht durch ihre Schuld geschlossenen unglücklichen Ehe leben. Sie muß natürlich sein. Das Sexualleben findet nicht statt." [16] Oder, mit den Worten der Anweisungen für den Schreiber von Romanheften: „Die Hauptpersonen sollen gut aussehen, es sind schöne Menschen, sie tragen edle Züge." Noch wichtiger ist aber, daß die Personen aus einer hohen sozialen Schicht, meist aus dem Großbürgertum oder dem Adel stammen, wobei sich Grundbesitz mit dem industriellen verbindet. Rang und Reichtum der Personen wird durch die Beschreibung der prunkvollen Wohnsitze, der luxuriösen Einrichtungen und der gehobenen Hobbies anschaulich gemacht.

Der damit gegebenen imaginären Erfüllung sozial geprägter Wünsche durch Identifikation mit einer Romanheldin kommt um so größere Bedeutung zu, als die entsprechenden Leserinnen kaum die Möglichkeit haben, durch menschliche oder berufliche Bemühungen wirklich ihr Los zu verbessern, sondern, nicht zuletzt aufgrund der Benachteiligung der Frau, zur Passivität und Anpassung gezwungen sind. Gerade am Beispiel der resignierenden Einordnung in die gegebenen Verhältnisse und des fatalistischen Annehmens der eigenen Situation wird daher die Parallelität zur schicht- und geschlechtsspezifischen Sozialisation offenbar. Ähnlich wie die Heldin kann die Leserin bei verpflichtender Konformität nur auf den Eingriff des Schicksals hoffen. Eine derartige Bedeutung der Romane wird, allerdings nur unter dem Vorzeichen der Kompensation, bei ihrer Herstellung ausdrücklich einkalkuliert: „Der Erfolgsroman soll diesem Wunschdenken insofern entgegenkommen, als hier der Leserin Gelegenheit gegeben wird, sich selbst in diese Traumwelt zu projizieren, um für ein paar Stunden ihrem eigenen Alltag zu entfliehen. So koppelt der Autor das glückliche Ende

einer dramatischen Liebesgeschichte zweckmäßig auch mit viel Geld und Besitz, um alle unterschwelligen Wünsche der Leserin zu befriedigen."[17]

Der Frauenroman weist also Handlungsmuster auf, die eigentlich erst vor dem Hintergrund geschlechtsspezifischer Sozialisationsprozesse in der Unterschicht ihre eigentliche Bedeutung erlangen. Bezogen auf die Sozialisation der weiblichen Geschlechterrolle wird den Aktionen der Heldinnen gerade nicht jene Spontaneität des Auslebens von Impulsen zugestanden, die für die Handlungsschemata der Abenteuerromane kennzeichnend ist. Der geschlechtsspezifischen Polarität der Unterschichtensozialisation entsprechend ist vielmehr auch das fiktionale Handeln an starre konventionelle Regeln gebunden, die dem einzelnen keinen Ausbruch gestatten. Um dem einzelnen trotzdem zu ermöglichen, an bestimmte Verhaltensziele zu gelangen, deren Erreichung ihm mit den „institutionalisierten Mitteln" (Merton), d. h. den zur Verfügung stehenden, gesellschaftlich gebilligten Handlungsformen nicht möglich wäre, muß um so mehr das Schicksal eingreifen. Der Romanautor kann sich dabei auf die latente Schicksalsgläubigkeit der Unterschicht beziehen, die auch in der sozialwissenschaftlichen Literatur immer wieder bestätigt wird[18]. Bereits im Abenteuerroman ist die Bedeutung des Schicksals erkennbar, wird aber dort nicht so hervorgehoben, weil sich der Held immer noch durch ungewöhnliche Mittel helfen kann. Erst im Frauenroman spielt, sozusagen als Gegengewicht zur Konventionalität der Handlung, das Schicksal die entscheidende Rolle.

Zusammenfassung

Kehren wir noch einmal zu unserem Problem von Konformität und Devianz zurück. Werden also durch Trivialromane gesellschaftliche Normen kritiklos bestätigt oder durch die Schilderung von Gewalt, Selbstjustiz usw. in Frage gestellt? Sozialpädagogisch formuliert: Begünstigt die Lektüre von Trivialromanen eine fraglose Anpassung an gegebene Verhältnisse oder wirkt sie verändernd, eventuell aber auch kriminalisierend?

Die Analyse zeigt, daß auf eine derartige Frage keine einheitliche Antwort gegeben werden kann. Abenteuerromane, Science-fiction und Frauenromane, soweit sie dem Bereich des Trivialen zuzuordnen sind, gründen nicht nur auf schicht-, sondern auch auf geschlechtsspezifischen Sozialisationserfahrungen, ja überhöhen sogar diese durch ihre kontrastierende Struktur. Themen, die in der Sozialisation des männlichen Jugendlichen in der Unterschicht von zentraler Bedeutung sind, Härte, Tapferkeit, Ausleben von Impulsen, kehren in Abenteuerromanen und in der Science-fiction ebenso überdeutlich wieder wie die „weiblichen" Sozialisationsthemen im Frauenroman. Die Beliebtheit von Trivialromanen dürfte darauf zurückzuführen sein, daß derartige Verhaltensmuster

in der romanhaften Fiktion auch zum Erfolg führen; der männliche Jugendliche, der in der Realität mit seinen gewalthaften Handlungen immer wieder in Schwierigkeiten kommt, wird befriedigt feststellen, daß der Romanheld sich mit Hilfe von Gewalt problemlos durchsetzen kann. Die schlichte Einhaltung traditioneller weiblicher Tugenden, die nur wenig zu einer Veränderung der tatsächlichen sozialen Situation beiträgt, wird im Roman mit sozialem Aufstieg belohnt. Insofern läßt sich also feststellen, daß abweichendes Verhalten *und* Anpassung, Konformität *und* Devianz zum Trivialroman gehören; durch den Bezug auf spezifische Sozialisationsmuster wird ihre Funktion erkennbar, gewinnt das scheinbar Banale Bedeutung. Hinsichtlich der Frage nach den sozialen Auswirkungen der Trivialliteratur dürften damit erste Anregungen zu hypothesenartigen Schlußfolgerungen verbunden sein. Eine genauere Analyse bleibt allerdings der empirischen Forschung überlassen.

ANMERKUNGEN

[1] H. Hartung, Das Interesse am Trivialen, in: Neue Rundschau 1973, 345–352.
[2] K. Fohrbeck, A. J. Wiesand, Heftromane, in: Der deutsche Roman im 20. Jahrhundert, hrsg. v. M. Brauneck, Bd. 2 (Bamberg 1976) 347 ff.
[3] Vgl. H. D. Zimmermann, Die Ohnmacht der Kritik, in: Neue Rundschau 1975, 731 ff.
[4] F. Ruloff-Häny, Liebe und Geld. Der moderne Trivialroman und seine Struktur (München 1976).
[5] K. Ziermann, Romane vom Fließband (Berlin 1969).
[6] E. Bloch, Erbschaft dieser Zeit: Gesamtausgabe, Bd. 4 (Frankfurt 1962); G. Ueding, Glanzvolles Elend (Frankfurt 1973).
[7] P. Nusser, Romane für die Unterschicht (Stuttgart 1973).
[8] B. Caesar, Autorität in der Familie (Reinbek 1972) 63 ff.
[9] U. Bronfenbrenner, Wandel der amerikanischen Kindererziehung, in: Jugend in der modernen Gesellschaft, hrsg. v. L. v. Friedeburg (Köln 1965) 321–334.
[10] M. L. Kohn, E. E. Carrol, Social Class and the Allocation of Parental Responsibilities, in: Sociometry 23 (1960) 372–392, sowie: R. Lochmann, Soziale Lage, Geschlechtsrolle und Schullaufbahn von Arbeitertöchtern (Weinheim 1974).
[11] K. Plake, Familie und Schulanpassung. Soziologische Aspekte zum Verhältnis von primärer und sekundärer Sozialisation (Düsseldorf 1974).
[12] Bloch, a. a. O. 169; auch: R. Schenda, Volk ohne Buch (Frankfurt 1970) 479.
[13] G. Oel-Willenborg, Von deutschen Helden. Eine Inhaltsanalyse der Karl-May-Romane (Weinheim 1973) 31.
[14] J. Blish, Sieben von der Galileo (Pabel Verlag o. J.) 22 ff.
[15] „Schöne Menschen, edle Züge", in: Frankfurter Rundschau, 22. 1. 1972.
[16] W. Nutz, Konformliteratur für die Frau, in: Trivialliteratur, hrsg. v. G. Schmidt-Henkel u. a. (Berlin 1964) 68.
[17] „Schöne Menschen . . .", a. a. O.
[18] J. H. Goldthorpe u. a., Der „wohlhabende" Arbeiter in England, Bd. 3 (München 1971) 128 ff.

Gerd-Klaus Kaltenbrunner

Unbekannter Voltaire

Voltaire ist einer der am meisten beschimpften, ja berüchtigten Philosophen der neueren Zeit. „Die Pforten der Hölle liegen in Ferney", sagten schon zu seinen Lebzeiten manche Pfarrer, die dem seit 1758 auf seinem Landgut Ferney, unweit von Genf, aber noch auf französischem Boden, residierenden Fürsten der Aufklärer abhold waren. Sie nannten seine Werke skandalös, verderblich, gottlos. Ein Professor der Theologie haderte sogar mit der Vorsehung, daß sie die Geburt eines solchen Unmenschen überhaupt zugelassen habe. Joseph de Maistre, der Verfasser antirevolutionärer Traktate, schrieb einmal, Gottes Fluch sei in Voltaires Antlitz sichtbar eingegraben, und der Dichter Charles Baudelaire, der de Maistre sehr schätzte, hat geäußert: „Ich liebe die vielen Franzosen nicht, die es vergeblich versuchen, Voltaire ähnlich zu sein." Voltaire galt und gilt in weiten Kreisen als Atheist und Zyniker, als frivoler Spötter und Geist ohne Tiefe, als Vorläufer der Französischen Revolution und Hauptverantwortlicher für die religiöse Krise der Neuzeit, als gleisnerischer Nihilist und überhaupt als perfide, haltlose sowie abstoßende Erscheinung.

Überholtes und Lebendiges

Vor allem im deutschen Sprachraum ist Voltaires Bild seit langem verzerrt, obwohl Geister wie Goethe, Schopenhauer und Nietzsche den französischen Schriftsteller und Denker gerühmt haben, abgesehen von der Bewunderung, die der Preußenkönig Friedrich II. ihm entgegengebracht hat. Nur eine kleine Elite verehrt ihn und liest seine Werke, wenn auch kaum die zweiundsiebzig Oktavbände umfassende Ausgabe, die Beaumarchais von 1783 bis 1789 mit Erlaubnis des Markgrafen von Baden in Kehl herausgegeben hat. Denn zum Unterschied von Montaigne, dessen Essays, wie es scheint, von Jahrzehnt zu Jahrzehnt immer frischer werden, sind viele Schriften Voltaires heute nur noch für Spezialisten interessant. Seine einst viel bewunderten klassizistischen Dramen werden schon seit langem nicht mehr gespielt, obwohl ihrer zwei, „Mahomet" und „Tankred", in Goetheschen Übersetzungen vorliegen. Auch das Epos „Henriade", das König Heinrich IV. verherrlicht, und „La Pucelle", eine frivole Verssatire auf die Jungfrau von Orléans, lassen uns heute kalt. Die Behauptung Friedrichs des Großen, daß die Henriade bedeutender als die Homersche Ilias sei, wirkt auf uns schlech-

terdings grotesk. Ebenso ist die Lyrik Voltaires fast völlig vergessen, wenngleich Herder meinte, der Voltairesche Vers sei „der schönste, den man sich vielleicht denken könne". Goethe hat insbesondere seine an bestimmte Personen gerichteten Gedichte bewundert und sie „zu den liebenswürdigsten Sachen" gezählt: „Es ist darin keine Zeile, die nicht voller Geist, Klarheit, Heiterkeit und Anmut wäre." Solche Qualitäten sind eben in der modernen Lyrik wenig gefragt. Daß die naturphilosophischen Arbeiten und theologischen Pamphlete Voltaires, als seine am meisten zeitgebundenen Schriften, heute völlig veraltet und nur noch von historisch-archivarischem Interesse sind, versteht sich von selbst.

Am lebendigsten ist Voltaire in seinen zweiundzwanzig *Romanen,* die er selbst bloß für scherzhafte Gelegenheitsarbeiten hielt: allen voran der „Candide", gefolgt von „Zadig", „Micromégas", „Ingénu" und der märchenselig-spottfunkelnden „Princesse de Babylone". Lebendig ist ferner der *Historiker* Voltaire, der die Geschichtsschreibung aus ihren theologischen Fesseln gelöst hat, der Verfasser von Werken über Ludwig XIV. und Karl XII. von Schweden sowie des bahnbrechenden „Essai sur les moeurs et l'esprit des nations", mit dem er zum Begründer der Kulturgeschichte wurde. Er hat, im Gegensatz zur üblichen Historie der Herrscher, Schlachten und Friedensschlüsse, die geistigen und kulturellen Leistungen der Völker, ihre Sitten, Bräuche und Institutionen, Wirtschaft und Technik in den Mittelpunkt der Betrachtung gestellt. Es war Voltaire, der auf die weltgeschichtliche Bedeutung der Völker Asiens – der Inder, Chinesen und Japaner – hingewiesen hat. In seinem Schlafzimmer hing ein Bildnis des Konfuzius, wie er überhaupt von der chinesischen Kultur überaus angetan war. Am faszinierendsten ist aber der *Briefschreiber* Voltaire – freilich auch am unbekanntesten. Die von Theodore Besterman von 1953 bis 1965 herausgegebene Korrespondenz umfaßt 107 Bände mit mehr als zwanzigtausend Briefen. Was den diese Bände auch nur flüchtig durchblätternden Leser immer wieder erstaunt, ist die geradezu unwahrscheinliche Fülle der Interessen, der wunderbare Reichtum der Töne und Stimmungen, die virtuose Beherrschung der verschiedensten Rollen: des amüsant plaudernden Weltmanns, des gegen Fanatismus und Intoleranz kämpfenden Agitators, des menschenfreundlichen Aufklärers und Gelehrten, des diplomatisch-eleganten Höflings, des sarkastischen Spötters und leidenschaftlichen Hassers.

Reformator, Schauspieler und Skeptiker

Voltaire verglich sich mit Luther und Calvin, und zumindest eines hat er mit diesen ihm sonst wenig ähnelnden Gestalten gemeinsam: auch er wollte „Reformator" sein. Nicht nur Reformator der religiösen Überzeugungen, sondern auch der staatlichen und sozialen Verhältnisse. Er sammelte in ganz Europa Anhän-

ger und Bewunderer um sich, gab seinen Brüdern im Geist apostolische Weisungen und residierte in den letzten zwanzig Jahren seines Lebens in der Herrschaft Ferney wie ein Patriarch, eine Art von säkularisiertem Pontifex Maximus. Sein Landgut war das Rom der freien Geister. Er beteiligte sich an Kornaufkäufen, Seefahrtsunternehmungen, Aktien- und Lotteriespekulationen, trank gelegentlich achtzig Tassen Kaffee an einem Tag, adoptierte und verheiratete arme Mädchen, betrieb die Rehabilitierung von Opfern einer voreingenommenen Rechtsprechung, focht gegen Folter und Zensur, unterstützte Bedürftige und Verfolgte und hielt dennoch Befehl und Gehorsam, Reichtum und Armut für wesentliche Merkmale einer jeden Gesellschaft. Er war ein geselliger Mensch, der es liebte, daß die Blicke der Welt auf ihn gerichtet waren, und verbrachte dennoch aus eigenem Entschluß drei Viertel seines Lebens in ländlicher Zurückgezogenheit. An Friedrich den Großen schrieb er, daß der Mensch am glücklichsten in einer arbeitsreichen Einsamkeit sein könne.

Als Philosoph kein origineller Geist, sondern ein Popularisator Newtons, Lockes und des englischen Deismus, verkörpert Voltaire trotzdem am reinsten den Geist der französischen Aufklärung: apollinische Klarheit, Abneigung gegen Systematik, urbane Skepsis, überlegenen Witz, weltoffene Neugier und kühle Grazie. Ein Geist wie der seine war nicht imstande, an sich zu halten. Er war ein Nervenbündel, mit Elektrizität geladen, die Europa erleuchtete. Voltaire schreibt stets unter dem unmittelbaren Eindruck seiner Erregungen und Eindrücke; er läßt sich gehen, und eben deswegen wirkte er auf seine Zeitgenossen so unwiderstehlich. Häufig pflegte er auf seiner Hausbühne aufzutreten; das Theater war seine Lieblingsbeschäftigung, und er hat hinreißend gespielt. Er ist auch als Schriftsteller ein Schauspieler, der so gänzlich mit der Rolle verschmilzt, die er im Moment spielt, daß er sich völlig in den zu verwandeln scheint, als der er auftritt. Er vermag zu Lachen und Weinen, zu Leichtsinn und Schwermut, zu ernster Versenkung in die Tiefen der Forschung und zu frivolem Achselzucken hinzureißen.

Er belehrt, indem er amüsiert und niemals langweilt. Dem Leser gegenüber benimmt er sich nicht als Dozent oder Prediger, sondern als Conférencier und, wenn es sein muß, auch als Harlekin. Er versteht sich darauf, immer wieder den Anschein zu erwecken, als befände sich das Publikum mit ihm auf gleichem Boden, als hätte es im Grund ohnehin schon immer das gemeint, was er nun sagt – nur eben geistreicher, funkelnder und schlagender sagt als jeder andere. Wie eine Präzisionswaage gerät er bei der sachtesten Berührung in erregte Schwingungen. Überempfindlich, reizbar und nervös, ist er imstande, alle Dinge, die sein Interesse erregen, mit äußerster Schärfe zu erfassen. Und er interessierte sich für fast alle Dinge, angefangen vom Problem der Theodizee über die Newtonsche Physik und die chinesische Kultur bis zum Los der Strafgefangenen und zum Wetter. Dickleibige Bücher anderer faßte er spielerisch in einem Bonmot

zusammen, in einer Anekdote oder einem Aperçu. Mit einem mokanten Lächeln beurteilte er metaphysische Theorien und wissenschaftliche Entdeckungen. Gewiß: er wurde damit manchen Werken und Einsichten anderer nicht gerecht, und mit der Gestalt des lächerlichen Optimisten Dr. Pangloss im „Candide" ist das System von Leibniz kaum widerlegt. Doch wer wird schon so ernst sein und ein Buch verschmähen, das eine tiefsinnige philosophische Theorie in einer pikanten Farce zusammenfaßt?

Voltaire karikiert seine Gegner, entlarvt die Torheiten der Menschen, deckt die ganze Erbärmlichkeit der menschlichen Natur auf – doch eben scherzend, erheiternd, sarkastisch, auch mit dem Mut, die Probleme mit einem „Aber", auf das nichts folgt, ungelöst zu lassen. In einem philosophischen Dialog läßt er eine Gestalt auf die Frage, ob sie denn ihres Systems auch sicher sei, die charakteristische Antwort geben: „Ich? ich bin von nichts sicher. Heute behaupte ich eine Idee, morgen zweifle ich daran, übermorgen leugne ich sie, und jeden Tag kann ich mich irren. Alle ehrlichen Philosophen, wenn sie einmal von der Leber weg sprechen, haben mir gestanden, daß es ihnen nicht anders ergehe."

Liberal, aber nicht demokratisch

Er war, wie Nietzsche vor hundert Jahren treffend bemerkt hat, einer der letzten Menschen, „die höchste Freiheit des Geistes und eine schlechterdings unrevolutionäre Gesinnung" in sich vereinigten. Ein kämpferischer Liberaler, dessen ganzes Lebenswerk sich als ein einziger Angriff gegen den Geist der Religionskriege, gegen kirchliche Intoleranz und staatliche Geistfeindschaft verstehen läßt, war Voltaire alles andere als ein Jakobiner, ja nicht einmal ein Demokrat. Von einem Reich aufgeklärter Vernunft träumend, war und blieb er dennoch zeitlebens ein Monarchist, ein Mann des Ancien Régime. Wie skeptisch er sozialutopischen Weltverbesserungsplänen gegenüberstand, hat er immer wieder unumwunden geäußert: „Ich gehorche lieber einem Löwen als zweihundert Ratten. Die erbärmlichste Sorte sind die Schelme, die die Welt mit ihrem Tintenfaß regieren. Wenn ich vor die Wahl gestellt würde, so zöge ich die angestammte Herrschaft eines Einzigen der vielköpfigen Tyrannis vor. Auch ein Despot hat immer noch gute Augenblicke, eine Versammlung von Despoten aber hat diese Augenblicke nie."

Als ideale Regierungsform schwebte ihm eine Art von aufgeklärtem Absolutismus vor, ja geradezu eine von einem philosophisch gebildeten König und einer kleinen Elite ausgeübte Despotie. Dieses Regime sollte zwar Glaubens-, Meinungs- und Gewissensfreiheit gewähren sowie Leibeigenschaft und Folter beseitigen, nicht aber sich als Repräsentation des Volks verstehen. Voltaire fürchtete den Fanatismus von unten mehr denn die Intoleranz von oben. „Wenn das

Volk zu rechten beginnt, ist alles verloren", schrieb er an Friedrich II. „Ich verabscheue den Gedanken einer Herrschaft der Massen." Zu seinen Lieblingssprüchen gehörte ein Vers des von ihm bewunderten Dramatikers Racine: „Möge Rom immer frei sein und Cäsar allmächtig."

Zu den reichlich abgegriffenen Formeln gehört die, daß Voltaire ein oberflächlicher Geist ohne Tiefe war, der nur gescheit kritisieren konnte, aber nichts Positives an die Stelle des Kritisierten zu setzen vermochte. Die Antwort hat der Aufklärer selbst gegeben: „Ihr verlangt Ersatz? Ich befreite euch von einer Krankheit und ihr verlangt Ersatz?"

Voltaire und die Religion

Eine haltlose Legende ist die vom atheistischen Voltaire. Gewiß: Er war kein Mystiker und auch der tiefere Sinn der christlichen Botschaft blieb ihm verschlossen. Er hatte kein Organ dafür, so wie er auch keines für Musik hatte. Unerträglich war ihm jede Konkretisierung der Gottheit, wie er überhaupt versuchte, Gott von dem Gedanken eines Mittlers, die Religion von Kirche und Priesterschaft, den Glauben von theologischer Dogmatik möglichst zu trennen. Ihm genügte die fast der Gewißheit gleichkommende Wahrscheinlichkeit, daß Gott existiert. Mehr verlangte er nicht zu wissen. Die Frage nach den besonderen Eigenschaften Gottes schien ihm unbeantwortbar. Angesichts der Übel und des Irrationalen in dieser Welt wollte Voltaire lieber Gottes Allmacht als seine Güte und Weisheit bezweifeln. Doch er beruhigte sich nicht dabei. Bisweilen scheint ihn die manichäische Vision eines grausamen Deus-Diabolus gequält zu haben, eines teuflischen Weltenschöpfers. „Die menschliche Gesellschaft möchte ich mit einem großen Schiffbruch vergleichen", schreibt er aus dieser Stimmung heraus, und Schopenhauer hat wegen dieses Pessimismus den Weisen von Ferney gerühmt. In Jesus erblickte Voltaire einen ehrlichen, ethisch hochstehenden Schwärmer, „un enthousiaste de bonne foi". Der Platonismus sei der Vater des Christentums, das Judentum seine Mutter.

Doch ungeachtet all dieser Zweifel, Vorbehalte und Verkennungen hat sich Voltaire sein ganzes Leben lang gegen die atheistischen und materialistischen Lehren seiner Zeit verwahrt. „Gott wurde respektiert, aber keiner, der in seinem Namen die Menschen betrog, wurde geschont", schrieb er einmal über seine Gespräche mit Friedrich II. in Sanssouci. Dies war seine Haltung in religiösen Dingen, wie sie auch in der Bitte zum Ausdruck kommt: „Gott, entferne von der Erde, auf der wir sind, jeden, der mit Vergnügen das Blut des Menschen vergießt!" Und an anderer Stelle: „Meine Brüder, die Religion ist die geheime Stimme Gottes, die zu edlen Menschen spricht. Sie soll vereinen, aber nicht trennen." Was er haßt und bekämpft, ist weder das Christentum noch der Gottes-

glaube, sondern die *„superstition"* – Aberglaube, klerikale Intoleranz und dogmatischer Fanatismus, die den zur Freude an der Vernunft geborenen Menschen knechten, verdummen und schänden.

„Der Aberglaube gleicht einer Schlange", sagt Voltaire, „welche die Religion ringelnd umschlingt: man muß ihr den Kopf zertreten, ohne jene zu verwunden, die sonst von ihr vergiftet und verschlungen wird." Das ist der Sinn des berühmt-berüchtigten *„Ecrasez l'Infâme!"*, das später von irreligiösen Freigeistern so absurd mißbraucht wurde. Nicht einmal die Kirche als solche wollte Voltaire beseitigt wissen. Er hielt sie zumindest für eine unentbehrliche volkspädagogische Institution, und mit einzelnen Priestern pflegte dieser Freigeist überaus gute Beziehungen. Insbesondere schätzte er die Jesuiten, weil sie gebildet waren. Dem gelehrten und toleranten Papst Benedikt XIV. widmete er sein Drama „Mahomet", ein Tendenzstück gegen religiösen Wahn, und dieser übermittelte dafür dem Autor dankend den apostolischen Segen.

Den Atheismus, wie er etwa in Holbachs „Système de la Nature" gelehrt wurde, hielt Voltaire für eine monströse Perversion des Denkens, eine „Sünde wider die Natur". So ist auch sein Satz zu verstehen: „Wenn Gott nicht wäre, müßten wir ihn erfinden." Voltaires Gott ist gewiß nicht der Jahwe des Alten Testaments und auch nicht der himmlische Vater des Evangeliums. Er bedarf keiner besonderen Offenbarung, um sich den Menschen kundzugeben: „Wir beweisen die Existenz Gottes, indem wir die Augen aufmachen." Was aber sehen wir, wenn wir die Augen aufmachen? Am Schluß einer seiner spätesten Schriften schreibt dieser heute noch vielfach als gottloser Spötter geltende Mann: „Gleichviel wo man in die Tiefe steigen mag, man entdeckt einen Abgrund des Unerforschbaren; da heißt es bewundern und schweigen."

Der Verfasser dieses Wortes, das auf ihn selber zutrifft, starb vor zweihundert Jahren, am 30. Mai 1778. Viel Schlimmes ist über ihn gesagt worden, aber auch viel Rühmenswertes. Voltaire „hat beinahe alles geahnt. Er hat nur sehr wenig begründet, aber das gut", notierte 1950 Camus in sein Tagebuch. Das vielleicht schönste Wort stammt von Goethe, der 1828, im Gespräch mit Eckermann, den arg geschmähten und verkannten Franzosen so nennt: „diese allgemeine Quelle des Lichts". Und mit Goethe mag denn auch dieser weltfromme Gottesverehrer, pessimistische Menschenfreund und grandseigneurale Skeptiker dem Wächter an der Schwelle zur ewigen Entrückung zugerufen haben:

„Nicht so vieles Federlesen!
Laß mich immer nur herein:
Denn ich bin ein Mensch gewesen,
Und das heißt ein Kämpfer sein."

UMSCHAU

Wissenschaft – Mythus – Religion

In den Jahren nach der Katastrophe des Zweiten Weltkriegs und dem Ende einer der dunkelsten Epochen der deutschen Geschichte gewann das Lebenswerk des vor hundert Jahren, am 8. Juli 1858, geborenen und 1945 verstorbenen Paläontologen und philosophischen Denkers *Edgar Dacqué* neue Aktualität[1]. Es war die Lehre eines vom christlichen Glauben geprägten Naturforschers von der dämonischen Gebundenheit und Erlösungsbedürftigkeit der menschlichen Natur. Es war aber auch die Lehre vom lichten Urbild des Menschen, das ideenhaft in der Schöpfung begründet liegt und letztes, höchstes Ziel aller Naturentwicklung verkörpert.

In vielgelesenen, mitunter heißumstrittenen Büchern, Aufsätzen und Vorträgen hatte Dacqué diese Gedanken immer wieder ausgesprochen, nicht darauf bedacht, ein neues philosophisches System zu begründen, sondern aus der Unmittelbarkeit eines geradezu prophetischen Schauens und Erlebens heraus, das ihn zu schöpferischer Gestaltung drängte. „Ich habe", so schreibt er, „metaphysischen Raum durchwandert, und was ich dort sah und erlebte, berichtet, so gut oder schlecht es in meiner Sprache ging."

Versucht man, Dacqués geistige Entwicklung aus seinem Lebensweg und seinen Schriften zu erschließen, so sind vor allem zwei Eigenschaften seines Wesens besonders hervorzuheben: eine starke, beinahe mystische Neigung zu philosophischem Meditieren über Natur und Menschenschicksal und eine tiefreligiöse Grundeinstellung zu allen Lebensfragen. Diese Eigenschaften in Verbindung mit der Paläontologie, seinem Lebensberuf (er war Professor und Konservator an der Staatssammlung für Paläontologie und historische Geologie in München), boten ihm die Möglichkeit, „Religion, Wissenschaft und Leben in eines zusammenzuschmieden", wie er in seiner Autobiographie bekennt.

Als Paläontologe ist Dacqué mit drei großen Werken hervorgetreten: „Grundlagen und Methoden der Paläogeographie" (1915), „Vergleichende biologische Formenkunde der fossilen niederen Tiere" (1921), „Organische Morphologie und Paläontologie" (1935). Sie weisen ihn neben zahlreichen spezielleren Arbeiten sowie auch allgemeinverständlichen Darstellungen (z. B. „Die Erdzeitalter", 1930) nicht nur als soliden Kenner seines Fachs aus, sondern lassen da und dort Denkansätze erkennen, die sich in den zeitlich parallel erschienenen philosophischen Schriften zu voller Breite entfalten, während sie hier nur sehr verhalten anklingen.

Eine Frage, die in Dacqués Werk zunehmend größere Bedeutung erlangt und von der Paläontologie zur Naturphilosophie überleitet, ist die Frage nach der naturgeschichtlich-metaphysischen Herkunft des Menschen. Als erklärter Gegner des Darwinismus lehnt Dacqué den Gedanken ab, der Mensch bilde nur das Endglied einer kontinuierlichen Entwicklungsreihe des Tierreichs, die mit den niedersten einzelligen Lebewesen beginnt und durch fortwährende Anpassung an die Umwelt und damit verbundene Auslese der bestangepaßten Arten zu immer höheren Organisationsformen aufsteigt. Ihm erscheint diese Lehre zu mechanistisch und zu sehr auf rein äußere Faktoren des Zufalls aufgebaut. Er wendet sich gegen die Vorstellung von „höher" und „niedriger" im Sinn der Entwicklungslehre und weist darauf hin, daß Höheres niemals aus Niedrigerem entstehen konnte, wenn es nicht schon von Anfang an als urbildhafte Potenz in ihm vorhanden war.

Jede erdgeschichtliche Epoche hat nach Dacqué bestimmte, charakteristische Lebensformen – er spricht von „Zeitsignaturen" und

„Baustilen" – hervorgebracht, das Erdaltertum etwa die Krebs- und Fischgestalt, das Erdmittelalter die Vogelgestalt und die Neuzeit schließlich in voller Entfaltung den Säugetiertypus. Diese Zeitformen seien aber nicht als eine durchlaufende Entwicklungslinie des Lebens zu betrachten, sondern gewissermaßen als blind endigende Seitenäste des Stammbaums, Sackgassen der Entwicklung, die jeweils dann enden, wenn eine Gattung oder Art ihre äußerste Spezialisation in bezug auf ihre Umwelt erreicht bzw. überschritten hat. Jede Zeitform ist die Manifestation einer inneren Urform, die zwar selbst nicht als solche sichtbar in Erscheinung tritt, aber als gestaltende Idee, als „innere formbestimmende Potenz in äußeren sinnfälligen Arten und Gattungen" am Werk ist.

Die durchgehende metaphysische Urform des gesamten Lebensstammbaums aber ist der Mensch. „In aller naturhistorischen organischen Entwicklung liegt der Mensch, aber nicht zuletzt und zufällig, sondern grundsätzlich und von Anfang an" ist ein Kernsatz Dacquéscher Naturphilosophie. Die Tiere sind einseitige Abspaltungen aus der Urform des Menschen. Der Mensch stößt also sozusagen immer mehr Tierisches von sich ab, bis er schließlich, nachdem die Tiergestalten sich ihm mehr und mehr angenähert haben (zuletzt im Menschenaffen) als der jetztzeitige „Vollmensch" die Bühne der Schöpfung betritt. „Die ganze Tierwelt zeigt auseinandergelegt alles, was der Menschenstamm von seiner Urform her potentiell, entelechisch enthält." Das ist im Grunde genommen dasselbe, was der Mystiker Eckehart zum Ausdruck bringen will, wenn er sagt: „Alle Natur meint den Menschen."

In der Anfangsphase von Dacqués naturphilosophischem Denken tritt allerdings die Vorstellung der entelechischen Urform des Menschen, die nach und nach das Tierische von sich abstößt, noch zurück. Dacqué glaubte zunächst, der Menschenstamm sei schon in sehr frühen geologischen Epochen konkretformhaft dagewesen. In dem Buch „Urwelt, Sage und Menschheit" (1924) schockierte er die Schulwissenschaft mit der Behauptung, daß der Mensch bereits seit dem ausgehenden Erdaltertum in den verschiedensten tierhaften Gestalten – den jeweiligen Zeitsignaturen entsprechend – existiert habe und Zeuge erdgeschichtlich-kosmischer Ereignisse und Katastrophen geworden sei, von denen in Mythen, Sagen und Märchen berichtet wird. Eine typische Zeitsignatur sei z. B. das sog. Stirnauge gewesen – man denke an die Sagengestalt des Polyphem. Es lasse sich bereits bei paläozoischen Wirbeltieren nachweisen und sei auch beim Menschen heute noch rudimentär in der Zirbeldrüse vorhanden. Dacqué nimmt an, es sei der Sitz gewisser telepathischer Eigenschaften des Urmenschen gewesen. Später hat Dacqué allerdings die Ansicht einer tatsächlichen physischen Existenz des Menschen in frühen Erdzeitaltern dahingehend modifiziert, daß er, wohl unter dem Eindruck der Archetypenlehre C. G. Jungs, ein biologisches „Gattungsgedächtnis" der Menschheit voraussetzte. Jene urweltlichen Zustände mußten also nicht real erlebt worden sein, sondern sind archetypische Bilder, Spiegelungen eines über den Anfang der Menschheit hinausreichenden urbildhaften Gedächtnisses.

Das Urweltbuch wirbelte einigen Staub auf. Es kostete Dacqué eine fest in Aussicht stehende Professur in Berlin und kurz darauf eine Berufung an die Universität Breslau. Dabei war es erst ein Anfang. Wenn auch metaphysische Fragen schon sehr stark in ihm anklingen, so ging es zunächst doch noch mehr um die allgemeine anthropologische Frage des Alters der Menschheit und um die Bedeutung der Mythen bei der Erhellung frühmenschlicher Welt- und Seelenzustände. Das nächste Buch „Natur und Seele" (1926) spürt den Fragen der metaphysischen Stellung des Menschen in der Natur intensiver nach. Dem mechanistisch-intellektualen Weltbild wird die „magische" Weltanschauung gegenübergestellt, das Wesen des Magischen bis hin zur okkulten Zauberei in den verschiedensten Lebens- und Bewußtseinsbereichen untersucht. Die Fähigkeit, Naturvorgänge in ihrem inneren Zusammenhang „natursichtig" zu erkennen und Naturkräfte magisch zu benutzen, ist dem Menschen der Spätzeit verlorengegangen. Er

kann nur „von außen" an die Natur herantreten, ihre Phänomene beschreiben und mit dem Intellekt erfassen, ihre innere lebendige Einheit aber bleibt ihm verschlossen.

Alles äußere Naturgeschehen ist für Dacqué nur symbolischer Ausdruck einer inneren metaphysischen Wirklichkeit. Damit beschäftigt sich das Buch „Leben als Symbol" (1928). Der Gedanke des im rational nicht erfaßbaren Innenbereich der Natur angesiedelten ideenhaften menschlichen Urbilds, in den früheren Werken nur angedeutet, wird hier erstmals klar ausgesprochen. Im Gegensatz zum Urweltbuch wird „das Mythische im Dasein und im Erleben der Natur unabhängig von der Zeitbedingtheit zu fassen versucht", wie es im Vorwort heißt. „Es wird eine innere Verbindung zwischen den beiden Weltanschauungen des Rationalen und des Mythischen gesucht, und diese liegt in der Herausarbeitung des Symbolischen."

Dacqués Weltbild ist rein anthropozentrisch. Der durch Kopernikus und Darwin entthronte Mensch wird hier wieder zum Maß aller Dinge. An die Stelle mechanistisch-materialistischer Naturanschauung tritt eine idealistische Morphologie, die von der romantischen Naturphilosophie Schellings, auch von Schopenhauer und Fechner beeinflußt ist, deren Wurzeln aber weiter zurückreichen und in der Philosophie der Mystik ihren religiösen Urgrund finden.

Dieser Wurzelgrund des Religiösen wird bereits in „Leben als Symbol" spürbar. In den späteren Werken verdichtet sich dann die religiöse Frage immer mehr zum zentralen Anliegen, etwa in „Natur und Erlösung" (1933), einer Zusammenstellung von Aufsätzen und Vorträgen, und schließlich in den beiden Spätwerken „Das verlorene Paradies" (1938) und „Die Urgestalt" (1940), wohl den reifsten Schöpfungen Dacqués.

In ihnen wird die Urbildlehre des Menschen noch stärker unter dem rein religiösen Gesichtspunkt entwickelt, während der biologische zurücktritt. Grundthema und Ausgangspunkt ist der als Mythus verstandene biblische Schöpfungsbericht, wobei Mythus nicht als bloße Allegorie, sondern als Ausdruck innerer metaphysischer Wirklichkeit gesehen wird. Der paradiesische, Gott gehorsame und zu ihm in lebendiger Ich-Du-Beziehung stehende Mensch wird nun für Dacqué zum wahren Urbild des Menschen. Durch die bewußte Abwendung von Gott, den „Sündenfall" der Bibel, in den der Mensch die ganze Schöpfung mit hineingerissen hat, ist ein Zustand dämonischen Selbstverwirklichungswillens eingetreten. Es ist der Beginn der „diesseitigen Naturgeschichte", deren Wesen geprägt ist durch den beständigen Kampf ums Dasein, durch endlosen, sich immer mehr steigernden Wechsel der Lebensformen, durch die Eingrenzung des Lebens in die Kategorien von Raum und Zeit und damit durch Geburt und Tod in ununterbrochenem Kreislauf. Der Mensch ist sich der Gebrochenheit seiner Existenz bewußt, er weiß um das „verlorene Paradies" und sehnt sich nach der reinen, ungebrochenen Urform seines Wesens, kann aber aus eigener Kraft nicht dahin zurückkehren. Sein ganzes Denken und Handeln ist vom Dämonischen bestimmt, von jener Gottabwendigkeit, die nur sich selber sieht, meint und zu verwirklichen sucht. Es ist der „Wille zum Dasein" im Sinn Schopenhauers.

Das Dämonische ist eine Grundtatsache unseres Lebens und des Lebens überhaupt, ob es nun in seiner extremsten Konsequenz als das schlechthin Satanische auftritt oder auch in durchaus edler, vergeistigter Form, als Kunst, Wissenschaft, Humanität oder wie auch immer. Aus diesem dämonischen Gebundensein folgt die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen, die in Christus – nach Dacqué der Verkörperung des reinen, Gott zugewandten Urbilds des Menschen – ihre Erfüllung findet. Mit der Wiederkunft Christi und der Überwindung des Bösen in der Gestalt des Antichrists holt Gott am Ende der Zeiten seine Schöpfung wieder in die Urbildhaftigkeit zurück.

So mündet Dacqués Werk aus in einen eschatologischen Christusglauben, dessen Grundlage der christliche Mythus – das Wort wiederum in seinem Wirklichkeitssinn richtig verstanden – bildet. Die Paläontologie, sein Lebensberuf, war ihm dabei, obwohl er Bedeutendes in ihm leistete und ihm mit dem

ganzen Ernst seines Wesens anhing, nur eine Art „ancilla theologiae", wenn auch eine sehr nützliche und unentbehrliche. Die Naturphilosophie ließ ihn die Brücke schlagen vom rein kausal-intellektualistischen Denken und Forschen zu jenem „Innenraum" der Natur, der sich dem Zugriff des Rationalen entzieht. Auch hier sind es der Mythus und die rückschließende Deutung des äußeren Naturgeschehens als Symbol einer metaphysischen Wirklichkeit, die diesen Innenraum zwar nicht erschließen, aber sein Wesen erkennbar werden lassen. Vom inneren lebendigen Zusammenhang aller Erscheinungen und Kräfte in der Natur spannt sich ein weiterer Brückenbogen unmittelbar zum Bereich des Religiösen, das für ihn in der christlichen Heilsbotschaft sich erfüllt. In dem gedankenreichen Buch „Vom Sinn der Erkenntnis" (1931) hat Dacqué diese Stufen der Entwicklung sinnbildlich als Bergwanderung dargestellt, deren höchstes und letztes Ziel das auf dem Gipfel errichtete Kreuz als Symbol der Erlösung bildet.

Wenn wir die Frage nach der Relevanz von Dacqués Werk für unsere Zeit und ihre Wissenschaft wiederholen, so ist diese Frage in dreifacher Hinsicht bejahend zu beantworten. Dacqué hat durch sein Werk deutlich gemacht, daß sich physische und metaphysische Naturbetrachtung nicht gegenseitig ausschließen, sondern vielmehr zusammengehören als untrennbare Teile einer tieferen Weltwirklichkeit. Er hat weiterhin, ausgehend von seiner paläontologischen Wissenschaft, ein neues Menschenbild aufgezeigt, ein Bild, das den Menschen nicht mehr als bloßes Endglied einer mechanischen Entwicklungskette des Tierreichs erscheinen läßt, sondern ihn in seiner Gottebenbildlichkeit als Urform und höchstes Ziel der Schöpfung begreift. Und nicht zuletzt hat er sich gegen die Auffassung gewendet, als gebe es so etwas wie eine voraussetzungslose, „wertfreie" wissenschaftliche Forschung, die nichts anzuerkennen habe, was nicht innerhalb der Grenzpfähle ihres rationalen Erkenntnisbereichs liege.

Diese drei Gesichtspunkte, die Erkenntnis einer lebendigen Weltidee, einer aus innerer Urbildlichkeit wirkenden Schöpfung und einer sittlichen Verantwortung des Menschen vor Gott haben für unser heutiges Denken und Forschen keine geringere Verbindlichkeit als für die Zeit, da ihnen Dacqué leidenschaftlich und beredt Ausdruck verlieh.

Günther Buttmann

[1] Zum Werk Dacqués vgl. in dieser Zschr. K. Frank, Wissenschaft vom Leben und Lebensweisheit: 123 (1932) 161–172; ders., Dacqués Naturphilosophie: 137 (1939/1940) 44–48.

BESPRECHUNGEN

Theologie

Teufel – Dämonen – Besessenheit. Zur Wirklichkeit des Bösen. Hrsg. v. Walter KASPER und Karl LEHMANN. Mainz: Grünewald 1978. 148 S. (Grünewald-Reihe.) Kart. 16,80.

Die plötzlich in der großen Öffentlichkeit aufgegriffene Diskussion um Besessenheit und Exorzismus hat die Theologie auch überrascht. Die Verlegenheit kam nur zu deutlich an den Tag. Der Versachlichung und Klärung des vielschichtigen Problems dient jetzt der vorliegende Band, dessen vier Beiträge geeignet scheinen, wenigstens einige Seiten der Frage solide und umsichtig herauszuarbeiten. K. Kertelge befaßt sich mit der biblischen Sicht dieser Erscheinungen, W. Kasper mit dem theologischen Problem des Bösen im allgemeinen, K. Lehmann geht den Punkt „Der Teufel – ein personales Wesen?" an, und J. Mischo entfaltet an Hand konkreter Fälle Beobachtungen und Bemerkungen „Zur Psychologie irrationaler Reaktionen" (99–146). Dieser Beitrag nimmt ein Drittel des Bändchens ein; er scheint auf den ersten Blick aus den im übrigen theologischen Darstellungen herauszufallen, da er sich psychologischen und kommunitären Zügen des Phänomens der dämonischen Besessenheit zuwendet. Auf den zweiten Blick stellt sich aber heraus, daß alle hier gesammelten Arbeiten Vorfragen betreffen.

Eines zeigt sich dabei deutlich: Das ganze Problem ruht nicht zuletzt auf ungeklärten Voraussetzungen: auf unzutreffendem Verständnis von Aussagen der Hl. Schrift, auf falschen Wertungen des Bösen im Ganzen der christlichen Heilsbotschaft, auf zuwenig ausgeklärten Vorstellungen und nicht zuletzt auch auf Verdrängungen, Übertragungen und vorschnellen Dämonisierungen (114) von Gegebenheiten, denen anders beigekommen werden kann und muß. Damit ist nicht die ganze Frage gelöst; sie kommt erst als echtes Problem in den Blick, wenn die möglichen falschen Gestalten erkannt sind. Solange das nicht der Fall ist, vermag die Lebenshilfe nicht wirksam zu werden, die das Christentum hier leisten kann und soll. Die zurückhaltende Umsicht der Autoren empfiehlt die Studien dieses Bändchens für die eigene Meinungsbildung ebenso wie als Orientierung für die Diskussion.

K. H. Neufeld SJ

GRESHAKE, Gisbert: *Geschenkte Freiheit.* Einführung in die Gnadenlehre. Freiburg: Herder 1977. 126 S. Kart. 14,80.

Diese Einführung in die Gnadenlehre füllt eine Lücke, die nicht zuletzt durch ein erstaunliches Mißverstehen, Nichtverstehen und Vergessen des Gnadengedankens in den beiden letzten Jahrzehnten einriß. Dabei war gerade die Besinnung auf die Gnade nach dem Zweiten Weltkrieg der kräftigste Motor zum Neuaufbruch katholischer Theologie gewesen. Handelte es sich nur um eine Nebenfrage, geeignet vielleicht, den Prozeß in Gang zu bringen, darüber hinaus aber ohne Belang? Oder traf dieses Thema ins Zentrum christlichen Glaubens? Im zweiten Fall müßte die Gnade bis in unsere Zeit für das theologische Gespräch entscheidend bedeutsam sein; die erwähnte Lücke wäre als bedauerlicher Ausfall zu werten und rasch zu schließen. Greshake hat sich schon früher an diese Aufgabe gemacht. Hier stellt er in sechs Kapiteln unterschiedlicher Länge zusammen, was er über Probleme, Verstehensansätze, die Ur-Kunde, die Geschichte und die neuere Entwicklung sowie über eine sinnvolle Weiterführung christlichen Gnadenverständnisses zu sagen hat. Seinen Schwerpunkt legt er auf die Nachzeichnung der geschichtlichen Stationen der Lehre von der Gnade (34–90) und der neueren Darstellungen (91–105). Daraus sind auch die Gründe für die unterschiedlichen Auffassungen im christlichen Osten und Westen ab-

zulesen. Viele Einsichten der gängigen kirchlichen Gnadenlehre lassen sich nach Greshakes Überzeugung „nur vermitteln, indem sie von ihrem ursprünglichen geschichtlichen Erfahrungskontext her verstanden werden" (5 f.). Dazu gehört der Rückgriff auf Wortgebrauch und Wortfelder, die Aufdeckung von Ansätzen im jeweiligen menschlichen Glücksverlangen und Selbstverständnis und schließlich auch die engagiert aufgerollte Heilsfrage (95–104). Die neueren Versuche bezogen überdies das personale Denken und die wiederentdeckte Kategorie der Verheißung in die Besinnung auf die Gnade ein.

Diese Grundlage baut Greshake dann im letzten Kapitel überblickhaft zu einer eigenen Konzeption von „Gnade als Freiheit" (106 bis 122) aus. „Freiheit", eines der aktuellsten, umstrittensten und brisantesten Schlagworte mit Gnade zu verbinden, ja in gewisser Weise identisch zu setzen – das ist eine der wichtigsten Anregungen K. Rahners. Greshake macht sich dieses Gegenkonzept zur klassischen Gnadenlehre, nach der zwischen beiden gerade ein Gegensatz waltete, zu eigen, bezieht es auf die heute allenthalben vorgenommene Thematisierung der Freiheit, führt es am Stichwort „Befreiung" weiter aus, um es schließlich über Geist und Liebe, über Jesus Christus in die tragende Verheißung Gottes zurückzuführen, aus der dem Menschen die Freiheit als Gnade geschenkt ist. Wichtig ist vor allem die Rolle der Liebe; nur wenn sie so interpretiert und betont wird wie hier, dürfte sich die Gefahr abwenden lassen, daß der alte Gegensatz zwischen Natur und Übernatur einfach durch einen neuen zwischen innerer und äußerer Gnade abgelöst wird. Diese Einführung kann jedenfalls wertvolle und erwünschte Hilfe bieten, den Sinn des „Alles ist Gnade" recht zu erfassen und zu vollziehen.

K. H. Neufeld SJ

Soziologie

Kaefer, Herbert: *Religion und Kirche als soziale Systeme.* N. Luhmanns soziologische Theorien und die Pastoraltheologie. Freiburg: Herder 1977. 357 S. Kart. 52,–.

Unter den neueren Beiträgen zur Religionssoziologie zählt der Ansatz von Niklas Luhmann zu denen, welche in der Nachfolge von Max Weber und Emile Durkheim Religion als einen integralen Bestandteil der Gesellschaft begreifen. „Systemtheorie", „Funktionalismus" und „Gesellschaftstheorie" sind Bestandteile dieses Luhmannschen „Funktionalstrukturalismus". Dieser bildet den Rahmen, innerhalb dessen Funktion, Ausdifferenzierung und Kommunikationsmedium der Religion untersucht werden. Sie besteht vor allem in der Funktion, die Beziehungen der Umwelt auf das Gesellschaftssystem in das verstehende Bewußtsein zu vermitteln. Der Schlüsselbegriff dazu lautet: „Reduktion von Komplexität". Religion ist damit nicht mehr Integrationsfaktor einer Gesellschaft, sondern ist in einem Komplex von System-Umweltverhältnissen angesiedelt.

Es ist das Verdienst Herbert Kaefers, sich von theologischer Seite mit dem komplexen System der Religionstheorie Luhmanns auseinandergesetzt zu haben. Er folgt Luhmann in der Funktionsbestimmung der Religion, nämlich die „Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit des Welthorizontes" in Bestimmtheit zu überführen. Dabei wagt er jedoch gleichsam eine theologische Vereinnahmung des Systems, indem er in Weiterführung des Luhmannschen Ansatzes die Funktion der Religion darin sieht, das begrenzte Diesseits mit einem Jenseits im Kommunikationsmedium Glauben zu vermitteln.

Auf die innere Stimmigkeit der Luhmann-Rezeption kann hier im einzelnen nicht eingegangen werden. Es sei aber herausgestellt, daß Kaefers Arbeit seinem eigenen Anspruch nach (vgl. letzte Umschlagseite) als eine Zurückweisung der Thesen Thomas Luckmanns von der Säkularisierung und Privatisierung der Religion verstanden wird, ja in der Einleitung formuliert er als sein Ziel ausdrücklich: eine „Alternative zu Luckmann" (14 f.). Die Aus-

einandersetzung mit diesem Soziologen gerät ihm dann aber äußerst dürftig, zumal er sich angesichts seines Anspruchs nur auf eine sehr schmale Breite Luckmannscher Veröffentlichungen stützt. So ist insbesondere der in nächster Berührung mit strukturfunktionalem Denken stehende Aufsatz „Zwänge und Freiheiten im Wandel der Gesellschaftsstruktur" (in der „Sozialanthropologie", hrg. von H. G. Gadamer und P. Vogler, Stuttgart 1972) nicht einmal genannt. Für eine Auseinandersetzung der Geschichte der Religionssoziologie und der Systematik des Religionsbegriffs kommt auch Max Weber erstaunlich kurz weg. Ebenso ist der detaillierte Versuch zu einer Weiterentwicklung von Luckmanns dialektischem Ansatz bei Günter Dux äußerst knapp geraten. Dux wird mit der lakonischen Bemerkung abgetan: „Dieser Ansatz bleibt wegen des unklaren Begriffs von Funktion außer Betracht" (144).

Sosehr er auch seinen eigenen Beitrag für das Verstehen des Verhältnisses von Religion und Theologie relativiert und vermehrt „Pädagogik, Psychologie und insbesondere Gruppendynamik (sic!)" berücksichtigt wissen will, so sehr fallen die systematischen Disziplinen wie Sozialphilosophie, philosophische Anthropologie und Sprachanalyse aus seinem Blickwinkel.

Die vorgetragenen Einwände behaften den Autor an Einzelheiten, die ihm allerdings dem eigenen Anspruch nach nicht nebensächlich sind. Es ist und bleibt das Verdienst Kaefers, eine fast unübersehbare Fülle von Material durchgearbeitet und mit Fleiß eine Fülle anstehender Probleme angesprochen zu haben, manchmal ein wenig stark in der soziologischen Unbefangenheit eines Theologen, als den er sich letztlich begreift, im letzten aber doch kritisch und in konstruktiver Absicht. Für den, der sich im ohnehin schon komplizierten Begriffs- und Positionsgewirr der Soziologie einigermaßen auskennt und zugleich ein festes theologisches Interesse mitbringt, bleibt dieses Buch eine anregende Lektüre. *F. Mennekes SJ*

Freizeit

Freizeit in Schweden. Freizeitpolitik, Freizeitplanung, Freizeitpädagogik, Freizeitforschung. Hrsg. v. Wolfgang Nahrstedt. Düsseldorf: Rau 1975. 169 S. Kart. 20,–.

1973 hat eine Gruppe westdeutscher Freizeitexperten eine Studienfahrt nach Göteborg, Jönköping und Stockholm unternommen. Aus den dortigen Gesprächen und Eindrücken, erweitert durch umfassendes Informationsmaterial, ist das vorliegende Buch entstanden. Auf wichtigen Gebieten sind die Informationen bis auf den Stand von 1975 weitergeführt.

In 13 Beiträgen beschreiben deutsche und schwedische Autoren zuerst die zentrale Rolle, die der Freizeitgestaltung in der schwedischen Gesellschaft beigemessen wird. Es folgen Darstellungen der Aufgaben, die von Staat, Gemeinde, Schule und Betrieb geleistet werden. Am Beispiel des Sports – als dominierender Freizeitaktivität vor Kultur und Politik – wird Freizeitgestaltung inhaltlich vorgestellt. Drei weitere Artikel befassen sich mit Planung, Pädagogik und Forschung. Schließlich, nach diesen mit Statistik und Fakten gespickten Beiträgen, runden zwei Reflexionen das Bild ab: Holger Grabbe formuliert mit spitzer Feder seinen „ungesicherten Problematisierungsversuch" als Behauptung: „Freizeit ist Entpolitisierungsfaktor." Auch Wolfgang Nahrstedts Zusammenfassung weist auf die Schwäche der Freizeitpolitik hin, die wohl typisch ist für schwedische Problembewältigung, nämlich (positiv gedeutet) eine ideologiefreie, sachliche Auseinandersetzung durch Praxisbezogenheit und Kooperation, bzw. (negativ gedeutet) ein Mangel an Reflexion und Hinterfragen des Handelns, also ein vorwissenschaftliches Aktionsprogramm mit theoretischem Defizit.

Doch diese kritischen Gesichtspunkte sind eher Randbemerkungen; im Vordergrund der Darstellungen stehen beeindruckende Beschrei-

bungen, Analysen und Dokumentation dessen, was in Schweden für die Freizeit getan wird. Früher als in der Bundesrepublik und viel umfassender ist in Schweden der Übergang in eine „nachindustrielle Freizeitgesellschaft" begonnen worden.

Als Informationslücke erscheint das Schweigen über die z. T. umfangreichen und vielversprechenden Freizeitangebote der schwedischen Kirche, des Svenska Missionsförbundet und anderer Freikirchen – obwohl ein evangelischer Geistlicher zu den Autoren dieses beachtenswerten Buches gehört.

K. P. Dietz SJ

ZU DIESEM HEFT

Die traditionellen kirchlichen Antworten auf das Problem des Bösen sind vielen Menschen heute nicht mehr verständlich. Der Exorzismus von Klingenberg mit seinen tragischen Folgen hat dieses Mißtrauen erheblich gesteigert. Im Gegensatz zu dem Zerrbild, das hier sichtbar wurde, fragt der Tübinger Dogmatikprofessor Walter Kasper nach der Lehre der Kirche in ihrer unverfälschten Gestalt. Er hält eine Rekonstruktion und Neuinterpretation für nötig und plädiert dafür, daß das Rituale Romanum mit seinen Kriterien der Besessenheit und Praktiken des Exorzismus vor einer gründlichen Reform nicht mehr zur Anwendung kommt.

In der Diskussion um das Recht auf Arbeit klärt Oswald von Nell-Breuning die Begriffe und legt dar, was Recht auf Arbeit heute bedeuten kann: keinen Rechtsanspruch, sondern ein rechtliches Gebot, einen Zustand herbeizuführen, in dem möglichst alle Arbeitsfähigen und Arbeitswilligen zu annehmbaren Bedingungen eine Arbeitsgelegenheit finden.

In der neuzeitlichen Religionskritik hat Sigmund Freud, der Begründer der Tiefenpsychologie, ähnlich tiefgreifende Bedeutung wie Feuerbach und Marx. Während Feuerbach Gott als eine Projektion des Menschen bezeichnet und Marx als eine interessebedingte Vertröstung, ist die Religion für Freud Zwangsneurose und Illusion: Der religiöse Mensch habe Angst vor der harten Wirklichkeit des Lebens und fliehe deshalb in die Wunschwelt des Kindes. Karl-Heinz Weger, Leiter des Instituts für Fragen der Religionskritik an der Hochschule für Philosophie in München, stellt Freuds Lehre in ihrem Zusammenhang dar und formuliert kritische Fragen.

Gerhard Schmidtchen, Professor für Sozialpsychologie und Soziologie an der Universität Zürich, befaßt sich mit der Entchristlichung der modernen Gesellschaft. Er stellt einen tiefgreifenden religiösen Wandel fest, der sich vor allem in dem Machtverlust der Kirchen und dem dadurch bedingten Verfall organisierter Gewißheiten zeigt. Er legt dar, wo die Folgen dieser Entwicklung sichtbar werden und was sie für Gesellschaft und Religion bedeuten.

Die sogenannten Trivialromane werden von der Literaturkritik nicht zur Kenntnis genommen, erscheinen aber in riesigen Auflagen von jährlich mehr als 250 Millionen Exemplaren. H. Esselborn und K. Plake untersuchen diese Literatur aus der Sicht der Sozialisationsforschung: Begünstigt die Lektüre von Trivialromanen die Anpassung an die geltenden Normen, Werte und Verhaltensmuster, oder führt sie eher zu abweichendem Verhalten?

Die Daten in dem Beitrag von Roman Bleistein sind der ZDF-Veröffentlichung „Familie und Fernsehen" entnommen (Mainz 1978).

Ein neuer Pontifikat

Wenn dieses Heft seine Leser erreicht, dürfte bereits feststehen, wem das Kollegium der Kardinäle nach dem Tod Papst Pauls VI. das höchste Leitungsamt in der Kirche übertragen hat. Wer es auch sein mag und wie immer er sich in seiner bisherigen Tätigkeit profilierte, jeder Pontifikatswechsel bedeutet einen Neubeginn. Zwar verkündet kein Papst zu Anfang seiner Amtszeit ein Programm, das sich von dem seines Vorgängers dezidiert abhöbe und ausdrücklich einen Kurswechsel proklamierte. Alle legen Wert darauf, die Kontinuität zu wahren, und im historischen Rückblick tritt diese Stetigkeit im allgemeinen auch weit stärker hervor als die Verschiedenheit. Dennoch wird jedesmal eine Zäsur sichtbar. Die Persönlichkeitsstruktur des Gewählten, seine bisherigen Erfahrungen, nicht zuletzt die Ewartungen seiner Wähler spielen keine geringe Rolle für seine Amtsführung.

In den großen Fragen, denen die Kirche heute gegenübersteht, waren für Papst Paul VI. die Beschlüsse und Orientierungen des Zweiten Vatikanischen Konzils Grundlage seines Kurses. Er versuchte die Kirche vorsichtig, aber mit Entschiedenheit in die Auseinandersetzung mit den Problemen der Zeit zu führen. Der Widerspruch ist nicht ausgeblieben. Sowohl von „links" wie von „rechts", von „Progressiven" wie von „Konservativen" wurde Paul VI. gedrängt, seinen Kurs in der einen oder anderen Richtung zu verändern. Es ist ihm gelungen, diesem Druck auf weite Strecken hin zu widerstehen und die Entscheidungen so zu fällen, wie er sie in seinem Gewissen für richtig hielt. Dieselben Fragen stellen sich dem neuen Papst. Auch er wird sich den widersprüchlichsten Forderungen gegenübersehen, und die Bedeutung seines Pontifikats für die Geschichte der Kirche wird vor allem davon abhängen, welche Position er bezieht.

Nur zwei Problemfelder seien beispielhaft genannt: die Spannung zwischen Einheit und Vielfalt und die Stellung der Kirche in der modernen Welt. Obwohl man ständig von der Notwendigkeit des Zusammenwachsens der Welt spricht und obwohl die gegenseitige Abhängigkeit aller zunimmt, läßt sich überall eine stärkere Ausprägung der nationalen Besonderheiten und damit auch der Besonderheiten der nationalen „Katholizismen" beobachten. Das Konzil versuchte, durch die Aufwertung der Bischofskonferenzen den „Ortskirchen" ein größeres Gewicht zu verschaffen und durch eine Verlagerung der Entscheidungskompetenzen einen Dezentralisierungsprozeß einzuleiten. In den letzten Jahren mehrten sich die Zeichen, daß die römische Kurie wieder auf intensivere zentrale Lenkung drängt. Gewiß ist gerade in der heutigen Kirche mit ihrer

spannungsreichen Vielfalt ein starkes Zentrum notwendig. Aber es ist ein großer Unterschied, ob dieses Zentrum eine Institution ist, die Initiativen und Impulse von unten begrüßt und ihre Aufgabe vorrangig in der koordinierenden Leitung sieht, oder eine Behörde, die alles in ihre Hand zu bekommen sucht und nur solche Initiativen duldet, die von ihr ausgehen, die also Einheit im Sinn von Vereinheitlichung und Uniformität versteht.

Das Verhältnis von Kirche und Welt ist ein Grundthema des christlichen Glaubens von Anfang an. Es erhielt eine ganz neue Dimension, als sich die europäische Welt im Lauf eines umfassenden Säkularisierungsprozesses von Kirche und Christentum löste. Bis in unser Jahrhundert hinein hat die Kirche in diesen Bewegungen primär die kirchenfeindlichen Tendenzen gesehen und hat die Ideen der modernen Welt als Widerspruch zum christlichen Glauben abgelehnt. Das Zweite Vatikanische Konzil hat eine prinzipiell andere Haltung eingenommen. Das Stichwort seiner Grundentscheidung heißt Dialog, nicht Widerspruch. Die Auseinandersetzung darüber ist noch nicht beendet, wie neben zahlreichen anderen Erscheinungen die Bewegung um den früheren Erzbischof Lefebvre zeigt.

Dabei geht es nicht nur um die Frage, wie die Forderungen der Neuzeit nach Freiheit, Gleichheit oder Autonomie zu beurteilen sind, ob sie als Gefahren für das christliche Menschenbild bekämpft werden müssen, oder ob auch die Christen diese Ideen als Ausdruck und Schutz der Würde des Menschen verstehen können und sie sich daher zu eigen machen sollen. Es geht auch nicht nur um die Stellung der Kirche im heutigen Staat und um die Frage, wie sie mit den jeweiligen Regierungen einen Modus vivendi findet. Im letzten geht es um das Verständnis der christlichen Glaubensverkündigung überhaupt. Ist die Offenbarung eine Größe, die ein für allemal bis in die Formulierungen hinein festgelegt ist, oder muß sich die Kirche in Auseinandersetzungen mit den geistigen Bewegungen der Zeit stets neu darum mühen, den Glauben so zu formulieren, daß ihn die Menschen als einen Anruf vernehmen können, der sich an sie selbst und nicht an Menschen vergangener Zeiten richtet? Muß man jeden Versuch einer Neuinterpretation des Glaubens oder einer Überprüfung von Traditionen grundsätzlich skeptisch betrachten, oder ist – bei aller kritischen Wachsamkeit – Offenheit und Gesprächsbereitschaft die angemessene Haltung?

Mit diesen Problemen hat sich auch der neue Papst ständig zu befassen. Es wird ihm nicht an Ratschlägen fehlen, wie er sich verhalten soll. Aber im letzten steht er mit der Last der Verantwortung allein, und es ist seine Gewissensentscheidung, welchen Weg er jeweils wählt. *Wolfgang Seibel SJ*

Oskar Köhler

Papst ohne Nachfolge

Gedenkwort für Paul VI.

Wenn einer, der sich des Weges nicht mehr sicher sein kann, am nebligen Berg den Vorgänger aus dem Auge verliert, kommt er in eine extreme Situation, weil er nicht weiß, wie er nachfolgen soll. Fühlt er sich zudem als Glied einer Kette verantwortlich für die ihm Nachfolgenden, so kann sich seine Not so steigern, daß er gerade deswegen den nächsten Tritt verfehlt. Bleibt man im Bezirk hiesig vermittelbarer menschlicher Erfahrung, an den auch der Kirchenhistoriker gehalten ist, dann ist dies die Situation, in die sich Giovanni Battista Montini am 20. Juni 1963 mit der Annahme seiner Wahl zum Papst begeben hat. Devotionale Äußerungen in solchem Augenblick sind längst konventionell. Aber es gibt in der Papstgeschichte Indizien dafür, daß in einzelnen Fällen die Konvention ins Persönliche überschritten wurde. Es ist merkwürdig, daß Paul VI. einen Eintrag in sein Tagebuch vom 21. Juni 1963 neun Jahre später öffentlich zitiert hat: „. . . nicht weil ich irgendeine Eignung dafür hätte oder damit ich die Kirche regiere . . ., sondern damit ich irgend etwas für die Kirche leide . . ."

„Unser Name ist Petrus"

Die Institution Papsttum ist wesensmäßig Nachfolge wie kaum eine andere Institution der Weltgeschichte. Indem Ludwig Pastor in seiner Papstgeschichte von der „ältesten Dynastie Europas" sprach, zeigte er, freilich einer römischen Ideologie folgend, wie fremd ihm im Grund sein Gegenstand war. Für dynastisches Denken, in der Politik oder in der Wirtschaft, ist die Erbfolge das Mittel zum Zweck, die Macht in einer Familie zu halten. Bekanntlich gab auch der päpstliche Nepotismus hierfür ein Beispiel, das aber in seiner Weltförmigkeit entscheidend vom Wesen der Institution Papsttum abweicht. Denn sie *ist* Nachfolge um der Nachfolge willen. Gewiß sind Memoria und Successio die beiden Grundformen im Glaubensverhalten aller Christen. Aber das Papsttum ist unverständlich, wenn man nicht von der Tatsache ausgeht, daß es in seinem sachgemäßen Selbstverständnis die absolute Institutionalisierung der Nachfolge ist.

Der Papst, der den Namen Paul angenommen hat, stellte sich am 10. Juni 1969 bei seinem Besuch im Ökumenischen Zentrum des Weltkirchenrats zu

Genf mit den Worten vor: „Unser Name ist Petrus". Dies war völlig korrekt. Blickt man freilich auf die Geschichte des Papsttums, dann ist es begreiflich, daß man angesichts der Ansprüche, die unter diesem Namen im Lauf der Zeiten versammelt wurden, die ausgesprochene Bescheidenheit dieser Vorstellung gar nicht bemerkte. Es ist Paul VI. trotz all der peinlichen Ungeschicklichkeiten seines Genfer Besuchs zu unterstellen, daß er das Gebäude des Weltrats nicht mit dem Bewußtsein des Visitators betreten hat und daß es mehr war als Höflichkeit und Taktik, wenn er sich nicht als „Vicarius Christi" vorstellte, seit Innocenz III. (1198–1216) fester Bestandteil der päpstlichen Titulatur, dessen Untersuchung oder gar Revision – man muß wohl viele Untersuchungen anbringen, damit der Titel „Vicarius Christi" nicht zu einer christologischen Häresie wird – man freilich gerade von ihm nicht erwarten durfte. Denn für wenige Päpste ist das amtskonstituierende Moment der Nachfolge so problematisch geworden wie für Paul VI., am Anfang seines Pontifikats nicht weniger als an seinem Ende.

Was war nach Pius XII. und nach Johannes XXIII. möglich?

O. Simmel hat ohne alle Psychologisierung – von der geschmacklosen Vatikanastrologie ganz zu schweigen – die geschichtliche Ortsbestimmung dieser Nachfolgeproblematik vorzüglich formuliert (Rheinischer Merkur, 23. 9. 1977). Er nannte den Pontifikat Pius' XII. mit seiner kaum ein Thema auslassenden Lehrtätigkeit den abschließenden Höhepunkt jener Epoche des Papsttums, die vom Ersten Vatikanum eingeleitet worden war. Dazu gab es keine Nachfolge mehr – außer jener, die das Amt selber ist. Dazwischen stand Johannes XXIII. mit seinem neuen Konzil, das Pius XII. nicht „wagte" und das Paul VI. „wohl nicht einberufen hätte". Gewiß, man kann fragen, ob dieses Wagnis im Konzept Pius' XII. auch nur als Überlegung einen ernsthaften Platz hatte, obwohl er Untersuchungen dazu anstellen ließ, und man kann diese Äußerung über Paul VI. als eine nicht beweisbare Vermutung bezeichnen. Eindeutig aber ist, daß dieser Papst auch nicht der Nachfolger Johannes' XXIII. sein konnte, außer jener im Amt. „Durch die Türen, die der Vorgänger aufgestoßen hat, bläst dem Nachfolger der Sturm ins Gesicht" (David A. Seeber, Paul – Papst im Widerstreit, 1972) – „Paul VI. muß die Rechnung einlösen, die Johannes XXIII. ausgestellt hat" (Otto Schulmeister, Die Presse, 23. 9. 1972). Man kann ohne alle Spekulationen sagen, daß der Aussteller die Summe am Ende der Rechnung nicht kannte und sie getrost dem Heiligen Geist überließ; denn seine Vorstellungen vom Ablauf des Konzils erwiesen sich als völlig unrealistisch.

Es ist natürlich, daß jeder Papst seine Individualität ins Amt einbringt, so stark auch die Formen geprägt sind. Gerade das Natürliche aber war Paul VI.

verwehrt, weil er meinte, die Coincidentia oppositorum seiner beiden Vorgänger in der Nachfolge darstellen zu müssen. Bei seinem ersten feierlichen Einzug in die Konzilsaula, die Johannes XXIII. vom Atrium aus zu Fuß betreten hatte, ließ er sich mit der aufgesetzten Tiara auf der Sedia gestatoria hineintragen. Das ist wieder Pius XII.! Aber wenn man die Segensgesten genau beobachtete, spürte man eine bei dem Weltmann Montini seltsam berührende Gehemmtheit, eine linkische Absicht, brüderlich zu begegnen wie Johannes XXIII. und nicht huldvoll wie Pius XII. Obwohl Jean Guitton, Philosoph an der Sorbonne, Montini seit etwa 1950 kannte und dem Papst persönlich so eng verbunden war, daß dieser sein Buch „Dialog mit Paul VI." autorisierte, so muß man doch seine Äußerung 1967 in München: „Er ergänzt seinen Vorgänger wie Gegensätze sich ergänzen" als eine harmonisierende Verharmlosung dieser Nachfolge bezeichnen. Der heutige Kardinal Giovanni Benelli, Erzbischof von Florenz, hat 1972 als Substitut im Vatikanischen Rundfunk erklärt: Paul VI. „wird in die Geschichte eingehen als der Papst eines vor allem pastoralen Konzils, des Zweiten Vatikanums, das von ihm geleitet und beendet wurde und nun verwirklicht wird". Benelli ist ein extrem tatkräftiger Mann, und er wird wohl noch Geschichte machen – sie schreiben freilich ist eine andere Sache.

Der objektiv gegebenen, in ihrer geschichtlichen Dimension kaum zu überschätzenden Schwierigkeit, Nachfolger Pius' XII. und Johannes' XXIII. zu sein, korrespondierte eine die normale päpstliche Verpflichtung beträchtlich übersteigende Sorge, das Amt dem Nachfolger unversehrt zu überlassen. Auch diese Sorge war angesichts mancher nach dem Konzil aufbrechenden Tendenzen in Richtung auf eine „Demokratisierung" der Kirche objektiv begründet. Aber sie wirkte in ihrer angestrengten Intensität eher hemmend als bestärkend. War da überhaupt noch der Weg frei für einen entschiedenen Schritt nach vorne, nicht in einen vagen Avantgardismus hinein, sondern in der ruhigen Sicherheit, die allein zu bewahren vermag, indem sie erneuert?

Es sind hier nicht die verschiedenen Entscheidungen Pauls VI. zu erörtern und noch weniger die gegensätzlichen Strömungen, innerhalb derer sie zu treffen waren. Aber man kann vieles besser verstehen, wenn man es im Horizont der so prekären Nachfolgesituation sieht. In seinem Nachruf für den verstorbenen Papst sagte Kardinal Montini am 7. Juni 1963 in Mailand: „Eine neue Perspektive, überstrahlt von der Reinheit der Gestalt Papst Johannes' XXIII., öffnet sich vor uns. Blicken wir nicht mehr zurück, nicht mehr auf ihn, sondern auf den weiten Horizont, den er der Kirche und der Geschichte eröffnet hat." Aber er blickte zurück und er mußte auch in der Nachfolgeschaft zurückblicken – nur daß der Rückblick in seiner Situation fast alle Selbstverständlichkeit verlor. Am 12. März 1964 betonte er anläßlich der Einweihung des Denkmals für Pius XII. in St. Peter, das Konzil werde insbesondere die Enzykliken dieses Papstes zu beachten haben. Solche Äußerungen waren nicht „gelegentlich".

Der Papst und das Konzil

Im Herbst dieses Jahres 1964 kam es zu einer ausgesprochen kritischen Situation des Konzils, die eine teilweise an Gereiztheit grenzende Stimmung unter den Vätern erzeugte, zumal in diesem dunklen November gleich drei Kontroversen von mehr oder weniger großem Gewicht zusammenfielen: Es wurden die Schlußabstimmung über die Erklärung von der religiösen Freiheit verschoben – am gleichen Tag vom Generalsekretär (Erzbischof Pericle Felici) 19 Textänderungen des zur Schlußabstimmung anstehenden Ökumenismusdekrets unter Berufung auf „suggestiones benevolas auctoritative expressas" verlesen – und drei Tage zuvor der bereits vom Konzil verabschiedeten Konstitution über die Kirche „superiore Auctoritate" eine „Nota explicativa praevia" hinzugefügt. Von den beiden autoritativen Eingriffen war sowohl formal wie inhaltlich die „explizierende Note" der weitaus bedeutendste. Es ging um das Verhältnis zwischen den Bischöfen und dem Papst und damit auch um das Verhältnis von Konzil und Papst, das durch den Eingriff als solchen zugleich praktiziert wurde. Zwar wurde der von der Konzilsautorität beschlossene Text nicht verändert, aber er war nun ausdrücklich im Sinn der päpstlichen Nota zu interpretieren, was der „Osservatore Romano" (der sich hier wohl Zurückhaltung hätte auferlegen oder sie hätte in Anspruch nehmen sollen) nochmals dick unterstrich.

Es ist aufschlußreich, die „Nota explicativa praevia" rein sprachlich im Vergleich mit der Konstitution selbst zu analysieren. Der Text ist hart und dürr, ohne Duktus, und wirkt der Konstitution gegenüber wie die Faust aufs Auge. Natürlich lag dies im Charakter einer Korrektur, die dennoch nicht als solche erscheinen sollte. Prof. Dr. Joseph Ratzinger hat den theologischen Gehalt der Nota mit sorgfältiger und differenzierender Behutsamkeit kommentiert (Lexikon für Theologie und Kirche, Das Zweite Vatikanische Konzil, Bd. 1, 1966, 348–359).

Die Stiftung der kirchlichen Einheit

Es geht letztlich darum, was das Prinzip der Einheit der Kirche ist, eine Frage, die für das Selbstverständnis der römisch-katholischen Kirche nicht in einer Gegensetzung von Geist und Recht zu beantworten ist. Die Kollegialität der Bischöfe hat einen klaren juridischen Aspekt, doch hat sie zugleich – und man darf wohl sagen: primär – ihren Grund im Sakrament. Das Verhältnis beider Prinzipien ist wesentlich, und dies für das Kirchenverständnis generell. „Das Maß der Bindung oder Lösung der Rechtsidee gegenüber der sakramentalen Idee entscheidet zugleich über eine ausschließlich zentralistische oder eine von innen her kollegiale Konstruktion des Rechtes in der Kirche". So J. Ratzin-

ger, der die klärenden Momente der „Nota" herausgestellt hat, aber auch nicht verschwiegen, daß der Anschein entstehen könnte, es werde „die Kollegialität nun doch als reines Derivat der päpstlichen Gewalt" verstanden. War also Paul VI. nun doch wieder ein Papst der vom Ersten Vatikanum geprägten Epoche? Die Hervorhebung der in der Konstitution durchaus bereits beachteten „propria discretio" des Papstes scheint darauf hinzudeuten, wenngleich der Begriff verbunden wird mit „intuitu boni Ecclesiae" („in Ausrichtung auf das Wohl der Kirche"), was allerdings für den schlichten Christenverstand eine banale Aussage ist, in dieser Situation des Konzils jedoch und in Erinnerung an den beim Ersten Vatikanum ausdrücklich abgelehnten „Consensus Ecclesiae" eine Zufügung, um – mit den Worten J. Ratzingers gesagt – „die inneren Grenzen der päpstlichen Gewalt wenigstens anzudeuten".

Die Last der Geschichte

Es ist bekannt, welche Bedeutung die Nachfolgeschaft für die Entscheidung Pauls VI. bei der Enzyklika „Humanae Vitae" (25. Juli 1968) gehabt hat. In der Gynäkologenaudienz vom 29. September 1966 schien die Frage, die in unserer Totalplanungsgesellschaft mit dem passenden Ausdruck „Geburtenkontrolle" bezeichnet wird, noch offengelassen zu sein. Ähnlich urteilte man hinsichtlich der Offenheit dieser Entscheidung vielfach noch über die Enzyklika „Populorum Progressio" (26. März 1967), da man doch wohl Paul VI. nicht unterstellen kann, er habe keine Vorstellung davon gehabt, welche praktischen Probleme bei der Befolgung seiner Weisung auftreten werden, es seien die Eltern bei der Zeugung verantwortlich vor Gott, vor sich, vor den schon geborenen Kindern und auch im Hinblick auf die Gesellschaft, in der sie leben. Die „constans doctrina" und ihre unveränderte Weitergabe: dies ist in dieser Frage der Grundton der Enzyklika „Humanae vitae", deren Aussagen über ein personales Verständnis der Ehe im Gerede von der „Pille" untergingen, nicht ins Bewußtsein der Gläubigen gelangten, von der geschwätzigen allgemeinen Öffentlichkeit ganz abgesehen. Das ironische Nachspiel zur freiheitspathetischen Feier der Pille ist inzwischen in vollem Gang. Aber das Problem der Sache selbst ist geblieben, und man urteilt in der Tat nicht unrecht über die Gewissenhaftigkeit Pauls VI. und ihre auch ganz persönliche Not, „wenn man meint, es sei ihm nicht immer gelungen, den Sinn der Sache den Menschen von heute nahezubringen" (O. Simmel, Rheinischer Merkur, 23.9.1977), in „Humanae vitae" nicht und auch nicht in der Enzyklika „Sacerdotalis caelibatus" (24. Juni 1967), die ebenfalls „keine nachhaltige Wirkung erzielte" (O. Simmel).

Nun wäre es ein soziologischer Glaubenssatz, die Wahrheit nach ihrer Wir-

kung zu bestimmen. Aber sowohl in der Verantwortung der Elternschaft wie in der Frage, welcher Rang der Pflichtzölibat innerhalb des Hauptauftrags der Kirche haben kann, geht es um den geschichtlichen Ort der Wahrheit, nicht bloß um die Methode, mit der man sie den Leuten „beibringen" kann, sondern um die Wahrheit selbst in ihrer Wirklichkeit und ihrer Verwirklichung. Und dies ist eben der Sinn von „Nachfolge", die in der Wahrheit hält – so wie umgekehrt „Nachfolge" je neu in die Wahrheit hineinbringt. Denn Nachfolge ist eine Folge in die Zukunft hinein. In der Problematik seiner Nachfolgeschaft aber konnte Paul VI. Entscheidungen nur fortschreiben.

Rücktritt – wohin?

Bei kaum einem Papst war soviel von „Rücktritt" die Rede wie bei Paul VI. – in den letzten Jahren ist er nicht nur in der Journaille, sondern auch in der seriösen Presse geradezu *das* Thema geworden, wenn vom Papst die Rede war. Seine drei Vorgänger sind alle über 80 Jahre alt geworden, ohne daß dies eine besondere Rolle spielte (Leo XIII., 1878–1903, der mit 92 Jahren starb, amüsierte sich über das „On dit" in den diplomatischen Salons). Dabei handelte es sich nur vordergründig um den Gesundheitszustand Pauls VI. (Ende 1967 Prostataoperation, in den siebziger Jahren schwere Arthrose des Hüftgelenks); es war nicht zuletzt unter den Katholiken eine Stimmung aufgekommen, es müsse nun ein anderer Papst folgen, der die Kirche wieder energisch führe, je nach Ansicht dahin oder dorthin.

Der Papst selbst hatte durch kirchenrechtliche Verfügungen Anlaß dazu geboten, die Frage seines Rücktritts zu erörtern. Im Motu proprio „Ecclesiae sanctae" (1966) ordnete er an, jeder Bischof müsse bei vollendetem 75. Lebensjahr bei der zuständigen Autorität sein Entlassungsangebot einreichen (1965 war eine Sonderkommission bestellt worden, um die Frage zu prüfen, ob für den Papst eine Altersgrenze gelte), in einem Motu proprio von 1970 entzog der Papst den Kardinälen über 80 Jahren das Recht zur Papstwahl (Kardinal Alfredo Ottaviani, Haupt der um die Tradition der Kirche besorgten Konzilsminderheit und gerade 80 Jahre alt geworden, kritisierte entgegen traditioneller Diskretion dieses Dekret ziemlich empört in der in Rom erscheinenden Zeitung „Messaggero").

Es spricht vieles dafür, daß Paul VI. seinen Rücktritt vor allem als ein Problem der Nachfolge gesehen hat, nicht wegen der Auswahl der „papabiles", sondern wegen des Amtes selbst. Rechtlich ist der Rücktritt des Papstes möglich, aber die historischen Beispiele sind alle speziell, und offenbar wollte Paul VI. mit keinem eigenen Beispiel ein Präjudiz schaffen. Kardinal Franz König hat am Vortag des 80. Geburtstags im Österreichischen Fernsehen mitgeteilt, ein

„Kreis von Freunden" (zit. nach KNA) habe vom Rücktritt abgeraten. Danach war wohl ein informelles Gremium ganz informell gefragt worden, und es hätte auch einen anderen Rat geben können, der – so darf man vermuten – Giovanni Battista Montini rein persönlich hätte willkommen sein können. Die Unterscheidung des „Osservatore Romano", ein Bischof sei „als Missionar" tätig (wozu man anscheinend die psychologische Verfassung eines Frontoffiziers für nötig hält), dem Papst aber sei die „Leitung von oben" anvertraut, weshalb eine besonders geprüfte Erfahrung geboten sei, vertritt eine absurde Alterspsychologie. Es gibt früh-weise Fünfziger und starrsinnige alte Männer. Und wollte man sich auf den Heiligen Geist berufen, so muß die Frage erlaubt sein, warum man sozusagen natürlicherweise den Beistand bei einem so wichtigen Akt wie der Papstwahl erschwert, indem man die geprüfte Erfahrung der Achtziger ausschaltet.

Am Eingang des bischöflichen Hauses zu Köln, in der Eintrachtstraße 164, sind zwei schlichte Namensschilder angebracht: Oben steht „Joseph Frings", unten „Joseph Höffner". Das ist sehr eindrucksvoll, man kann sagen: bürgerlich, man kann auch sagen: brüderlich. Das ist im Vatikan nicht möglich, denn der Vatikan ist ein Hof (als Wohnorte nach dem immer wieder erörterten Rücktritt wurden Einsiedeln, Monte Cassino, ein Kloster in Damaskus u. ä. kolportiert). Aber vielleicht wächst aus den unteren Schichten christlicher Kollegialität und Fraternität allmählich und in der Bedrängnis durch die Welt ein wirklich neuer Stil nach oben, unbeschadet des unabdingbar hierarchischen Charakters der römisch-katholischen Kirche.

Paul VI. hat am 1. September 1966 das Castello di Fumone besucht, die Burg, in der Bonifaz VIII. den nach fünf Monaten (1294) zurückgetretenen Cölestin V. gefangengehalten hatte. Es war eine der zahlreichen ungewöhnlichen Gesten Montinis, in denen er, wenn auch oft unglücklich, einen Weg nach vorne suchte. Was wollte er mit diesem Besuch sagen?

Die Papstreisen – ein Orbis pictus

Vermutlich tat man Paul VI. Unrecht, wenn man vermerkte, er unternehme in kritischen Situationen eine spektakuläre Reise, um von der Krise abzulenken. Trotz der praktischen Erfahrung, die Montini in seiner kirchlichen Laufbahn erworben hat, macht dieser Pontifikat gerade nicht den Eindruck einer taktischen Planhaftigkeit, freilich auch nicht den jener Spontaneität, die Johannes XXIII. ausgezeichnet hatte. Trotzdem haben die Reisen einen bestimmten Stellenwert.

Die Enzykliken Pauls VI. dürften als solche kaum eine besondere Rolle im geschichtlichen Bild dieses Papstes spielen, selbst wenn man ihn nicht in den

Vergleich mit der Produktivität Pius' XII. stellt. Man hat gegenüber „Humanae vitae" und „Sacerdotalis caelibatus" die Enzyklika „Populorum progressio" hervorgehoben, die tatsächlich unter der Beteiligung nun nicht mehr deutscher, sondern französischer Theologen, wie der Patres Labret und Chenu, eine neue Tonart in die Geschichte der päpstlichen Sozialschreiben hineinbringt, gewiß nicht eine „fast marxistische" (New York Times), eher eine, die aus den Anfängen der katholischen Sozialbewegung stammt, als ein Franz Hitze noch Marxens „Kapital" in das Stipendiat im Campo Santo zu Rom mitgenommen hatte. Aber die Wirkung dieser Enzyklika war schwach, sie fiel der Kritik der Theoretiker der liberalen, wenn auch sozial korrigierten, Marktwirtschaft anheim.

Die eigentliche Lehrtätigkeit Pauls VI. waren seine Reisen. So auch hat er sie verstanden. Er wollte den ganzen Orbis in ein großartiges Bild bringen: Die Menschheit in der Begegnung mit der Liebe des Vaters. Konnten darin nicht all die geschichtlichen und rationalen Differenzen überboten werden?

Wohl den tiefsten Eindruck hinterließ die Fahrt ins „Heilige Land" (Januar 1964) und die Begegnung mit Patriarch Athenagoras, an den Paul VI. im Herbst einen brüderlichen Brief gerichtet hatte. Die Teilnahme an den Eucharistischen Kongressen in Bombay (1964; im Mai wurde das Sekretariat für Nicht-Christen gebildet) und in Bogotá (1968) praktizierte die persönliche Präsenz des Papstes in der Weltkirche. Die Reise nach Istanbul (1967) galt in ihrem Schwerpunkt dem Besuch des Patriarchen Athenagoras in dessen Amtssitz, dem Phanar; aber der durch die Kurie geradezu erzwungene Empfang durch den türkischen Staatspräsidenten konnte nur die Problematik der vatikanischen Souveränität deutlich machen, die dann zutage kommt, wenn sie sich nicht auf die Darstellung im „Stato della Città del Vaticano" beschränkt. Der Papst ist nicht wie der Fürst von Monaco. Der anschließende Besuch von Ephesos, das eine für die frühe Geschichte des christlichen Glaubens bedeutsame Stadt gewesen ist (der Apostel Paulus gründete dort, an Judenchristen anknüpfend, eine hauptsächlich aus Heidenchristen bestehende Muttergemeinde; ein Mittelpunkt der Marienverehrung; Ort mehrerer Synoden), war eine der nicht wenigen Gesten Pauls VI., in denen er versuchte, das mühsam Denkbare in symbolische Realität zu übersetzen. In dem armseligen türkischen Dorf Seldschuk, das außer den Ruinen von Ephesos übriggeblieben ist, hielt er eine an alle Kirchen gerichtete, durch Telegramme (so auch an den Erzbischof von Canterbury) unterstützte Ansprache: „Die Predigten des Apostels Paulus blieben das gemeinsame Erbe." Aber die Nachfolge im Erbe ist schwierig – wie schwierig, sollte sich beim Besuch im Zentrum des „Weltkirchenrats" zu Genf (10. Juni 1969) zeigen.

Die im Vergleich zur Begegnung mit Athenagoras unterschiedlichen Voraussetzungen sind klar. Hier war nicht wie im Phanar von „Schwesterkirchen" zu sprechen. Vielleicht ist „Tapferkeit" (Karl-Alfred Odin in der FAZ) das richtige

Wort, um die Tatsache dieses Besuchs zu charakterisieren. Es ist schwer vorstellbar, daß Pius XII. nach Genf gefahren wäre. Hätte aber Johannes XXIII. dieses imponierende Gebäude betreten, das aussieht wie die nüchterne, aber architektonisch „gekonnte" Managementzentrale eines Weltkonzerns, das aber – wie jeder aufmerksame Besuch erfahren läßt – nicht erst von der Kapelle aus durch einen eigentümlichen Geist bis ins letzte Bürozimmer belebt ist, dann hätte dieser Papst keine „Tapferkeit" aufbringen müssen. Er hätte wohl auch diesen Besuch nicht neutralisiert mit der vorherigen Teilnahme an der Konferenz des Internationalen Arbeitsamts und mit der anschließenden, in der Art der Veranstaltung demonstrativ wirkenden Meßfeier im „Parc de la Grange". Von dem, was auf der „anderen Seite" an Unbefangenheit fehlte, ist hier nicht zu handeln. Aber wenn es schon ein Papst wagt, zum „Weltkirchenrat" zu fahren, dann muß er es ganz wagen, muß er sein Herz über die Zäune werfen, was keineswegs heißt, daß er das Grundproblem ignorieren kann. Was aber von diesem Besuch bleibt, ist vielleicht gar nicht in erster Linie das gemeinsame „Vaterunser", sondern das einsame Gebet Pauls VI. in der Kapelle des „Ökumenischen Zentrums", die niemand vergessen kann, der sie einmal besucht hat.

Im Bereich „dieser Welt" bezeichnet vielleicht nichts sosehr die persönliche und amtliche Tragödie (das Wort im Vollsinn genommen) Pauls VI. wie die Differenz seiner Reise zur UNO in New York im Jahr 1965 und seiner Reise nach Asien, Australien und Ozeanien im Jahr 1970. Daß der Papst in der Vollversammlung der UNO sprach, das brachte ihm den Beifall der Weltleute und das Gefühl der Genugtuung bei vielen Katholiken, und diejenigen, die ihre (inzwischen bestätigte) Skepsis gegen diese Institution hatten und sich vor allem fragten, ob der Papst dort in der richtigen Gesellschaft war, hielten sich zumeist zurück. Es war nicht nur die vielkritisierte schlechte Vorbereitung durch die Kurie (so Otto B. Roegele im Rheinischen Merkur), welche die andere Reise zu einem Mißerfolg werden ließ. Das Unternehmen hatte Ausmaße (in 10 Tagen 50 000 Flugkilometer mit 11 Landungen und 60 Reden), die den Politikern anstehen mögen, aber gerade in ihrer Quantität der spirituellen Wirkung, die doch der Sinn einer Papstreise sein muß, keinen Raum lassen konnten. Dennoch, die Stationen dieser Reise sind ein Leidensweg Pauls VI.: Teheran (der Schah ist freundlich, versteht sich), Dacca in Ostpakistan (nicht einmal ein Dankeschön für die Katastrophenhilfe), Manila (weniger das Attentat trübt den Aufenthalt als die vom Präsidenten Marcos und Kardinal Santos angestrebte Kumpanei), Samoa, Sydney (für die vatikanische Politik peinlich polemischer Antikommunismus), Djakarta, Hongkong (offizielle Warnung des englischen Vatikangesandten im Auftrag des Außenministers Douglas Hume, die geplante Öffnungsrede zu Rotchina hin zu halten; Unmöglichkeit der Formosa-Katholiken, nach Hongkong zu kommen), Colombo (Ceylon).

Auch die KNA urteilte sehr negativ. Man hält sich bei der Kritik an die

Kurie. Doch ist nur sie „erschreckend" „ihrer eigenen Welt verhaftet" – oder geht es um mehr, um ein fundamental neues Verständnis der Nachfolge Petri? Aber wie soll dies ein Mann leisten, den die Geschichte in eine Art Niemandsland der Nachfolge geführt hat? Die Konstitution „Romano Pontifici eligendo" von 1975 beläßt es beim Recht der Papstwahl allein durch die Kardinäle (wahlberechtigt derzeit 56 aus Europa, davon 26 Italiener, 33 aus Amerika, 12 aus Afrika, 11 aus Asien, 4 aus Ozeanien; 18 Kardinäle sind über 80 Jahre alt). Man hatte einen Einbezug des Weltepiskopats erwartet. Jedoch möge ein jeder, der solchen Überlegungen nachgeht, sich in die Position eines Papstes versetzen (was ja prinzipiell möglich ist, weil jeder Katholik wählbar ist) und sich fragen, was er rebus sich stantibus hinsichtlich einer Neuordnung der Papstwahl verantworten wollte.

Die Versuche, in die große Geste auszubrechen

Es gibt eine ganze Reihe von ungewöhnlichen Gesten Pauls VI., die im Lauf seines Pontifikats immer negativer beurteilt wurden, auch in der kirchlichen Öffentlichkeit. Es ist nicht die Absicht dieses Gedenkworts, auch nur eine Porträtskizze dieses Mannes zu versuchen. Zu notieren ist freilich, daß Giovanni Battista Montini, am 26. September 1897 in Concesio als Sohn eines Rechtsanwalts (Chefredakteur des „Cittadino di Brescia" und Mitgründer des „Partito Populare") geboren, das dubiose Glück hatte, ein Intellektueller zu sein. „Die Prägung durch einen nicht bloß assimilierten, sondern offensichtlich kongenial erfahrenen Intellektualismus französischer Herkunft ist ... vielleicht der wichtigste Schlüssel für Mentalität und Regierungshandeln Pauls VI." (Otto B. Roegele, 22. 9. 1967 im Rheinischen Merkur). Dem ist wohl zuzustimmen – mit der Einschränkung, daß das Handeln nicht nur durch die Mentalität, sondern die spezifische Nachfolgesituation dieses Papstes bestimmt war. Geradezu ein Beleg für diese Charakteristik ist es, wenn Otto Schulmeister (Die Presse, Wien, 23. 9. 1972) schreibt: „Jenem (Johannes XXIII.) gehören Liebe und Verehrung, er, der Intellektuelle, entbehrt, daß die Herzen ihm zufliegen." Aber wie soll ein Intellektueller Zeichen setzen, die Montini mit seinen Gesten doch gemeint hat? Man sagt, Johannes XXIII. habe ihn den Hamlet von Mailand, „il nostro cardinale amletico", genannt – ihn, der beim Betreten seiner Erzdiözese den Boden geküßt hat. Küßt ein Hamlet die Erde? Und wenn er es dennoch tut, welche Figur macht er dann?

Lassen wir beiseite, was Intellektuelle alles tun, um mit dem Ungenügen ihrer Intellektualität fertig zu werden, um das sie selbst am besten Bescheid wissen. In welcher Lage befand sich ein intellektueller Papst ohne Nachfolge, da er doch Nachfolger schlechthin ist? Wie war der Hiatus zu überwinden, der

sich nach dem Konzil auftat zwischen „Konservativen", aus deren Kreis dann ein Empörer wie der Erzbischof Lefebvre aufstand (mit großem Erfolg vor allem bei den Semi-Lefebvreanisten), und den „Avantgardisten" in Holland, in Tübingen oder anderswo? Wie konnte Paul VI. die Zukunft und damit seine Nachfolge gewinnen, da er doch wußte, daß das Konzil nicht mit Ausführungsbestimmungen zu verwirklichen war? Und wie konnte er zugleich bewahren, was zu bewahren ist, da er doch wußte, daß die Spuren seiner Vorgänger verweht zu werden drohen? Konnte nicht in Symbolen, in denen die Widersprüche vereint und gelöst sind, gesagt werden, was doktrinär nicht gesagt werden kann?

Symbole der Ökumene

Im März 1966 besuchte Michael Ramsey, Erzbischof von Canterbury, den Papst, und sie verlasen in der Basilika St. Paul eine Erklärung in lateinischer und englischer Sprache. Beim Abschied zog Paul VI. seinen Ring vom Finger und steckte ihn an die Hand des Oberhaupts der englischen Hochkirche. Gewiß hatte diese Geste mehr Sinn als die Hergabe von Ring und Brustkreuz beim UNO-Besuch mit der Erlaubnis, sie zu versteigern (Ergebnis: 64 000 Dollar). Aber welche Verbindlichkeit konnte sie haben?

Im Juli 1967 besuchte der Papst in Begleitung des türkischen Außenministers die Hagia Sophia, 532/37 für Kaiser Justitian erbaut, 1453 zur Moschee geworden und 1935 zum Museum degradiert mit der Auflage, daß um des religiösen Friedens willen keine kultischen Handlungen mehr in der einstigen Kirche der „Heiligen Weisheit" vollzogen werden dürfen. Der Papst aber fragte den Außenminister, ob er zu einem kurzen Gebet niederknien dürfe – und ehe sich dieser von seiner Bestürzung erholen konnte, kniete Paul VI. an den Stufen des Altars, auf dem 1054 die römische Bannbulle niedergelegt worden war (1965 hatten beide Kirchen ihre Anathemata widerrufen).

Zum 10. Jahrestag dieser Versöhnung, am 14. Dezember 1975, kam der Metropolit Meliton (Erzbischof von Chalkedon) an der Spitze einer Delegation aus Istanbul nach Rom. Am Schluß der Meßfeier in der Sixtinischen Kapelle ging der Papst auf Meliton zu, warf sich vor ihm nieder und küßte seinen Fuß, um so einen exklusiv päpstlichen Anspruch zurückzugeben. Meliton, nicht weniger verlegen als der türkische Außenminister in der Hagia Sophia, wollte ein gleiches tun, woran ihn Paul VI. nach Kräften hinderte. Der Papst selbst konnte sich wegen seines Hüftleidens nur mit Hilfe wieder aufrichten.

Dies sind einige Szenen, die auch für andere stehen können. Sie fanden nicht das Echo, auf das hin es Paul VI. gewiß nicht anlegte, das aber allein diese Art Selbstpreisgabe hätte heilen können. Man muß aber den führenden liberalen

Blättern in deutscher Sprache, der „Presse" in Wien, der „Neuen Zürcher Zeitung", der „Frankfurter Allgemeinen", der „Süddeutschen Zeitung" bescheinigen, daß sie in der Regel mit kritischem bis wohlwollendem Takt diesen Lebensweg verfolgten. Daß die Rücktrittsfrage immer neu erörtert wurde, dazu gab es Anlaß, und das Thema gehört zum journalistischen Metier. Freilich: ein dpa-Kommentar vom 16. September 1972: „mancher meint, er wolle kurz vor seinem 75. Geburtstag [mit einer Reise zum Eucharistischen Kongreß in Udine] noch einmal beweisen, wie ausgezeichnet sein Gesundheitszustand ist", geht in Richtung auf jene Tonart, die dann anläßlich des 80. Geburtstags vom „Osservatore Romano" ziemlich heftig als „vulgär" bezeichnet wurde. Viel peinlicher war allerdings die journalistische Gegensteuerung, so wenn etwa ein Artikel der KNA zum 75. Geburtstag vermerkte, „einige gäben vieles, könnten sie nur seinen Rockzipfel erhaschen", und man werde dem Papst nur gerecht, wenn man sich ihm „wie einem Geheimnis nähert".

Die Größe der Schwäche

Kardinal Joseph Ratzinger gab den bemerkenswerten Hinweis, dieser Pontifikat könnte eher zu einem dem Wesen der Kirche entsprechenden Papstverständnis führen als die Papstbekenntnisse des 19. Jahrhunderts. Sein Wiener Amtsbruder Franz König machte nachdenklich mit seiner Bemerkung anläßlich des 80. Geburtstags: „Pius XII. hatte den Respekt der Welt, Johannes XXIII. die Liebe, Paul VI. braucht unser Verstehen." Dies ist objektiv richtig. Aber die „misera plebs" schätzt es, entweder zu respektieren und zu gehorchen oder zu lieben und zu verherrlichen. Dazwischen ist wenig. Und hat man es denn im Katechismusunterricht lernen können, daß „dazwischen" viel ist, ja das meiste – auch für einen Papst? Vielleicht wird später einmal, wenn ein neues Amtsverständnis gewonnen ist, die Größe Pauls VI. begriffen, die er dort zeigte, „wo er an die Grenzen seiner Möglichkeiten heranreicht und sie zu überwinden trachtet" (Franz König). Paul VI. hat sich an diesen Grenzen immer wieder selbst verletzt, mußte immer wieder erfahren, daß die große Liebe, die er den Menschen entgegenbrachte und die in seiner tiefen Christusliebe verwurzelt war, unerwidert blieb. Ja, einzelnen gegenüber – dies ist vielfach und von ganz unterschiedlichen Besuchern bezeugt – vermochte er der zu sein, der er wirklich war. Aber ein Papst muß auf den Balkon über dem Petersplatz, muß sich „urbi et orbi" präsentieren, kann der Welt nicht die Größe der Schwäche in der Ölbergstunde zeigen.

Jetzt hat Papst Paul VI. die Sorge ausgelitten, die er in seiner Ansprache bei der dritten Bischofssynode (1971) und immer wieder vortrug, die Sorge nämlich, es könnten „die Gewißheiten des Glaubens" der Auflösung anheimfallen.

Es liegt bei allen Ständen der römisch-katholischen Kirche, ob seine Enttäuschung darüber, „was aus dieser nachkonziliaren Zeit für die Kirche und die Welt geworden wäre", hätten sich nicht so viele Kräfte vergeudet, aufgehoben werden kann – in einer Hoffnung, die sich nicht an Besserungen in der kirchlichen Statistik klammert und sich letztlich nicht durch weitere Verschlechterungen beirren läßt, sondern allein in dem gründet, der sie gegeben hat.

Nur diese Hoffnung ermöglicht Nachfolge – für den Papst und für alle Christgläubigen.

Paul Roth

Die sowjetische Informationspolitik nach Helsinki

Seit Mitte der sechziger Jahre hatte die KPdSU, hatte Generalsekretär Breschnew die „Verschärfung des ideologischen Kampfes" zwischen der „sozialistischen" und der „kapitalistischen" Welt immer wieder erwähnt. Damals beunruhigten vor allem die Texte der Dissidenten und ihr Echo in der nichtkommunistischen Welt die sowjetischen Machthaber. Dann versetzten die tschechoslowakischen Reformkommunisten der KPdSU einen Schock, als sie von der Aufhebung der Zensur und freier Meinungsäußerung sprachen. Schließlich kam die sowjetische Kommunikationspolitik durch die KSZE-Akte von Helsinki (1. 8. 1975) in die Klemme. Denn nach der Unterzeichnung mahnt man vom Westen aus immer wieder an, was denn nun mit dem „freien Informationsfluß" sei.

Einen neuen Akzent in diese Auseinandersetzung brachten die Forderungen von Dissidenten in der Sowjetunion nach Helsinki, die den Westen aufforderten, sich nicht durch sowjetische Drohungen einschüchtern zu lassen. Sacharow schrieb 1975: „Notwendig wäre ein freier Austausch von Büchern, Zeitschriften, Zeitungen und Filmen." Damit drückte er aus, was viele Angehörige der sowjetischen Intelligenzija sich heimlich wünschten, auch wenn sie keine grundsätzlichen Gegner des Sowjetregimes waren.

Die Forderung nach einem freien Informationsfluß zwischen Ost und West verband sich nach Helsinki zunehmend mit der Diskussion über die Menschenrechte und deren Einhaltung in den „sozialistischen Staaten". Westliche Massenmedien, Publizisten und Politiker stellten die Unterdrückung der Presse- und Informationsfreiheit in der Sowjetunion mehr und mehr als typisches Kennzeichen eines undemokratischen Regimes heraus, als einen Beweis für die Nichtexistenz von Menschenrechten, wie sie z. B. von den Vereinten Nationen proklamiert worden waren. Gerade die neue sowjetische Verfassung vom Jahr 1977 lieferte hierzu genügend Diskussionsstoff, wenn man die sowjetische Interpretation der Verfassung der Verfolgung der Dissidenten gegenüberstellte.

Uminterpretation der Beschlüsse – Gegenpropaganda

Das sowjetische Regime war durch die Folgen von Helsinki verschreckt. Zuerst versuchte man es mit einer Uminterpretation der Beschlüsse von Helsinki. Zwei sowjetische Autoren formulierten diese Auslegung folgendermaßen: „Un-

geachtet aller sozialpolitischen und ideologischen Unterschiede und sogar Widersprüche zwischen ihnen (den Unterzeichnern der Schlußakte von Helsinki) gelang es in Helsinki, allgemein akzeptable Prinzipien für den Austausch von Informationen und ein konkretes Programm für die Zusammenarbeit auf diesem Gebiet zu vereinbaren. Entsprechend der Schlußakte muß die Verbreitung von Informationen basieren auf der Anerkennung der Souveränität aller Staaten, der Nichteinmischung in die inneren Angelegenheiten, der Beachtung ihrer Gesetze und Rechte, und sie muß der Sache des Friedens und der gegenseitigen Verständigung unter den Völkern dienen." [1] S. Losew, einer der beiden Verfasser des Textes, ist stellvertretender Generaldirektor der sowjetischen Nachrichtenagentur TASS.

Deutlich hat Breschnew in seinen Ausführungen über die Ergebnisse der KSZE-Konferenz ausgedrückt, daß die sowjetischen Machthaber für die innere Ordnung in der Sowjetunion fürchten, wenn ein freier Informationsfluß die Sowjetbürger mit unzensierten Nachrichten und Kommentaren konfrontieren sollte. Er unterstrich, daß es niemandem gestattet sein soll, „indem er sich auf diese oder jene Vorstellungen über den Charakter der Außenpolitik stützt, zu versuchen, anderen Völkern zu diktieren, wie sie ihre inneren Angelegenheiten ordnen sollen" [2]. Diese sowjetische Uminterpretation – Souveränität bedeutet Nachrichtenkontrolle – der Schlußakte von Helsinki liegt bis heute allen sowjetischen Angriffen auf einen freien Informationsfluß zugrunde.

Gleichzeitig betonte man, daß die Sowjetunion selbstverständlich am Informations- und Kulturaustausch interessiert sei, jedoch könne man keinesfalls die Verbreitung von Kriegshetze, Rassismus, Pornographie usw. zulassen. So heißt es in einer sowjetischen Veröffentlichung zum Thema „Friedliche Koexistenz und ideologischer Kampf": „Die Länder des Sozialismus sind keine ‚Geschlossene Gesellschaft', die dem Kontakt mit anderen Völkern aus dem Wege geht, wie die bourgeoise Propaganda versichert. Wir sind offen für alles Wahre, Ehrliche. Aber die Sowjetunion, die anderen sozialistischen Staaten können bei sich die Verbreitung von bourgeoiser Pseudokultur, lügnerischer antisowjetischer Information nicht zulassen, denn das widerspricht den kommunistischen Idealen und ethischen Normen. Unsere Gesetze verbieten die Propaganda von Krieg, rassischem, nationalem Haß und Hader." [3]

Die Uminterpretation der Schlußakte von Helsinki hatte im Westen nicht den gewünschten Erfolg. So begann die „Konterpropaganda" nach einer ersten Phase der Unsicherheit mit hysterischen Vorwürfen, der Westen mische sich in die inneren Angelegenheiten souveräner Staaten ein und blocke so den Entspannungsprozeß ab. Diese Vorwürfe sind Leitlinie und Rahmen für die sowjetische Konterpropaganda, die zeitlich gesehen in drei Stufen aufeinanderfolgte, wobei natürlich die Argumente und Vorwürfe der vorherigen Stufe nicht aufgegeben wurden.

Zuerst wies man entrüstet die westlichen Vorwürfe zurück, daß es keinen freien Informationsfluß von West nach Ost gebe. Dann beschuldigte man den „kapitalistischen Westen", den freien Strom von Informationen aus den sozialistischen Staaten zu unterbinden und zu behindern. Und schließlich konzentrierte man sich auf die Behauptung, in den „kapitalistischen" Staaten würden die Menschenrechte mißachtet. Das Thema „Desinformation" der Bürger „kapitalistischer" Staaten wurde damit zu einem (unter vielen) „Beweisen" für die Behauptung, daß unter der Herrschaft des Monopolkapitals keine wahre Demokratie existiere.

Die Zahl der sowjetischen Veröffentlichungen zu diesem Thema ist unüberschaubar geworden. Presse, Rundfunk, Fernsehen, Buchverlage ließen in der Sowjetunion keine Woche vergehen, in der nicht Äußerungen von Publizisten und Funktionären den Sowjetbürgern klarmachten, daß allein sie über die wahre Presse- und Informationsfreiheit verfügten, daß der „kapitalistische" Westen weder diese Freiheiten noch die Menschenrechte wahre.

Eine logische Folge dieser Gegenpropaganda war, daß sich in den sowjetischen Massenmedien die Darstellung der „kapitalistischen" Welt wieder weitgehend auf Negativbeispiele und gröbste Verzerrungen beschränkte, die alle der einen These dienten: Im Kapitalismus gibt es keine Menschenrechte, sondern nur Ausbeutung und Lüge. Mit tatkräftiger Unterstützung durch die Massenmedien der DDR wurde diese These auch auf die Bundesrepublik Deutschland angewendet. Einer der ständig wiederholten Vorwürfe lautete dabei, daß sie durch die Sendungen der „Deutschen Welle" und die Zulassung „amerikanischer Hetzsender" auf ihrem Territorium die Entspannung behindere.

Erst nach der Ankündigung des Besuchs von Staats- und Parteichef Breschnew in der Bundesrepublik Deutschland änderte sich innerhalb kurzer Zeit das Bild der Bundesrepublik in den sowjetischen Medien. Auf einmal traten wirtschaftliche, technische, industrielle Leistungen wieder in den Vordergrund. Fast in jedem Bericht wurde betont, daß die Mehrheit der deutschen Bevölkerung den Besuch Breschnews begrüße. Welche Auffassung man von Informationspolitik in Moskau hatte, geht aus dem Fernsehtext Breschnews hervor. Er wurde vor der Abreise aus Moskau aufgenommen und enthielt bereits die zuversichtliche Behauptung, wie nützlich und erfolgreich die Gespräche gewesen seien – bevor man sich überhaupt begegnet war.

Was von den sowjetischen Behauptungen zu halten ist, daß die westlichen Staaten den freien Informationsfluß behindern, haben Wissenschaftler und Publizisten klar herausgearbeitet, vor allem G. Wettig in seinem Buch „Der Kampf um die freie Nachricht" (Zürich 1977). P. Hübner schrieb vor der Belgrader KSZE-Folgekonferenz über die neuen sowjetischen Äußerungen zur Menschenrechtsproblematik: „Die propagandistische Argumentation richtet sich eindeutig an die sowjetische Bevölkerung, in der sie nonkonforme Informationen über

Menschenrechte in Ost und West neutralisieren bzw. durch Desinformation ersetzen soll . . . Die in der Hauptsache nach innen gerichtete propagandistische Argumentation erfüllt auch einen außenpolitischen Zweck: Sie richtet sich indirekt an westliche Entspannungspartner und soll bei ihnen durch das Vorführen der gegebenenfalls gegen den Westen richtbaren Vorwürfe deren Befürchtung bestärken, daß die UdSSR in Belgrad durchaus zu einer Konfrontation und zu einem Abbau der Entspannung bereit sein könnte, falls der Westen die UdSSR kritisieren sollte." [4]

Es gelang der Sowjetunion, auf der Belgrader Konferenz einen Schlußtext zu verhindern, der das Problem der Menschenrechte (damit auch der Presse- und Informationsfreiheit und des Informationsflusses) herausstellte. Der Leiter der sowjetischen Delegation in Belgrad, Ju. Woronow, erklärte in einem TASS-Interview: „Wie bekannt haben die Delegation der USA und einige von den Gesinnungsgenossen aus der NATO von den ersten Tagen des Belgrader Forums an und im Verlauf seiner ganzen Arbeit ihre Anstrengungen darauf gerichtet, die Begegnung in ein Instrument des kalten Krieges umzufunktionieren, sie in ein Feld ideologischer Zusammenstöße zu verwandeln. Statt sich einzusetzen für die Festigung des gegenseitigen Verstehens und Vertrauens unter den Staaten und Völkern Europas, bemühten sie sich, Zwietracht und Mißtrauen zu säen, indem sie für diese Ziele einen umfangreichen Propagandaapparat mobilisierten... Diese Versuche sind jedoch, wie bekannt, vollständig gescheitert. Einen Schatten auf die Praxis des realen Sozialismus werfen – wo der werktätige Mensch im Mittelpunkt der Sorge von Staat und Gesellschaft steht –, kann man tatsächlich nur, wenn man jedes Gespür für die Realität verloren hat . . ." [5]

Sowjetische Forderungen und Vorschläge

Konkret möchte die Sowjetunion:

1. eine völkerrechtlich verbindliche Regelung, daß der Nachrichtenstrom aus dem Ausland durch ein eigenes Regierungsfilter laufen muß; 2. ein Verbot von Rundfunk- und Fernsehsendungen, die grenzüberschreitend und unkontrolliert die Bürger „sozialistischer" Staaten gefährden könnten; 3. ein informationspolitisches Verhalten der „kapitalistischen" Länder, das etwa dem der sozialistischen Bruderländer entspricht, zumindest aber dem der finnischen Massenmedien.

Die Sowjetregierung hat in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg immer wieder gegen Rundfunksendungen aus dem Ausland protestiert, die in Sprachen der Völker der Sowjetunion ausgestrahlt wurden. Sie hat diese Sendungen ganz oder zumindest zeitweise durch Störsender behindert. Als „Einmischung in die inneren Angelegenheiten", „Diversion", „Gift", „Elektronischer Imperialismus" werden vor allem die Sendungen von folgenden Sendern bezeichnet: „Radio

Liberty", „Voice of America", „Deutsche Welle", „BBC" (London). Dies gilt aber auch der „Stimme Israels" und den „Religiösen Funkzentren im System des klerikalen Antikommunismus", d. h. allen religiösen Sendungen, die für Bürger der Sowjetunion im Ausland ausgestrahlt werden.

Nicht erwähnt wird dabei, daß die Sowjetunion in den zwanziger Jahren damit begonnen hat, den Rundfunk als grenzüberschreitendes Propagandamedium einzusetzen und sich keinem Einwand anderer Staaten zugänglich zeigt. Bis heute strahlen sowjetische Sender in alle Erdteile Sendungen aus, die nicht nur die eigenen Errungenschaften verkünden, sondern sehr konkret und hart Kritik an der Innen- und Außenpolitik anderer Staaten üben.

Im April/Mai 1976 wurden pro Woche mehrsprachige Auslandssendungen nach allen Weltteilen in folgendem Sendevolumen ausgestrahlt: Sowjetunion 2000 Stunden, 50 Minuten (in rund 70 Sprachen); Volksrepublik China 1366 Stunden, 35 Minuten; USA (Voice of America) 792 Stunden; Großbritannien (BBC External Services) 698 Stunden, 35 Minuten; Bundesrepublik Deutschland 601 Stunden, 50 Minuten.

Als 1972 bekannt wurde, daß die USA bald in der Lage sein würden, durch Fernsehsatelliten Bildschirme in anderen Ländern zu erreichen, wandte sich der sowjetische Außenminister Gromyko an den UN-Generalsekretär und forderte eine internationale Konvention. Sie sollte derartige Übertragungen nur bei „klar ausgesprochenem Einverständnis des betroffenen Landes" erlauben. Auf der UNESCO-Konferenz in Nairobi hat die Sowjetunion 1976 versucht, gemeinsam mit anderen Ostblockstaaten, unterstützt von einigen Ländern der Dritten Welt, eine Deklaration durchzusetzen, die den Nachrichtenfluß einer staatlichen Kontrolle unterwerfen soll. Die Bundesregierung hat damals durch Staatssekretär Hermes vor einem solchen Eingriff in die Presse- und Informationsfreiheit gewarnt. Der von der Sowjetunion gewünschte Beschluß kam nicht zustande.

Daß die Sowjetunion bei ihren Bemühungen von sozialistischen Bruderländern unterstützt wird, ist nicht erstaunlich. In diesem Zusammenhang muß aber auch ein Vorschlag von Korobeinikow in der Zeitschrift „Internationales Leben" erwähnt werden. Er schlug für das Informationsverhalten das Modell Finnland vor. Nun ist es kein Geheimnis, daß die finnischen Massenmedien sich, auf Grund des Einflusses der Sowjetunion, Zurückhaltung auferlegen müssen und das finnische Fernsehen selbstverständlich niemals wagen könnte, eine „antisowjetische" Sendung auszustrahlen, zumal in Estland die finnischen Sendungen empfangen werden.

Korobeinikows Vorschlag ist zwar nicht weiter vertieft worden, aber einige Wissenschaftler der Universität Tampere (Finnland) unterstützen die sowjetischen Forderungen nach einer „neuen Informationsordnung". Die beiden finnischen Wissenschaftler Nordenstreng und Varis z. B. loben in einem Artikel, daß auf einer UNESCO-Konferenz des Jahres 1974 die Delegierten der sozialisti-

schen und Entwicklungsländer „unterstrichen haben, daß die Idee vom ‚freien Fluß (der Informationen)' eindeutig veraltet ist und daß man sie von der Position der gegenwärtigen politischen Entwicklung aus dem vergangenen Jahrhundert zurechnen muß. Dieses Urteil über die Doktrin des ‚freien Flusses', diese Ablehnung ist ausschließlich möglich geworden dank der Veränderung der Kräfte im Weltmaßstab zugunsten des Sozialismus, dem zweifellosen Anwachsen des Einflusses der internationalen antiimperialistischen Bewegung." [8]

Ein taktisches Manöver der Sowjetunion

Der sowjetische Kampf gegen einen freien Informationsfluß und den Einfluß westlicher Massenmedien gilt zuerst dem Schutz und der Abschirmung der sowjetischen Bevölkerung und der Völker der sozialistischen Bruderländer. Er wird jedoch gleichzeitig geführt, um den Einfluß westlicher Massenmedien und Nachrichtenagenturen in der ganzen Welt zurückzudrängen. Die staatliche Nachrichtenagentur TASS ist unter diesem Gesichtspunkt zur Weltagentur gemacht worden. Aber ihre mangelhafte Aktualität und Zuverlässigkeit hat ihr nur dort Einfluß verschafft, wo ihr die „antiimperialistische, antikolonialistische, antikapitalistische" Einstellung einer Regierung eine Sonderrolle einräumte. Immerhin stellte eine UNESCO-Untersuchung in den sechziger Jahren fest, daß TASS für 30 Prozent der Weltbevölkerung die einzige Nachrichtenquelle sei. Seit 1961 ergänzt die sowjetische Agentur NOWOSTI (APN) das Angebot von TASS in der Welt durch geschickt aufgemachte Auslandspropaganda, eigene Publikationen, Ausstellungen usw.

Die Sowjetunion hat es verstanden, ihre Bemühungen um die Zurückdrängung westlicher Nachrichtenagenturen mit dem Bestreben einiger Entwicklungsländer zu verknüpfen. Das Problem, wie eine bessere Informationsordnung in der Welt erreicht werden kann, war bereits 1946 von den Vereinten Nationen aufgegriffen worden. Der Sozialrat entwarf seinerzeit eine Reihe von Grundsätzen: Informationsfreiheit, freier Zutritt zu allen Nachrichtenquellen, Verbot der Vorzensur, Herauslösung der Nachrichtenorganisationen aus der Hand des Staats oder der Interessenten, Umwandlung in treuhänderische Organisationsformen, internationale Berichtigungspflicht. Alles Bemühen der Vereinten Nationen, eine „Charta für die Rechte und Pflichten der Informationsorgane" durchzusetzen, war damals – trotz vieljähriger Bemühungen – am Widerstand der Sowjetunion gescheitert.

In den sechziger und siebziger Jahren wurde das Thema unter einem neuen Gesichtspunkt aktuell. So forderte z. B. die Katholische Weltunion der Presse (UCIP), daß dem meinungsbildenden Strom von Nord nach Süd ein ebenso starker Nachrichtenstrom in umgekehrter Richtung entsprechen müsse [9]. Die Schwie-

rigkeit beruht allerdings darin, daß zahlreiche Entwicklungsländer weder finanziell noch technisch in der Lage sind, entsprechende Agenturen ins Leben zu rufen.

Das ist jedoch nur die eine Seite des Problems. In zahlreichen Ländern der Dritten Welt herrscht keine Presse- und Informationsfreiheit. Und es scheint so, als wären gerade jene Staaten, die ihren Bürgern diese Rechte nicht gewähren, daran interessiert, durch eigene Agenturen ein Nachrichtenmonopol einzurichten, das ihnen außerdem noch die Möglichkeit zur Auslandspropaganda in die Hand gibt. So stellte der Jahresbericht 1977 des Internationalen Presse-Institutes in Zürich fest, daß zahlreiche Zwischenfälle in Uganda aus Marschall Idi Amin einen Meister der „manipulateurs de la presse 1977" gemacht haben[10].

Diese Situation macht sich die Sowjetunion zunutze, wenn sie so auftritt, als würde sie die Interessen der einstigen Kolonialvölker vor der Weltöffentlichkeit vertreten. Die Weltorganisation der Journalisten „IOJ", eine von Moskau abhängige Organisation, und ihre in Russisch, Französisch, Englisch und Spanisch erscheinende Zeitschrift „Demokratischer Journalist" unterstützt diese Bestrebungen mit Argumenten, wie wir sie bereits von den beiden finnischen Wissenschaftlern gehört haben.

Die Bemühungen der Länder der Dritten Welt bzw. der blockfreien Länder, ihre eigenen Informationen verstärkt zu verbreiten und sich dafür eigene Apparate zu schaffen, wurden vorangetrieben durch eine Reihe von Konferenzen: 1973 in Algier, 1975 in Lima, 1976 in Neu-Delhi, 1976 in Colombo. Die Deklaration von Neu-Delhi forderte einen ausgewogenen gegenseitigen Nachrichtenfluß, eine Befreiung der eigenen Medien vom „kolonialen Erbe", eine enge Zusammenarbeit der eigenen Agenturen. Die Abwehrhaltung galt eindeutig den „Zentren des Westens". In Neu-Delhi beschlossen die Minister, einen Pool der Presseagenturen der nichtblockgebundenen Länder zu schaffen.

Auf der 19. Generalkonferenz der UNESCO in Nairobi (1976) wurde das Thema erneut aufgegriffen, nun durch die Vereinten Nationen. Wie bereits erwähnt, lag der Konferenz ein von den Ostblockländern und den Ländern der Dritten Welt entwickelter Deklarationsentwurf vor, der nach westlicher Auffassung den freien Austausch von Informationen unter staatliche Aufsicht gestellt hätte. Er kam nicht zustande.

Erneut wurde das Thema auf der 2. Konferenz arabischer und europäischer Nachrichtenagenturen in Konstantinopel und auf einem internationalen Symposium von Journalisten und Leitern von Nachrichtenagenturen in Florenz (1977) diskutiert. Mit Genugtuung stellten die sowjetischen Vertreter fest, daß in Florenz der tunesische Informationsminister die westlichen Agenturen hart kritisierte. Zwei sowjetische Medienfunktionäre stellten anschließend befriedigt fest: „Es war bezeichnend, daß die Journalisten aus den Entwicklungsländern – bei der Behandlung der führenden Nachrichtenagenturen – auf dem Symposium

in Florenz besonders unterstrichen, daß ihre Kritik nicht den Agenturen der Sowjetunion und der sozialistischen Bruderländer gilt, die umfangreich und wohlwollend das Leben der Völker Asiens, Afrikas und Lateinamerikas beleuchten." [11]

Daß die Sowjetunion ihre Taktik in dieser Richtung weiter verfolgen wird, läßt sich aus dem eben angeführten Artikel „Gegen das Joch der Monopole" entnehmen, wenn es dort heißt: „Die Arbeit zur Verwirklichung neuer, wahrhaftiger, den Situationen des heutigen Tages entsprechender Prinzipien und Normen für die internationale Verbreitung von Informationen hat erst begonnen. Voraus liegt ein harter, dorniger Weg, der bewältigt werden muß gegen den verbissenen Widerstand des Imperialismus. Eine der Hauptvoraussetzungen für den Erfolg ist Steigerung der Aktivität der progressiven Kräfte, der Journalisten und ihrer Berufsorganisation in diesem Kampf, weitere Entwicklung der Zusammenarbeit zwischen Nachrichtenagenturen, Massenmedien und Journalisten der sozialistischen und der Entwicklungsländer." Im Klartext bedeutet das, die sowjetischen Agenturen und die Agenturen der sozialistischen Bruderländer sollen jene Rolle einnehmen, die heute von den westlichen Weltagenturen eingenommen wird.

Information und öffentliche Meinung

In der Sowjetunion hat sich an der Zuteilung von Nachrichten, z. B. durch geheime Sonderdienste der TASS, nach Helsinki nichts geändert. Obwohl die sowjetische Führungsspitze über zahlreiche Informationen verfügt, die dem Durchschnittsbürger unbekannt sind, ist sie über zahlreiche Probleme im eigenen Land mangelhaft informiert. Denn auf dem Informationsweg nach oben beseitigt jede Instanz verständlicherweise jene Informationen, die ihr selber schädlich sein könnten. Die Machthaber sind sich jedoch darüber klar, daß das Regime nur bei ausreichender Information der Spitze funktionieren kann. Da es keine freie öffentliche Meinung gibt, hat das System versucht, mit Hilfe der Meinungsforschung zusätzliche Informationen als Führungshilfe zu gewinnen.

Informationen erwartet man auch und vor allem aus Leserbriefen. Auf dem XXV. Parteitag der KPdSU sagte Breschnew: „Eine der wichtigsten Formen des Kontakts unserer Partei und ihres Zentralkomitees mit den Massen sind die Briefe der Werktätigen." 1977 verkündete das ZK einen besonderen Erlaß „zur weiteren Verbesserung der Arbeit mit den Briefen der Werktätigen im Licht der Entscheidungen des XXV. Parteitags der KPdSU". Es braucht nicht näher erläutert zu werden, daß jeder Sowjetbürger, der einen Leserbrief schreibt, sich jene Selbstbeschränkung auferlegt, die er für die Selbsterhaltung für notwendig

hält. Dasselbe gilt von der immer wieder geforderten „Kritik und Selbstkritik". Das heißt, der Informationszuwachs aus den Briefen kann kaum ausreichen.

Das System steht sich bei der Lösung des Problems selber im Weg. Nach wie vor gelten die Zensurbestimmungen, die gewisse Vorkommnisse tabuisieren. Das kann einen Flugzeugabsturz betreffen; oder die Zahl der Erdbebenopfer in der Sowjetunion oder Ausschreitungen, wie sie sich nach einem Fußballspiel am 10. Oktober 1977 in Wilna ereigneten. Die Zensurvorschriften umfassen eine ganze Kette von Tabus, angefangen mit dem Verbot, über die Zensur etwas zu berichten, bis hin zu Angaben über die Zahl der vernachlässigten Kinder. Die Zensurinstitution GLAWLIT ergänzt die Tabuliste durch regelmäßige Zirkulare. Im sowjetischen Journalistenjargon heißen sie „Talmud".

Völlig unerwünscht sind natürlich die Meinungen und Äußerungen von Dissidenten, die teilweise auch in offenen Briefen an die Führungsspitze gerichtet sind. Ihr Verbreitungsgrad ist sicherlich gering, solange die Texte nicht ins Ausland gelangen. Der russische Philosoph A. Sinowjew hat im Samisdat den Roman „Klaffende Höhen" veröffentlicht. Er spielt im Phantasieland Ibansk – gemeint ist die Sowjetunion. An einer Stelle des Romans wird die Frage gestellt, wie man Angehörige und Freunde am schnellsten informieren könne. Die Antwort lautet: Wende dich an einen ausländischen Korrespondenten, der in Moskau arbeitet. Am nächsten Tag ist ganz Ibansk informiert.

Angesichts dieser Informationspolitik ist es nicht erstaunlich, daß ein gut Informierter, der nicht zum Kreis jener gehört, die offiziell intern informiert werden, bereits als verdächtig gilt. Max Frisch schreibt in seinem Vorwort zu Kopelews Buch „Verbietet die Verbote": „Wer gut informiert ist, gilt hier (in der Sowjetunion) als Außenseiter, auch wenn er sich zu Marx und Lenin bekennt und zu den Richtlinien des letzten Parteitages; er ist schon verdächtig, weil er, im Gegensatz zum Volk, informiert ist." [12]

Die fortgesetzten Einschüchterungsversuche behindern den unerwünschten Informationsfluß. Man droht, verhaftet, urteilt ab, sperrt in psychiatrische Kliniken, wenn „staatsgefährliche Informationen" in Umlauf gesetzt werden. Der Versuch der Intelligenzija, sich eine eigene Meinung zu bilden, wird dadurch behindert, aber er ist nicht beendet worden. H. Brahm kommt in einer Untersuchung zu dem Ergebnis: „Wenn es auch in der Sowjetunion von heute keine publizierte öffentliche Meinung gibt, so ergibt sich doch aus den verschiedenen Stimmen, die sich zur China-Frage geäußert haben, daß zum mindesten die sowjetische Intelligenzija dabei ist, sich jenseits der sowjetischen Zeitungsinformationen eine eigene Meinung zu bilden." [13]

Das Thema „öffentliche Meinung" beschäftigt nicht nur die Parteifunktionäre, sondern auch die Wissenschaftler in der Sowjetunion. Sowjetische Veröffentlichungen gehen wie selbstverständlich von der Behauptung aus, daß die offiziell veröffentlichte Meinung identisch sei mit der Meinung der Bevölkerung.

Aber selbst der überzeugteste Funktionär ist sich klar darüber, daß das nicht stimmt. Mit Besorgnis registriert man, besonders bei Jugendlichen, einen ausgesprochenen Zynismus. Gerade in den letzten Jahren zeigen sowjetische Untersuchungen, daß das bisherige System der Meinungslenkung und der Informationspolitik nicht effektiv genug ist.

Das durchbrochene Informationsmonopol

Natürlich gehen die Informationen in der Sowjetunion durch das Filter der Nachrichtenagentur bzw. der Zensur. Nichts darf gemeldet werden, was die Überlegenheit des sozialistischen Systems in Frage stellen könnte. Und wenn eine kritische Kampagne läuft, die sich mit Mißständen im eigenen Bereich befaßt, dann ist sie von oben befohlen, so z. B. die langanhaltende Kampagne gegen die verheerende Trunksucht in der Sowjetunion.

Informationen über bürgerliche Staaten werden einmal nach der Ideologie aufbereitet, zum anderen nach den augenblicklichen Beziehungen zu den „kapitalistischen" Staaten. Der Meinungsschwenk gegenüber der Bundesrepublik Deutschland, aus Anlaß des Besuchs von Breschnew in Bonn, ist ein Musterbeispiel dafür. Unverändert bleibt jedoch im Hintergrund immer die These bestehen, daß die „kapitalistischen Staaten" Hort der Ausbeutung sind, dem Untergang geweiht. Fast noch schwieriger ist jedoch die Nachrichtenverarbeitung von Informationen, die z. B. den Eurokommunismus betreffen. Selbst die absurdesten Verfälschungen lassen ein Körnchen Wahrheit erkennen, zumal Sowjetbürger es gelernt haben, zwischen den Zeilen zu lesen.

Das Informationsmonopol der Sowjetunion ist jedoch durch die Rundfunksendungen aus dem Ausland durchbrochen. Und die ausländischen Touristen sind nicht nur erwünschte Devisenbringer, sondern auch im Besitz von Informationen, die ihnen von wißbegierigen Sowjetbürgern beharrlich abgefragt werden. Schon der Katalog eines westlichen Versandhauses birgt eine Fülle von Informationen über den Lebensstandard in einem „kapitalistischen" Land. Die Programme von „Radio Liberty" sollen im Lauf eines Monats etwa von 30 bis 40 Millionen Sowjetbürgern gehört werden. Zwar werden „Radio Liberty" und die „Stimme Israels" stark gestört, so daß sie nur in ländlichen Gebieten zu hören sind. Aber ohne besondere Schwierigkeiten kann man „Voice of America", die „Deutsche Welle" und „BBC" hören.

Ein Schweizer Journalist berichtete kürzlich, wie plötzlich im Wartesaal des Leningrader Bahnhofs in Moskau über Lautsprecher die „Stimme Amerikas" zu hören war. Der Beamte hatte offensichtlich für seinen Eigenbedarf den Auslandssender eingestellt und vergessen, den Lautsprecher für das Publikum auszuschalten. Die sowjetischen Machthaber werden es in Zukunft nicht leichter

haben. Es sei denn, es gelingt der Sowjetregierung, Vereinbarungen zu schließen, die den freien Fluß von Informationen durch Staatsfilter pressen. Damit wäre die KSZE-Akte zum Fetzen Papier gemacht.

ANMERKUNGEN

[1] J. Kašlev, S. Losev, Protiv gneta monopolij, in: Žurnalist Nr. 11 (1977) 77.
[2] V. Korobejnikov, Duchovnoe obščenie, obmen informaciej, ideologičeskaja bor'ba (Moskau 1976) 133.
[3] M. Očkov, Mirnoe sosuščestvovanije i ideologičeskaja bor'ba (Moskau 1976) 159.
[4] P. Hübner, Analyse sowjetischer Äußerungen zur Menschenrechtsproblematik. Bericht des Bundesinstituts, Köln, Nr. 59 (1977) 5.
[5] Pozitivnye itogi Belgradskoj vstreči, in: Izvestija, 10. 3. 1978.
[6] W. Boelcke, Die Macht des Radios (Frankfurt 1977) 561.
[7] V. Korobejnikov, Čto skriyvaetsja za koncenpciej „svobody informacii", in: Meždunarodnaja Zizn, Nr. 1 (1976) 103.
[8] K. Nordenstreng, I. Varis, Za novy informacionny porjadok, in: Demokratičeskij Žurnalist, Nr. 9 (1977) 6.
[9] Informationen der Gesellschaft der Kath. Publizisten, Köln, Nr. 3 (1978) 3.
[10] UCIP-Informations, Nr. 1 (1978) 5.
[11] S. Anm. 1.
[12] L. Kopelew, Verbietet die Verbote (Hamburg 1977) 16.
[13] H. Brahm, Sowjetische Intellektuelle über die „chinesische" Gefahr. Bericht des Bundesinstituts, Köln, Nr. 60 (1977) 3.

Karl Heinz Neufeld SJ

Katholiken vor dem Augsburger Bekenntnis

„Auf dem Weg zur Einheit der Kirchen – Confessio Augustana (1530): Hindernis oder Hilfe?" Unter dieser Frage stand Mitte April eine gut besuchte gemeinsame Tagung der Katholischen Akademie in Bayern und der Evangelischen Akademie Tutzing in München. Zu Pfingsten war eine vierseitige Zeitungsumfrage „Confessio Augustana" in der Diskussion (Deutsche Tagespost), die die breite Öffentlichkeit mit einer Debatte bekannt machte, die schon geraume Zeit die deutschen Ökumeniker herausfordert. Vor kurzem gab H. Fries in dieser Zeitschrift seine Stellungnahme im Für und Wider um dieses Thema ab: „Katholische Anerkennung des ‚Augsburger Bekenntnisses'?" (196, 1978, 467 bis 478). Er führte damit auch in die Problematik ein. Nicht zuletzt dürfte sie durch ein Datum aktuell geworden sein. Am 25. Juni 1530 wurde nämlich das Bekenntnis als Summe und Inhalt der reformatorischen Bewegung vor Kaiser Karl V. auf dem Reichstag in Augsburg offiziell verlesen und anschließend in lateinischer und deutscher Fassung dem Oberhaupt des Reichs übergeben. So werden im Sommer 1980 450 Jahre vergangen sein, für nicht wenige Grund genug, das Ereignis mit einem Jubiläum zu feiern.

Das Gespräch wäre aber kaum in Gang gekommen, hielten es nicht gerade katholische Theologen nach erneutem Studium des Textes und der geschichtlichen Umstände heute für möglich, das Augsburger Bekenntnis als Ausdruck des gemeinsamen christlichen Glaubens gelten zu lassen. Weder der Absicht noch dem Inhalt nach sei es antikatholisch; ganz im Gegenteil! Und da überall in der Ökumene nach solchen gemeinsamen Zeugnissen des Christseins gesucht werde, da selbst Papst Paul VI. wiederholt dazu aufgefordert habe, jeden Ansatz zu grundsätzlicher Übereinstimmung aufzugreifen und auszuwerten, biete sich in der Augustana gewissermaßen die Basis christlicher Gemeinsamkeit. Wichtige Stimmen zur Frage bis zum Herbst letzten Jahres enthält ein Sammelband[1]. In seinem Vorwort begrüßt Kardinal Willebrands den begonnenen Meinungsaustausch; die Klärung der Bedeutung der Confessio könne bei der Suche nach der Einheit in der Wahrheit nur dienen. Ähnlich unterstützt von lutherischer Seite Landesbischof Heintze zu Beginn des Bandes die katholische Initiative.

Auf den ersten Blick scheint es um ein fast rein deutsches Unternehmen zu gehen; aus diesem Raum stammen so gut wie alle Beiträge. Doch nahm der Lutherische Weltbund bei seiner sechsten Vollversammlung ausdrücklich von diesen Bemühungen Kenntnis und ermunterte sie[2]. Auf katholischer Seite bürgt

der jetzige Kardinal von München, J. Ratzinger, dessen Stellungnahme in diesem Gespräch wichtige Anstöße gab[3], dafür, daß in dieser Diskussion die Perspektive Weltkirche nicht vergessen wird.

Allerdings hat man früher die Jubiläen des Augsburger Bekenntnisses im Gegensatz zur Kirche Roms gefeiert. Das bezeugt die 1730 in Leipzig erschienene barocke „Ausführliche Beschreibung des ersten großen Evangelischen Augsburgischen Confessions-Jubel-Fests", mit der Joh. E. Kappen seinen Zeitgenossen in Erinnerung rief, wie 100 Jahre zuvor allenthalben das erste Jahrhundertgedächtnis begangen worden war. Dem Zeitgeist entsprechend besann sich dann das 19. Jahrhundert auf die Confessio von Augsburg vornehmlich in historischen Untersuchungen sowie mit einer ganzen Reihe kritischer Bearbeitungen und Ausgaben des Bekenntnistextes. 1930 schließlich charakterisieren im Rahmen eines Deutschen Evangelischen Kirchentags und einer Tagung der Allgemeinen Evangelisch-lutherischen Konferenz Massentreffen in Augsburg die fortdauernde Bedeutung der Augustana. Zu dieser Bedeutung einige Hinweise, weil sie auch für Sinn und Gewicht einer möglichen katholischen Anerkennung hilfreich sind.

Entgegen dem ersten Eindruck ist das Augsburger Bekenntnis nicht in erster Linie ein kirchliches, sondern ein politisches Zeugnis. Der Reichstag nahm es entgegen, er verhandelte darüber. Die untrennbare Verbindung des Religiösen mit dem Politischen – Merkmal der mittelalterlichen Welt – wirkt sich darin aus. Von Bologna aus hatte der Kaiser im Januar 1530 die Stände des Reichs nach Augsburg eingeladen. Zwei Themen nannte er für die Verhandlungen: gemeinsame Vorbereitungen gegen die drohende Türkengefahr sowie Klärung und Bereinigung der Glaubensstreitigkeiten, die seit über einem Jahrzehnt das Reich verwirrten. Karl V. versprach: „in Lieb und Gütigkeit" eines jeden Meinung anzuhören und zu prüfen, damit einmütig die christliche Wahrheit festgestellt sowie Ruhe und Friede wieder aufgerichtet würden.

Nicht die Themen, wohl aber die angekündigte Art und Weise des Vorgehens mußte überraschen. Denn ein Jahr zuvor hatten reformierte Stände auf dem Reichstag zu Speyer mit ihrer „Protestation" – nach der ihre Anhänger künftig „Protestanten" hießen – die politische Gewalt direkt herausgefordert. Da der Kaiser jetzt die Hände frei hatte, lag hartes Durchgreifen eher in der Luft als der angebotene Weg einer gütlichen Verständigung. Dieses kaiserliche Entgegenkommen wies den Reformatoren und ihren Verteidigern eine ganz neue Rolle zu; sie sollten nicht mehr sagen, was sie ablehnten und warum, sondern was sie positiv glaubten und wie sie die christliche Wahrheit verstanden und lebten, die als selbstverständliche und fraglose Basis des Reichs galt.

Luther war nach wie vor in Acht und Bann; er konnte nicht in Augsburg erscheinen. Sein Freund und enger Mitarbeiter Philipp Melanchthon nahm darum dort die Aufgabe wahr, verschiedene Ansätze und Formulierungen des

eigenen Glaubens zu sammeln. In komplizierter Entwicklung faßte er den Text des späteren Bekenntnisses von Augsburg ab. Die Verlesung vor Kaiser und Ständen auf dem Reichstag hatte zunächst eine entscheidend rechtliche Bedeutung. Unwiderruflich war damit nämlich die Tatsache aktenkundig, daß es einige Reichsstände auf einer mit den anderen gemeinsamen Basis christlicher Wahrheit für ihre Pflicht und ihr Recht hielten, bestimmte Punkte des herkömmlichen religiösen Lebens und Denkens abzuändern. Selbst wenn der Reichstag festgestellt hätte, dieses Vorgehen sei zu Unrecht begonnen worden, hätte doch niemand mehr die Tatsache aus der Welt schaffen können, daß in Verlesung und Überreichung der Augustana eine Partei als solche rechtsverbindlich anerkannt war.

Die entsprechenden Folgen ergaben sich dann auch konsequent. Die Bestimmungen des Augsburger Religionsfriedens 25 Jahre später ruhten auf dieser Tatsache, in der mindestens eine gemeinsame Basis vorausgesetzt war. Die Stände, die zur Augustana hielten, und nur sie, wurden in ihrem Besitz politisch-rechtlich bestätigt – aufgrund der früheren Anerkennung gemeinsamen Christenglaubens. Fragt man, wer anerkannte und bestätigte, so ist zu antworten: die katholischen Stände mit dem Kaiser an ihrer Spitze. Es hat also rechtlich verbindlich bis zum Ende des Heiligen Römischen Reichs (1806) eine katholische Anerkennung des Augsburger Bekenntnisses gegeben.

Glaubenszeugnis

In der augenblicklichen Debatte der Theologen geht es jedoch um die *religiöse* und ökumenische Bedeutung der Augustana. Aber dafür ist ihr früheres politisch-rechtliches Gewicht nicht einfach belanglos und vergangen. Schon auf dem Reichstag von 1530 stellte sich die Mehrheit der reformierten Stände – mit Ausnahme einiger süddeutscher Städte und der Schweizer – hinter das Glaubensbekenntnis. In der Folge entwickelte sich diese Summe reformatorischen Glaubens mehr und mehr zum Sammelpunkt der verschiedensten protestantischen Kräfte und Mächte.

Zunächst sah die *lutherische Christenheit* in der Augustana ihre grundlegende Bekenntnisschrift. Daraus erklärt sich, daß die aktuelle Diskussion über die Confessio mit dem Luthertum ins Gespräch zu kommen sucht. Für diesen Zweig der Reformation blieb in Abhängigkeit und Deutung von der Hl. Schrift her dieser Text bis heute maßgebend, allerdings nicht allein und ausschließlich. Der eigentümliche Sinn evangelischer Bekenntnisse, der Konfessionen, darf zudem nicht vergessen werden; mit der katholischen Idee eines Glaubensbekenntnisses hat das nur wenig zu tun. Der Text der Augustana konnte zum Beispiel selbst nach dem Reichstag noch öfter geändert werden; neben der ursprünglichen Fas-

sung gibt es etwa die „Confessio variata" von 1540, die namentlich in der Abendmahlslehre dem Schweizer und Genfer Zweig der Reformation entgegenkam. Diese Variata unterschrieb Calvin 1541.

Schließlich wurden nach mancherlei innerprotestantischen Auseinandersetzungen auch die Anhänger der *calvinistischen Reformation* endgültig beim Westfälischen Frieden (1648) als den Augsburgischen Konfessionsverwandten zugehörig anerkannt. Über die religiöse Verbindlichkeit der Augustana für die Reformierten ist damit nichts Genaues ausgemacht, doch darf man sie aus dem Gespräch über das Bekenntnis auch nicht einfach ausschließen. Grundsätzlich beziehen auch sie sich in ihrem Glauben auf den Text der Augustana. Schließlich hängen sogar die „39 Artikel" der *Anglikanischen Kirche* mit dem Augsburger Bekenntnis zusammen, insofern Erzbischof Cranmer seine ursprünglich 42 Artikel weitgehend diesem Text entnahm und lediglich einige Zwinglische Elemente hinzufügte. Auch die Kirche Englands beruft sich also auf diese Summe reformatorischen Christentums.

Wenn auch in unterschiedlicher Verbindlichkeit gehört die Confessio Augustana zu den Grundlagen der drei hauptsächlichen Gestalten der Reformation des 16. Jahrhunderts, und zwar betont als Ausdruck dessen, was man glaubte. Dennoch will sie gerade nicht die Neuerung als Neuerung, sondern den Zusammenhang mit dem Christentum von Anfang an bekunden. Neben der Vorlage auf dem Augsburger Reichstag geht diese Absicht aus der Tatsache hervor, daß Melanchthon 1559, im Jahr vor seinem Tod, eine paraphrasierende griechische Übersetzung der Confessio Augustana erstellte und an den Patriarchen Joasaph nach Konstantinopel sandte (vgl. E. Benz, Wittenberg und Byzanz, Marburg 1949, 94–128).

Ein Blick auf den Text von Augsburg (hrsg. v. H. Bornkamm, Hamburg 1965) mag zunächst den Sinn dieses Bekenntnisses klären. Denn es stellt kein Credo dar, wie es der Katholik aus der Sonntagsmesse kennt, also keine Formel, die sich auswendig beten läßt. Aber der Aufbau nach dem Apostolikum läßt sich doch leicht erkennen: Gott – Jesus Christus – Kirche – das letzte Ziel aller Wirklichkeit. Die einzelnen Artikel entfalten sich jedoch zu kleinen Abhandlungen; außerdem sind weitere Themen hinzugekommen. So ergibt sich eine umfänglichere Darlegung des Glaubens, dessen „Hauptartikel" (15–33) in einem ersten Teil dargelegt sind, während ein zweiter die „Artikel, in denen die abgeschafften Mißbräuche behandelt werden" (33–71) bietet. Das Resultat wirkt wie ein Mittelding zwischen einem klassischen Bekenntnis des Glaubens, das sich im Gedächtnis behalten und gemeinsam beten läßt, und einem umfassenden Katechismus, der in lehrhafter Anordnung die einzelnen christlichen Wahrheiten zu erklären versucht. Zwischen einem Credo und einer katechetischen Glaubensunterweisung ist es dem Text der Confessio Augustana eigen, vorgelesen oder verlesen und unterschrieben bzw. überreicht zu werden. Das

literarische Genus einer solchen Darlegung ließe sich heute am besten als Botschaft oder Manifest von Augsburg bezeichnen. In der vorliegenden Form eignet es sich jedenfalls weder für liturgischen Gebrauch noch für katechetischen Unterricht. Im Grund stellt es einen neuen Ausdruck dar, eben das, was im Gefolge der Reformation „Konfession" heißt.

Der erste Sinn eines solchen Dokuments dürfte von vornherein darin liegen, daß es Gesprächsgrundlage, Verhandlungsbasis sein will; das erklärt auch, warum es Änderungen zuläßt. Die Confessio Augustana zählt außer einem Schlußwort für den ersten wie für den zweiten Teil 28 Artikel, von denen 21 die Hauptartikel und 7 die Mißbräuche behandeln. Nach Bornkamm ordnet sich der Stoff in drei sachliche Problemkreise: 1. Gotteslehre, Erbsündenlehre und Christologie; 2. das reformatorische Verständnis des Evangeliums und 3. die Frage der Kirche. Die Darstellung ist darauf angelegt, die Übereinstimmungen mit der Lehre der römischen Kirche zu verdeutlichen. Selbst zu Beginn des zweiten Teils, wo es um die Unterschiede geht, wird noch einmal betont, daß „die Gemeinden auf unserer Seite in keinem Glaubenssatz von der allgemeinen Kirche abweichen, nur einige wenige Mißbräuche beseitigen, welche neu und gegen die Absicht der Kirchengesetze im Laufe der Zeiten zu Unrecht eingeführt wurden . . ." (33). Wichtig hier die selbstverständliche Annahme einer gemeinsamen allgemeinen Kirche und die Unterscheidung der Gemeinden. Als abzuschaffende Mißbräuche werden genannt: die Kommunion nur unter einer Gestalt, der pflichtmäßige Priesterzölibat, die Privatmessen, juridische Beichtdisziplin, Fasten-Askesevorschriften für alle, Wertung der Mönchsgelübde und weltlich-politische Kirchengewalt. Aber auch nach Behandlung dieser Kontroverspunkte unterstreicht die Confessio Augustana gegen Ende noch einmal: „Bei uns gilt weder in der Lehre noch in den Zeremonien etwas, was der Heiligen Schrift oder der allgemeinen Kirche entgegensteht" (71). Der Text will also bewußt und betont den gemeinsamen christlichen Glauben aussagen.

Einwände und Schwierigkeiten damals

Das Bekenntnis von Augsburg merkt selbst an, es biete nur die Hauptwahrheiten. Schaut man genauer nach den angedeuteten Lücken, so stellt sich rasch heraus, daß auch entscheidende Artikel des protestantischen Glaubensverständnisses nicht angesprochen sind. Beispielsweise findet sich keine Aussage über Rolle und Bedeutung der Hl. Schrift, über das Papsttum, die Lehre vom Fegefeuer u. a. Darum gilt die Augustana auch dem Protestanten zwar als Grundbekenntnis, jedoch nicht als voller Ausdruck seiner religiösen Überzeugung. Der Lutheraner ergänzt den Text von Augsburg um Melanchthons „Apologie", die später als Antwort und Verteidigung gegen die katholische „Confutatio" ver-

faßt wurde, sowie um seinen „Tractatus de potestate ac primatu papae" von 1537 (vgl. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen ^{3}1956, 471–498). Außerdem rechnet man noch Luthers Schmalkaldische Artikel aus demselben Jahr zu den Grundbekenntnissen (ebd. 405–468). Auf je eigene und noch freiere Weise ergänzen und deuten schließlich Calvinisten und Anglikaner das Augsburger Bekenntnis für ihre Kirchen.

An der Unvollständigkeit der Confessio entzündeten sich schon in Augsburg die hauptsächlichen Einwände der katholischen Theologen. Offensichtlich taten sie sich auch schwer, die grundsätzlich versöhnliche und unpolemische Darlegung der Reformatorischen aus den Angeln zu heben. Früher hatten sie es leichter gehabt, da Äußerungen und Verhalten Luthers und seiner Anhänger diese fast von selbst zu Rebellen stempelten, gegen die der Vorwurf der Häresie ohne große Begründung auf der Hand lag.

Nun aber hatten die Versöhnlichkeit des Kaisers und die Confessio Augustana als Antwort der reformatorischen Stände die Verteidiger der alten Kirche in eine ungewohnte und schwierige Lage gebracht. Ihnen fiel jetzt die Beweislast zu, daß und worin die Gegenseite vom gemeinsamen christlichen Glauben abgewichen sei. Wie schon angemerkt, unterschied Melanchthon im Blick auf die Gemeinden zwei Seiten, ob aber die Kluft eine wesentliche war, das blieb undeutlich. Die reformatorische Seite bestritt es in der Augustana, die katholische Seite sah sich verpflichtet, solch einen Nachweis zu erbringen.

Dem Wortlaut des Bekenntnisses nach bestand der Unterschied lediglich in der Reform, in Abschaffung von Mißbräuchen auf Gemeindeebene. Die Reform aber war seit den Konzilien von Konstanz und Basel immer wieder als nötig und dringlich gefordert worden. Kein Katholik konnte das Anliegen der „reformatio in capite et in membris", der „Erneuerung an Haupt und Gliedern", bestreiten; es war allgemeine Überzeugung. Ebenso teilte die katholische Seite den stillschweigend vorausgesetzten Vorwurf, die offizielle Kirche selbst habe sich in der ganzen Zeit als zu dieser Reformation unfähig erwiesen. Mußte demnach nicht eine Bewegung anerkannt und unterstützt werden, die – getragen von Laien und lokalen bzw. regionalen politischen Kräften – schließlich innerhalb der einen Kirche das Werk in Angriff genommen hatte, das aller Welt überfällig erschien und das die kirchlichen Autoritäten offensichtlich nicht verwirklichen konnten?

Reform oder Häresie, das war die Frage in Augsburg. Sie 1530 zu entscheiden war mehr als schwierig. Erst in der Folgezeit etablierte sich die reformatorische Bewegung als neue kirchliche Größe neben der alten Kirche; im Augsburger Religionsfrieden von 1555 fand sie ihre rechtliche Anerkennung. Diese Entwicklung aber beruht nicht zuletzt auf dem Augsburger Bekenntnis und auf der katholischen Reaktion, die damals erfolgte. Wäre sie durch eine andere als die ablehnende Antwort der „Confutatio" (vgl. H. Immenkötter, Um die Einheit im

Glauben. Die Unionsverhandlungen des Augsburger Reichstages im August und September 1530, Münster 1973) in eine positivere Richtung gelenkt worden? Die Frage ist nicht zu lösen. Ohne Zweifel steckte in dem Versuch, die reformatorische Bewegung – den Tendenzen eines ganzen Jahrzehnts folgend – als häretisch nachzuweisen und die Confessio Augustana entsprechend zu werten, eine religiöse Anerkennung dieses Dokuments; nahm man es doch als falsches Glaubensbekenntnis ernst.

Die aktuelle Debatte zielt darauf ab, dieses Urteil von damals als unzutreffend zurückzunehmen. Dafür werden eine ganze Reihe von Gründen angeführt. Aber was war es um diese katholische Stellungnahme? Die Theologen, die in Augsburg die alte Kirche vertraten, sahen sich nicht nur einer schwierigen, sondern vor allem einer unklaren Aufgabe gegenüber. Die reformierten Stände hatten gleich zu Beginn vorsorglich ihre alte Berufung an ein allgemeines Konzil wiederholt für den Fall, daß es auf dem Reichstag nicht zu einer Einigung komme. Was konnte da Einigung überhaupt bedeuten? Zustimmendes Eingehen auf die protestantische Darstellung der „Hauptartikel des Glaubens" und mindestens prinzipielles Einverständnis mit der Abschaffung von Mißbräuchen? Die altkirchlichen Vertreter waren entschlossen, „sich fur kein parthei zu achten noch zu halten" (Immenkötter 11), weil die Gegenseite ursprünglich mit ihnen im Glauben und Evangelium der christlichen Kirche übereingestimmt habe; dabei wollten sie auch weiterhin bleiben.

Karl V. ließ unter maßgeblichem Einfluß des päpstlichen Legaten L. Campeggio von 20 Theologen eine katholische Stellungnahme zum Augsburger Bekenntnis vorbereiten. Der erste Entwurf fiel so breit und ablehnend aus, daß der Kaiser ihn zurückwies. Die endgültige „Confutatio", offiziell: „Responsio Augustanae confessionis" war kein Bekenntnis, sondern eine Auseinandersetzung mit den von reformierter Seite vorgelegten Artikeln. Dieser Text wurde im Namen des Kaisers Anfang August 1530 vor den Ständen des Reichstags ebenfalls verlesen, jedoch nicht schriftlich überreicht, weil man sich u. a. nicht auf lange Verhandlungen einlassen wollte. Ein Fachmann charakterisierte diese Antwort vor kurzem als Stellungnahme, „die im Ton nicht unfreundlich ist, in der Sache aber deutlich die jeweiligen Unterschiede herausstellt" (Immenkötter 17).

In den meisten Lehrartikeln stimmt die Confutatio den Aussagen der Confessio Augustana zu; Abweichungen werden vermerkt in den Lehren von der Erbsünde, von Verdienst und guten Werken, von Kirche, Buße, Heiligenverehrung usw., ohne daß diese Unterschiede als gravierend empfunden worden wären. Angesichts der abgeschafften Mißbräuche aber wird grundsätzlich das Recht der Gewohnheiten der alten Kirche herausgestellt und verteidigt, nicht weil die nötige Reform geleugnet wird, sondern weil das Recht zur Erneuerung angemaßt sei. Als Schutzherr der christlichen Kirche und als Garant der öffent-

lichen Ordnung des Reichs verlangt der Kaiser, daß Kirchenreform ausschließlich in Verbindung mit ihm unternommen wird; wo sie ohne ihn eingeleitet sei, müsse sie entsprechend rückgängig gemacht werden. Papst und Lehramt kamen gar nicht ins Spiel. Die Berufung an ein Konzil aber war von vornherein so angelegt, daß damit eine Instanz über dem Papst, ja über dem Kaiser ins Feld geführt wurde.

All diesen Schwierigkeiten zum Trotz erkannte die Confutatio die Übereinstimmung des Augsburger Bekenntnisses in den wichtigsten Punkten des christlichen Glaubens an und begründete damit jene Idee religiös-christlicher Gemeinsamkeit, die die oben erwähnten politischen Konsequenzen tragen sollte. Kein Vorwurf gegen die Gotteslehre, gegen die Christologie, die Grundsakramente in der vorgelegten reformatorischen Sicht. Dennoch kam kein Konsens zustande; auch in langwierigen Verhandlungen wurde die Kluft in Einzelfragen nicht überwunden; sie wurde zum Ausgangspunkt der konfessionellen Spaltung. Sind dafür nur politische oder auch religiöse Gründe maßgebend? Die Confessio Augustana wurde im Namen des Kaisers aufgrund eines Theologenkonsenses zurückgewiesen. Dabei verfolgte die politische Macht durchaus eigene Interessen, aber für den Kaiser ebenso wie für den Kurfürsten von Sachsen und die reformierten Stände gingen eben politische und kirchliche Gewalt noch ungetrennt zusammen.

Auch im Namen der seither erfolgten Trennung beider Bereiche wird sich die katholische Kirche heute nicht einfach von der Confutatio distanzieren können. Sie stand hinter dieser Antwort und identifizierte sich später auch mit ihr. Deshalb wird bei der Prüfung einer möglichen Anerkennung der Augustana als katholisches Bekenntnis die genaue Untersuchung der damaligen Antwort eine wichtige Rolle spielen. Bisher scheint es jedoch eher, als werde in der ganzen Diskussion allein der Text des Augsburger Bekenntnisses selbst beachtet. Daraus ergeben sich Anfragen an jene, die heute für die Anerkennung der Confessio Augustana von katholischer Seite eintreten.

Anfragen heute

Soviel Beifall der Gedanke fand, die Augustana als Ausdruck gemeinsamen christlichen Glaubens zu akzeptieren, so deutlich wurden Bedenken gegen das Unternehmen laut, ohne daß es jemand einfach in Bausch und Bogen zurückgewiesen hätte[4]. Eine erste Anfrage betrifft die Isolierung des Augsburger Bekenntnistextes. Zugestandenermaßen bietet ja die Confessio kein vollständiges Bild reformatorischen Glaubens. Zu einer ausreichenden Darstellung hält es H. Bornkamm für unerläßlich, mindestens „Melanchthons in vielem kraftvollere Apologie, seinen Tractatus de potestate ac primatu papae (1537) und Luthers Schmalkaldische Artikel (1537)“ (RGG ^{3}I 735) hinzuzunehmen. Überhaupt müßten

die Schriften des Reformators, namentlich sein weit verbreiteter „Kleiner Katechismus" in diesem Gespräch stärker beachtet werden. Über diese Bekenntnisschriften hinaus mag sich dann noch die Frage stellen, ob für den Dialog mit der katholischen Kirche nicht auch die Zeugnisse des reformatorischen Aufbruchs mit der ihnen eigenen Polemik heranzuziehen sind. Ist der Anteil Melanchthons an der Abfassung der Bekenntnisschriften so gewichtig, daß Luther und seine Anfänge darüber vergessen werden könnten? Die Confessio Augustana ist in ihrem weiteren Horizont und nicht allein ihrem bloßen Wortlaut nach zu betrachten. Sonst entginge man kaum der Gefahr, an der vollen Wirklichkeit der lutherischen Reformation vorbeizulaufen. Sinn des ökumenischen Gesprächs aber kann nur die Begegnung mit der vollen Wirklichkeit der anderen Auffassung sein.

Darum ist die erste Anfrage noch weiter zu treiben. Die Reformation vollzog sich nicht nur in schriftlichen Thesen, Pamphleten und Bekenntnissen. So wichtig Buch- und Publikationswesen für ihre Verbreitung gewesen sein mögen, entscheidend wirkte die historische Situation und ihre Ereignisse. Texte und Dokumente allein vermitteln kein volles Verständnis der Entwicklung; sie müssen im Kontext der Ereignisse gesehen und beurteilt werden. Für die Confessio Augustana machte H. Bornkamm wiederholt auf den wichtigen Zusammenhang mit der Protestation von Speyer aus dem Jahr 1529 aufmerksam. Darin sieht er den entscheidenden Akt des Bekennens, an den in der Einleitung zum Augsburger Bekenntnis noch einmal erinnert wird. „Das gab ihnen die Freiheit, die Darlegung ihres Glaubens für den Reichstag so unpolemisch und entgegenkommend zu formulieren, wie es nur irgend vertretbar war . . . Sie suchte das Gemeinchristliche auszusprechen und das Kritische und Trennende darin einzuordnen. Man darf nur darüber die unwiderrufliche Grenze der ‚Protestation' von 1529 nicht vergessen" (Das Augsburger Bekenntnis, Einleitung 6). Man braucht Bornkamm in seiner Wertung des Vorzeichens von 1529 nicht zu folgen, aber die Tatsache wäre für die gegenwärtigen Überlegungen ernst zu nehmen. Der katholische Theologe kann nicht umhin zu fragen, was Speyer für Augsburg bedeutet.

Eine weitere Isolierung provoziert eine dritte Anfrage. Kann und darf – wie schon angedeutet – die Augustana ohne Rücksicht auf die katholische Confutatio neu geprüft und beurteilt werden? Gewiß war die katholische Stellungnahme keine im strengen Sinn kirchliche und lehramtliche Stellungnahme. Aber als qualifizierte Äußerung des Kaisers ist sie keine beliebige Privatmeinung. Da sie Übereinstimmung in wesentlichen Fragen feststellt und schon 1530 weitere Verhandlungen ermöglichte, dürfte ihr ein ökumenischer Charakter nicht fehlen. Wie sich das heutige Gespräch darum mühen muß, der vollen reformatorischen Position gerecht zu werden, so wird auch die ganze katholische Auffassung zur Sprache kommen müssen, soweit sie die Kontroversen betrifft.

Nach den Anfragen, die sich aus einer isolierenden Konzentration auf den Text des Bekenntnisses von Augsburg für das ökumenische Gespräch ergeben,

bleibt ein zweiter Komplex von Schwierigkeiten klar zu formulieren. Sie betreffen die Bedeutung, das Gewicht, den Stellenwert der Confessio Augustana. Unter mehr als einer Rücksicht deckte ja die bisherige Diskussion Unsicherheiten auf. Die ökumenische Grundtendenz dieses Bekenntnisses zwingt – wie Prof. W. Lohff auf der eingangs erwähnten Münchener Tagung ausführlich darlegte – den Protestanten zu einer neuen Auseinandersetzung mit der eigenen Auffassung von Reformation und Reformationsgeschichte. Wurden ursprüngliche Intentionen des ganzen Aufbruchs nicht später verkannt und vergessen? Hatte solches Vergessen nicht Konsequenzen für die heutige Glaubensverkündigung? Es wären also unter Umständen kaum absehbare Wandlungen nötig. Schließlich hätte sich auch die Praxis des modernen Luthertums in diese Einsichten zu finden. Ein wahrlich schwerer Prozeß, der da bevorsteht. Der Katholik müßte sich ebenfalls nach seinem Verständnis der Reformation fragen, wenn er den Willen zum gemeinsamen Glauben im Augsburger Bekenntnis ernst nimmt und es nicht mehr als Dokument der Trennung liest. Auf beiden Seiten ist eine Korrektur in der Einschätzung des Gewichts der Augustana fällig. Kann aber solche geschichtliche Neuwertung belanglos sein?

Die Erklärung von Augsburg wollte die christliche Wahrheit aussagen, deren Verbindlichkeit schon vor der Formulierung für alle Beteiligten feststand. Die Wurzel dafür liegt anderswo – im Evangelium, in der Hl. Schrift, im Glauben der Kirche. Um dieses Bekenntnis aber sammelte sich die lutherische Reformation und nicht die ganze Christenheit. Auf seinen Text hin ordinierte man Pastoren einer neuen Gemeinde und verlieh lange Zeit den Grad eines Doktors der evangelischen Theologie. Kein Zweifel auch, daß die Verbindlichkeit der Confessio in den ersten Jahrhunderten ganz streng genommen und eingehalten wurde. Nur wer sich zur Augustana bekannte, konnte ein Amt in den lutherischen Landeskirchen übernehmen und versehen. Doch hat sich diese Verpflichtung nicht seit der Aufklärung zu bloß formaler Bedeutung abgeschwächt? Kann man doch sogar auf die Behauptung stoßen, das Augsburger Bekenntnis sei vielfach auch unter Lutheranern kaum bekannt. Prof. G. Kretschmar wies bei der genannten Münchener Tagung darauf hin, der Bekenntnistext des Augsburger Reichstags sei – ähnlich wie die Glaubensdefinitionen und Dogmen der alten Konzilien – seiner Natur nach für die Amtsträger bestimmt, während das gläubige Volk die christliche Wahrheit aus den Katechismen kennen und glauben lerne. So sei auch die Augustana auf eine Theologie hin angelegt, wirke aber nur über Vermittlungen etwa auf die Predigt und die gängige Glaubensüberzeugung. Diese Beobachtung bedeutet für die Verbindlichkeit eines solchen Bekenntnisses viel, wenn auch der Inhalt immer mit dem des Katechismus übereinstimmen muß und in beiden Formen durch seine Sache den Christen unbedingt verpflichtet.

Dem Katholiken ist diese Sicht ungewohnt. Er wird nach der Verbindlichkeit auch des Augsburger Bekenntnisses fragen und muß auf eine Antwort dringen,

die ihn nach seinen Vorstellungen verstehen läßt, woran er sich bei der Anerkennung der Augustana halten darf. Gerade wenn er die Bereitschaft mitbringt, die eigenen Vorstellungen berechtigten Anfragen gegenüber offen zu halten, kann seine Erwartung nicht unbillig sein; sie meint alles andere als Rechthaberei für die eigene Sicht. Verbindlichkeit, wie sie hier gesucht ist, gehört vielmehr zur Wahrheit Jesu Christi.

Wird diese Frage heute an die Confessio Augustana gerichtet, dann erhält man keine befriedigende Antwort. Das hängt zum einen am Text selbst, zum anderen an seiner Geschichte. Wo das Augsburger Bekenntnis als Gesprächsgrundlage genommen wird, da lädt es ein, solche Klärung zu unternehmen und voranzutreiben. Denn daß es für seine Wahrheit Verbindlichkeit beansprucht, kann niemandem zweifelhaft sein. Protestanten müßten sich also im Austausch darum mühen, dieses Normative klar und deutlich zurückzugewinnen und mit dem Text der Augustana zu verbinden. Allerdings wird die katholische Seite nicht damit rechnen dürfen, daß sich das Augsburger Bekenntnis auf diesem Weg schließlich als dogmatische Formel entpuppt, die wie ein katholisches Dogma zu handhaben wäre. So würde man den Text nur mißverstehen. Er hat seine eigene Art der Verbindlichkeit. Lutheraner behaupten, daß dieses Bekenntnis aufgrund der in ihm ausgesagten Wahrheit verbindlich bleibt. Welche Verbindlichkeit ist das? Ohne deutliche Antwort auf diese Frage ließe man sich im derzeitigen Gespräch nicht wirklich auf den Inhalt christlichen Heilsglaubens ein, um den es hier wie dort zu tun ist.

Anerkennung?

Was Anerkennung bedeuten könnte, suchte W. Kasper in dem eingangs erwähnten Sammelband sorgsam zu bestimmen (151–156). Niemand kann sich ja mit einer feierlichen, aber folgenlosen Jubiläumserklärung zufriedengeben. Inzwischen wurde allen Gesprächspartnern klar, wieviel Arbeit und Geduld die angestoßene Diskussion noch fordert. Auf kurze Sicht steht kaum ein brauchbares Ergebnis zu erwarten. Ist damit die Anerkennung auf den Sankt Nimmerleinstag vertagt? Zunächst wird man wohl sagen müssen, was realistisch betrachtet das Projekt „Anerkennung" überhaupt erbringen kann. Die Befürworter sind sich einig über die große symbolische Bedeutung, über die Signalwirkung für eine grundlegende Änderung der Einstellung zueinander, wenn auch in der Lehre der gemeinsame Glaube betont wird und wenn man in Zukunft das Verhältnis nicht mehr durch die Brille des Gegensatzes sehen will. Das kann nur der erste Akt sein, dem die harte Mühe folgen muß, die tatsächlichen Gräben wirklich zu überbrücken.

Zwei Richtungen deuten sich für diese nötige Weiterarbeit an, die einerseits unerläßlich sein wird, anderseits aber erst möglich ist, wenn man sich und seinen

Glauben in der gemeinsamen Aussage eines solchen Bekenntnisses wiedererkennt. Dann könnte sich einmal auf beiden Seiten das Glaubensleben weiter erneuern, vertiefen und verlebendigen. Der Ruf zu solcher Erneuerung gilt auch heute: ecclesia semper reformanda. In dieser Perspektive liegt die Intuition von Papst Johannes XXIII. Er berief das letzte Konzil zu innerer Erneuerung und zur Öffnung der katholischen Kirche. Die zweite Richtung der Weiterarbeit betrifft die Wurzeln des gemeinsamen Glaubens, die auch die Wurzeln des Augsburger Bekenntnisses sind. Die Confessio kann und will ja nicht ohne die Hl. Schrift gehört und verstanden werden; die Rückwendung zur „norma normans" des Christseins in der Absicht, Gemeinsames zu entdecken, dürfte der einzige Weg zum Verständnis und zur Verständigung sein.

Beide Richtungen sind nur von unserem geschichtlichen Standort aus einzuschlagen. Dabei kann Geschichte nicht ungeschehen gemacht werden, darf aber ebensowenig übersehen oder übersprungen werden, weil sie unangenehm ist. Vor allem die katholische Seite muß sich hüten, ihr Interesse bei den Partnern in ein falsches Licht geraten zu lassen. Das ganze Bemühen hat durchsichtig und glaubwürdig zu sein. Zu keinem Zeitpunkt darf der Eindruck genährt werden, es ginge um etwas anderes als die Wahrheit des Evangeliums und die von dieser Wahrheit verlangte Einheit im Glauben. Wir sprechen mit evangelischen Brüdern, die ihre eigene Geschichte ebenso mit sich tragen wie wir die unsere.

Aber auch in eigenen Reihen könnte das Gespräch um die Confessio Augustana falschen Ideen Vorschub leisten. Geht man nicht hinter drei Konzilien und hinter eindeutige dogmatische Aussagen zurück, wenn über ein evangelisches Bekenntnis aus dem Jahr 1530 gesprochen wird? Schiebt man da nicht Wahrheiten beiseite, um die in der Kirche lange gerungen wurde und die das Leben der Kirche zutiefst bestimmten? Das darf nicht aus den Augen geraten, soll die Diskussion wirklich der gesuchten Einheit dienen. Und was hätte eine Anerkennung des Augsburger Bekenntnisses schon für einen Sinn, wenn sie keinen Dienst und keine Hilfe zur Einheit böte?

Anerkennung kann also nur meinen, ein neues Kapitel gegenseitiger Beziehungen zu beginnen: im Gespräch, im Zeugnis, im Leben. Überall dort hat dieses Kapitel schon angefangen, wo man gemeinsam die Herausforderung unserer Welt vernommen hat, wo man als Brüder darauf einzugehen sucht. Wir leben in einer anderen Situation als die Stände des Augsburger Reichstags; doch heute wie damals ist der Kontext bedeutsam und vielleicht entscheidend.

Als Orientierung für das nötige gemeinsame Mühen könnte die Debatte um die Confessio Augustana einen tiefen Sinn bekommen; statt in letztlich fruchtlose Isolierungen zu führen, vermöchte das Gespräch seine Katholizität gerade daran zu erweisen, daß im Herausstellen des Gemeinsamen die weltweiten Aufgaben sich in neuem Licht zeigen; Katholizität nicht in und für sich, sondern betont für jetzt und heute.

Unverkennbar gewinnen in dieser Perspektive aber Fragen Gewicht, die die engen Zäune einer vornehmlich institutionell verstandenen ökumenischen Einigung niederlegen. Einheit im christlichen Glauben, Miteinander der Glaubenden – das ist etwas anderes als eine äußerliche Union etablierter Kirchen und organisierter Traditionen. Das Programm muß vielmehr auch die Schwierigkeiten mit dem Glauben selbst ernst nehmen, die viele Zeitgenossen immer stärker spüren und über denen ihre Zugehörigkeit zu dieser oder jener Konfession oft ganz in den Hintergrund rückt. Ein neues Verständnis von Konfession, das dem ursprünglichen Sinn christlichen Bekennens und auch der Confessio Augustana näherkommt, muß das neuzeitliche Konfessionsverständnis oder -mißverständnis ablösen. So nannte Prof. Lohff als mögliche Folge des Anerkennungsgesprächs die Aufhebung konfessioneller Selbstgenügsamkeit hinsichtlich der gewordenen Gestalten in Glaubenslehre und Ordnung der Kirche. Das gilt genauso für die katholische Seite.

In dem Maß, wie diese Selbstgenügsamkeit als falsch erkannt und mutig abgebaut wird, schwände die der Ökumene drohende Gefahr christlicher Nabelschau. Gewiß bleibt es weiterhin nötig, den fast unüberschaubar gewordenen Komplex Ökumene und mehr noch den des Glaubens in unserer Welt methodisch in kleinere Aufgaben auseinanderzulegen und zu behandeln. Nur wäre es eine Verkennung der tragenden Intention der Augustana, wollte man diese zum Einzelthema machen; dazu bietet sie sich weder von ihrer Herkunft noch von ihrer Aussage her an. Man wird sich zu fragen haben, was ein Gesprächsgegenstand wie die Confessio Augustana erbringen kann. Erwartungen und Möglichkeiten müssen zusammenstimmen.

Anerkennung kann darum nur meinen: Ausgang von den Wirklichkeiten, Wiedergewinnung der ursprünglichen Absicht eines Bekenntnisses, das gemeinsam gesprochen sein wollte, Öffnung für unsere Welt, die dem christlichen Glauben heute aufgegeben ist. Soweit die Verständigung über den Text von Augsburg dazu dient, liegt sie auf der Linie der vom Evangelium und von Paulus immer wieder unterstrichenen Einheit aller an Jesus Christus Glaubenden. Als Artikulation etwa einer neuen dritten Konfession zwischen den Konfessionen dagegen würde sie nur noch einmal wiederholen, was schon das 16. Jahrhundert erfuhr.

1530 einigte man sich nicht auf eine gemeinsame Aussage christlichen Glaubens. Das Augsburger Bekenntnis wurde in der Folgezeit Basis einer eigenen Kirche aus der reformatorischen Bewegung. Trotz der Trennung aber verband dieses Bekenntnis mit der Wahrheit der alten Kirche. Gelänge es, dies heute wirklich zu würdigen, dann ließe sich dem Geheimnis der Geschichte christlicher Trennung wenigstens ein Stück weit ein Name geben, ein Sinn zuerkennen, den wir miteinander auch im Licht der Offenbarung Gottes aussprechen dürfen.

ANMERKUNGEN

[1] Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses? Ein Vorstoß zur Einheit zwischen katholischer und lutherischer Kirche. Hrsg. v. H. Meyer, H. Schütte u. H.-J. Mund (Frankfurt 1977). Mitarbeiter: W. Pannenberg, H. Schütte, H. Dietzfelbinger, V. Pfnür, H. Meyer, H. Döring, V. Vajta, P. Brunner, H. Jorissen, W. Kasper.

[2] Vgl. Daressalam 1977. Offizieller Bericht der Sechsten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes (Frankfurt 1977) 206 f.

[3] J. Ratzinger, Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus, in: Bausteine 17 (Epiph. 1977) 6–14.

[4] Vgl. zur bisherigen Diskussion: H. Bacht, Im Ökumenismus doch etwas Neues, in: Geist und Leben 50 (1977) 216–227; P. Manns, Zum Vorhaben einer „katholischen Anerkennung der CA": Ökumene auf Kosten Martin Luthers, in: Ökumen. Rundschau 26 (1977) 426–450; H. Schütte, Anerkennung der Confessio Augustana als katholisch?: ebd. 27 (1978) 22–35; V. Pfnür, Ökumene auf Kosten Martin Luthers?: ebd. 36–47 und die umfassende Bibliographie zu dem Bericht von H. Grote, Die Augustana-Debatte und die Wiedergewinnung einer Bekenntnisschrift, in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 29 (1978) Nr. 2, 26–34.

Josef Jurina

Dienst- und Arbeitsrecht in der katholischen Kirche

Verschiedene Beiträge dieser Zeitschrift haben sich erst kürzlich mit Fragen des kirchlichen Arbeitsrechts befaßt. Insbesondere die Stellungnahmen von Nell-Breunings[1] haben Grundprobleme aufgegriffen. Mit einigen Auffassungen von Nell-Breunings hat sich Kuper[2] kritisch auseinandergesetzt. Die hierdurch begonnene Diskussion kann jedoch nicht als abgeschlossen betrachtet werden, zumal der zuletzt erschienene Artikel von Nell-Breunings neue Fragen aufgeworfen hat.

Ein weiterer Anstoß ergibt sich aus neuesten Entwicklungen im kirchlichen Arbeitsrecht. Im Dezember 1977 hat die Vollversammlung des Verbands der Diözesen Deutschlands eine Musterordnung für die Beteiligung kirchlicher Dienstnehmer an der Ordnung des Dienst- und Arbeitsrechts beschlossen. Danach sollen sowohl in den einzelnen Diözesen wie auch überdiözesan paritätisch besetzte Kommissionen eingesetzt werden. In diesen Kommissionen wird nach und nach das gesamte kirchliche Arbeitsrecht zur Debatte stehen, da es Aufgabe der Kommission ist, an seiner Fortentwicklung und weiteren Ausgestaltung mitzuwirken. Die Einsetzung dieser Kommissionen wird in der innerkirchlichen Entwicklung einen wichtigen Einschnitt markieren. Auch das legt es nahe, wenigstens überblicksweise Bilanz zu ziehen, sich den gegenwärtigen Stand des kirchlichen Arbeitsrechts zu vergegenwärtigen und Perspektiven seiner weiteren Entwicklung zu bedenken.

Die Gestaltung des kirchlichen Arbeitsrechts ist gegenwärtig praktisch ausschließlich dem partikulären Kirchenrecht, d. h. den einzelnen Bistümern überlassen. Das kirchliche Arbeitsrecht ist so auch in die weltliche Rechtsordnung, in der die Kirche in Deutschland lebt, eingebettet. Das bedeutet, daß die Kirche, wenn sie Bedienstete einstellt, auf die rechtlichen Formen verwiesen ist, die im allgemeinen Recht zur Verfügung stehen. Es kann der Kirche ferner zugute kommen, daß sie kraft verfassungsrechtlicher Verbürgung Körperschaft des öffentlichen Rechts ist. Dies gibt ihr die Möglichkeit, neben Arbeitsverhältnissen auch kirchliche Beamtenverhältnisse zu schaffen, da zu den Inhalten der Körperschaftsstellung traditionell auch die sogenannte „Dienstherrenfähigkeit" gehört, die Befugnis also, öffentlich-rechtliche Dienstverhältnisse zu begründen.

Das Beamtenrecht ist im Bereich der katholischen Kirche allerdings schwach entwickelt. Kirchliche Beamtenverhältnisse werden (anders als in der evangelischen Kirche) in vergleichsweise geringem Umfang begründet. Hinsichtlich

ihrer rechtlichen Gestaltung steht meist die Übernahme des staatlichen Rechts im Vordergrund. Allerdings gibt es auch eigene kirchliche Beamtengesetze, in der Erzdiözese Freiburg sogar ein kirchliches Beamtenstatut bereits aus dem Jahr 1902, ein Hinweis also, daß auch im katholischen Bereich kirchliche Beamtenverhältnisse teilweise eine recht lange Tradition haben.

Die überwiegende Zahl der kirchlichen Mitarbeiter steht in privatrechtlichen Rechtsverhältnissen, also in Arbeitsverhältnissen, die dem Arbeitsrecht zuzuordnen sind. Das quantitative Überwiegen dieser Rechtsform wird besonders deutlich, wenn man, wie es aus grundsätzlicher Sicht erforderlich ist, die Arbeitsverhältnisse der im Bereich der karitativen Einrichtungen tätigen Bediensteten in die Betrachtung einbezieht, da auch sie Mitarbeiter des kirchlichen Dienstes sind.

Inhaltliche Grundzüge der geltenden Regelungen

Obwohl die Regelung des Dienst- und Arbeitsrechts Angelegenheit der einzelnen Diözesen ist und sich in vielen, auch wichtigen Einzelheiten starke Unterschiede in den Regelungsinhalten feststellen lassen, ist es doch möglich, in einer Reihe von Punkten grundsätzliche Gemeinsamkeiten herauszuarbeiten. Dabei wird im folgenden wegen ihres zahlenmäßigen Überwiegens nur auf die kirchlichen Arbeitsverhältnisse eingegangen werden. Die kirchlichen Beamtenverhältnisse bleiben außer Betracht.

1. Die Arbeitsverhältnisse der „amtskirchlichen" Anstellungsträger (Bistümer, Kirchengemeinden) sind meist grundsätzlich entsprechend dem Arbeitsrecht für den staatlichen öffentlichen Dienst gestaltet. Dies drückt sich vor allem in der Übernahme des Bundesangestelltentarifs (BAT) aus, der nicht nur hinsichtlich der Vergütung, sondern auch in seinem „Mantelteil" (Regelung z. B. der Eingehung des Arbeitsverhältnisses, der Eingruppierung, des Urlaubs, der Krankenbezüge, der Kündigungsfristen) angewandt wird. Unterschiede zwischen den Diözesen bestehen in der Höhe der Vergütung, da zum Teil die Vergütungstabelle für den Bereich des Bundes und der Länder, zum Teil die Tabelle für den Kommunaldienst angewandt wird. Die Angleichung an den BAT trifft mittlerweile auch für die Arbeitsvertragsrichtlinien des Deutschen Caritasverbands zu. Die hier geltende Vergütungstabelle ist die des BAT für den Bereich kommunaler Arbeitgeber.

In der Anwendung des BAT drückt sich sicher – was der Kirche oft vorgeworfen wird – eine gewisse Verlegenheit vor dem Gesamtproblem der Regelung des kirchlichen Arbeitsrechts aus. Es sollte aber nicht übersehen werden, daß die Übernahme des BAT in allererster Linie den Schutz des kirchlichen Arbeitnehmers im Auge hatte. In ihr drückt sich die Überzeugung aus, daß kirchliche Mitarbeiter nicht in einem Verhältnis minderen Ranges stehen, sondern echte Ar-

beitnehmer sind, die Anspruch darauf haben, daß die für ihr Arbeitsverhältnis geltenden Regelungen eindeutig ausformuliert sind. Der Rückgriff auf das Arbeitsrecht des staatlichen öffentlichen Dienstes lag dabei nahe. Er war schon durch die Stellung der Kirche als Körperschaft des öffentlichen Rechts angezeigt. Ferner ist die Kirche auf einen Personalwechsel zwischen dem staatlichen öffentlichen und ihrem Dienst angewiesen, so daß auch hierfür durch die Gleichartigkeit der Arbeitsbedingungen vorgesorgt werden mußte. Schließlich wurde nach einem Regelungsinstrumentarium gesucht, das die in den staatlichen Gesetzen niedergelegten Mindestregelungen zugunsten der Dienstnehmer verbessert, aber doch auch wichtige Interessen des Arbeitgebers Kirche zu wahren imstande ist. All dies glaubte man durch die Übernahme des BAT gesichert. In der Praxis hat sich der hier beschrittene Weg als prinzipiell richtig erwiesen. Er hat die Kirche auf dem allgemeinen Arbeitsmarkt „konkurrenzfähig" gemacht. Von den Mitarbeitern wird die Geltung des BAT – etwa mit der hierdurch gegebenen Möglichkeit, bei Streitfragen auf allgemeine Kommentierungen und die Rechtsprechung zurückgreifen zu können – als Sicherung ihrer Stellung empfunden.

Daß die Übernahme des BAT diesen Sicherungscharakter besitzt, hat sich im übrigen an einem neueren Vorgang deutlich gezeigt. Der BAT sieht vor, daß dem einzelnen Mitarbeiter zusätzlich zu der Altersvorsorge durch die allgemeine Rentenversicherung eine Zusatzversorgung gewährt wird, die die allgemeine Rente aufstockt und der Beamtenversorgung angleicht. Viele Diözesen hatten schon seit geraumer Zeit für eine derartige Zusatzversorgung vorgesorgt. Eine generelle Regelung im kirchlichen Raum fehlte allerdings. Sie ist nunmehr seit dem 1. Januar 1976 durch Gründung der kirchlichen Zusatzversorgungskasse, einer Anstalt des öffentlichen Rechts, geschaffen worden[3]. Bei ihr werden alle im Arbeitsverhältnis stehenden Mitarbeiter versichert, soweit nicht bereits eine derartige Zusatzversorgung bei einer anderen Versorgungseinrichtung begründet wurde.

2. Die grundsätzliche Übernahme des Arbeitsrechts des staatlichen öffentlichen Dienstes reicht aber für eine den Bedürfnissen der Kirche entsprechende Arbeitsrechtsordnung nicht aus. Vielmehr müssen die aus dem staatlichen Bereich übernommenen Vorschriften durch eigene Regelungen ergänzt werden, in denen die Besonderheiten kirchlicher Tätigkeit und die aus ihnen gezogenen rechtlichen Folgerungen niedergelegt werden.

So finden sich etwa in den Dienstordnungen für einzelne kirchliche Berufe, z. B. für Mesner, Kirchenmusiker, Gemeindeassistenten oder Erzieherinnen in kirchlichen Kindergärten, Grundaussagen über die besonderen kirchlichen Berufspflichten, die aus der jeweils gegebenen spezifischen Mitwirkung am kirchlichen Auftrag abgeleitet werden. Dabei werden nicht nur Aussagen über den dienstlichen Bereich und das dienstliche Verhalten getroffen, sondern auch über das außerdienstliche Verhalten, den persönlichen Bereich, der bei Arbeitsverhält-

nissen weltlicher Arbeitgeber nur im Ausnahmefall einer Bindung unterliegt. Die genannten Dienstordnungen gehen also davon aus, daß eine Mitarbeit im kirchlichen Dienst nicht nur zur sachgerechten Erfüllung der dienstlichen Aufgaben selbst verpflichtet, die im kirchlichen Auftrag erfolgende Erfüllung dieser Aufgaben vielmehr voraussetzt, daß der Bedienstete auch in seinem persönlichen Leben seine innere Verbundenheit mit der Kirche bezeugt, in deren Dienst er steht.

Dieser Grundsatz des kirchlichen Arbeitsrechts findet seinen Niederschlag auch in den allgemeinen Rahmenregelungen für kirchliche Dienste.

So lautet § 1 der Arbeitsvertragsrichtlinien des *Deutschen Caritasverbands:*

„Wesen der Dienstgemeinschaft.

(1) Die Pflichten der Dienstgemeinschaft sind durch den Auftrag bestimmt, den die Caritas als Lebens- und Wesensäußerung der Christen und der Kirche hat. Die Mitarbeiter haben den ihnen anvertrauten Dienst in Treue zu leisten. Ihr gesamtes Verhalten in und außer Dienst muß der Verantwortung entsprechen, die sie als Mitarbeiter im Dienst der Caritas übernommen haben. Es wird vorausgesetzt, daß sie den christlichen Grundsätzen bei der Erfüllung ihrer dienstlichen Pflichten Rechnung tragen.

(2) Der Treue des Mitarbeiters muß von seiten des Dienstgebers die Treue und Fürsorge gegenüber dem Mitarbeiter entsprechen.

(3) Auf dieser Grundlage regeln sich alle Beziehungen zwischen Dienstgeber und Mitarbeiter."

§ 2 der Arbeits- und Vergütungsordnung der *Bistümer Nordrhein-Westfalens* nennt als Einstellungsvoraussetzung „eine dem kirchlichen Dienst entsprechend persönliche Eignung". Diese wird wie folgt umschrieben:

„Persönliche Voraussetzungen für die Einstellung sind

a) Zugehörigkeit zur katholischen Kirche,

b) Lebensführung des Arbeitnehmers und der in seinem Haushalt lebenden Personen nach den Grundsätzen der katholischen Glaubens- und Sittenlehre."

Die Arbeitsvertrags- und Vergütungsordnung der *Erzdiözese Freiburg* hebt hervor, daß die Angestellten des kirchlichen Dienstes „auch ihre persönliche Lebensführung nach der Glaubens- und Sittenlehre der katholischen Kirche sowie nach den Vorschriften der kirchlichen Gemeinschaft einzurichten haben".

Formulierungen dieser Art, deren Problem darin liegt, daß sie notwendigerweise allgemein gehalten sein müssen, wecken zahlreiche Fragen und Mißverständnisse. So muß hervorgehoben werden, daß sie keine Aussage über das „forum internum" treffen, sondern sich als Bestandteil arbeitsrechtlicher Regelungen nur auf das äußere Verhalten der kirchlichen Bediensteten beziehen. Sie schaffen auch keine selbständige arbeitsrechtliche Pflicht, die etwa im Klageweg durchgesetzt werden könnte. Die mögliche Sanktion bei Verstoß gegen die besonderen kirchlichen Dienstpflichten kann vielmehr nur in der Kündigung des Arbeitsverhältnisses bestehen.

Es wäre aber falsch, in den genannten Regelungen nur Anknüpfungspunkte für die in den kirchlichen Dienstordnungen regelmäßig auch enthaltenen Kündigungsklauseln zu sehen. Ihre hauptsächliche Bedeutung liegt vielmehr in der Hervorhebung des Selbstverständnisses des kirchlichen Dienstes, die zur Bildung

eines entsprechenden Bewußtseins der kirchlichen Mitarbeiter beitragen soll. Insofern überwiegt die appellative Funktion dieser Grundaussagen. Eine wichtige Aufgabe besitzen die erwähnten Grundsatzformulierungen also auch für das Einstellungsgespräch und die Personalauswahl, weil mit ihrer Hilfe verdeutlicht werden kann, welche Erwartungen bei Übertragung einer Aufgabe im kirchlichen Dienst bestehen.

3. Den in den Diözesen und für den karitativen Bereich geltenden arbeitsrechtlichen Regelungen läßt sich schließlich eine grundsätzliche Bejahung der Mitbestimmung der kirchlichen Mitarbeiter bei der Gestaltung des kirchlichen Dienstes entnehmen.

Für den Fragenkreis der „betrieblichen" Mitbestimmung finden sich die entsprechenden Regelungen in der schon erwähnten Mitarbeitervertretungsordnung. Sie gibt den kirchlichen Dienstnehmern durch die von ihnen gewählten Mitarbeitervertretungen Beteiligungsrechte in Form der Information, der Anhörung, des Vorschlags- und Antragsrechts und der Zustimmung zu Maßnahmen des Dienstgebers. Von der Zustimmung abhängig sind z. B. Einstellung von Mitarbeitern und die Regelung ihrer Vergütung durch Ein- oder Höhergruppierung. Verweigert die Mitarbeitervertretung aus einem der in der Ordnung vorgesehenen Gründe ihre Zustimmung, geht die Entscheidung auf eine Schlichtungsstelle über, deren Beschluß beide Seiten, also auch den kirchlichen Dienstgeber (Bischof), bindet. Diese Regelungen enthalten folglich einen Verzicht auf eine Alleinentscheidungsbefugnis des Dienstgebers.

Eine Regelung der Mitwirkung für den „überbetrieblichen" Bereich, d. h. für die Ordnung des kirchlichen Dienst- und Arbeitsrechts, ist, wie eingangs bereits kurz erwähnt, im Dezember 1977 von der Vollversammlung des Verbands der Diözesen Deutschlands in Gestalt von Musterordnungen für die Einsetzung arbeitsrechtlicher Kommissionen im diözesanen und im überdiözesanen Bereich beschlossen worden.

Die Ordnung für den diözesanen Bereich sieht für jedes Bistum die Bildung einer „Kommission zur Ordnung des diözesanen Arbeitsvertragsrechts" vor. Dabei ist auch ein Zusammenschluß mehrerer Bistümer möglich. Die Aufgabe der Kommission ist die ständige Mitwirkung „bei der Aufstellung von Normen, welche Inhalt, Abschluß und Beendigung von Arbeitsverhältnissen" in den Diözesen regeln. Die Vertreter der Dienstgeber werden von diesen berufen, die der Mitarbeiter aus deren Reihen gewählt. Beschlüsse bedürfen einer Dreiviertelmehrheit und werden für den Erlaß der arbeitsvertragsrechtlichen Regelung dem Bischof zugeleitet.

Kommt es in diesem Verfahren nicht zu einer Einigung, so können die Parteien einen Vermittlungsausschuß anrufen. Er ist ebenfalls paritätisch besetzt und hat einen neutralen, nicht im kirchlichen Dienst stehenden Vorsitzenden, der die Befähigung zum Richteramt haben muß. Nach Abschluß des Vermittlungs-

verfahrens wird das Ergebnis wiederum dem Bischof zur Inkraftsetzung zugeleitet. Führt das Vermittlungsverfahren ausnahmsweise nicht zu einer Einigung, so bleibt es bei der bisherigen Regelung. Stellt der Bischof im Einzelfall ein unabweisbares Regelungsbedürfnis fest, so liegt die letzte Verantwortung bei ihm, der kraft seines Hirtenamts die Interessen beider Seiten zu wahren hat.

Die im überdiözesanen Bereich vorgesehene Kommission hat zwei Abteilungen, eine Abteilung A für den Bereich der „verfaßten" Kirche und ihrer Einrichtungen, und eine Abteilung B für den Anwendungsbereich der Arbeitsvertragsrichtlinien des Deutschen Caritasverbands. Diese Kommission hat in der Abteilung A die Aufgabe, langfristig hinzuwirken auf eine Vereinheitlichung des Arbeitsvertragsrechts im Bereich der „verfaßten" Kirche. Als Abteilung B wird die schon seit langem bestehende Arbeitsrechtliche Kommission des Deutschen Caritasverbands in die neu errichtete überregionale Kommission integriert.

Fernziel der neuen Ordnung ist es, für den gesamten Bereich kirchlichen und caritativen Dienstes unter Beteiligung der Mitarbeiter zu einem geschlossenen und überall geltenden Arbeitsvertragsrecht zu kommen.

Den verabschiedeten Musterordnungen ist zu entnehmen, daß die katholische Kirche die Gestaltung des kirchlichen Arbeitsrechts nicht im Weg des Tarifvertrags, sondern – ähnlich wie die evangelischen Kirchen – durch ein eigenes Instrumentarium, auf dem mit einem politischen Schlagwort so genannten „Dritten Weg", vornehmen möchte. Die Gründe sind vielfältig. Sie liegen zum einen in der Grundüberzeugung, daß kirchliches Dienstrecht nur im Weg kirchlicher Selbstbestimmung, nicht aber durch mit der Kirche nicht verbundene Institutionen, also durch Fremdbestimmung, zutreffend, d. h. kirchlichen Grundsätzen gemäß, geregelt und fortentwickelt werden kann. Das kirchliche Modell bietet ferner den Vorteil, daß über das vorgesehene Wahlsystem grundsätzlich alle Mitarbeiter des kirchlichen Dienstes, unabhängig davon, ob sie sich organisiert haben, an der Bildung der arbeitsrechtlichen Kommission beteiligt werden.

Perspektiven der künftigen Entwicklung

Der vorstehende kurze Überblick hat gezeigt, daß sich im Recht der Bistümer zahlreiche Ansätze für eine umfassende arbeitsrechtliche Ordnung der kirchlichen Dienste finden. Aber es handelt sich eben vor allem um Ansätze. Die eigentliche Arbeit zur Entwicklung eines eigenen kirchlichen Dienst- und Arbeitsrechts wird noch zu leisten sein. Hierbei kann an eine solide und in den wesentlichen Fragen durch Literatur und Rechtsprechung geklärte staatskirchenrechtliche Grundlage angeknüpft werden.

Rechtlicher Ausgangspunkt für die Gestaltung des kirchlichen Dienst- und Arbeitsrechts ist der verfassungsrechtlich verbürgte Status grundsätzlicher Frei-

heit der Kirche. Er bedeutet, daß die Kirche kraft des Selbstbestimmungsrechts befugt ist, ihr Dienst- und Arbeitsrecht selbständig zu ordnen und über die Vergabe ihrer Ämter, d. h. auch über die Einstellung kirchlicher Mitarbeiter für die verschiedenen kirchlichen Dienste, unabhängig von jeder Fremdbestimmung selbständig zu befinden.

Die aus dem Selbstbestimmungsrecht abzuleitende kirchliche Gestaltungsbefugnis bezieht sich sowohl auf die kirchlichen öffentlich-rechtlichen Dienstverhältnisse wie auf die kirchlichen Arbeitsverhältnisse. Auch hinsichtlich der privatrechtlichen Arbeitsverhältnisse ist die Kirche also nicht gezwungen, sich Recht vorschreiben zu lassen. Sie ist vielmehr zu eigener Ordnung befugt.

Das kirchliche Selbstbestimmungsrecht besteht allerdings nur in den der Verfassung selbst zu entnehmenden rechtlichen Grenzen und unterliegt den „Schranken des für alle geltenden Gesetzes". Das bedeutet jedoch keine absolute Bindung an jegliches staatliche Recht. Vielmehr ist vor Anwendung eines staatlichen Rechtssatzes jeweils zu prüfen, ob seine Anwendung mit der verfassungsrechtlichen Grundsatzentscheidung zugunsten des kirchlichen Selbstbestimmungsrechts vereinbar ist. Hieraus folgt für die kirchlichen Arbeitsverhältnisse:

Da es sich um echte Arbeitsverhältnisse handelt, gelten grundsätzlich alle zwingenden Regelungen des allgemeinen Arbeitsrechts, es sei denn, daß ihre Anwendung auf das kirchliche Arbeitsverhältnis kirchlichen Rechtsgrundsätzen widerspräche. Dasselbe gilt für die Anwendung der grundsätzlich verbindlichen Arbeitsschutzgesetze.

Eine zusätzliche Absicherung erfährt die für das individuelle Arbeitsrecht geltende Gestaltungsbefugnis der Kirche durch die Anerkennung des kirchlichen Selbstbestimmungsrechts in kollektivrechtlichen Fragen. So hat jüngst das Bundesverfassungsgericht die im Betriebsverfassungsgesetz enthaltene Freistellung der Kirchen vom staatlichen Betriebsverfassungsrecht bestätigt und dieser gesetzlichen Regelung eine Verankerung im verfassungsrechtlichen Selbstbestimmungsrecht gem. Art. 137 Abs. 3 Weimarer Reichsverfassung zuerkannt[4].

Welche konkreten Sachfragen stehen bei der Fortentwicklung des kirchlichen Dienst- und Arbeitsrechts zur Lösung an?

1. Es wird die Frage geklärt werden müssen, welcher Stellenwert einer öffentlich-rechtlichen Gestaltung von Dienstverhältnissen in der katholischen Kirche zukommt, ob also die katholische Kirche, wie es in den evangelischen Landeskirchen der Fall ist, in größerem Umfang eigene Beamtenverhältnisse begründen oder bei dem heute festzustellenden Vorrang privatrechtlicher Arbeitsverhältnisse bleiben will. Die Erfüllung des kirchlichen Auftrags durch kirchliche Dienste macht offenbar die Schaffung öffentlich-rechtlicher Dienstverhältnisse nicht erforderlich, zumal das Dienstverhältnis der Geistlichen der katholischen Kirche ohnehin eigenen Grundsätzen folgt, also auf die öffentlich-rechtliche Form nicht angewiesen ist. Auf der anderen Seite ergibt sich auch für die katho-

lische Kirche das Problem, für Dienstnehmer, die aus einem staatlichen Beamtenverhältnis in den kirchlichen Dienst wechseln, ein adäquates Rechtsverhältnis anbieten zu können. Dieses Bedürfnis wird vor allem in den Diözesen deutlich, die keine Beamtenverhältnisse kennen, an ihrer Stelle aber privatrechtliche Verträge schließen (müssen), in denen das Beamtenrecht als Vertragsbestandteil vereinbart wird.

2. Die Arbeiten an der Definition kirchlicher Berufe, an der Festlegung ihres Aufgabenkreises und der erforderlichen persönlichen und sachlichen Qualifikation müssen fortgesetzt werden. Einen wichtigen Anstoß hierfür gibt der Beschluß der Deutschen Bischofskonferenz zur Ordnung der pastoralen Dienste vom 2. März 1977, der die Erarbeitung von Rahmenstatuten für den Dienst der Pastoralassistenten/referenten und der Gemeindeassistenten/referenten sowie von Richtlinien für das Dienstrecht der Gemeindehelfer/Pfarrhelfer vorsieht[5]. Grundlinien dieser Regelungen hat die Deutsche Bischofskonferenz selbst in Form von Grundsätzen zur Ordnung der pastoralen Dienste gezeichnet. Entwürfe der Rahmenstatuten und Richtlinien sollen bis Herbst 1978 vorliegen.

Das kirchliche Regelungsinteresse darf jedoch nicht nur auf die sicher besonders wichtigen pastoralen Berufe beschränkt sein. Vielmehr muß die ganze Breite kirchlicher Aufgaben gesehen, müssen also – nach und nach – alle typischen kirchlichen Berufe einer kirchlichen Ordnung zugeführt werden.

3. Der vorgesehene Erlaß von Rahmenstatuten für die pastoralen Laienberufe signalisiert eine weitere Aufgabe: die Notwendigkeit einer schrittweise zu erreichenden Rechtsangleichung und Rechtsvereinheitlichung im kirchlichen Dienst- und Arbeitsrecht. Sicher wird es weder erforderlich noch möglich sein, in allen Bistümern zu völlig identischen Ordnungen zu kommen. Alle wesentlichen Aspekte der einzelnen kirchlichen Dienste müssen jedoch übereinstimmend geregelt werden. Nur so wird es möglich sein, das kirchliche Dienstrecht der Öffentlichkeit gegenüber in überzeugender Weise als in vielen Punkten besondere Rechtsmaterie darzustellen. Nur so lassen sich ärgerliche, die Praxis belastende Schwierigkeiten etwa beim Wechsel von einer Diözese in eine andere vermeiden. Ein Beispiel dafür sind die immer noch gegebenen Unterschiede in der Höhe der Vergütung, weil die einen Diözesen die Vergütungsregelungen des öffentlichen Dienstes von Bund und Ländern, andere Diözesen sowie der Deutsche Caritasverband die Vergütungstabelle des kommunalen Dienstes zugrunde legen. Sicher sind diese Unterschiede historisch gewachsen. Rationale Gründe sind dies aber nicht.

4. Bei den Arbeiten an der Fortentwicklung und Vereinheitlichung des kirchlichen Arbeitsrechts werden viele Einzelfragen zu diskutieren und zu klären sein. Zentrale Bedeutung kommt aber einer Problemstellung zu, die im Schnittpunkt theologischer und juristischer Bemühungen um die kirchlichen Dienste steht. Es ist die Frage, wie die von den Laien in der Kirche übernommenen Tätig-

keiten theologisch zu bewerten und welche Folgerungen hieraus für die Formulierung der Rechte und Pflichten der kirchlichen Dienstnehmer zu ziehen sind.

Die theologische Fragestellung ist für die pastoralen Dienste von den schon erwähnten Grundsätzen der Deutschen Bischofskonferenz zur Ordnung der pastoralen Dienste aufgegriffen und einer prinzipiellen Beantwortung zugeführt worden, die freilich nicht unbestritten geblieben ist[6]. Die innerkirchliche Diskussion darf aber auch hier nicht nur die pastoralen Dienste sehen. Es ist vielmehr erforderlich, die theologische Reflexion auf die Gesamtheit der den Laien innerhalb der Kirche übertragenen Aufgaben zu erstrecken. Auch für die nicht primär pastoralen Tätigkeiten muß es von Bedeutung sein, daß der Laie durch Taufe und Firmung berufen ist, auch in der Kirche an der Erfüllung des Auftrags der Kirche mitzuarbeiten. Die Übertragung einer Tätigkeit im kirchlichen Dienst ist eine Form der Aktualisierung dieser Berufung des Laien. Oder soll der haupt- oder nebenberuflichen Tätigkeit des Laien in der Kirche theologisch ein Element fehlen, das der ehrenamtlichen Tätigkeit heute fraglos zuerkannt wird?

Die Arbeit im kirchlichen Dienst ist damit nicht eine berufliche Tätigkeit wie jede andere. Sie ist vielmehr wesentlich auch dadurch charakterisiert, daß sie objektiv eine Mitwirkung am Lebensvollzug der Kirche darstellt. Damit ist der Weltdienst des Laien nicht abgewertet. Unrichtig wäre es aber, das Spezifikum einer unmittelbar im Auftrag der Kirche sich vollziehenden beruflichen Arbeit nicht zu sehen.

Die oben erwähnten kirchlichen Dienstordnungen haben aus dieser Grundüberzeugung gefolgert, daß für den kirchlichen Dienstnehmer besondere Grundpflichten des kirchlichen Dienstes gelten. Nachdrücklich im Sinn einer Verbindung der einzelnen in der Kirche übertragenen Dienste mit dem Dienst Jesu Christi hat sich die vom Verband der Diözesen Deutschlands beschlossene Rahmenordnung für eine Mitarbeitervertretungsordnung in ihrer Präambel geäußert. Der Text lautet:

„Der Dienst Jesu Christi begründet und trägt alle Dienste in der Kirche. Jeder Dienst in der Kirche repräsentiert in seiner besonderen Aufgabe den Dienst Christi. Die eine Sendung der Kirche wird von den vielerlei Diensten wahrgenommen, die aufeinander angewiesen und dazu verpflichtet sind, sich in die Einheit der Gemeinschaft zu fügen.

Daher fordert der Dienst in der Kirche von Dienstgeber und Mitarbeitern die Bereitschaft zu gemeinsam getragener Verantwortung und vertrauensvoller Zusammenarbeit unter Beachtung der Eigenheiten, die sich aus dem Auftrag der Kirche und ihrer besonderen Verfaßtheit ergeben."

Gerade dieser Text, aber auch andere kirchliche Regelungen haben die in den oben erwähnten Beiträgen niedergelegte Kritik Oswald von Nell-Breunings hervorgerufen. Er sieht das Rechtsverhältnis des kirchlichen Arbeitnehmers primär als „Lohnarbeitsverhältnis", innerhalb dessen alle sonst im individuellen und kollektiven Arbeitsrecht gegebenen Sicherungen auch vorhanden sein müß-

ten. Die kirchlichen Dienstnehmer seien in der Regel nicht bereit, sich dieser Rechte und Freiheiten zu begeben. Jeder Versuch, die Gesamtheit der kirchlichen Arbeitnehmer, die nur Arbeitnehmer sein wollten, als besondere kirchliche Dienstgemeinschaft anzusprechen und zu behandeln, die einen von Jesus Christus seiner Kirche erteilten Auftrag ausführt, könne nur das Gegenteil dessen bewirken, was man erreichen möchte. Die kirchlichen Dienstnehmer wollten als freie Arbeitnehmer behandelt sein; eine Dienstgemeinschaft, die eine darüber hinausgehende Hingabe erfordere, lehnten die meisten von ihnen rundweg ab. Der Auftrag der Kirche sei selbstverständlich für die kirchlichen Einrichtungen selbst verbindlich, aber nicht für alle, die im Lohnarbeitsverhältnis dort tätig seien[7].

Zu den Überlegungen von Nell-Breunings sind vor allem zwei Bemerkungen zu machen:

a) Es ist unrichtig, die durch die kirchlichen Dienstnehmer erfolgende Mitwirkung am Auftrag der Kirche vor allem als eine Frage der subjektiven Motivation der kirchlichen Bediensteten zu sehen, als eine Frage ihrer inneren Einstellung zu ihrer Arbeit. Ausschlaggebend ist vielmehr zunächst der objektive Sachverhalt, daß die Tätigkeit der kirchlichen Mitarbeiter der Erfüllung kirchlicher Aufgaben dient, daß sie eingestellt werden, damit sie am Auftrag der Kirche mitwirken. Dies muß Einfluß auf die Gestalt des Arbeitsrechts der Kirche haben. Das Arbeitsverhältnis kann nicht auf ein bloßes „Lohnarbeitsverhältnis" der Art, wie es bei jeder anderen beruflichen Aufgabe zustande kommt, reduziert werden. Es muß vielmehr den objektiven Sachverhalt widerspiegeln.

b) Die sich hieraus ergebenden besonderen Bindungen des kirchlichen Dienstnehmers führen nicht dazu, daß sein Rechtsverhältnis die Eigenschaften eines echten Arbeitsverhältnisses im Sinn des staatlichen Arbeitsrechts verliert. Die besondere Gebundenheit des kirchlichen Arbeitsverhältnisses verwirklicht sich vielmehr im Rahmen des prinzipiell auch für die Kirche geltenden allgemeinen Arbeitsrechts. Die kirchliche Regelungsbefugnis stößt somit auf wichtige, dem Schutz des kirchlichen Dienstnehmers dienende Begrenzungen, die die Kirche ohne Schwierigkeit akzeptieren kann, weil sie ihren eigenen Rechtsgrundsätzen nicht widersprechen[8], wobei freilich auch das staatliche Recht die im verfassungsmäßigen Selbstbestimmungsrecht mitenthaltene Befugnis der Kirche zur Verwirklichung ihrer Rechtsgrundsätze nicht negieren darf.

Wer dies sieht, muß die von v. Nell-Breuning formulierten Bedenken nicht haben. Sicher wirft es im Einzelfall schwierige Fragen auf, wenn die richtige Abwägung zwischen der Wahrung eines kirchlichen Grundsatzes und dem arbeitsrechtlichen Schutz eines Mitarbeiters getroffen werden muß. Diesem Problem kann man aber nicht dadurch ausweichen, daß man die arbeitsrechtliche Relevanz dieser kirchlichen Grundsätze schlichtweg negiert. Im übrigen sei lediglich noch angemerkt, daß die konsequente Verwirklichung der Position von

Nell-Breunings im Ergebnis zu einer „Reklerikalisierung" des „eigentlichen" kirchlichen Dienstes führen müßte, was mit den neueren Lehren über die Stellung der Laien in der Kirche und ihre Mitwirkung am kirchlichen Auftrag schwer vereinbar wäre. Allerdings führt auch im kirchlichen Dienst verstärkte Teilhabe zu einer erhöhten Pflichtenbindung. Dies sollte aber nicht überraschen.

Die Kirche ist also prinzipiell auch innerkirchlich legitimiert, in ihrem Arbeitsrecht ihr Selbstverständnis zu artikulieren, aus ihm Folgerungen für die Ausgestaltung des Arbeitsverhältnisses der kirchlichen Dienstnehmer zu ziehen. Die konkrete Verwirklichung dieser Aufgabe im positiven Recht, die einen wesentlichen Teil der künftigen rechtlichen Bemühungen wird bilden müssen, wirft allerdings eine Reihe von Fragen auf. So muß z. B. zunächst auch theologisch umschrieben werden, was die von den Mitarbeitern im pastoralen Dienst geforderte „Identifikation" mit der Kirche bedeuten kann[9]. Die juristischen Formulierungsversuche werden gut daran tun, zwischen Einstellungsvoraussetzungen und Kündigungstatbeständen zu unterscheiden. Hinsichtlich der Einstellungsvoraussetzungen besteht große rechtliche Freiheit, was die Kirche allerdings nicht von der Aufgabe entbindet, innerkirchlich überzeugende Einstellungskriterien zu entwickeln. Bei der Definition der Kündigungstatbestände sind die einschlägigen Bindungen an staatliche Rechtssätze größer. Aber auch hier muß zunächst innerkirchlich, auch theologisch geklärt werden, in welchen Fällen eine Kündigung eines kirchlichen Mitarbeiters unabdingbar erscheint und unter welchen Voraussetzungen von einer juristisch gegebenen Kündigungsmöglichkeit nach kirchlichen Maßstäben Gebrauch gemacht werden darf.

5. Eine wichtige Bewährungsprobe für die kirchliche Rechtsgestaltung wird schließlich im Bereich des „kollektiven" Arbeitsrechts liegen müssen. Hier ist im Recht der Mitarbeitervertretungen durch die kürzlich erfolgte Novellierung der Rahmenordnung ein wichtiger Schritt getan worden. Damit sind die Arbeiten am Mitarbeitervertretungsrecht aber nicht am Ende. Zum einen muß die volle Umsetzung der Rahmenordnung in diözesanes Recht erfolgen. Sodann muß der jetzt erreichte Rechtszustand weiter kritisch darauf überprüft werden, ob er für eine fruchtbare, dem Wesen der kirchlichen Dienstgemeinschaft entsprechende Tätigkeit der Mitarbeitervertretungen ausreicht.

Besonders wichtig wird aber die Verwirklichung des oben beschriebenen Verfahrens zur Beteiligung der kirchlichen Dienstnehmer an der Ordnung des Dienst- und Arbeitsrechts durch Errichtung entsprechender Kommissionen sein. Hierbei kommt auf die Bistümer eine erhebliche legislatorische und organisatorische Arbeit zu. Sie wird aber nur Früchte tragen können, wenn es möglich ist, den in den Musterordnungen des Verbands der Diözesen bezogenen Standpunkt innerhalb und außerhalb der Kirche verständlich und akzeptabel zu machen.

Es wird hierfür zu verdeutlichen sein, daß sich die Kirche gegen die Übernahme des Tarifvertragssystems wendet, weil für dieses die Grundannahme

vom Gegenüber „sozialer Gegenspieler" konstitutiv ist, dieses Modell der kirchlichen Wirklichkeit aber nicht entspricht[10]: Der Bischof als letzter Repräsentant des Arbeitgebers Kirche kann nicht als „sozialer Gegenspieler" der kirchlichen Mitarbeiter gedacht werden. Zum anderen muß die Kirche fürchten, sich durch das Tarifvertragssystem anstelle der für sie lebenswichtigen Selbstbestimmung eine Fremdbestimmung einzuhandeln.

Diese Nachteile vermeidet das nunmehr vorgesehene Ordnungsverfahren. Es handelt sich um ein innerkirchliches Verfahren, das auf den kirchenverfassungsrechtlichen Strukturen aufbaut. Es hat den Vorteil, daß an der Bildung der „Dienstnehmerbank" der vorgesehenen Kommissionen in einem gestuften Wahlverfahren *alle* kirchlichen Mitarbeiter beteiligt werden, nicht nur die in einer Arbeitnehmerkoalition Organisierten. Es führt im übrigen entgegen der Ansicht von Nell-Breunings[11] zu zwingenden, den kirchlichen Arbeitgeber bindenden Regelungen, so daß die Befürchtung, von den erlassenen Vorschriften könne im Einzelarbeitsvertrag „willkürlich" abgewichen werden, gegenstandslos ist.

6. Die vorstehend skizzierten, nicht erschöpfend aufgezählten Regelungsprobleme werden die kirchliche Rechtsetzung vor vielfältige Aufgaben stellen. Bei allem wird aber eine Grundfrage immer wiederkehren: wie dem Spezifikum kirchlicher Dienste innerhalb der geltenden Arbeitsrechtsordnung Ausdruck verliehen werden kann.

ANMERKUNGEN

[1] O. v. Nell-Breuning, Arbeitnehmer im kirchlichen Dienst, in dieser Zschr. 195 (1977) 302–310; „Dienste in der Kirche", ebd. 491–494; Kirchliche Dienstgemeinschaft, ebd. 705–710.

[2] B.-O. Kuper, Arbeitnehmer im kirchlichen Dienst, in dieser Zschr. 195 (1977) 626–634.

[3] Vgl. z. B. Amtsblatt für die Erzdiözese Freiburg 1976, 471.

[4] BVerfG, Beschluß vom 11. 10. 1977, in: Neue Juristische Wochenschrift 1978, 581.

[5] Veröffentlicht als Heft 11 der Schriftenreihe „Die Deutschen Bischöfe", hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.

[6] Vgl. F. Klostermann, Zur neuen „Ordnung der pastoralen Dienste" in der BRD, in: Diakonia 1978, 12–18.

[7] Vgl. die Anm. 1 angegebenen Aufsätze, vor allem S. 492 f.

[8] Hierzu A. Strigl, Kirchliches Dienstrecht in der Bundesrepublik Deutschland, in: Ex aequo et bono. Willibald Plöchl zum 70. Geburtstag (Innsbruck 1977) 531–544, 533.

[9] Vgl. H. Verweyen, Kirchliche Dienste – Wie kirchlich müssen die Diener sein, in: Internationale kath. Zschr. 7 (1978) 70–80.

[10] Hierzu J. Jurina, Dienst- und Arbeitsrecht in der katholischen Kirche, in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, Bd. 10 (Münster 1976) 57–94, 89 ff.

[11] In dieser Zschr. 195 (1977) 708.

Oswald von Nell-Breuning SJ

Nochmals: Arbeitnehmer im kirchlichen Dienst

Zu J. Jurinas Beitrag „Dienst- und Arbeitsrecht in der katholischen Kirche"

Bereits auf dem zehnten der „Essener Gespräche zum Thema Kirche und Staat" (März 1975) hat Dr. J. Jurina als einer der ganz wenigen Kenner dieses auch im wissenschaftlichen Schrifttum arg vernachlässigten Rechtsgebiets ein ausgezeichnetes, streng wissenschaftliches Referat über „Dienst- und Arbeitsrecht in der katholischen Kirche"[1] gehalten. Sein vorstehend abgedruckter Beitrag legt in Kurzform das Wesentliche der heute geltenden Regelungen vor; viele Leser werden ihm dafür dankbar sein, weil Informationen darüber fast nur in Diözesanamtsblättern bzw. für den Deutschen Caritasverband in dessen Verbandsorgan zu finden sind; einiges, was sich seit März 1975 ereignet hat, ist nachgetragen. Jurinas Ausführungen auf der Essener Tagung konnte ich nicht nur weitgehend zustimmen, sondern habe aus ihnen auch noch einiges zugelernt. So kann ich, soweit meine eigene Kenntnis reicht, auch die in diesem Beitrag gegebenen Informationen nur bestätigen, aber auch dem, was er *de lege ferenda* vorschlägt, zum großen Teil zustimmen.

Angesichts dieser weitgehenden Übereinstimmung im staatskirchenrechtlichen und im arbeitsrechtlichen Bereich bin ich allerdings um so mehr überrascht und betroffen, daß wir im *theologischen* Kernbereich offenbar weit, fast diametral auseinandergehen und er mir eine Auffassung zuschreibt, die mir meilenweit fernliegt und geradezu auf das Gegenteil dessen hinausläuft, was ich in früheren Veröffentlichungen vertreten habe und nach wie vor vertrete. Darum begrüße ich es, daß die Redaktion mir hier den Raum zur Verfügung stellt, um unmittelbar an seine Ausführungen anschließend das Mißverständnis auszuräumen, indem ich versuche, das, was ich wirklich denke und erstrebe, deutlicher klarzumachen, als es mir bis jetzt gelungen ist.

Jurina meint, ich sähe das Rechtsverhältnis der kirchlichen Arbeitnehmer „primär als ‚Lohnarbeitsverhältnis', innerhalb dessen alle sonst im individuellen und kollektiven Arbeitsrecht gegebenen Sicherungen auch vorhanden sein müßten" (625). Für mich ist ein solches Lohnarbeitsverhältnis kirchlicher Dienstnehmer alles andere als „primär"; ich kann in ihm nur einen problematischen *Notbehelf* sehen.

Die Evangelien berichten nichts davon, daß Jesus mit seinen Aposteln Lohnarbeitsverträge geschlossen, ihnen Lohn gezahlt und Altersversorgung zuge-

sichert habe; er hat mit ihnen keine 48- oder 40-Stunden-Woche vereinbart mit Lohnzuschlägen für Überstunden und Sonntagsarbeit, vielmehr restlosen Einsatz erwartet, und sie haben – wenigstens nach der Herabkunft des Hl. Geistes – diesen Einsatz geleistet. Wovon die Apostel ihren Lebensunterhalt bestritten haben, ist uns im einzelnen nicht bekannt außer von Paulus, der nicht ohne Stolz hervorhebt, er habe nicht von Spenden gelebt, sondern durch seiner Hände Arbeit seinen Lebensunterhalt beigebracht (Apg 20,34). *Arbeitsrechtliche* Beziehungen zwischen der Kirche und denen, die sich in ihren Dienst stellen, sind eine sehr junge, für mich immer noch ein wenig befremdliche Erscheinung[2]. Jahrhundertelang kannte die Kirche nichts anderes, als ihre Diener mit Unterhaltsmitteln („congrua sustentatio") zu versorgen, damit sie ihre Zeit und Kraft ungeteilt für ihren Dienst einsetzen konnten, wies es aber weit von sich, sie für die geleisteten Dienste zu bezahlen, diese Dienste zu entgelten. Der gewährte Unterhalt sollte die Leistung ermöglichen, aber keineswegs wie beim Lohnarbeitsverhältnis ein Entgelt dafür sein[3].

Der Kirche dienen ist eine Ehrensache und sollte darum grundsätzlich auch „ehrenamtlich", d. h. nicht um des Erwerbs willen, sondern unentgeltlich ausgeübt werden. Das kann geschehen entweder so, daß man diese ehrenamtliche Tätigkeit hauptberuflich unter Verzicht auf Erwerbstätigkeit ausübt oder zusätzlich zu dem ausgeübten Erwerbsberuf nebenberuflich. Wir haben uns daran gewöhnt, daß kirchlicher Dienst hauptberuflich („full time") ausgeübt wird. Diesen ihren hauptberuflichen Dienern muß die Kirche auf irgendeine Weise den Lebensunterhalt beschaffen und sie so für ihren ausschließlichen Dienst „freistellen". Sehr zu wünschen aber ist, daß möglichst viele Dienste von Gliedern der Kirche geleistet werden, die im Erwerbs- oder sonstigen Berufsleben stehen, aber nicht darin aufgehen, vielmehr ihr Interesse für andere Dinge, darunter für Angelegenheiten des kulturellen, des gesellschaftlichen und politischen Lebens und nicht zuletzt des Reiches Gottes auf Erden offenhalten und sich dafür engagieren.

Nur notgedrungen ist die Kirche meiner Überzeugung nach an den Arbeitsmarkt herangetreten und hat bezahlte Kräfte angeworben, notgedrungen, weil sie die für ihre immer zahlreicher und umfangreicher werdenden Werke benötigten Kräfte anders nicht mehr zu gewinnen vermochte. So ist das Lohnarbeitsverhältnis kirchlicher Dienst- oder Arbeitnehmer in meinen Augen alles andere als „primär", ist vielmehr ein unvermeidlich gewordener *Notbehelf*. Daß die Kirche sich zu diesem Notbehelf entschlossen hat (als Alternative hätte bestanden, ihre Werke aufzugeben oder einzuschränken), mißbillige ich keineswegs, bin allerdings der Meinung, daß sie nicht alle Konsequenzen dieses Schrittes vorhergesehen und vorherbedacht hat. Nachdem der Schritt aber einmal geschehen ist, erachte ich es als zwingend geboten, daß die Kirche zu allen sich daraus ergebenden Konsequenzen steht. Insbesondere hat sie sich damit allen Konsequen-

zen unterworfen, die sie selbst in ihrer Soziallehre aus dem Lohnarbeitsverhältnis oder für das Lohnarbeitsverhältnis zieht. Soviel zu meiner Auffassung vom vermeintlich „primären" Lohnarbeitsverhältnis.

Inwieweit das staatliche Arbeitsrecht des jeweiligen Landes auf diese Arbeitsverhältnisse anwendbar ist, muß von Land zu Land geprüft werden. Wenn ich Jurinas Ausführungen in seinem Essener Referat richtig verstehe, besteht diesbezüglich zwischen ihm und mir mindestens im Grundsätzlichen Übereinstimmung[4].

Lebhaft begrüße ich auch, daß Jurina entgegen der allgemeinen Übung, so zu argumentieren, daß nicht klar zu erkennen ist, ob man sich auf das allen Religionsgesellschaften zustehende Selbstbestimmungsrecht aus Art. 137, Abs. 3 oder auf die Korporationsqualität der „großen" Kirchen aus Art. 137, Abs. 5 WRV stützt, wenigstens an einer Stelle auf diesen gewichtigen Unterschied hinweist (a. a. O. 70, Anm. 62).

Zu der Interpretation des Religionsartikels der WRV durch das Bundesverfassungsgericht sei mir nur der Hinweis gestattet, daß ich bereits zur Zeit der Weimarer Republik gegen Anschütz und gegen die herrschende preußische Staatspraxis diese Linie vertreten und in meinen Vorlesungen vorgetragen habe.

Wo liegt denn nun aber der *wirkliche Grund* der zwischen Jurina und mir bestehenden sachlichen Meinungsverschiedenheit, die er glaubt aus der mir zugeschriebenen Auffassung vom Lohnarbeitsverhältnis ableiten zu müssen?

Der Grund oder die Ursache liegt in der *Präambel* der „Rahmenordnung für eine Mitarbeitervertretungsordnung (MAVO)" 1977[5]. Ein in dieser Präambel enthaltener Denkfehler ließ mich aufschrecken. Um zu verhüten, daß die Bistümer diesen Denkfehler, an dem die ganze Argumentation hängt, in ihre diözesane Mitarbeitervertretungsordnung übernahmen, schlug ich in meinem Beitrag „Dienste in der Kirche" (diese Zschr. 195, 1977, 491 ff.) Alarm mit dem Erfolg, daß einige Bistümer den Fehler vermieden und die Neufassung ihrer MAVO ohne diese Präambel verkündeten. Diesen Denkfehler gilt es also deutlicher herauszustellen, als es mir damals notwendig und tunlich erschien.

Der Denkfehler besteht darin, daß „Dienst" in Absatz 1 und „Dienst" in Absatz 2 gleichgesetzt werden, obwohl sie nicht dasselbe, sondern verschiedenes sind. Ein typisches „quid pro quo", demzufolge die Verbindung beider Absätze mit „daher fordert" gegen die Denkgesetze verstößt.

In Absatz 1 bedeutet „Dienst" das kirchliche Werk und dessen *Sachziel* („finis operis"); in Absatz 2 bedeutet „Dienst" das Tun oder die Tätigkeit dessen, der als Dienstnehmer an diesem Werk teilnimmt oder mitwirkt, und zwar in dem Sinn, daß er das Sachziel des Werks zu seinem *Personziel* („finis operantis") macht[6].

Gewiß wäre es schön und begrüßenswert, wenn Sachziel und Personziel immer übereinstimmten, ein und dasselbe wären. Das muß aber nicht so sein und

ist wohl auch nur in einer Minderzahl von Fällen so. Die große Mehrheit unserer Erwerbstätigen macht offenbar ihren Erwerbsberuf (das Sachziel, dem man dient) nicht zu ihrem Personziel; nur wenige finden ihr Lebensglück in ihrem Beruf und leben für diesen ihren Beruf; für die meisten ist der Erwerb des Unterhalts für sich und ihre Familie das Personziel, um dessentwillen sie sich einer beruflichen Tätigkeit unterziehen, die ihnen mehr oder weniger zusagt oder auch widerstrebt[7].

Weder die Sachlogik noch ein ethisches Gebot nötigen dazu, daß, wer irgendwie an einem Werk beteiligt ist, sich auch dessen Sachziel zu eigen macht. Im Einzelfall kann eine solche Notwendigkeit bestehen, die dann eben in den besonderen Umständen dieses Einzelfalls ihren Grund hat. Solche Gründe kann es auch im Bereich kirchlicher Dienste geben; sie sind dann aber nachzuweisen; allgemein besteht eine solche Notwendigkeit nicht und wird auch von der Kirche ganz offenbar nicht angenommen oder unterstellt. So entnimmt die Kirche ihre Dienstnehmer denn auch nicht nur dem Kreis ihrer eigenen Angehörigen („Gläubigen"), sondern stellt auch Nichtkatholiken und Nichtchristen in ihren Dienst. An der katholischen Universität in Beirut sind von acht Fakultätsdekanen nur zwei Katholiken, zwei sind Moslems; an der Sophia-Universität in Tokyo bilden heidnische Professoren weitaus die Mehrheit des Lehrkörpers, katholische nur eine Minderheit. Auch die Rahmenordnung 1977 spricht in ihrem § 8, Abs. 3 von „Mitarbeitern, die nicht der katholischen Kirche angehören", und stellt klar, daß sie unter sinngemäßer Anwendung der für katholische Mitarbeiter geltenden Bestimmungen in die Mitarbeitervertretung gewählt werden können.

Sich voll und ganz mit der *kirchlichen* Zielsetzung eines kirchlichen Werks identifizieren kann nur, wer an diese Kirche und an die ihr durch Jesus Christus erteilte Sendung glaubt; den Dienst Christi „repräsentieren" (Absatz 1 der Präambel) kann nur, wer durch das Sakrament der Taufe ein „anderer Christus" geworden ist. Aber auch der Getaufte repräsentiert den Dienst Christi nicht schon dadurch, daß er objektiv in das kirchliche Werk eingegliedert ist, sondern erst dadurch, daß er als Glied der Kirche bewußt und gewollt ein Stück der „Verantwortung des ganzen Gottesvolks für die Sendung der Kirche" auf sich nimmt; davon und nur davon ist in dem Würzburger Synodenbeschluß die Rede, auf den die Präambel Bezug nimmt.

Völlig unbestritten ist, daß die Eigenart der kirchlichen Dienste oder Werke ähnlich wie der staatliche Dienst den daran Beteiligten gewisse inner- und außerkirchliche *Bindungen* auferlegt; sie haben zu unterlassen bzw. zu vermeiden, was diesen Dienst beeinträchtigen oder ihn vor der Öffentlichkeit diskreditieren würde. Das mag sich bei einzelnen Exponenten kirchlicher Werke (Chefarzt eines katholischen Krankenhauses, Präsident einer katholischen Hochschule) zu der positiven Verpflichtung steigern, sich als vorbildlicher Katholik zu bewähren, wie die Öffentlichkeit es von ihm erwartet. Erst recht aber muß von der

Kirche selbst und von denen, die als kirchliche Dienstgeber den Dienstnehmern gegenübertreten, eine Verhaltensweise erwartet werden, die deren berechtigten Erwartungen entspricht. Das aber gehört systematisch nicht zum Organisationsrecht, sondern zu dem, was man als *Tendenzschutz* zu bezeichnen pflegt.

Vollkommen zutreffend sagt Jurina selbst, der kirchliche Dienst sei „*objektiv* eine Mitwirkung zum Lebensvollzug der Kirche" (625). Objektiv, d. i. ihrem Sachzweck oder Sachziel nach. Aber selbst wer dieses Sachziel nicht nur nicht teilt, sondern es ablehnt oder gar verwirft, dürfte in den von der Moraltheologie näher umschriebenen Grenzen, z. B. um seinen Lebensunterhalt zu erwerben, „cooperatio materialis" dazu leisten, und die Kirche darf diese seine „cooperatio materialis" ohne alle Bedenken annehmen und entlohnen; so könnte sie beispielsweise, ohne ihren Grundsätzen das allergeringste zu vergeben, einen zum Islam sich bekennenden, die christliche Religion weit von sich weisenden Türken, der arbeitslos geworden ist, als Heizer in einem katholischen Krankenhaus anstellen, um ihm den Entzug der Aufenthaltserlaubnis in der Bundesrepublik und die Ausweisung zu ersparen. Noch mehr; der kirchliche Dienstgeber würde sich des unbefugten Eindringens in den Gewissensbereich schuldig machen, wenn er versuchen wollte, sich über die für eine „cooperatio formalis" konstitutive innere Einstellung zu vergewissern, und noch mehr, wenn er sich seiner Machtstellung als Arbeitgeber bedienen wollte, um sie zu erzwingen[8].

Abschließend möchte ich sagen: Fände die Kirche Mitarbeiter in ausreichender Zahl, die zu dem bereit sind, was die Präambel zur MAVO-Rahmenordnung 1977 ihnen abfordert oder, wie es von den Betroffenen empfunden wird, ihnen abzwingen will, dann brauchte sie nicht auf den Arbeitsmarkt zu gehen und Arbeitskräfte im arbeitsrechtlichen Verhältnis anzuwerben und einzustellen; dann befände sie sich nicht in der Position des Arbeitgebers und dann gäbe es in kirchlichen Werken keine dienenden Kräfte in der Position von Arbeitnehmern. Wenn alle ihren Dienst in kirchlichen Werken als Teilnahme an der Sendung der Kirche und den Dienst Christi selber repräsentierend verstehen und ausüben, dann brauchen wir keine Lohnarbeitsverhältnisse und kein Arbeitsrecht; dann sind alle unsere Erörterungen über das Thema „kirchliches Arbeits- und Dienstrecht" gegenstandslos. Jurina und ich erachten es nicht als gegenstandslos und folgerecht nicht als verschwendete Mühe und Zeit, uns damit zu befassen und darüber auseinanderzusetzen; für ihn und für mich ist es brennend aktuell.

ANMERKUNGEN

[1] Von ihm selbst in seiner Anm. 12 angezogen; vgl. dazu meine Würdigung in: Theologie und Philosophie 52 (1977) 627 ff.

[2] Wenn ich mich mit meiner Kirche identifiziere, dann will ich eben nicht in abgezirkelten Rechtsbeziehungen zu ihr stehen, schon gar nicht meine Arbeitskraft möglichst teuer an sie verkaufen und mir einklagbare Gegenleistungen dafür ausbedingen. Leistungsaustausch auf der Basis der Äquivalenz von Leistung und Gegenleistung zwischen meiner Kirche und mir als ihrem Glied ist für mich, wenn ich es mit diesem Gliedschaftsverhältnis ernst nehme, eine schwer vollziehbare Vorstellung; wer seine rechtliche Beziehung als Dienstnehmer zu seiner Kirche so sieht, beweist eben damit, daß er sich nicht mit ihr identifiziert, zum allermindesten erhebliche Vorbehalte macht, daß er zu ihr in eine Rechtsbeziehung tritt, wie es auch ein Außenstehender könnte. Das ist nicht zu tadeln, aber gewiß nicht „primär".

[3] Daß die Praxis vielfach wenig von dieser grundsätzlichen Haltung erkennen ließ, ja ihr nicht selten ins Gesicht schlug, daß mit geistlichen Ämtern („Pfründen") Handel getrieben wurde, ist nur zu bekannt; an der grundsätzlichen Haltung ändert diese beklagenswerte Tatsache nichts.

[4] Hinsichtlich der „Geltungskraft" diesbezüglicher kirchlicher Rechtsetzung im staatlichen Rechtsbereich stellt Jurina dort klar: „Sie gelten für den einzelnen Arbeitnehmer dann, wenn er einen Arbeitsvertrag geschlossen hat, der sich auf eine solche Ordnung bezieht" (a. a. O. 93). Ob es dieser „Bezugnahme" bedürfe oder nicht, war der Streitgegenstand zwischen dem Justitiar des Deutschen Caritasverbands und mir; nach ihm hätten die Dienstnehmer sich durch den Eintritt in den Dienst *ohne weiteres* den vom arbeitsrechtlichen Ausschuß des DCV erlassenen Richtlinien „unterworfen". Zwischen Jurina und mir besteht Übereinstimmung, daß einzig und allein tarifvertragliche Normen „ohne weiteres" in den einzelnen Arbeitsvertrag als dessen Bestandteil eingehen.

[5] Von Jurina selbst S. 625 angeführt.

[6] Vielleicht hat eine Eigentümlichkeit unseres Sprachgebrauchs zu dieser fälschlichen Gleichsetzung verführt. Tätigkeit im Dienst des Staats oder staatlicher Institutionen pflegen wir nicht staatlich oder politisch zu nennen; ein staatliches Gebäude zu reinigen oder zu heizen ist für uns keine „politische" Tätigkeit. Anders bei der Kirche. Da nennen wir jede im Dienst einer kirchlichen Institution verrichtete Tätigkeit „kirchlich", recht verstanden nur im Sinn einer „denominatio ab extrinsecus", ohne damit zum Ausdruck bringen zu wollen, diese Tätigkeiten seien wesensnotwendig kirchlichen Charakters.

[7] Jurina selbst erörtert den Wechsel zwischen kirchlichem und staatlichem Dienst, für den auch gewisse Regeln vorgesehen werden müssen. Solcher Wechsel ist durchaus einwandfrei. Ganz offenbar aber macht der Wechsler nicht das eine Mal den Dienst der Kirche, das andre Mal den Dienst des Staats zu seinem Personziel; es geht ihm nicht darum, im einen Fall „kirchlich", im anderen Fall „staatlich" tätig zu sein, sondern je nachdem, wie die Arbeitsbedingungen oder andere Umstände für ihn oder seine Familie günstiger liegen, nimmt er die eine oder die andere Erwerbsgelegenheit wahr.

[8] Es war der Verdacht, die Kirche wolle dies erzwingen und ihre Arbeitgebermacht als Mittel religiöser Disziplinierung mißbrauchen, der gerade bei religiös engagierten Dienstnehmern der kirchlichen Erwachsenenbildung solche Erbitterung auslöste, daß ich mich veranlaßt sah, Alarm zu schlagen.

Hermann Boventer

Das Gewissen

Thomas Morus im Tower

Thomas Morus wird der Märtyrer, der Heilige des Gewissens genannt. In der Treue zum Gewissen, in der Tapferkeit, mit der dieser Mann seinem Gewissensruf folgte, ist die Größe seiner Persönlichkeit begründet. Die letzten 15 Monate seines Lebens vor der Hinrichtung verbrachte er im Tower. Die Briefe, die er aus der Gefangenschaft schrieb, zählen zu den kostbarsten und schönsten von seiner Hand. In ihnen wird das Gewissensthema angeschnitten; immer wieder sucht Thomas Morus sich wegen der Eidesverweigerung zu rechtfertigen und seine Gründe zu erforschen, die ihn bewegen, solchermaßen sein Leben aufs Spiel zu setzen.

Als sie den ehemaligen Lordkanzler in den Lambeth Palace geladen hatten, erklärte er den Bevollmächtigten des Königs, er sei bereit, das Thronfolge-Gesetz anzuerkennen. Den Eid, wie er ihm zur Suprematie vorgelegt wurde, müsse er jedoch verweigern. Sein Gewissen, so Morus wörtlich in seinem Brief vom 17. April 1534 an seine Tochter Margaret, rühre sich in dieser Sache derart, „daß, obwohl ich den Eid auf die Nachfolge nicht abstreiten würde, ich den Suprematseid aber, den sie mir vorgelegt hätten, nicht leisten könnte, ohne meine Seele der ewigen Verdammnis preiszugeben".

Damit ist das große Thema angeschlagen, das sich hindurchzieht wie ein roter Faden von dem ersten seiner Tower-Briefe bis zu dem letzten, in dem er seiner Tochter ein Lebewohl sagt, „daß wir uns im Himmel fröhlich wiederfinden". Der Gewissensbegriff selbst wird nur sparsam verwandt, aber die immer neu ansetzende Begründung seiner Entscheidung ist durchgehendes Motiv. Morus hat jedes Pathos, zumal ein solches in eigener Sache und Rechtfertigung, ferngelegen. Um so größeres Gewicht kommt jenen Briefstellen zu, wo er sich auf das Gewissen beruft und der tödliche Ernst seiner Rede vom Gewissen zu spüren ist. Dieser Ernst nimmt aber an keiner Stelle den Charakter der Verbissenheit an, als wäre der Mann halsstarrig oder als würde er sich ängstlich anklammern an die einmal getroffene Entscheidung. Gelassenheit, ja eine Souveränität des Herzens darüber, daß die Schlacht „gewonnen" ist – The Field is won! – bestimmen nicht selten den Grundton. „Quäle dich nicht mit dem Gedanken", schreibt er seiner Tochter Margaret, „dein Vater würfe sich weg wie ein Narr, er würde sein Vermögen, vielleicht sein Leben

aufs Spiel setzen, ohne jeden Grund, ohne daß er es für das Heil seiner Seele müßte."

Der Königs treuer Diener, aber Gottes Diener zuerst

Verweilen wir noch einen Moment beim ersten seiner Tower-Briefe. Im Lambeth Palace zeigten sie ihm die Namen der Lords und Mitglieder des Unterhauses, die bereits geschworen und ihre Unterschrift gegeben hatten. Es steckte System – und Erfahrung – dahinter, wie man der Verweigerung begegnet; es galt, die Entscheidung zu isolieren, sie absurd und lächerlich erscheinen zu lassen in ihrer beängstigend-sonderbaren Vereinzelung. „Darauf", so berichtet Morus selbst, „sagte der Lordkanzler, sie wären alle bekümmert, mich das sagen zu hören und den Eid verweigern zu sehen. Und sie sagten alle, auf Treu und Glauben sei ich der erste, der ihn ablehnte." Sie fügten hinzu, dies aber – und jetzt folgt die Drohung! – würde heftigen Argwohn und große Empörung Seiner Königlichen Hoheit erzeugen.

Thomas Morus wurde befohlen, hinunter in den Garten zu gehen und sich die fröhliche Prozession derer anzusehen, die ebenfalls in den Lambeth Palace gebeten worden waren und ihren Eid bereits abgeleistet hatten. Was er dort sah, hat er selbst beschrieben: „Währenddem sah ich Doktor Hugh Latimer in den Garten kommen und dort mit mehreren Gelehrten und Kaplänen des Erzbischofs von Canterbury spazieren, und sehr vergnügt sah ich ihn, denn er lachte und faßte den einen oder anderen so freimütig um den Hals, daß ich meinen möchte, wären es Frauen gewesen, er wäre begehrlich geworden." Man muß den englischen Text lesen, das Erstaunen, aber auch den Anflug von Traurigkeit in der Sprache zu erkennen, womit Thomas Morus die makabre Szene im Garten des Erzbischofs beschreibt: „... and very merry I saw him, for he laughed, and took one or two about the neck so handsomly, that if they had been women I would have considered he were waxon wanton."

Der Erzbischof selbst schaltet sich ein und nimmt ihn beim Wort, er, Thomas Morus, habe doch selbst gesagt, er würde das Gewissen derer, die geschworen hätten, nicht mißbilligen. Sei das denn nicht ein Beweis dafür, wie er selbst das Schwören oder Nicht-Schwören für ein unsichere und zweifelhafte Sache halte? Unbestreitbar sei hingegen doch, so der Erzbischof von Canterbury wörtlich zu Thomas Morus, „daß Ihr gegenüber Eurem Landesherrn, dem König, zu Gehorsam verpflichtet seid. Und darum müßt Ihr von Eurem Zweifel an Eurem unsicheren Gewissen ablassen und den sicheren Weg gegenüber dem Regenten nehmen und den Eid leisten."

Das berühmte Wort von Thomas Morus auf dem Schafott, er sterbe als des Königs treuer Diener, aber Gottes Diener zuerst, kann ihm nicht leicht von den

Lippen gekommen sein. Woher diese unverbrüchliche, aber durch nichts mehr zu rechtfertigende Treue zu einem König, der sein Mörder wird? Thomas Morus ist auch nicht für den Papst oder gar für das damalige Papsttum in den Tod gegangen; er wußte um deren Verwerflichkeit zu seiner Zeit. Es sind nicht die Personen, sondern die gesetzten oder zu verantwortenden Ordnungen, denen er seine Loyalität gibt, Ordnungen von sinn- und friedenstiftender Qualität, denen auch ein Justizmord nichts anhaben konnte.

Der Erzbischof von Canterbury sucht ihn bei seiner Gehorsams- und Loyalitätspflicht gegenüber seinem Regenten zu packen, wohl wissend um die Gesinnung von Thomas Morus, die er bis zum Gang auf den Tower-Hill durchhält. Morus läßt sich nicht beirren. In letzter Instanz ist es nicht die Loyalität zu König, Staat oder Kirche, sondern die Gewissenstreue, die ihn leitet: But God's servant first! Morus nennt den Einwand des Erzbischofs subtil – „subtle" im englischen Text, „coming from so notable a prelate's mouth" – und noch dazu aus dem Mund eines so hochangesehenen Kirchenfürsten kommend. Aber er glaube ihn dennoch für sich nicht verantworten zu können, „weil dies einer der Fälle sei, derentwegen ich meinem Gewissen Gehorsam schulde und nicht meinem König. Was auch immer die Meinung anderer Leute sei (deren Gewissen und Gelehrsamkeit zu verurteilen ich mir nicht anmaßen würde), für mich liege die Wahrheit auf der anderen Seite. Ich hatte mein Gewissen weder rasch noch oberflächlich befragt, sondern nach eingehender und sorgfältiger Prüfung der Sache."

Wir spüren, wie die großen Themen und Fragen, die um das Gewissensphänomen und seine Wahrheit kreisen, in den Szenen des Lambeth Palace vorkommen. Der geschickt debattierende Erzbischof will nichts anderes sagen, als daß wir in allen Zweifelsfragen, bei denen wir das Gewissen anderer nicht verurteilen wollen, die Weisungen des Staats anzunehmen haben. Ein solches Argument, schreibt der Biograph R. W. Chambers mit Recht, würde jedoch das Ende aller religiösen und Gewissensfreiheit, „ja aller Freiheit überhaupt" bedeuten.

Thomas Morus bleibt dem Erzbischof die passende Antwort nicht schuldig: Wenn freilich nur der Verstand entscheide, dann hätten wir freie Bahn und könnten allen Verwicklungen aus dem Weg gehen. Er fährt fort: „Denn wenn die Doktoren in irgendeiner Angelegenheit ernste Bedenken haben, dann löst der Befehl des Königs, nach welcher Seite er auch falle, jeden Zweifel." Im Konflikt zwischen Macht und Wissen neigt sich die Waagschale zugunsten der Macht, gäbe es nicht das Ge-Wissen einer höheren sittlichen Ordnung, das Einhalt gebietet.

Die Kampagne des Königs, jedermann von Rang und Namen habe ihm die geforderte Eidesleistung zu erbringen, muß wie ein Sturm und psychischer Terror über das ganze Land gefegt sein. Es dauerte kaum vier Jahre nach der Hinrichtung des Thomas Morus, da hat das englische Parlament es dem König

anheimgestellt, er könne durch Proklamation entscheiden, was die Menschen – bei Todesstrafe – zu glauben hätten. Thomas Morus, Opfer eines totalitären Regimes? 1935 wurde er kanonisiert, zwei Jahre nach Hitlers Machtübernahme. Der Nationalsozialismus entblößte sein wahres Gesicht. Die ersten Märtyrer des Gewissens füllten die Konzentrationslager. „Und ich meine", beschließt Thomas Morus seinen mannhaften, erhobenen Hauptes geschriebenen Brief vom 17. April 1534, „es wäre recht und billig, wenn jedermann mich meinem Gewissen überließe."

Bleibende Botschaft

Was wir die Wahrheit und Würde des Gewissens nennen, ist der Kern der Menschenwürde der modernen Aufklärung und Verfassungsgeschichte. Der Mensch läßt sich geradezu definieren als Gewissensphänomen, als einer, der aus der Tiefe seines Gemüts sich als Wissender und Ge-Wissender begreift.

Daß es heute angesichts einer Vielzahl von Deutungen und Leugnungen keine Einigkeit darüber geben will, was mit dem Gewissensphänomen gemeint sein soll, spiegelt die Krise des Menschen und Menschenbilds. Soviel Disziplinen, soviel Definitionen; aber es kommt weithin nicht einmal dasselbe Phänomen ins Blickfeld. Gewissen ist nicht mehr Syneidesis im griechischen Wortsinn als Zusammenschau, Conscientia im lateinischen als Ge-Wissen, eben als das gemeinsame Wissen, sondern der angelernte, erworbene, bestenfalls verinnerlichte Habitus geltender Moralansprüche und Normen.

In seiner Götzendämmerung, Sprüche und Pfeile, verschießt Nietzsche einen seiner bittersten Pfeile, gekennzeichnet als „Frage eines Zahnarztes", auf das Gewissen: „Wieviel hatte ehemals das Gewissen zu beißen! Welche guten Zähne hatte es! – Und heute? Woran fehlt es?"

Ja, woran liegt es, daß das Gewissen vielfach ein so bläßliches Phänomen geworden ist? Auf dem Horizont dieses Defizits empfinden wir heute, obwohl wir bereits den fünfhundertsten Geburtstag des Mannes gefeiert haben, das Gewissenszeugnis eines Thomas Morus als brennende Aktualität, als hätte uns das Ereignis eine bleibende Botschaft mitzugeben. Der kritische Punkt des modernen Bewußtseins ist die Unfähigkeit, sich auf das Gewissen zu besinnen und auf solche Weise den rechten Zusammenhang von Mensch, Welt und Gott erkennen zu lassen. Hegel hat diese Zusammenschau im 19. Jahrhundert noch einmal versucht. Nach ihm gehört es zum „Standpunkt der modernen Welt", daß der Mensch sich bewußt ist, „als Gewissen von den Zwecken der Besonderheit nicht mehr gefesselt" zu sein. „Die vorangegangenen sinnlicheren Zeiten haben ein Äußerliches und Gegebenes vor sich, sei es Religion oder Recht: aber das Gewissen weiß sich selbst als das Denken, und daß dieses mein Denken das allein für mich Verpflichtende ist" (Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 136).

Thomas Morus war nicht einer, der „Äußerliches und Gegebenes vor sich" wußte und es damit hätte bewenden lassen. Er wäre auch nicht auf die Hybris verfallen, daß sein Denken das allein für ihn Verpflichtende sei. Die Verirrung und Verwirrtheit des modernen Geistes ist nicht augenscheinlicher zu machen als in dieser, von Hegel auf die Spitze getriebenen subjektivistischen Herauslösung des Gewissens aus jeder vorgegebenen Ordnung und Wirklichkeit. An dieser Last, dem Rückzug in die Innerlichkeit, tragen wir bis heute in unserem Reden vom Gewissen.

Nun ist es nicht so, als wäre das Innere des Menschen unbeteiligt. Der auf sein Inneres verwiesene Mensch, in seinem Selbstsein unvertauschbar und bei seinem Namen gerufen – Adam, wo bist du? – hat seit dem Alten Testament das biblische Sprechen vom Menschen und seinem Gewissen gekennzeichnet. Das Ge- oder Mitwissen des Menschen, sein „Inneres" also, das in der Bibel als Herz, Nieren oder gar Eingeweide bezeichnet wird, ist die Stimme Gottes im Menschen, Vox Dei. Aber es ist nicht die Stimme eines – romantischen oder idealistischen – Inneren, sondern sie ist Stimme zum Inneren.

Die Wahrheit des Gewissens kommt nicht aus dem Herzen des autonomen, sich seiner selbst gewissen Menschen. Das wäre eine neuzeitliche, nicht die biblisch-christliche Sicht. Die Wahrheit soll ins Herz hinein: „Denn dieses Gesetz, das ich dir heute gebe, ist für dich nicht zu schwer und nicht zu ferne. Nicht im Himmel ist es, daß du sagen könntest: Wer steigt uns in den Himmel hinauf, um es uns zu holen ... Auch nicht jenseits des Meeres ist es, daß du sagen könntest: Wer fährt uns über das Meer, um es uns zu holen ... Sondern ganz nahe ist dir das Wort, in deinem Munde und in deinem Herzen, daß du danach tun kannst" (Dtn 30, 11–14).

Diese Sprache mit ihren Bildern ist dem Zeugnis von Thomas Morus angemessener als das Hegelsche Theorem, das Gewissen wisse sich selbst als das Denken. Der Mensch begegnet sich selbst im Gewissen; auf dem eigenen Seelengrund erfährt er Gott und Gottes Wirklichkeit. Bei Thomas Morus ist das Gewissen ein gläubiges Gewissen in der ganz persönlichen Inanspruchnahme durch Gottes Werk und Offenbarung. „Und darum, meine liebe gute Tochter, belaste dich nie mit irgend etwas, das mir je in dieser Welt zustoßen könnte", so heißt es in dem Brief der Margaret Roper an Lady Alington. „Nichts kann geschehen außer dem, was Gott will. Und ich bin ganz gewiß, daß es, was es auch sei, in der Tat das beste ist, mag es unsern Augen auch noch so schlecht erscheinen."

Innere Freiheit

Es könnte der Eindruck aufkommen, Thomas Morus habe gerade in den letzten Monaten der Todesnähe eine so außerordentliche Tapferkeit gezeigt, daß sie jedes menschliche Maß übersteigt. Wußte er denn nicht, was ihm bevorstand? Hatte er keine Angst, daß ihm der Bauch aufgeschlitzt würde, wie es damals bei Hochverrat das Gesetz war, und er eines grausamen Todes sterben müßte? Seine geistige Schaffenskraft in den Monaten der Tower-Gefangenschaft war nicht weniger ungebrochen als seine seelische Widerstandskraft; zwei seiner schönsten Bücher sind in dem Tower-Verließ geschrieben worden, teilweise unter widrigsten Umständen.

Und dennoch, um mit Germain Marc' Hadour zu sprechen: „Er war immer ein Mann von einem Maß wie das unsrige. Es war nichts Kolossales oder Titanisches an ihm." In dem schon zitierten Brief der Margaret Roper an Lady Alington, wahrscheinlich von ihm selbst abgefaßt für seine Tochter, schreibt Thomas Morus: „Ich kenne meine eigene Schwachheit wohl und die natürliche Verzagtheit meines Herzens auch; hätte ich nicht Gott vertraut, daß er mir Kraft gebe, lieber alles zu ertragen als ihn zu beleidigen durch einen gegen mein Gewissen gehenden gottlosen Eid, sei versichert, ich wäre nicht hierher gekommen. Und da ich in dieser Sache nur auf Gott schaue, macht es mir wenig aus, wenn die Menschen es nach ihrem Begriff nehmen und sagen, es sei nicht das Gewissen, es seien nur törichte Skrupel."

Bei aller humanistischen Gelehrsamkeit blieb Morus einfach und unkompliziert. Er war weder ein Intellektueller noch einer, der sich halsstarrig weigert, das Naheliegende zu tun, nur weil er sich in eine Idee verrannt hat. Holbeins Porträts zeigen das schon zu einem frühen Zeitpunkt, daß er ein sorgfältig prüfendes Auge besaß und den geraden Weg schätzte, die Dinge sorgfältig studierte und bedachtsam, aber entschieden handelte. „Gott hat mir den geraden Weg gewiesen", so schreibt er dann im Tower, „daß ich ihm entweder tödlich mißfallen oder jedes irdische Leid erdulden muß, das er meiner Sünden wegen unter dem Namen dieser Sache auf mich niederkommen läßt."

Daß eine jede Ethik sich zuerst einmal von der Vernunft leiten läßt und daß ein jedes Gewissen sich prüfen muß, ob es zutreffend und ausreichend informiert ist und nichts an Wissen und Erfahrung ausläßt, was zur Selbsttäuschung führt, waren ganz selbstverständliche Prinzipien für den Humanisten und Staatsmann. Aber es kam etwas hinzu an innerer Freiheit, das aus dem Humanismus allein nicht mehr zu gewinnen war.

Der Jesuitenpater Alfred Delp schrieb aus dem Gefängnis, in das die Nazis ihn eingeliefert hatten: „In diesen Wochen der Gebundenheit habe ich dies erkannt, daß die Menschen immer dann verloren sind und dem Gesetz ihrer Umwelt, ihrer Verhältnisse, ihrer Vergewaltigungen verfallen, wenn sie nicht

einer großen inneren Weite und Freiheit fähig sind. Wer nicht in einer Atmosphäre der Freiheit zu Hause ist, die unantastbar und unberührbar bleibt, allen äußeren Mächten und Zuständen zum Trotz, der ist verloren."

Thomas Morus war in dieser Atmosphäre der Freiheit zu Hause, und er hat sie schon im frühen Stadium seines Lebens eingeübt. Es sind nicht die letzten Wochen und Monate eines Lebens, die zählen, sondern die vielen Jahre, die vorausgegangen sind.

William Roper erzählt eine jener Szenen, die so charakteristisch sind für Thomas Morus und seine Lebensführung. Nachdem der König ihn besucht hatte in seinem Haus in Chelsea und gegangen war, sagte Thomas Morus zu seinem Schwiegersohn Roper: „Ich finde, der König ist mir sehr zugetan und zeigt mir seine Gunst wie keinem seiner Untertanen. Mein Sohn Roper, ich sehe jedoch keinen Grund, darauf stolz zu sein. Wenn mein Kopf dem König ein Schloß in Frankreich gewinnen könnte, dann müßte er ab."

Thomas Morus war ein Mann von Welt und Weltfreude, aber er hat sich die innere Überlegenheit über die Dinge dieser Welt erhalten. Er hat sich die innere Freiheit für Gott nicht nehmen lassen. In den Acta Apostolica Sedis vom 1. Juni 1935, wo es um die Heiligsprechung des Thomas Morus geht, wird das großartige Beispiel von Festigkeit des Geistes (animi firmitatis exemplum) an Thomas Morus gerühmt. Festigkeit und Tapferkeit des Geistes, Gehorsam dem Gewissen gegenüber und zugleich die Liebe zur Freiheit, sich nicht zu unterwerfen, es sei denn, unter den Willen Gottes, das sind hervorragende Tugenden des Thomas Morus.

„Es ist wie ein Rätsel", sagt Thomas Morus seiner Tochter Margaret im Hinblick auf seine eigene Sache und Situation, „ein Fall, in dem ein Mann seinen Kopf verliert und doch keinen Schaden nimmt – a case in which a man may los his head and have no harm." Ähnliches schreibt Alfred Delp im Jahr 1944 aus dem Gefängnis: „Das allgemeine Schicksal, meine persönliche Lage, die Entscheidung der nächsten Tage: alles sammelt sich in das eine: Mensch, laß dich los zu deinem Gott hin und du wirst dich selbst wiederhaben. Jetzt haben dich andere, sie quälen dich und erschrecken dich und jagen dich von einer Not in die andere. Das ist dann die Freiheit, die singt: – uns kann kein Tod nicht töten."

UMSCHAU

Christliche Literatur als Weltliteratur

Im April diesen Jahres erschien Gisbert Kranz' dreiteiliger „Überblick über die christliche Literatur von ihren Anfängen bis zur Gegenwart" (Vorwort)[1], gleichsam die lexikonartige Fortführung und Abrundung seiner bekannten Fundamentalwerke[2]. Über die Anlage einer Synopse der christlichen Nationalliteraturen schreibt Kranz im Vorwort: „Umrisse einer Theorie der christlichen Literatur gibt Teil I. Teil II enthält Querschnitte und Längsschnitte und stellt mehr als 2000 Autoren, die am Schluß des Bandes in einem Namenregister erfaßt sind, in die Zusammenhänge von Epochen, Nationalliteraturen, literarischen Gattungen und religiösen Bewegungen. Teil III bringt alphabetisch Darstellungen von 194 Autoren, die auch außerhalb ihres Landes, ihrer Konfession und ihrer Zeit gewirkt haben."

Im Hinblick auf die notwendige und noch immer nicht geleistete wissenschaftliche Fundierung einer Theorie der christlichen Literatur ist der erste Teil des Lexikons von besonderer Brisanz und Bedeutung, da hier Kranz bemüht ist, die „Umrisse einer Theorie der christlichen Literatur" (Vorwort) zu skizzieren und deren Begriff wie auch Relevanz und Rezeption zu erfassen. Der hier vorgegebene Literaturbegriff ist definiert als Textbegriff – „veröffentlichte und zur Wirkung gekommene Texte" (2) –, christlich wiederum als „das, was von allen Getauften zu allen Zeiten überall geglaubt und geübt worden ist" (2). Beide Formulierungen sind allerdings umschrieben als „Verständnis des Begriffs ‚christliche Literatur'" (3), die Kranz nach dem Gebrauchs- und Bedürfniswert unterscheidet in eine zum internen Gebrauch, „die von Christen für Christen verfaßt wurde" (3) und ihren Sitz im Leben der christlichen Gemeinde hat, und in eine zum externen Gebrauch, „von Christen für Nichtchristen gemacht" und mit „Sitz im Leben überall dort, wo das Christentum missioniert oder sich gegen Angreifer verteidigt" (3).

Beide Spielarten, externe wie interne christliche Literatur, faßt Kranz zusammen als kirchliche Literatur, die im Zeitraum vom ersten bis zum zwölften Jahrhundert in Geltung war. Danach setzt die erste Säkularisierungsphase der christlichen bzw. kirchlichen Literatur insofern ein, als z. B. mit Wolfram von Eschenbach und Dante nicht mehr ausschließlich Geistliche, sondern ebenso Laien als Dichter auftreten. Im 18. Jahrhundert setzt dann mit der zweiten Säkularisierungswelle die Dominanz der Laien gegenüber den Klerikern ein, die eine neue Weitung des Begriffs „christliche Literatur" bewirkt.

So unterscheidet Kranz einen engen Begriff – christliche Literatur gleich kirchliche bzw. weltliche, aber „im Licht des Glaubens" (4) gestaltet wie im Mittelalter – und einen weiten Begriff etwa seit dem 18. Jahrhundert, für den Kranz folgende Definition vorschlägt: „Christliche Literatur ist Schrifttum, gleich welcher Gattung und welcher Thematik, das aus christlichem Verständnis von Gott, Mensch und Welt entstanden ist und ohne Berücksichtigung dieses christlichen Verständnisses nicht adäquat interpretiert werden kann" (4). Diese Definition impliziert einerseits den Wegfall sowohl der Gattung wie der Thematik als Kriterium und andererseits ein Dreifaches: einen umfassenden, dynamischen Literaturbegriff („Schrifttum"), d. h. hohe wie niedere sowie Gebrauchsliteratur; ferner einen normativen Bewußtseinsaspekt und -grad beim Produzenten/Autor als christliches Gott-, Welt- und Menschenverständnis; schließlich einen normativen Bewußtseinsaspekt und Bewußtseinsgrad beim Rezipienten/Leser, ebenso wie beim Produzenten/Autor als christliches Gott-, Welt- und Menschenverständnis.

Deutlich lassen sich hier die drei entscheidenden Aspekte der modernen Poetik ablesen: Werkpoetik, Produktionspoetik, Rezeptionspoetik. Daraus erhellt, wie sehr Kranz bemüht ist, den Begriff der christlichen Literatur neu zu formulieren in Übereinstimmung mit Erkenntnissen der modernen Literaturwissenschaft, die Autor, Leser und Werk in deren Wechselwirkung zu ergründen versucht. Nur in der Zusammenschau des vielfältigen Wechselspiels von Autor, Werk und Leser, dies haben Literaturforscher aller Richtungen längst erkannt, ist die adäquate, wissenschaftlich verantwortbare, nachvollziehbare und plausible Beschreibung von Literatur legitim und vertretbar.

Anerkennenswert ist darüber hinaus die Preisgabe des Gattungs- und Stoffkriteriums, aber auch die Ausweitung des Literaturbegriffs bis an die äußerste Grenze, wodurch der inneren Dynamik dieses schillernden Begriffs vollauf Rechnung getragen wird. Es wird die schwer einzulösende Aufgabe der weiteren Forschung sein, diese Weite des Literaturbegriffs an konkreten Texten zu verifizieren, bis hin zur christlichen Trivialliteratur, deren Existenz wohl niemand wird übersehen dürfen.

Die Charakterisierung der Kranzschen Neubestimmung des Begriffs „christliche Literatur" macht jedoch zugleich deutlich, wo die Grenze und eigentliche Problematik dieses Phänomens liegt: nämlich die Frage nach der Normativität des christlichen Gott-, Welt- und Menschenverständnisses, was immer man darunter, in der je konkreten Realisierung durch die Summe aller Christen, verstehen mag. Christliche Literatur ist in diesem Sinn keine autonome, sondern bleibt stets eine heteronome Literatur, keine L'art pour l'art, sondern eine Litérature engagée, bestimmt sowohl vom ästhetischen Wert des Schönen wie auch vom außer-ästhetischen Wert des Religiösen, Christlichen, Göttlichen.

Verzichtete man auf diesen letzten Wert des Christlichen, dann gäbe man das entscheidene Kriterium der christlichen Literatur auf, die sich ja nur dadurch von anderen autonomen wie heteronomen Literaturen unterscheidet, ohne diese zu diskriminieren. Als christliche Literatur unterscheidet sie sich unmißverständlich von einer marxistischen bzw. neomarxistischen, wie sie sich ja auch von einer nazistischen deutlich abzuheben wußte, aber ebenso von der elitär autonomen Literatur, die „selig in sich selbst" zu ruhen meint.

Daß Kranz mit aller Deutlichkeit diese Grenze zieht – im Vergleich etwa zu Dorothee Sölles zerfließendem Begriff „Realisation" – und auch einzuhalten bereit ist, und zwar auf der umfassenden Ebene der Weltliteratur, das muß voller Anerkennung vermerkt und unterstrichen werden. Zugleich muß man sich dessen bewußt sein, daß genau diese Grenzmarke und Normativität der durch Jahrhunderte fortwirkende Stein des Anstoßes bleiben wird: eine Qualität und gleichsam schicksalhafte Bestimmung der christlichen Literatur, die sie mit ihrem Urheber und Stifter – sind etwa dessen Gleichnisse und Logia keine christliche Literatur? – bis ans Ende teilen wird.

Kranz bezeichnet in diesem Zusammenhang das Christliche als Kriterium der Literatur, insofern diese „im Licht der Offenbarung entsteht" (11) und insofern „das Christliche ... im Bewußtsein des Autors lebt und ... es sich in seinem literarischen Werk kundtut" (10): „Das Christliche der christlichen Dichtung liegt (also) nicht im Stoff, sondern im Geist" (12); „sie sieht alles unter eschatologischem Vorbehalt, und stets kämpft sie ... gegen Verkümmerungen des Glaubens und des Menschen" (13). Freimütig konzediert dabei Kranz, „daß der Begriff ‚christliche Literatur' unscharf ist" (14) – wie ja schließlich Unschärfe allen geisteswissenschaftlichen Begriffen eigentümlich sei. Diese notwendige und spezifische Unschärfe des Begriffs müsse deshalb durch weitere Kriterien ergänzt werden, nämlich durch die Intention des Autors einerseits und die Rezeption bei Christen wie Nichtchristen andererseits.

An dieser Stelle wird deutlich, wie Kranz seine Bemühungen um die wissenschaftliche Umschreibung des Phänomens christliche Literatur an elementare Einsichten der Kommunikationstheorie wie auch Rezeptions- und

Wirkungsästhetik anzubinden versucht, ja sogar die Ästhetik des Häßlichen, Bösen, Unwahren zu integrieren weiß (vgl. 30). Die verbindende Klammer zwischen der Rezeptions- und Wirkungsweise christlicher Literatur bei Christen wie Nichtchristen sieht Kranz in der Kategorie des Ästhetischen und des Humanen, im „Interesse am Menschen" (27).

Von daher ist Kranz in der Lage, sowohl die literaturwissenschaftliche als auch die theologische Relevanz der christlichen Literatur darzulegen, nämlich als vielschichtiges und lohnendes Forschungsobjekt beider Disziplinen. Interessant ist dabei, mit welcher Selbstverständlichkeit Kranz bereits den noch taufrischen Begriff der Literaturtheologie zu gebrauchen weiß: „Christliche Literatur wäre innerhalb des Materialobjekts der Literaturtheologie nur ein Ausschnitt" (34). Man wird ergänzen müssen, daß neben der christlichen Literatur auch die Erforschung der Beziehung von Literatur und Religion wie auch die von Literatur und Theologie in den Forschungsbereich einer Literaturtheologie fällt.

Gisbert Kranz, der bislang den fundamentalsten und umfassendsten Teil in diesem Arbeitsbereich geleistet hat, setzt mit dem „Lexikon der christlichen Weltliteratur" einen – so hoffen wir – nur vorerst letzten Schlußstrich unter seine vierzigjährigen Bemühungen um die christliche Literatur. Unschätzbar ist sein Verdienst, und ebenso tief sollte unsere dankbare Anerkennung seiner Leistung sein, ohne uns jedoch den kritischen Blick auf vorhandene Mängel seines letzten Werks, für die wohl auch der Verlag seinen Teil an Verantwortung tragen dürfte, zu trüben.

Ich möchte hier nicht die Pose eines kleinlichen Beckmessers einnehmen und ankreiden, warum dieser oder jener Autor von Rang – weder im Textteil noch im Register – aufgenommen bzw. übergangen wurde. Aber die hier leicht zu erstellende Liste würde zeigen, daß bei der Edition eines so grundlegenden und anspruchsvollen Lexikons, das ja auch den problematischen Begriff „Weltliteratur" nicht zu klären versucht, es enorm wichtig gewesen wäre, Gisbert Kranz allein lediglich die Herausgeberfunktion zu übertragen, möglicherweise mit zusätzlicher Betreuung des deutschsprachigen und angelsächsischen Bereichs, als deren hervorragender Kenner er sich bereits mehrfach ausgewiesen hat, und ihm besonders qualifizierte Autoren zur Seite zu stellen, in deren Verantwortlichkeit dann die Darstellung der christlichen Literatur im Bereich einer Nationalliteratur gelegen hätte. Ist es denn überhaupt möglich und glaubwürdig, heute – bei der schier unübersehbaren jährlichen Buchproduktion in allen Ländern – ein „Lexikon der christlichen Weltliteratur" als Einzelforscher „aus den Quellen", wie Kranz im Vorwort vermerkt, zu erarbeiten? Ich könnte mir vorstellen, daß Kenner der einzelnen Nationalliteraturen sich verwundert fragen werden, warum dieser oder jener aufgenommen bzw. ausgelassen wurde, warum die Gesamtdarstellung der christlichen Nationalliteratur so sehr der Zufälligkeit von Informationsmöglichkeit bzw. Beurteilungsfähigkeit überlassen wurde.

Dies, wie gesagt, der einzige, subjektive, jedoch bei dem Anspruch dieses Werks möglicherweise fundamentale Einwand, den man nicht leichtfertig hinnehmen, sondern – wenn möglich – bei nachfolgenden Auflagen, die bestimmt folgen werden, korrigieren sollte, um in der Tat dem hohen Anspruch zu genügen, den ein Lexikon von diesem Format und Rang an sich selbst und seine Leser stellt. Vielleicht wäre es in der Zwischenzeit – oder überhaupt grundsätzlich und längerfristig – möglich, gerade in der Nachfolge dieses Lexikons im Herder-Verlag eine Reihe christlicher Weltliteratur zu initiieren, wo die christlichen Nationalliteraturen mit den besten ihrer Werke angemessene Repräsentanz und Beachtung fänden. Ich meine, wir wären es der Gegenwart wie auch unseren Nachkommen gegenüber schuldig.

Ernst Josef Krzywon

[1] Gisbert Kranz, Lexikon der christlichen Weltliteratur. Freiburg: Herder 1978. 1094 Sp. Lw. 98,–.

[2] Europas christliche Literatur von 500 bis 1500 (Paderborn 1968); Europas christliche Literatur von 1500 bis heute (Paderborn [2]1968).

BESPRECHUNGEN

Ökumene

HALKENHÄUSER, Johannes: *Kirche und Kommunität.* Ein Beitrag zur Geschichte und zum Auftrag der kommunitären Bewegung in den Kirchen der Reformation. Paderborn: Bonifacius 1978. 441 S. (Konfessionskundl. u. kontroverstheol. Studien. 42.) Lw. 48,–.

Reformation und Ordensgemeinschaften – ein seit je gespanntes Verhältnis! Besonders interessant wurde es durch die Reihe bekannter neuerer Versuche ordensähnlicher evangelischer Gruppen. Eine Übersicht dieser Bewegung – zumal in der Perspektive ihrer Bedeutung für die Kirche – kommt erwünscht. In einem geschichtlichen Teil (13–237) ist in diesem Buch sowohl die kritische Linie wie die Spur positiver Zeugnisse der Reformation zum Ordensleben nachgezeichnet. In fünf Kapiteln geht es chronologisch um Luthers Stellung zum Mönchtum, um evangelische Klöster und Stifte, die Bruderschaften des Pietismus, die Gruppen der „Inneren Mission" und das kommunitäre Leben in den evangelischen Kirchen der Gegenwart. Hier ergibt sich eine äußerst informative Übersicht, die das gängige Urteil über das Verhältnis von Reformation und Orden schon kräftig modifiziert. Im zweiten, systematischen Teil (238–420) soll ausgehend von der Bibel ein zusammenhängender sachlicher Durchblick geboten werden. Evangelische Räte, Kirche und Eschatologie akzentuieren die Darstellung. Allerdings greift sie auch auf vieles schon früher Gesagte zurück, zumal im ganzen Buch Zitate und Auszüge aus Originaltexten eine große Rolle spielen. Gegen Ende ermüden bisweilen Längen und Wiederholungen. Zudem wird der Stil, ja das Pathos einiger Zeugnisse eher verwundern. Dennoch wird hier ein Maß an Gemeinsamkeit deutlich, das gerade in diesem zwischen den Kirchen so kontroversen Punkt auch heute nicht einfach vermutet werden kann.

Ein wichtiger Mangel dieser Übersicht darf nicht übergangen werden: völlig unberücksichtigt blieben die protestantischen Missionsgesellschaften, die sowohl für die kommunitäre Bewegung wie unter verschiedenster Rücksicht für den ökumenischen Aufbruch entscheidende Bedeutung haben; entsprechend wird auch auf katholischer Seite der Ordenstyp der Gesellschaft nicht in Betracht gezogen. Damit entfällt aber aus diesem Bild die lebendigste Kraft neueren christlich-kommunitären Lebens sowie eine zutreffende Zeichnung des Dienstes dieser Gemeinschaften. Der Akzent auf dem Monastischen trifft nicht nur im katholischen Ordensleben allein eine Seite, er verführt auch zu einer Beurteilung theologischer Einflüsse, die einseitig und bedenklich schief bleibt. – Behält man diese nötigen Ergänzungen deutlich im Auge, dann bietet diese Arbeit trotz aller Einseitigkeit nützliche Information und manchen Anstoß zum Weiterdenken. *K. H. Neufeld SJ*

WERLING, Hans Friedrich: *Die weltanschaulichen Grundlagen der Reunionsbemühungen von Leibniz im Briefwechsel mit Bossuet und Pellisson.* Frankfurt: Lang 1977. 204 S. (Europäische Hochschulschriften. Reihe 20. 30.) Kart. 40,–.

Die philosophische Dissertation – vorgelegt an der Gregoriana in Rom – will den weltanschaulichen Hintergrund von Leibniz' Bemühungen um die Einheit der Christen herausarbeiten. Dieses nicht unwichtige Stück Geistes- und Philosophiegeschichte findet seine Darstellung an Hand des Briefwechsels mit bekannten französischen Korrespondenten. In fünf Kapiteln wird zunächst die Leibnizsche Denkweise als harmonische Konziliatorik, dann der Anticartesianismus des Philosophen vorgestellt. Sein ökumenisches Versöhnungsprojekt ruht – wie im dritten Schritt gezeigt ist – auf der philosophischen Überzeugung.

Vor allem spielt seine Abspiegelungs- und Repräsentationstheorie hier eine entscheidende Rolle. Das letzte Kapitel skizziert dann die „ars characteristica" als Technik konfessioneller Versöhnung.

Die knappen Hinweise auf den Inhalt sagen noch nicht viel über das Gemeinte und was es einschließt. Immerhin dürfte sich abzeichnen, daß Leibniz' Gespräch die bestimmenden Kräfte der damaligen Szene einbezog: das geistige Frankreich cartesianischer Prägung, das mit seinem Gallikanismus und mit seinen uniformen politischen Zielvorstellungen gleicherweise den kirchlichen wie den staatlichen Gegebenheiten Normen setzte. Dagegen die auf föderalen Voraussetzungen ruhende Idee von Einheit in harmonischer Mannigfaltigkeit und die Haltung „der Vernunft und wahrhaften Frömmigkeit" (124).

Die Untersuchung macht es dem Leser nicht leicht. Vorausgesetzt wird viel, namentlich auch das Ergebnis von Spezialuntersuchungen. In die Darstellung sind immer wieder Zitate im Barockfranzösisch eingeflochten, die eine glatte Lektüre unmöglich machen. Damit dürfte sich diese Arbeit auf einen engen Kreis beschränken. Das bleibt bedauerlich aus zwei Gründen: einmal weil dieses Gespräch für die heutige ökumenische Auseinandersetzung Wichtiges und Beherzigenswertes zu bieten hätte, zum anderen, weil Leibniz sah und sagte, daß nicht weniger dabei „auf dem Spiel steht, als ... die gemeinsamen Grundlagen des christlichen Glaubens schlechthin" (133). Es bleibt zu wünschen, daß diese Ergebnisse nicht verlorengehen. *K. H. Neufeld SJ*

Courth, Franz: *Das Wesen des Christentums in der Liberalen Theologie.* Dargestellt am Werk Fr. Schleiermachers, Ferd. Chr. Baurs und A. Ritschls. Frankfurt: Lang 1977. XXXIII, 502 S. (Theologie im Übergang. 3.) Kart.

Das unterscheidend Christliche ist seit geraumer Zeit vor allem unter Christen selbst gefragt. Einführungen, Skizzen und Darstellungen des Christlichen stoßen auf breites Interesse, bringen aber zugleich auch ältere Versuche, zu sagen, was Christentum eigentlich ist, wieder zu Ehren. Die vorliegende Münchener Habilitationsschrift geht dem Wesen des Christentums bei bestimmenden protestantischen Theologen des letzten Jahrhunderts nach und führt damit andere neuere Untersuchungen weiter. Nach einer knappen Einleitung stellt sie das theologische Werk Schleiermachers nach seinen bekannten „Reden an die Gebildeten" und seiner Glaubenslehre dar (35–217), bietet einen ähnlichen Überblick zum Beitrag Baurs (218–333) und schließt dann das Referat über Ritschl an (334–488). Ein gedrängter Schluß faßt noch einmal die wichtigsten Anfragen an die vorgelegten Konzeptionen zusammen. Vorausgeschickt ist u. a. ein umfangreiches Quellen- und Literaturverzeichnis.

Die Arbeit ist zunächst durchsichtig aufgebaut. Jeweils eingangs findet sich eine mehr oder minder lange Entfaltung der Fragestellung verbunden mit Hinweisen zur Methode des betreffenden Autors. In einem zweiten Schritt wird jeweils die orientierende Mitte herausgestellt, während sich am Schluß die Kennzeichnung des Christentums findet. Für Schleiermacher sind diese Schritte in zwei Teile zusammengeschoben. Hervorzuheben ist die reiche Information; die Vorstellungen erreichen den Umfang kleiner Monographien. Hier mag sich allerdings auch Kritik melden. Ist nicht die Darlegung oft sehr breit geraten und hier und da zerflossen? Konzentration auf die Themenfrage wäre gewiß möglich gewesen. Diese tritt allerdings – seltsamerweise – als Problem immer mehr zurück gegenüber der jeweiligen inhaltlichen Bestimmung des Christlichen. Wohltuend umsichtig werden die kritischen Anfragen formuliert, während die spärlichen Hinweise auf Zeitströmungen, von denen die Autoren auch abhingen, kaum eine rechte Einordnung erlauben. Dieser historisch-theologische Beitrag verdient, zur Kenntnis genommen zu werden.

K. H. Neufeld SJ

Buddhismus

DUMOULIN, Heinrich: *Begegnung mit dem Buddhismus.* Eine Einführung. Freiburg: Herder 1978. 172 S. (Herderbücherei. 642). Kart. 6,90.

Nach einer Reihe vergleichender und einleitender Schriften zum Problem der Meditation in Ost und West, des modernen Buddhismus in allen seinen Formen und nach der Übersetzung des „Mumonkan" (vgl. „Koan – die Text-Meditation im Zen-Buddhismus", in dieser Zschr. 194, 1976, 275–279) legt der bekannte Buddhismusforscher Heinrich Dumoulin in der „Begegnung mit dem Buddhismus" so etwas wie die vorläufige Summe seiner Überlegungen zum Verhältnis von christlicher und buddhistischer Spiritualität vor, insbesondere zum Verhältnis der personalen Erfahrungen und Haltungen, die für eine Begegnung mit dem Buddhismus hier wie dort als entscheidend erscheinen. Daß diese bescheidenerweise „Einführung" genannte Zusammenfassung in einer klaren, für jeden Interessierten verständlichen Sprache geschrieben ist, ohne daß die Sache dabei verkürzt würde, sei vorab dankbar bemerkt. Das Buch ist die Frucht einer lebenslangen Bemühung um das Thema, die sich in den letzten Jahren auf zahlreichen Vortragsveranstaltungen und Diskussionen in Europa noch intensivierte.

H. Dumoulin behandelt in zehn Kapiteln die Themen, die nach seiner sorgfältig geprüften Überzeugung für eine ernsthafte Auseinandersetzung zentral sind; er beginnt mit einem kurzen Rückblick auf die Geschichte der Begegnungen zwischen Buddhismus und Christentum aus der Sicht des Westens, eine Geschichte, die, von (vorwiegend dogmatischen) Mißverständnissen geprägt, wenig Voraussetzungen für einen fruchtbaren Dialog bietet. Die Bedingungen für eine fruchtbare Begegnung sucht H. Dumoulin im zweiten Kapitel zu formulieren und auf ein erstes Sachthema anzuwenden. Während bislang nach den anfänglichen Vergleichen mehr an der Oberfläche liegender Ähnlichkeiten der rationale Vergleich von Lehrbegriffen und Lehrstücken vorherrschte, kommt es ihm darauf an, durch diese Schichten hindurch zum tragenden Grund der lebensmäßigen Erfahrungen und Haltungen vorzudringen und ein Gespräch auf dieser Ebene zu beginnen.

Die schlechthin grundlegende Erfahrung des historischen Buddha Shakyamuni und in gewisser Weise das Fundament des Buddhismus ist die Erfahrung von der Wahrheit des Leidens aufgrund der Unbeständigkeit des Lebens und der Welt. Wird diese Grunderfahrung objektivierend verselbständigt, wie das bislang überwiegend geschah, dann führt dies nicht nur zu einer kräftigen Verzeichnung der buddhistischen Welt- und Lebenswirklichkeit in Richtung auf eine totale Verdüsterung, sondern auch zum (dann „Vorwurf" des) Pessimismus. Dumoulin gelingt es überzeugend, die Unhaltbarkeit dieser Sicht aufzuzeigen: Die Grunderfahrung von der Leidhaftigkeit läßt nicht nur die Anerkenntnis positiver Erfahrungen zu, sondern zielt letztlich auf eine Änderung dieser Existenzlage, religiös gesagt auf Erlösung, und ist gerade in diesem zentralen Punkt der christlichen Tradition nicht widersprechend.

Auch die Frage des angeblichen buddhistischen Pessimismus muß differenziert betrachtet werden. Weder theologisch noch ontologisch läßt sich bezüglich des Buddhismus von einem wirklichen Pessimismus reden. Eine Religion, die sich als (Heils-)Weg auf eine positiv zu wertende Seinsweise hin versteht, ist theologisch ebensowenig pessimistisch, wie es ontologisch eine Welterfahrung ist, die letztlich auf die Identität von „Alltagswelt" und „Welt des Erwachtseins" verweist. Daß die Leiderfahrung im Buddhismus über weite Strecken hin das Lebensgefühl bestimmt, muß anerkannt werden; nicht übersehen werden darf dabei allerdings, daß auch das Christentum in langen Zeiträumen seiner Geschichte nicht gerade ein strahlend-positives Bild der menschlichen Existenz zeichnet; bezüglich der konkreten Seinslage des Menschen ist auch das Christentum eher skeptisch.

Schon diese Andeutungen erläutern die Fruchtbarkeit von Dumoulins Ansatz, durch

Rationalisierungen und Dogmatisierungen hindurch den Weg zur Tiefe der (religiösen) Lebenswirklichkeit zu suchen; gelingt es ihm damit doch, längst steril gewordene Positionen und Konfrontationen zu vermeiden und den Gesprächsfaden völlig neu zu knüpfen. So ist dieses bescheidene Bändchen der groß angelegte Versuch eines Brückenschlags von neuen Fundamenten aus – Seite für Seite ein spannendes Unterfangen, das auch in Japan von führenden buddhistischen Gelehrten (Nakamura, Ueda) mit großem Interesse verfolgt und diskutiert wird. *H. Brockard*

ZU DIESEM HEFT

Oskar Köhler, Honorarprofessor für Universalgeschichte an der Universität Freiburg, würdigt den Pontifikat Papst Pauls VI., der am 6. August dieses Jahres gestorben ist. In seinem sachgemäßen Selbstverständnis sei das Papsttum die absolute Institutionalisierung der Nachfolge. Von daher müsse man gerade das Werk Pauls VI. sehen.

Die KSZE-Akte von Helsinki vom 1. August 1975 hat in den Ostblockstaaten lebhafte Kontroversen ausgelöst. Vor allem in der Sowjetunion verband sich die KSZE-Forderung nach freiem Informationsfluß zwischen den Unterzeichnerstaaten mit der Diskussion über die Menschenrechte. Paul Roth schildert, wie das sowjetische Regime dieser Herausforderung zu begegnen sucht.

In Weiterführung des Aufsatzes von Heinrich Fries (Juli 1978) über eine katholische Anerkennung des Augsburger Bekenntnisses von 1530 gibt Karl Heinz Neufeld geschichtliche Hinweise auf die Entstehung, den Stellenwert und die Interpretation dieses Textes im Lauf der letzten 500 Jahre: Diesen Hintergrund dürfe man bei der Erörterung der Frage einer Anerkennung nicht aussparen.

Josef Jurina, Personalrechtsreferent im Erzbischöflichen Ordinariat Freiburg, führt die Auseinandersetzung über das Dienst- unrd Arbeitsrecht in der katholischen Kirche weiter. Er zieht Bilanz, skizziert den gegenwärtigen Stand und nennt die Fragen, die noch geklärt werden müssen. Oswald v. Nell-Breuning nimmt anschließend zu den kontroversen Punkten Stellung.

Thomas Morus, der vor 500 Jahren geboren wurde, hat während seiner 15monatigen Haft im Tower in zahlreichen Briefen begründet, daß er nur seinem Gewissen folge, wenn er den Eid auf die Oberherrschaft des englischen Königs über die Kirche verweigerte. Hermann Boventer, Leiter der Thomas-Morus-Akademie in Bensberg, fragt nach der Bedeutung dieser Gewissensentscheidung für Thomas Morus und für unsere Zeit.

Versäumnisse der Rentengesetzgebung

Die Drei-Generationen-Familie war imstande, sowohl die nachwachsende Generation aufzuziehen als auch die nicht mehr erwerbsfähige Generation zu versorgen, ihr Unterhalt und ein Heim zu bieten. Die Zwei-Generationen-Familie des industriellen Zeitalters und der städtischen Welt ist dazu nicht mehr imstande. Darum haben wir – zuerst für die Arbeiter, später auch für die Angestellten – die Sicherung des Alters in Gestalt der Rentenversicherung eingerichtet und diese allmählich auch auf Kreise der selbständig Erwerbstätigen ausgedehnt und zuletzt sie für alle geöffnet. Nach dem Zusammenbruch von 1945 war es unsere erste Sorge, unsere Sozialversicherung zuerst notdürftig wiederaufzubauen und weiter mit dem „Wirtschaftswunder" Schritt haltend vor allem die soziale Rentenversicherung auf einen vorbildlichen Stand zu bringen.

Wesentliches Verdienst daran hatte der Bund katholischer Unternehmer und dessen wissenschaftlicher Berater Professor Wilfrid Schreiber; sie brachten drei Gedanken ins politische Gespräch:

1. Wir alle leben nur vom laufenden Sozialprodukt; darum eignet sich für die Sicherung des nicht mehr erwerbstätigen Teils der Bevölkerung im Alter nur ein Umlageverfahren.

2. Das Umlageverfahren macht es möglich, auch die Ruheständler noch am weiteren Wachstum des Sozialprodukts teilnehmen zu lassen und so ihren einmal errungenen sozialen Status beizubehalten.

3. Die tragende Grundlage der Sicherung im Alter besteht in der Aufzucht einer nachwachsenden Generation, die das künftige Sozialprodukt erarbeiten wird und bereit ist, einen entsprechenden Teil davon den nicht mehr Erwerbsfähigen abzutreten.

Dafür prägte Schreiber die juristisch unhaltbare, aber volkstümliche und einprägsame Bezeichnung „Drei-Generationen-Vertrag". Angesprochen war die Solidarität dreier aufeinanderfolgender Generationen. Für das, was früher die Drei-Generationen-Familie geleistet hat, müssen unter den heutigen Umständen drei Generationen der Gesamtbevölkerung aufkommen.

Was haben die Politiker daraus gemacht? – Zu 1: Statt eines einfachen Umlageverfahrens schufen sie eine komplizierte Finanzierungsweise („Abschnittsdeckung", starrer Beitragssatz), die es ermöglicht, sich künftig zu erwartende Überschüsse vorrechnen zu lassen, die man 1972 großzügig als „Wahlgeschenke" ausschüttete (im Umlageverfahren gibt es keine Überschüsse; man erhebt nur, was man braucht). – Zu 2: Anstatt die Renten automatisch nach einem ein für allemal festgelegten Maßstab des allgemeinen Wohlstands ansteigen zu lassen,

schloß der Gesetzgeber den großen Block der bereits laufenden Renten von der Automatik aus, um deren Anstieg selbst nach konjunkturellen Gesichtspunkten bestimmen zu können (von wirtschaftswissenschaftlicher Seite war eigens gewarnt worden, das würden wahlkonjunkturelle Gesichtspunkte sein).

So hat der Gesetzgeber sich eingebrockt, jedes Jahr ein „Rentenanpassungsgesetz" machen zu müssen; 20 Rentenanpassungsgesetze haben genügt, um die Kalamität herbeizuführen, deren Ergebnis jetzt endlich nach den politischen Zänkereien im Zusammenhang mit der Bundestagswahl 1976 und den dazu von *allen* Parteien gegebenen unhaltbaren und daher zwingend notwendig gebrochenen Wahlversprechen im 21. Rentenanpassungsgesetz vorliegt, in kaufmännischer Sprache ohne viel Umschweife ausgedrückt ein „Zwangsvergleich zur Abwendung des Konkurses". Auf die Einzelheiten einzugehen verlohnt sich nicht; das Ganze ist so undurchsichtig, daß nur noch wer die ganze Entstehungsgeschichte mitgemacht hat und in alle politischen und technischen Hintergründe Einblick hat, die Tragweite der verschiedenen Bestimmungen und ihr Ineinandergreifen durchschaut.

Anstatt jahrelang zuerst das Debakel zu leugnen und dann einander gegenseitig die Schuld daran zuzuschieben, hätten die politischen Parteien die Gelegenheit ergreifen sollen, nicht nur die beiden vorgenannten Fehler von 1957 zu berichtigen, sondern vor allem auch ihren noch gar nicht genannten dritten Fehler, ihr entscheidendes Versäumnis, gutzumachen. Sie haben damals versäumt, die dritte Generation in die Solidarität einzubeziehen. Einen „Vertrag" mit ihr kann auch der Gesetzgeber nicht schließen. Aber er kann und muß die Belastung der erwerbstätigen, das heißt der mittleren Generation sachgerecht verteilen. Diese Generation muß, um für ihr eigenes Alter vorzusorgen, erstens Beiträge entrichten, aus denen jetzt die Renten gezahlt werden für die derzeit im Ruhestand lebende Generation, und muß zweitens die nachwachsende Generation aufziehen; nur mit beiden zusammen erkauft sie sich die Sicherung ihres eigenen Alters. Darum muß diese Last im ganzen gerecht verteilt werden. Wer keinen Nachwuchs aufzieht („seine Zukunft auf den Kindern anderer Leute aufbaut"), der muß entsprechend höhere Beiträge zur Finanzierung der Renten zahlen; wer zur Aufzucht der nachwachsenden Generation beiträgt, braucht nur entsprechend geringere Versicherungsbeiträge zu entrichten.

Durch das 21. Rentenanpassungsgesetz sind die Fehler von 1957 nicht berichtigt, vielmehr verschlimmert worden; das Versäumnis von 1957 ist noch nicht nachgeholt. So bleibt alles noch zu tun.

Oswald von Nell-Breuning SJ

Walter Kern SJ

Hundert Jahre Theologie

Zum Jubiläum der Innsbrucker „Zeitschrift für Katholische Theologie“ [1]

Der weitaus größte Zeitraum des zurückliegenden Jahrhunderts wird im katholischen Bereich bestimmt durch die traditionelle Schultheologie. Diese Theologie, die sich in einem scholastischen Lehrsystem ausprägt, ist durch Jahrhunderte gehegt und gepflegt (und auch verändert) worden, vom Hochmittelalter bis zur Barockscholastik und darüber hinaus in Studienzentren vor allem der romanischen Länder, in Spanien und Frankreich, in Neapel und Rom, wo sie seit 1830 neu belebt wurde; sie hatte übrigens auch erstaunlich starke Wirkung auf den Lehrbetrieb der deutschen lutherischen Orthodoxie. Ihre maßgebliche beherrschende Stellung innerhalb der katholischen Theologie erlangte die alte Neuscholastik mitten im 19. Jahrhundert. Wie es dazu kam, das wird verständlich auf dem Hintergrund der allgemeinen geistesgeschichtlichen und kirchenpolitischen Entwicklung. Für den deutschen Sprachraum ist dabei aufschlußreich die Abhebung von jener theologischen Bewegung, die sich in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts profilierte.

Auf dem Weg zur neuscholastischen Schultheologie

Die alte katholische *Tübinger Schule* um 1820, vertreten durch Johann Sebastian Drey, Johann Adam Möhler, Johann Baptist Hirscher, Johann Evangelist Kuhn und den in Freiburg lehrenden Franz Anton Staudenmaier – diese „Tübinger Schule“ ist ausgezeichnet gerade durch das, was an der späteren neuscholastischen Theologie vermißt wird: die Offenheit für das Denken der Gegenwart. Die Denkgestalten, von denen sich die Tübinger inspirieren ließen, waren Schelling und Hegel. Sie hatten die Impulse der organischen Ganzheitsschau der Romantik in ihre idealistischen Systeme aufgenommen. Leitideen konstruktiv organisierender Einheit – zumal die Idee des Reiches Gottes – waren es denn auch, die die systematischen Entwürfe der Tübinger Theologen durchzogen. Die Vielfalt und die Bewegtheit des geschichtlichen Lebens wurden dabei begrüßt und gewürdigt als konkrete Äußerung des Reichtums, des dialektischen Spannungsreichtums des inneren geistigen Einheitsprinzips, das sich in der Mannigfaltigkeit der Geschichte auslegt und entfaltet.

Eine derart auf Ausgleich der Gegensätze und Versöhnung des Verschiedenen bedachte Theologie konnte Brücken schlagen wie zum Denken der Zeit so zu den anderen christlichen Konfessionen. Der bekannteste Ausdruck universaler Orientierung und irenischer Haltung bei grundsätzlicher Entschiedenheit sind die Werke Möhlers „Die Einheit in der Kirche" (1825) und die „Symbolik" (1832). Und F. A. Staudenmaier widmete der „Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems" (1841) ein 800-Seiten-Buch, das erst in unseren Tagen einen Nachfolger fand; er hat auch die „Christliche Glaubenslehre" von Schleiermacher, dem Kirchenvater der liberalen protestantischen Theologie des heraufziehenden Jahrhunderts, ausnehmend positiv gewürdigt (1832/33).

Daß die Tübinger Schule gegen die Mitte des 19. Jahrhunderts ihre Wirkung verlor (obwohl z. B. J. E. Kuhn noch bis 1886 lebte und wirkte), daran ist nicht schuld die kirchenamtliche Verurteilung (1835 bzw. 1857) von Georg Hermes in Bonn und Anton Günther in Wien, die am ungeschütztesten, undifferenziertesten Kant bzw. Hegel in Theologie umzusetzen versuchten. Auch hat nicht erst die Neuscholastik die Tübinger aus der Aktualität verdrängt, sosehr sich die neuen Wortführer des traditionsgebundenen Denkens in Deutschland der Polemik gegen die freiere ältere Theologie widmeten. Im *geistesgeschichtlichen* Untergrund der Epoche hatte sich vielmehr ein fundamentaler Umbruch vollzogen.

An die Stelle idealistischer Geistigkeit mit ihrer hochgespannten spekulativen Anstrengung und Systemfreude trat die empirische Einstellung der Naturwissenschaften, die sich im Positivismus reflektierte; gar ein vulgär-philosophischer Materialismus. Ein Anzeichen dieses Umschlags ist der Zusammenbruch der einflußreichen Hegelschule, der ein Jahrzehnt nach Hegels Tod (1831) unversehens erfolgte. Eben dieser Umschlag der Mentalität der Zeit ist der tiefste Grund für den „Strukturwandel" (B. Welte) auch der katholischen Theologie, der nun einsetzte. Die gegenüber dem Zeitraum von 1790 bis 1840 konträre Geisteslage, die dem Metaphysischen und Transzendenten äußerst unhold war, macht zugleich die – im Vergleich mit der Tübinger Schule – gegensätzliche Einstellung der Neuscholastik gegenüber dem Denken der Zeit verständlicher.

Hinzu kam die *kirchenpolitische* Situation. Die Restauration nach der Französischen Revolution und nach den Kriegen Napoleons, die auch zur Wiederherstellung des Kirchenstaats führte, trug bei zur Erstarkung ihres Gegners, des Liberalismus. Dessen berechtigtes Eintreten für die bürgerlichen Freiheiten aller Art ging Hand in Hand mit klirrendem antiklerikalem Pathos. Die Reaktion kirchlicher Kreise, bis in ihre höchste Spitze, entsprach dieser Kampfstellung nur zu sehr. Pius' IX. anfänglich liberale Gesinnung wurde durch die 48er Revolution endgültig verschreckt. Sein „Syllabus" von 1864 wiederholt in 80 Sätzen die voraufgegangenen Verurteilungen des neuzeitlichen Geistes und seiner liberalen demokratischen Errungenschaften oder Forderungen, ein-

schließlich Gewissens- und Religionsfreiheit. Die Moderne insgesamt – das war *die* zu bekämpfende Häresie.

Was Kirche und Papsttum im Verlauf des 19. Jahrhunderts in hinhaltenden Rückzugsgefechten an äußerer politischer Macht verloren, das wurde überkompensiert durch innere Konsolidierung in konsequent vorangetriebenem Zentralismus: Das Jahr 1870 brachte die Säkularisierung des Kirchenstaats zum Abschluß; es sah auch die feierliche Erklärung des universalen Jurisdiktionsprimats und der ex-cathedra-Unfehlbarkeit des Papstes durch das Erste Vatikanische Konzil.

Die *neuscholastische Schultheologie* fügt sich, vordergründig gesehen, als Konsolidierungsfaktor in dieses kirchenpolitische Kräftefeld ein; wie sie hintergründig ermöglicht wurde durch den anvisierten geistesgeschichtlichen Umbruch. Norm und Trumpf waren die „Philosophie der Vorzeit" und die „Theologie der Vorzeit" – so die Titel mehrerer Bände von Josef Kleutgen SJ. Die kirchenbehördliche Konsequenz: Leo XIII. erklärte 1879 in der Enzyklika „Aeterni Patris" die scholastische Philosophie und Theologie in ihrer sich auf Thomas von Aquin berufenden Schulform als verbindlich für den kirchlichen Unterricht. (Leos XIII. Bruder war ein engagierter Vertreter des Thomismus.)

Damit war eine gewiß ausgezeichnete Etappe christlichen Denkens – im 13. Jahrhundert – gewissermaßen kanonisiert, zu einzigartiger, ja ausschließlicher Geltung erhoben. Der katholische Theologe hatte es danach nicht nötig, „fremd zu gehen", Anleihen zu machen etwa bei moderner Philosophie. Ein eigenes reiches Erbe sprudelte, aus dem zur Genüge Antwort zu schöpfen schien auf alle belangvollen christlichen Glaubens- und Lebensfragen. Eine sichere, in den letzten Prinzipien des Seins und des Denkens verankerte Bastion gegen alles (vermeintlich oder wirklich) kirchen- und glaubensfeindliche Moderne war gefunden: sozusagen die wissenschaftspolitische Legitimation des Gettos der kirchlichen Restauration zwischen 1815 und 1965.

Nun, das ist eine Grobskizze; sie soll die bleibende Bedeutung der Scholastik nicht verwischen. Beschränken wir uns denn auf jenen Grundcharakter dieses Denkens, in dem sein entschiedener Vorzug gesehen wurde, aber auch sein entscheidender Mangel liegt: seine angezielte Übergeschichtlichkeit. Man vermeint den im Grund abgeschlossenen Bestand ewiger Wahrheiten entdeckt und zur Hand zu haben, der die zeitgenössischen Irrlehren, vom philosophischen Materialismus bis zum politischen Liberalismus, gründlichst zu widerlegen gestattet. Diesen Wahrheitsbesitz galt es zu bewahren, eventuell auszubauen, jedenfalls anzuwenden wie auf die alten so auf etwaige neue Probleme. Die zeitlos gültige Wahrheit war, so schien es, jederzeit geltend zu machen.

Folgen des Historismus

Wenn etwas, so mußte die Übergeschichtlichkeit ewiger Wahrheiten dem wissenschaftlichen Bewußtsein der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zuwiderlaufen. An die Seite der naturwissenschaftlichen Empirie, die die Jahrhundertmitte beherrschte, war ein kultiviertes *geschichtliches Denken* getreten. Die Phänomene der menschheitlichen Kulturentwicklung wurden beschrieben, ihre Wurzeln und ihre Gesetze wollte man erforschen. Alles sollte sich dabei erschöpfend aus seiner historischen Genese verstehen lassen. Historismus löste relativierend jeglichen absoluten Wahrheitsanspruch auf in den Zeit-Fluß von Denkformen und Wertsystemen. Insgeheim war auch in der Aufbereitung des noch so konkreten historischen Materials (der Völker-, Kultur-, Religionsgeschichte usw.) ein naturalistischer Empirismus am Werk. Die Fakten erhielten das erste Wort, sie behielten auch das letzte. Sie hatten normative Macht, nicht nur in der Realpolitik. Ein Positivismus des Faktischen entsprach wohl der fortschrittsgläubigen Gründer-Epoche des Industriezeitalters.

Dem Trend der historischen Forschung, die ganze Welten der Vergangenheit ans Tageslicht der Gegenwart hob, verschloß sich auch die katholische Theologie nicht. Sie zog vielmehr aus der historisch-kritischen Methode großen Nutzen zur Freilegung ihrer eigenen Quellen, der frühchristlichen Literatur der „Kirchenväter", zur Untersuchung ihrer Konziliengeschichte, der Kirchengeschichte überhaupt; genannt seien Ignaz Döllinger, Karl Josef Hefele und (später) Franz Xaver Kraus. Die deutschen Historiker-Gelehrten betrachteten sich dabei als die Vertreter der eigentlichen objektiven kritischen Wissenschaft. Daß sie sich in einer gewissen Frontstellung zur neuscholastischen ultramontanen „Römischen Schule" sahen, die jedoch ebenfalls stattlich vertreten war im deutschsprachigen Raum (z. B. durch Karl Werner in Wien), das fand seinen öffentlichen Ausdruck auf der Münchner Gelehrtenversammlung von 1863. Nicht zuletzt aus historischen Gründen hat ein Teil dieser Professoren die Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit abgelehnt. Andererseits hat nun auch die Neuscholastik – in Clemens Bäumcker, Martin Grabmann und vielen anderen – sich mit historischem Interesse der Erforschung und Darstellung des Mittelalters gewidmet; und selbst in die neuscholastischen Handbücher fand mehr historisches Material Eingang – mag sein, ziemlich selektiv herangezogen zur Bestätigung der jeweiligen Thesen.

Das neu erwachte und geschärfte geschichtliche Denken nahm gegen Ende des 19. Jahrhunderts, besonders in Frankreich, eine kritische Richtung, die auf einen größeren theologischen Konflikt hinführte. Die Frage nach den früheren Geschicken von Traditionen und Institutionen bis zurück zu ihrem etwaigen neutestamentlichen, gar „jesuanischen" Ursprung zerstörte manchen Schein gottgestifteter Einsetzung und deshalb von Gott geschützter Unveränderlichkeit.

Vermeintlich ewige Wahrheit enthüllte sich als zeitbedingte, weltbildverhaftete Formulierung, gar auch inhaltlich als Funktion bestimmter, ihrerseits entstehender und vergehender Verhältnisse, so daß das mittelalterliche Wort von der Wahrheit als Tochter der Zeit – „veritas filia temporis" – sein partielles Recht erwies. Vieles hatte vormals, wenn überhaupt, unter ganz anderer Gestalt bestanden; es war inzwischen tiefgreifenden geschichtlichen Wandlungen unterworfen. Strukturen der kirchlichen Verfassung, Gebräuche und Gesetze, selbst Aspekte der Lehre waren betroffen. Das „ius divinum" zeigte seine menschliche Seite. Die Gefahr lag nahe, solche Beobachtung zu verallgemeinern und dabei anzuspitzen zu Thesen, die an das Mark kirchlicher Legitimität rührten: als sei die katholische Kirche vom ursprünglichen Wesen des Christentums abgefallen, Jesu Botschaft der Liebe in ein Rechtssystem gezwängt, die pneumatische Lebendigkeit paulinischer Gemeinden von „frühkatholischen" Ordnungsämtern überlagert worden, usw. „Jesus verkündigte das Evangelium, und gekommen ist die Kirche" – nach dem Ausspruch von Alfred Loisy[2]. Das etwa waren die negativen theologischen Konsequenzen des *Historismus*.

Ein zweiter Faktor möglicher Fehlentwicklung ist weniger greifbar, er war vielleicht um so stärker wirksam. Ebenfalls gegen Ende des 19. Jahrhunderts und ebenfalls vor allem in Frankreich artikulierte sich zunehmend Unbehagen an dem rationalistischen An-Demonstrieren philosophisch-theologischer Thesen (etwa durch kosmologische Beweise für die Existenz Gottes, durch Wunder und Weissagungen für das Faktum der christlichen Offenbarung). Gegen eine äußerliche Apologetik suchte man christliche Überzeugung in den tieferen Schichten des Menschen, in seinen personalen Tiefenerfahrungen zu verankern: in intuitiver Option, Freiheitswillen, Lebenspraxis. Am Menschen, am ganzen Menschen, sollte sich existenziell – nicht (nur) rational – die Vernunftgemäßheit des christlichen Glaubens, seine Wahrheits- als Freiheitspotenz erweisen.

„Immanenzapologetik" hieß die Kurzformel des von Maurice Blondel in geistiger Höhenlage ausgeführten Programms, das – wie es zu geschehen pflegt – von weniger erleuchteten Geistern zu einem einseitigen *Immanentismus* vergröbert wurde. (Blondel vergleichbar, hatte ein Gegenangebot zu äußerlicher Glaubens„begründung" der seiner Zeit vorauseilende John Henry Newman in „A grammar of assent" gemacht, der auch die Schwierigkeiten der historischen Forschung aufgefangen hatte in einer Theorie der Dogmenentwicklung von kühner Orthodoxie.) Der immanentistische Grenzfall: alle Erscheinungsformen auch der christlichen Religion – in Lehre, Verfassung, Kult und Sitte – werden gedeutet als umständebedingter, wandlungsreicher Ausdruck ein und derselben Grundkraft, die das Herz des einzelnen Menschen und die Geschichte der gesamten Menschheit durchzieht, eines menschlichen Lebensbedürfnisses, des „élan vital". Die christliche Offenbarungsreligion: eine Etappe im Entwicklungsprozeß der religiösen Menschheitsanlage, neben anderen.

Die sich ausbreitende Mentalität des Historismus und Immanentismus, die eher atmosphärisch als in klar umrissenen Thesen sich äußerte, suchte Papst Pius X. in mehreren Lehrschreiben auf den Begriff des „*Modernismus*" zu bringen, um sie zu bekämpfen – um sie aus dem katholischen Denken auszurotten. Der Antimodernismus, der nicht bei Enzykliken stehenblieb, hatte den gewünschten Erfolg. Die Modernisten in Frankreich und England wurden mit Strenge heimgesucht. Um den „Reformkatholizismus" in deutschen Landen ging es glimpflicher zu; Hermann Schell allerdings, dessen profiliertester Repräsentant, wurde 1898 indiziert. Damals (1910) wurde den Priestern und ihren Lehrern – ausgenommen die deutschen Universitätsprofessoren! – der Antimodernisten-Eid vorgeschrieben zur Immunisierung der unzulässigen Denk-Viren (und blieb's bis in unsere 60er Jahre). Kurz zuvor war auch die Päpstliche Bibelkommission errichtet worden, die, anfangs gemäßigt fortschrittlich, bald recht restriktiv die Einflüsse der protestantischen kritischen Forschung von dem katholischen Bibelstudium abhielt (diesbezüglich wurde erst 1943 und 1964 „grünes Licht" gegeben). Die Grenzen wurden eng gesteckt, die Zügel straff gezogen.

Aufbruchversuche

Der Erste Weltkrieg brachte andere Sorgen. Die Initiativen, nachhaltig beschnitten im theologischen Raum, wagten sich hervor in anderen Bereichen. Die Jahre von 1920 bis 1930 hat man als das „Jahrzehnt der Bewegungen" bezeichnet. Liturgische Bewegung, Bibelbewegung, ökumenische Bewegung, „Katholische Aktion", die die Stellung des Laien in der Kirche aufzuwerten begann: allenthalben ein Freilegen verschütteter Quellen, Rückgang zu lebendigerem Ursprung, Brückenschlag zu gemeinsamen Ufern. Innertheologische Aufbruchversuche blieben vorerst gefährdeter.

Das galt zunächst noch kaum für die *Innsbrucker „Verkündigungstheologie"* [3] in den letzten Jahren vor dem Zweiten Weltkrieg; es galt verstärkt in den ersten Jahren nach 1945 für die französische sogenannte „nouvelle théologie". Seelsorgliche Anliegen, von Josef Andreas Jungmann inspiriert, waren es, die an der Theologischen Fakultät Innsbruck den Plan reifen ließen, neben der wissenschaftlichen Schultheologie, die scholastisch gepanzert, schwierig und trocken ihre theoretischen Untersuchungen vornimmt, eine andere Theologie auszubauen, die der praktischen Aufgabe der christlichen Verkündigung dient, das Herz anzieht, den ganzen Menschen, zumal seine Gemütskräfte engagiert. Sie sollte nicht so sehr den Wahrheitsgehalt eines Lehrsatzes, sondern den Wert-Aspekt der entsprechenden Lebenshaltung hervorheben. Hugo Rahner, Franz Dander, Franz Lakner legten Programmskizzen, auch ausgeführte Entwürfe

kerygmatischer Theologie vor. Karl Rahner gab kritisch zu bedenken, daß da zweigleisig auseinandertrete, was wesentlich zusammengehöre: strenge Wissenschaft und pastorale Intention. Die wissenschaftlichste Theorie sei die praktisch lebendigste und fruchtbarste!

Eine belebende und erneuernde Wirkung auf die ihrer Meinung nach erstarrte Schultheologie erhofften sich nach 1945 einige französische Jesuiten – de Lubac, Daniélou (damals!), Fessard, Rondet, Bouillard – von einem „Zurück zu den Quellen", nämlich zu den christlichen Quellen der Patristik (sie gaben die vielbändigen „Sources chrétiennes" heraus), die vor dem aristotelisierenden und ihres Erachtens erstarrten System der Scholastik sprudelten. Ihre Bestrebungen, die auch die eine und andere Lehrposition von allzu einfacher Eindeutigkeit auflockern wollten (zumal in Sachen des Verhältnisses Natur-Gnade) und die dabei z. T. übers Ziel hinausschossen, wurden von Dominikaner-Gegnern unter den diskriminierend gemeinten Sammelbegriff einer *„nouvelle théologie"* gefaßt, die auf den „Modernismus" zugehe. Pius XII. hat die „neuen" Theologen, die weit vorgeprescht waren, 1950 zurückgerufen durch die Enzyklika „Humani generis"; es war (bislang) die letzte Lehräußerung dieser Art.

Das Zweite Vatikanum – Öffnung und Umschichtung

Zwölf Jahre später begann das von Papst Johannes XXIII. mit charismatischem Freimut in Gang gebrachte *Zweite Vatikanische Konzil.* Da charakteristische Dokumente dieses Konzils auf dessen Schlußsitzungen 1965 verabschiedet wurden, hat man dieses Jahr als Ende der – seit 1815 – eineinhalb Jahrhunderte währenden Restaurations- und Restriktionsepoche unserer Kirche bezeichnet, ja als Abschied vom Mittelalter – auf katholischer Seite. (Und eben diese Dokumente über die erstmals nachdrücklich anerkannte Religionsfreiheit, über den Ökumenismus, über die „Kirche in der Welt von heute" – in der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" – denunziert heute Alterzbischof Lefebvre als Einbruch des Protestantismus und Modernismus in die alte katholische Kirche.)

Will man die Wirkung des Zweiten Vatikanums auf einen Generalnenner bringen, kann dieser lauten: Offenheit für die Vielfalt der wirklichen Welt – wobei, gestehen wir's gleich, zur „wirklichen Welt" auch unter Umständen in schleuniger Wandlung begriffene und ein bißchen luftige Bewußtseinsgebilde gehören. Das besagt, daß das Konzil und die ihm folgende Kirche sich nicht mehr in erster Linie defensiv-polemisch zu den anderen da draußen, „extra muros", verhalten, sondern verständniswillig und friedfertig auch fremde Werte anerkennen und sich anzueignen suchen. Diese anderen aber sind, in sich weitenden Kreisen: die andern christlichen Konfessionen von der östlichen Orthodoxie

bis zu den nachreformatorischen Freikirchen; die Weltreligionen, monotheistische (Judentum, Islam) und andere, in ihrer Verzweigung und Überschneidung; die Humanismen säkularer Art, auch wenn sie sich als areligiös verstehen . . . Selbst der Atheist kann, nach einer kühnen Wendung der Pastoralkonstitution (Nr. 22), „dem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden sein". Die uns anscheinend Fernsten sind unsere Zeitgenossen und Landsleute, und sie können uns innerlich sehr nahestehen.

Die Öffnung in die Weite nach außen – die eine mehr inklusive als exklusive Sicht von Kirche und Kirchenzugehörigkeit bedeutet – war begleitet von einer tiefgreifenden strukturellen *Umschichtung des Bewußtseins*[4]: Der Umbruch des Weltbilds, der in seinen Ursprüngen zurückdatiert bis Kopernikus, führte in der Theologie allmählich weg von zu naiver Objektivation, von raumzeitlichen Fixierungen in buchstäblicher Bibeldeutung; in den Bibelwissenschaften spitzte sich die Entwicklung zu zur Bultmannschen Entmythologisierung. Christliche Glaubenshaltung und Verhaltensnorm mußten sich funktional ausweisen nach ihrem Sinn und Wert für menschliches Leben, zumal Zusammenleben: das betrifft vor allem die Moraltheologie. Die Pluralität von Denkformen, von philosophischen und in etwa auch psycho- und soziologischen Ansätzen und Entwürfen fand Eingang in die dogmatische Theologie, die sich nun gar allzu bescheiden nurmehr als problematisch deklarieren wollte. Die Schleifung der Bastionen erfaßte die vormalige Scholastik, von der *zu* wenig übrig blieb.

Neue, vermeintlich und auch tatsächlich zeitgemäßere Methoden – der Phänomenologie, der Existenz- und Existentialphilosophien, des Strukturalismus, verschiedener sprachtheoretischer Richtungen oder eines Neomarxismus à la Frankfurt – legten sich nahe und lösten einander ab. Dafür bietet die Innsbrucker Theologiegeschichte der allerletzten Jahre – „Auf dem Wege zu einer kritischen Theologie" (F. Schupp, 1974) – ein schmerzliches Exempel. Der Generationenwechsel in theologicis geschah, wie auch sonst allenthalben, schnellfüßig und kurzatmig – so etwa im Fünf-Jahre-Rhythmus. Das gilt von dem Teilhard-Enthusiasmus, den Theologien der Entwicklung, der Zukunft, der Hoffnung, der Revolution, der Befreiung, der „Politischen Theologie", der besonders aparten amerikanisch-deutschen „Gott-ist-tot-Theologie", der „narrativen" Theologie: allesamt entstanden und meistenteils vergangen zwischen 1960 und – 1980. Die Einflüsse kamen auch oft über evangelische Theologen, von der Naturwissenschaft (siehe den Evolutionismus von Teilhard de Chardin), später von der Kritik der technischen Zivilisation, von der exzessiven Hochschätzung, dann von der exzessiven Geringschätzung kritisch argumentierender Rationalität. Die Initiatoren der einen Theologie produzierten selber die sie verdrängende andere. Theologie im Exodus: aus sich selbst.

Die neueren Theologien brachten Gewinn an Relevanz, an Gegenwartsbedeutung; sie verursachten auch Verlust von Identität, von Glaubenssubstanz.

Anderseits gibt es kein bloßes Zurück zu friedlicheren, seligeren Ufern; das würde die Probleme, wie schon einmal zu Zeiten der Aufklärung, nur aufschieben. Die Situation dieser unserer Theologie, die in Krise und Experiment sich gar sosehr in statu viatoris, d. h. irdisch-unterwegs, erweist – diese Situation will zuversichtlich und freimütig durchgestanden sein. Gegen die Wahrheit gibt's kein Ankommen (vgl. 2 Kor 13, 8), auch kein theologisches.

Bilanzversuche nach dem ersten nachkonziliaren Jahrzehnt 1965–1975 erinnerten daran, daß die Pastoralkonstitution zwar mit den Worten „gaudium et spes" (Freude und Hoffnung) beginnt, aber weiterfährt mit dem Gegensatzpaar „luctus et angor" (Trauer und Angst); und auch dieser Aspekt gehört zur vollen Beschreibung unserer Lage in der Welt von heute und – vermutlich – morgen. Dieser Hinweis auf das Negativkonto der theologischen Entwicklung reflektierte den Wandel des allgemeinen Bewußtseins von der fortschrittsfreudigen Euphorie noch der mittsechziger Jahre zu der wohl manchmal *zu* pessimistischen, aber insgesamt doch realistischeren Situationsbeurteilung der mittsiebziger Jahre. Die Wege der Theologie in die Zukunft sind schwerlich abzusehen. Machen wir nicht den Propheten!

Zwei Beispiele: 1. Johann Stufler

Der geraffte Überblick über eine längere Periode der Geistesgeschichte steht – abgesehen von der unvermeidlichen Subjektivität von Auswahl und Würdigung – in Gefahr, daß er den mit der Sache Vertrauten langweilt, weil er ihm nichts Neues sagt, daß er auf den Nichteingeweihten aber statt erhellend eher verwirrend wirkt. Deshalb soll im zweiten Teil dieses Berichts versucht werden, den Längsschnitt zu ergänzen und zu verdeutlichen durch zwei Querschnitte. Zwei Personen sollen als Exempel stehen für das Theologietreiben einst und jetzt an der Innsbrucker theologischen Fakultät; für alte und neue „intramontane" Theologie.

Was hier zunächst zur Wahl des ersten typischen Exempels – in der Person von Johann Stufler – gesagt wird, dient zugleich zur Charakteristik der längsten Periode Innsbrucker Theologie. Die wissenschaftliche Arbeit der Fakultät war jahrzehntelang geprägt von einer „apologetisch-polemischen" Einstellung. Man war „in der Defensive verschanzt". Es galt nicht neue Ansätze und Vorstöße; „man wußte sich vielmehr im Besitz der Wahrheit, die gegen jeden Irrtum abzuschirmen war". Und „abweichende Ansichten werden lediglich als Hindernisse empfunden, die zu beseitigen sind"[5]. Wir bleiben nicht stehen bei dieser früheren, sowohl defensiven als polemischen Apologetik. Da die Kampfhaltung allmählich abebbte, konnte man sich mehr und mehr zur eigentlichen Forschungsarbeit hinwenden.

Johann Stufler (1865–1952, geboren in Hirnstetten/Bayern), hatte von 1907 bis 1938 die Lehrkanzel für Dogmatik inne. Er war „einer der bedeutendsten Lehrer an der Theologischen Fakultät in Innsbruck", an seinen Arbeiten tritt die Hinwendung zur eigentlichen Forschungstätigkeit am deutlichsten zutage (so Lakner[6]); sie lassen „wohl alle philosophischen Leistungen früherer Generationen an unserer Fakultät an eigentlich wissenschaftlichem Niveau und bleibendem Wert weit hinter sich" (so Coreth[7]). In seiner Habilitationsschrift („Die Heiligkeit Gottes und der ewige Tod") hat Stufler 1903 Stellung genommen gegen eschatologische Auffassungen von Hermann Schell. Die Frage war, ob es eine freiwillige Verstocktheit des Menschen gebe, die anhält für immer, und damit – kurzum – so etwas wie ewige Hölle: eine schwierige Frage. Sie war Gegenstand einer heftigen Kontroverse (mit Schells Verteidiger Kiefl), in Artikeln und Gegenartikeln, bis ins Jahr 1910. Diese Kontroverse stellt nicht Stuflers größtes Ruhmesblatt dar.

Der zweite Fragenkomplex, dem Stufler sich zuwandte, war historischer Art und also irdisch nachprüfbar. Es ging um die Bußdisziplin der früheren Kirche, um Theorie und Praxis der Sündenvergebung während der ersten christlichen Jahrhunderte, bei Irenäus, Tertullian, Cyprian, Origenes, Ephräm usw. Eine Reihe von Untersuchungen hierüber erstreckte sich ab 1906 über ein Jahrzehnt. Hier war das Problem: Hat die Kirche damals gewissen Sündern die Lossprechung verweigert? Die Dogmatiker verneinten die Frage fast ausnahmslos: die Kirche *durfte* das nicht, weil sie bestellt ist, die Menschen zur Sündenvergebung und somit zum ewigen Heil zu führen. Die Historiker bejahten die Frage: die Kirche *hat* es getan. „Stuflers Forschungen zeitigten das Ergebnis, daß tatsächlich zwei Gruppen Sünder von der Absolution ausgeschlossen waren: die rückfälligen Sünder und Sünder, die ihre Buße bis zum Tode hinausgeschoben haben. Angesichts dieses sicheren Tatbestandes suchten mehrere Theologen den Ausweg durch die Unterscheidung von öffentlicher und geheimer Buße bzw. Vergebung; Stufler bewies . . ., daß es eine geheime Buße bis ins 7. Jahrhundert nicht gegeben hat."[8] Man sieht: Stufler betrieb kritische historische Wissenschaft, keineswegs nach dem Motto, „daß nicht sein kann, was nicht sein darf". *Was* war und *wie* es war, das wurde untersucht und hingenommen und festgehalten. So, nicht anders, machte es nun mal die Kirche; der Rest steht bei Gott.

Ab 1927 wandte sich Stufler für zwei Jahrzehnte einem neuen Arbeitsgebiet zu: bestimmten philosophisch-theologischen Konzeptionen des Thomas von Aquin. Auch hier geht es nicht um spekulative Konstruktion; Stufler will den so maßgeblich gewordenen mittelalterlichen Denker aus dessen eigener geschichtlicher Situation heraus interpretieren. Die ausgiebigen Textstudien kreisen um das Verhältnis Gottes zu seiner Schöpfung. Welchen Zweck verfolgte Gott mit der Erschaffung der Welt?, lautet die erste Frage, die sich ja in etwa ins uns Unzugängliche entzieht. Aber dann geht es um die *Weise* des Wirkens Gottes an

uns, seinen Geschöpfen. Spezielle Probleme konzentrieren sich schließlich auf die Grundfrage: Wie ist das Wirken Gottes zu verstehen, daß angesichts der souveränen Willensmacht Gottes „doch" die freie Selbstbestimmung des Menschen gewahrt bleibt? Ein Jahrhunderteproblem, verhandelt zwischen Dominikanern und Jesuiten, Thomisten (oder: Bañezianern) und Molinisten; und Johann Stufler will nachweisen, daß Thomas von Aquin für die erst später so herausgearbeitete Fragestellung weder von den einen noch von den anderen vereinnahmt werden kann. Ein Jahrhunderteproblem, das für unsere heutigen Studenten und gar auch Dozenten kaum mehr eine große Bekanntheitsqualität besitzt.

Erst recht steht hier nicht die Bedeutung jener z. T. sehr speziellen Fragen an sich zur Diskussion, mit denen Stufler sich ein langes Leben hindurch unermüdlich tätig abgegeben hat. Uns gälte es jetzt vielmehr, aus solchem theologischen Fragen und Forschen ahnend-vermutend zurückzuschließen auf den „habitus", die geistige Grundhaltung des Theologen und seines Milieus, seiner Zeit. Der „objektive Geist", der ein solches denkerisches Leben trug, ist allem Anschein nach ein nach außen gesicherter, in sich befestigter Glaubensbesitz. Das Fundament des unerschüttert und unbeirrt bewohnten Denkgebäudes ist ein für allemal gelegt; die Mauern sind hochgezogen, das Dach gedeckt. Es bleibt nur noch einiger Ausbau vielleicht, die Möblierung jedenfalls. Der Komplettierung der Wohnlichkeit im Systemgehäuse dienen die spekulativen Spezialprobleme, die sich übrigens unabsehbar ausgestalten lassen. Hochstilisierter theologischer Denksport – könnte man meinen. Dem ist nicht ganz so. Denn weil man sozusagen im obersten Stockwerk des Denkturms theologisiert, mit einigem freien Blick zum Himmel, können Probleme so, wie sie die Denkarbeit vieler Generationen (in den früheren Stockwerken) vorbereitet, durchgeknetet und angespitzt hat, aufgenommen und gar auch ein wenig weitergeführt werden. Man bewegt sich zum Teil in einer beträchtlichen letzten oder vorletzten Höhenlage des Problemstands, wie sie sich im dreizehnten Jahrhundert und seitdem ergeben hatte.

In eine solche Art von Problemen hatte sich Johann Stufler insbesondere in seiner dritten und längsten Schaffensperiode vertieft. Bleibende Bedeutung hatte dabei, um nur diesen Punkt herauszugreifen, die Frage, wie sich Gottes vorauswissende und voraus- (oder mit-?)wirkende Allmacht verhalte zur Freiheit des menschlichen Willens. Aber die uns heute geläufige und natürlich fundamentale Fragestellung „Gott – Konkurrent oder Fundament der menschlichen Freiheit?", samt ihren weltanschaulichen Konsequenzen für die Auseinandersetzung mit moderner Religionskritik, lag doch außerhalb des überwiegend historischen Interesses und des auf das spekulative Einzelproblem an sich eingeengten Blickfelds des hervorragenden Innsbrucker Dogmatikers.

Diese Einstellung entsprach dem damals noch herrschenden Verständnis des

Fachs Dogmatik. Sie hatte nurmehr theologieimmanent das „depositum fidei", das hinterlegte Glaubensgut, systematisch auszulegen; vorgängig zu ihrer Aufgabe hatte eine andere theologische Disziplin, die Fundamentaltheologie, die göttliche Offenbarung als tatsächlich ergangen und drum gläubig anzunehmen auszuweisen (was sich inzwischen keineswegs als ganz falsch, aber als doch nicht ganz gemäße Aufgabenverteilung herausstellte)[9]. Die Dogmatik war die Königin des Theologiebetriebs, hoch oben im elfenbeinernen Turm.

2. Karl Rahner

Karl Rahner (geboren 1904) hat in Innsbruck 1938 Dogmatik zu dozieren begonnen, als J. Stufler – emeritiert – damit aufhörte. Während Freiburger Studien war Rahner zusammen mit anderen „katholischen Heidegger-Schülern" das Philosophieren von Hegel und Husserl vertraut geworden; besonders beeinflußte ihn jene weiterführende Kant-Deutung, die der belgische Jesuit Joseph Maréchal vornahm. Der Umstand, daß die philosophische Doktorarbeit „Geist in Welt" (1939) als zu eigenwillige, modern-kühne Interpretation des Thomas von Aquin zurückgewiesen wurde, war schuld daran, daß Rahner auf Theologie umsattelte; er zeigt zugleich die veränderte Mentalität an, mit der Rahner das große geistige Erbe aktualisierte, auf Gegenwartsproblematik anwandte.

Gegenstand seiner philosophischen Untersuchung ist die Erfahrung des Menschen, die Analyse der geistigen und sinnlichen Faktoren der Erkenntnis, ihres Zusammenspiels und ihrer Reichweite – übers Irdisch-Endliche hinaus, in Transzendenz (die jene Faktoren und ihre Funktion ursprünglich ermöglicht): Von Gott her und auf Gott hin ist und wird der Mensch er selbst – Mensch in Wahrheit und Freiheit. Deshalb sind wir Menschen vom innersten Wesen her angelegt und hingeordnet auf ein mögliches Hören eines möglichen Redens Gottes: wir sind „Hörer des Wortes" (1941) der christlichen Offenbarung.

Mit der Aufgabe, Dogmatik zu lehren, erlangte die philosophische und zumal religionsphilosophische Problemstellung das eigentlich theologische Niveau. Die Offenbarung übermittelt nicht nur irgendwelche geheimnisvolle Wahrheiten, „Mysterien" genannt, *über* Gott: Gott will *sich selbst* – sein Leben – dem Menschen mitteilen. Das Wort „Gnade" meint dieses Angebot bzw. dessen vollzogene Annahme. Die Inkarnation, die personale Einigung Gottes mit der Menschheit in Jesus von Nazaret, erscheint Rahner als einzigartiger und einmaliger und dennoch maßgeblicher Modellfall für das, was Christsein – in Gottes Gnade – heißt. Gott will sich selbst mitteilen; das geschieht unüberbietbar-endgültig in Jesus Christus; und teilgewinnen sollen an dieser Selbstmitteilung Gottes alle Menschen. Theologie, Christologie, Anthropologie verschränken sich miteinander, mit je verschiedenem Stellenwert, in einem offenen System. Dessen

organisierendes Grundprinzip ist die eine große Idee, richtiger: das aus dem Liebeswillen Gottes geborene Ur-Faktum seiner Selbstmitteilung. Man mag sich der theologischen Systementwürfe der alten Tübinger Schule erinnern . . .

Rahners Ansatz greift so radikal auf die innerste natürlich-übernatürliche Wesensbestimmung des Menschen zurück, daß seine Reichweite sich entsprechend universal auf alle Menschen erstreckt. Das Angebot der Selbstmitteilung Gottes ist, um Jesu Christi willen, auch all jenen Menschen, die vor dem geschichtlichen Erscheinen Jesu lebten oder die außerhalb der Grenzen der katholischen Kirche verbleiben, ins Herz gesenkt (als „übernatürliches Existential"); ergreifen sie es, wie unreflex immer das geschehen mag, werden sie „anonyme Christen". Damit sind die weitherzigsten und starkmütigsten Aussagen des Zweiten Vatikanums über den Heilswillen Gottes und dessen mögliche Verwirklichung vorweggenommen; und auch den berechtigten Anliegen jener, die einst „Modernisten" genannt wurden, ist Rechnung getragen. Eine „allgemeine Offenbarung" Gottes durchzieht wirkmächtig die Geschichte der Menschheit: sie konkretisiert sich eindeutig und hilfreich als die „besondere Offenbarung" Gottes durch Jesus Christus in der sichtbaren Kirche.

Nun soll hier nicht Karl Rahners ganzes Lebenswerk Revue passieren. Es geht uns vielmehr noch einmal um so etwas wie die epochale Typik dieses denkerischen Werks. Was früher, etwa bei Stufler, sicherer statischer Besitz des vorgegebenen und zugrundegelegten Glaubensguts war oder schien, das geht jetzt ein in das je neue Ringen um seinen verantworteten Erwerb, um sein – soweit nur immer menschenmögliches – Verständnis, seinen denkenden Sinn-Erweis.

Wenn einer, so hat Rahner nach besten Kräften zu leisten gesucht, was Karl Werner im letzten Jahrhundert wünschte: die „anthropologische Bewahrheitung des Geglaubten". Ihm gilt anderseits, mit Martin Deutinger, „der lebendigste Glaube als die höchste Vernunft" [10]. Stets geht es um das Ganze von Mensch, Welt und Gott, von allgemeiner Geschichte und persönlicher Entscheidung, von Alltag und ewigem Heil. Jedes einzelne Problem, so grundsätzlich-abstrakt oder so lebensnah-konkret es sein mag, ist ausgerichtet auf und einbezogen in diesen innerlich bewegten, pulsierenden Gesamtzusammenhang. Nicht traditionalistisches Abmauern gegen alles Neue, nicht pseudoprogressives Dahinterherlaufen: Das offene System dieses ursprünglichen Denkens erlaubt freundlich gelassene Diagnose und entwickelt erstaunliche Kraft zur Integration.

Ist Teilhard de Chardin an der Mode, erörtert Rahner grundsätzlichst das evolutive Verhältnis von Materie und Geist; geht das Programm-Wort Zukunft – positiv-wertig – um, läßt auch Rahner sich von Ernst Bloch anregen, diskutiert auch er die „Politische Theologie" seines Meisterschülers J. B. Metz oder die „Theologie der Revolution"; und noch jüngst beharrte er gegenüber der „narrativen Theologie", die sich aufs Nacherzählen der Evangeliengeschichten verlegt, auf Recht und Pflicht auch des kritischen Argumentierens. Nun thront

die Dogmatik nicht mehr nur (um das für Stufler gebrauchte Bild nochmals zu strapazieren) im himmelnahen obersten Turmgemach der Theologie: sie durcheilt das theologische Gebäude – es eben erst auf- und umbauend – vom Keller zum Dachgeschoß, und zurück; sie schlägt Brücken, lädt zu sich ein und spaziert auch selber schon mal ziemlich ungeschützt querfeldein durchs profane oder auch kirchenpolitische Gelände ...

Rahners Denken ist – wie könnte es bei einem so großen Wurf anders sein? – nicht ohne Schlagseite. Das Jesusereignis in seiner nicht spekulativ zu bewältigenden Faktizität muß sich mit einer arg bescheidenen Systemstelle begnügen. Und die spekulative Tournure des Ganzen setzt ein beträchtliches Maß an philosophischer Bildung voraus. Von seinem letzten Werk, dem „Grundkurs des Glaubens" (1976), sagt Rahner selbst, es solle nicht *die* theologische Synthese sein[11].

Aber jedenfalls ist die jüngere Vergangenheit, auch und gerade Innsbrucks, auf maßgebliche Weise mit der durch das Zweite Vatikanum sanktionierten Neuorientierung verbunden[12]. Karl Rahner ist ein Abschluß und ein Übergang. Übergang wozu? Diese Frage morgen zu beantworten liegt an uns, den vielen weniger profilierten theologischen „Typen".

ANMERKUNGEN

[1] Der am 7. 4. 1978 in einer Festakademie der Theol. Fakultät Innsbruck gehaltene Vortrag wird in einer etwas längeren Fassung gedruckt, ansonsten in seinem sich an ein breiteres Publikum wendenden stellenweisen Plauderstil belassen.

[2] L'évangile et l'église (Paris 1902) 111.

[3] Dazu neuerdings: B. S. Mardiatmadja, Die Diskussion um die Innsbrucker Verkündigungstheologie im Horizont der Theologiegeschichte des 20. Jh. (Theol. Diss. Innsbruck 1976).

[4] Zum Folgenden vom Verf.: Der freiere Glaube. Faktoren und Tendenzen der Gegenwartssituation, in: Alter Glaube in neuer Freiheit (Innsbruck 1976) 85–112 (Erstdruck in dieser Zschr. 189, 1972, 219–236); sowie: Bemerkungen zur Frage: Plurale Philosophie (als Medium pluraler Theologie)?, in: Internat. Theologenkommission, Die Einheit des Glaubens und der theol. Pluralismus (Einsiedeln 1973) 204–214.

[5] F. Lakner u. E. Coreth, in: ZkTh 80 (1958) 101, 145, 147 f., 124.

[6] ZkTh 80 (1958) 122, 127. [7] Ebd. 162 f. [8] F. Lakner, ebd. 128 f.

[9] Vgl. vom Verf.: Wunder im Glaubensprozeß, in: Erbe und Auftrag 50 (1974) 274–288; und: Glaubwürdigkeitserkenntnis durch Fundamentaltheologie, in: Theol. d. Gegenwart 19 (1976) 24–35.

[10] Nach L. Scheffczyk, Theologie im Aufbruch und Widerstreit (Bremen 1965) XLVII bzw. XLV.

[11] Vgl. dazu vom Verf.: Karl Rahners „Grundkurs des Glaubens", in dieser Zschr. 195 (1977) 326–336, und die Rez. in ZkTh 99 (1977) 438–442. Grundsätzlicher zu Rahner: E. Mitterstieler, Christlicher Glaube als Bestätigung des Menschen. Zur „fides quaerens intellectum" in der Theologie Karl Rahners (Frankfurt 1975).

[12] K. Rahner selbst untertreibt denn doch ein bißchen in einem Gespräch für den österreichischen Rundfunk (s. Entschluß Nr. 10/1977, 33): „Wenn da und dort – ohne mein Zutun – erklärt wird, ich wäre einer der maßgeblichen Theologen des Zweiten Vatikanischen Konzils gewesen, so sind das natürlich Übertreibungen, die kein wirklich sachliches Fundament haben." Aber es ist sympathisch so.

Wilhelm F. Kasch

Erklärungsversuche des Terrorismus

Resultate und Theorien sozialwissenschaftlicher Forschung

„Man hat das Erdreich des Vesuvs untersucht, sich die Entstehung seines Brandes zu erklären. Warum schenkt man einer moralischen Erscheinung weniger Aufmerksamkeit als einer physischen?" schreibt Friedrich Schiller in seiner Jugenderzählung „Der Verbrecher aus verlorener Ehre".

Angesichts des modernen Terrorismus erscheint Schillers Frage auch heute als berechtigt. Unsere Gesellschaft wendet große Mittel zur Erforschung der Natur und zur Verbesserung der Technologie auf. Geisteswissenschaftlichen Problemen gegenüber verhält sie sich dagegen relativ zurückhaltend. Vor allem aber ignoriert sie den Terrorismus als moralisches Phänomen. Statt dessen sucht sie ihn als Syndrom lebensgeschichtlicher, gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Determinanten zu fassen. Demgegenüber möchte diese Untersuchung der in der Frage Schillers liegenden Aufforderung folgen. Ausgehend von der Kritik einiger Resultate und Theorien sozialwissenschaftlicher Erforschung des Terrorismus soll der Nachweis geführt werden, daß Terrorismus ein Phänomen nicht rationalen Ursprungs ist, daß darum auf Quantifizierung zielende Fragestellungen und Methoden versagen müssen. Es muß nach Gründen geforscht werden, die Menschen veranlassen, sich für den Terrorismus zu entscheiden.

Da unsere Untersuchung mit solchen Fragen die Bereiche menschlicher Freiheit behandelt, dringt sie mit Notwendigkeit in die Dimension des Moralischen vor. In früheren Epochen wäre sie, bei moralischen Normen angelangt, an ihr Ziel gekommen. Heute aber kann sie hier nicht einhalten. Der Bereich des Moralischen erscheint als relativiert, moralische Positionen auf solche der Gesellschaft zurückführbar. Infolgedessen muß die moralische Analyse des Terrorismus, nimmt sie sich selbst ernst, die Relativierung der moralischen Kategorien moralisch verstehbar machen. Das führt sie in den Bereich der Theologie.

Die von der Bund-Länder-Arbeitsgruppe erstellten Personagramme von 40 Terroristen[1]

Das Bundesministerium des Innern hat kürzlich eine Auswertung der Lebensläufe von 40 Terroristen vorgelegt, die zum Zeitpunkt der Datenerhebung mit

Haftbefehl gesucht wurden. Voraussetzung dieses sozialwissenschaftlichen Bemühens ist die Einsicht, daß die Ursachen des Terrorismus erforscht werden müssen, daß man nicht bei den Symptomen stehenbleiben darf. Dementsprechend heißt es in den Vorbemerkungen zur Auswertung der Personagramme: „Der Terrorismus kann nicht überwunden werden, wenn man sich auf die Bekämpfung seiner Symptome beschränkt. Mindestens ebenso wichtig ist es, zu erkennen, welche Faktoren ihn begünstigen, welche historischen, gesellschaftlichen und personengebundenen Ursachen ihm zugrunde liegen, welche Anlässe, Bedingungen und Motive zu terroristischen ‚Karrieren' führen. Im personengebundenen Ursachenfeld gilt es ferner festzustellen, ob verschiedene Bedingungsfaktoren regelmäßig kumulativ zusammentreffen, bevor es zu einer terroristischen Entwicklung kommt. Eine derartige Ursachenforschung beschränkt sich nicht auf den gewichtigen Zweck, das Informationsbedürfnis der Öffentlichkeit zu befriedigen. Es geht letztlich darum, Präventionsansätze zu finden, um den Terrorismus begünstigende Faktoren beseitigen zu können." [2] Man wird zugeben müssen, daß die in diesen Sätzen sich ausdrückende Absicht gut ist. Bemerkenswert an ihnen ist aber die mangelnde Klärung des Forschungsgegenstands und die Unzulänglichkeit des methodologischen Verfahrens.

Im Zitat ist von Ursachen, die Menschen zu Terroristen werden lassen, die Rede. Es wird also *vorausgesetzt,* daß der Terrorismus das Produkt von Faktoren, von Sachen ist. Aber ist er das? Auf alle Fälle bedürfte diese Voraussetzung zunächst der Bestätigung und Sicherung. Wie, wenn Terrorismus, wie ich glaube, Entscheidung personaler Freiheit ist? Dann wäre die Suche nach Ursachen und Faktoren blinder Eifer, Unsinn. Daß die Kritik an der mangelnden Klärung des Forschungsgegenstands erheblich ist, zeigt sich angesichts begrifflicher Unschärfen. Es wird von einem „personengebundenen Ursachenfeld" geredet, in dem „verschiedene Bedingungsfaktoren regelmäßig kumulativ zusammentreffen" könnten. Wer bindet hier wen? Die Person die Sachen? Soll dies gemeint sein, wären die Ursachen Variable, deren kumulatives Zusammentreffen zwar statistisch erfaßt werden könnte, für die Erforschung der handelnden Personen aber nichts austrägt. Oder die Ursachen die Person? Dann ist der Personenbegriff unangemessen. Denn Person heißt mindestens partielle Freiheit. Es wäre in diesem Fall von individuellen oder noch besser von speziellen Ursachen zu reden, die einen Menschen zum Terrorismus führen. Verstände die Untersuchung den Personbegriff in diesem uneigentlichen Sinn, wären empirische sozialwissenschaftliche Untersuchungen sicher wichtig. Aber sie wären nur möglich, wenn ihre Geltung und Repräsentativität sicherzustellen wäre. Ohne dies würde das Verfahren einem blinden Herumstochern im Nebel gleichen, würde also das angegebene Ziel der Überwindung des Terrorismus auf reine Zufälligkeit stellen. Vor allem aber: ohne systemanalytische Fixierung würde es nicht zu der Sicherheit führen, die präventives Handeln benötigt, weil es als

empirisches Resultat grundsätzlich der Wirklichkeit hinterherhinkt, daher jeden Tag durch neue Konstellationen widerlegt werden kann. Aber zu diesen Fragen stößt die Aufgabenstellung gar nicht vor, weil sie in der begrifflichen Unschärfe eines nicht geklärten Personbegriffs verharrt.

Die Untersuchung stellt sich die Aufgabe, Präventionsansätze zu finden. Sieht man auf die von ihr vorgelegten ersten Resultate, stellt sich die Frage, inwiefern diese Resultate Bausteine zur Realisation dieser Aufgabe sind. Was weiß man, wenn man weiß, daß die Terroristen beim ersten Anschluß an eine terroristische Gruppe 23 Jahre alt waren, daß ein Drittel von ihnen von der Kindheit bis etwa zum 20. Lebensjahr die Wohnung nicht gewechselt haben, daß 17 ihre Wohnung nach Verlassen des Elternhauses ein- bis dreimal wechselten, 23 aber vier- bis neunmal; weiter, daß die Größen der Orte, in denen die Elternhäuser lagen, etwa dem Bundesdurchschnitt entsprachen; daß über Familienverhältnisse und Familienklima der Elternhäuser kaum Aussagen möglich sind, daß sich über den Erziehungsstil nur bei zehn von vierzig Angaben finden, von denen den elterlichen Erziehungsstil fünf als autoritär, eine als kooperativ, eine als indifferent, eine als Vernachlässigung, eine als christlich, eine als bürgerlich bezeichnen? Weiter: Was weiß man, wenn man feststellt, daß 28 der Terroristen ein Gymnasium besuchten, 4 Real-, 4 Hauptschulen, 2 private Handelsschulen? Was weiß man, wenn man erhebt, daß zehn von vierzig ihre angefangene Berufsausbildung abgeschlossen haben, die anderen aber nicht? Ich meine, man weiß, daß – soweit es überhaupt Angaben gibt – Terroristenviten von denen anderer junger Menschen nicht signifikant unterschieden sind.

Dieser Eindruck, daß Terroristen ihrer Herkunft und ihren Umständen nach Menschen wie du und ich sind, bestätigt sich auch bei den anderen Recherchen nach den Anlagen, Charaktereigenschaften, besonderen Fähigkeiten, Krankheiten, Alkohol- und Drogenmißbrauch, dem Verhalten zur Umwelt. Dem widerspricht es auch nicht, wenn hier und dort Besonderheiten auftauchen. Denn sicher ist es bemerkenswert, daß bei den 13 Terroristen, bei denen sich Angaben zum Verhalten im Beruf finden, 9 als negativ, 2 als positiv und 2 mit einer Entwicklung vom Positiven zum Negativen beurteilt wurden. Aber es liegt ja auf der Hand, daß sich hier direkte Konsequenzen des terroristischen Handelns darstellen, daß wir es also mit Folgen zu tun haben. Nicht um Folgen, sondern um wichtige lebensgeschichtliche Feststellungen handelt es sich demgegenüber bei den Angaben, daß 16 von 40 in Kommunen gelebt haben, 11 von 40 verheiratet waren, wobei drei geschieden wurden und drei getrennt leben, weiter, daß bei 26 besondere Ereignisse genannt werden, die ihr Leben kennzeichnen[3]. Aber auch diese ändern doch nichts an der Tatsache, daß hier keine gesellschaftlichen und individuellen Faktoren vorliegen, die terroristische Existenz und damit den Terrorismus determinierbar machen und auf diese Weise Voraussetzungen für seine Bekämpfung zur Verfügung stellen. Auch die Kom-

mission selbst kommt zu dem Ergebnis: „Eine Gesamtschau der Auswertungsergebnisse ergibt – teilweise bedingt durch das bedauerliche Angabendefizit – wenig untersuchungsrelevante Auffälligkeiten."

Aber verbleiben wir noch einen Augenblick bei den Personagrammen. Bei den Daten fällt auf, daß bei den Terroristen überdurchschnittlich viele dem weiblichen Geschlecht angehören[4], weiter, daß relativ viele aus nicht intakten Elternhäusern[5], relativ viele auch aus Mehrkinderfamilien[6], etwa 70% aus Familien der Oberschicht und oberen Mittelschicht[7] stammen.

Nun – so interessant diese Angaben, an sich genommen, sind, was nützen sie zur Bekämpfung des Terrorismus? Sollen wir die Frauen, die nicht intakten Elternhäuser, die Mehrkinderfamilien und die Familien der Oberschicht abschaffen? Das ist sicher keine seriöse Frage. Aber so zu fragen macht deutlich, daß ein entsprechendes Wissen – selbst wenn es besser gesichert wäre, als dies hier der Fall ist – für die Überwindung des Terrorismus belanglos ist. Denn es eröffnet keinerlei Handlungsmöglichkeiten.

Das gilt auch für Feststellungen wie die, daß Personen aus Familien mit auffälligem Erziehungsverhalten, mit körperlichen Defekten, mit existentiellen Depressionen, die sich als „out cast" empfinden, besonders für Terrorismus anfällig sind. Denn solche Verhältnisse gibt es und wird es immer geben; sie sind nicht Bedingungen des Terrorismus, weil sie Bestandteile jeder menschlichen Gesellschaft sind. Nicht jede menschliche Gesellschaft aber war vom Terrorismus bestimmt.

Die Resultate der Befragung nützen also nichts. Sie eröffnen keine Handlungsspielräume zur Überwindung des Terrorismus. Ja mehr, sie schaden! In dem Gutachten wird nämlich der oben zitierte und das Ziel bestimmende Satz „Es geht letztlich darum, Präventionsansätze zu finden, um den Terrorismus begünstigende Faktoren beseitigen zu können" in einer Nachdenken heischenden Weise fortgeführt. Es heißt hier: „soweit dies mit den geltenden Gesetzen, mit der Wertordnung unserer Verfassung und der Zielsetzung der Gesellschafts-, Wirtschafts- und Sozialpolitik vereinbar erscheint." Hier taucht ein gefährlicher Konflikt zwischen Terrorismusbekämpfung und Wertordnung auf, dessen Möglichkeit in dem antizipierten Gegensatz von Einwirkungsnotwendigkeit zur Beseitigung relevanter Faktoren und freiheitlicher Ordnung gesehen wird, also die Möglichkeit bedeutet, daß die Terrorismusbekämpfung selber zu Terrorismus werden könnte. Begründet aber ist diese Möglichkeit in der Naivität einer sozialwissenschaftlich unreflektierten Empirie, die sich nicht der Eigenart ihres Gegenstands vergewissert hat, den Unterschied ethischer und sozialwissenschaftlicher Begriffsbildung nicht reflektiert hat, infolgedessen menschliches Handeln unreflektiert als determiniert begreift und nun richtig erkennt, daß Einwirkungsmaßnahmen die freiheitliche Gesellschaft und ihre Ordnung gefährden können.

Wir erfahren bei der Beschäftigung mit dem Terrorismus, rein wissenschaftlich gesehen, etwas Überraschendes und Neues: daß der Gegenstand sich einer sozialwissenschaftlichen Methode entzieht, daß die empirische Befragung gegen eine Mauer stößt, die sie nicht übersteigen kann.

Zur Kritik gewalttheoretischer Ansätze

Man könnte der Meinung sein, unsere Kritik trage speziellen Charakter, treffe also nur die genannte Untersuchung. Ich teile diese Ansicht nicht. Dabei ist durchaus zuzugeben, daß sozialwissenschaftlich gründlicher reflektiert und empirisch umfassender erhoben werden könnte. Aber das hier sichtbar gewordene Problem ist in Wirklichkeit ein Problem der sozialwissenschaftlichen Behandlung des Terrorismus überhaupt. Wollen wir es in einem Satz zusammenfassen, läßt es sich als das Problem der sozialwissenschaftlichen Selbstverabsolutierung bezeichnen, für die die kritisierte Untersuchung ein Beispiel ist.

Wir erkennen diese Selbstverabsolutierung, wenn wir uns der begrifflichen Erfassung des Terrorismus zuwenden. Er wird in unserer Gesellschaft gemeinhin als Gewalthandeln bezeichnet. Semantisch betrachtet ist dies zunächst unverständlich. Denn das lateinische Wort „terror" bedeutet Schrecken. Terrorismus ist demnach ein Verhalten, dem es auf die Bewirkung von Schrecken ankommt. Der Begriff orientiert sich also an der Wirkung eines Handelns auf einen anderen, nicht dagegen an Ursache, Mittel und Modus. Gewalt ist demgegenüber ein Begriff, der die Art und Weise des Vorgehens eines Subjekts kennzeichnet, dafür aber Resultat und Medium ausklammert. Einen Nagel mit Gewalt in die Wand zu schlagen, sagt nichts über den Erfolg, sondern nur etwas über die Anstrengung des Handelnden aus.

Damit ergibt sich: die Definition von Terrorismus als Gewalthandeln ist ein sprachkritischer Vorgang, ein Verfahren also, in dem die Sprache in der Weise korrigiert wird, daß es nicht auf Wirkung, sondern allein auf die Intensität des Handelnden ankommen soll. Die kritische Definition klammert also das Objekt des Handelns, den Behandelten aus.

Der nächste Grund einer Kritik liegt darin, daß eine Aussage als falsch erscheint. So ergibt sich angesichts dieser Sprachkritik die Frage, ob die Sprache sich geirrt hat. Hier führt ein kurzes Durchmustern der Wirklichkeit zu dem Ergebnis, daß dies nicht der Fall ist. Die Empirie spricht für die Sprache.

Das zeigt sich schon daran, daß der im Gewaltverständnis domestizierte, als bloßes Objekt verstandene andere erkennbar gar nicht einfach Objekt ist. Wer sich vor Tod und Teufel nicht fürchtet, ist nicht terrorisierbar, was immer der Handelnde tun mag. Weiter liegt auf der Hand, daß Terror in den meisten Fällen gar nicht die Gestalt von Gewalt annimmt, sondern als Drohung mit

Gewalt erscheint. Das Risiko, von terroristischer Gewalt betroffen zu werden, verhält sich nach den bisherigen Ereignissen zu dem Risiko, einen Verkehrsunfall mit Folgen von Körperverletzung zu erleiden, wie 1:50000. Schließlich: Auch im Bereich des Faktischen ist Terror in den seltensten Fällen Gewalt. Viel wichtiger sind die Drohmittel der Repression, der Ehrabschneidung, des Boykotts, der Diffamierung, also Erschrecken durch gewaltloses Vorgehen.

Erfahrung spricht also nicht gegen, sondern für die Sprache. Wenn dies sich aber so verhält, dann müssen die Gründe für die sprachkritische Definition von Terrorismus als Gewalthandeln in Interessen oder Bedingungen der Gesellschaft gesucht werden. Diese gilt es also im nächsten Schritt zu bestimmen. Wir suchen der Lösung dieser Aufgabe näherzukommen, indem wir zunächst den Gewaltbegriff näher untersuchen, um in ihm liegende Möglichkeiten zu erkennen.

Gewalt ist ein Modus, also ein instrumenteller Begriff. Als solcher unterliegt er keiner moralischen, sondern ausschließlich ästhetischer Bewertung. Ob eine Türe mit Gewalt zu öffnen ist, sagt darüber, ob ich sie öffnen darf, gar nichts aus. Es ist eine Frage der Zweckmäßigkeit des Umgangs mit einer Sache und hängt von deren Widerstand ab. Klemmt die Türe sehr oder ist sie verschlossen, der Schlüssel nicht zur Hand und das Eindringen ins Zimmer mir sehr wichtig, wird mir nichts anderes als Gewalt übrigbleiben.

Wenden wir diese Einsicht auf unsere Frage an, macht sie deutlich, daß ein modales Verständnis des Terrorismus Ausklammerung der moralischen Dimension bedeutet. Es stellt eine Verminderung problemrelevanter Faktoren dar, verheißt also einfachere Operationalisierbarkeit bei der Problemlösung. Ein als Gewalthandeln begriffener Terrorismus kann den Bereich der Wirkung und mit ihm die problematische Dimension des Personalen und das Feld des Moralischen ausblenden und sich ausschließlich auf den Bereich der Zweckmäßigkeit konzentrieren, in dem Quantifizierungen ohne weiteres möglich sind. Damit stehen wir vor einer ersten Antwort auf die Frage nach den die sprachkritische Definition begründenden Interessen. Sie bestehen in der – wissenschaftliche Erfassung erst ermöglichenden – Eingrenzbarkeit des Phänomens und der Effektivität der Operationalisierung des Erkannten. Nun wird niemand leugnen wollen, daß Problembegrenzung und Effektivität notwendige Elemente moderner Wissenschaft und Planung sind. Aber eben weil sie nicht an vorgegebenen Normen, sondern an der Konstruktivität der setzenden Vernunft orientiert sind, unterliegen sie der Bewährung in der Wirklichkeit. Ihre Annahmen können durch den Nachweis der Wirkungsohnmacht des Konzepts falsifiziert werden. Eben dies ist, so meine ich, dem gewalttheoretischen Terrorismuskonzept widerfahren.

Dabei stützt sich unsere Behauptung natürlich nicht nur auf den Aufweis der Unbrauchbarkeit der kritischen Untersuchung des Bundeskriminalamts. Sie ist uns nur ein Beispiel für die Ohnmacht des Konzepts, dessen Schwäche uns

gerade in dem zu liegen scheint, was es den Sozialwissenschaften empfiehlt: dem Streben nach Monokausalität, nach Operationalisierbarkeit. Denn die am Vermögen des Erkennenden sich orientierenden Konzepte dürfen als gescheitert gelten.

So hat etwa bereits vor 15 Jahren Konrad Lorenz in seinem Buch „Das sogenannte Böse" den Versuch unternommen, das Böse, also ein moralisches Phänomen, als Aggressivität, d. h. als einen Modus des Vollzugs des Lebens, zu denken, dessen Problematik beim Menschen in dem entwicklungsgeschichtlich bedingten Fehlen eines Hemmungsmechanismus zur Tötung der Artgenossen liege. Nun ist nicht zu bezweifeln, daß damit ein hervorragendes operationalisierbares Konzept zur Überwindung des Bösen angeboten wird, da Objektwechsel und Kompensation der Aggression ohne weiteres möglich erscheinen. Aber Sozialpsychologen wie Alexander Mitscherlich und Arno Plack wiesen mit Recht darauf hin, daß das Thema zu einfach sei, also in der Praxis nicht funktioniere, weil es die Tiefenperson unberücksichtigt lasse. Wir leben, so suchte daher Plack zu zeigen, in einer „Gesellschaft der Kriege und Verbrechen"[8], weil die monogame Dauerehe mit ihren Voraussetzungen und Implikationen zu einer umfassenden Triebfrustration geführt habe, die entsprechend dem Schema von Dollard, Dobb u. a. sich in Aggression, d. h. in Gewalt kompensiere[9].

Diese Erklärung der Gewalt aber befriedigte weder die empirisch arbeitenden Soziologen noch die Anhänger des Marxismus. Für die Letztgenannten ist der Mensch ein Produkt der sozialen Verhältnisse, nicht aber seiner Triebe, und den ersten fehlt verständlicherweise die empirische Bestätigung der Theorie, die ihrer Form nach auch gar nicht möglich ist. Infolgedessen gibt es von Marx bis Marcuse und Popper zwar viele Theorien zur Begründung der Gewalt, aber keine überschreitet die Immanenz der eigenen Schule, erreicht also Kommunikabilität; das gilt ebenfalls für die Theorie der empirisch arbeitenden wissenschaftlichen Soziologie, der die ideologischen Kritiker fehlendes Problembewußtsein vorwerfen.

Zur Theorie der „strukturellen Gewalt"

In jüngster Zeit hat nun die Theorie der „strukturellen Gewalt" des Norwegers Johan Galtung[10] in Friedensforschung und Terrorismustheorie Aufmerksamkeit hervorgerufen. Und gewiß ist dies nicht ohne Grund geschehen. Galtung erkennt nämlich wie Plack mit Mitscherlich, daß aktuelle Gewalt zu ihrer Erklärung einer begründenden Herausforderung durch das Wirkliche bedarf, eben, um unser Türbeispiel heranzuziehen, einer klemmenden oder verschlossenen Türe, die das Gewalthandeln auslöst. Andernfalls wäre sie ja ein-

fach menschliche Natur oder Zuständlichkeit, die hingenommen werden müßte. Soll nun aber das Gewaltkonzept wegen seiner operationalisierten Monokausalität erhalten bleiben, dann muß das „Verschlossensein der Türe" auf den zurückgeführt werden, der sie öffnen will, also in dessen vorgängigem Handeln begründet sein. Um diese Denkfigur zu ermöglichen, bildet Galtung den Begriff der strukturellen Gewalt. Er versteht darunter „ein in mannigfaltigen Ausprägungen vorfindbares, grundlegendes soziales Verhältnis . . ., das, weil Leiden verursachend, immer als revisionsbedürftig angesehen wird" [11]. Strukturelle Gewalt ist also die als Produkt des Menschen verstandene negative Tradition, das je Vorgefundene, soweit es die mögliche Verwirklichung des Menschen verhindert. Um Galtung zu zitieren: „Gewalt liegt dann vor, wenn Menschen so beeinflußt werden, daß ihre aktuelle somatische und geistige Verwirklichung geringer ist als ihre potentielle Verwirklichung." [12]

Vergegenwärtigen wir uns, was hier gesagt ist, müssen wir als erstes konstatieren, daß Galtungs Begriff der strukturellen Gewalt ein neues Element von Sprachkritik enthält. Für ihn ist Gewalt hier nämlich aus einem Begriff der Aktion zu einem Begriff des Erleidens geworden. Gewalt ist nicht Tun, sondern verhinderbares Leiden. Und Leiden wiederum ist nicht Schmerz, Reaktion von Körper und Seele auf aktuell Zugefügtes, sondern Frustration, Verhinderung des Lebens, unbegründete Verkürzung. Gerade die Beispiele Galtungs machen dies sehr deutlich. „Wenn also", schreibt er, „im 18. Jahrhundert ein Mensch an Tuberkulose starb, wird das schwerlich als Gewalt auszulegen sein, da es wohl kaum zu vermeiden gewesen sein dürfte; wenn er aber heute, trotz aller medizinischen Hilfsmittel der Welt, daran stirbt, dann haben wir es nach unserer Definition mit Gewalt zu tun." [13] Ein Gewaltbegriff, der sich nicht am Täter und nicht an der Tat, ja nicht einmal an den direkten Folgen der Unterlassung des Tuns orientiert, kann kein Subjekt haben. Er ist objektiv und utopisch; utopisch, weil es die verhinderte Wirklichkeit als Positivität ja nirgendwo gibt. Nur als potentielle, als Möglichkeit ist sie anwesend.

Das bedeutet, daß Galtung den Gewaltbegriff, der seinem Sinn nach die Blickrichtung auf den Handelnden und dessen gesteigerte Aktivität richtet, auf dem Weg der Sprachkritik auf den Kopf stellt. Er sagt Gewalt und meint Terror, diesen verstanden als die Angst und den Schrecken des Behandelten um sein Seinkönnen, um seine verhinderten Möglichkeiten. Ist diese Deutung richtig, erscheint Galtungs Begriff der strukturellen Gewalt als Durchsetzung der Wirklichkeit der im Terror anwesenden Sache und Person gegen ihre Vergewaltigung durch ein begriffliches Konstrukt des Handelnden im Rahmen der Systemimmanenz des Gewaltbegriffs, der hierbei seinen Geist aufgibt und zur Worthülse wird. Galtungs Begriff der strukturellen Gewalt wäre also die radikalste Form der Negation des Gewaltkonstrukts, nämlich die seiner Zerstörung durch die mit ihm in Besitz genommene Wirklichkeit.

Dafür, daß dies so ist, spricht auch noch etwas anderes. Bedeutet die Auslegung von Terror als Gewalt die Ausklammerung der ethischen Dimension, bedeutet Galtungs strukturelle Gewalt ihre totale Ethisierung im Sinn unbedingter moralischer Verurteilung. Denn strukturelle Gewalt im Sinn von Verhinderung des Lebens ist weder ein Modus noch relativierbar. Wo sie vorliegt, ist sie das Übel oder Böse schlechthin. Galtungs Konzept der strukturellen Gewalt macht also dem Konstrukt des Terrorismus als Gewalthandeln, seiner Operationalisierung und Entethisierung den Garaus. Gemessen an der Möglichkeit des Lebens und seiner Verwirklichung macht es den Handelnden als solchen, unabhängig von seinen aktuellen Taten, zum Schuldigen. Es setzt ihn prinzipiell in Anklagezustand und läßt ihm nur einen Weg, den Weg der permanenten Buße; konkret: „das mit einem gegebenen Maß an Einsicht und Hilfsmitteln mögliche" zur Verwirklichung des anderen Lebens zu tun[14]. Man kann dies auch anders formulieren und im Sinn Galtungs sagen: alles, was nicht Liebe im neutestamentlichen Sinn ist, ist Gewalt oder Terror.

Galtung selber ist der Meinung, sein Konzept der strukturellen Gewalt sei operationalisierbar. Aber tatsächlich ist es dies natürlich nicht. Denn darin bleibt es der widerlegten Gewalttheorie treu, daß es monokausal denkt und einen strengen Nexus von Ursache und Wirkung behauptet. Wie aber soll der verhinderte Mensch angesichts seiner von Galtung behaupteten Determination befreiend handeln können? Galtung sucht diese Frage durch die Annahme zu beantworten, der Mensch sei ursprünglich gut, strukturelle Gewalt sei nicht Ausdruck seines Wesens, sondern Frucht einer durch die Institutionen verdorbenen Wirklichkeit. Entinstitutionalisierung ist daher seiner Meinung nach der Weg der Verwirklichung[15]. Aber selbst wenn dem so wäre: wie sollte sie in bedingten Systemen, als die Galtung Menschen versteht, möglich werden, wenn diese Systeme eben durch Institutionen bedingt sind? So baut sich tatsächlich ein neuer Terror, eine neue strukturelle Gewalt auf: die des unbedingten Sollens vor einem bedingten Nichtvermögen[16]. Bei Galtung wird der Mensch zum Opfer der Gewalt der Moral.

Diese Überlegungen haben gezeigt, daß die am Gewaltbegriff orientierte Deutung und Erforschung des Terrorismus in Agonie und Utopie endet. Menschen und Gesellschaft erscheinen als grundlegender Veränderung nicht fähig, und die monokausalen Theorien sind weder wirklichkeitsmächtig noch überzeugungskräftig. Die radikale Umkehrung des Gewaltbegriffs von Galtung aber muß zur totalen Negation des Handelns und damit zur Allgegenwärtigkeit des Terrorismus führen. Denn bildet die utopische Verwirklichung die Norm, an der aktuelle Verwirklichung gemessen werden muß, dann ist strukturelle Gewalt die Wirklichkeit als solche, da menschliches Leben durch seine Ausständigkeit bestimmt ist. Ihre Feststellung und Bekämpfung ist dann der „lange Marsch" des Nichtseienden, der Negation gegen das Wirkliche.

ANMERKUNGEN

[1] Bericht über die Auswertung der Lebensläufe von 40 zum Zeitpunkt der Untersuchung mit Haftbefehl gesuchten Terroristen (Juni 1978). [2] Ebd. 1.

[3] „Bei 26 werden Ereignisse genannt, die möglicherweise ein traumatisches Erlebnis im Leben der Zielpersonen darstellen. Bei einigen werden mehrere solcher Ereignisse genannt, weshalb sich in der Summe mehr als 26 ergeben: 7 Tod eines engen Angehörigen oder intimen Freundes, 6 Auseinandergehen der Eltern, 4 Suizidversuch, 3 Wechsel in Internat, 3 Wechsel in Erziehungsheim, 2 Krankenhausaufenthalt, 1 Trennung vom Vater im Kindesalter, 1 Unfallverletzung, 1 Abtreibung, 10 Trennung vom Lebenspartner" (ebd. 12).

[4] „Der Anteil von Personen weiblichen Geschlechts unter den 40 Terroristen ist mit 60% überdurchschnittlich hoch. Er beträgt nach Vergleichsangaben des Gutachtens in der Gesamtbevölkerung (1976) 52%; in der Altersgruppe der 20- bis 40jährigen (1975) 49%; bei den in der polizeilichen Bundeskriminalstatistik 1976 aufgeführten Tatverdächtigen (Kriminelle ohne Terroristen) insgesamt 18,7%, bei Mord und Totschlag 9,2%, bei Raub 6,7%, bei Widerstand gegen die Staatsgewalt und Straftaten gegen die öffentliche Ordnung 10,9%" (ebd. 15).

[5] „Die Frage, ob und in wieviel Fällen irgendwelche Bedingungen im Elternhaus (Familienklima, Erziehungsstil, Fehlen eines Elternteils, Scheidung, Berufstätigkeit beider Eltern oder finanzielle Not) für die final terroristische Entwicklung einer Zielperson mitbestimmend waren, kann nach den Auswertungsergebnissen nicht eindeutig beantwortet werden. Allerdings sprechen die Feststellungen, daß nur 57,5% der Zielpersonen ihre ganze Kindheit und Jugend bei beiden leiblichen Eltern verbracht haben und auch in diesen Fällen die Polizeiakten in der überwiegenden Zahl Anhaltspunkte dafür bieten, daß das Familienleben in irgendeiner Weise gestört war, dafür, daß in den meisten Untersuchungsfällen irgendein Mangel im Elternhaus bestand, der die Entwicklung der Zielpersonen negativ beeinflußt haben kann. Leider sind die Angaben zu Familienklima, Erziehungsstil und Verhältnis der Zielperson zu den Eltern so dürftig, daß eine Kausalitätsbeziehung insoweit quantitativ nicht feststellbar ist" (ebd. 16).

[6] Ein hoher Prozentsatz der Zielpersonen stammt aus kinderreichen Familien. Im Jahr 1976 hatten von allen inländischen Familien mit Kindern 42% ein Kind, 36% zwei Kinder, 14% drei Kinder, 8% vier und mehr Kinder. In der Untersuchungsgruppe der Zielpersonen waren 20% mit 1 Kind, 20% mit 2 Kindern, 27,5% mit 3 Kindern, 32,5% mit 4 und mehr Kindern" (ebd. 17).

[7] Rechnet man neben Akademikern insgesamt gehobene oder höhere Beamte oder vergleichbare Angestellte sowie Kaufleute zur sogenannten Oberschicht und oberen Mittelschicht, so stammen 70% der untersuchten Terroristen aus diesen soziologischen Ebenen. Dieser weit überdurchschnittliche Anteil wird auch dadurch bestätigt, daß ein Drittel der Väter ein Hochschulstudium abgeschlossen hat" (ebd.).

[8] A. Plack, Die Gesellschaft und das Böse. Eine Kritik der herrschenden Moral (München 1967, [10]1971).

[9] „Die Existenz einer Frustration führt immer zu irgendeiner Form von Aggression" (S. Dollard u. a., Frustration und Aggression, Weinheim 1971, 1).

[10] J. Galtung, Stukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung (rororo aktuell 1975, [2]1977).

[11] G. Mielke, Erich Schmitz, Galtungs Konzept der strukturellen Gewalt, in: Die neue Elite. Eine Kritik der kritischen Demokratietheorie, hrsg. v. D. Oberndörfer u. W. Jäger (Freiburg 1975) 348.

[12] Galtung, a. a. O. 9. [13] Ebd. [14] Ebd. 10.

[15] Für die Breitenwirkung Galtungschen Gedankenguts spricht z. B. die linke „Bürgerinitiative Chaos und Sumpf", die im diesjährigen Wahlkampf in Hessen „mindestens fünf Ministerposten zur Durchsetzung unserer destruktiven Triebe" fordert bei gleichzeitiger Abschaffung anderer Ministerien. Vgl. Der Spiegel Nr. 31, 31. 7. 1978, 29.

[16] In dem Organ „Pflasterstand" (verantwortlich: Daniel Cohn-Bendit) faßten die Aktivisten der radikalen „Grünen Liste Umweltschutz" (GLU) ihre Vorstellungen vom Parlamentarismus zusammen. Das „parlamentarische Abenteuer" sei eine „Aktion der Apo, um die Institutionen zu chaotisieren". Die „totale Einstimmigkeit bei Landtagsbeschlüssen werde durchgesetzt, „indem wir unsere Wortmeldungen in etwa der Zeitdauer der Reden von Fidel Castro in der Uno (ca. sechs Stunden) angleichen" (ebd. 30).

Johannes Gründel

Zeugung in der Retorte – unsittlich?

Mit großen Schlagzeilen kommentierte die Weltpresse die Geburt des ersten außerhalb des Mutterleibes gezeugten Kindes, das dem britischen Ehepaar Lesley und Gilbert John Brown am 25. Juli 1978 um 22.47 Uhr im Oldham District General Hospital in der Grafschaft Lancashire geboren wurde. Das Baby kam bereits als Millionär zur Welt, da sich eine britische Zeitung für 1,3 Millionen die Exklusivrechte der Veröffentlichung gesichert hatte. Was war geschehen? Das kinderlose britische Ehepaar hatte sich nach mehrjähriger ergebnisloser Behandlung wegen Unfruchtbarkeit an den Gynäkologen Patrick Steptoe gewandt mit der Bitte um Hilfe. Die Eileiter der Frau waren blockiert; auf normalem Weg hätte sie niemals Mutter werden und ein Kind zur Welt bringen können. Dr. Steptoe und mit ihm der Cambridger Physiologe Robert Edwards entnahmen der 31jährigen Frau einige Eizellen, die sie im Labor mit Sperma des Ehemanns befruchteten und wenige Tage in einer Nährlösung heranwachsen ließen. Dann pflanzten sie den Keimling in die Gebärmutter der Frau ein. Diese trug den Embryo wie eine normale Schwangerschaft aus und gebar schließlich ein Mädchen. Genaugenommen handelt es sich also nicht um ein „Retorten-Baby", sondern nur um einen Befruchtungsvorgang, der sich außerhalb des Mutterleibes vollzog, nachher aber auf normalem Weg weiterentwickelt wurde.

Angesichts dieses gelungenen Experiments zeichnen sich am Horizont neue Möglichkeiten der Hilfe für unfruchtbare Frauen ab. Gleichzeitig warnten Wissenschaftler vor den Gefahren, die mit Hilfe einer solchen Biotechnik für die Menschheit auftauchen und alle nur denkbaren „Homunkulus-Experimente" befürchten ließen. Wie ist ein solches Vorgehen zu bewerten? Handelt es sich dabei lediglich um einen Glückstreffer, keineswegs aber um gesicherte technische Möglichkeiten? Und wie steht es mit der sittlichen Bewertung?

Erste Stimmen aus vatikanischen Kreisen waren – Pressemeldungen zufolge – äußerst verhalten und kritisch. Der Vatikansprecher Romeo Panciroli wies lediglich auf die Gültigkeit der bisherigen kirchlichen Lehre hin. Ähnlich äußerte sich auch gegenüber der britischen katholischen Tageszeitung „Universe" der katholische Bischof von Middlesbrough, John Gerard McClean. Seiner Meinung nach verstößt die Befruchtung einer Eizelle außerhalb des Körpers der Mutter gegen die Natur und fällt somit unter die Verurteilung der künstlichen Befruchtung durch Pius XII. Noch schärfer war die Stellungnahme des Augsburger Bischofs Dr. Josef Stimpfle. Er formulierte: „Schlimmer als die Atombombe

ist die technische Manipulation mit menschlichen Ei- und Samenzellen." Dabei übersah er offensichtlich, daß es im vorliegenden Fall um ein kinderloses Ehepaar ging, das nur mit Hilfe der künstlichen Befruchtung zu einem eigenen Kind gelangen konnte. Dabei liegt keine Fremdbesamung (heterologe Insemination), sondern eine Befruchtung mit dem Samen des eigenen Ehemanns (homologe Insemination) vor[1].

Daher meinte der Bischof der irischen Diözese Cork, Cornelius Lucey, eine „Reagenzglasmethode" könne nicht völlig verkehrt sein, wenn sie für kinderlose Ehepaare der einzige Weg sei, um Kinder zu empfangen. Noch unbefangener klang – nach dem Bericht des Spiegels (Nr. 31, 31. 7. 1978, 130) – die Stellungnahme eines Moraltheologen, der im vorliegenden Fall „im Prinzip keine Schwierigkeiten ethischer Art" erblickt und glaubt, daß damit die Grenze des sittlich Erlaubten noch lange nicht erreicht sei. Selbst eine Totalschwangerschaft im Brutkasten oder gar gezielte Eingriffe in die Erbmasse des Menschen müßten nicht von vornherein als unsittlich angesehen werden.

Künstliche Zeugung und Zeugungsversuch im Reagenzglas

Im Tierbereich gelang bereits 1780 Spallanzani erstmals eine künstliche Befruchtung in der Weise, daß das vom männlichen Tier gewonnene Sperma mittels einer Spritze in die Organe des Muttertiers eingeführt wurde. Der eigentliche Befruchtungsvorgang als Vereinigung von Samen und Eizelle zur Zygote bleibt ja ein Geschehen der Natur; der Mensch kann hier nur die Voraussetzungen für eine solche Befruchtung schaffen. Heute wird eine solche künstliche Befruchtung im Rahmen der Tierzucht ausgiebig betrieben. In England und Amerika wurde in den letzten Jahrzehnten auch im humanen Bereich eine solche künstliche Befruchtung gelegentlich praktiziert – und zwar ohne größere Schwierigkeiten, wobei man allerdings nicht nur auf das Sperma des eigenen Ehemannes zurückgriff, sondern bei dessen Unfruchtbarkeit eine Fremdbesamung vornahm.

Eine Befruchtung der Keimzellen außerhalb des Mutterleibes im Labor gelang erstmals 1961 dem Bologneser Arzt Daniele Petrucci[1a], wobei dieser dann jedoch – wie es damals hieß – aus moralischen Bedenken die Weiterentwicklung dieses Monstrums abbrach. Den britischen Ärzten Steptoe und Edwards gelang erstmals 1969 die künstliche Zeugung in einer gläsernen Petrischale; bereits 1970 konnten beide vermelden, daß solche im Labor befruchteten Keimzellen in einer Nährlösung bis zu 16 Teilungen durchgemacht hatten und zu den Zellklustern herangewachsen waren, die sich dann auch normalerweise in die Gebärmutter einnisten. Nur mißlangen bisher die Versuche, solche befruchteten und zu Blastozysten herangereiften Keimzellen in den mütterlichen Uterus einzupflanzen.

Von den zahlreichen Versuchen, die die beiden britischen Ärzte unternahmen, führten nur wenige zu einem Teilerfolg. Spätestens nach 9 Wochen kam es zu Fehlgeburten[2]. Diese langjährigen Versuche führten nun in dem vorliegenden Fall des Ehepaars zum Erfolg.

Ob dieser Erfolg nur ein Zufallstreffer ist, wird sich in den nächsten Jahren zeigen. Zudem scheinen auch die medizinischen Probleme noch keineswegs gelöst; viele Mediziner befürchten, daß weibliche Keimzellen bei der Herausnahme Schäden erleiden oder durch minderwertige Spermen befruchtet werden könnten, die ansonsten bei einer natürlichen Zeugung den langen Weg zum Ei gar nicht geschafft hätten. Auch könne man noch nicht feststellen, ob und inwieweit sich ein solches vorgeburtliches Experiment auf das gesamte seelische und körperliche Befinden des künstlich gezeugten Wesens später auswirke. Selbst wenn diese Schwierigkeiten beseitigt würden, bleibt die Frage, ob ein solches Experimentieren sittlich verantwortbar ist. Man kann den konkret vorliegenden Fall nicht beurteilen, ohne zugleich auch die vorausgehenden Experimente mit den so befruchteten Keimzellen einzubeziehen.

Kirchliche Stellungnahmen zur künstlichen Zeugung

In seiner Ansprache vom 30. September 1949 an den IV. Internationalen Kongreß katholischer Ärzte in Rom bezog Papst Pius XII. ausdrücklich zu dem Problem der künstlichen Befruchtung Stellung[3]. Zunächst lehnte er eine solche außerhalb der Ehe als unsittlich ab, da „die Zeugung eines neuen Lebens nur die Frucht der Ehe sein kann. Die Ehe allein wahrt die Würde der Gatten (in diesem Fall vor allem die der Frau) und ihr persönliches Wohl . . . Folglich ist über die Verurteilung der künstlichen Befruchtung außerhalb der ehelichen Verbindung keine Meinungsverschiedenheit unter Katholiken möglich. Das unter solchen Bedingungen empfangene Kind wäre schon dadurch illegitim." Aber auch innerhalb der Ehe wird eine künstliche Befruchtung „durch das aktive Element eines Dritten" als unsittlich abgelehnt mit der Begründung, daß „niemals durch naturwidrige Handlungen" – und als solches gilt das aktive Eingreifen eines Dritten – der berechtigte Wunsch der Ehegatten nach einem Kind erfüllt werden darf. Allerdings wird eine Unterstützung des natürlichen Akts nicht völlig ausgeschlossen, wenn es heißt: „Damit wird jedoch nicht notwendigerweise die Anwendung gewisser künstlicher Hilfsmittel verworfen, die dazu dienen, den natürlichen Akt zu erleichtern oder dem normal vollzogenen Akt zu seinem Ziel zu verhelfen."

Der dieser Stellungnahme zugrunde liegende positive Gedanke ist: das in der Ehe gezeugte Kind soll nicht einfach Ergebnis eines rein biologischen Vorgangs sein, sondern Frucht der persönlichen Liebesbegegnung der Ehegatten bleiben.

Insofern gerade die eheliche sexuelle Vereinigung der Partner in Liebe eine der wesentlichen Voraussetzungen für die gelebte Ehe darstellt, sollte eben auch neues Leben allein auf diese Weise gezeugt werden. Nach der Auffassung des katholischen Eherechts zählt auch die Möglichkeit des Vollzugs der Ehe im Geschlechtsverkehr zu den Voraussetzungen für die Gültigkeit einer Ehe. Wo aufgrund eines körperlichen Hindernisses ein solcher Vollzug unmöglich ist (impotentia coeundi), kommt überhaupt keine gültige Ehe zustande. Darum nimmt Pius XII. in der gleichen Ansprache auch hierzu Stellung: „Es wäre falsch zu denken, daß die Möglichkeit, dieses Mittel anzuwenden, eine Ehe zwischen Personen gültig machen könnte, die aufgrund des impedimentum impotentiae unfähig sind, eine Ehe zu schließen."

Abschließend betont der Papst: „Obwohl man nicht im voraus neue Methoden ausschließen kann, nur weil sie neu sind, muß man doch hinsichtlich der künstlichen Befruchtung nicht nur äußerst zurückhaltend sein, sondern sie absolut verwerfen."

Hier ist ein klares Verdikt zur künstlichen Befruchtung ausgesprochen. Diesem Verdikt folgten auch weithin Theologen in ihrer Stellungnahme. Neben dem aktiven Eingreifen in den Vorgang des ehelichen Akts spielte bei der vorliegenden kirchlichen Ablehnung der künstlichen Befruchtung auch die Gewinnung von Sperma außerhalb des ehelichen Akts eine Rolle. So hatte schon 1929 das Heilige Offizium auf eine entsprechende Anfrage hin eine Spermagewinnung durch Masturbation abgelehnt. In späteren päpstlichen Stellungnahmen von Pius XII., Johannes XXIII. und Paul VI. wurde diese kirchliche Lehre nicht abgeändert, sondern eher noch unterstrichen. Eheleute, die auf normale Weise nicht zum erwünschten Kind gelangen könnten, sollten nicht aus einem angeblichen Recht der Ehe auf das Kind die Berechtigung der künstlichen Befruchtung herleiten; die Ehe gebe nicht ein Recht auf das Kind, sondern nur auf den natürlichen ehelichen Verkehr. Solchen Ehegatten sei darum die Adoption eines fremden Kindes zu empfehlen[4].

Das Problem der Zeugung in der Retorte wie die Frage des Experiments mit Keimlingen ist allerdings in diesen kirchlichen Stellungnahmen überhaupt noch nicht anvisiert. Es liegt aber nahe, daß solche Experimente kirchlicherseits erst recht sittlich abgelehnt werden.

Moraltheologische Stellungnahme

Selbstverständlich kann ein katholischer Christ, erst recht ein Theologe, an solchen kirchlichen Verlautbarungen nicht vorübergehen. Er wird sie beachten, darüber hinaus aber prüfen, ob weitere Gesichtspunkte durchaus eine offenere Stellungnahme zulassen. Es handelt sich ja nicht um eine unfehlbare kirchliche

Lehre. So hat Paul VI. in der Enzyklika „Humanae vitae" vom 25. Juli 1968 ausdrücklich jede künstliche Empfängnisverhütung als naturwidrig abgelehnt; gleichzeitig aber vertreten zahlreiche Moraltheologen, die sich mit den kirchlichen Verlautbarungen ernsthaft auseinandersetzen, eine andere Position: sie treten unter bestimmten Umständen für eine sittliche Erlaubtheit einer aktiven Empfängnisverhütung ein. Zugleich weisen sie darauf hin, daß die der kirchlichen Stellungnahme zugrunde liegende Argumentation, eheliche Begegnung müsse immer offenbleiben auf Zeugung, nicht auf jeden einzelnen ehelichen Akt bezogen werden dürfe, sondern nur für die Ehe als ganze gilt. Wo darum ein weiteres Kind nicht verantwortet werden kann, müsse es einen Weg geben, die eheliche Liebesbegegnung auch so zu vollziehen, daß mit Sicherheit eine Empfängnis ausgeschlossen wird; die Methodenfrage – ausgeschlossen bleiben Abtreibung und Kindestötung – sei dann jedoch zweitrangig.

Ein Hinweis auf kirchliche Verlautbarungen reicht darum heute keineswegs mehr aus, um ein Verhalten sittlich vollständig zu beurteilen. Die folgenden Überlegungen wollen jedoch keine grundsätzliche Stellungnahme darstellen, sondern wenigstens einige Kriterien für eine sittliche Bewertung des vorliegenden Falls der künstlichen Befruchtung aufzeigen.

Zunächst gilt festzuhalten: Nicht alles, was künstlich ist, kann damit auch schon im sittlichen Sinn als unnatürlich und unsittlich bezeichnet werden; im Gegenteil: die Gestaltung dieser Welt und die Eroberung und Dienstbarmachung der Natur geschieht immer wieder durch künstliche Eingriffe. Von künstlicher Befruchtung spricht man dann, wenn ohne leibliche Einigung eine Befruchtung erfolgt. Geht man von der traditionellen katholischen Ehelehre aus, wonach die Zeugung und Erziehung neuen Lebens erster Zweck der Ehe bildet und alle übrigen Sinnziele der Ehe – einschließlich der Liebe – diesem nachgeordnet werden, so müßte sich eigentlich die Möglichkeit, mit Hilfe einer künstlichen Befruchtung dieses erste Eheziel zu erreichen, nahelegen. Das Zweite Vatikanische Konzil ist jedoch dieser Ehezwecklehre nicht mehr gefolgt. Es stellt vielmehr den Ausführungen über die Fruchtbarkeit der Ehe jene über die eheliche Liebe voran und will somit die Ganzheitlichkeit dieses ehelichen personalen Liebesakts gewahrt wissen.

Gerade auf der Grundlage eines neuen personalen Eheverständnisses, das den vollen Sinn einer solchen ehelichen Verbindung – auch bei Ausbleiben des Kindersegens – annimmt, wird eine Bejahung der künstlichen Befruchtung schwieriger. Wo eben die Zeugung neuen Lebens und der personale eheliche Liebesakt völlig auseinandergerissen werden – die bestehenden technischen Möglichkeiten eröffnen hier noch weitere Spekulationen bis zur rein künstlichen Schwangerschaft im Reagenzglas ohne jede mütterliche Bindung –, wachsen zugleich die Gefährdungen und die vielfachen Möglichkeiten einer technischen Manipulation auf Kosten menschlicher Würde. Bei absoluter Sterilität des Man-

nes liegt dann auch der Schritt zur heterologen Insemination nahe. Selbst wenn man es menschlich verstehen kann, daß einem unfruchtbaren Ehepaar eine solche „Halbadoption" mit Fremdbesamung lieber ist als eine Volladoption, so würde auf diese Weise doch ein Fremdelement in dieser Ehe bestimmend bleiben. Eine Fremdbesamung wäre darum sittlich grundsätzlich abzulehnen. Insofern dürften die kirchlichen negativen Stellungnahmen zur künstlichen Befruchtung ein nicht zu überhörendes Ausrufezeichen sein, das vor einem solchen Weg warnt. Die Gewinnung von befruchtungsfähigem Sperma dürfte allerdings nicht die entscheidende Rolle spielen; dieses Problem ließe sich heute durchaus auch sittlich einwandfrei lösen. Entscheidend bleibt die Tatsache, daß der eheliche Akt als Ausdruck voller personaler Liebe auch die Grundlage neuen Lebens bilden sollte.

Heißt dies nun, daß es keinerlei Ausnahmeregelung gibt, daß also auch in dem vorliegenden Fall des britischen Ehepaars und in ähnlich gelagerten Fällen eine solche künstliche Zeugung unsittlich, naturwidrig, Ausdruck eines lieblosen Verhaltens ist? Nur eine rein äußere kasuistische Bewertung könnte zu einem solchen Urteil kommen. Abgesehen davon, daß es uns nicht zusteht, über die sittliche Schuld anderer ein letztes Urteil zu fällen, muß doch noch eine weitere Argumentation angefügt werden: sicherlich ist eine Ehe ohne Kinder keine Katastrophe; aber das Kind bleibt ein hohes Gut der Ehe und weitet nicht nur die Ehe zur Familie aus, sondern bildet auch für die Ausfaltung ehelicher Gemeinschaft einen nicht zu ersetzenden Wert. Bei absoluter Sterilität eines Partners sollte der Weg der Adoption beschritten werden. Wo jedoch die Erbmasse beider Ehepartner und ihre Organe gesund und normal sind und lediglich aufgrund einiger äußerer, nicht unmittelbar zu behebender Störungen eine Zeugung neuen Lebens erreicht werden kann, das Kind aber dringend ersehnt wird, sollte man nicht den Einzelakt isoliert betrachten. Vielmehr wäre das gesamte Geschehen dieser Ehe in die Wertung einzubeziehen: die liebende Hingabe der Partner und die Bereitschaft zur Zeugung neuen Lebens; letztere kann aber nur auf mittelbare Weise – eben mit Hilfe einer künstlichen Befruchtung – erreicht werden. Hier dient nun die künstliche Befruchtung eigentlich nur der Vollendung eines solchen Liebesakts und der Ehe als ganzer. Unter diesem Aspekt wäre eine künstliche Befruchtung als homologe Insemination kein naturwidriger Akt, der sich zerstörend auf die eheliche Gemeinschaft auswirkt, sondern im Gegenteil: er würde gerade dem Gelingen dieser Ehe und ihrer Liebe dienen und ließe sich somit wohl sittlich verantworten. Eine solche ganzheitliche Bewertung mit Berücksichtigung der Folgen entspräche auch der heute in der Moraltheologie zunehmend sich durchsetzenden Argumentation, die nicht den Einzelakt, sondern das gesamte Geschehen einschließlich der Auswirkungen, vor allem aber auch die das Tun bestimmende Grundhaltung als entscheidende Elemente für die sittliche Bewertung berücksichtigt[5].

Bleiben noch zu beurteilen die einem solchen gelungenen Experiment vorausgehenden Versuche mit menschlichem Keimgut. Nimmt man an, daß mit der Verschmelzung von Samen und Eizelle zur Zygote auch bereits die Personwerdung des Menschen endgültig geschieht – und zahlreiche Biologen und Theologen einschließlich der kirchlichen Stellungnahmen gehen davon aus –, dann allerdings bedeutet dies, mit menschlichen Wesen, die eine unsterbliche Seele haben, zu experimentieren. Solches Experimentieren aber wäre zuhöchst fragwürdig, selbst wenn man dagegen einwenden wollte, die Experimente bewegten sich ja nicht in Richtung einer Vernichtung derartigen Lebens, sondern im Gegenteil zur Erhaltung solchen Lebens, und die Natur selbst gehe ja oftmals verschwenderisch mit menschlichem Leben um, wenn befruchtete menschliche Eizellen nicht zur Einnistung gelangen oder kurz nach der Einnistung wieder absterben.

Trotzdem gibt es unter Anthropologen und Theologen zunehmend Stimmen, die betonen, daß eine solche terminliche Festlegung der Personwerdung des Menschen nicht zwingend mit der Verschmelzung von Samen und Eizelle zur Zygote angenommen werden muß. Mag auch biologisch mit diesem Augenblick der entscheidende Einschnitt und der biologische Beginn des Lebens anzusetzen sein, so läßt sich durchaus ein zunehmender Werdeprozeß annehmen, ohne daß man damit schon wieder auf die mittelalterliche Sukzessivbeseelung zurückgreift. Die Aussage „Person" hängt von der anthropologisch-theologischen Definition dessen ab, was man unter Person versteht. Geht man noch von der im Abendland weithin üblichen Definition des Boethius (6. Jahrhundert) aus, wonach Person als „Individuum" (individua substantia rationalis creaturae) bezeichnet wird, so könnte erst dann endgültig von Person gesprochen werden, wenn feststeht, daß eine Mehrlingsteilung nicht mehr möglich erscheint. Zumindest werden in der Beantwortung dieser Frage heute verschiedene Positionen vertreten.

Selbst wenn man geneigt ist und auch Argumente dafür anführen kann, im konkreten Fall der künstlichen Befruchtung bei dem britischen Ehepaar von einem sittlich verantwortlichen Tun zu sprechen, so muß doch zugleich betont werden, daß ein letztes Wort hierzu noch keineswegs gesprochen werden kann. Wissen wir schon, ob nicht doch eine außerhalb des Mutterleibes erfolgte Befruchtung zu genetischen Veränderungen führen kann und im vorliegenden Fall etwa geführt hat? Ist ein solches Vorgehen für das so gezeugte Kind wirklich so risikofrei, daß es auf ähnliche Fälle ausgeweitet werden kann? Selbst wenn der mögliche Mißbrauch eines Tuns noch kein Grund ist, auch den rechten Gebrauch desselben zu verbieten, so müßte doch der Gedanke Schrecken einjagen, daß einer willkürlichen genetischen Manipulation Tür und Tor geöffnet werden könnte; ein blinder Fortschrittsglaube müßte zur Inhumanität, ja zur Vernichtung des Menschen führen. Nur wo der Fortschritt verantwortungsbewußt, d. h.

sittlich verankert bleibt und dem Wohl und der Entfaltung des Menschen, seiner Freiheit und seiner „Menschwerdung" dient, kann er begrüßt und weitergefördert werden.

Daß sich auch die offiziellen kirchlichen Äußerungen nicht nur negativ zu neuen Forschungsergebnissen stellen, bezeugt die Ansprache von Papst Pius XII. vom 8. September 1953 an die Teilnehmer des ersten Symposions der Genetiker, die er mit den Worten beendete: „Um so mehr möge Ihre Wissenschaft von seiten der öffentlichen Sittlichkeit und der sozialen Ordnung Förderung finden, wenn es darum geht, daß das Eheleben der Gesunden und Normalen, das Eheleben überhaupt, sich leicht und frei nach den Gesetzen entfalten könne, die der Schöpfer selbst in das Herz des Menschen geschrieben und durch seine Offenbarung gekräftigt hat."

ANMERKUNGEN

[1] Nach Abschluß des Manuskripts erschien eine Stellungnahme des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Joseph Höffner. Er erklärte, die künstliche Befruchtung widerspreche der sittlichen Ordnung.

[1a] Vgl. N. Luyten, Philosophische Überlegungen zum Homunkulus-Experiment Petruccis, in: Orientierung 25 (1961) 77–79, 81–86.

[2] H. Groß, Zeugung im Glas. Gewagter Versuch mit glücklichem Ausgang, in: Deutsche Zeitung Nr. 32, 4. 8. 1978, 19.

[3] Vgl. hierzu Utz-Groner, Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius' XII., Bd. 1–3 (Freiburg 1954–1961) n. 1041, 2333, 4728–4730.

[4] Vgl. Utz-Groner, n. 1036–1043, 4723, 4727, 5458, 5463; Johannes XXIII., Mater et Magistra, n. 193.

[5] Vgl. hierzu an weiterer Literatur: L. H. Levie, Inseminatio arteficialis (Leiden 1965); C. A. Joel, Die therapeutische Insemination in heutiger Sicht, in: Zeitschr. f. Evang. Ethik 15 (1971) 215–226; H. Heiss, Die künstliche Insemination der Frau (München 1972); Die ehefremde künstliche Befruchtung der Frau, hrsg. v. E. T. Rippmann (Bern 1974).

Dieter Arendt

Religiöse Anfechtung und poetischer Trost

Das Gleichnis vom fallenden Blatt in Religion und Kunst

Ein fallendes Blatt im Wind – ein Gleichnis, das die menschliche Existenz in ihrer Verfallenheit an den Tod ebenso unauffällig wie eindringlich abbildet: Das Blatt im Laubwerk der Büsche und Bäume ist ebenso unscheinbar wie der Mensch namenlos im Schicksal der Menschheit; das Blatt aber wird einen Augenblick lang sichtbar, wenn es abgerissen und wirbelnd, tänzelnd und taumelnd umgetrieben und niedergeworfen wird vom Zufall des launischen Windes.

In der Archaik und Antike ist das Bild gleicherweise selbstverständlich und beredt durch seine Häufigkeit. Ein Beispiel: Homer läßt in der Ilias zwei vor Kampflust glühende Helden aufeinanderstoßen, den Troer Glaukos und den Achaier Diomedes, der den mutig voranstürzenden Feind herausfordernd anruft:

„Sage, wer bist du, mein Bester, vom Stamme der sterblichen Menschen?
Früher sah ich dich nie im männerehrenden Kampfe,
Nun aber hat dich der Mut gar weit an die Spitze getrieben."

Glaukos' Antwort scheint nichts mehr als eine allgemeine Redensart zu sein, ein Allgemeinplatz, nichtsdestoweniger ist die topologische Formel angemessen im Augenblick vor einem Kampf auf Leben und Tod:

„Hochgemuter Tydide, was forschst du nach meinem Geschlecht!
Ganz wie der Blätter Geschlecht so sind die Geschlechter der Menschen,
Streut doch der Wind auf den Boden die einen Blätter, die andern
Treibt der grünende Wald zur Zeit des knospenden Frühlings.
So von der Menschen Geschlechter wächst eins, das andere schwindet." [1]

Archaische Moira und der Zorn Jahwes: Die Menschen wie Blätter im Wind

Glaukos' Gleichnis spiegelt das von der Moira bestimmte menschliche Schicksal, aus dem es kein Entrinnen gibt, nicht einmal, wenn das Kriegs- und Kampfglück es eine Weile aufhält, wie diesmal, da sich beide Helden wenig später zu erkennen geben und sich wiedererkennen als Gastfreunde und Freunde; sie stoßen die Speere in die Erde, schütteln sich freundschaftlich die Hände und ent-

lassen einander zurück ins Leben[2]. Wie lange? Gegen die Moira ändern auch die unsterblichen Götter mit ihrer launischen Gnade der Erwählung ihrer Lieblinge nicht das Los der sterblichen Menschen; die Menschen sind wie Blätter, deren Leben erst im Sterben oder gar als Sterben auffällt und bedeutungsvoll wird: sterbend tanzen sie in den Tod.

Wie in der hellenischen so ist auch in der hebräischen Antike das fallende Blatt als Zeichen des Erschreckens zugleich gewichtiges Symbol für die wehrlose Schwäche des Menschen – jedoch mit dem Unterschied, daß keine blinde Moira jenseits der Götter und Menschen ein gnadenloses Schicksal verhängt, sondern Gott selbst: Jahwe. In den Mose-Büchern warnt Jahwe sein Volk vor Ungehorsam:

„Und denen, die von euch übrig bleiben, will ich ein feiges Herz machen in ihrer Feinde Land, daß sie soll ein rauschend Blatt jagen, und sollen fliehen davor, als jagte sie ein Schwert, und fallen, da sie niemand jagt" (Lev 26, 36; Übers. Luther).

Hiob aber, der mit Jahwe rechtet, hält ihm seinen unverhältnismäßigen Zorn vor gegenüber dem wehrlosen Menschen, der doch nur ein fallendes Blatt ist:

„Willst du wider ein fliegend Blatt so ernst sein und einen dürren Halm verfolgen?" (13, 25)

Hiobs rechtendes Aufbegehren ist selbstverständlich nur die Vorstufe für die demütige Schickung in sein Los, denn die Verzweiflung ist gerade die Versuchung für die Stärke seines Glaubens an den allmächtigen Gott; so wenigstens sagt es mit seinen berühmten Versen der Psalmist:

„Wie sich ein Vater über Kinder erbarmt, so erbarmt sich der Herr über die, so ihn fürchten. Denn er kennt, was für ein Gemächte wir sind; er gedenkt daran, daß wir Staub sind. Ein Mensch ist in seinem Leben wie Gras, er blühet wie eine Blume auf dem Felde; wenn der Wind darüber geht, so ist sie nimmer da und ihre Stätte kennet sie nicht mehr." [3]

Reformatorisch-paulinischer Ernst: Das verwehende Blatt als Zeichen des warnenden Gottes

Luther kann Gott als den verborgenen, zürnenden Gott, als den Deus absconditus, nicht besser veranschaulichen, als dadurch, daß er auf das alttestamentliche Bild des fallenden Blattes zurückgreift; kein Zufall, daß er die Warnung Jahwes an sein Volk in den Mose-Büchern mit der Selbsteinschätzung des Menschen durch Hiob miteinander verbindet; wie dem Psalmisten bietet sie dem christlich-gläubigen Reformator die Möglichkeit, die natürliche und kreatürliche Schwäche des Menschen als die Schwäche des abhängigen Kindes zu erklären und als Mahnung zur gläubigen Haltung der Demut gegenüber seinem sich erbarmenden Vater: „Wie sich ein Vater über Kinder erbarmt, so erbarmt sich der Herr über die, so ihn fürchten" (Ps 103, 13).

Für den christlichen Reformator aber sind Fall und Verfall des Menschen nicht allein Erscheinungen der Natur, sondern zugleich Folgen der Schuld und der Sünde, und die Angst, die das fallende Blatt verursacht, ist die Angst des Gewissens; das väterliche Erbarmen ist nicht die Geste der Willkür eines der antiken Götter, sondern Ausdruck der Gnade des Deus revelatus, des offenbarten Gottes. Luthers Sprache ist unmißverständlich, wenn er sagt:

„Denn so fühlt es sich auch im Gewissen, daß alles Unglück, das uns überfällt, Gottes Zorn sei ... wie Moses sagt: ‚Es soll sie ein rauschendes Blatt schrecken.' Ist es nicht ein großes Wunder? Nichts Geringeres und Verachteteres gibt es, als ein dürres Blatt, das auf der Erde liegt, da alle Würmlein darüber laufen und es sich nicht eines Stäubleins erwehren kann, daß auch Hiob, da er sich auf das geringste schätzen wollte, nicht Geringeres finden konnte, als daß er sich vor Gott einem dürren Blatt vergleicht. Noch wenn das Stündlein kommt, soll sich vor seinem Rauschen fürchten Roß, Mann, Spieß, Harnisch, König, Fürsten, ganze Heeres-Kraft und alle Macht und solche trotzigen und fürstlichen und zornigen Tyrannen, die man sonst mit keiner Hölle, noch mit keinem Gottes-Zorn, noch Gericht schrecken kann, sondern die nur stolzer und verstockter davon werden. Sind wir nicht feine Gesellen: vor Gottes Zorn fürchten wir uns nicht und stehen steif und fürchten uns doch und fliehen vor dem Zorn des ohnmächtigen dürren Blattes. Und solches Blattes Rauschen soll uns die Welt zu eng machen und unser zorniger Gott werden, die wir zuvor gegen Himmel und Erde auftrumpfen und trotzen konnten!" [4]

Luthers aus dem Alten Testament entnommenes Bild des fallenden Blattes durch die Geschichte der Dogmatik bis in unsere Tage zu verfolgen wäre deshalb der Mühe wert, weil das unscheinbare Gleichnis sich gerade in seiner Unscheinbarkeit eignen würde zur Selbstprüfung, genauer: zur Prüfung des christlichen Gewissens. Seit die phänomenologische Dogmatik Gott nicht nur als das Numinosum und Mysteriosum, sondern auch als das Tremendum wiederentdeckte, ist die Frage bzw. der Ruf nach seiner Gnade nicht mehr verstummt – gleichwohl blieb Luthers Postulat des Glaubens, sich nur auf Gott zu verlassen, allein auf seine Gnade, „sola gratia", ein zu großes Wagnis und seine Warnung vor selbstgerechten Werken wurde auf dem Weg philosophisch-ästhetischer Säkularisierung der christlichen Dogmatik unverhüllt zum Akt der Selbsthilfe.

Die ihrer selbst immer gewisser werdende Poesie bietet zahlreiche Beispiele, von denen nur einige wenige aufgezeigt werden mögen. Jörg Wickram war sich inmitten des reformatorischen Jahrhunderts der christlichen Bedeutung des Bildes noch wohl bewußt, wenn er durch ein fallendes Blatt das schuldvolle Gewissen des flüchtigen Knaben Wilbaldus weckt und ihn der kalten Angst ausliefert:

„er rief Gott und alle seine Heiligen an, sie sollten ihm aus dem finsteren Wald helfen. ... Als er nun in solcher großen Angst mancherlei Gedanken hatte, stieg er doch zuletzt auf einen hohen Baum ... Sobald nun eines der Blättlein von einem Baum riß, meinte er, es wäre ein wildes Tier oder sonst ein Ungeheuer." [5]

Poetischer Trost des Idealismus: Und dennoch kehrt sein Frühling wieder?

Wenn im Jahrhundert der deutschen Klassik und des deutschen Idealismus der Theologe Herder mit großer Geste darauf verweist, daß kein Blatt eines Baumes verlorengehen kann, so wäre die Geste, wie immer sie hinwiese auf die Allmacht Gottes, ein schlechter Trost für ein verlorenes Christenkind, heiße dieses nun Wilbaldus oder anders:

„Wie nun seit der Erschaffung unsrer Erde kein Sonnenstrahl auf ihr verloren gegangen ist: so ist auch kein abgefallenes Blatt eines Baums, kein verflogener Same eines Gewächses, kein Leichnam eines modernden Tiers, noch weniger eine Handlung eines lebendigen Wesens ohne Wirkung geblieben." [6]

Herders pantheisierende Theologie hat zahlreiche Variationen in der klassisch-romantischen Poesie; bei aller entsagend-resignativen Bescheidung hält sich mühsam ein idealistisch-optimistischer Glaube. Ein Beispiel aus Hölderlins Hyperion:

„Ist der Mensch nicht veraltet, verwelkt, ist er nicht wie ein abgefallen Blatt, das seinen Stamm nicht wieder findet und nun umhergescheucht wird von den Winden, bis es der Sand begräbt? Und dennoch kehrt sein Frühling wieder! Weint nicht, wenn das Trefflichste verblüht! bald wird es sich verjüngen! Trauert nicht, wenn eures Herzens Melodie verstummt! bald findet eine Hand sich wieder, es zu stimmen!" (StA 3, 51).

Wessen Hand? möchte man fragen. Den poetischen Glauben aber zu hinterfragen, ist nicht mehr nötig, zu freimütig hat er seinen Mut selbst decouvriert als Übermut; der romantische Idealismus und scheinbare Optimismus nachtwandelt – wie wir wissen – am Rand eines verzweifelnden Pessimismus und des Nihilismus [7].

Als in der Nach-Romantik in der ätzenden Philosophie der Hegel-Nachfolge der bilderreiche Teppich des poetischen Glaubens fadenscheinig und mehr und mehr durchsichtig wird zum Nichts, wird das Zeichen des fallenden Blattes bedeutsamer, weil schockierender als in der Antike. Während der homerische Held das uralte Wissen der Väter um das unerbittliche Schicksal gelassen hinzunehmen gewohnt war, muß der Spätling von heute den jahrtausendealten Glauben seiner Väter, dessen Trost ihm verlorengegangen ist, mühsam kompensieren; die pantheisierende Selbstgewißheit trägt nicht mehr, und der blättertreibende Herbst macht sich nun erst allgemein bemerkbar als Herbst des Glaubens. Wieder ließe sich eine Reihe von Beispielen beibringen, die schier unübersehbar wäre, wollte man gar die gesamte europäische Literatur befragen.

Zunächst ein Blick nach Frankreich. Aus Flauberts Frühzeit stammt die erst posthum veröffentlichte kurze Erzählung mit dem bezeichnenden Titel „Novembre": Ein alternder Mann entdeckt, in einem milden November spazierengehend, im Blättertreiben, daß er selbst im Herbst seines Lebens steht:

„Ich ließ mich im Schutz eines kleinen Rasenhügels nieder; der Wind hatte sich gelegt. Ich weiß nicht, warum es geschah, aber als ich dort auf der Erde saß, an nichts dachte und dem Rauche zusah, der in der Ferne aus Hüttenkaminen aufstieg, da erstand mein ganzes Leben vor mir wie ein Phantom, und mit dem Geruch des verdorrten Grases und der toten Wälder kam mir der bittere Duft von Tagen zurück, die nicht mehr sind; meine armseligen Jahre glitten an mir vorüber, als jage sie der Winter im Sturmesjammer dahin; irgendeine schreckliche Macht peitschte sie durch mein Erinnern, mit grimmigerer Wut, als der Wind die Blätter über die verlassenen Pfade fegte; seltsame Ironie fügte es, daß sie fortraschelten und wieder zu mir herwehten, bis sie alle zugleich davonflogen und sich in einem düsteren Himmel verloren." [8]

Der Erzähler versteht das Gleichnis der vom Wind umgetriebenen Blätter schreckhaft als Bild seines eigenen Lebens; fast aufdringlich scheint die Sprache der Natur, die den Blick mit den treibenden Blättern schließlich in einen „düsteren Himmel" lenkt. Das Erschrecken vor dem düsteren Nichts, der Horror vacui, regt an zu einer großen Konfession: der einsame Erzähler entdeckt sich im föhnigen Herbst als Narziß und Erotiker, ausgehöhlt von Langeweile und Schwermut, bedroht von der windigen Laune eines sinnlosen Schicksals; sein krankes Leben treibt dahin wie ein welkes Blatt – in den Tod, ins Nichts.

Der Dichter Flaubert scheint mit dieser frühen Erzählung seine romantische Phase der Versuchung zu bestehen und zu überwinden, seltsamerweise aber weist sie über sein der Kunst verhaftetes Leben hinaus in den späten Realismus.

In Deutschland ist es der Dichter Theodor Storm, in dessen Novellen der Herbst nicht selten der Rahmen ist für die schwermutsvolle Handlung. Ein Beispiel: „Draußen im Heidedorf" heißt eine Novelle, in der die Schönheit des fremdartigen Dorfmädchens Margret Glansky einen alteingesessenen Bauernsohn in den Tod treibt. Der Erzähler führt mit einem eindrucksvollen Bild ein in die Handlung der Dorf-Tragödie:

„Meine Augen begleiteten im Vorüberfahren das ebenso sanfte als schwermütige Schauspiel, wie fortwährend unter dem noch warmen Strahl der Sonne sich gelbe Blätter lösten und zur Erde sanken, zumal wenn vor dem Schnauben unserer Pferde eine verspätete Drossel, ihren Angstschrei ausstoßend, durch die Büsche flatterte." [9]

Den Dichter Theodor Storm zeichnet der Mut aus, daß er seinen konfessionellen Atheismus nicht kompensiert durch einen poetischen Glauben; seine Gedichte und Novellen sind kein poetischer Trost, sondern der genaue Spiegel für eine wenig trostreiche Wirklichkeit; in dieser Ehrlichkeit aber liegt gerade der Trost, der Trost der Wahrheit.

Das Gleichnis des fallenden Blattes weist selbstverständlich auf das große Bild des Herbstes, das nur mühsam in dieser Betrachtung umgangen wurde, da es unübersehbar ist in der Kunst und Literatur. Für die Kunst-Interpretation übrigens gilt: Am kleinsten Detail spiegelt sich ihre Größe. Das Herbst-Bild aber ist nicht gewaltsam zu verdrängen; immer auffallender drängt es sich im Lauf des Jahrhunderts auf; dessen Ende insbesondere suggeriert mit dem Ausdruck Fin de siècle eine herbstlich-schwermutsvolle Semantik.

Frage wäre: Weist das Gleichnis des fallenden Blattes auf einen Herbst als den großen Herbst, auf einen Herbst als das große Ende alles Lebens, oder läßt das Gleichnis noch die Hoffnung zu, hinaus- bzw. hinüberzuweisen über den Herbst aller Dinge? Die Frage spannt die Erwartung auf die Antwort deshalb, weil sie eine zweite gewichtigere in sich enthält, die zwingend lautet: Ein Herbst, der über sich hinausweist? Wohin?

Rainer Maria Rilke war siebenundzwanzig Jahre alt, als er kurz nach der Jahrhundertwende in Paris seine bekanntesten Herbst-Gedichte schrieb; am 11. September 1902 entstanden die folgenden Strophen, die den Titel tragen: „Herbst".

Die Blätter fallen, fallen wie von weit,
als welkten in den Himmeln ferne Gärten;
sie fallen mit verneinender Gebärde.

Und in den Nächten fällt die schwere Erde
aus allen Sternen in die Einsamkeit.

Wir alle fallen. Diese Hand da fällt.
Und sieh dir andre an: es ist in allen.

Und doch ist Einer, welcher dieses Fallen
unendlich sanft in seinen Händen hält.[10]

Rilkes Verse aus dem „Buch der Bilder" sind durch ihre ungewöhnlich schöne und geradezu zauberisch-betörende Sprache seit ihrer Entstehung bis zur Stunde wohlbekannt. In der Vers-Sprache vereinigt sich der fallende und wehende Laut des f und w suggestiv mit dem eindrucksvollen Bild des welken Blattes: „Die Blätter fallen, fallen wie von weit . . . sie fallen mit verneinender Gebärde." Das Herbst-Bild assoziiert mit dem Fallen der Blätter das Fallen aller Dinge, der Menschen und der Welt; das Fallen und Verfallen evoziert zwar das müde Nein der Resignation, das ungewisse Nein des Zweifels und der Verzweiflung, das Nein aber ist dennoch nicht das Nichts. Die verneinende Gebärde weist gerade hinaus über das Nichts und fordert heraus zum adversativen Trotz des Glaubens: „Und doch ist Einer, welcher dieses Fallen / unendlich sanft in seinen Händen hält."

Rilkes Gedicht wirkt in der Tat durch seine vollendete Form und Sprache wie ein wohlklingender Trost; es fängt den Hörer in der Tat auf mitten im Fall und schützt ihn vor der Angst des Verfalls und Verfallenseins an das Nichts – aber wie lange? Es ist eine ernste Frage, ob der Hörer dem ästhetischen Anspruch entsprechen kann oder gar muß, ob er dem klangvollen Trost trauen kann und ob er glaubend vollziehen kann, was das Gedicht verheißt: „Und doch ist Einer, welcher dieses Fallen / unendlich sanft in seinen Händen hält."

Es ist eine ernste Frage, ob die religiös-christliche Gottesgewißheit sich ersetzen läßt durch eine ästhetische Seinsgewißheit. Die Frage war in der Zeit des deutschen Idealismus der Klassik und Romantik schon einmal schnellfertig be-

antwortet worden, schon einmal schien der religiös-christliche Glaube sich ablösen und ersetzen zu lassen durch die Kunst. Die ästhetische Antwort am Ende des Jahrhunderts ist betörend-suggestiv – aber ist sie auch überzeugend? Hält eine ästhetische Antwort dem Fallen und Verfallen der Welt stand, hat eine ästhetische Antwort Bestand in einer von Verfall und Verwesung unterhöhlten Welt?

Die romantisch-ästhetische Seinsgewißheit hatte in der Mitte des Jahrhunderts ihren kritischen Meister gefunden in dem christlichen Philosophen Sören Kierkegaard, der zugleich mit Nietzsche erst am Ende des Jahrhunderts seine Wirkung in Deutschland zeitigte. Kierkegaards Philosophie des Seins hatte ebenso ihre Geschichte wie Nietzsches Philosophie des Lebens; während Skepsis und Pessimismus des einen aufgefangen werden durch das Wagnis des christlichen Glaubens, wird Skepsis und Nihilismus des anderen kompensiert durch den Salto mortale der Kunst.

Kierkegaard stellt explizit die Frage nach Religion und Kunst bzw. nach dem Verhältnis von Religion und Kunst; bereits in der Dissertation des Studenten heißt es:

„Fragen wir nämlich, was Poesie ist, so dürfen wir mit einer ganz allgemeinen Bezeichnung sagen: sie ist ein Sieg über die Welt; durch die Verneinung einer unvollkommenen Wirklichkeit hindurch tut die Poesie eine höhere Wirklichkeit auf, weitet und verklärt das Unvollkommene zum Vollkommenen und lindert dadurch den tiefen Schmerz, der alles verdüstern will. Insofern ist *die Poesie eine Art von Versöhnung*, sie ist jedoch *nicht die wahre Versöhnung;* denn sie versöhnt mich nicht mit der Wirklichkeit, in der ich lebe, es geschieht durch die poetische Versöhnung keinerlei Wandlung (Transsubstantiation) der gegebenen Wirklichkeit, sondern sie versöhnt mich mit der gegebenen Wirklichkeit, indem sie mir eine andre Wirklichkeit gibt, eine höhere und vollkommenere. Je größer nun der Gegensatz ist, um so unvollkommener ist eigentlich die Versöhnung, so daß im Grunde oft keine Versöhnung wird, sondern eher eine Feindschaft. Darum ist eigentlich erst *das Religiöse* imstande, *die wahre Versöhnung* zu vollbringen; denn es läßt die Wirklichkeit für mich unendlich werden. Das Poetische ist daher freilich eine Art von Sieg über die Wirklichkeit, das Unendlichwerden jedoch liegt dabei mehr in einer Auswanderung aus der Wirklichkeit als in einem in ihr Bleiben.“ [11]

Kierkegaards Seinsgewißheit war noch umgriffen vom christlichen Glauben, der seine Auseinandersetzung mit der romantischen Ästhetik bzw. mit der ästhetischen Romantik hinfort bestimmte; dem betörenden schönen Schein der Kunst nicht zu verfallen und der ästhetischen Weltveränderung nicht zu trauen war er gelehrt worden durch die Verzweiflung der romantischen Künstler, durch deren ästhetischen Salto mortale er sich nicht hinwegtäuschen ließ über die unversöhnte Welt.

Rilkes neuromantisches Gedicht also rührt mit seinem unscheinbaren, aber eschatologischen Gleichnis an eine entscheidende Frage, an die Frage, ob die Kunst ersetzen kann, was mit der Religion verlorengegangen ist: den Trost des Glaubens.

Die Dichter standen immer im Dienst der Religion, gewiß: auch die Propheten waren Dichter, aber sie waren niemals selbst die Stifter noch die Priester der Religion; gewiß waren sie Interpreten der Mythen oder der Götter, aber waren sie auch die Offenbarer oder gar die beauftragten Sendlinge Gottes und die beauftragten Tröster inmitten der dunklen Geheimnisse des Seins? Die Dichter standen gewiß stets in Versuchung, ihre Deutung der Zeichen der Natur und der Geschichte zu verstehen als Deutung der Sprache des Gottes und Deutung der Geheimnisse des Seins.

Die Kunst und ihre Gesichte und Gedichte zu verstehen als Manifestationen des Seins ist gewiß eine Sache eines poetischen Glaubens, über den sich schwerlich richten läßt; eines aber ist sicher: Der forcierte poetische Glaube ist eine verräterische Erscheinung in der Geschichte, denn er provoziert die Frage, ob die Kunst mit ihrem schönen Schein oder dem Schein des Schönen den vom Zweifel befallenen Menschen hinwegzutäuschen versucht über seine verfallende Welt. Die Frage könnte schärfer gefaßt werden: Kokettiert der poetische Glaube etwa mit der gefallenen oder fallenden und in ihrem im Fall sich gefallenden Welt? Kompensiert der poetische Glaube den kosmischen Fall mit kosmetischer Gefallsucht? Kompensiert die reale Erfahrung der Vernichtung und des Nichts ihre Angst mit dem beschwörenden Trost eines irrealen Seins?

Poetischer Pessimismus des Fin de siècle: Ein Grabtuch aus goldenen Blättern

Georg Heym war erst neunzehn Jahre alt, als er im Jahr 1906 seine frühen Herbst-Gedichte schrieb, aber sie verdienen Aufmerksamkeit, denn sie weisen voraus auf den kommenden großen Dichter. Ein Beispiel: „Im Herbst"

Wir lieben das Vergehende und Müde,
Den letzten Glanz im Abendlande,
Den Traurigen und Schönen,
Als verschiede
Mit ihm auch unsre Jugend ewig.

Und manche Blätter von den Zweigen gleiten
Dir auf das Haar, noch zitternd leise,
Als wollten sie in Golde sich bereiten
Ein Grabtuch und in Schönheit sterben.[12]

Das Herbst-Gedicht kurz nach der Jahrhundertwende ist noch getragen von der schwermutsvollen Stimmung des Fin de siècle; der Anfang des neuen Jahrhunderts hat wenig Hoffnung gebracht, der Anfang läßt aufhorchen: „Wir lieben das Vergehende und Müde, / Den letzten Glanz im Abendlande."

Das Herbst-Gedicht bestimmt damit den historischen Ort: das Abendland. Das kleine Natur-Bild wird zum grandiosen Bild der Geschichte. Die Rhythmen

und Reime mühen sich mit rührender Sorgfalt, den herbstlichen Untergang des Abendlands zu verschönern, mühen sich um den Trost durch die Schönheit. Die Kunst wird zum Kult der Schönheit, die auch das Sterben und den Tod aufzuheben scheint. Die Kunst des Sterbens, die Ars moriendi, fügt sich willig in die triumphale Todes-Symphonie des Herbstes, die Schönheit der herbstlichen Natur wird zum Sinnbild für die natürliche Schönheit des Sterbens. Frage aber: Welchen Sinn offenbart das Sinn-Bild? Das herbstliche Sterben wird zwar zum Fest, aber können die feierlich zelebrierten Grabgesänge das Ohr noch betören, können die goldenen Blätter das Auge noch blenden? Ist es nicht vielmehr so, daß sie offenbaren, was sie verbergen wollen, nämlich: auch goldene Leichentücher verhüllen nicht die Wahrheit, den Tod!

Die Herbst-Gedichte spiegeln die gefährliche Ambivalenz eines poetischen Glaubens, dessen Gewißheit begleitet ist vom Pendant des Zweifels und der latenten Verzweiflung; dem poetischen Leicht-Sinn korrespondiert auffallend eine poetische Schwer-Mut. Daß der Anfang des Jahrhunderts begleitet wird von zahlreichen Herbst-Gedichten, ist übrigens ein Zeichen, das nachdenklich stimmt, um so mehr, als ihre Bilder von erschreckender Deutlichkeit sind. Der poetische Glaube bekennt mit schöner Gestik seine Ohnmacht im Herbst des Nichts. Die folgenden Strophen mögen kommentarlos für sich sprechen:

Georg Trakl: Im Herbst

Die Sonnenblumen leuchten am Zaun,
Still sitzen Kranke im Sonnenschein.
Im Acker mühn sich singend die Frau'n,
Die Klosterglocken läuten darein.

Die Vögel sagen dir ferne Mär',
Die Klosterglocken läuten darein.
Vom Hof tönt sanft die Geige her.
Heut keltern sie den braunen Wein.

Da zeigt der Mensch sich froh und lind.
Heut keltern sie den braunen Wein.
Weit offen die Totenkammern sind
Und schön bemalt vom Sonnenschein.

Georg Trakl: Verklärter Herbst

Gewaltig endet so das Jahr
Mit goldnem Wein und Frucht der Gärten.
Rund schweigen Wälder wunderbar
Und sind des Einsamen Gefährten.

Da sagt der Landmann: Es ist gut.
Ihr Abendglocken lang und leise
Gebt noch zum Ende frohen Mut.
Ein Vogelzug grüßt auf der Reise.

Es ist der Liebe milde Zeit.
Im Kahn den blauen Fluß hinunter
Wie schön sich Bild an Bildchen reiht –
Das geht in Ruh und Schweigen unter.[13]

Georg Heym: Herbstmorgen

Niemand ist weit zu sehen
Bis unten am grauen Saum.
Über den Feldern braun
Verlassene Pflüge stehen
Im leeren Raum.

Ein früher Wind schüttelt
Auf den Chausseen
Die kleinen Bäume,

Die Raben steigen und stehn
Im Winde mit Krächzen
Über den Stangen
Der Telegraphen,
Die reifbehangen
Seufzen und ächzen.

Endlose Wege dehnen
Sich über die brachen Furchen,

Über Hügel und Schluchten,
Als ob sie suchten
Irgendwo hinten ein Ziel.
Und ersticken am Ende
In einem Stoppelfeld
Wo eine einsame Mühle
Die starren Hände
Ins Morgengrauen hält.

Birken stehen
In einem der Wege im Land
Wie Klagefrauen,
Mit langen Zweigen,
In Tränen und Schweigen,
Wie über Gräbern,
Von niemand gekannt,
Wo ein Gerippe sich wälzt
Unten im Sand.

Aber immer im traurig grauen
Niederen Himmel stehen und schauen
Wie Wächter mit großen Speeren
In verlorenen Fernen
Unter den Wolkenheeren
Ewig die hohen Zisternen.[14]

Das Motiv und Gleichnis des fallenden Blattes ließe sich mit zahllosen Beispielen erweitern; die Reihung aber wäre ohne Nutzen, denn die wenigen Beispiele genügen, um im Spiegel der Kunst, genauer: in einer unscheinbaren Spiegelscherbe der Kunst den menschlichen Geist zu fazettieren als eschatologisches Bewußtsein; die Bewußtseins-Geschichte – so lehrt der Blick auf ein geringes, aber jahrtausendealtes Gleichnis – ist immer auch Glaubens-Geschichte.

Poetischer Trotz der Moderne: Das Aschenfest des Herbstes

Am Ende aber muß ein Gedicht stehen aus der jüngsten Gegenwart, ein Gedicht, in dem das fallende Blatt abermals mit zwingender Deutlichkeit verweist auf den Herbst – auf den Herbst der Natur sowohl als auch auf den Herbst des Lebens oder gar auf den Herbst der Geschichte. Das Gedicht von Margot Scharpenberg lautet:

Herbstblätter

Unter dem Laubbaum,
unter verwehendem Dach
lauter offene Türen.

Mir rollen die Taler,
golden, geprägt,
davon.

Kauf ich mir Zeit?

Morgen hämmern sie
luftige Schindel an,
wieder ein ganzes Jahr.

Bis zum Aschenfenster bleib ich noch wohnen.[15]

Das Gedicht weist bereits mit dem Titel-Bild des Blätterfalls über das unscheinbare Gleichnis vom fallenden Blatt hinaus auf das große Gemälde des

Herbstes. Das Gedicht fällt ferner auf durch seine herbe Form: Die Verse schmeicheln sich nicht ein durch eine poetische bzw. ästhetische Geschmeidigkeit; es fehlen die lockenden Rhythmen und die klangvoll gefälligen Reime; die Verse sind gleichsam Satzbrocken, Satz-Stücke, die unverbunden und hart aneinander stoßen. Eindrucksvoll aber ist deshalb das Bild: Des Laubbaums Dach ist zerweht, zerrissen, zerstückelt, und das Haus besteht nur mehr aus offenen Türen. Das gelbe Laub, das dem Unbehausten vor die Füße rollt – wie Taler – löst die Frage aus: Kauf ich mir Zeit? Paulus' christlicher Imperativ liegt gewiß zu fern ab: Kaufet die Zeit aus! Der christliche Imperativ wäre wahrlich ein zu strenges Maß für die Antwort, ob es sich lohnt, mit den rollenden Blätter-Talern Zeit zu kaufen! Wie lange? Bis morgen, bis zum Frühling, wenn die luftigen Schindeln der Blätter wieder angehämmert werden? Es wird doch wieder Herbst und am Ende steht doch immer wieder: das Aschenfest!

Das Gedicht endet mit einem seltsamen Bild, mit einer schier undeutbaren Chiffre. Das Aschenfest soll gewiß nicht erinnern an Aschermittwoch, gleichwohl weist die Asche auf das erloschene Feuer, auf eine verbrannte Vergangenheit, verbrannte Zeit, verbrannte Freude, verbranntes Leben, verbrannte Welt. Aber das Feuer ist ein Fest!

Viele Fragen bleiben offen: Wie lange ist es noch hin bis zum Aschenfest? Ist das Aschenfest ein Purgatorium mit seinem sieghaften Tanz auf der Asche? Wird an diesem Fest das Leben geläutert auferstehen aus der Asche? Oder ist das Aschenfest das Fest nach dem letzten Feuer, das Fest des letzten Herbstes, der Herbstbrand als Weltbrand? Ist das Aschenfest das letzte Fest dieser Welt, die festliche Kommunion – mit dem Nichts?

Abschließend aber noch einmal die Frage: Sind die Rhapsoden, Psalmisten und Poeten der Antike und der Moderne gleichermaßen glaubwürdig? Die Antwort bleibt dem Leser und Hörer anheimgestellt. Wenn die Frage auch zu schroff gestellt ist, weil die Poeten sicherlich nicht jenen Glauben heischen, an dem das Heil oder Unheil der Menschen hängt, so stimmen ihre Sprüche und Bilder doch nachdenklich, nachdenklich weniger über das Verhältnis von Poesie und Religion, nachdenklich über das Spiegel-Verhältnis von Poesie und Geschichte.

ANMERKUNGEN

[1] Ilias VI, 119–125, 145–149, Übers. Thassilo v. Scheffer.
[2] E. Staiger, Poetik (1946, [2]1959) 90 f. Staiger findet, daß Glaukos' Antwort „völlig aus dem Rahmen fällt". Aus welchem Rahmen? Aus dem Rahmen der epischen „Feststellung" der Geschlechter; gewiß aber eben dies zeigt, daß der antike Dichter sich nicht vom literaturwissenschaftlichen Gattungsbegriff des Epischen hinreichend absichern und trösten ließ; die antike Erfahrung des Schicksals war ernster als der moderne Begriff der Literatur.
[3] Ps. 103, 13–15. Weitere Stellen zu Blatt im AT: Ez 19, 9; Ps. 111, 5; Spr 31, 15; Ijob 24, 5. Variationen zu Gras: 2 Kön 19, 26; Jes 34, 13; 35, 7; 37, 27; 40, 6; 44, 6; 51, 12; Ps 37, 2; 90, 5; 103, 15; 129, 6; Ijob 8, 12.
[4] Luther, Der Prophet Jona ausgelegt (1526): WA 19, 226 (Orthographie modernisiert). Luther verwendet des öfteren das Bild des fallenden Blattes; vgl. WA 10, 1, 2, 27; 37, 97; 42, 127 f.; 44, 504, 543; 49, 18, 136.
[5] J. Wickram, Der Jungen Knaben Spiegel (1553), hrsg. v. G. Fauth (Straßburg 1957) 65 f. (Orthographie modernisiert).
[6] Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, 15. Buch. Ausg. Suphan, Bd. 9, 412.
[7] D. Arendt, Der „poetische Nihilismus" der Romantik, 2 Bde. (Tübingen 1972).
[8] Übers. E. Sander, Insel-Ausg. 1964, 5 f.
[9] Sämtl. Werke, hrsg. v. P. Goldammer (Berlin 1956) Bd. 2, 305.
[10] Sämtliche Werke (Wiesbaden 1955) Bd. 1, 53.
[11] Über den Begriff der Ironie: Ges. Werke (Düsseldorf 1961) 31. Abt., 303.
[12] Gesamtausg., hrsg. v. K. L. Schneider (Hamburg 1964) Bd. 1, 622 f.
[13] G. Trakl, Gesamtausgabe, hrsg. v. W. Schneditz (Salzburg [7]1938) Bd. 1, 34, 40.
[14] G. Heym, a. a. O. 371 f.
[15] Aus: Spiegelschriften (München 1961) 39.

Dieter Emeis

Christlicher Glaube – Einladung zum Leben

Der Versuch, jungen Menschen einen Weg christlichen Glaubens zu erschließen, muß sich in unserer Gesellschaft gegenüber einer Reihe von kritischen Anfragen rechtfertigen. Zwei besonders schwerwiegende seien genannt:

1. Es wird der Verdacht geäußert, christliche Gläubigkeit sei nur ein Nachhall aus der Vorgeschichte unserer Neuzeit, habe selbst aber nicht mehr Wirksames und Notwendiges in unsere Zukunft einzubringen. Junge Menschen müßten in dieser Sicht zwar etwas vom Christentum wissen, um zu verstehen, wo sich die Spuren eines einstmals lebendigen Modells der Lebensgestaltung herleiten; aber Gründe, ihnen dieses Modell zur eigenständigen Aneignung anzubieten, werden von vielen nicht gesehen. Die Probleme, vor denen wir stehen, stellen sich in Politik und Wirtschaft, in Erziehung und Sozialarbeit vielen als Probleme, die ohne Religion und Glaube anzugehen und zu bewältigen sind, zu deren Lösung Religion und Glaube nichts beitragen, von deren Herausforderungscharakter an uns Menschen Religion und Glaube sogar ablenken können.

2. Kirche erweckt bei Kritikern den Eindruck, junge Menschen vor allem darum an sich zu binden wollen, um ihren Nachwuchs zu sichern und damit als einflußreiche Institution in unserer Gesellschaft zu überleben. Damit wird der Verdacht geäußert, in der Hinführung junger Menschen zum Glauben gehe es der Kirche nicht oder doch nicht zuerst um die Lebendigkeit dieser jungen Menschen, sondern um sich selbst.

Diese kritischen Anfragen können und müssen uns als Christen und als Kirche Anlaß sein, uns selbstkritisch zu fragen, woran es bei uns liegt, daß wir den Eindruck machen, überflüssig und wirkungslos zu sein, mehr an uns selbst zu hängen als um die Lebendigkeit von Menschen besorgt zu sein. Diesen Fragen soll hier allerdings eher indirekt nachgegangen werden. Es soll der Versuch gemacht werden, auf die angedeuteten Anfragen mit einigen Gegenfragen zu antworten. Es geht dabei um ein offensives Glaubensbewußtsein, das sich nicht nur kritisch befragen läßt, sondern auch seinerseits die kritische Anfrage stellt, ob sich der Verzicht auf Religion und Glaube – auch als Orientierungs- und Praxisangebot an junge Menschen – eigentlich so leicht rechtfertigen läßt, wie manchmal der Eindruck erweckt wird. Es soll der Verdacht geäußert werden, der Verzicht auf Religion und Glaube könne den Menschen in seiner Menschlichkeit bedrohen.

Dieser offensive Versuch will nicht aggressiv sein, also nicht verletzen oder

erniedrigen; er will aber doch auch nicht nur verteidigen, sondern auch diejenigen zu einer Verteidigung herausfordern, die behaupten, christliche Gläubigkeit eröffne keine wirksamen Lebenschancen, man enthalte jungen Menschen also nichts vor, wenn man auf deren Einladung zum Glauben verzichte. Daß dieser Versuch, die im Glauben sich öffnenden Lebenschancen als kritische Anfragen an den Verzicht auf diese Chancen zu richten, auch die selbstkritische Frage enthält, ob wir diese Lebenschancen des Glaubens ergreifen und überzeugend zur Wirkung kommen lassen, wird an manchen Stellen spürbar werden. (Es sei zudem darauf hingewiesen, daß der folgende Versuch u. a. vom Synodenbeschluß „Unsere Hoffnung" angeregt wurde und auch einige Inhalte dieses Dokumentes aufgreift.)

Hoffnung auf Gott – Einladung in die Weite des Lebens

Daß nicht jedes Menschenleben wirklich lebendig ist, wird von uns tagtäglich an uns und an anderen mehr oder minder bewußt beobachtet. Die Lebendigkeit unseres Lebens hängt dabei mit davon ab, welche Wünsche und Sehnsüchte uns erfüllen, was wir zu erhoffen wagen für uns und für andere. Enge und kleinliche Wünsche beengen das Leben; Hoffnung, die weit ausgreift und viele umfaßt, öffnet das Leben und stimmt es hoch.

Biblisch-christliche Glaubensgeschichte ist dadurch gekennzeichnet, daß in ihr der Mensch geführt und ermutigt wurde, der in ihm sich meldenden Sehnsucht nach einem umfassenden und gefüllten Heilsein von Schöpfung und Menschheit Raum zu geben und die Hoffnung zu wagen, diese Sehnsucht laufe nicht einer leeren Utopie nach, sie träume vielmehr von den Möglichkeiten und vom Willen Gottes. So sind uns die Bilder überkommen von einer Stadt Gottes, die erfüllt ist von Gerechtigkeit und Frieden – von einem Gott, der endgültig all die ungetrösteten Tränen vom Angesicht seiner Menschen trocknet – vom Ende jeglicher Rüstung und dem Einsatz aller Gaben der Schöpfung für das Leben – vom Fest der einen Familie aller Menschen am Tisch Gottes – von dem einen Vater und der einen Heimat, in der das Wohnen keine Entfremdung und keine Abschiede mehr kennt. Diese Bilder erfüllten und erfüllen Herzen von Menschen in der Hoffnung auf den Gott dieser Bilder. Sie gaben und geben ihnen Lieder zum Singen ein, Lieder des Aufbruchs in diese Zukunft, getroste Lieder von der Weite des Lebens. Können wir auf diese Bilder und Lieder verzichten ohne Einbuße an Lebendigkeit? Können wir auf die Überlieferung dieser Bilder und Lieder an junge Menschen verzichten ohne die Gefahr, sie zu einem verengten, weniger lebendigen Leben einzuladen? Zwei Gefahren vor allem werden schon greifbar.

Da gibt es einmal den Versuch, Menschen – und gerade auch junge Menschen – so in einen Kreislauf von Bedürfnisweckung und Bedürfnisbefriedigung einzu-

spannen, daß sie gar nicht dazu kommen, die in ihnen wohnende Sehnsucht zu entdecken und zu pflegen. Ihre Träume werden auf das Kaufbare und Machbare eingestellt. Ihre Lebensansprüche werden so eingerichtet, daß sie gestillt werden können. Ihre Hoffnungsbilder sollen sich aus Katalogen und Prospekten nähren. Es geht bei diesen Feststellungen nicht um modische Wohlstandsbeschimpfung. Wir leben auch vom machbaren und kaufbaren Brot. Aber ist die Einladung, nur davon zu leben, die volle Einladung zum Leben? Woran liegt es, daß mit unserem Reichtum unsere Freude, unser Geschmack am Leben nicht mitgewachsen ist? Woher kommt der Verdacht, daß wir zwar viele menschliche Fähigkeiten steigern konnten, zugleich aber an Lebenskunst verloren haben, also nicht mehr wirklich leben können, obwohl wir übergenug zum Leben haben? Hängt dieser Verdacht möglicherweise auch damit zusammen, daß wir die mit dem Namen Gottes in der Menschheitsgeschichte verbundenen Hoffnungen zurückgenommen und nicht mehr erlernbar gemacht haben und daß wir damit ein geheimnisleeres Menschenbild propagieren, also das Bild von dem Menschen, der zufriedenzustellen ist mit dem Habbaren und dem man das Träumen von einem Glück aller Menschen in der Hoffnung auf Gott abgewöhnen kann?

Daß dies nicht so unproblematisch ist, zeigt die Tatsache, daß manchen jungen Menschen das Machbare nicht genügt und sie in Träume fliehen läßt, die sie sich künstlich verschaffen und aus denen man nicht gestärkt und aufgerichtet, sondern geschwächt und erniedrigt erwacht. Oder positiv beobachtet: Es gibt junge Christen, von denen wir neue Lieder der Hoffnung auf Gott hören können, die viele Erwachsene vergessen hatten und auf deren Überlieferung an die jungen Menschen sie meinten verzichten zu können. So scheint der Mensch nicht zu sein, daß ihm das Leben schmeckt ohne ein hohes und steiles Gut, auf das er seine Kraft und Hoffnung richten kann. Und wo es gelingt, Menschen in die Welt ihrer bloßen Bedürfnisse einzuschließen: Wie verführbar werden sie dann! Wo können sie ohne Hoffnung und Sehnsucht die kritische Kraft hernehmen, diejenigen zu befragen, die die Herrschaft über sie antreten wollen?

Noch einmal anders formuliert: Übergeben wir den jungen Menschen unter uns genug als Einladung zum Leben, wenn wir ihnen ermöglichen, ihre Bedürfnisse zu befriedigen, vom Haus mit Garten zu träumen und sich diesen Traum zu erfüllen? Oder verbirgt sich hinter der Suche nach Lebensqualität auch noch das Verlangen nach einer anderen Einladung zum Leben, nämlich auf die Freude zu setzen, die etwa Jesus im Namen Gottes all denen zuspricht, die barmherzig miteinander umgehen, Hunger und Durst nach Gerechtigkeit haben, nicht erobern, sondern teilen wollen, leiden am eigenen und fremden Leid, sich beanspruchen lassen? Gehört zu menschlicher Lebendigkeit unverzichtbar eine Sehnsucht, die wir einander nicht stillen können? Und ist der Verzicht, diese Sehnsucht in der Hoffnung auf Gott aufzurichten, dann doch der Verzicht auf eine unüberholte Ermutigung zum Leben?

Es gibt auch den Versuch, die einmal mit dem Namen Gottes in unserer Geschichte verbundenen Hoffnungen durchzuhalten und jetzt auf den Menschen zu richten. Dies gilt vielen als die entscheidende Errungenschaft der Neuzeit, daß der Mensch seine Möglichkeiten, die Welt für den Menschen wohnlicher und freundlicher zu machen, voll ergriffen und jetzt seine Geschichte selbst in die Hand genommen hat. Daß der Mensch dies tun soll, dafür gibt es auch christliche Gründe. Die Frage ist, in welcher Hoffnung er dazu aufgerufen wird: in der Hoffnung auf sich selbst oder in der Hoffnung auf einen helfend nahen Gott, der ihm vollendend und heilend entgegenkommt. Eine naive Hoffnung auf uns selbst ist uns im Laufe unseres neuzeitlichen Bemühens um eine unentfremdete, herrschaftsfreie Menschheit schwerer geworden. Wir können nicht mehr nur stolz sein auf das, was wir den jungen Menschen für ihren Start hinterlassen. Übergeben wir ihnen doch nicht nur gelöste, sondern auch neue, fast erdrückende Probleme. Mit welcher Hoffnung können wir sie ermutigen, sich diesen Problemen zu stellen? Ist hier der Verzicht auf eine Hoffnung auf Gott heute so leicht zu leisten?

Wie ist der Aufbruch vieler junger Menschen in den letzten 15 Jahren verlaufen, die in der Hoffnung auf den Menschen Neues wollten und versuchten? Einige haben sich inzwischen ihre kleinliche Idylle geschaffen, die der Idylle ihrer Eltern, aus der sie ausbrechen wollten, recht ähnlich ist. Andere sind am Menschen verzweifelt und geben dieser Verzweiflung vernichtenden Ausdruck. Es gibt auch einige, die dadurch ihren Aufbruch durchhalten können, daß sie auf einen Gott hoffen, der ihnen ihren Weg immer wieder öffnet und weitet und der sie nicht unter Vollendungsstreß stellt, weil er kommen wird, um zu vollenden. Es scheint nicht so leicht zu sein, ohne Hoffnung auf Gott hoffnungsvoll zu leben.

Fähigkeit zum Leiden – Hilfe zum Leben

Dies soll an einer Dimension menschlichen Lebens noch etwas näher angeschaut werden. Zur Wirklichkeit unserer menschlichen Lebenswelt gehört auch menschliches Leiden. Selbstverständlich ist es unsere gemeinsame Aufgabe, Menschen ihr Leid abzunehmen und kämpferisch gegen das Leid anzutreten. Dabei müssen wir uns den damit verbundenen medizinischen, psychologischen, wirtschaftlichen und politischen Problemen stellen. Viel ist hier geschehen. Verstärkt hat sich aber zugleich eine vielfach unbewußte und unbenannte Verlegenheit gegenüber dem Leid als menschlichem Problem. Es sei erlaubt, hier einmal ein Kontrastbild zu skizzieren.

Kritische Beobachter unseres Verhaltens in unserer Gesellschaft machen darauf aufmerksam, daß Menschen in Leidenssituationen vielfach in Isolation geraten. Sie werden zwar Spezialisten übergeben, die ihnen ihr Leid abnehmen, es ab-

schaffen sollen; aber das Verhalten, Menschen im Leid beizustehen, es mit ihnen zu tragen, es mit ihnen durchzustehen, geht zurück und wird weniger eingeübt. Das Verhalten vieler Leidender – etwa Kranker oder Trauernder – ist entsprechend darauf gerichtet, möglichst schnell die gewohnte Leistungs- und Genußfähigkeit wiederzugewinnen und so, als sei durch die Zeit der Krankheit oder der Trauer eigentlich nichts geschehen, wieder in ihre Lebenszusammenhänge zurückzukehren. Daß das Bestehen leidvoller Situationen in sich die Chance enthält, als Mensch weiterzukommen, leidens- und mitleidensfähig zu werden, wird kaum mehr wahrgenommen und gelernt. Besonders belastet werden dadurch all die, die an einem bleibenden Leid tragen. Zu ihrem Leid hinzu haben sie meist an dem unbenannten, aber doch wirksamen Vorwurf zu tragen, Menschen ihrer Nähe dauernd zu stören.

Es gab und gibt dazu in der Tradition christlicher Gläubigkeit eine Alternative. In ihr gab und gibt es eine Kultur, im Glauben auch leidvolle Situationen auf Hoffnung und Liebe hin anzunehmen. Es gab und gibt in ihr Menschen, die im Glauben an einen Gott, der den Leidenden nahe ist, den Leidenden beistehen. Es gab und gibt in ihr die Freiheit des Klagens vor Gott. Und es gab und gibt in ihr Belege dafür, wie Leidenszeiten menschlicher machen können und wie der Umgang mit Leidenden nicht nur Last sein muß, sondern auch tragen und Kräfte zum Leben vermitteln kann. Ganz fern von einer krankhaften Verliebtheit in das Leid ermöglichte und ermöglicht diese Tradition einen Umgang mit eigenem und fremdem Leid als Alternative zur krampfhaften Tabuisierung von Leid. Ohne uns an bestimmte tradierte Formen binden zu müssen, müssen wir doch daran erinnern, daß der Blick auf das Bild des Gekreuzigten oder auf das Bild der Schmerzensmutter, das Beten des schmerzhaften Rosenkranzes und des Kreuzwegs ungezählten Menschen einen Weg in ihrem Leid eröffnete, ihnen eine beistehende Leidensgemeinschaft mit Leidenden ermöglichte und ihnen auch die Kraft gab, an den Widerständen zu leiden, die die Menschheitsgeschichte gegen ihre Vermenschlichung immer wieder aufrichtet.

Kann man auf diese Tradition ohne Gefahr des Verlusts verzichten? Kann man zum Leben einladen, ohne Fähigkeiten zum Leiden und Mitleiden zu vermitteln? Ist eine vollmenschliche Freude am Leben auf die Dauer möglich, wenn man nur mit dem Rücken zu den Leidenden lebt und in der Erwartung, selbst nie Betroffener zu werden? Christlicher Glaube lädt anders zum Leben ein. Er lädt zu einer Freude am Leben ein, die auch und gerade den Leidenden bezeugt werden kann und die nicht wegsehen muß vom Leid. Die Feste des Glaubens müssen nicht abgebrochen werden, wenn unter die Feiernden Beladene und Trauernde treten. Es sind Feste, in denen des Leides gedacht und im Leid Hoffnung aufgerichtet wird. Junge Menschen zu solchen Festen einzuladen ist Einladung zum Leben. Wo diese Einladung fehlt, wo man auf die Vermittlung von Leidens- und Mitleidensfähigkeit verzichtet, kann jungen Menschen

nicht selten Lebenswichtiges fehlen. Und dies kann sie zwingen, aus der Wirklichkeit zu fliehen, weil sie sie nicht bestehen können.

Hoffnung für die Toten – Ermutigung zum Leben

Daß eine tragfähige Einladung zum Leben das Ganze menschlichen Lebens umfassen muß, zwingt über das bisher Gesagte hinaus auch zu der Frage, wie mit diesem Leben auch der eigene Tod angenommen werden kann. Diese Frage aber ist nicht zu lösen von der Frage nach unserer Hoffnung für die Toten. Unsere Verlegenheit als Gesellschaft ist hier groß. Man kann es besonders spüren beim Ritual von Staatsbegräbnissen, aber auch bei gewöhnlichen Begräbnis- und Totengedächtnisritualen, die in Gottvergessenheit abgehandelt werden. Endgültig am Tod erfahren wir Menschen die Grenzen des von uns Machbaren und Planbaren. Lebenden können wir manches Leid noch abnehmen; Toten aber können wir ihre Tränen nicht mehr trocknen. Und ihr unvollendetes Leben können wir nicht vollenden. Für die Toten hoffen – hoffen, daß ihre Suche nach Glück Erfüllung findet; hoffen, daß ihre Verletzungen geheilt werden; hoffen, daß sie uns nahe bleiben – dies für die Toten hoffen ist in der Menschheitsgeschichte immer verbunden gewesen mit dem Namen Gottes. Und es ist in christlicher Gläubigkeit auf unüberbietbare Weise eröffnet worden, die Toten dem beglückenden Erbarmen Gottes anzuvertrauen.

Wohin führt der Verzicht, über unsere Möglichkeiten hinaus auch die Möglichkeiten Gottes zu bedenken, darauf zu vertrauen? Wird dieser Verzicht leichthin geleistet und scheidet er die Toten aus der Hoffnungsgemeinschaft mit uns aus, so verengt er den Horizont einer Einladung zum Leben auf bedrohliche Weise. Gibt es für die Toten keine Hoffnung, so wird auch die Hoffnung für die Lebenden brüchig und zutiefst bezweifelbar. Es schwindet die Freiheit, alt zu werden und sterben zu können. Die Lebenserwartung wird zur quantitativen Größe, die Tag für Tag abnimmt. Es wächst der Druck, sich in seinem Leben selbst zu trösten und satt zu machen – und sei es auf Kosten der anderen, insbesondere der nach uns Kommenden. Christlicher Glaube kann gerade in seiner Hoffnung für die Toten zu einem Leben einladen, das sich nicht krampfhaft festhalten muß, sondern sich gehen lassen kann in die endgültig tröstenden und schenkenden Möglichkeiten Gottes; er kann einladen zu einem Leben, dessen Erwartungen sich im Alter und in der Nähe des Todes nicht verengen, sondern weiten; er kann einladen zu einem Leben, das Wünsche offen lassen kann, weil er darauf vertraut, daß Gott einmal mit der unüberbietbaren Fülle des Lebens kommt. Er kann zu einem Leben einladen, das im hoffnungsvollen Umgang mit den Toten die Gemeinschaft mit ihnen pflegt in der Hoffnung, im eigenen Tod in ihre Gemeinschaft überzugehen.

Wie kann sich der Verzicht darauf als Fortschritt an Menschlichkeit ausweisen? Wie kann er begründen, daß man jungen Menschen nichts vorenthält an Einladung zum Leben, wenn man ihnen keine Hoffnung anbietet für die Toten und ihren eigenen Tod? Natürlich ist jedes Hoffnungszeugnis mißbrauchbar. Es kann gesagt werden, Hoffnung für die Toten lenke ab von der Sorge um das Leben der Lebenden. Die eigentliche Behinderung der Sorge um das Leben der Lebenden ist aber nie die Hoffnung für die Toten, sondern die Gebundenheit an das eigene Leben, die oft aus einem Mangel an Hoffnung für den eigenen Tod erwächst.

Einander einladen zum Leben im Namen Gottes

Einladung zum Leben geschieht unter Menschen vor allem dadurch, daß ein Mensch in menschliche Gemeinschaft aufgenommen wird; und zwar in eine Gemeinschaft, in der er einen Namen hat und in seiner Person mit ihren Möglichkeiten und Belastungen angenommen wird. Den meisten von uns wurde dieses Geschenk in der Familie. Worüber heute viele aufmerksame junge Menschen klagen, ist die Tatsache, daß sie im Herauswachsen aus der Familie kaum Räume finden, in denen sie die sein dürfen, die sie sein möchten, in denen sie vorbehaltlos angenommen sind. Sie beklagen, daß wir Lebensbedingungen geschaffen haben, in denen die Frage, welchen Wert ein Mensch hat, abhängig ist von seiner Leistung, seinem Prestige, der erreichten Position, von seinem Haben. Als davon erlösender Raum wird ein neues Zusammenleben in einer Gruppe oder auch in einer Partnerschaft gesucht, in der der eine den anderen in seinem Verlangen nach Zustimmung und Verständnis annimmt, in der man sich miteinander freuen und auch miteinander traurig sein kann. Gerade dieses Signal muß uns nachdenklich machen, wenn wir nach menschlichem Fortschritt, nach fortschreitender Menschlichkeit suchen. Diese Suche kann nicht darauf verzichten, danach zu fragen, wie unsere zwischenmenschlichen Beziehungen menschlicher werden können.

Nimmt man die Bedeutung des Lebens in Partnerschaft und Gruppe ernst, so muß man auch die Fragen ernst nehmen, die hier aufbrechen können. Mit welcher Vollmacht sagen und zeigen Menschen in Partnerschaft und Gruppe einander, daß sie angenommen sind, daß sie leben sollen, einen einzigartigen Wert haben, ihr Leben einen tragenden Sinn hat? Können wir Menschen einander unseren Lebenssinn so zusagen, daß sich die Abgründe der Sinnlosigkeit unter uns vollends schließen? Können wir einander so tragen, daß sich die Frage, wer uns gemeinsam trägt, erübrigt? Können wir einander so verstehen, daß im Gespräch nichts Unverstandenes in uns zurückbleibt?

Bei diesen mit der Einladung zum Leben durch gegenseitige Annahme ver-

bundenen Fragen kann die Tradition christlicher Gläubigkeit mitsprechen. Da ist die Annahme des einen durch den anderen Zeichen einer letztgültigen Annahme durch Gott. Da sagen Eltern ihren Kindern nicht nur: Wir nehmen dich, unser Kind an; unter uns sollst du der Mensch sein und werden, der du bist. Sie sagen durch ihre Annahme auch: Du bist von Gott gewollt und angenommen; er hat die Macht, deinem Leben Sinn zu geben; und er tut es, indem er dich bei deinem Namen ruft. In christlicher Gläubigkeit sagen Partner einander nicht aus eigener Vollmacht Liebenswürdigkeit zu; sie verstehen sich als vollmächtige Zeichen einer in Gott gründenden Liebe, die ihre Liebe trägt und aus der ihre Liebe lebt. In einer christlichen Gruppe hat der Versuch, die Würde des anderen zu achten und zu schützen und seinem Leben Bedeutung zuzusagen, seinen Grund in dem Glauben, daß das Leben des anderen Würde und Bedeutung hat, weil Gott sie jedem Menschen wirksam zugesprochen hat. Der Versuch, menschenfreundlich miteinander umzugehen, wird getragen von der Überzeugung, daß das Leben des Menschen im Grund von der Menschenfreundlichkeit Gottes gehalten und geführt wird. Kann man auf diese Tradition leichthin verzichten, ohne die Gefahr zu riskieren, die Annahme des Menschen durch den Menschen letztlich ohne Begründung zu lassen? An zwei Beispielen sei diese Frage verdeutlicht.

Aufmerksames menschliches Leben muß zugestehen, daß es in Situationen der Schuld geraten kann und auch vielfach gerät. Es gehört zu den größten Wohltaten, wenn Menschen einander in diesen Situationen vergeben, einander die Schuld abnehmen oder auch gemeinsam an der Schuld tragen. Doch bleibt die Frage: Reicht unsere Vollmacht, einander zu vergeben, wirklich so weit, daß wir einander gegen allen Zweifel sagen können: „Es ist wieder ganz gut; wir können wieder ganz neu anfangen; der Weg ist wieder offen?“ Reden wir dies einander möglicherweise nur ein? Gegenseitige Vergebung im christlichen Glauben ist nicht nur gegenseitige Vergebung. Sie vertraut darauf, daß in unserer Vergebung Gottes Vergebung wirksam wird und daß seine Vergebung wirklich neue Anfänge schafft, neue Wege ermöglicht, an unserer Schuld so getragen hat, daß sie wirklich überwunden ist. In dieser Tradition ist Vergebung die Einladung, sich das Leben von Gott immer wieder neu eröffnen und weiten zu lassen. Dürfen wir Menschen uns so vergebungsmächtig verstehen, daß wir bei einer Einladung junger Menschen zum Leben auf die Weitergabe dieser Tradition verzichten können? Oder zwingt uns der Abbruch dieser Tradition, selbst weniger empfindsam zu werden für unsere Schuld und die Empfindsamkeit junger Menschen für ihre Schuld gering zu halten, damit wir Menschen mit unserer Schuld leben können?

Ein weiteres Beispiel: Wir Menschen brauchen das Gespräch miteinander. Wir brauchen es, darin verstanden zu werden und uns nicht zuletzt dadurch selbst zu verstehen. Wir müssen uns mitteilen in Freude wie in Not, damit unsere Freude

gefüllter und unsere Not erträglicher wird. Nicht als Ersatz oder Alternative zu diesem Gespäch unter Menschen, sondern als dessen Einbettung kennt die Gebetstradition der Menschheit das Sich-Freuen und das Klagen vor Gott, das Stillewerden vor ihm in dem Vertrauen, daß er auch das noch versteht und verstehen läßt, was sich in uns unseren Möglichkeiten des Sprechens entzieht. Vom zwischenmenschlichen Gespräch wird in dieser Tradition nicht alles erwartet. In ihr weiß der eine den anderen auch noch in einem Gespräch mit dem Gott seines Lebens. Dies entbindet ihn nicht vom verstehenden Gespräch mit dem anderen; aber es gibt ihm das Vertrauen, daß sein Versuch, den anderen zu verstehen, ihn zu trösten und zu ermutigen, noch einmal umfangen ist von einem Gott, der ganz versteht und der letztgültigen Trost und Mut schenkt. Unsere Bereitschaft, miteinander und mit den jungen Menschen zu sprechen, ist Einladung zum Leben. Im christlichen Glauben gehört zu dieser Einladung zum Leben auch die Einladung zum Leben des Gebets, weil dieses Gespräch, das oft keine Worte braucht, leben hilft. Die Tatsache, daß es vielen geholfen hat und vielen hilft, erlaubt den Verdacht, daß Wichtiges und Notwendiges verlorengeht, wenn wir Menschen uns darauf beschränken, nur noch miteinander zu sprechen, und darauf verzichten, gemeinsam und allein auch mit dem Gott unseres Lebens zu sprechen. Es drängt den Verdacht auf, daß wir einander überfordern, wenn wir einander durch die gegenseitige Annahme letzten tragenden Grund zum Leben schaffen wollen, ohne unsere gegenseitige Annahme als Zeichen unserer gemeinsamen Annahme durch Gott zu verstehen und zu leben.

Kraft zum Leben

Die Frage, wo wir auf die Dauer die Energie für unsere Wirtschaft hernehmen sollen, wird als technisches und politisches Problem vielfach besprochen. Weniger besprochen – obwohl nicht weniger drängend – wird die Frage unserer inneren Lebensenergie. Vielleicht läßt sich an dieser Frage manches von dem bisher Gesagten noch einmal verdichten und zusammenfassen. Der Verzicht auf Religion und Glaube liefert uns der Notwendigkeit aus, in uns selbst und in unserer Gemeinschaft als Menschen all das an Kraft zu finden, was wir brauchen, um leben zu wollen, leiden zu können, um mehr Gerechtigkeit zu kämpfen, eine Liebe in Treue durchzuhalten, einander zu ertragen, unseren Tod anzunehmen. Leben im Glauben an Gott und in der Hoffnung auf ihn scheint manchen als Frühstadium der Menschheit vergleichbar mit der Haltung von Kindern, die noch nicht voll erwachsen sind. Für sie ist erst der Mensch, der auf Religion und Glaube verzichten kann, der erwachsene Mensch.

Es lassen sich aber Anzeichen erkennen, daß der so erwachsene Mensch nicht gewinnt, sondern die Erfahrung macht, wie seine inneren Kräfte zum Leben

versiegen können. Sein eigenes Leben tragen und andere mittragen ohne das Vertrauen, letztlich getragen zu sein, kann so anstrengen, daß man darin zutiefst ermüden muß. Sich und anderen Gutes wünschen ohne die Hoffnung, daß dieses Wünschen von der Macht eines Segens erfüllt ist, der nicht von uns lebt, kann so leer werden, daß man nur noch Formeln austauscht. Wenn wir Menschen unsere Feste nur noch feiern als Zeichen der Freude aneinander und nicht mehr auch als Zeichen der Freude an Gott und an seinen guten Plänen mit uns, dann kann es sein, daß sie an Gewicht verlieren und nicht mehr alle einladen, sondern nur noch kleine Kreise gemeinsamen Wohlbehagens schaffen und viele Einsame und Traurige am Rand lassen. Wenn wir uns nur noch gegenseitig Mut machen für die Zukunft, können uns Fragen entgegengehalten werden: Wer bist du mit deinem Leben, daß du mir Mut machen kannst; bist du dir selbst so gelungen, daß du das kannst; woher nimmst du den Mut, mir Mut zu machen? Und diese Fragen können schwer zu beantworten sein. Es sei nicht geleugnet, daß es Menschen mit einer großen inneren Kraft zum Leben gibt, die sich selbst nicht als religiös und gläubig verstehen. Aber es soll doch auch wahrgenommen werden, daß sich vielen Menschen, die von religiöser und gläubiger Tradition abgeschnitten sind, die Frage ihrer inneren Lebensenergie schmerzlich stellt. Und es soll erinnert werden, daß viele Menschen im Glauben an einen Gott ihres Lebens erfahren durften und dürfen, wie ihnen diese Energie geschenkt wurde.

Das zentrale Symbol unseres Glaubens ist es, daß wir zusammenkommen um Brot und Wein, um Gaben unserer Erde, die wir füreinander bereiten; daß wir dankbar bekennen, daß wir davon leben, und zugleich zugestehen, daß sie allein uns nicht leben lassen; daß wir darum das Leben Gottes über sie herabrufen, damit er sie erfülle mit dem Leben seines Sohnes, das dieser uns in seinem Tod gegeben hat. Und unsere Geste ist dann die sich ausstreckende Hand, die bekennt, daß unser Leben, unser Versuch zu lieben, unsere Mühe um Menschlichkeit, unser Weg zum Ziel der Nahrung bedarf. Diese unsere Geste bekennt, daß die Gabe Gottes uns oft gestärkt und getröstet hat und daß wir von ihr erwarten, daß sie es immer und immer wieder tut. Es ist eine kindliche Geste, die doch nicht kindisch ist. Sie steht zu der Wahrheit, daß auch der erwachsene Mensch nicht aus sich heraus lebt, sondern dessen bedürftig bleibt, daß ihm gegeben wird. Und sie drückt aus, daß wir nicht so sind, daß wir einander genug zum Leben geben können, sondern daß wir uns von dem Gott unseres Lebens geben lassen müssen, um es dann miteinander zu teilen. Jungen Menschen dieses Zeichen unseres Glaubens zu erschließen, ihnen die erwartungsvolle Geste des Empfangens erlernbar zu machen, ist eine Einladung zum Leben, indem sie zum Vertrauen einlädt, daß uns eine nicht zu erschöpfende Kraft zum Leben offen steht, wenn wir uns ihr öffnen. Suchen aber müssen wir, wie wir die Einladung so aussprechen und leben können, daß der Glaube als Kraft zum Leben unter uns in der Gemeinschaft der Kirche auffindbar wird.

Paul Roth

Die sowjetische Nachrichtenagentur TASS

Die sowjetische staatliche Nachrichtenagentur TASS kann in diesem Jahr auf sechzig Jahre ihres Bestehens zurückblicken. Zwar gibt es die TASS (Telegrafenagentur der UdSSR) dem Namen nach erst seit 1925, aber TASS gilt als Fortsetzung der ROSTA (Russische Telegrafenagentur), die 1918 geschaffen wurde. Im Dezember 1917 machte die Sowjetmacht im damaligen Petrograd die PTA (Petrograder Telegrafenagentur) zum zentralen Informationsorgan der neuen Regierung. Am 7. September 1918 wurde PTA mit dem Pressebüro der Regierung dann zur ROSTA vereinigt.

Bis zum Jahr 1922 betrieb ROSTA Informations-, Agitations- und Verlagsarbeit und war zugleich Pressezentrum. Dann blieb die Nachrichtenarbeit ihre Hauptaufgabe. Nach Gründung der Sowjetunion und der Angliederung weiterer Unionsrepubliken wurde am 10. Juli 1925 die TASS geschaffen. ROSTA existierte weiter als Republiksagentur der riesigen Russischen Föderation, zusammen mit ähnlichen Republiksagenturen der anderen Republiken, die TASS unterstellt waren. 1935 verschwand der Name ROSTA, d. h. TASS übernahm ihre Aufgabe für die Russische Föderation, während die anderen Republiksagenturen bestehen blieben.

TASS von 1925 bis in die sechziger Jahre

Seit 1925 hat allein TASS das Recht zur Sammlung und Verbreitung von Nachrichten in der Sowjetunion, abgesehen von den Rechten, die man ausländischen Korrespondenten zubilligt. Alle sowjetischen Medien sind seither allein und ausschließlich auf das Nachrichtenangebot angewiesen, das sie von TASS oder eigenen Korrespondenten bekommen. Eigene Auslandskorrespondenten haben jedoch nur einige größere Allunionszeitungen, so natürlich das Parteiorgan „Prawda". Der TASS-Zentrale in Moskau unterstehen seit 1925 die Republiksagenturen. TASS liefert die Informationen, bestimmt mit, wer Leiter der Republiksagentur wird usw.

Mit einer westlichen Agentur konnte TASS bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs nicht Schritt halten. Die technische Ausstattung war dürftig, die Auswahl der Nachrichten ideologisch. Im Jahr 1931 hielt der Leiter der staatlichen Planbehörde, W. Kuibischew, eine Ansprache an TASS-Mitarbeiter, die seither im-

mer wieder in sowjetischen Veröffentlichungen zitiert wird. Darin sagte er: „Es ist bekannt, welche ungeheure Bedeutung Wladimir Iljitsch (Lenin) der Agitation durch Nachrichten zuwandte. Der Nachrichtenteil unserer Presse ist ja ein Teil dieser Agitation durch Tatsachen." Diese Aussage über die Funktion der Information konnte verständlicherweise im Ausland kein Vertrauen wecken.

In den zwanziger Jahren wurde TASS in den Lenkapparat des ZK eingebaut. Zu Beginn der dreißiger Jahre hatte TASS Verträge mit AP, UPI, Havas und Reuters sowie einer Reihe von nationalen Auslandsagenturen. Die eigenen Vertretungen von TASS im Ausland waren bis 1939 fast ausschließlich von ausländischen Journalisten besetzt. Einen wesentlichen Einfluß hatte TASS damals nur in der Mongolischen Volksrepublik. Nebenbei muß erwähnt werden, daß die Auslandsstützpunkte von TASS auch für die sowjetische Spionage eingesetzt wurden.

Während des Zweiten Weltkriegs wurde TASS durch zwei Institutionen in den Hintergrund gedrängt. Das Volkskommissariat für das Auswärtige hatte ein Pressebüro geschaffen, das sich vor allem um ausländische Korrespondenten kümmerte. Außerdem war nach dem Überfall Hitlers auf die Sowjetunion das Sowinformbüro geschaffen worden, das bis zum Kriegsende die gesamte Informations-, Agitations- und Propagandaarbeit lenkte. Die Kriegswende nach Stalingrad und die Pläne für die Nachkriegsordnung sorgten allerdings dafür, daß die Bedeutung von TASS seit 1943 wieder zunahm.

Seit Kriegsende bemühte man sich um eine Verbesserung der technischen Ausstattung von TASS. In den von der Sowjetunion abhängigen Gebieten wurde schnell ein enges Korrespondentennetz aufgebaut. Die Nachrichtenagenturen der Volksdemokratien koordinierten ihre Nachrichtenarbeit unter der Leitung von TASS. 1950 wurde dies durch eine Vereinbarung abgesichert. Für die DDR-Medien ist z. B. seither TASS die wichtigste Nachrichtenquelle, wenn man die eigene DDR-Agentur ADN ausnimmt.

Die Vereinten Nationen versuchten nach dem Krieg, eine internationale Nachrichtenorganisation zu schaffen, zumindest aber internationale Absprachen über das freie Sammeln von Nachrichten und die Korrektur von Falschmeldungen zu erreichen. Diese sich über viele Jahre hinziehenden Bemühungen wurden durch die Sowjetunion abgeblockt. Gleichzeitig machte die Sowjetunion große Anstrengungen, um TASS als neue Weltagentur zur Konkurrenz der großen westlichen Weltagenturen zu machen. Ein UNESCO-Text des Jahres 1954 zählt TASS unter den Weltagenturen auf. Damals hatte TASS an 40 Punkten der Erde Korrespondenten oder eigene Filialen. Insgesamt soll es 200 TASS-Mitarbeiter im Ausland gegeben haben.

Während TASS seine Korrespondenten im Ausland vermehrt hatte, mehrten sich allerdings auch die Vorwürfe von westlicher Seite. Man warf einer ganzen Reihe von Mitarbeitern der TASS im „kapitalistischen" Ausland vor, daß sie

sich mit Spionage befaßten. Die Nachrichtengebung von TASS in den Jahren des „kalten Krieges" war für westliche Agenturen nicht besonders attraktiv.

In der Sowjetunion selber blieb die Struktur von TASS im wesentlichen unverändert. Die Zentrale in Moskau lenkte die Republiksagenturen. Die TASS-Zentrale gliederte sich 1954 in vier Hauptredaktionen: Nachrichten aus dem Ausland, Nachrichten für das Ausland, Unionsinformationen, Informationen für die örtliche Presse. Angeblich konnte TASS seine Arbeit ohne staatliche Zuschüsse finanzieren. Nähere Angaben sind allerdings nie veröffentlicht worden.

Als Stalin starb (1953), hatte TASS zwar eine erheblich größere Bedeutung als in den Kriegsjahren, aber die Stalinsche Indoktrinationspolitik im Inland hatte ihr nie eine Glaubwürdigkeit verschaffen können. Auch war inzwischen das Nachrichtenmonopol von TASS durch die Sendungen ausländischer Rundfunkstationen für Sowjetbürger durchlöchert worden. Die Erben der Macht waren sich klar darüber, daß auch im Inland die Informationspolitik verbessert werden mußte.

Im November 1954 wurde die TASS-Zentrale umorganisiert. Man bildete aus den vier Hauptredaktionen zwei Blöcke, einen für das Inland, einen anderen für das Ausland. Besonders in INOTASS (Hauptredaktion für die Nachrichten aus dem Ausland) sammelten sich Fachleute. INOTASS wurde aufgeteilt nach Gebieten: Mittlerer Osten, Westeuropa, Nordamerika usw. Eine Spezialabteilung wertete ausländische Zeitungen aus und legte ein Dokumentationsarchiv an.

An den Prinzipien der Nachrichtengebung änderte sich nichts. Ins Ausland leitete man einen Strom von Meldungen über eigene Erfolge. Der Generaldirektor von TASS, Gorjunow, äußerte sich damals über die Prinzipien der Agentur. Während er auf der einen Seite betonte, daß die Berichterstattung in „ihrer internationalen Wirkung" Frieden und Völkerfreundschaft dienen solle, sollte sie gleichzeitig „den Kampf der Völker für ihre nationale Unabhängigkeit unterstützen". Das Prinzip der „Friedlichen Koexistenz" stand bei der Formulierung ganz offensichtlich Pate. Gorjunow sagte weiter: „Innenpolitisch steht unsere Berichterstattung vollständig im Dienst des kommunistischen Aufbaus in der UdSSR, dem die sowjetischen Menschen ihre ganze Kraft widmen, der Herausbildung neuer gesellschaftlicher Beziehungen und der Erziehung des Menschen des kommunistischen Morgen." Immerhin wurde unter Chruschtschow die Inlandsinformation lockerer und interessanter.

1961 wurde TASS eine Konkurrenzorganisation an die Seite gestellt, die „gesellschaftliche" Agentur NOWOSTI (APN). Angeblich ist NOWOSTI die Schöpfung von vier sowjetischen Verbänden, darunter dem 1959 gegründeten sowjetischen Journalistenverband. Sie tritt also so auf, als wäre sie nicht staatlich gelenkt, aber auch keine Privatagentur nach westlichem Vorbild. In Wirklichkeit ist NOWOSTI natürlich von Staat und Partei völlig abhängig. Der

Schwerpunkt der Arbeit liegt bei der Auslandspropaganda, d. h. die Agentur setzt teilweise fort, was einst das Sowinformbüro nach dem Kriegsende gemacht hat. Zwar beliefert NOWOSTI auch sowjetische Medien mit Material über das Ausland, doch spielt dies nur eine völlig untergeordnete Rolle. Die Auslandspropaganda von NOWOSTI unterscheidet sich von dem TASS-Angebot durch ihr vielfältiges, oft feuilletonistisches Angebot. TASS hat demgegenüber den Vorteil, daß sie als offizielle Staatsagentur die Stellungnahmen der Sowjetregierung verbreiten kann.

Trotz aller Reorganisationen und Umbesetzungen blieb TASS eine schwerfällige Agentur. Die Nachrichtenauswahl, die Prüfung durch die Zensur, die Zubereitung des Materials nahmen viel Zeit in Anspruch. Und selbst die veröffentlichten Informationen waren und sind in ihrer Bedeutung oft nicht auf den ersten Anhieb zu erkennen. Gewisse Angaben, z. B. über Veränderungen in den Machtpositionen, blieben „codiert"; nur derjenige, der zumindest teilweise eingeweiht ist, kann ihre Bedeutung erkennen.

Für die wichtigsten Institutionen und Lenkzentralen der Sowjetunion gibt TASS Sonderdienste heraus. Die Angaben, in welchen Farben diese Dienste erscheinen, gehen auseinander. Jedoch steht fest, daß es sich um drei verschiedene Dienste handelt. Der normale Dienst ist für die sowjetische Presse bestimmt und darf beim Abdruck nicht verändert werden. Darüber hinaus gibt es noch zwei Dienste, die nicht zur Veröffentlichung bestimmt sind; die höchste Stufe – zumeist als „roter Dienst" bezeichnet – geht nur den Spitzenfunktionären zu und gilt als streng geheim.

Der Durchschnittsbürger sucht sich seine Informationen vielfach bei der Agentur OGG (odna graschdanka goworila = eine Bürgerin hat gesagt), d. h. auf der Straße. Seit Beginn der sechziger Jahre hat die Zahl der Rundfunkgeräte, die nicht an den Drahtfunk angeschlossen sind, die Drahtfunkgeräte überflügelt. Der „Genosse Transistor", wie man spöttisch-liebevoll in der Sowjetunion sagt, hat durch seinen Siegeszug das staatliche Informationsmonopol weiter bedrängt.

Mitte der sechziger Jahre war TASS (nach Angaben der UNESCO) für rund 30 Prozent der Weltbevölkerung die einzige Nachrichtenquelle. TASS war in die „Phalanx der alten kapitalistischen Weltagenturen" eingebrochen, wie sich ein DDR-Autor ausdrückte. Eine sowjetische Quelle bezeichnete TASS im Jahr 1964 als „eine Informationsfabrik, ausgestattet mit modernen Nachrichtenmitteln . . . eine der großen Nachrichtenagenturen der Welt". Damals produzierte TASS täglich 2,5 Millionen Wörter oder 12 500 Schreibmaschinenseiten Information.

Erneut wurde die TASS-Zentrale umorganisiert. Die Angaben über die Hauptredaktionen des Jahres 1964 sind nicht einheitlich. Fünf Hauptredaktionen sind jedoch sicher, d. h. die Straffung des Jahres 1954 war wieder abgeändert worden. Eine Hauptredaktion befaßte sich mit dem aus dem Ausland

kommenden Material, eine mit dem für das Ausland bestimmten Material, eine weitere Hauptredaktion war vor allem mit Übersetzungsarbeit und der Herstellung von Vestniks aus dem Auslandsmaterial beschäftigt. Ähnlich sammelte eine Hauptredaktion das Nachrichtenmaterial aus der Sowjetunion, während eine weitere das Material aufbereitete.

1964/65 hatte TASS Korrespondentenplätze in der ganzen Welt, insgesamt 88. Die größten eigenen Filialen befanden sich in New York, London und Paris. Mit 37 Agenturen bestanden Austauschverträge. 25 bis 40 Sender strahlten täglich das Nachrichtenmaterial von TASS aus, mit 16 Ländern gab es zweiseitige Fernschreibverbindungen, die meisten mit den „sozialistischen Bruderländern". Vor allem in Afrika unterstützte TASS die nationalen Agenturen bei der Organisation des Nachrichtendienstes und der Nachrichtentechnik. In 14 Ländern verbreitete TASS eigene Bulletins.

In der Sowjetunion erhielten 5000 Zeitungen, Zeitschriften, Rundfunk- und Fernsehkomitees sowie Organisationen das Material von TASS. Aus dem Nachrichtenmaterial werden eigene Vestniks für die Militär-, Komsomol-, Pionier-, Republiks- und Abendpresse hergestellt. Ferner verfügte TASS über eine Sportredaktion und eine Fotoredaktion (Fotochronik TASS). Zu TASS gehörte und gehört auch eine Redaktion von „Beobachtern", d. h. eine Gruppe von Fachleuten, die Kommentare abfassen.

Nachrichten wie eine Symphonie dirigiert

Als Chruschtschow im Herbst 1964 in Pension gehen mußte, wurden die Massenmedien wieder ganz straff an die Zügel genommen. Die Kritik an gewissen Massenmedien nach seinem Sturz betraf allerdings TASS nicht. 1965 erhielt sogar der Generaldirektor von TASS, Gorjunow, den Orden des Roten Arbeiterbanners. Seit der Mitte der sechziger Jahre war der Spielraum gerade in der Informationspolitik wieder völlig eingeengt. Der ehemalige sowjetische Journalist Wladimirow schreibt: „In vielen Ländern werden Nachrichten manchmal zensuriert, ‚manipuliert', oder es wird die freie Meinungsäußerung auf anderen Wegen beeinträchtigt. In der Sowjetunion aber werden Nachrichten wie eine Symphonie dirigiert. Jeder Musiker hat seinen Part einstudiert, so daß er haarscharf die gewünschte Wirkung erzielt. Für Solisten ist in einer solchen Symphonie kein Platz."

Mitte der sechziger Jahre sprach man bereits von einer „verschärften ideologischen Auseinandersetzung" und machte sich Gedanken darüber, wie man ihr begegnen könne. Gorjunow wies auf dem Journalistenkongreß des Jahres 1966 darauf hin, daß die Sowjetbürger über die Flugzeugkatastrophe auf dem Moskauer Flughafen am 17. Februar 1966 durch die „Stimme Amerikas" und BBC

informiert worden seien. Er fuhr fort: „Mit ihren unheilbringenden Pfeilen durchschießen sie (die westlichen Rundfunksender) buchstäblich ganze Länder und Kontinente, vergiften die Gehirne der Menschen mit Desinformation und geschickt fabrizierten Mythen . . ."

Aber ein brauchbares Rezept gegen diese Gefahr konnte TASS nicht liefern. Und im April 1967 wurde TASS-Direktor Gorjunow abgelöst, buchstäblich in die Wüste geschickt. Man machte ihn zum Botschafter in Kenia. An seine Stelle trat Sergej Lapin, der bis 1967 Botschafter in Prag gewesen war. Aus Anlaß des fünfzigjährigen Bestehens der Nachrichtenagentur wurde TASS im Jahr 1968 durch einen Erlaß des ZK und des Ministerrats geehrt.

In diesem Erlaß hieß es: „TASS ist für das sowjetische Volk und die gesamte Weltöffentlichkeit eine Quelle wahrhafter Information über das brodelnde und vielfältige Leben des Sowjetlandes, über die wichtigen Ereignisse im Ausland . . . Unter den gegenwärtigen Verhältnissen, da Partei und Volk ihre Anstrengungen darauf richten, die Entscheidungen des XXIII. Parteitages der KPdSU, die vorzeitige Erfüllung des Fünfjahresplans zu verwirklichen, wächst die Bedeutung und Rolle der Information immer mehr . . ."

Anfang der siebziger Jahre kam dem amerikanischen Journalisten Hedrick Smith in Moskau eine fünf Schreibmaschinenseiten umfassende sowjetische Zensurliste in die Hand. Sie verbot Berichterstattung über die Geheimpolizei, die Zensur, das System der Arbeitslager, die von der Sowjetunion geleistete Auslandshilfe, die sowjetischen Kriminalstatistiken, die Zahl der vernachlässigten Kinder, die Zahl der Bettler, Angaben über bestimmte Krankheiten wie Cholera in der Sowjetunion, Trainingslager sowjetischer Sportler usw.

Selbstverständlich sind die Nachrichten von TASS nach dieser Vorlage selektiert. Die Zensurbehörde GLAWLIT ergänzt diese Zensur durch Zirkulare, die in regelmäßigen Abständen an die Medien geschickt werden. Trotz aller Lenkung und Überwachung unterlaufen Pannen. Als man zum 100. Geburtstag Lenins in den offiziell verbreiteten Thesen dem „Genie" eine falsche These unterschob, kam es zu einem Revirement in den sowjetischen Massenmedien. Auch der Generaldirektor von TASS, Sergej Lapin, wurde abgelöst. Allerdings schickte man ihn nicht in die Wüste, sondern machte ihn zum Leiter des Staatskomitees für Rundfunk und Fernsehen.

Nachfolger als Generaldirektor von TASS wurde Leonid Samjatin, der vorher im diplomatischen Dienst gewesen war. In den Jahren 1970 bis 1972 wurden die Staatskomitees für Presse, Rundfunk und Fernsehen und Film angehoben, das heißt ihre Leiter gehörten nun auch der Regierung an. Im Dezember 1971 wurde TASS zum „Informationsorgan unions-republikanischer Bedeutung" erhoben. Damit war auch der Generaldirektor von TASS Mitglied der sowjetischen Regierung. Bereits im Oktober 1971 war Lapin und Samjatin der Leninorden verliehen worden.

Unter Samjatin wurde eine Reihe von Umorganisationen vorgenommen. Es wurde eine neue Hauptredaktion für die sozialistischen Länder geschaffen. Nach den Ereignissen 1968/69 in der Tschechoslowakei war man bemüht, die Information aus den „sozialistischen Bruderländern" und für sie zu verbessern. Von nun an wurden regelmäßig Konferenzen der „sozialistischen" Nachrichtenagenturen abgehalten. Erörtert werden Fragen der Zusammenarbeit, „wobei der systematischen Anwendung der marxistischen Prinzipien bei der Tätigkeit der sozialistischen Nachrichtenagenturen besondere Aufmerksamkeit" geschenkt wird. Darüber hinaus gibt es zahlreiche Einzelkontakte zwischen TASS und den Agenturen der Bruderländer.

Seit Mitte der sechziger Jahre war in der Sowjetunion empirische Medienforschung betrieben worden, der man wissenschaftlichen Charakter zusprechen kann. Allerdings wird nur ein Teil der Ergebnisse veröffentlicht. Diese Forschung hat die Bedeutung der Information aufgewertet. Die Wissenschaftler beschäftigen sich mit ihrer Funktion, ihrer Aufnahme durch die Empfänger. Behindert werden sie dabei von Parteidienststellen, die eifersüchtig darüber wachen, daß die Ergebnisse zur besseren Lenkung der Massen verwendet werden, keinesfalls zur Aufklärung.

Sowjetische Fachorgane gingen zunehmend auf das Problem der Information ein. Zumeist war allerdings die parteipolitische Information gemeint. Als TASS im Jahr 1972 wieder einmal umorganisiert wurde, galt diese Umorganisation offensichtlich auch der Verbesserung der „politischen Information". Alle diese Beiträge laufen jedoch darauf hinaus, daß man Informationen besser auswählen bzw. besser planen muß, damit sie dem Erziehungsziel richtig und besser dienen. Nirgendwo ist die Rede von einer Informationsfreiheit im westlichen Sinn.

An der Aufgabe von TASS änderte dies im Prinzip nichts. Auch die Unterzeichnung der KSZE-Akte 1975 in Helsinki brachte TASS keine Änderung des Auftrags. TASS war vielmehr gehalten, gerade in der Auseinandersetzung um Korb 3 (Freier Informationsfluß) die bekannten Argumente der sowjetischen Regierung zu propagieren. Im Jahre 1975 wurde TASS übrigens für ihre Verdienste zum erstenmal mit dem Orden der Oktoberrevolution geehrt.

Organisation und Leistung

Seither hat sich bei TASS wenig verändert. Nach wie vor soll TASS einerseits „Frieden und Völkerfreundschaft" dienen, andererseits den „Kampf der Völker um politische und nationale Unabhängigkeit" unterstützen, ferner dazu beitragen, daß der „kommunistische Aufbau", der „neue Mensch" verwirklicht werden. Fast auf der ganzen Welt verbreitet TASS seine Dienste in englisch,

französisch, deutsch, spanisch und arabisch (nicht erwähnt sind die Sprachen der Sowjetunion).

An der Spitze von TASS steht der vom Ministerrat ernannte Generaldirektor. Auch seine vier Stellvertreter ernennt der Ministerrat. Dahinter steht, ebenso wie bei der Einsetzung der Direktoren der Republiksagenturen, selbstverständlich das ZK. Bis vor kurzem befand sich die TASS-Zentrale in der Moskauer Innenstadt am Twerskoi Boulevard in zwei alten Häusern. Zum 60. Jahrestag der Oktoberrevolution konnte TASS ein neues Gebäude in der gleichen Straße beziehen.

TASS ist mit modernen Fernmeldegeräten ausgestattet. Die Leistung beläuft sich täglich auf rund 2,5 Millionen Wörter. Hiervon entfallen etwa eine Million Wörter auf Meldungen von Korrespondenten und Agenturen und 1,5 Millionen auf Nachrichten, mit denen TASS seine 10 000 Abonnenten in der Sowjetunion und im Ausland bedient. Es bestehen Verträge mit über 50 ausländischen Agenturen. Die wichtigsten TASS-Büros – in den Hauptstädten der „sozialistischen Bruderländer", in New York, Washington, London, Paris, Helsinki, Tokio, Bonn, Stockholm, Kairo – sind mit Moskau ununterbrochen durch zweiseitige Fernschreibverbindungen verbunden.

Gegenwärtig hat TASS Büros und Korrespondenten in mehr als 100 Staaten auf sämtlichen Kontinenten. Die meisten Auslandskorrespondenten sind sowjetische Journalisten. Das Personal in der TASS-Zentrale umfaßt rund 2000 Mitarbeiter. Wie so oft bei sowjetischen Angaben sind die über die derzeitige Gliederung der TASS-Zentrale nicht klar. Am wahrscheinlichsten scheint die Angabe der Großen Sowjetenzyklopädie vom Jahr 1976 zu sein. Danach ist die Zentrale in fünf Hauptredaktionen gegliedert: Ausland, Inland, sozialistische Länder, Inlandsinformationen für das Ausland, Fotodienst. Außerdem gibt es eine Sportredaktion, eine Journalistengruppe für Kommentare und Übersichten, eine Abteilung für internationale Verbindungen, eine Abteilung für allgemeine Verwaltung, die Verwaltung Technik und das Dokumentationsarchiv. Aufgaben und Gliederungen der Hauptredaktionen scheinen so geblieben zu sein, wie sie früher waren.

In der Hauptredaktion Ausland wird der bereits erwähnte Interndienst von TASS (roter Dienst) für die Spitzen von Staat und Partei zusammengestellt. Sein Inhalt würde sicherlich einen westlichen Bürger erstaunen, da er die meisten Nachrichten aus den von ihm gelesenen Zeitungen bereits kennt. Innerhalb der Sowjetunion erfaßt das Duplex-Fernschreibernetz 200 Städte. Außerdem dienen Nachrichtensatelliten vom Typ Molnija für den Telefon- und Telegrafenverkehr.

Einen Fotodienst hatte die sowjetische Nachrichtenagentur immer schon. Seine Bedeutung hat in den vergangenen Jahren jedoch zugenommen. Seit etwa fünf Jahren wird in der Sowjetunion die Illustration von Publikationen beson-

ders gefördert. Damit hängt offensichtlich auch die Ausweitung des Fotodienstes von TASS zusammen. In der UdSSR arbeiten 380 Korrespondenten für Foto-TASS. Im Lauf des Jahres erhält die Inlandspresse fast eine halbe Million Fotos und 1,5 Millionen Bildklischees. Den anderen Beziehern (Verlagen, Kulturhäusern usw.) gehen jährlich etwa 2,5 Millionen Fotos zu. Die ausländischen Abonnenten erhalten jährlich etwa 300 000 Fotos.

Besonders stolz ist man in Moskau auf das Dokumentationsarchiv. Es werden 550 in- und ausländische Zeitungen bezogen und ausgewertet. Zwei Millionen Karteikarten und Tausende von Ordnern halten Daten und Ereignisse fest. Täglich werden etwa 1000 Auskünfte gegeben. Genannt werden muß noch der Wirtschaftsdienst, der von der „Handelstelegrafenagentur" (KTA) auch im Ausland – praktisch ebenfalls von TASS – angeboten wird. Die imponierenden Zahlen dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, daß TASS dauernd mit der Aktualität Schwierigkeiten hat. Auch der im Ausland verbreitete Text kann nicht einmal nach seinem Umfang mit dem Angebot westlicher Agenturen mithalten. Allerdings darf man dabei nicht vergessen, daß im Ausland noch das Angebot der sowjetischen Agentur NOWOSTI existiert.

Im Dienst der Partei

Am 6. Januar 1978 wurde der sowjetischen Nachrichtenagentur in Moskau in feierlichem Rahmen der zweite Orden der Oktoberrevolution verliehen. Politbüromitglied Grischin überbrachte die Grüße und Wünsche des ZK und des Generalsekretärs der Partei, Breschnew. Grischin wies in seiner Rede darauf hin, daß Partei und Regierung die Entwicklung der Massenmedien immer mit Aufmerksamkeit verfolgt hätten. (In der Sowjetunion werden die Nachrichtenagenturen unter den Massenmedien aufgeführt.) Er sagte ferner: „Das TASS-Kollektiv hilft heute Partei und Volk im Kampf um die Erfüllung der Beschlüsse des XXV. Parteitags der KPdSU, der Fünfjahrespläne. Die von der Agentur übermittelten Materialien und Mitteilungen dienen der Mobilisierung der Massen zur Entscheidung der Aufgaben des kommunistischen Aufbaus, operativ beleuchten sie die die sowjetischen Menschen interessierenden aktuellen Fragen des inneren und internationalen Lebens, sie setzen den Anschlägen der Klassenfeinde Widerstand entgegen."

Generaldirektor Samjatin dankte für die Auszeichnung und versicherte, daß die „TASS-Journalisten auch in Zukunft aktive Propagandisten der vielfältigen Tätigkeit der leninistischen Kommunistischen Partei" sein würden, daß sie alle ihre Kräfte und Kenntnisse einsetzen würden zur Erfüllung der vom ZK gestellten Aufgaben „für die Arbeiter der ideologischen Front zur kommunistischen Erziehung der Sowjetmenschen".

Samjatin ist seit 1976 Mitglied des ZK. Mehrfach hat er Breschnew auf seinen Auslandsreisen begleitet. Auch ist er Präsident der Freundschaftsgesellschaft UdSSR–Bundesrepublik Deutschland. Bei einer Veranstaltung der „Bayerischen Gesellschaft zur Förderung der Beziehungen zwischen der Bundesrepublik Deutschland und der Sowjetunion e. V." am 10. Oktober 1977 unterlief ihm allerdings eine Panne, als er einen Diskussionsteilnehmer grob anfuhr.

Eine winzige Notiz in der „Prawda" vom 4. März 1978 teilte mit, daß Generaldirektor Samjatin von seiner Tätigkeit als Chef der TASS entbunden sei. Bald darauf wurde bekannt, daß Samjatin zum Leiter der „offenbar reaktivierten Abteilung für Auslandsinformation im Zentralkomitee der KPdSU" ernannt worden ist, wie die Agentur AP berichtete. Im Rahmen der verschärften ideologischen Auseinandersetzung mit der „ideologischen Diversion der kapitalistischen Staaten" nach Unterzeichnung der Helsinki-Akte hat man es offensichtlich für notwendig erachtet, diese Abteilung neu zu etablieren. Daß Samjatin die Leitung übertragen wurde, läßt darauf schließen, daß man seine Tätigkeit als Generaldirektor der TASS hoch bewertet hat. Beim Besuch des sowjetischen Partei- und Staatschefs Breschnew in Bonn befand sich Samjatin in seiner neuen Funktion in der Begleitung und trat wie ein offizieller Sprecher von Staat und Partei auf.

Am 14. Juli 1978 meldete die „Prawda", ebenfalls wieder nur in ein paar Zeilen, daß der Ministerrat der UdSSR W. P. Chatunzew zum neuen Generaldirektor von TASS bestimmt hat. Im westlichen Ausland ist Chatunzew nicht näher bekannt. Einige Zeit lang gingen Gerüchte, daß der sowjetische Botschafter in Bonn, Valentin Falin, Generaldirektor von TASS werden würde.

Literatur. Über die sowjetische Agentur TASS wurde zusammenhängend nicht sehr viel veröffentlicht. Die wichtigste (wenn auch inzwischen veraltete) westliche Quelle ist: T. Kruglak, The two Faces of TASS (Minnesota/Mineapolis 1962). Einzelne Kapitel über TASS findet man in: A. Buzek, Die kommunistische Presse (Frauenfeld 1965); L. Révész, Recht und Willkür in der Sowjetpresse (Freiburg/Schweiz 1974); H. Höhne, Report über Nachrichtenagenturen, 2 Bde. (Baden-Baden 1977). Eine erschöpfende sowjetische Darstellung existiert nicht. Man muß nach wie vor auf zwei Veröffentlichungen des ehemaligen Generaldirektors von TASS, Palgunow, zurückgreifen: N. Palgunow, Osnovy informacii. TASS i ego rol' (Moskau 1955); N. Palgunov, Tridcat' let (Moskau 1964). Einzelne Artikel und Hinweise findet man in den sowjetischen Publikationen: Große Sowjetenzyklopädie, Fachzeitschrift „Žurnalist", Vestnik der Moskauer Universität „Žurnalistika". Auch in der DDR-Fachzeitschrift „Neue Deutsche Presse" finden sich ab und zu Notizen über TASS.

UMSCHAU

Gemeinwohl und Geschichte

Zum Werk von Gaston Fessard SJ (1897–1978)

Im letzten Juni starb Gaston Fessard SJ im 82. Lebensjahr. Wer war dieser französische Philosoph und Intellektuelle, der seit fast zwei Generationen für das geistige Leben seines Landes eine markante und nicht selten streitbare Rolle spielte? Die Frage drängt sich auf, weil sein unmittelbarer Einfluß im wesentlichen an den Grenzen seiner Heimat haltmachte; darüber hinaus tauchte meist nur sein Name auf, oft im Zusammenhang mit abenteuerlichen Behauptungen. Aber auch in Frankreich setzte sich sein Einfluß mehr in der Tiefe durch, wie schon so mancher Philosoph nur durch Schüler und Gegner auf das breite Bewußtsein einwirkte. Gewiß, seine Veröffentlichungen wurden gelesen und diskutiert, erfuhren aber – von einigen Ausnahmen abgesehen – gleich die widersprüchlichsten Deutungen und Wertungen. Nur in einem Punkt stellte sich rasch der Konsens ein: das Denken Fessards sei schwer – ohne Zweifel ein weiterer Grund, daß seine Wirkung vornehmlich den Umweg über Interpretationen nahm. Dennoch läßt sich die Mitte seiner Überlegungen unschwer angeben; er selbst faßte sie deutlich zusammen: „Mein Denken bewegte sich beständig um ein Zentralproblem, das ich unablässig genauer zu erfassen suchte, wenn ich es auch jedesmal unter anderem Aspekt erforschte. Das *Historische* kann diese Mitte bezeichnen . . . [insofern] es sich jedem unausweichlich aufdrängt, der den Ernst seiner Existenz so zu verstehen sucht, daß seine Zukunft und seine Entscheidungen klar werden" (De l'actualité historique I, Paris 1960, 10). Diese Aufgabe wurzelt erkennbar in der persönlichen Geschichte Fessards.

Der Philosoph stammt aus der Normandie und aus der Zeit kurz vor der letzten Jahrhundertwende. So wuchs er in das französische Leben vor dem Ersten Weltkrieg hinein. Der Eintritt 1913 in die Gesellschaft Jesu, die aus Frankreich vertrieben war, drückte einen ersten Widerspruch aus gegen die beherrschenden geistigen Strömungen; das antiklerikale und antikatholische war nicht das wahre Frankreich. Den Beweis traten die jungen Ordensleute zusammen mit dem ganzen französischen Katholizismus ein Jahr später in der Armee an. Erst nach der Erfahrung des Krieges konnte er die philosophischen und theologischen Studien aufnehmen. Das waren die Jahre des Aufbruchs der katholischen Bewegung im Nachkriegsfrankreich mit ebensoviel wunderbaren wie seltsamen und auch abwegigen Blüten. Zusammen mit H. de Lubac vertiefte sich Fessard damals in das Werk M. Blondels; de Lubac sagt heute noch, diese Zusammenarbeit habe ihm eigentlich den Philosophen und die Philosophie erschlossen. Keineswegs war Fessard jemals dessen Schüler, wie in Deutschland von Leuten behauptet wurde, denen richtige Informationen durchaus zugänglich waren. Nach den Studien begann Fessard in Paris als Mitarbeiter der Zeitschriften „Etudes" und vor allem „Recherches de science religieuse" wie der typisch französische Intellektuelle zu forschen und zu publizieren. Kennzeichen dafür ist die volle Einbindung in die Aktualität und der gleichzeitige Versuch, die geistigen Grundströmungen philosophisch, theologisch, literarisch zu erfassen und zu deuten. Das Zentralthema Geschichte im Hier und Heute gewinnt Konturen.

Als Quelle modernen Geistes entdeckt Fessard Hegel, den er später neben dem hl. Paulus als entscheidenden Bezugspunkt seines Werks nennt. Auf den deutschen Idealisten

stieß er allerdings von Blondel her. Die dialektische Methode und die Interpretationsfigur von Herr und Knecht bestimmen fortan weitgehend das Denken Fessards, während sich seine Überzeugung inhaltlich auf die ganze lebendige Tradition der Kirche stützt und bezieht. Obwohl sich bei ihm die Einzelthemen immer wieder überschneiden und durchkreuzen, läßt sich sagen, daß Fessards erste große geistige Auseinandersetzung um das ideologische Erbe Hegels bei Marx und Kierkegaard ging. In „Pax nostra" (1936), seinem ersten Buch, versucht er eine internationale Gewissenserforschung angesichts der in Deutschland immer brutaler zutage tretenden Gewalt. Gegen die Bedrohung durch Nationalismus, Pazifismus und Krieg reflektiert Fessard, von G. Marcel angeregt, über Gerechtigkeit, Liebe, Vaterland und Völkergemeinschaft. Dieser Prüfung folgt ein Jahr später mit „La main tendue" (1937) die Untersuchung der Möglichkeit des katholisch-kommunistischen Dialogs, in der Situation der Volksfront eine ebenso nötige wie unerwünschte Klärung. Damit sind Wegmarken gesteckt. Doch bevor diese sich in ganz existentieller Weise bewähren müssen, kann sich Fessard in das dichterische Werk G. Marcels und in eine philosophische Methodenuntersuchung bei Maine de Biran vertiefen. Dann bricht auch über ihn für ein Jahrzehnt die Geschichte mit Krieg und Nachkrieg herein. In „Epreuve de force" (1939) veröffentlicht er noch gerade seine ahnungsvollen Gedanken über die internationale Krise.

So trifft ihn die Besetzung Frankreichs und die Konfrontation mit dem Nationalsozialismus nicht unvorbereitet. Als einer der ersten schlägt er sich auf die Seite einer christlichen Résistance, die sich ab 1941 um die Hefte „Témoignage chrétien" sammelt. Die erste Nummer aus der Klandestinität stammt von ihm: „France, prends garde de perdre ton âme" (Frankreich, hüte dich, deine Seele zu verlieren). 1956 griff H. Marrou, ein weiterer Vertreter der gleichen Generation und der gleichen Interessen, bewußt diesen Titel wieder auf (Témoignage chrétien, 23. 11. 1956); beide Male geht es um konkreten Traditions- und Identitätsverlust Frankreichs. Neben dem geheimen Widerstand gab Fessard während des Krieges die Zeitschrift „Cité Nouvelle" heraus, deren Name die Hoffnung auf eine bessere Ordnung der menschlichen Gesellschaft weckte. Zu deren Aufbau suchte der Philosoph unmittelbar nach dem Krieg mit seinem Band „Autorité et Bien commun" (Paris 1944; ²1969) beizutragen, der ihm jedoch rasch Widerspruch und Gegnerschaft eintrug. Kein Geringerer als der damalige französische Botschafter beim Hl. Stuhl, der Philosoph J. Maritain, glaubte, das Thema in der Untersuchung „La Personne et le Bien commun" noch einmal richtig behandeln zu müssen (Rev. Thom. 46, 1946, 237–278). Damit geriet Fessard in den weiteren Kreis derer, die der „Nouvelle Théologie" verdächtigt wurden. Weil er aber nicht direkt in der Theologenausbildung tätig war, verlor er im Zusammenhang mit der Veröffentlichung der Enzyklika „Humani generis" (1950) nur den Posten des Redaktionssekretärs der „Recherches de science religieuse".

Das folgende Jahrzehnt verläuft merklich stiller und wird genutzt, die angehäuften Erfahrungen genauer zu durchdenken. Zwei wichtige Ergebnisse sind die Frucht dieser 50er Jahre: „La Dialectique des Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola" (Paris 1956) und „De l'Actualité historique" (Paris 1960). Das erste Werk geht den Grundlagen einer christlichen Wirklichkeitserfahrung, einer Möglichkeit zur Unterscheidung der Geister und einer Skizze des Sinns der Weltgeschichte nach, während das zweite Werk in der Wiederaufnahme früherer Arbeiten die Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit weiterzutreiben und zu vertiefen sucht. Im Vordergrund steht die Analyse der geistigen Entwicklung des französischen Katholizismus. Gerade diese Analyse trug Fessard eine Fülle von Kritik ein, zumal er es wagte, bestimmte, allgemein für fortschrittlich gehaltene Erscheinungen auf ihre Ursprünge und Tendenzen zu befragen und dabei zu skeptischen, wenn nicht negativen Urteilen gelangte. Heute, fast zwanzig Jahre danach, erweisen sich die Beobachtungen und Schlußfolgerungen

dieses Buchs in vielem als zutreffender, als sich damals erkennen ließ. Dabei ist gar nicht in erster Linie an die seither so propagierte französische Öffnung nach links und an die Neuauflage einer Volksfront zu denken, wenn Fessard auch in diesem Zusammenhang wohl als erster auf die Erfahrungen und das Zeugnis von M. Debrêl aufmerksam machte.

Der letzte Abschnitt seines Lebens kannte eine erneute Beschäftigung mit Hegel, vor allem mit dessen Haltung zur Geschichte. Unter dem Akzent Geschichte stehen ebenfalls die weiteren Themen: Symbol, Hermeneutik, Strukturalismus (über den er sich schon 1965 zu Wort meldet), Sprache, Mythos, Gewalt u. a. So still es um Fessard wurde, gerade in diesen Jahren entfaltete sich zunehmend das wissenschaftliche Interesse an seinen vielfachen Anregungen. A. Jeanniere machte den Anfang mit „La triple dialectique de l'histoire" (Die dreifache Dialektik der Geschichte. Einführung in das Werk G. Fessards: Arch. Phil. 24, 1961, 242–259), und 1974 erschien die umfangreiche Untersuchung von Nguyen-Hong-Giao „Le Verbe dans l'histoire" (Das Wort in der Geschichte. Die Philosophie der Geschichtlichkeit von P. G. Fessard, Paris 1974). In einem Aufsatz der „Internationalen Katholischen Zeitschrift" stellte M. Sales schließlich auch dem deutschsprachigen Publikum eine Grundfigur des Fessardschen Denkens vor: „Die historische Bedeutung des jüdischen Volkes vor und nach Christus im Denken Gaston Fessards" (4, 1973, 302–320).

Was in all diesen Beiträgen unterstrichen wird, ist die lebendige Geschichte als Herausforderung menschlichen Denkens. Dem stellt sich Fessard, wenn er nach Hegels Vorbild die innere Dialektik der Wirklichkeit und damit den Sinnzusammenhang von Geschichte aufzudecken sucht. Er weiß, daß er so auch die Ansätze für moderne Irrwege nachweisen kann, die er in der Aufhebung der gegensätzlichen Spannung durch Vereinseitigung begründet sieht. Das erste große Gegensatzpaar – damit kommen wir zu den konkreten Grundfiguren, mit denen sein Denken arbeitet – findet sich beim hl. Paulus mit Jude und Grieche, denen gegenüber der Christ weder das eine noch das andere zu sein hat. Hegel bietet dann mit Herr und Knecht eine zweite Grundfigur für die Deutung der Geschichte. Fessard fügt schließlich mit Mann und Frau noch eine dritte hinzu, um auch hier, ebenso wie bei der Hegelschen Figur, die Lösung im christlichen Glauben und damit die endgültige Überwindung der Antagonismen aufzuzeigen. Offenkundig geht dieses Denken typologisch vor und zielt dabei letztlich auf ein Bild des neuen Menschen ab, wie ihn das Evangelium verkündet.

Das klingt sehr formal. Die Schematik der Spannung zwischen Natur und Geschichte, Freiheit und Tradition spielt ja überall hinein. Um die volle Brisanz im Anliegen Fessards zu spüren, muß daran erinnert werden, wie extrinsezistisch, positivistisch und historistisch bis in die 30er Jahre unseres Jahrhunderts in den meisten geistigen Disziplinen gearbeitet wurde. Geschichte und Denken waren weithin so auf ihre äußerlich formalen Gesetzlichkeiten, auf ihr reibungsloses Funktionieren reduziert, daß keinerlei inhaltliche Verbindlichkeit mehr zu begründen war, und das trotz der nicht zu bestreitenden Rigorosität im methodischen Bereich. Man vermeinte der menschlichen Freiheit Rechnung zu tragen, indem man ihr einen leeren Spielraum schuf. Von Blondel her mußte Fessard sich gegen diese Einstellung wenden, mußte er der wirklichen Freiheit, der sachlichen Autorität, dem verantworteten Handeln zu ihrem geistigen Recht verhelfen. So kämpfte er letztlich um die Anerkennung der *Verbindlichkeit* in dieser Welt gegen Willkür, Gewalt und Zwang.

Ausgegangen war er von der „Action" Blondels. Um so bitterer war es ihm, als er zuletzt das Glaubensbekenntnis des Christen gegen einen vielfach mißdeuteten Primat des Handelns verteidigen mußte, indem er energisch eine Rückkehr zu den Quellen des Glaubens forderte. Letztlich vertrat er noch einmal den Primat des Wortes Gottes, das schafft und erlöst. Auch dieses Zeugnis ist wie alle früheren in die aktuelle kirchliche und theologische Situation Frankreichs hineingesprochen; es verdient aber, auch anderswo ernstgenommen zu werden. *Karl H. Neufeld SJ*

BESPRECHUNGEN

Kirche

Papst Paul VI. Wort und Weisung im Jahr 1977. Kevelaer: Butzon und Bercker 1978. XVI, 555 S. Kart. 32,–.

Der vierte Band der wie immer gut übersetzten Reden und Botschaften Papst Pauls VI. enthält wie seine Vorgänger im ersten Teil die Ansprachen bei den wöchentlichen Generalaudienzen am Mittwoch. Der zweite Teil („Die übrigen Ansprachen, Botschaften und Rundschreiben") bringt jetzt auch die Ansprachen vor den Bischöfen, die bei ihrem Ad-limina-Besuch seit dem Jahr 1977 nicht mehr einzeln, sondern in regionalen Gruppen empfangen werden. In diesem Jahr waren es die Bischöfe aus Europa und aus einigen Ländern Afrikas. Da sich Paul VI. in diesen Reden immer mit den Problemen und Fragen der Kirche in den jeweiligen Regionen befaßte, geben die Texte aufschlußreiche Hinweise, wie man in Rom die Situation sah und beurteilte.

Nachdem jetzt nicht mehr nur der Vatikanische Verlag verantwortlich zeichnet, hat man in deutscher Gründlichkeit nicht versäumt, dem Buch die kirchliche Druckerlaubnis des Generalvikars der Diözese Münster mitzugeben. Nach den geltenden Bestimmungen soll eine solche vorhergehende Prüfung gewährleisten, „daß Glaube und Sitte der Gläubigen keinen Schaden leiden". Ob Papst Paul VI. bei der Approbation dieser Bestimmungen im Jahr 1975 damit rechnete, daß man auch seine Ansprachen einer bischöflichen Zensur unterwerfen würde? *W. Seibel SJ*

Nachkonziliare Dokumentation. Bd. 1–58. Trier: Paulinus 1966–1977. Kart.

Die „Nachkonziliare Dokumentation" veröffentlicht in 57 Bänden unterschiedlichen Umfangs alle Dokumente, die sich auf die Durchführung des Zweiten Vatikanischen Konzils beziehen, also Texte des Papstes, der römischen Kongregationen und Ämter und der Deutschen Bischofskonferenz. Der erste Band erschien im Jahr 1967 mit der Instruktion über die Musik in der Liturgie. Band 57 veröffentlicht das Apostolische Schreiben „Evangelii nuntiandi" über die Evangelisierung in der Welt von heute vom 8. Dezember 1975. Band 58 enthält einen umfassenden Index: den Inhalt der Bände 1–57, Verzeichnisse der Dokumente nach dem Zeitpunkt, an dem sie erlassen wurden, nach den Anfangswörtern und nach der erlassenden Instanz, Verzeichnisse der Kommentatoren und ihrer Beiträge, der zitierten Stellen aus den Konzilsdekreten und dem Kirchenrecht und ein Schlag- und Stichwortregister. Die Texte wurden jeweils in der Ursprache (meist lateinisch, gelegentlich italienisch oder französisch) mit deutscher Übersetzung veröffentlicht. Die Bände 49 und 50 geben nur die deutsche Fassung wieder. Die meisten Bände bringen eingehende Einleitungen und Kommentare, die vor allem dort wertvoll und hilfreich sind, wo sie die historischen und sachlichen Zusammenhänge aufzeigen, was zum Beispiel für alle Texte gilt, die Rechtsbestimmungen enthalten. Der Themenbereich umfaßt das gesamte Spektrum der Konzilsbeschlüsse: die Liturgiereform (die mit den meisten Dokumenten vertreten ist), ökumenische Fragen, hier vor allem die Bestimmungen über die konfessionell gemischten Ehen, Priestertum, Zölibat und Priesterausbildung, kirchliche Orden, Mission, Bischofssynode, Kurienreform, Vollmachten der Bischöfe und der Bischofskonferenzen, Errichtung und Zuständigkeit der verschiedenen nachkonziliaren Räte und Kommissionen auf gesamtkirchlicher und diözesaner Ebene, Erklärungen der Kongregation für die Glaubenslehre, Änderungen des Mischehenrechts, und auch die Enzykliken

und Lehrschreiben Papst Pauls VI., darunter „Populorum progressio" (1967) und „Humanae vitae" (1968).

Insgesamt bietet die Reihe eine großangelegte, praktisch vollständige Dokumentation der Entwicklung der Kirche seit dem Konzil, soweit sie sich in offiziellen Texten spiegelt. Jeder Interessierte hat alle Bestimmungen schnell zur Hand und ist dankbar für die Kommentare, die ihm in dem Gewirr ständiger Änderungen und Weiterentwicklungen Orientierungshilfen an die Hand geben. Warum die Reihe gerade jetzt abgeschlossen wurde, wird nirgends gesagt. Ein zwingender Grund ist nicht zu sehen, da die vom Konzil beschlossenen oder angeregten Reformen und Maßnahmen noch lange nicht alle durchgeführt sind. Auch unabhängig vom Konzil und den auf das Konzil bezogenen Texten wäre eine Dokumentation aller kirchenamtlichen Verlautbarungen, soweit sie für die ganze Kirche von Bedeutung sind, dringend angebracht. Man kann nur hoffen, daß das so verdienstvolle Unternehmen der „Nachkonziliaren Dokumentation" – in welcher Form auch immer – eine Fortsetzung findet. *W. Seibel SJ*

Klinger, Elmar: *Ekklesiologie der Neuzeit.* Grundlegung bei Melchior Cano und Entwicklung bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Freiburg: Herder 1978. 264 S. Kart. 58,–.

Wissenschaftsgeschichtliche und wissenschaftstheoretische Beobachtungen zur Disziplin dogmatische Theologie, d. h. zur Verbindung von positiver und spekulativer Theologie, sollen hier Licht auf Ort und Prinzip der „Ekklesiologie der Neuzeit" fallen lassen. Eigentlicher Gegenstand der Untersuchung sind die dogmatische Theologie und ihre formalen Bedingungen. Nach knapper Einleitung und Themenbestimmung (11–17) wird er in drei Schritten behandelt: zunächst mit einer Prüfung von M. Canos „De locis theologicis" (19–115), die in zahlreichen, ungewöhnlich umfangreichen Auszügen immer wieder selbst herangezogen sind; danach mit einem Blick auf weniger bekannte Vertreter dogmatischer Theologie in Deutschland zu Anfang des 19. Jahrhunderts (117–238): F. Oberthür (119 bis 140), Dobmayer, Galura und Brenner (142 bis 170) sowie vor allem A. Gengler (171–202) und B. P. Zimmer (203–239), die in der Perspektive der Aufklärung die Aufgabe dogmatischer Theologie ausdrücklich mit der Ekklesiologie verbinden; schließlich mit einer verhältnismäßig kurzen Ausweitung auf das Zweite Vatikanische Konzil (241–254). Hinzu kommt ein Literaturverzeichnis (256–264).

Wiederholt betont der Autor, seine Gewährsleute seien in der Bedeutung für den gewählten Fragenbereich noch gar nicht gewürdigt worden; aber so nachdrücklich er diese Bedeutung behauptet, sowenig scheint uns das zum Beweis Angeführte das bislang gängige Urteil in Frage stellen zu können. Die neue Wertung beruht wohl darauf, daß vor allem in das Werk Canos in wichtigen Aspekten ein Sinn eingetragen ist – das gilt in erster Linie für die moderne Problematik der Geschichte –, die bei ihm selbst keinen Anhalt hat. Die Eigenständigkeit der katholischen Reform beruht auf Kräften, für die Cano keine Antenne besaß (gegen die Hinweise 253). Im einzelnen bietet diese auch wegen vieler überlanger lateinischer Zitate im zweiten Schritt schwer zu lesende Arbeit manche gute Anregung; im ganzen wird sie von der tatsächlichen Entwicklung so nicht gedeckt.
K. H. Neufeld SJ

Sales, Michel: *Der Mensch und die Gottesidee bei Henri de Lubac.* Einsiedeln: Johannes 1978 (Kriterien. 46.) 98 S. Kart.

Dieses kleine Bändchen aus Frankreich kann in der augenblicklichen Frage nach Gott mit seinen Klärungen eine gute Hilfe bieten. Es erweist aus dem Denken de Lubacs die Strukturen einer Rede von Gott, die der Herausforderung des modernen Atheismus und dem vollen christlichen Gottesbild gerecht zu werden sucht. Da ist von der „Ursprünglichen Setzung" durch Gott (21–36), von der „Ursprünglichen Gottesidee" (37–56), von „Gottesidee und Gottesbegriff" (57–68) des Menschen zu lesen. Zusätze über die negative Theologie (74–89), die Schöpfung (91–94) und zum Ausdruck „Übernatürlich" (95–97) run-

den den Versuch ab. Die Gedanken sind ziemlich dicht formuliert und verlangen vom Leser einige Mühe. Wer aber bereit ist, mitzudenken, der kann auf diesen Seiten Ermunterung finden gegen ein mangelndes Vertrauen „auf die Vernunft und ihre Kraft der Reflexion ..., begleitet von Traurigkeit, Willensschwäche und begrifflichem Unvermögen, sobald es darum geht, positive Aussagen über Gott und seine Offenbarung zu machen" (7). Wie der Titel andeutet, ergibt sich aus diesen Überlegungen eine Menge über den Menschen. Schließlich läßt sich hier ein H. de Lubac entdecken, der manchem bei uns noch nicht recht bekannt ist; jener nämlich, der, angestoßen von M. Blondel und von den Gestalten des neuzeitlichen Atheismus, die Situation des heutigen Menschen vor Gott durchdenkt und in der Tiefe aufarbeitet. Der Verfasser hat aus einer intimen Kenntnis der Werke de Lubacs und der Sachfrage heraus seinen Beitrag erarbeitet. Er lädt ein zum Nachdenken, er regt an und hilft beim eigenen Mühen um die Gottesfrage. *K. H. Neufeld SJ*

ZU DIESEM HEFT

Zum hundertjährigen Jubiläum der Innsbrucker „Zeitschrift für katholische Theologie" gibt Walter Kern einen Überblick über die Geschichte der katholischen Theologie der letzten hundert Jahre, von der beginnenden Vorherrschaft der neuscholastischen Schultheologie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bis zum Neuaufbruch nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Walter Kern doziert Fundamentaltheologie an der Universität Innsbruck.

Wilhelm F. Kasch, Professor für evangelische Religionslehre und Religionspädagogik an der Universität Bayreuth, setzt sich mit der sozialwissenschaftlichen Erforschung des Terrorismus auseinander. Die am Gewaltbegriff orientierte Deutung gehe fehl. Man müsse nach Gründen fragen, die Menschen veranlassen, sich für den Terrorismus zu entscheiden.

Die Geburt des ersten außerhalb des Mutterleibes gezeugten Kindes stellt den Katholiken vor die Frage, ob hier die Verurteilung der künstlichen Befruchtung gilt, wie sie Pius XII. und seine Nachfolger ausgesprochen haben. Johannes Gründel, Professor für Moraltheologie an der Universität München, zeigt Kriterien für eine sittliche Bewertung auf.

Das Gleichnis des fallenden Blattes im Wind ist seit der Antike bis zur heutigen Dichtung ein Bild für die menschliche Existenz in ihrer Verfallenheit an den Tod. Dieter Arendt, Professor für Germanistik an der Universität Gießen, deutet die Geschichte dieses Gleichnisses als Zeichen einer grundlegenden Frage: Kann die Kunst die religiös-christliche Gottesgewißheit ersetzen und den Menschen über seine verfallende Welt trösten?

Dieter Emeis, Professor für Pastoraltheologie an der Universität Münster, fordert ein offensives Glaubensbewußtsein. Der Christ sollte sich nicht nur befragen lassen, sondern auch selbst die kritische Anfrage stellen, ob der Verzicht auf Glaube und Religion den Menschen nicht in seiner Menschlichkeit bedroht.

Die sowjetische Nachrichtenagentur TASS besteht in diesem Jahr 60 Jahre. Paul Roth schildert die Geschichte, die technische Ausstattung, die Organisation und die Arbeitsweise der Agentur, die für 30 Prozent der Weltbevölkerung die einzige Nachrichtenquelle ist.

Die Bürokratie in der Kirche

Das Wort „Bürokratie" wird heute fast nur im abschätzigen Sinn gebraucht. Man meint damit den Formalismus der öffentlichen Verwaltungen, den Trend zur Bevormundung, die wachsende Macht des Behördenapparats, das kaum mehr entwirrbare, unaufhaltsam weiterwuchernde Gestrüpp von Gesetzen, Verordnungen und Ausführungsbestimmungen. Nur in der Sprache der Wissenschaft ist „Bürokratie" eine neutrale, wertfreie Bezeichnung für die Verwaltungsform, die Max Weber im Vergleich zu patriarchalischen oder feudalen Strukturen die „formal rationalste Form der Herrschaftsausübung" nannte und von der er meinte, daß die moderne Massengesellschaft nur die Wahl zwischen „Bürokratisierung" und „Dilettantisierung" habe.

Die Kirche hat weithin die Strukturprinzipien der öffentlichen Verwaltungen übernommen, nicht in allen Punkten zu ihrem Nachteil. Sie folgt auch der allgemeinen Tendenz zur Zentralisierung und zum Ausbau der Bürokratie – und damit muß sie auch die Schattenseiten jeder Bürokratie in Kauf nehmen. Die Folgen sind jedoch für die Kirche weit verhängnisvoller als für den Staat. Beim Staat finden sich die Menschen mit den Nachteilen der Bürokratie leichter ab. Sie können aus dem Staatsverband nicht ohne weiteres ausscheiden, und sie sind auf die Leistungen des Staats angewiesen. Die steigenden Ansprüche der Bürger an den Staat sind ja eine Hauptursache für die Aufblähung der Bürokratie.

Anders bei der Kirche. Ihre Botschaft wendet sich an die freie Zustimmung. Niemand ist gezwungen, ihr anzugehören und ihre Werte als verbindlich anzuerkennen. Die Menschen müssen sie als lebendige, von missionarischem Geist erfüllte Gemeinschaft erfahren. Treffen sie nur auf eine bürokratische Organisation, dann werden sie schwer die Überzeugung gewinnen, daß ihnen hier Gottes Wort und das Angebot seines Heils begegnet.

So wurde – um nur ein Beispiel zu nennen – im Jahr 1978 eine „Anordnung über das kirchliche Meldewesen (Kirchenmeldewesenanordnung – KMAO)" erlassen. Dort liest man als § 3, 1 den Satz: „Jedes Kirchenmitglied ist verpflichtet, sich bei der Begründung eines neuen oder eines weiteren Wohnsitzes unter Angabe der Bekenntniszugehörigkeit bei der zuständigen staatlichen oder kommunalen Meldebehörde anzumelden." Eine solche Sprache ist den Menschen nicht neu. Sie kennen sie aus ihrem Umgang mit staatlichen Stellen zur Genüge. Bei der Kirche jedoch erwarten sie dieses papierne Behördendeutsch nicht. Kann man es ihnen verübeln, wenn sie hier nur ein Bestreben nach bürokratischer Vereinnahmung vermuten und angesichts solcher Erfahrungen der Kirche den Rükken kehren?

Bürokratische Strukturen in der Kirche sind jedoch nicht allein deswegen mit Problemen belastet, weil sie die wahre Sendung der Kirche verdecken und die Menschen abschrecken können. Es fehlen auch die notwendigen Gegengewichte. Im neuzeitlichen Rechts- und Verfassungsstaat ist die Verwaltung der Kontrolle des Parlaments unterstellt. Wenn auch die Bürokratie heute immer stärkeren Einfluß ausübt, so liegt doch grundsätzlich das Gesetzgebungs- und Budgetrecht beim Parlament. Außerdem sind alle Verwaltungsakte durch unabhängige Gerichte nachprüfbar. Diese Kontrollinstanzen sind unentbehrlich, weil jede bürokratische Organisation danach strebt, ihre Macht auszuweiten, wenn ihr keine Gegenmacht Schranken setzt.

Die Kirche hingegen kennt keine Gewaltenteilung. Die gesamte Entscheidungsvollmacht liegt in den Händen des Papstes bzw. des Diözesanbischofs. Die Verwaltung ist ausübendes Organ des jeweiligen Amtsträgers und handelt in seinem Auftrag. Sie ist damit ständig in der Gefahr, daß sie dessen Autorität für ihren gesamten Arbeitsbereich in Anspruch nimmt, auch für die jeder Bürokratie eigene Tendenz, alles in ihre Zuständigkeit einzubeziehen, Initiativen, die nicht von ihr kommen, zu verhindern, freie Gruppen ihrer Aufsicht zu unterstellen, Einheit im Sinn von Vereinheitlichung und Uniformität zu verstehen.

Die Geschichte der Kirche zeigt jedoch, daß die erneuernden, in die Zukunft weisenden Anstöße meist nicht vom kirchlichen Amt und noch weniger von der Verwaltung kamen. Wenn die Kirche Leben entfaltete und Überzeugung ausstrahlte, dann dank der Glaubenskraft einzelner und einer Vielzahl von Gruppen und Gemeinschaften, die sich für die Verwirklichung der christlichen Botschaft einsetzten. Wenn aber im Zug einer wachsenden Bürokratisierung die Vielfalt eingeebnet wird und wenn als Ausweis des Christlichen vorwiegend die Unterordnung unter die diözesanen, überdiözesanen und kurialen Behörden gilt, dann wird die Überzeugungskraft der Kirche erlahmen, und neue Versuche der Verwirklichung des christlichen Glaubens werden sich außerhalb der Kirche ihren Weg suchen.

Damit ist nicht gesagt, daß die Entwicklung schon so weit fortgeschritten wäre. Auch die Konzentration der Institutionen der Deutschen Bischofskonferenz im Rahmen eines erweiterten Sekretariats braucht nicht notwendig mit einer Überbürokratisierung verbunden zu sein. Aber die Eigengewichte der Verwaltung sind so stark und die Gegengewichte in der Kirche so schwach, daß die Verantwortlichen diese Gefahr erkennen und bekämpfen müssen. Sonst wird sich die Kirche zu einer Institution entwickeln, die mustergültig verwaltet wird, sich aber zugleich um ihre Sendung gebracht hat.

Wolfgang Seibel SJ

Werner Huth

Glaube, Ideologie und Wahn

Gemeinsamkeiten und Unterschiede

Zu allen Zeiten haben Religionsgegner den Glauben pauschal als Wahn abgetan und die gläubige Haltung mit Worten denunziert, die man heute zur Charakterisierung von Ideologien heranzieht. Die Repliken der Gläubigen waren freilich meist gleichfalls nicht zimperlich. Für die Polemik beider Seiten gilt der Satz Freuds, daß man leider selten unparteiisch ist, wo es um die letzten großen Dinge geht. Beim Glauben, bei Ideologien und beim Wahn geht es um diese Dinge, ja man könnte sagen, daß sie zum Kern des Menschenwesens gehören. Welcher Klang wäre menschlicher als derjenige der h-Moll-Messe, der Göttlichen Komödie oder der in Stein gehauenen Sphärenmusik von Chartres; welcher Klang aber würde andererseits die menschliche Geschichte mehr kennzeichnen als der von Kriegstrommeln und Kanonendonner? Bestimmendes Motiv für das eine wie das andere der beiden Ausdrucksfelder des Menschen ist dasjenige, was man „Glauben" nennt. Glaubensmäßige Überzeugungen gaben nicht nur für die genannten künstlerischen Schöpfungen den tiefsten Hintergrund ab, sondern auch für die meisten Kriege, von der primitivsten Stammesfehde bis zum modernen Präventivkrieg, durch den alle zukünftigen Kriege verhindert werden sollen. Gott, das Vaterland, eine glückliche Zukunft oder welches sogenannte höhere Ziel auch immer spielten bei seiner Entstehung eine weitaus größere Rolle als Haß und Besitzneid.

Man mag einwenden, die soeben vorgenommene Ausdehnung des Begriffs „Glaube" sei sachlich unzulässig und basiere lediglich auf einer vulgärsprachlichen Nachlässigkeit, bei der sachlich nicht Zusammengehöriges fälschlich „Glauben" genannt werde. Tatsächlich wird es in der Folge um eine Differenzierung der drei Begriffe „Glaube", „Ideologie" und „Wahn" gehen. Dennoch bestehen zwischen den genannten Phänomenen gewisse Beziehungen. Um ihretwillen sollen sie zunächst vorläufig unter dem Oberbegriff „Glaube" zusammengefaßt werden. Trennt man sie vorschnell, zum Beispiel indem man den Glauben der Religionswissenschaft, die Ideologie der Soziologie und den Wahn der Psychopathologie zuordnet, dann bekommt man nur einen Aspekt eines umfassenden Sachverhalts in den Griff: den *inhaltlichen*. Dadurch verliert man jedoch den *funktionalen* Gesichtspunkt aus den Augen, wie er sich vor allem in der gläubigen, ideologischen und wahnhaften Haltung ausdrückt. Diese Haltungen aber

kann man in den verschiedensten Bereichen des menschlichen Daseins antreffen. Das heißt also zum Beispiel, daß sich die Religion in gläubiger, ideologischer oder auch wahnhafter Weise manifestieren kann.

Der vorliegenden Untersuchung liegen folgende Prämissen zugrunde, die noch weiter erhärtet werden müssen:

1. Eine erste Vorannahme ist, daß es sich beim Glauben um ein allgemeines menschliches Phänomen handelt, das sich zwar im Bereich des Geistigen vollzieht, das aber zugleich in gewissen sozialen Vorgegebenheiten, vor allem aber in den biologischen Wurzeln, genauer gesagt: in bestimmten Triebstrukturen der Menschen verankert ist. Der Glaube kann in seinen verschiedenen Aspekten nur dann richtig verstanden werden, wenn man davon ausgeht, daß die Welt der diesseitigen Natur und die Welt des jenseitigen Geistes nur „Halbwelten" sind (Szondi). „Geist" ist dabei in dieser Sicht ein unableitbares „principium sui generis", das als Sinnerlebnis und Sinnerfahrung nur im Glauben und nur für den Gläubigen existiert.

2. Das Glaubensphänomen ist nicht nur insofern doppelt begründet, als man an ihm eine geistige und eine biologische Seite sehen muß; es zeigt auch in anderer Hinsicht ein Janusgesicht, indem es sich nämlich in humaner wie in inhumaner Form äußert. Arthur Koestler nennt nun zwar sein neuestes Buch, in dem er sich mit dem Glauben beschäftigt, „Janus"; aber dennoch wird er diesem Phänomen in seiner Doppelgesichtigkeit genausowenig gerecht wie vor ihm Marx und Freud. Sie alle sahen den Glauben einseitig negativ als „Depravat" (Gottfried Salomon). Für Marx war dieses „Opium des Volkes" der Ausdruck einer bestimmten entarteten, klasseninteressenverbundenen, historischen Denkweise, für Freud war er der Ausdruck einer „Illusion, bei der sich die Wunscherfüllung vordrängt", und für Koestler ist er der Ausdruck des Umstands, daß der Mensch ein Irrläufer der Evolution sein soll, bei dem durch ein Ungleichgewicht im Hirnwachstum die Fähigkeit zum rationalen Denken durch das angeborene Ungestüm leidenschaftlich vertretener irrationaler Glaubenssätze allzuleicht weggeschwemmt wird. Alle diese Ansichten, die den Glauben entwerten, sind jedoch einseitig, genauso einseitig, wie es auf der anderen Seite ein monomaner Fiduzismus ist.

Nun wäre es gleichsam eine Einseitigkeit höherer Ordnung, wollte man an die Stelle der genannten – offenkundig präjudizierenden – Konzepte ohne weiteres neue Theorien setzen, die lediglich den Vorzug einer geringeren Einseitigkeit haben. Aufgrund des umstrittenen Charakters der hier aufgeworfenen Fragen empfiehlt sich ein anderes Vorgehen, nämlich die Einführung einiger empirischer und erkenntnistheoretischer Voraussetzungen.

Empirische und erkenntnistheoretische Voraussetzungen

Zu den empirischen Voraussetzungen gehört die Behauptung, daß der Glaube ein allgemeines Phänomen sei. Trifft das aber tatsächlich zu? Bis vor kurzem hätte jeder Kenner der menschlichen Geistesgeschichte eine solche Feststellung ohne zu zögern bejaht, aber gerade in jüngster Zeit haben viele das nachdrücklich bestritten. Vor allem die sogenannte skeptische Generation der nachfaschistischen Zeit verwahrte sich mit Nachdruck gegen jeden Anspruch auf Gläubigkeit. Schaut man allerdings genauer nach, dann zeigt sich, daß auch sie eine weltanschauliche Fahne vor sich hertrug, und zwar eine solche mit der Aufschrift: „Ohne mich!" Außerdem hatte ihre Ablehnung jedes politischen, weltanschaulichen oder religiösen Engagements nichts Primäres an sich, sondern ließ sich unschwer als Reaktion auf die Überbeanspruchung ihrer psychischen Funktionen und Energien durch vorangegangene ideologische Systeme mit einem Totalanspruch interpretieren. Sie war also selber eine Ideologie, und zwar eine solche, die angstvoll auf jeden ideologischen Splitter im Auge ihres Nächsten reagiert, während sie den ideologischen Balken im eigenen Auge nicht wahrnimmt. Hier findet man eine ähnliche Dynamik wie im nachrevolutionären Rußland, wo man die alten Ikonen verbrannte und statt dessen feierlich überdimensionale Stoffikonen bei jeder passenden und unpassenden Gelegenheit vor sich hertrug, auf denen statt des Gekreuzigten jetzt entschlossen dreinblickende Herren mit Rauschebärten und Ballonmützen der gläubigen Menge zur Verehrung dargeboten wurden.

Als nächstes wird man sich fragen, ob denn nicht der Glaube gegenüber einem gleichsam chemisch gereinigten, wissenschaftlich legitimierten glaubensfreien rationalen Standort ein ungeheurer Atavismus ist. Die Erkenntnistheorie zerstört alsbald jegliche derartige Hoffnung. Wir können nämlich mit einer ausschließlich rationalen Argumentation nicht zu erschöpfenden Antworten auf unsere letzten Fragen vorstoßen. Warum das so ist, warum also das wissenschaftliche Denken, d. h. die Rückführung innerweltlicher Gegebenheiten auf innerweltlich nachweisbare und überprüfbare Tatsachen, eine Grenze hat, zeigte der Mathematiker Gödel. Er wies nach, daß kein System sich selber erklären kann. Es muß Anleihen bei einem noch umfassenderen Erklärungs- und Beweissystem machen, für das dann natürlich wieder die nämliche Forderung gilt. Um also zum Beispiel die Realität eines letzten Prinzips zu beweisen, müßte man hinter dieses zurück usw., und das bis in alle Unendlichkeit. Mit anderen Worten: Das Gödelsche Theorem läuft auf einen „regressus ad infinitum" hinaus und zeigt, daß wir bei den letztmöglichen Fragen den Boden des Logisch-Argumentativen notwendigerweise verlassen müssen.

Die erwähnte Ausgangsthese, man müsse neben der Naturwirklichkeit eine geistige Wirklichkeit annehmen, ist ein solcher unzulässiger Verstoß gegen das

Gödelsche Theorem, freilich ein offensichtlich durchaus begründeter. Das wird deutlich, wenn man sie mit der – erkenntnistheoretisch genauso unbeweisbaren – entgegengesetzten Behauptung Freuds vergleicht, die Annahme einer übersinnlichen Realität sei der Paranoia analog und müsse daher in die Psychologie des Unbewußten zurückverwandelt werden. Zieht man nämlich in dieser Kontroverse unsere empirische Wirklichkeitserfahrung heran, dann werden die Positionen klarer. Wie immer die – dem Menschen prinzipiell unzugänglichen – ontischen Gegebenheiten sein mögen, für unsere Wirklichkeitserfassung jedenfalls ist charakteristisch, daß wir die Welt der Seele, des Ichs und des Geistes genauso unabweisbar antreffen wie die Welt der Raumdinge.

Als Empiriker müssen wir von der Tatsache ausgehen, daß uns die Wirklichkeit in zwei Dimensionen begegnet. Der Geist ist unter dieser Voraussetzung kein Epiphänomen, keine Begleiterscheinung des Materiellen oder umgekehrt. Wer das übersieht, landet unweigerlich bei einem Platonismus, sei dieser spiritualistisch konzipiert wie bei Plato selber oder materialistisch wie zum Beispiel bei Marx, der alle Ideen, Religionen, Weltanschauungen, Rechtsverhältnisse als Ausdruck wirtschaftlicher Gegebenheiten auffaßte. Das Verhängnisvolle an beiden Auffassungen, die die vorgegebenen Dimensionen der Wirklichkeit zugunsten eines spekulativen Ontologismus leugnen, ist, daß sie ihren Ansatzpunkt von dem einzigen Ort wegverlegen, wo Geist und dinghafte Realität zusammenfallen: vom Menschen.

Unser Dasein ist dadurch bestimmt, daß wir einerseits auf eine geistige Wirklichkeit und auf einen letzten Grund für diese Wirklichkeit verwiesen sind, zugleich aber auch auf jenes Konkrete, Faktische, das wir Materie nennen. Dabei ist freilich die Weise, wie wir der materiellen Wirklichkeit begegnen, völlig verschieden von der Weise der Begegnung mit der geistigen Welt. An der materiellen Welt stoßen wir uns, sie leistet uns Widerstand. Zugleich sind wir gehalten, die Eigenschaften der Dinge objektiv zu kontrollieren. Das Wesen dieser Kontrolle besteht nach Popper in einem kontinuierlichen Prozeß der „Fehlerbeseitigung", das heißt in einer immer adäquateren Erfassung eben dieser Dinge.

Ganz anders verhält es sich, sobald es um die Dimension der Begegnung mit der mitmenschlichen bzw. mit der geistigen Realität geht. Die Wahrheit personaler Qualitäten wie des Glaubens, des Vertrauens, der Liebe oder von geistigen Werten wie Wahrheit, Weisheit oder Güte läßt sich nicht an Eigenschaften des Menschen objektiv kontrollieren, dem geglaubt, vertraut oder der geliebt wird, sondern man vertraut oder liebt, weil einem das Objekt seines Vertrauens oder seiner Liebe unbedingt wichtig ist. Dieser verschiedenartige Zugang zur Wirklichkeit liefert ein wesentliches Unterscheidungskriterium zwischen Glauben einerseits und Ideologie beziehungsweise Wahn anderseits: Ideologen und Wahnkranke sind zu der genannten Unterscheidung im gelebten Leben weitgehend unfähig, das heißt, sie gehen mit der mitmenschlichen und geistigen

Wirklichkeit so um, wie es der materiellen Wirklichkeit angemessen wäre – und zwar vor allem deshalb, weil sie von Kindheit an in der Erfahrung der personalen Wirklichkeit tiefgreifend gestört sind.

Psychologische Voraussetzungen des Glaubens

Mit dem eben eingeführten Begriff des unbedingt Wichtigen stoßen wir zugleich zum Kern des Glaubensphänomens vor. Bekanntlich wird heute noch – wie bei Freud – der Glaube vielfach mit der intellektuellen Annahme einer nicht beweisbaren Botschaft im Akt einer blinden Unterwerfung identifiziert. Der Gläubige gewinnt dadurch den Charakter eines Menschen, der gar nicht versteht, was die Botschaft bedeutet, es sei denn, er hält sich an den Sinn autoritativer Auslegungen, die im Namen des Glaubenssystems, also zum Beispiel seiner Kirche, von Experten rein äußerlich überliefert werden.

Dieser Sicht, die den Glauben als ein obskures Sich-behaglich-Fühlen in einem Nicht-Wissen auffaßt, hat Leopold Szondi, der Begründer der tiefenpsychologischen Forschungsrichtung der Schicksalsanalyse, einen viel tiefergreifenden Aspekt des Glaubens entgegengesetzt, indem er ihn auf seine indogermanische Sprachwurzel „leubh" zurückbezog. Dieses „leubh" hängt mit folgenden seelischen Funktionen zusammen: etwas begehren, liebhaben, loben, gierig verlangen, für wertvoll halten, nachgeben, sich freundlich erzeigen, vertrauen. Glauben im genannten weitesten Sinn hieße dann, daß jemand die Welt des materiell Vorgegebenen transzendiert und sich auf die Dimension einer nicht mehr unmittelbar vorgegebenen Wirklichkeit bezieht, der gegenüber er sich so verhält, wie es in dem Wort „leubh" zum Ausdruck kommt.

Man wird sich hier fragen, wie dieses *Transzendieren,* das Überschreiten der natürlichen Welt, erfolgt, bei dem man sich in eine Dimension hineinbegibt, die über das hinausreicht, was man wiegen, messen oder in Flaschen abfüllen kann, ja in der die Prinzipien von Raum, Zeit oder logischer Kausalität ihre Gültigkeit verloren haben. Es hat die Tatsache zur Voraussetzung, daß wir alle nach Allmacht streben. Das beobachten wir schon bei kleinen Kindern. Aber weder unser Ich noch unsere Umwelt erträgt einen derartigen Allmachtsanspruch. Hitler, Stalin und andere Menschen, die allmächtig sein wollten, sind Beispiele dafür.

Die Glaubensfunktion, die eine Funktion des bewußten Ichs ist – man muß glauben *wollen,* sagt Szondi –, erlaubt uns nun, unsere Allmachtsansprüche auf eine höhere Instanz zu übertragen. Wir haben es somit beim Menschen nicht nur mit einem Machtstreben zu tun, von dem uns zum Beispiel Nietzsche und Alfred Adler erzählten, sondern zugleich mit einem vom Ich ausgehenden, dem Menschen innewohnenden *Drang nach Partizipation,* das heißt nach Einssein

und Gleichsein mit den anderen, mit Gott und der Welt. Das Wesentliche einer derartigen Partizipation ist dabei nicht, daß das Ich oder der eigene Verstand aufgegeben, sondern daß Macht abgegeben wird, und zwar an jene Instanz, an die man glaubt.

Der Partizipationsdrang, der die Voraussetzung für diese Machtabgabe ist, findet sich nach schicksalsanalytischer Auffassung in zwei Urformen: beim Neugeborenen in der realen und vitalen Einheit mit dem Dasein der Mutter sowie bei gewissen sogenannten „primitiven" Kulturen im archaischen Gleichsein mit dem Objekt, zum Beispiel mit dem Totem. In unserer Kultur zerbricht die ursprüngliche Partizipation alsbald. Dadurch kommt es zur Erfahrung, vom Objekt abgelöst zu sein, beziehungsweise zu dem Dilemma, daß uns die Möglichkeit einer dauerhaften Partizipation verwehrt ist, während der Drang danach genauso ein lebenslanges Attribut unserer Existenz ist wie unsere Einsamkeit. Aus diesem Dilemma gibt es nach Szondi mannigfaltige Auswege:

„Der *eine* sucht sich ein Suchtobjekt, mit dem er die veruntreute partizipative Dualunion ersetzt. Der *zweite* verdrängt ein Stück der Realität, von dem er nichts wissen will. Er meidet fluchtartig dieses Stück der Wirklichkeit und ersetzt den Schaden des teilweisen Realitätsverlustes durch neurotische Symptome. Der *dritte* verleugnet ab ovo völlig die Wirklichkeit und baut die Welt neu auf, und zwar so, daß er seine Uransprüche auf die Partizipation restlos zu befriedigen vermag. Er wird wahnsinnig. Der *vierte* verleugnet nicht das natürliche Sein und Sosein der Welt, er setzt sie nur außer Aktion, er klammert die natürliche Welt ein und baut sich bewußt eine absolute, transzendentale neue Subjektivitätswelt auf. Man nennt ihn einen Philosophen. Der *fünfte* verleugnet die irdische Welt auch nicht, er öffnet aber sein Ich für die höchste Machtinstanz und bildet eine Partizipation, eine Dualunion mit Gott und dem Heiligen Geist. So wird er ein Gläubiger."

In welcher Form wir unseren Partizipationsdrang stillen, hängt primär von der Weise ab, in der wir die im Ich angelegte Macht auf die Objekte der Welt übertragen. Die Art dieser Machtübertragung bestimmt weitgehend unser Schicksal. Erhalten z. B. im Leben Erbe und Trieb die Übermacht, dann kommt es zu geist- und ichlosen Formen des Daseins; erhält die Umwelt alle Macht, dann führt das zur Uneigentlichkeit. Erfolgt die Machtverteilung einseitig zugunsten des Geistes, so verliert der Mensch die Verbindung zur natürlichen, alltäglichen Erfahrungswelt, er schwebt „wie Gott" über der Erde. Die Übermacht des Ichs dagegen isoliert ihn und zwingt ihn zu einem Bunkerleben, wo er in seinem eigenen Narzißmus erstickt.

In der eben gebrachten Feststellung wurde eine zentrale Aufgabe des Ichs angesprochen, nämlich „Machtverteiler", „Administrator" und „Organisator" der „Gegensatzpole der bewußten und der unbewußten Seele" zu sein. Das Ich ist aber zugleich die Geburtsstätte jeglichen Glaubens, denn „ohne Ich gibt es keinen Glauben".

Der Psychologe ist nicht legitimiert, über die Existenz oder Nichtexistenz des

Objekts dieses Glaubens – über Gott – ein Urteil abzugeben. Wohl aber kann er zweierlei konstatieren: 1. je integrierter ein Ich ist, desto integrierter wird auch das Glaubensobjekt sein, das es sich wählt, sowie 2. kein Glaubensobjekt ist integrierter als dasjenige eines personalen Gottes.

Der Psychologe hat sich somit auf die Erforschung der Bedingungen der Möglichkeit des Glaubenkönnens zu beschränken, das heißt auf das menschliche Ich mit seinem Bedürfnis nach Partizipation. Daneben noch ein spezifisch religiöses Bedürfnis zu postulieren, wie immer wieder versucht wurde, scheint im höchsten Maß fragwürdig.

Auch das Wesen des Glaubensakts bedarf noch eines weiteren Studiums. Prinzipiell könnte dieser illusionär, ja wahnähnlich sein, wie es Freud postuliert hat. In seiner Auseinandersetzung mit dieser „Illusionstheorie" des Glaubens betonte Szondi, daß man tatsächlich manche Gemeinsamkeit zwischen Wahn und Glauben feststellen könne: 1. Beide sind Produkte des Ichs, genauer gesagt, Ich-Funktionen, die sich aber nicht diesseits, sondern jenseits der Naturwirklichkeit ereignen. 2. Wahn und Glauben berühren sich ferner darin, daß beide dem Partizipationsdrang des Ichs entspringen. 3. Wahn und Glaube zeigen auch in dem Punkt Ähnlichkeit, daß sie für den, der sie nie bewußt erlebt hat, völlig unverständlich sind.

Die genannten Berührungspunkte genügen aber nicht zur Aufstellung der Behauptung, daß der Unterschied zwischen Glaube und Wahn nicht absolut oder daß der Glaube ein „physiologischer Wahn" beziehungsweise eine Illusion sei, wie Freud und Bleuler dies behauptet hatten. Um die Stellungnahme dieser beiden Forscher zu verstehen, müssen wir die Bedeutung des Zeitgeistes mit in Betracht ziehen. Beide hielten sich für reine Empiriker, das heißt sie waren Theoretiker einer antitheoretischen Philosophie. In Wirklichkeit repräsentierten sie eine Zeit, die rein monistisch bzw. materialistisch-rationalistisch eingestellt war. Bei ihnen wurde der „Wahrheitswert" eines seelischen Vorgangs mit einem Zollstock gemessen, dessen Eichung nur für die Naturrealität, nicht aber für die geistige Realität gültig war. Beide waren sie dennoch religiös; doch der Gott, den sie anbeteten, war nicht der himmlische Vater, sondern die reine Naturwissenschaft. Und weil sie Monotheisten dieser Naturwissenschaft waren, war für sie die Welt der Jenseitigkeit, die Welt des Geistes, gleichgesetzt mit der Welt des Wahns oder der Illusionen. Der Glaube dieser Zeit war der einseitige Glaube an eine verengt erlebte Natur. Dieser Glaube und ihre Wissenschaft dienten aber demselben Ziel wie der Glaube einer Religion: nämlich dem Schutz gegen Unsicherheit.

Glaube und Ichidentität

Eine wesentliche Funktion von Glaube, Ideologie und Wahn ist es, ein *Identitätsgefühl* zu stiften. Das geschieht dadurch, daß ich in einem Akt von Sinngebung und Sinnerfahrung die empirische Wirklichkeit transzendiere und mich mit einem geistigen Inhalt identifiziere, der für mich den Charakter des unbedingt Wichtigen annimmt.

Die Aufrechterhaltung dieser Identität ist für jeden so wichtig, daß sich zu allen Zeiten vor allem junge Menschen bis zur Opferung ihres Lebens an Ideen hingegeben haben. Aber sie besitzen in diesem Alter im allgemeinen noch nicht die ichhaften Voraussetzungen zum Durchhalten von Ungewißheit über ein bestimmtes Maß hinaus. Das wirkt sich gerade heute katastrophal aus, da wir alle unter dem Eindruck einer zunehmenden Undurchschaubarkeit der Wirklichkeit stehen, wobei es scheint, daß allgemein der Glaube an die Macht des Geldes und der physischen Gewalt zunimmt, während der Glaube an die Macht des Geistes abnimmt. Die Schwererträglichkeit dieser Situation brachte es mit sich, daß der gleichsam legitime Transitzustand jugendlicher Ideologiebildung für immer mehr Menschen zu einem Dauerzustand wurde.

„Ideologie" bedeutet in dieser ersten – vorläufigen – Definition eine einseitige Machtverteilung des Ichs, die sich so ausdrückt, daß man von einem oder von wenigen Aspekten der Wirklichkeit förmlich inflationiert, d. h. besessen ist, während gleichzeitig andere unabweisbare Strukturen der Realität und vor allem mitmenschliche Beziehungen weitgehend ausgeblendet werden. Der Ausdruck „Transitzustand" will sagen, daß diese jugendliche Ideologiebildung keineswegs grundsätzlich pathologisch interpretiert werden darf. Sie gewinnt nur dann den Charakter einer psychischen Störung, wenn die für sie kennzeichnenden Reaktionsbildungen und Ichveränderungen, mittels deren die Unsicherheit der eigenen existentiellen Situation bekämpft werden soll, auch nach der Adoleszenz noch weiter fortbestehen.

Die geistige Situation unserer Zeit brachte es mit sich, daß immer weniger Menschen den Schritt über derartige – ihrem Wesen nach vorübergehende – ideologische Haltungen hinaus schaffen. Wenn Watzlawik eine Summe von Experimenten zusammengestellt hat, aus denen hervorgeht, daß auch psychisch Gesunde und Intelligente an einmal gefaßten Vorstellungen selbst dann noch festhalten, wenn jeder Augenschein dagegen spricht und wenn jedes weitere Sich-daran-Anklammern im Grund irrwitzig ist; wenn Koestler in seiner Autobiographie und in seinem Roman „Sonnenfinsternis" Menschen schildert, die noch angesichts eines unmittelbar bevorstehenden schmählichen Todes glauben, sie müßten um einer Idee willen, die schon längst zu ihrer tatsächlichen inneren Erfahrung quersteht, widersinnige, selbstbezichtigende Geständnisse ablegen, dann wird einem klar, welche Macht hinter Glaubenssystemen steckt und daß

es völlig absurd ist, in ihnen nur das Festhalten an gesellschaftlichen Konventionen oder an überlieferten Ritualen zu sehen, worin manche solche Überzeugungen aufgehen lassen wollen.

Richtig ist vielmehr, die erkenntnistheoretische Voraussetzung jeglichen Glaubens im Gödelschen Theorem zu suchen und die psychologische im allgemein menschlichen Partizipationsbedürfnis bzw. in dem damit verbundenen Bedürfnis nach Machtübertragung. Und weil dieses Bedürfnis uns allen gemein ist, geschieht es, daß wir uns alle notwendigerweise in ein Objekt gläubig „vergaffen" – um einen Ausdruck der deutschen Mystik zu gebrauchen –, sei dieses Objekt Gott, die reine Naturwissenschaft oder etwas anderes.

Was die Durchschlagskraft dieses Bedürfnisses angeht, so folgt daraus, daß wir uns der Wahl irgendeines uns erfüllenden Objekts nicht entziehen können, daß aber der Grad, in dem wir erfüllt sind, subjektiv verschieden sein muß. Zweierlei ist hier freilich anzumerken:

1. Gott als Partizipationsobjekt hat ein Charakteristikum, das es von allen anderen Glaubensobjekten unterscheidet, nämlich daß es das einzige Objekt ist, das auf die Dauer der Intensität unseres Partizipationsbedürfnisses standzuhalten vermag.

2. Die Begegnung mit dem Numinosen kann genausowenig willkürlich herbeigeführt werden, wie sie auch nicht den Charakter eines angenehmen Verlusts der Identität in einem vagen ozeanischen Gefühl zeigt. Für den Gläubigen hat sie Gnadencharakter und wurzelt daher in einer Dimension, bei der jegliches psychologische Fragen aufhört.

Das Spezifische des Glaubens

Während bisher Glaube, Ideologie und Wahn vorwiegend unter gemeinsamen Aspekten betrachtet wurden, soll jetzt herausgearbeitet werden, wodurch sie sich voneinander unterscheiden und was ihre je spezifischen Merkmale sind. Allerdings darf man sich dabei dem Glauben nicht mit jener Voreinstellung nähern, von der Freud erfüllt war: Er redete über den Gläubigen, anstatt ihn selber zu Wort kommen zu lassen. Dadurch machte er ihn zum Objekt seiner Phantasien, statt sich zu fragen, was ihn mit diesem verbinden könnte. Wäre er methodisch zulässig vorgegangen, dann hätte er allenfalls zu der Vermutung gelangen können, für den Gläubigen treffe dasselbe zu, was er bei sich während seiner Selbstanalyse bzw. an seinen Analysanden entdeckt hatte, nämlich daß wir offenbar alle unsere Motive nicht bis ins letzte durchschauen können und daß das vor allem für Themen gilt, die uns besonders bewegen. Freud ging aber in seinen Spekulationen über den Gläubigen viel weiter, wobei er aufgrund

seiner Voreinstellung für die Eigenart des Religiösen in geradezu faszinierender Weise blind war.

Im Grund reduzierte er mit seiner Illusions- und Wunscherfüllungstheorie Gott auf das läppische Hirngespinst eines Himmelpapis, der seinen Kindern alle Wünsche erfüllt, zumindest post festum, nach dem Tod. Freuds Religionskritik gründet in diesem Punkt auf einer höchst provinziellen Erfahrung, nämlich auf dem Umgang mit pathologischen Religionsformen, die er für Religion schlechthin ansah, wie Pfister ihm mit Recht entgegenhielt.

In Wirklichkeit liegt der Glaube auf einer ganz anderen Ebene. Er bezieht sich auf jenen „Unsagbaren", „Namenlosen", der „nicht in die benannte Welt als ein Moment an ihr einrückt; das ‚Schweigende', das immer da ist und doch immer übersehen, überhört und – weil es alles im Einen und Ganzen sagt – als Sinnloses übergangen werden kann, das eigentlich kein Wort mehr hat, weil jedes Wort nur innerhalb eines Feldes von Wörtern Grenze, Eigenklang und so verständlichen Sinn bekommt" (Karl Rahner).

Sowenig die Frage, ob Gott real existiert oder nicht, ein Gegenstand wissenschaftlicher Beweisbarkeit beziehungsweise Widerlegbarkeit sein kann, sosehr gibt es eine Signatur dafür, ob jemand ein Gespür hat für das, was sich beim Gläubigen im Umgang mit dieser für ihn zugleich geheimnisvollsten und realsten aller Wirklichkeiten vollzieht: ob er nämlich etwas von derjenigen Paradoxie begreift, die darin besteht, daß Gott diesem Gläubigen in jener Dimension von erschreckender, ja „donnernder Stille" begegnet, von der der Zen spricht, und daß er zugleich das der Seele innigst Vertraute ist, wie Jung es einmal ausgedrückt hat.

Diese Paradoxie bei der Erfahrung Gottes scheint ein wesentliches Kriterium des Glaubens zu sein. Sie liegt auf einer ganz anderen Ebene als die Tatsache, daß die Menschen zu allen Zeiten auf Gott ihre eigenen Ambivalenzen projizierten, wodurch sein Bild fast immer zwiespältige Züge zeigte, wie man in vielfacher Weise feststellen kann. Sie ist auch keineswegs identisch mit der Mißdeutung Jungs, der im Göttlichen eine Coincidentia oppositorum in dem Sinn sah, daß es das Gute und das Böse gleichermaßen umschließe. Nicht alle Gläubigen werden freilich die genannten Paradoxien des Glaubens in sich wahrnehmen, genauso wie die wenigsten von ihnen all das zu realisieren vermögen, was in dem genannten indogermanischen „leubh" enthalten ist. In der konkreten Existenz des einzelnen wird also der Glaube fast nie völlig verwirklicht, allein schon deshalb nicht, weil er ein humanisiertes, das heißt maximal weitgespanntes Ich voraussetzen würde, was aber in unserer Welt extrem selten anzutreffen ist.

Angesichts dieser Tatsachen gibt es zweierlei Einstellungen, mit denen man sich dem psychologischen Aspekt des Glaubens nähern kann: die eine ist, daß man sich fragen muß, welche Bedingungen von seiten des Ichs erfüllt sein müssen,

damit überhaupt noch von „Glauben" gesprochen werden kann. Die zweite wurde hier gewählt, um den idealtypischen Kern des Glaubens vom Ideologiephänomen abzugrenzen.

Zur Phänomenologie und Psychodynamik von Ideologien

Wenn in der Folge von Ideologien gesprochen wird, dann geht es dabei nicht um Denkgebilde, sondern um psychodynamisch bedeutsame Strukturen beziehungsweise Haltungen. Ausgangspunkt ist die Feststellung, daß der Ideologiebegriff keine so altehrwürdige Geschichte hat wie die Begriffe „Glaube" oder „Wahn". Vielmehr handelt es sich dabei um eine Wortschöpfung einer Philosophengruppe zur Zeit der Aufklärung, deren Ziel es war, die Geistesgeschichte ohne Metaphysik anthropologisch und psychologisch neu zu begründen. Bezeichnenderweise soll Destutt de Tracy (1754–1836), eines der führenden Mitglieder dieser Philosophenschule, die Lehre von den Ideologien als Teil einer zukünftigen Zoologie angesehen haben.

Streng genommen ging es Destutt de Tracy nur um eine Gruppe von Ideologien: die Haltungsideologien, denen man heute die sogenannten Aktionsideologien gegenüberstellt. Dabei hatte Destutts Ansatz selber Merkmale einer Ideologie, nämlich durch seine versteckte Leidenschaft, Gefühle und unmittelbare Erfahrungen auszuklammern. Diese typische Einstellung eines Ideologen zu den Gefühlen hat Freud später förmlich zum Programm erhoben. Er forderte, man solle diese „wissenschaftlich bearbeiten", indem man ihre „physiologischen Anzeichen" beschreibt. Ein nicht hinterfragbares Ernstnehmen der Gefühle schloß er damit aus. Eine solche Einstellung zu den Gefühlen hat wohl immer mit Abwehr zu tun, auch wo sie wissenschaftlich rationalisiert wird. Wir müssen dies auch bei Freud annehmen, wie sich an seiner Biographie unschwer zeigen läßt.

Der hier angesprochene Abwehrcharakter von Ideologien wurde sogar schon längst vor Freud entdeckt, nämlich von Marx und Engels, die den nächsten Markstein in der kurzen Geschichte des Ideologiebegriffs lieferten. Ihr Ziel war freilich ein anderes: Sie wollten den Gesellschaftsprozeß als tragenden Grund von Ideologien an die Stelle der physiologischen Abläufe rücken, die die französischen Aufklärer als maßgeblich angesehen hatten. Dementsprechend sahen sie in den Ideologien „Ideierungen wirtschaftlicher Gegebenheiten". Diese Auffassung, daß Ideologien etwas Abgeleitetes seien, zieht sich bis in die Gegenwart durch, so daß heute noch ein zeitgenössischer Soziologe, Kurt Lenk, Ideologien als theoretische Sanktionierung gesellschaftlicher Herrschaftsformen definiert.

Daß damit stillschweigend demjenigen, der einer Ideologie anhängt, eine Unwahrhaftigkeit unterstellt wird, erkannte als erster Karl Mannheim – eine

Unwahrhaftigkeit freilich, die weniger die Stigmata der bewußten Lüge als der Selbsttäuschung trägt. K. Mannheim suchte dieses Problem zwar durch die Schaffung eines wertfreien Ideologiebegriffs zu entschärfen, indem er als Ideologiekriterium nicht mehr irgendwelche Formen der Unwahrhaftigkeit, sondern die sogenannte Seinsgebundenheit des Denkens annahm. Damit führte er aber ein neues fragwürdiges Kriterium für Ideologien ein, nämlich deren Verwirklichung.

Wie wenig jedoch dieses sogenannte historische Ideologiekriterium, also die mögliche Realisierung einer Idee in der Zukunft, brauchbar ist, zeigt eine Parallele, nämlich die – genauso unhaltbare – Auffassung der Psychiatrie zur Zeit Mannheims, die z. B. einen Eifersuchtswahn daran verifizierte oder falsifizierte, ob der Betreffende von seinem Partner tatsächlich betrogen wurde oder nicht. Wir wissen heute, daß ein derartiges Kriterium für die Diagnose „Eifersuchtswahn" genauso belanglos ist wie Mannheims Kriterium für das Konstatieren einer Ideologie.

Die Schwierigkeit, Ideologien ausschließlich soziologisch oder mit Hilfe philosophischer Überlegungen zu erfassen, rief zwangsläufig die Psychologie und insonderheit die Psychoanalyse auf den Plan. Dabei ging es um die Beziehung der Ideologien zu Neurosenformen mit bestimmten Symptomen, insbesondere den sogenannten Zwangsneurosen und depressiven Neurosen, mehr noch aber um die Beziehungen zu jenen scheinbar symptomlosen Neurosen, die sich primär in Charakterverschrobenheiten und -verhärtungen ausdrücken und die von W. Reich (1897–1957) unter dem Begriff „Charakterneurosen" zusammengefaßt und von den Symptomneurosen abgegrenzt wurden. Sie sollen den Hintergrund für die Haltungsideologien liefern.

Es ist hier nicht der Ort, die erwähnten Neurosenformen genauer zu schildern. Statt dessen soll – in Anlehnung an verschiedene Veröffentlichungen von Matussek – das *Spezifische der Ideologen* im Unterschied zu Gläubigen herausgearbeitet werden. Dabei fallen insbesondere folgende Kriterien auf:

1. Der Ideologe ist durch die Unfähigkeit gekennzeichnet, den konkreten Nächsten personal zu lieben. Dafür liebt er eher das räumlich und zeitlich ferner Stehende.

2. Das Prinzip ist für den Ideologen wichtiger als die Realität, die notfalls zugunsten des Prinzips verkannt und verfälscht wird.

3. Das Gewissen des Ideologen wird ausschließlich vom moralischen und nicht auch vom ethischen Zensor bestimmt. Das heißt, Richtmaß seines Denkens und Handelns sind jederzeit präsente Sittenregeln, auf die er sich berufen kann. Diese Sittenregeln sind je nach Fall völlig verschieden. Sie können einen strengen Vegetarismus genauso enthalten wie etwa das Gebot, seine Mitmenschen um „der höheren Sache" willen umzubringen.

4. Das Gewissen des Ideologen hat aggressivere Züge als das des Gläubigen.

Das zeigt sich in der harten Verurteilung von Andersdenkenden, in weniger ausgeprägten Fällen in der gefühlsmäßigen Unfähigkeit, die Menschen in ihrem letzten Wert als gleich zu erleben. Man unterscheidet Gläubige und Ungläubige, Gute und Schlechte, wobei man sich als der Wahrheit besonders nahestehend erlebt.

5. Der positive Zug bei Ideologen besteht in einer weitgehenden Freiheit von Krankheitssymptomen durch eine Scheinstabilität des Ichs.

Faßt man die *psychischen Eigentümlichkeiten* von Ideologen unter psychodynamischen Gesichtspunkten zusammen, so lassen sich – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – folgende Kriterien herausstellen:

1. Ideologen sind durch die Unfähigkeit gekennzeichnet, anlagemäßig vorgegebene innere Spannungen bzw. Spannungen zwischen den eigenen Bedürfnissen und der Außenwelt zu versöhnen. Dadurch kommt es zu einer fehlenden Flexibilität bzw. zu einer Reduktion der seelischen Spannweite. Sie läßt sich an einem Kriterium veranschaulichen, das auch dem Nichtanalytiker auffällt, nämlich an der starken Triebbestimmtheit des Ideologen. Daher die Unersättlichkeit statt des Fleißes, die rücksichtslose Starrheit statt der Zielstrebigkeit und die Realitätsblindheit statt echter Unabhängigkeit.

2. Durch das Fehlen der Fähigkeit zur Synthese wird jeder dialogische bzw. dialektische Weltbezug ausgeschlossen, und das Leben kann ohne Inflation mit dem Inhalt der Ideologie nicht mehr als sinnvoll erlebt werden. Reine Daseinsfreude, wie sie z. B. in dem Satz von Wilhelm Busch zum Ausdruck kommt: „Sie freuen sich mit Weib und Kind, schon bloß weil sie vorhanden sind", ist nicht erlebbar.

3. An die Stelle einer dialogischen Beziehung tritt beim Ideologen ein geschlossenes System mit deutlich manichäischem Charakter: Wo wir sind, da ist die Wahrheit, da sind die Kinder des Lichts, die Vertreter der reinen Lehre bzw. der reinen Rasse. Bei den anderen dagegen ist das Dunkle, Triebhafte, Unwahre. Das heißt: Die vom Ideologen nicht akzeptierte eigene Triebhaftigkeit wird von ihm nach außen projiziert.

4. Ein weiteres Kriterium des mitmenschlichen Umgangs des Ideologen ist, daß er die personale Realität seines Nächsten nicht wahrnimmt, sondern diesen behandelt, als sei er ein Gegenstand, an dem man sich stößt oder, wenn es sich um einen Aktionsideologen handelt, über den man verfügt. Konsequenterweise hält er sich darum auch nicht beim gesunden Menschenverstand auf und wird durch keine humoristische Anwandlung und durch keine Regung der Nächstenliebe gebremst, sondern läßt nur noch jenes Instrument zu, das der gegenständlichen Wirklichkeitserfassung angemessen ist: die Logik, die aber dadurch verzerrt wird, daß sie im Dienst einer überwertigen Idee bzw. im Dienst der Affekte steht. Die meisten der in freier Kommunikation mit den Mitmenschen erworbenen Gesichtspunkte bleiben unberücksichtigt.

Dieser Ausfall der an der schöpferischen Vielfalt des Unbewußten bzw. an der Mitwelt orientierten Dimensionen der Wirklichkeitserfassung läßt den Gedankengang vieler Ideologen äußerlich scheinbar besonders ungestört ablaufen, während sich die Vorherrschaft der nur voreingenommen zum Zug kommenden Logik in verschiedener Weise ausdrückt: Wir finden sie in Form eines pathologischen Rationalismus bzw. in Form eines „ideologischen Egozentrismus" (Joseph Gabel). Er äußert sich gleichsam in einer Erstarrung der begrifflichen Welt, die ihrer Sphäre von Bedeutungen und Möglichkeiten entkleidet ist. Das heißt zum Beispiel, wer ein Jude ist, ist ein Untermensch, wer kein Kommunist ist, ist ein Reaktionär.

5. Ein weiteres Kennzeichen von Ideologen ist, daß ihr Leben trotz einer äußerlich mitunter vehementen Unrastigkeit fast immer eingeschränkt, eingeengt und – gemessen an den Möglichkeiten – letztlich unproduktiv verläuft. Dabei sind die in den Hintergrund gedrängten Ansprüche und Bedürfnisse genau umgekehrter Art wie die im Vordergrund stehenden. Sie färben das Bild durch mitunter geradezu phantastische Wünsche nach Partizipation, die sich aber nicht auf den konkreten Nächsten beziehen, sondern auf eine abstrakte Menschenwelt, bis hin womöglich auf die gesamte Menschheit, bzw. die aus Ideen eigener Größe und Bedeutung erwachsen.

Wer würde hier nicht an Hitler in seinen letzten Lebensjahren denken, wie er einerseits mitleidlos die Menschen verheizen läßt, ob Freund, ob Feind, während er gleichzeitig anstehende Entscheidungen nur deshalb verschleppt, weil er endlos über phantastischen Plänen einer zukünftigen Welthauptstadt, über Mausoleen und Museen brütet, mit denen er sein Volk in der Zukunft beschenken will?

6. Was die Beziehungen der ideologiebesessenen Persönlichkeit zur Mitwelt betrifft, so geht es hier nicht um die Respektierung der Eigenart und Eigenwelt des Partners, sondern es wird ein Abhängigkeitsverhältnis angestrebt. Wenn die Bibel die intime Beziehung zweier Menschen als „Erkennen", das heißt als Wahrnehmen des Partners in seinem Eigenwert bezeichnet, dann ist es gerade diese Haltung, die beim Ideologen fehlt. Nach einem Wort von Landauer kommt Wahrnehmen nur unter Verzicht auf Einverleibung zustande. Beim Ideologen aber tritt das triebhafte Einverleiben an die Stelle des personalen Erkennens, was mit ein Grund für das pathologisch übertriebene Bedürfnis des Ideologen nach erkenntnismäßiger Sicherheit ist.

7. Das Wenige, was wir bisher über die Genese von Ideologien wissen, hängt eng mit dem genannten Einverleiben – psychoanalytisch ausgedrückt: mit der Introjektion – zusammen. Ähnliche Mechanismen finden sich auch bei manchen Depressiven. Hier wie dort steht der Betroffene unter der Erfahrung, daß die ersten Objektbeziehungen ungenügend waren. Daher auch in beiden Fällen die ewige Suche nach besseren Objekten, die man lieben und an die man sich anklammern kann. Daher aber auch die Tragik dieser Objektsuche im weiteren

Leben der ideologischen Persönlichkeit: Sie richtet sich auf ein abstraktes Objekt, das die vermißte Liebe der Kindheit ersetzen soll. Dieses Objekt erhebt allerdings die gleichen harten Forderungen nach Selbstaufopferung und Selbstaufgabe, die das Individuum in der frühen Kindheit an sich gestellt empfand. Dies ist natürlich nicht bewußt; alle Identifizierung mit ideologischen Inhalten, jede ideologische Haltung dient letztlich einem Ziel: unreife Impulse an der Bewußtwerdung zu verhindern, also zu verdrängen.

8. Es wurde gesagt, daß Ideologien eine relative Freiheit von Krankheitssymptomen bewirken können, was natürlich mitnichten gegen ihre manchmal eminente Gefährlichkeit oder zumindest Schwererträglichkeit in bezug auf die soziale Wirklichkeit spricht.

9. Es dürfte deutlich geworden sein, daß Glaube und Ideologie ihrem Wesen nach entgegengesetzt sind: Glaube beruht auf Urvertrauen und drängt zum Wagnis, Ideologie beruht auf der Früherfahrung einer Ungeborgenheit und drängt zu einer in der Welt nicht erfüllbaren Sicherheit. Da aber der Glaube das von Szondi herausgestellte Dilemma zur Voraussetzung hat, daß der Drang nach Partizipation genauso ein lebenslanges Attribut unseres Daseins ist wie die Einsamkeit, erscheint es angesichts dieser Unvereinbarkeit verständlich, daß wir empirisch bei fast allen Gläubigen ideologische Züge antreffen, während im allgemeinen selbst die verranntesten Ideologen Züge gläubiger Hingabe nicht entbehren.

Anmerkungen zur Psychodynamik des Wahns

Die Schilderung der Psychodynamik des Wahns muß sich auf einzelne wenige Aspekte beschränken. Es wurde gezeigt, wie es bei den Ideologien zu einer Einklammerung der Wirklichkeit kommt, speziell der mitmenschlichen, wobei die Bereitschaft dazu auch erworben sein kann. Auch beim Wahn findet sich diese Einklammerung, im allgemeinen sogar in einer gegenüber den Ideologien verstärkten Weise. Dennoch liegt der Schwerpunkt woanders: beim Umbau der Wirklichkeit. Mit dieser Feststellung läßt sich ein Spezifikum des jeweiligen Umgangs mit der Wirklichkeit beim Glauben, bei den Ideologien und beim Wahn formulieren.

Glaube bedeutet Annehmen der Wirklichkeit, Ideologie Ausklammern der Wirklichkeit und Wahn Umbau der Wirklichkeit, und zwar nicht einer x-beliebigen Wirklichkeit, sondern einer Wirklichkeit, die den Betreffenden existentiell angeht, insonderheit der mitmenschlichen und der geistigen Wirklichkeit. Der Begriff „Umbau der Wirklichkeit" bedeutet, daß die natürliche Welt durch eine quasi-ideenhafte neue Welt ersetzt wird. Dies führt dazu, daß die Schizophrenen konkrete Dinge so behandeln, als wären sie abstrakte (S. Freud). Vor allem

behandeln sie im Zug der Abwehr der für sie so bedrohlichen Begegnungsnähe ihre Mitmenschen auf die genannte Weise. Sie tun dies, indem sie die unmittelbare Beziehung (Szondi spricht hier von einer „natürlichen Generalthesis") außer Aktion setzen, und zwar nicht bewußt, gewollt und methodisch wie die Phänomenologen in der Nachfolge Husserls, sondern unbewußt, zwangsläufig und verzerrt. Von Wahn kann man dann sprechen, wenn das Ausgeklammerte verlorengegangen und durch eine Ersatzwelt substituiert worden ist.

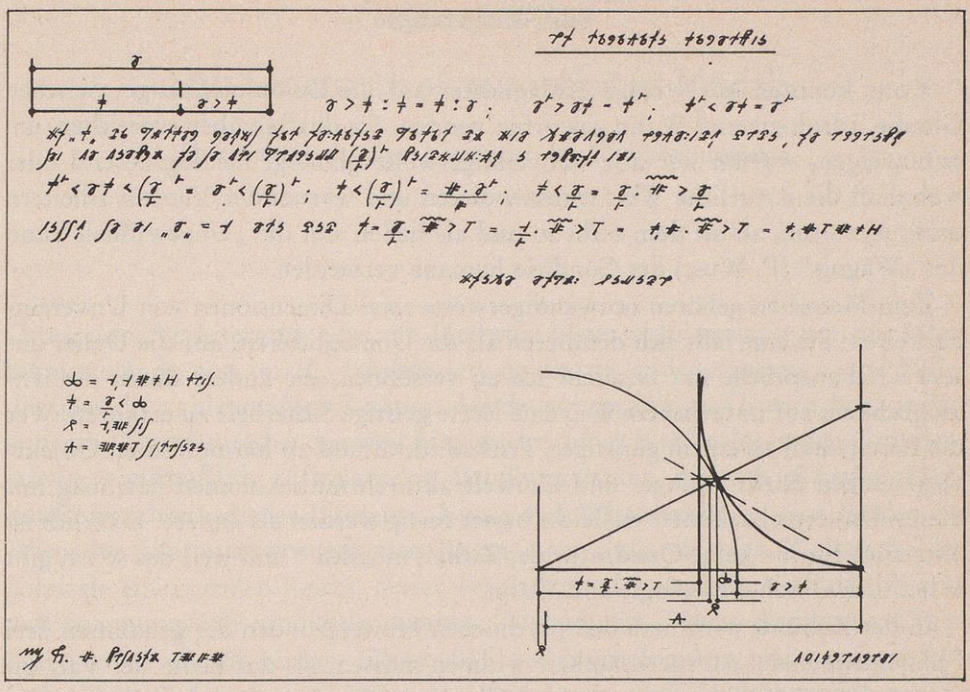
Zu diesem Umbau tritt ein zweites Moment. Sobald sich Wahn in voller Form eingestellt hat, wird bei allen den Wahninhalt betreffenden Themen ein Wechsel des Bezugssystems von einer solipsistischen, „ptolemäischen" Weltsicht hin zu einer die Mitwelt einschließenden, „kopernikanischen" Betrachtungsweise unmöglich. Diese Überstiegsunfähigkeit, wie man das Phänomen genannt hat, ist allerdings mehr beim fortgeschrittenen Wahn zu finden, im Unterschied zum Beginn eines Wahns. Hier trifft man eher auf ein Nebeneinander von hoher Sensibilität für gewisse Wesenseigenschaften und einer gleichzeitigen Realitätsblindheit: gleichsam eine Art von „Wackelkontakt" zur Wirklichkeit.

Es ist hier nicht der Ort, die Ursachen für die Entstehung von Wahn zu diskutieren. Nur soviel sei gesagt, daß wir gute Gründe für die Annahme haben, daß die Ansicht der älteren Psychiatrie überholt ist, die beim Wahn eine total andere Dimension von Störung postulierte als bei anderen wahnähnlichen Entwicklungen. Aber wie dem auch immer sei: Sicher ist, daß zwei Ansichten der traditionellen Psychiatrie unhaltbar sind:

Unhaltbar ist Bleulers Meinung, der Wahn sei ein „pathologischer Spezialfall" des Glaubens. Nun gibt es, wie gezeigt wurde, tatsächlich gewisse Gemeinsamkeiten zwischen Glauben und Wahn. Zugleich wurde jedoch deutlich, daß beide Phänomene von der Funktion und von der Psychodynamik her gesehen einander diametral gegenüberstehen. Das heißt, ein Wahnkranker kann unter Umständen zwar religiöse Inhalte in sein System einbauen, aber er kann gerade nicht jene innere Haltung aufbringen, die für den Gläubigen kennzeichnend ist. Wo Wahn ist, ist kein Glaube, und wo Glaube ist, ist kein Wahn.

Unhaltbar ist auch die Ansicht von Jaspers, der den Wahn als „pathologisch verfälschtes Urteil" auffaßt. Das Irrige dieser Auffassung ist darin zu sehen, daß dabei der Kern des Wahns völlig verkannt wird, der in einer Orientierungs- und Begegnungsstörung liegt.

Was damit gemeint ist, läßt sich durch eine Abbildung veranschaulichen. Sie zeigt den „Beweis für die Richtigkeit des Nationalsozialismus" eines seit Jahren hospitalisierten chronisch schizophrenen Handwerkers. Dieses „Beweisstück", in einer selbsterfundenen Sprache und Schrift verfaßt, in der der Patient seine von ihm selbst so genannten „höheren Gedanken" denkt, die stark um die Macht des Nationalsozialismus kreisen, und aus der er ohne zu stocken ins Deutsche übersetzt, wurde von ihm hauptsächlich aus zwei Gründen geschaffen:



Einerseits lieferte ihm sein Schema ein hieb- und stichfestes Orientierungssystem, das ihn ganz augenscheinlich vor jedem Zweifel über die „totale Richtigkeit" des Nationalsozialismus bewahrte und das es ihm ermöglichte, unangefochten an dessen Macht zu partizipieren. Derartige Zweifel kamen immerhin auch ihm noch, zum Beispiel bei Abbildungen von Konzentrationslagern in Zeitschriften oder Illustrierten.

Andererseits bewahrten ihn seine Kunstsprache und sein abstraktes Weltbild davor, „angezapft" und „ausgeplündert" zu werden, wie er es nannte, das heißt vor einer für ihn subjektiv unerträglichen Partizipation. Statt mit der Wirklichkeit der Mitmenschen und der Buntheit der Welt partizipierte er mit dem Nationalsozialismus, wie er ihn auffaßte. Dadurch blieb sein Intimbereich für ihn geschützt, weil ihn buchstäblich nichts mehr aus der Fassung bringen konnte.

Während insgesamt bei Wahnkranken Themen mit negativen Vorzeichen bei weitem überwiegen, hatte sich der Patient im Verlauf seiner jahrzehntelangen Wahnkarriere bis zu einem Punkt vorgearbeitet, wo er mit dem Objekt seiner Wahl in scheinbar völliger Ruhe vereinigt leben konnte. Das verhalf ihm dazu, in der Anstalt eine zwar schattenhafte, aber subjektiv einigermaßen glückliche Existenz zu führen. Wie man unschwer erkennen kann, ist dieser Patient am Ende einer Entwicklung angekommen, bei der alle in freier Kommunikation mit den Mitmenschen erworbenen Gesichtspunkte ausgeklammert bleiben.

Schlußfolgerungen

Zwar konnten nur wenige Schlaglichter auf die Zusammenhänge zwischen Glaube, Ideologie und Wahn geworfen werden. Sie dürften aber ausreichen, um aufzuzeigen, warum wir alle notwendigerweise gläubig, ideologisierend oder wahnhaft die natürliche Welt transzendieren und warum der Versuch scheitern muß, so zu tun, als sei dem nicht so und als ließen sich die „Ungewißheit" und das „Wagnis" (P. Wust) der Conditio humana vermeiden.

Zum Menschen gehören notwendigerweise zwei Dimensionen von Unvereinbarkeiten: die eine läßt sich definieren als die Unmöglichkeit, auf die Dauer unsere Triebansprüche mit unserem Ich zu versöhnen, die andere durch die Unmöglichkeit, auf natürlichem Weg eine letzte geistige Sicherheit zu erfahren. Wer die Bereitschaft zu einem günstigen Triebschicksal und zu harmonischen Objektbeziehungen durch Anlage- und Umweltfaktoren mitbekommen hat, mag mit diesen Unvereinbarkeiten vielleicht besser fertig werden als andere. Letztlich ist aber auch für ihn keine Quadratur des Zirkels möglich – und weil das so ist, gibt es letztlich Glaube, Ideologie und Wahn.

In der Zukunft wird man den psychischen Hintergründen der genannten drei Phänomene mehr Aufmerksamkeit widmen müssen, als das heute der Fall ist. Heute aber schon läßt sich sagen, daß Glaubensstörungen – prinzipiell therapiebare – Ichstörungen sind (Szondi). Das Prinzip einer derartigen Therapie beruht natürlich nicht auf dem Erzwingen oder Einimpfen einer bestimmten Weltanschauung, sondern auf einer Neuverteilung der Macht des Ichs. Wie sich eine gelungene Machtverteilung des Ichs ausdrückt, läßt sich unschwer formulieren: daß man im Nächsten weder einen „lupus" noch einen „deus", weder einen Wolf noch einen Gott, sondern eine „res sacra", ein geheiligtes Wesen, sieht. Seneca, von dem dieses Wort des „homo res sacra hominis" stammt, sagte zugleich, wie diese Vermenschlichung des Menschen geschieht: „Indem er sich über das Menschliche erhebt", das heißt, indem er mit dem Geist partizipiert.

Literatur: E. Bleuler, Lehrbuch der Psychiatrie (Berlin [8]1949); *R. Egenter – P. Matussek,* Ideologie, Glaube und Gewissen (München 1965); *H. E. Erikson,* Identität und Lebenszyklus (Frankfurt [2]1970); *S. Freud,* Gesammelte Werke, Bd. 1–18 (London o. J.); *J. Gabel,* Ideologie und Schizophrenie. Formen der Entfremdung (Frankfurt 1967); *K. Gödel,* Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme, zit. nach P. Watzlawik, Wie wirklich ist die Wirklichkeit? (München 1976); *W. Huth,* Wahl und Schicksal (Bern 1978); *K. Jaspers,* Allgemeine Psychopathologie (Berlin [6]1953); *C. G. Jung,* Psychologie und Religion: Ges. Werke, Bd. 11 (Zürich 1963); *A. Koestler,* Abschaum der Erde. Ges. autobiographische Schriften, Bd. 2 (Wien 1971); vgl. auch: Der Spiegel, 30. 1. 1978, 160; *K. Lenk,* Ideologie, Ideologiekritik und Wissenssoziologie (Darmstadt [6]1972); *G. Maetze,* Der Ideologiebegriff in seiner Bedeutung für die Neurosenlehre, in: Jahrb. der Psychoanalyse (Bern 1960); *K. Mannheim,* Ideologie und Utopie (Frankfurt [3]1952); *K. R. Popper,* Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf (Hamburg [2]1974); *K. Rahner,* Grundkurs des Glaubens (Freiburg [4]1976); *L. Szondi,* Ich-Analyse (Bern 1956); *P. Wust,* Ungewißheit und Wagnis (München [5]1950). – Der Aufsatz ist die leicht umgearbeitete Fassung eines Abendvortrags vom 13. Juni 1978 in der Katholischen Akademie München.

Albrecht Weber

Alt-Österreich als europäisches Modell

Zur österreichischen Literatur des 20. Jahrhunderts

Österreichische Literatur oder die Literatur Österreichs gewann um die Jahrhundertwende und im 20. Jahrhundert qualitativ und quantitativ eine Fülle, die über die zahlenmäßige Relation der deutschsprachigen Österreicher zu den anderen Deutschsprechenden weit hinausgeht. Junge Kräfte des in den Gründerjahren wirtschaftlich aufsteigenden Großbürgertums, vielfach jüdischer Herkunft, wandten sich der Literatur, Kunst und Wissenschaft zu und fanden im Wien der Jahrhundertwende den Raum einer aufstrebenden Weltstadt, der Kapitale eines großen Reichs, dessen ethnische und kulturelle Vielfalt sich traf und spannungsvoll-produktiv mischte. Zugleich bot Wiens glanzvolle Oberfläche soviel oberflächlichen Glanz, daß der psychologische und psychoanalytische Versuch Freuds zur Lösung von Komplexen und Verdrängungen gerade dort möglich, ja notwendig schien, wie ebendort sehr früh Sprachkritik (beißend, ja bissig durch Karl Kraus) und Sprachskepsis (durch Hofmannsthal 1901/02 oder Wittgenstein 1918/21) poetisch und philosophisch formuliert wurden. Psychologische und sprachkritische Sensibilitäten bestimmten wesentlich die Richtung der hervorquellenden Literatur. Die jungen Literaten des österreichischen Fin de siècle hatten offenbar wenig Lust, den in Österreich langandauernden Realismus Stifters, Roseggers, Saars († 1906), der Ebner-Eschenbach († 1916), fortzusetzen oder zum Naturalismus, wie in Deutschland, zu radikalisieren. Sie schrieben neuromantisch-symbolistisch, impressionistisch, psychologisierend-individualistisch, oder wie man ähnlich dies umschreiben mag; dieser Literatur fehlte daher weitgehend die unmittelbare soziale oder sozialkritische Dimension – wie noch bei Ebner-Eschenbach (z. B. „Das Gemeindekind", 1887) oder Saar (z. B. „Der Steinklopfer", 1873/74).

Eine unter solchen Bedingungen entstandene, außerordentlich umfangreiche Literatur ist die österreichische des 20. Jahrhunderts. Auch wenn sie nur in der Perspektive des rückblickenden Entwurfs Alt-Österreichs – hier vereinfacht verstanden als die Monarchie der Habsburger, als des mit Franz-Josephs 68jähriger Herrschaft (1848–1916) auslaufenden Staats, nicht als das barocke oder Maria-Theresianische Österreich – und in bezug kritischer oder nostalgischer Spiegelung auf ein vorweggenommenes Europa-Modell hin betrachtet werden soll, ist sie noch schier unüberschaubar: weil bis in unser Jahrzehnt die Reflexion

österreichischen Selbstverständnisses sich unweigerlich durch Darstellung und Deutung des alten Österreich und seiner Geschichte zu klären versucht, das Thema also immanent ist.

Wiener Literatur um 1900

In Hofmannsthals annähernd vierzigjährigem Briefwechsel (1890–1929) mit Arthur Schnitzler, der sich mit den beiderseitigen literarischen Arbeiten und Wiens literarischer und theatralischer Szene befaßte, findet sich, ebensowenig wie in Schnitzlers Autobiographie „Jugend in Wien" (die von 1862 bis 1889 führt) kaum ein politisches Thema, kaum ein Hinweis auf den Staat und dessen Probleme. Man lebte der Literatur. Auch der über dreißig Jahre dauernde Briefwechsel (1898–1929) Hofmannsthals mit Leopold von Andrian spiegelt eher Andrians hypochondrische Zustände, die nervende Langeweile, und begnügte sich in anderthalb Jahrzehnten mit wenigen politischen Bemerkungen. Österreichertum galt von vorneherein in Europäertum aufgehoben.

Romane und Lustspiele entblößten die obere Gesellschaft Wiens und deren Probleme, hauptsächlich erotische, eine Gesellschaft, die, selbstzufrieden und gelangweilt in der scheinbaren politischen Stabilität Alt-Österreichs und Europas, über Genuß und heiteren Leichtsinn, über Glück des Augenblicks und Halbwehmut des Vergessens pseudophilosophierte, Betrug, Intrigen, Liebes- und Ehe-Konstellationen variierte. Der Typ des „süßen Mädels" aus dem Volk stieg aus Schnitzlers Erfahrungsbereich über seine Stücke in das Wiener Theater auf, der Typ des adligen Verführers – die Figur Casanovas taucht in österreichischer Literatur immer wieder auf – wurde durchgespielt: er kommt, nimmt, genießt, bereut nicht, schweigt; die doppelte Moral der Gesellschaft zugunsten des Kavaliers rechtfertigt, intellektuelle Wortfähigkeit gleitet und täuscht allzuleicht über die Leere hinweg. Nimmt jemand unvorhergesehen dieses Spiel ernst, steht das Tragische jäh auf der Schwelle, bisweilen im Kurzschluß von Selbstmord oder Duell übersprungen oder in psychologischer Selbstreflexion aufgelöst. Fraglich scheint der Sinn des Lebens, seine Aufgabe. *Arthur Schnitzler* spann diese Themen von „Anatol" und „Das Märchen" (1893) über „Liebelei" (1895), „Der Reigen" (1900), „Leutnant Gustl" (1900) bis „Fräulein Else" (1924), *Hermann Bahr,* Schnitzlers und Hofmannsthals Freund, von „Wienerinnen" (1899), „Das Konzert" (1910) bis „Spielerei" (1919), ja „Ehelei" (1920). Spiegelte sich darin das Alt-Österreich der Jahrhundertwende nur in der Facette Wien, so auch in *Hofmannsthals* Ton und Stil, aber bei ihm tiefer in die Geschichte eingelassen wie „Reitergeschichte" (1898), die ins Kriegsjahr 1848 versetzt, ähnlich wie Rilkes „Cornett" (1899) in die Türkenkämpfe Sporks 1664 zurückgedacht ist. „Der Rosenkavalier" (1911) spiegelte Wiener Flair

blendend im Zeitalter Maria Theresias. Zeitstück war dann 1918 „Der Schwierige", das ernste Lustspiel um den Grafen Cari Bühl, den noch durch Fronterlebnis und Erfahrung des Zusammenbruchs belasteten komplizierten Menschen; als Zeitstück auch Kritik der Gesellschaft des Hochadels.

In den beiden Jahrzehnten vor Kriegsausbruch 1914 mangelte es in der Wiener Geistigkeit nicht an Sensibilität für das Brüchige der Situation. Aber, zurückgebogen auf das Ich, wurde Isolation oder Vereinsamung als Sprachkrise offenbar. Den in jener Wiener Atmosphäre Befangenen mangelte die Sensibilität für das Politische und Soziale, ein in heutiger Sicht unbegreiflicher Mangel, wenn man bedenkt, daß damals Trotzki sieben Jahre unter dürftigen Verhältnissen in Wien gelebt hat, daß Tito 1913 nach Wien kam, um dann als Korporal in den Weltkrieg zu ziehen, daß Stalin kurze Zeit sich dort zum Studium der Nationalitätenfrage aufhielt, daß Hitler 1909 bis 1913 als Gelegenheitsarbeiter, Obdachloser usw. in Wien hauste, bald aufgeladen von den ungeheuren sozialen, nationalen und für ihn besonders rassischen Spannungen, eingehüllt in die Theatralik Wagnerischer Gesamtkunstwerke. Dieses Wien der Schattenseite erzog Revolutionäre. Es fand in der gleichzeitigen Literatur keinen Niederschlag. So stand, seltsamerweise, das von Freud beeinflußte Wien und seine Literatur unter dem Zeichen der Verdrängung.

Wie anders sensibel für das Bedrohende müssen gleichzeitig *Kafka* (1912: „Das Urteil" und „Die Verwandlung") und der in Innsbruck lebende *Trakl* gewesen sein. Auch *Rilkes* europäische Unstete von Prag nach Rußland, Worpswede, Paris, München, Duino, Muzot könnte teilweise von daher erklärt werden; sie lotete gewissermaßen über Alt-Österreich hinaus Europa aus. Seine „Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge" (1910) enthalten vibrierend die Ungewißheit der Zeit, die Trakl in düstere Prophetie des Untergangs faßte.

Von Kafka, Rilke und Trakl kamen nicht Einsicht und Wille zu politischem Handeln. Seltsamerweise brach dieses in jene psychologisch-traumhafte Wiener Literatursphäre ein, nicht, noch nicht als Literatur, aber als Problem. Ausgelöst von „Sanierungsplänen" der Wiener Stadtverwaltung übte *Hofmannsthal* im Brief vom 24. 8. 1913 an seinen Freund Leopold von Andrian schärfste Kritik am Kleinbürgertum und am Adel; das „alte Reich" sei „ohne jede Idee"[1]. Er suchte eine Lösung in personaler Tüchtigkeit: „Wir müssen trachten, *etwas* zu sein, dann ist in diesem *etwas* auch Österreich" (201).

Andrian, Diplomat in Warschau, korrigierte in der Antwort, daß Hofmannsthal nicht die Pflicht dem Vaterland gegenüber erfülle, kritisierte den Hochadel, erklärte „gleichzeitig Deutscher und Österreicher zu sein" für „unmöglich" (202) und entwarf, wie er formulierte, die „österreichische Idee":

„An und für sich aber besteht sie in absoluter durch die Geschichte gegebener Sicherheit und kann, wie ich glaube, durch menschliche Dummheit kaum ernstlich auf die Dauer gefährdet werden. Sie lautet etwa so. Ein Ideal, welches das des einfachen Nationalstaates weit über-

steigt, ist die Cooperation und teilweise Verschmelzung der Genien aller Völker, deren Existenz nur innerhalb eines großen Reiches überhaupt möglich ist, deren Existenz also direkt von der Existenz Österreichs abhängig ist, ich meine zunächst folgende Nationen, welche sozusagen zum eisernen Bestand der Monarchie gehören: Die Ungaren, Böhmen, Kroaten (und die mohammedanischen Bosnier serbischer Zunge), dann die Slovaken, Slovenen, Ruthenen. Zu diesen kommt nun der durch angeborene Rasseneigentümlichkeit von den Reichsdeutschen verschiedene, durch acquirierte, durch Blutmischung und durch historische Prozesse sich immer mehr von ihnen differenzierende Block der deutschredenden Österreicher, endlich noch die unter andere Nationalitäten versprengten Trümmer (z. B. die Italiener im Küstenland und die Polen in Ost-Galizien)" (204 f.).

Der „franzisco-josefinische" Staat

Nicht daß mit Andrian die „österreichische Idee" geboren wäre, sie läßt sich zurückverfolgen über Grillparzers Habsburger-Dramen in die Zeit Andreas Hofers zum Baron Hormayer, dem „österreichischen Plutarch".

1806 hatte Franz II. als Franz I. die österreichische Kaiserkrone aufgenommen und die des Reichs vorher niedergelegt, der Wiener Kongreß 1815 das alte Reich nicht mehr hergestellt, nur einen losen Staatenbund, dem Österreich präsidierte. Metternich dachte weder national noch konstitutionell noch liberal noch demokratisch. Italien, wo Habsburg Mailand und Venetien besaß, war für ihn ein geographischer Begriff. Jede jener Ideen mußte die monarchische Herrschaft über elf verschiedene Nationalitäten und die Macht der übernationalen Hocharistokratie erschüttern, ja zerstören. Die Märzrevolution von 1848 hatte den Aufstand gebracht, aber er war in Prag, Wien, Italien und Ungarn niedergeschlagen worden. Die deutsche Nationalversammlung in der Paulskirche hätte nur die deutschsprachigen Teile der Habsburgermonarchie in eine großdeutsche Lösung einbeziehen können und den Vielvölkerstaat auflösen müssen und hatte schließlich die kleindeutsche Lösung versucht, die Bismarck später gewaltsam vollzog. Der Reichstag in Kremsier hatte die Autonomie der Nationalitäten in einem Bundesstaat auf konstitutionell-demokratischer Basis debattiert, war jedoch nach dem Sieg der Armee – und die Armee war das einzige österreichische Faktum – aufgelöst worden. Die Fragen des Jahrhunderts waren ungelöst geblieben. Die Beteiligung schon des Bürgertums am Staat war gehemmt, die Nationen, voran Italiener, Tschechen, Ungarn beschritten den Weg der Loslösung. Nur die Deutschen verstanden den Habsburgerstaat als ihren Staat und versuchten ihn zusammenzuhalten, was ohne Rückhalt im alten, größeren Reich ihre Kraft überforderte und sie den anderen Nationalitäten als Feinde erscheinen ließ.

Franz Josef, seit 1848 (18jährig) auf dem Thron – nach ihm wird die Epoche franzisco-josefinisch bezeichnet – sah seine Regierungs-„Kunst" darin, den Status quo zu erhalten, nichts zu berühren, die Windstille nicht zu stören, sorg-

fältig, sauber und geräuschlos zu verwalten auf dem Boden dynastischer Legitimität, bisweilen etwas nachzugeben, auch halbe Reformen mit einer Hand zuzugestehen, um sie mit der anderen zurückzunehmen. So erhielt er den Staat der Habsburger, dessen Idee in der Dynastie und der Person des Kaisers lag, der als Bürokratie in Erscheinung trat und eigentlich nur in der Armee für alle realisiert war.

Dieser multinationale Habsburgerstaat, den Andrian durch Findung oder Wiederfindung einer „österreichischen Idee“ [2] bewahren wollte, hatte immerhin die Niederlagen von 1859 gegen Piemont-Italien und 1866 gegen Preußen-Norddeutschland überstanden; er hatte 1867 im sogenannten „Ausgleich“ dem Königreich Ungarn als einer Reichshälfte weitgehende Selbständigkeit einräumen müssen, die staatsrechtliche Formel der Kaiserlichen und Königlichen (K. u. K.) Monarchie konstruiert, diesen Ausgleich nicht aber auf die Slawen ausgedehnt. Der Thronfolger Erzherzog Franz Ferdinand strebte diesen Ausgleich an, eine vielleicht letzte Chance einer breiteren Fundierung des Staats angesichts der Balkankrisen seit der Annexion Bosniens und der Herzegowina durch Österreich (1908), den Balkankriegen gegen die Türkei (1912) und dann gegen Bulgarien (1913). Die explosive Lage am Balkan dürfte der Hintergrund für den Einbruch des Politischen in die literarische Welt Hofmannsthals gewesen sein. Denn er schrieb am 24. 8. 1913 auch (an Andrian, 199):

„Der Einzige, der immer noch durchgreifen könnte, wäre der Erzherzog Franz: aber welcher Eigenschaften bedürfte er dazu, von denen er, fürchte ich, nicht *eine* hat: ausdauernder Hingabe an ein Ziel, Consequenz, Geschicklichkeit gegenüber Leuten aller Stände, eines großen bewegenden Weltverstandes, verbunden mit dem festesten Charakter.“

Der Erzherzog hat den Gegenbeweis nicht mehr antreten können: als Folge seiner Ermordung am 28. Juni 1914 in Sarajewo brach der Weltkrieg in zwei Phasen aus, den Europa verlor.

Österreich-Idee, Krieg und Zusammenbruch

Entschlüsse, wenn sie einmal statthaben, lösen leicht, kraft der endlichen Entschiedenheit, Begeisterung aus. Patriotismus flammte auch in Wien auf, gedämpfter als etwa in Berlin. Dem um seine Existenz ringenden Habsburgerstaat, der sich im Feld überraschend tapfer schlug und nicht wie ein Kartenhaus zerfiel, mußte eine Idee eingegeben, der Sinn des Kampfes gezeigt werden. Der Kavallerieoberleutnant der Reserve *von Hofmannsthal* übernahm im Rahmen des Kriegsministeriums diese sinndeutende, eben auch propagandistische Aufgabe und zog Felix Braun, Stefan Zweig, Ginzkey, Csokor, zeitweise auch Rainer Maria Rilke heran; Karl Kraus kritisierte dies schärfstens [3]. Hofmannsthal gestattete sich keine nationalistischen, geschweige chauvinistischen Töne.

Verstärkter Patriotismus war allerdings auch in Österreich zu hören[4]. Hofmannsthal zielte ab auf Besinnung auf das historische und besonders das kulturelle Erbe, gab, mit anderen, eine „österreichische Bibliothek" heraus, schrieb über Prinz Eugen und Maria Theresia, für die Bejahung Österreichs und entschieden gegen Sprachpurismus und Fremdwortverfolgung, weil in Österreich „die Sprachen gemengt" seien, schrieb 1916 über „Shakespeare und wir", über „Österreich im Spiegel seiner Dichtung", unterstrich dabei den „geistigen Universalismus", machte Notizen über „Die Idee Europa", worin er als „das Stigma Europas" bezeichnet, „die Mittel, nicht das Ziel des Daseins zu suchen", erklärte „das Europäische als den absoluten Maßstab" des jeweiligen Nationalen, um schließlich Österreich und Europa gleichzusetzen: „Wer sagt ‚Österreich', der sagt ja: tausendjähriges Ringen um Europa, tausendjährige Sendung durch Europa, tausendjähriger Glaube an Europa. Für uns, auf dem Boden zweier römischer Imperien, Deutsche und Slawen und Lateiner, ein gemeinsames Erbe zu tragen auserlesen, – für uns wahrhaft ist Europa Grundfarbe der Sterne . . ."

1917 veröffentlichte er in der „Neuen Zürcher Zeitung" den Aufsatz „Die österreichische Idee" und behauptete in der Phase des bereits beginnenden Zusammenbruchs – der alte Kaiser war 1916 dahingegangen, Wilsons 14 Punkte lagen vor –, daß Österreich „tiefer vorbereitet sei als jemand in Europa . . . die Grundlinien zu erfassen einer neuen übernationalen europäischen Politik unter voller Erfassung, Integrierung des nationalen Problems". „Dies Europa, das sich neu formen will, bedarf eines Österreich", denn: „Mitteleuropa ist ein Begriff der Praxis und des Tages, aber in der höchsten Sphäre, für Europa, wofern Europa nun bestehen soll, in der Sphäre der obersten geistigen Werte und der Entscheidungen über die Kultur der Jahrtausende ist Österreich nicht zu entbehren."[5] Das Bekenntnis besagt, daß man in Wien immer noch an die Möglichkeit und Notwendigkeit eines Bundesstaats im Raum Alt-Österreichs oder Mitteleuropas glaubte. So jedoch nicht in Prag, Krakau, Budapest, Zagreb und Triest.

Es ist wohl unbestritten, daß die Pariser Vorortverträge (1919/20) die österreichische und die europäische Frage nicht lösten, sondern Ursache verschärfter Nationalitätenkämpfe wurden. Auch Masaryk, Präsident der neuen Tschechoslowakei, scheiterte mit dem Plan eines staatenbundartigen Zusammenschlusses der Nachfolgestaaten in jenem Zwischeneuropa zwischen der Sowjetunion und dem Deutschen Reich. Die deutschsprachigen Österreicher, die sich als die Österreicher, aber zugleich eben durch den Zerfall des Habsburgerreichs in Nationalitäten als Deutsche wiederfanden, beschlossen, unter Führung der Sozialdemokraten, sich als Südostdeutschland oder dann Deutschösterreich dem Deutschen Reich anzuschließen. Der Anschluß wurde im Friedensvertrag von Saint Germain verboten. Österreich rang um seine Identität und politische Bestim-

mung, was 1933 zur Diktatur der „Vaterländischen Front" der Bundeskanzler Dollfuß und Schuschnigg und der „Heimwehren" Starhembergs führte, bis Hitler, der Österreicher, 1938 den Anschluß gewaltsam erzwang.

Nationalistisch waren die Massen, das Bürgertum und das Kleinbürgertum, österreichisch im Sinn eines übernationalen Modells nur der Adel, besonders der Hochadel, die höhere Bürokratie, das höhere Offizierskorps, die Juden, vielfach ein Teil der Intellektuellen.

Richard Graf Coudenhove-Kalergi veröffentlichte 1923 sein Buch „Paneuropa", erhob die alte Idee zum Programm und gründete die Paneuropa-Bewegung. Er postulierte: „Nur ein großzügiger Wiederaufbau Europas auf demokratisch-föderativer Grundlage könnte die Zerstückelung Österreich-Ungarns und die Verstümmelung Deutschlands wirtschaftlich rechtfertigen" (101). Als Alternative erkannte er „nationalen Imperialismus oder demokratischen Europäismus" (120) und mahnte: „Wenn die Befreiung der europäischen Völker nicht ergänzt wird durch ihre Einigung – werden die europäischen Staaten binnen kurzem von den wachsenden Weltmächten verschlungen werden" (19).

In seinen Lebenserinnerungen „Eine Idee erobert Europa" (1958) schilderte er die Übertragung der Idee Alt-Österreichs auf Europa, den Aufstieg der Bewegung, deren Sekretariat die Wiener Hofburg beherbergte. Ideal wurde ihm schließlich die Schweizer Lösung „eines einvernehmlichen und gleichberechtigten Zusammenlebens von Menschen verschiedener Zunge" (186); Europa bezeichnete er als eine „mehrsprachige Nation" (350). Das politische Programm Paneuropa, das auch Otto von Habsburg mit verficht, benutzte Alt-Österreich als besser zu realisierendes Modell für ein künftiges Europa. Daher räumte es dem Problem österreichischer Identitätsfindung keine Priorität ein, insofern Österreich, die Erste Republik von 1918–1938, als selbständiges Gebilde in einem größeren Ganzen, als es Deutschland war, aufgehoben schien und die Entscheidung, ob eigene Nation oder nicht, offenbleiben mochte.

Hermann Bahr übernahm die Habsburg-Analyse Josef Redlichs, des letzten K. u. K.-Finanzministers, in seinem Essay „Das österreichische Problem" (1921), mit Kritik an Franz Joseph und an dem Versagen der Deutschösterreicher, dem „ersten kleinen Modell künftiger Vereinigter Staaten von Europa" zugunsten des „deutschen Charakters" des Habsburger-Staats „untreu" geworden zu sein[6].

1927 hatte *Alexander Lernet-Holenia* in seiner „Österreichischen Komödie" die alte intrigierende Adelsgesellschaft im Haus des Grafen Saurau – den Namen wird Thomas Bernhard in „Verstörung" wieder aufnehmen – als leer und hohl bloßgestellt. 1929 vertrat dagegen der Dramatiker *Anton Wildgans* in seiner „Rede über Österreich" die „universelle Idee" und bezeichnete als „allzuleicht hingenommene Behauptung, daß der frühere Nationalitätenstaat in seinen Grundfesten morsch und als solcher unmöglich gewesen sei"[7].

Morsch oder nicht: ein Gefühl, daß Alt-Österreich unwiederbringlich dahingegangen sei, motivierte in den 20er Jahren vornehmlich Romanciers zur literarischen Darstellung des Vergangenen. *Felix Braun* schrieb von 1919–1926 an dem genau komponierten Roman „Agnes Altkirchner" (1927)[8]: die sieben Bücher mit jeweils sieben Kapiteln schildern das Wien der Jahre 1913 bis 1919. Die historischen Ereignisse spiegeln in gesellschaftlichen und familiären: vom „Knax", der „an Österreich liegt", bis zur Traurigkeit, den Nationenbund eines slawischen Mitteleuropa, zu den „Deutschösterreichern . . . die jetzt deutscher als die Preußen geworden" sind. Den Abgesang der Monarchie schilderte *Lernet-Holenia* in „Die Standarte" (1934). *Bruno Brehm* erzählte in epischer Breite in einer Trilogie[9] den Untergang der Monarchie nach. Alt-Österreich wurde auch gegenwärtig in Hofmannsthals „Arabella", die nach seinem Tod (1929), von Richard Strauss komponiert, auf der Opernbühne erschien (1933).

Je mehr sich die innenpolitische Lage der Ersten Republik verschärfte – Demonstrationen, Brand des Justizpalasts und blutige Straßenkämpfe am 15. Juli 1927 in Wien[10], dann das Niederkanonieren des Sozialistenaufstands im Februar 1934 und die Niederschlagung des Putschs der Nationalsozialisten im Juli 1934[11] durch Dollfuß – je mehr sich die Lage auch durch Druck von außen verschärfte, desto mehr konnte in der Literatur das gewesene Habsburgerreich zur Legende werden, zum *„habsburgischen Mythos"*, den der italienische Germanist *Claudio Magris* 1963 (deutsch 1966), nicht unwidersprochen, als wesentlichen Zug österreichischer Literatur „von Zweig bis Werfel, Roth und Csokor, Musil und Doderer" (8) postulierte, als Flucht in eine „Märchenwelt" (9), in die „Sentimentalität" (240); in *Stefan Zweigs* Erinnerungen „Die Welt von gestern" (1947) als „das goldene Zeitalter der Sicherheit" (16) verklärt, in dem „zum erstenmal . . . ein europäisches Nationalbewußtsein im Werden" gewesen sei (229). *Paul Engelmann,* Freund Wittgensteins, hat noch in unserem Jahrzehnt (1970) Zweigs Verklärung scharf zurückgewiesen: „Es erscheint mir heute fast als ein Gegenstück zu Hitlers tausendjähriger Zukunftstollheit als eine ebenso tausendjährige Vergangenheitsblindheit . . . Sonst müßte er damals schon, in seiner Jugend, die Luft dieser Sicherheit als einen würgenden Strick um den Hals gespürt haben."

Die Legende Alt-Österreich beanspruchten beide Positionen: die österreichische, die ihre Unabhängigkeit damit legitimierte, daß sie Rest und Erbe sei, die großdeutsche, daß dieses Alt-Österreich immer deutscher Vorposten und Aufgabe gewesen sei; beide nahmen Geschichte und Kultur in Anspruch. Bruno Brehm beispielsweise schrieb 1935 „Die größere Heimat", 1938 „Glückliches Österreich", 1939 „Tag der Erfüllung"; dem entsprach die Geschichtsschreibung Heinrich von Srbiks: 1935 „Deutsche Einheit", 1936 „Österreich in der deutschen Geschichte", 1937 „Mitteleuropa". Gegen diese großdeutsche Richtung wandte sich 1937 scharf Leopold von Andrian in „Österreich im Prisma der

Idee" mit dem Untertitel „Katechismus der Führenden", wo in Gesprächen zwischen Adligem, Dichter, Pater und Heimwehroffizier eine monarchische, autoritär-diktatorische, kulturell-katholische Ideologie als geistige Grundlage Österreichs entwickelt wurde. Im Grund leisteten die diktatorischen Elemente darin auch Hitler Vorschub.

Rückwendung: Csokor und Roth

1937 auch wurde *Franz Theodor Czokors* „3. November 1918" (1936) am Burgtheater aufgeführt, an welchem Stück er schon in den 20er Jahren gearbeitet hatte und das später den Auftakt seiner „Europäischen Trilogie" (1952) bildete.

Sieben Offiziere und ein Regimentsarzt, die die verschiedenen Nationalitäten repräsentieren, erleben in einem Genesungsheim in den Karawanken den Tag der Kapitulation der Armee. Ein desertierter, revolutionärer Matrose bringt die Nachricht vom Zerfall des Reichs. Oberst Radosin, dessen Heimat die Armee ist, versucht die auseinanderstrebenden Offiziere, die in ihre Heimat wollen, zusammenzuhalten. Als es ihm, der nur als Österreicher, übernational „vielleicht noch ein Mensch bleiben darf", mißlingt, die Offiziere zusammenzuhalten, begeht er Selbstmord. In sein Grab wird ihm Erde von den verschiedenen Nationen gewidmet, nur der jüdische Regimentsarzt Dr. Grün gibt ihm, zunächst unsicher: „Erde – aus – Erde aus – Österreich!" Auch Schwester Christina – Tochter eines Offiziers aus Tirol und einer dalmatischen Mutter, aufgewachsen im Militärwaisenhaus, ihre Heimat Alt-Österreich – lehnt den Nationalismus ab: „Weil ihr jetzt keiner mehr heraus könnt aus euren Völkern und weil daraus wieder Krieg werden muß, Krieg über Krieg . . . Der Oberst stirbt nie – er kommt wieder." Als der Vorhang fällt, um Mitternacht, beginnt der Kampf zwischen den Nationalitäten, zwischen Deutschen und Slowenen, zwischen Freunden und Kameraden (53, 56, 76).

Das Stück, von dem Thomas Mann bekannte: „Es ist mir sehr nahegegangen, und wie mag es erst den Österreichern ans Herz greifen?" ist, wie eine Aufführung (31. 10. 1976) in St. Pölten bestätigte, bis heute wirksam und hinterläßt ratlose Betroffenheit.

Auch für *Joseph Roth*, dem Juden aus Galizien, Studenten in Wien, österreichischen Soldaten, Flüchtling, Journalisten in Wien, Berlin, Frankfurt, Emigranten in Paris, wurde in den dreißiger Jahren im Spätwerk Alt-Österreich zum großen Thema, besonders in „Radetzkymarsch" (1932) und „Kapuzinergruft" (1938).

Aus dem Zwiespalt, der mehr und mehr zu schwermütiger Sehnsucht wurde, erzählte Roth in seinen Hauptwerken vor dem Hintergrund des Schicksals Alt-Österreichs den Aufstieg und Untergang der Freiherrn von Trotta zu Sipolje, eines geadelten kroatischen Soldatengeschlechts („Radetzkymarsch"), erzählte dann das Schicksal eines nicht-adligen Zweigs der Trotta in der Ersten Republik („Kapuzinergruft"). Gedrängt erschien die Beschwörung des Vergangenen in der kurzen Erzählung „Die Büste des Kaisers", wo der polnische Graf

Mrostin nach dem Ende Alt-Österreichs auf seinen Gütern die Büste des Kaisers feierlich bestatten ließ, um dann das Land zu verlassen. Er schrieb:

„Meine alte Heimat, die Monarchie allein war ein großes Haus mit vielen Türen und Zimmern, für viele Arten von Menschen. Man hat das Haus verteilt, gespalten, zertrümmert. Ich habe dort nichts mehr zu suchen. Ich bin gewohnt, in einem Haus zu leben, nicht in Kabinen."[12]

Erinnerung, Historisieren und ironische Aufhebung

Zwiespalt des Bewußtseins zwischen Vergangenheit und Gegenwart, Erinnerung und Sehnsucht, brachten eine Palette von Romanen hervor, wie, um einige anzudeuten, Friedrich Schreyvogels „Schicksalssymphonie" (1941), die Zeit von 1900 bis 1914 schildernd, Gregor von Rezzoris „Ein Hermelin in Tschernopol" (1958), mit Ostgalizien vor 1914 als Thema. Heimito von Doderers „Die Strudlhofstiege" (1951), besonders die Gesellschaft Wiens um 1910 bis 1911 und 1923 bis 1925 schildernd, oder „Die Dämonen" (1956) mit der Zeit um 1926 bis 1927, mit weiten Rückblenden. „Der Grenzwald" (1967) griff zurück in das Wien nach 1918, auf die Kriegsgefangenschaft österreichischer Offiziere und Soldaten in Rußland 1916 bis 1920, Doderers eigene Erfahrungen, und auf die Vorgeschichten von 1914.

Seit den dreißiger Jahren gab es auch noch eine andere Linie der literarischen Rezeption Alt-Österreichs. Sie hatte in Hofmannsthals „Der Schwierige" (1921) und Lernet-Holenias „Österreichische Komödie" (1927) gewisse Vorläufer. Es war die einer geistreichen, distanzierenden Ironie, in *Robert Musils* Roman „Der Mann ohne Eigenschaften", dessen erste Teile 1930 veröffentlicht, der aber bei Musils Tod 1942 noch nicht abgeschlossen war. Musil überzog dieses aus der alten Formel k. u. k. mit „Kakanien" bezeichnete Land mit einem Hauch von Unwirklichkeit: schon 1913 in Wien denkt man an das 70jährige Regierungsjubiläum Franz Josefs, das 1918 sein würde, und gründet ein vorbereitendes Komitee, auch um dem dann gleichzeitigen nur 30jährigen Regierungsjubiläum Wilhelms II. Rang und Glanz abzulaufen. So ist viel über Kakanien zu erfahren.

„Es war nach seiner Verfassung liberal, aber es wurde klerikal regiert. Es wurde klerikal regiert, aber man lebte freisinnig. Vor dem Gesetz waren alle Bürger gleich, aber nicht alle waren eben Bürger. Man hatte ein Parlament, welches so gewaltigen Gebrauch von seiner Freiheit machte, daß man es gewöhnlich für geschlossen hielt . . ." „Man handelt in diesem Land . . . immer anders, als man dachte, oder dachte anders, als man handelte." „Das Gesetz der Weltgeschichte . . . ist nichts anderes als der Staatsgrundsatz des ‚Fortwurstelns' im alten Kakanien. Kakanien war ein ungeheuer kluger Staat" (Hamburg 1970, 33, 34, 361).

Ironie fabulierte auch fort in Romanen wie *Albert Paris Güterslohs* „Sonne und Mond" (1962) um ein verfallendes Schloß, dessen Erbschaft man nicht an-

treten will. Bei *Fritz von Herzmanovsky-Orlando* wird diese Unwirklichkeit in das Alt-Österreich des 18. Jahrhunderts zurückprojiziert. In Herzmanovsky-Orlandos „Maskenspiel der Genien" (1929–1931) verflüchtigte sich das Musilsche Kakanien zu einem Traumreich *Tarockanien*, das irgendwo in Dalmatien oder der Ägäis liegt und der Gesetze der Logik und der Realität nicht bedarf. In jüngster Zeit führte nun *Peter Marginter* („Königsrufen", 1973) diese Linie fort. Sie führt über das historische Alt-Österreich als Europamodell hinaus, indem sie dieses Alt-Österreich in Spiel und Spielerei, in Ironie und unwirkliche Ferne auflöst.

Abdankung des Alt-Österreich-Bilds

Der Staatsvertrag von 1955, der der Zweiten Republik Österreich Selbständigkeit und Neutralität gab und jeglichen Anschluß, auch wirtschaftlichen, verbot, leitete eine Konsolidierung des Bewußtseins ein. Alt-Österreich als Vielvölkerstaat oder als Bastion Großdeutschlands war vergangen. Man richtete sich als Kleinstaat und auf Kleinstaat ein.

In der Literatur wird seitdem aufgeräumt. Für Simmel existiert Wien nur als Großstadt wie andere, politisch (in „Und Jimmy ging zum Regenbogen", 1970, beispielsweise) vielleicht besonders schwach. Qualtinger „verbindet mit Wien eine Haßliebe"[13]; sein Monolog „Herr Karl" (1962) zerstörte auf seine Weise eine Wiener Legende. Man könnte das Österreichische möglicherweise bei Handke aufspüren, aber Österreich als Thema hat er nicht oder noch nicht aufgenommen, wenn auch Gregor Keuschnigg, Presseattaché der österreichischen Botschaft in Paris, in „Die Stunde der wahren Empfindung" (1975) Österreich als „geschichtsloses Niemandsland mit geschichtslosen Jedermännern" (49) empfindet, „in welchem nur noch Fortsetzungsgeschichten erzählt werden können" (50); abends hat Keuschnigg einen nichtssagenden österreichischen Schriftsteller zu Gast. Gerhard Fritschs „Moos auf den Steinen" (1956) führt wiederum in ein verfallendes Schloß, sein „Fasching" (1967) sieht die Zeit um 1945 als Verkleidungskomödie.

Bei Herbert Zand in „Erben des Feuers" (1961) spielt endlich der alte Fürst Matabé in seinem verfallenen Schloß Klavier gegen die Ratten. In Peter Roseis Erzählungen „Wege" (1974) begegnen wir einem von den Söhnen, die ihren autoritären Vater getötet haben, ruinierten Hof, dann einem verfallenden Gutshof, der keinen Herrn hat und noch verwaltet wird. Bei Alfred Kolleritsch kommen die Hochzats, die Unteren, gegen „Die Pfirsichtöter" (1972), die Herren, hoch. Roseis „Bei schwebendem Verfahren" (1973) zerstört die Vorstellung des alten Beamtentums restlos. *Ingeborg Bachmann*, ähnlich ruhelos wie Rilke, erscheint fast schon anachronistisch, wenn sie in ihrer letzten Prosa die Familie

Altenwyl aus Hofmannsthals „Schwierigem" weitererzählte („Malina", 1971) oder Joseph Roths Trotta weiterspann, einen Trotta im Exil zu Paris, einen Branco Trotta frisch aus Slowenien („Drei Wege zum See", 1972).

Am radikalsten tabula rasa mit der Legende Alt-Österreichs machte *Thomas Bernhard,* der keine Gelegenheit ausließ, um Verfall und „Abschenkung", im Bild alten Feudalbesitzes, die Auflösung des Gewesenen zu beschreiben[14]. Der Spiegel Alt-Österreichs ist erblindet. Die Aggression der Haßliebe gegen das Eigene ist bitterer als jene gegen Augsburg als „Lechkloake" („Macht der Gewohnheit" 1974), was hier einen Sturm im Wasserglas hervorrief. Thomas Bernhard statuiert das Ende: *finis Austriae et Europae.* Allerdings ist Bernhard selbst in der Negation noch Österreich (und Europa) verhaftet.

Für die sogenannten Konkreten existiert weder das Thema Alt-Österreich noch Europa. *Oswald Wieners* „Die verbesserung von mitteleuropa. roman" (1969) liquidiert das Historische durch Desavouierung der tradierten Sprache. „Mit der geschichte lehne ich auch die mit ihr kompromittierte sprache ab."

Anwendung der Rezeptionsgeschichte auf Europa

Die österreichische Literatur, wenn sie je voll im „Habsburgischen Mythos" befangen war, ist dabei, sein Gewebe zu zerreißen. Es ist aber kaum anzunehmen, daß das Thema Alt-Österreich, auch als Modellfall für Europa, schon zu Ende variiert sei, solange österreichisches Bewußtsein europäisches Bewußtsein bliebe und sein bestes Erbe einbringen wollte. Das Modell verliert mit zeitlicher Ferne an Anziehungskraft, die Idee oder Ideologie verblaßt. Die Wirkung im Spiegel der Literatur wandelte und wandelt sich in unserem Jahrhundert von Ratlosigkeit und Festhalten, zu Erinnerung und Sehnsucht, zu Ironie und Distanz und schließlich zu Absage.

Fraglich ist, ob mit diesem Alt-Österreich, auch dem der Literatur, vor Augen Europa entstehen kann. Schwächen werden allzugern übersehen: daß dieses Habsburgerreich entstand als dynastischer Komplex, erheiratet und ererbt, ohne Zutun und Willen der Nationen, bürokratisch, auf höherer Ebene auch integer und liberal verwaltet, ökonomisch ein großer, sich ergänzender Raum, aber patriarchalisch, ohne Mitsprache der Teile, feudal, ohne Lösung der gesellschaftlichen Fragen, ein Dach über viele Nationalitäten, die aber das gemeinsame Dach nicht selbst wollten, ein Staat als Zweck seiner selbst.

Aus dem Modell mag man für Europa negative Folgerungen ziehen: wenn es weiter werden und vor allem zusammenhalten soll, bedarf es mehr als der Schaffung eines wirtschaftlichen Großraums, mehr als nur einer perfekten Verwaltung, mehr als nur gemeinsamer Verteidigungsinteressen, die dennoch nicht einmal eine europäische Armee zuließen, die im Modell Alt-Österreichs bestand,

mehr als der Addition nationaler Interessen und Egoismen. Es bedarf des Wollens der einzelnen, der Menschen, der Nationen selbst, also langer geschichtlicher Bewußtseinsbildungen.

Alt-Österreich und seine Spiegelung in österreichischer Literatur mag als Modell gelten, an dem Europa lernen könnte: daß es einer tragenden Idee bedarf, deren Auffindung, Wiederfindung und Verwirklichung mehr Erfolg beschieden sein möge als der alt-österreichischen Habsburgischen Idee beschieden war.

ANMERKUNGEN

[1] Briefwechsel Hofmannsthal-Andrian, 200.

[2] Die „Österreichische Idee" Andrians läßt sich auch auf Friedrich Lists vor allem wirtschaftspolitische Mitteleuropa-Idee beziehen, die dieser vor 1848 in Wien vergeblich durchzusetzen versuchte; gescheitert beging List Selbstmord in Kufstein (1846).

[3] K. Kraus, Die letzten Tage der Menschheit (1919) (München 1957), bes. 146–148, 249, 337–345.

[4] Vgl. H. Bahr, Kriegssegen (1914), Das österreichische Wunder (1915); R. v. Schaukal, Kriegslieder aus Österreich (3 Bde, 1914–1916), Eherne Sonette (3 Bde, 1915); A. Wildgans, Österreichische Gedichte (1914–1915).

[5] Hofmannsthal, Prosa III, 202, 324–332, 349, 369–383, 380, 382, 383, 401–406, 405, 406.

[6] H. Bahr, Summula (1921) 214.

[7] Wildgans, 1963, 33, 13.

[8] 1927 als „Agnes Altkirchner", 1957 neuaufgelegt unter dem Titel „Herbst des Reiches", 1965 wieder als „Agnes Altkirchner". Zitate: 250, 482, 560.

[9] Apis und Este (1931), Das war das Ende (1932), Weder Kaiser noch König (1933); 1951 neu aufgelegt in einem Band als „Die Throne stürzen".

[10] Doderer erzählte das Geschehen dieses Tages aus verschiedenen Perspektiven in „Die Dämonen" (1956). E. Canetti berichtete davon als Beginn seines politischen und schriftstellerischen Engagements in seinem Roman „Die Blendung" (München 1974).

[11] G. Saiko schilderte diese Ereignisse in seinem Roman „Der Mann im Schilf" (1935); er verdeutlicht die Unsicherheit und Standpunktlosigkeit aller Seiten.

[12] J. Roth, Werke in drei Bänden (Köln 1956) Bd. 3, 328.

[13] Klinger in: Spiel (1976) 568.

[14] z. B. in: Verstörung (1967), Ungenach (1968), Watten (1969), Das Kalkwerk (1970), Die Korrektur (1975).

Lorenz Wachinger

Buber und Freud

Ihre Deutung der Mose-Überlieferung

Sollte es Zufall sein, daß sechs Jahre nach Freuds „Der Mann Moses und die monotheistische Religion" (1939) Bubers „Moses" (hebr. 1945) erschien? Immerhin könnte der wachsende und schließlich explodierende Antisemitismus in Deutschland beiden die gleiche Frage gestellt haben: was den Juden zum Juden und zum Verfolgten mache. Und beide hätten, unabhängig voneinander und mit verschiedenem Ergebnis, an der gründenden Gestalt des Mose ihr Judentum diskutiert – als nationale Frage, wie es dem zionistischen Aufbruch der Jahrhundertwende entsprach, als religiöse oder religionskritische Frage nach der „mosaischen Religion", oder allgemeiner, religionsgeschichtlich, nach dem Entstehen des Monotheismus (so Freud), oder, wofür Buber kämpft, nach dem Glauben Abrahams und der Propheten als dem Herzen Israels, oder schließlich als kulturphilosophische Frage nach dem spezifisch jüdischen Beitrag zur geistigen und sittlichen Entwicklung der Menschheit. Ein innerjüdischer Streit also, der die Christen nicht viel anginge, denen Mose vom Neuen Testament an und als jüdische Symbolfigur eher fremd geworden ist?

Aber Freuds und Bubers Mose-Bücher sind strenger aufeinander bezogen, nämlich Bubers Buch als Erwiderung an Freud, und es geht um Grundsätzlicheres als die geschichtliche Gestalt des Mose, nämlich um die psychoanalytische Religionskritik und eine Antwort darauf.

Das zu belegen genügt natürlich nicht jene einzige Stelle in Bubers „Moses", wo er Freud ausdrücklich erwähnt, jene schneidende Anmerkung im Vorwort: „Daß ein auf seinem Gebiet so bedeutender Forscher wie Sigmund Freud sich entschließen konnte, ein so völlig unwissenschaftliches, auf grundlosen Hypothesen haltlos gebautes Buch wie ‚Der Mann Moses und die monotheistische Religion' (1939) zu veröffentlichen, ist verwunderlich und bedauerlich." Immerhin erfahren wir aus Bubers „Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten" (hrsg. v. G. Schaeder, Bd. 1, Einleitung, 94), daß Buber schon um 1910 „ein Buch gegen Freud" schreiben wollte, was ihm Lou Andreas-Salomé ausgeredet habe; auch auf Freuds „Zukunft einer Illusion" (1927) hatte er vor zu antworten.

An Bubers „Moses" zu zeigen, daß er Freuds Werk im ganzen und seinen „Moses" im besonderen als Herausforderung auffassen und darauf antworten

mußte, würde sein Denken in einen selten bedachten Zusammenhang rücken, ihm vielleicht sogar eine bestimmtere Kontur sichern.

Eine Strecke weit sind beide Bücher, die auch Rudolf Smend[1] unter derselben Überschrift unmittelbar nacheinander abhandelt, verwandter, als man denken möchte. Vor allem halten beide Autoren an Mose als einer historischen Figur fest, was keineswegs selbstverständlich war: es fehlte um 1900 nicht an Historikern und kritischen Exegeten, die Mose als Sagengestalt, historisch nicht faßbar, verstanden. Diese Linie seiner, man möchte sagen, Entmachtung beginnt mit der Pentateuch-Kritik des 18. Jahrhunderts, als man anfing, Mose die Verfasserschaft zumindest von Teilen der „Fünf Bücher Moses" abzusprechen. Buber und Freud nehmen nun Mose, freilich nicht völlig den der Tradition, wieder ernst als Gestalt im Licht der Geschichte, mit einer bestimmbaren Eigenart und einem abgrenzbaren Werk – Freud in souveräner Auswahl aus den biblischen Quellen und der historisch-kritischen Forschung, Buber in genauer Kenntnis des Wissensstands, aber sich das Recht zu einer unbefangenen eigenen Schau, einer fast dichterischen Intuition nehmend. Beide Mose-Bücher haben einen deutlichen biographischen Ansatz, der die Verknüpfung mit den denkerischen Wegen ihrer Autoren nachzuziehen erlaubt.

Freuds Identifikation mit Mose

Was Freud betrifft, ist oft bemerkt worden, wie fasziniert er von der Gestalt des Mose war, und daß noch das Mose-Buch, sein letztes vollendetes, wohl mehr persönliche als wissenschaftliche Bedeutung für ihn hatte. Er ist ja keineswegs so religionslos erzogen worden, wie er später gelegentlich behauptete; sein Vater stammte aus chassidischem Milieu.

1914 publizierte Freud nach langem Zögern und auffälligerweise anonym seine Studie „Der Moses des Michelangelo"; erst 1924 bekennt er sich zu dem Aufsatz. Als ob zuviel Persönliches in der kleinen Arbeit stecke, wie er im Text selber andeutet: „Wie oft bin ich die steile Treppe vom unschönen Corso Cavour hinaufgestiegen zu dem einsamen Platz, auf dem die verlassene Kirche steht, habe immer versucht, dem verächtlich-zürnenden Blick des Heros standzuhalten, und manchmal habe ich mich dann behutsam aus dem Halbdunkel des Innenraums geschlichen, als gehörte ich selbst zu dem Gesindel, auf das sein Auge gerichtet ist, das keine Überzeugung festhalten kann, das nicht warten und nicht vertrauen will und jubelt, wenn es die Illusion des Götzenbildes wieder bekommen hat." Als ob er sich hier mit einer mächtigen Vaterfigur konfrontiert sähe, in der ihm der eigene Vater und seine Religion, überhaupt die Religion der Väter, mit dem Vatergott zusammengeflossen wäre.

Man weiß aber auch, wie sehr Freud sich mit Mose identifiziert hat; seine

Stellung zu Mose würde also der psychoanalytischen Theorie des ödipalen Konflikts entsprechen: Furcht vor dem Vater, aber auch Identifikation mit ihm. So vollendet er 1934 einen Entwurf „Der Mann Moses. Ein historischer Roman", wobei es ihm um das Problem der eigenen Herkunft und des Judenhasses geht, und er setzt mit der Formel an: „Moses hat den Juden geschaffen" (Brief an A. Zweig, September 1934). Freud ist von seiner Arbeit aber nicht völlig überzeugt, findet sie politisch gefährlich. 1937 dann erscheinen Teile des Buchs in der Zeitschrift „Imago", das Buch selber 1939, im Todesjahr Freuds; er macht sich noch Skrupel, daß er, gerade jetzt, den Juden ihren besten Mann wegnehme – er will ja beweisen, daß Mose ein Ägypter war, und daraus „Besonderheiten der Gesetzgebung und der Religion, die er dem Volk der Juden gegeben hat"[2], ableiten.

Gesetz und Glaube bei Buber

Und Buber – muß es nicht auffallen, wie spät er sich genauer und ausführlich exegetisch und religionsgeschichtlich mit Mose befaßt? Die Anordnung in dem Band der „Schriften zur Bibel"[3], wo „Moses" voransteht wie der Pentateuch in der Bibel, spiegelt nicht die Entstehungsgeschichte dieser Schriften: 1925 beginnt die Arbeit an der Verdeutschung der Schrift, gemeinsam mit Franz Rosenzweig; 1932 erscheint „Königtum Gottes", als erster von drei Bänden eines geplanten Werks über die Entstehungsgeschichte des messianischen Glaubens; der zweite, „Der Gesalbte", ist 1938 zur Hälfte fertig und bleibt unvollendet[4]; 1940 erscheint die niederländische Ausgabe von „Der Glaube der Propheten". Überall, auch in dem ältesten Plan eines fortlaufenden Kommentars zur hebräischen Bibel, geht es um den Glauben Israels, nicht um das Gesetz, für das in der Tradition Mose steht.

Eben die Frage des jüdischen Gesetzes ist der Gegenstand eines eindringlichen, zum Teil öffentlichen Briefwechsels zwischen den Freunden Buber und Rosenzweig, schon im Jahr 1922[5]. Buber bekennt, wie fremd ihm das Gesetz sei, wiederholt oft den Satz: „Offenbarung ist nicht Gesetzgebung"; er dürfe an das Faktum Gesetz nicht rühren, auch wissenschaftlich nicht, wie er bis ins Traumleben erfahren habe. Auf Rosenzweigs Anfragen, die das Gesetz verteidigen, bräuchte es, schreibt Buber, eine „Innengeschichte meiner Jugend" als Antwort; er gibt davon nur soviel preis: Den Versöhnungstag nach dem 13. Geburtstag, an dem er gesetzespflichtig wurde, habe er „mit einer solchen Gewalt gelebt" wie seither nichts anderes. „Das hat mich gemacht, die Nacht und der Morgen darauf, und der Tag mit allen seinen Stunden." „Für eine kurze Zeit versuchte der junge Buber, die Gebräuche und Vorschriften mit leidenschaftlichem Ernst zu üben", so daß er, an eben diesem Versöhnungstag, in der Synagoge sogar Ärger-

nis erregt. „Bald aber entschied er sich für das andere Extrem und entwöhnte sich noch als 14jähriger des allmorgendlichen Anlegens der Gebetsriemen."[6] In der Folge nimmt er vom Gesetz nur an, was er als zu ihm, in seiner Situation gesprochen, erfahren kann, nicht das Gesetz als ganzes und als solches; noch in seinen Jerusalemer Jahren vermeidet er es fast peinlich, an einem Synagogengottesdienst teilzunehmen. Die Distanzierung vom „Gesetz des Mose" ist schroff und grundsätzlich; wie läßt sie sich vereinigen mit der seit seinen frühen Jahren von Buber propagierten „Renaissance des Judentums"?

In einer Rede 1930 nennt Buber die Lehre des Judentums eine sinaitische: „Sie ist eine Moseslehre. Aber die Seele des Judentums ist vorsinaitisch, es ist die Seele, die an den Sinai *herantritt* und da empfängt, was sie empfängt, sie ist älter als Moses, sie ist urväterhaft, eine Abrahamsseele, besser noch . . . eine Jakobsseele. Das Gesetz tut sich ihr an und sie ist hinfort nie mehr jenseits seiner zu verstehen, aber sie selber ist nicht gesetzhaft."[7] Als zu Abraham gehörig, dem Glaubenden, und nicht zuerst zu Mose, dem Gesetzgeber, versteht er Israel und sich selber; diese „Umdeutung des Judentums", von der G. Scholem spricht, wird Buber an seiner Mose-Darstellung zu erproben haben.

Mose psychoanalytisch: der Monotheismus aus dem Vatermord

Doch zunächst zu Freuds Mose-Deutung[8]. Er weiß, daß Mose die Geschichte des jüdischen Volks bestimmt, ja „die ganze weitere Entwicklung bis auf den heutigen Tag festgelegt hat – wie ein richtiges frühkindliches Trauma in der Geschichte des neurotischen Individuums" (Brief vom 14. 12. 1937), vor allem durch die „Diesseitigung der Lebensauffassung und die Überwindung des magischen Denkens, die Absage an die Mystik". Eine durchaus positive Sicht des Mose und seiner Religion also, kraft der Identifikation mit ihm; er sieht Mose als „in aller Weisheit Ägyptens unterwiesen" (Apg 7,22), als Aufklärer: mit dem universalen Sonnengott Echnatons, mit der Bildlosigkeit dieses Gottes, der sich schließlich doch gegen den „primitiven midianitischen Lokalgott Jahve" durchgesetzt habe, mit dem Ausschluß von Magie und Zeremoniell, auch der „Illusion eines Fortlebens nach dem Tode" habe er den primitiven Hebräern eine geistigere Religion gebracht und eine höhere Stufe der Gesittung. Mose als überlegener Heros und Gesetzgeber, als Moralist und Humanist lehre den Verzicht auf Affekt- und Triebentladung, wie er ja selber die Gesetzestafeln nicht im Zorn zerschmettert habe (so Freud gegen den Wortlaut von Ex 32,19 in seiner Deutung des Mose des Michelangelo). Ein Mose-Bild übrigens ähnlich dem bei Philo und im hellenistischen Mose-Roman, das auf eine antisemitische Mose-Legende antwortet; noch Thomas Mann sieht ihn auf dieser Linie[9].

Soweit Freuds Identifikation mit Mose und seinem Werk; dazu tritt nun seine

Theorie, die „Religion auf eine Menschheitsneurose reduziert und ihre großartige Macht in der gleichen Weise aufklärt wie den neurotischen Zwang bei den einzelnen unserer Patienten" (Der Mann Moses, 504); auf Mose wird nun also das aus „Totem und Tabu" (1913) bekannte Schema angewendet: Tötung des Vaters in der vorgeschichtlichen Urhorde durch die rebellierenden Söhne – Verdrängung des Vorgangs und nachträgliche Identifikation mit dem Vater, was zur Annahme seiner Gebote und zu seiner Einsetzung als primitiver Gott führt – nach langer Latenzzeit und Verfall „Wiederkehr des einen, einzigen, unumschränkt herrschenden Vatergottes" (ebd. 532) durch den dem jüdischen Volk von Mose aufgezwungenen Monotheismus, an Mose aber auch Wiederholung des urzeitlichen Vatermords (Freud nimmt mit Goethe und dem Alttestamentler E. Sellin die Ermordung des Mose durch sein Volk an), erneute Verdrängung und Latenz und ebenfalls die nachträgliche Identifikation mit seinem Willen und Stärkung des göttlichen Vaterbilds durch ihn. Das alogisch Zwingende der religiösen Vorstellungen erkläre sich gerade aus den Eigenschaften des Unbewußten, dem sie als Verdrängtes angehört haben. Die Juden seien von diesem vergeistigten, ethischen Gott des Mose, genauer: durch die Verzichte auf Trieb und Sinnlichkeit, bleibend geprägt, sowohl in ihrem Selbstbewußtsein als in dem Haß, den sie überall ausgelöst haben.

So war „die Herrlichkeit des Urhordenvaters wiederhergestellt, und die ihm geltenden Affekte konnten wiederholt werden" (ebd. 578); die monotheistische Religion ist aus dem Archaischen der Urgeschichte und des Unbewußten erklärt, ichfremd und nichtrational, prinzipiell auflösbar wie eine Neurose, deren Kern ja im ödipalen Drama, in der Auseinandersetzung mit dem Vater zu suchen ist.

Bubers Mose: die „unbedingte Beziehung" und die Glaubensgeschichte Israels

Buber hat die psychoanalytische Theorie Freuds wohl als wichtig anerkannt, aber in zentralen Punkten kritisiert. Als seine eigene Lebensaufgabe versteht er die Religionswissenschaft, deren Prolegomena er mit „Ich und Du" (1923) neu formulieren wollte (die philosophische Auslegung dieses Buchs hat er durch seine späteren Schriften zum dialogischen Prinzip selber ratifiziert). Seinen Ausgangspunkt nennt er eine „religiöse Erfahrung", um sich von dem Modell des Wissens und Habens abzusetzen, nach dem in Europa seit langem das Verhältnis zum Sein und auch zum Göttlichen vorwiegend gedacht worden war – Wissen besonders im 19. Jahrhundert „wissenschaftlich", das heißt objektivierbar und vom Subjekt ablösbar gedacht. Buber beschreibt sein neues Modell des Verhältnisses zum Sein und zu Gott als Beziehung, Begegnung wie von Ich und Du; in diesem Einander-gegenwärtig-Werden von Ich und allem innerweltlichen Du sieht er die „unbedingte Beziehung" sich ereignen. Nur in diesem Beziehungsmodell

könne Gott gefunden werden, nicht in dem Modell des Wissens und Habens, Brauchens und Benutzens; und nur in einer der Beziehung adäquaten Sprache könne hinweisend, nichtdeskriptiv von Gott geredet werden.

In den Jahrzehnten nach „Ich und Du" interpretiert Buber mit dieser seiner Erfahrung von „Religion als Gegenwart" die biblische Überlieferung. Sein Kernwort für das religiöse Verhältnis wird Glauben, gedacht als unmittelbare Beziehung, als Sich-dem-Anruf-Stellen und als Antworten im Tun und Beten. Das andere Grundwort ist Offenbarung; es meint nichts anderes als das Ereignis der vollkommenen Beziehung, darin das Aufgehen der Wirklichkeit Gottes und das Umgeschmolzen- und Verändertwerden durch die Berührung dieser Wirklichkeit.

Gerade in seinem „Moses" artikuliert nun Buber noch einmal sein Verständnis von Glauben: Es ist nicht-gegenständlich, also nicht im Begriff religiöser Vorstellungen faßbar, auch nicht in dem des Monotheismus; es ist nicht aus der kindlichen Vatersehnsucht ableitbar, und kommt somit bei Freud nicht vor. Buber rechnet Freud nicht seine gewagten Annahmen und Spekulationen vor; er „widerlegt" nicht Freuds Mose-Deutung. Er antwortet, indem er seine „Glaubenserfahrung" bezeugt und damit eine religionsphilosophische Entscheidung offenlegt, und indem er die Dokumente der Bibel auf weitgehend rational überprüfbare Weise interpretiert.

So ist seine Mose-Deutung eine entschieden religiöse, anders als die Freuds oder etwa Thomas Manns: Mose, der am Dornbusch und auf dem Sinai Gott „begegnet", dem „Offenbarung" geschieht. Das ist, noch einmal muß es gesagt werden, durchaus kritisch und nicht-mythologisch als mögliches Ereignis unserer Geschichte zu verstehen, gerade nicht regressiv im Sinn der Freudschen illusorischen Wunscherfüllung. Mose „sieht" Gott in dem, was seine Augen sehen, ist dadurch zuinnerst getroffen und verändert, und zwar so, daß er einen Weg sieht für sich und das Volk, dem er angehört; darin, daß er das Volk diesen Weg führt, nicht nur den des Exodus, sondern den einer bestimmten gemeinschaftlichen Lebensform, die der Dekalog umreißt, ist er der Offenbarungsmittler. Die Qualität des Religiösen ruht hier weniger auf archaischen Sehnsüchten und Wiederholungszwängen, auf den Mechanismen des Unbewußten; sie beruht auf der umwandelnden Erfahrung einer Gegenwart als Macht, auf dem Gewahrwerden der unbedingten Beziehung, und vollendet sich in der Gestaltung der sozialen Realität; es geht, psychologisch gesprochen, durchweg um Ich-Leistungen, nicht um Es und Über-Ich.

Dieses Gott-Sehen, in einem Naturphänomen oder Geschichtsvorgang Gottes gewahr werden und ihn wiedererkennen als denselben, charakterisiert nach Buber Mose in erster Linie; sinnliche Wahrnehmung und unsinnliches Gewahrwerden sind zusammengenommen, aus dem Aneinander beider springt der Funke. Das Entscheidende ist aber, daß dieses Gott-Sehen nicht manipulierbar, Gott

nicht auf irgendeine Gestalt festzulegen sei; darin liege die Bedeutung Moses für Israel und für die Glaubensgeschichte, nicht in der abstrakten, beliebig von Echnaton zu übernehmenden Idee des Monotheismus und einer geistigeren Gottesvorstellung.

Während Freud die religiöse Bedeutung des Mose nur dürftig wahrnimmt, hebt Buber die besondere, qualitativ andere charakteristische Beziehung Moses zu seinem Gott hervor, die aus der ägyptischen Religiosität eben nicht abzuleiten sei. Deshalb, und nicht nur aus Gründen der nationalen Identität, weist er Freuds These von Mose, dem Ägypter, zurück; die besondere Gottesbeziehung des Mose, und später Israels, ist für Buber nicht erdacht, sondern erfahren und von der Tradition der Väter bestätigt, die wiederum durch die subjektive Erfahrung Moses vitalisiert wird. So muß Mose, der aus Ägypten nach Midian flieht, in die nomadische Lebensweise Abrahams, in die Welt der Väter zurückkehren, ein Hirt werden wie jene; aus dieser Lebensweise – ein Miteinander von Freien, eine andere soziale Struktur als in Ägypten, dazu das Mitgehen mit dem herausführenden und vorangehenden Gott – wächst die Glaubensweise der Väter, die Mose für sich erfährt und dem Volk mitteilt.

So besteht Bubers Antwort an Freud zunächst im stillschweigenden Geltenlassen eines Stücks der psychoanalytischen Religionskritik; den Mose der wunderseligen, legendenfrommen, vorkritisch religionshaften Tradition, des gegenständlichen Redens von Gott und Offenbarung gibt er preis; den religionskritischen Stoß führt er seinerseits differenzierend, das „Urphänomen" Glauben von dem Epiphänomen „Religion" abhebend. Indem er Mose als Glaubenden in die prophetische Überlieferung von Abraham her einordnet, ist ihm sogar – späte Antwort an Rosenzweig! – eine gelassenere Sicht des Gesetzes möglich: als „Wegsatzung" für den Weg des Volks durch die Geschichte (damit wäre auch die Schärfe der Unterscheidung von Glaube und Religion gemildert).

Buber hat nämlich, nach der Ablösung von der religiösen Gemeinde und dem jugendlichen Protest gegen das einengende Gesetz, in der Arbeit an der chassidischen Überlieferung die religiöse Gemeinschaft neu entdeckt; Jahre intensiven Interesses für Soziologie und Sozialpsychologie folgten; die zionistische Partei- und Aufbauarbeit, die leidenschaftliche Anteilnahme an den politischen Umwälzungen von 1917 und 1918 und besonders die Freundschaft mit Gustav Landauer fördern seine entschiedene sozialistische Überzeugung – sozialistisch eher im Sinn des „utopischen", genossenschaftlichen Sozialismus Kropotkins. Der Kontakt mit Max Weber schließlich führt unmittelbar zu einer wichtigen Kategorie von Bubers Schriften zur Bibel (erstmals in „Königtum Gottes", 1932): der Kategorie des Theopolitischen. Buber meint damit eine Volksordnung unter der charismatisch vermittelten Herrschaft Gottes, aber ohne menschlichen Herrscher; eben das sei der Inhalt des Bundes gewesen, den Mose zwischen Gott und dem Volk Israel vermittelt hat.

Dieser „Königsbund" zwischen Gott und dem Volk hat etwas Anarchisches, dem festen, hierarchischen Staat und der verfaßten Religion Abgeneigtes; er ist eine soziale und politische Grundordnung, mittels deren das Volk zum Herrschaftsbereich seines Gottes, das heißt „heilig" wird; vorbereitet sieht ihn Buber in den großen geschichtlichen Wenden beim Auszug des Volks und beim Durchzug durchs Meer, wo Mose Gott als den Führenden „sieht", glaubt und lehrt. Die „Worte auf den Tafeln", der Dekalog gehört in diesen Königsbund; er ist nicht individual-ethisch oder religiös zu verstehen, wie auch Mose weder als Priester noch als Lehrer des Humanen. Er ist unbedingtes Gemeinschaftsgesetz, das die innere Festigkeit der Gemeinschaft vor Gott sichert, und zwar in der Abfolge der Zeit und der Generationen, im Nebeneinander des Raums und des Eigentums und in der inneren Gesinnung zueinander. Darin sei „der Dekalog die Erhaltung der göttlichen Stimme".

Daß in Israel das Religiöse und das Soziale zusammengehören, hält Buber für „Geist von Moses Geist"; der Kampf um den Glauben, der sich durch die Geschichte Israels ziehe, ja eigentlich die Glaubensgeschichte Israels ausmache, sei der Kampf gegen eine nur kultische Abfindung Gottes, gegen das Herausnehmen der Politik oder des Rechts aus dem Bereich des religiös Relevanten. Buber hebt damit seinen Begriff von Glauben ab von dem an der Libido-Entwicklung orientierten Religionskonzept Freuds; weniger naturhaft als vielmehr geschichtlich, vom „Zwischenmenschlichen" (ein Synonym Bubers für das Dialogische), dem Bereich der Interaktion aus gedacht, rückt Buber seinen Glaubensbegriff fast ins Politische. Der individualgeschichtliche tiefenpsychologische Ansatz Freuds ist damit zum mindesten wesentlich ergänzt, wenn nicht grundsätzlich überboten.

Gegen das binnen- und tiefenpsychologische Modell der Religion bei Freud setzt Buber also sein Modell der Beziehung, das seither auch in die Theorie der Psychotherapie einbezogen worden ist (R. D. Laing, I. Boszormenyi-Nagy u. a.), angefangen mit „Ich und Du" bis zu den Schriften zur Bibel, auf die E. Simons Wort von Bubers „religiöser Soziologie" wohl zutrifft. Für Beziehung, Dialogik, „Zwischen" steht aber bei Buber ab und zu auch „Sprache". Freud hatte wohl die Sprache wieder in die Behandlung psychischer Leiden eingeführt, seine psychoanalytische Theorie aber biologisch, „szientistisch" selbst mißverstanden (Habermas) und danach alle symbolischen Produktionen des Menschen, vom Traum bis zu den religiösen Vorstellungen, als Abkömmlinge von Triebvorgängen interpretiert. Buber unternimmt es, dieser reduktiven Hermeneutik der religiösen Phänomene eine andere, die Phänomene Offenbarung und Glaube bewahrende, ja sprachlich wieder herstellende Hermeneutik entgegenzusetzen. Es ist ja auffallend, wie wenig Freud für seinen „Mann Moses" die biblischen Texte befragt; Buber dagegen treibt Exegese, das heißt er bemüht sich um das geschichtliche Verstehen des Berichteten, indem er die sprachlichen Symbole mit

seiner Erfahrung vermittelt; er bleibt ausdrücklich im hermeneutischen Feld der Verweise von Sinn auf Sinn (Ricoeur), in dem der Glaube, auch als persönliche Erfahrung, seinen Ort hat.

Dazu kommt, gegen Freuds Rückgriff auf ein vorgeschichtliches, aus der individuellen infantilen Entwicklung erschlossenes menschheitliches Erbe und gegen sein Entzücken an der schließlich erreichten kosmopolitischen „höheren Geistigkeit", das Beharren auf der Geschichte als der Ebene, auf der das Problem des Glaubens adäquat zu stellen sei; Bubers Zionismus besagt eben, daß Israel auserwählt sei, um in der Geschichte den Glauben an den Gott Israels gegenwärtig zu halten. So kann er Mose seinem Volk zurückgeben; er steht an den Anfängen dieses geschichtlichen Glaubens und hat ihn mit seiner Art, Gott „wahrzunehmen" und ihm zu dienen, geprägt, die Buber als das sieht, „was diesen Mann als lebendig wirkende Kraft in alle Zeiten gestellt hat und so wieder neu in unsere, vielleicht wie keine frühere seiner bedürfende Zeit stellt" [10].

ANMERKUNGEN

[1] R. Smend, Das Mosebild von H. Ewald bis M. Noth (Tübingen 1959); unter dem Kapitel „Verstehende Gesamtschau" Freud („Ersetzung der historisch-philologischen Kritik durch die Gesamtschau") und Buber („Intuitive Schau als Mittel der Kritik selbst").

[2] Der Mann Moses und die monotheistische Religion, Studienausg., Bd. 9, 467.

[3] Werke, Bd. 2 (München 1964).

[4] Die Kapitel erschienen in der 50er Jahren und zusammen im Bd. 2 der „Werke" (1964).

[5] Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten, hrsg. v. G. Schaeder, Bd. 2, Nr. 110 ff., 153 ff.

[6] E. Simon, Martin Buber und das deutsche Judentum, in: Deutsches Judentum – Aufstieg und Krise, hrsg. v. R. Weltsch (Stuttgart 1963); G. Schaeder, Martin Buber. Hebräischer Humanismus (Göttingen 1966) 16, spricht von einer religiösen Krise des 14jährigen.

[7] Die Brennpunkte der jüdischen Seele, in: Buber, Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden (Köln 1963) 201 f. – Das bräuchte kein orthodoxer Jude zu bestreiten. Buber hat sich aber deutlich genug von der jüdischen Orthodoxie abgegrenzt und diese sich von ihm.

[8] Für eine Darstellung im Detail vgl. H. Müller-Pozzi, Psychologie des Glaubens (München 1975) 98 ff.

[9] In seiner, sicher von Freud bestimmten Mose-Novelle „Das Gesetz" (1943), die Buber übrigens tief verletzt hat: „Seine Geburt war unordentlich", deswegen habe er Recht und Ordnung gesucht; „er war sinnenheiß, darum verlangte es ihn nach dem Geistigen, Reinen und Heiligen, dem Unsichtbaren, denn dieses schien ihm geistig, heilig und rein"; das Gesetz des Mose ist ihm „die Quintessenz des Menschenanstandes".

[10] Moses, Vorwort, Werke, Bd. 2, 15. – Ausführlicher zu Freud und Buber mein Aufsatz in Eckert – Goldschmidt – Wachinger, Martin Bubers Ringen um Wirklichkeit (Stuttgart 1977); Zu Bubers Glaubensbegriff und exegetischer Methode vgl. mein Buch „Der Glaubensbegriff Martin Bubers" (München 1970, jetzt Paderborn).

Wilhelm F. Kasch

Was ist Terrorismus?

Die Analyse der bisherigen sozialwissenschaftlichen Erklärungsversuche des Terrorismus zeigt, daß die am Gewaltbegriff orientierte Deutung in Agonie und Utopie endet[1]. Angesichts dieses Resultats muß eine wissenschaftliche, das heißt methodologischer Erfahrung geöffnete Erfassung des Terrorismus zur grundsätzlichen Bereitschaft führen, einen anderen Begriff von Terrorismus zuzulassen. Wir schlagen vor, Terrorismus als *destruktive Interaktion* zu begreifen. Mit diesem Begriff soll folgendes gesagt sein:

1. Terrorismus wird bestimmt als Einflußnahme auf einen anderen oder andere, die das Ziel hat, den Partner durch Erschrecken um seine Identität zu bringen. Ziel der terroristischen Handlung ist also die *Zerstörung der Autonomie des anderen oder seiner moralischen Integrität.* Der Rahmen, in dem dies geschieht, ist dabei verständlicherweise vom Terrorisierten abhängig und erstreckt sich von indirekten Handlungen bis zur Folter. Dabei gehört Mord nicht mehr in den Rahmen des Terrorismus, da der Getötete keine handelnde Person mehr darstellt, selber keinen Willen mehr hat und dem Willen des Terroristen darum wieder entzogen ist. Wohl aber liegt in dem Begriff der destruktiven Interaktion die Möglichkeit enthalten, daß Gewaltakte wie politische Entführungen und Morde Terrorakte sind in ihrer Mittelbarkeit, d. h. in ihrer Wirkung auf andere, da sie die Möglichkeit in sich tragen, Institutionen wie Regierungen, Gerichten oder Firmen das moralische Rückgrat zu brechen.

2. Merkmal der terroristischen Zerstörung der Identität ist das *Erschrecken*, also das Erwecken von Angst beim Interaktionspartner. Anvisierter Bereich terroristischen Handelns ist also das Affektive, Gemüt, Herz, Seele, Selbstvertrauen, nicht dagegen Ratio oder Willen. Daß dies so ist, zeigt sich unter anderem daran, daß die terroristischen Mittel auf den Personkern zielen, die Selbstgewißheit und Selbstachtung zu erschüttern suchen, nicht dagegen die Vorstellungen und Meinungen der Person angreifen. Charakteristische Beispiele hierfür sind die von den Terroristen zur Verfügung gestellten Bilder der Gefangenen Lorenz, Schleyer, Moro.

3. Da es dem Terrorismus um die existentielle Selbstverneinung des Terrorisierten geht, sehen wir ihn bestimmt durch die *Strategie der Mittel.* Das gerade unterscheidet ihn von Machtausübung und Gewaltanwendung. Destruktive Interaktion ist ihrem Wesen nach immer nur bedingt möglich, weil abhängig von der psychischen Konstitution des Objekts und seiner Anfälligkeit für die ge-

wählten Mittel. Da Mittel aber wie Narkotika in ihrer Wirkung nachlassen und überhaupt unterschiedlich wirken, müssen sie immer neu dosiert werden. Daher gibt es natürlich auch eine Wahl falscher Mittel (im Sinn der Terroristen), wofür die Entführung von Aldo Moro ein Beispiel gibt. Denn sie war zwar in der Lage, Moro als Person zu brechen. Da Moro aber zugleich italienischer Spitzenpolitiker ersten Ranges war, zwang sie nach dem ersten Schrecken das italienische politische Establishment zur Selbstbesinnung und Selbstregeneration, stärkte also dessen Selbstbewußtsein und offenbarte in einem damit die Ohnmacht der Terroristen, die mit dem Mord an Moro eben diese Ohnmacht eingestanden.

4. Der Begriff der destruktiven Interaktion ist insofern ein moralischer, als er die terroristische Handlung als einen *Akt verantworteter Freiheit* versteht. Dieser Akt gründet im Terroristen und seinem Willen, ist ihm daher voll zuzurechnen und nicht bestimmenden Faktoren und Ursachen zuzuschieben. Die Berechtigung dieser Auffassung ergibt sich dabei im Rahmen dieses Konzepts aus der Überlegung, daß bestimmende Faktoren nur in Kausalverhältnissen gefunden werden können, das Selbstbewußtsein eines zu Frustrierenden aber nie die Ursache seiner Terrorisierung zu sein vermag. Damit es dazu kommt, sind Rückwirkungen auf den Terroristen nötig, die völlig unabsichtlich erfolgen können, in ihrer Wirkung außerdem von dessen Bewußtsein abhängig sind und dessen Bereitschaft zum Terrorakt voraussetzen, die aber alle im Schema von Ursache und Wirkung nicht enthalten sind. Damit soll nicht gesagt werden, daß es für Terrorismus keine Gründe gäbe. Grundloses Handeln gibt es nicht. Aber es handelt sich – zunächst nur der Form nach – um selbstverantwortetes Tun, also um moralisch qualifizierbare Akte. Ob diese formal freien Akte tatsächlich letztlich determiniert sind, ist eine andere Frage, mit der wir uns im letzten Teil dieser Untersuchung befassen werden.

5. Schließlich ist festzustellen, daß Terrorakte als *moralisch verwerflich* betrachtet werden müssen. Begründet ist dieses Urteil im terroristischen Akt selbst, der nach unserer Definition ein Akt der Zerstörung ist und als solcher verurteilt werden muß. Zwar ist es möglich, daß Neuaufbau und Neukonstruktion vorhergehende Zerstörung erforderlich machen (etwa Hausbau). Aber in diesem Fall müssen die positiven Ziele die Begründetheit der negativen erweisen. Gerade dies aber ist im Terrorismus per definitionem nicht der Fall. Die Eigentümlichkeit des terroristischen Akts besteht ja gerade darin, daß er auf Gründe verzichtet und die Person des anderen nicht nur versehentlich, sondern gezielt zum enthumanisierten lebendigen Gegenstand macht.

Zielbezogener und nicht zielbezogener Terrorismus

Das hier vorgelegte Konzept empfiehlt sich zunächst einfach dadurch, daß es operationalisierbar ist. Indem es an Stelle marxistischer, tiefenpsychologischer oder positivistischer Ontologien Terrorismus als Funktionszusammenhang versteht, vermeidet es die Last der Ideologie mit ihrem kritischen Verhältnis zur Erfahrung. Es versucht den Terrorismus zu erfassen, indem es beschreibt, wie er wirkt. Daß damit Gefahren einer unkritischen Verhaftung an die Phänomene und die Tradition ihrer Rezeption gegeben sind, verkennt es nicht. Es ist aber der Überzeugung, daß dieses Vorgehen – und nicht nur aus Gründen der Praxis – statthaft und in der verfahrenen Situation der Gegenwart besser und richtiger ist, weil auf dem Weg der Fixierung der Phänomene Grundlagen wissenschaftlicher Forschung entstehen können, mit denen das Sein des Terrorismus erörtert und seine Überwindung in Angriff genommen werden kann. Alles andere ist, wissenschaftlich gesehen, „Aberglaube"[2]. Unsere erste Aufgabe ist es daher, den Terrorismus als Phänomen deskriptiv zu erfassen.

Wendet man sich in diesem Sinn den Erscheinungen des Terrorismus zu, läßt sich eine Differenziertheit des Terrorismus beobachten, die das Verständnis des Terrorismus als Gewalt nicht vermerkt hat. Tatsächlich gibt es nicht „den" Terrorismus, sondern sehr unterschiedliche Formen. Was diese prägt, ist zunächst der Unterschied der Ziele. So geht es dem arabischen Terrorismus offenbar um die Verunsicherung Israels, dem baskischen und irischen um politische Autonomie, dem südamerikanischen um soziale Integration der Massen. Demgegenüber und daran gemessen lassen sich beim europäischen Terrorismus keine Ziele angeben; jedenfalls dann nicht, wenn man unter Ziel ein Gewolltes versteht, das in einem rational erhellbaren Zusammenhang durch Mittel erreicht werden soll, seien diese auch Mittel destruktiver Interaktion.

Die Unterscheidung von Terrorismus nach der Zielbezogenheit oder Funktionalität des Terrors ist mehr als eine äußerliche Klassifizierung. Funktionaler Terror setzt bei den Handelnden Bewußtheit um Positivität und Werthöhe des Ziels voraus; denn nur unbedingt geltende Ziele gestatten es, Personen und Institutionen moralisch in den Dienst dieser Ziele zu stellen. Wo dies aber als Überzeugung die Handelnden bestimmt, stehen diese in Übereinstimmung mit ihrem Gewissen; sie sind infolgedessen mit Gesinnungsgenossen positiv vermittelt und leben in einer ungebrochenen Wert- und Seinsordnung. Infolgedessen sind sie auch in der Lage, Sinn und Zweck des Terrors als Funktion des Ziels zu rationalisieren. Sie können, anders ausgedrückt, Herr über den Terror bleiben.

Ganz anders liegen die Dinge dort, wo der Terror „ziel-los" ist, wo er also zum Selbstzweck wird oder geworden ist. Einmal grenzt er hier die Handelnden aus Werten, Ordnungen und Gemeinschaften aus, wirft sie also auf sie selber zurück, verabsolutiert sie. Zum andern aber macht er ihre destruktiven Akte prin-

zipiell unbegründbar, also irrational, weil er sie aus jedem Zusammenhang ausgliedert.

Natürlich hat die unterschiedliche Zielbezogenheit Gründe. Sie liegen in verschiedenartigen Bewußtseinsstrukturen, in andersartigen Beziehungen zum Interaktionspartner (z. B. Fremdherrschaft – Klassenherrschaft – Anarchismus), im Verständnis der Moralität des eigenen und eines fremden terroristischen Handelns (z. B. kein Kontakt zwischen IRA und Palästinensern und Kritik an deutschen Terroristen).

Diese strukturellen Unterschiede terroristischen Handelns, die tief in die Strategie der Methode eingreifen, nötigen dazu, grundsätzlich zwei Formen terroristischen Handelns zu unterscheiden: den funktionalen, zielbezogenen und darum bedingten, und den dysfunktionalen, nicht zielbezogenen und darum unbedingten Terrorismus. Dabei verstehen wir unter funktionalem Terrorismus einen solchen, in dem der Terrorismus in rational vermittelbarer Weise als Mittel für die Erreichung von Zwecken eingesetzt wird; unter dysfunktionalem dagegen einen, in dem eine rationale Mittel-Zweck-Beziehung nicht besteht. Dabei soll nicht bestritten werden, daß es in Grenzfällen schwierig sein kann, eine terroristische Aktion dem einen oder anderen Typus zuzuordnen. Im allgemeinen aber wird es möglich sein. Und es scheint mir auf der Hand zu liegen, daß die Unterscheidung für die Prognose terroristischer Aktivitäten, für die Beurteilung des Verhaltens, für die Einschätzung der Belastbarkeit und der Frustrationstoleranz von Terroristen von Bedeutung ist.

Man könnte sich denken, daß gegen diese Unterscheidung der Einwand erhoben wird, er sprenge den beiden Formen gemeinsam zugeschriebenen Begriff der destruktiven Interaktion. Ich meine, daß dies nicht der Fall ist. Denn im Unterschied zu anderen, z. B. kriegerischen Formen der Zerstörung bestimmt den Terroristen in jedem Fall das an sich moralisch verwerfliche Ziel, den anderen als Mittel zu gebrauchen. Aber es macht für den Handelnden selbst, seine Strategie und seinen sozialen Kontext und darum auch für seine Beurteilung und Bekämpfung einen Unterschied, ob der Wille zur Destruktion durch ein positives oder ein negatives, durch ein ethisch zu bejahendes oder zu verneinendes Konzept umfaßt wird. Das eine Mal haben wir es mit einem bedingten Willen zur Zerstörung, das andere Mal mit einem unbedingten Willen zu tun.

Grundgegebenheiten des deutschen Terrorismus

Die Einsicht in die Differenziertheit terroristischen Handelns nötigt dazu, den deutschen Terrorismus separat, als in sich geschlossenes Phänomen zu betrachten. Mit ihm konfrontiert, ergibt sich als erstes die Feststellung, daß wir es bei ihm

mit einem dysfunktionalen, nicht zielbezogenen, unbedingten Terrorismus zu tun haben. Das läßt sich an drei Punkten festmachen:

1. Der deutsche Terrorismus ist durchaus „ziel"-los. Die terroristische Aktion ist ohne bezeichenbaren Zweck. Sie will nur zerstören. „Die RAF enthielt keinerlei gesellschaftliches Engagement mehr, sie vertrat niemanden mehr als sich selbst", sagt Horst Mahler nach einem Bericht von Hansjakob Stehle zu der italienischen Kommunistin Luciana Castellina. „Sie produzierte", fährt er fort, „bei ihren Sympathisanten ein entsprechend antipolitisches Phänomen und bei vielen das Abdriften in die Kriminalität, die Drogen, den Selbstmord."[3] Ähnlich äußerte sich Michael „Bommi" Baumann: „Die Leute, die so weit gekommen sind, sind in einer Spirale drin; die handeln nach Gesetzmäßigkeiten, die sie längst nicht mehr selber bestimmen können."[4] Und Peter Rühmkorf kennzeichnet Ulrike Meinhof und ihre Gruppe so: „Als Gewalt-Theoretikerin war sie ja auch erst in dem Moment hervorgetreten, als sie selbst die vollkommene gesellschaftliche Isolierung in Tateinheit mit erzwungener Tatenlosigkeit am eigenen Leibe verspürte – auf dieses Paradox war die ganze Gegengesellschaft getauft, die sich antiautoritäre Bewegung nannte und dessen zentripetale Kreiselbewegung sich mit Öffentlichkeitsarbeit verwechselte."[5]

2. Weil Terror dem deutschen Terrorismus Selbst-Zweck ist, ist das terroristische Handeln wesenhaft bezuglos. Es ist unbedingt. Baumann formuliert das so: „Wir verstanden uns als fünfte Kolonne der Dritten Welt, und die deutschen Arbeitermassen waren uns ziemlich egal." Hier ist niemand, für den gehandelt wird, dessen Interessen oder Geschicke in der Aktion zur Diskussion stehen. Daher gibt es zwar Sympathisanten, aber keine Auffangstellung. So bleibt für deutsche Terroristen – im Unterschied zur IRA oder zu Palästinensern – nur Untergrund, d. h. mit kriminellen Akten ermöglichte und durchgehaltene Verstecke[6] oder die Flucht ins Ausland. Aber auch diese ist wegen der spezifischen Struktur des deutschen Terrorismus problematisch. Bezeichnenderweise lehnten, wie Homann berichtet, die El-Fatah-Leute Baader und offenbar die ganze RAF-Gruppe ab, die zu Ausbildungszwecken zu ihnen gekommen waren[7].

3. Was den deutschen Terrorismus bestimmt, ist infolgedessen ein reiner, destruktiver, irrationaler Aktionismus. Besonders deutlich kommt dies in der Selbstdarstellung der RAF zum Ausdruck: „Wir behaupten, daß die Organisierung von bewaffneten Widerstandsgruppen . . . richtig ist, möglich ist, gerechtfertigt ist . . . Daß der bewaffnete Kampf als ‚die höchste Form des Marxismus-Leninismus' (Mao) jetzt begonnen werden kann und muß, daß es ohne den keinen antiimperialistischen Kampf in den Metropolen gibt." „Wir sagen nicht, daß die Organisierung illegaler bewaffneter Widerstandsgruppen legale proletarische Organisationen ersetzen könnte und Einzelaktionen Klassenkämpfe, und nicht, daß der bewaffnete Kampf die politische Arbeit im Betrieb und im Stadtteil er-

setzen könnte. Wir behaupten nur, daß das eine die Voraussetzung für den Erfolg und den Fortschritt des anderen ist." [8]

Hier wird die Zerstörung als der Vater aller Dinge verkündet, die destruktive Aktion als die unbedingte Wurzel der Befreiung. Das aber ist destruktiver und darum irrationaler Aktionismus. Dessen Irrationalität zeigt sich letztlich auch daran, daß dieser Aktionismus um seine Stunde und Möglichkeiten nicht mehr weiß. Mit Recht bemerkt Baumann, daß nach Stockholm klar war, daß das Modell Stadtguerilla gescheitert war, daß die Flugzeugentführung, die in Mogadischu endete, und der Schleyer-Mord insofern sinnlose Nachspiele waren. Denn die Terroristen konnten wissen, daß der Staat auf diese Weise nicht mehr terrorisierbar war. Dabei soll nicht einmal herausgestellt werden, worauf Baumann auch hinweist [9], daß die Alternative „Freiheit von Terroristen gegen Leben von Kindern, Frauen und Urlaubern" nur noch selbstzerstörerisch, absolute Destruktion ist. Schon rein im Horizont des Terrorismus erweist sich die destruktive Interaktion als so losgelöst von aller Wirklichkeit, daß sie vollzogen wird, obwohl ihre Akteure sich dabei nur noch selbst treffen.

Unsere These, daß wir es im deutschen Terrorismus mit einem absolut dysfunktionalen, nicht zielbezogenen, unbedingten Terrorismus zu tun haben, wird aber nicht nur durch den Nachweis der Ziellosigkeit terroristischer Aktion und kritischer Urteile ehemaliger Terroristen bestätigt. Die Reinheit des destruktiven Interaktionismus zeigt sich auch in den Psychogrammen der Terroristen und Sympathisanten. Nicht zufällig enden Baader, Meinhof, Ensslin, Raspe, Vesper, also die repräsentativen Gestalten, durch Selbstmord. Von der Möglichkeit jeder Aktion abgeschnitten, sehen sie sich gleichsam dem absoluten Nichts ausgesetzt, weil die absolute Destruktion natürlich vor dem Selbst nicht haltmacht. Wo die mystisch verstandene Zerstörung als der wahre Grund der Wirklichkeit verstanden wird, muß das Selbst seine Identität vor sich selbst verlieren. Insofern der Selbstmord Akt ist, bietet er sich in dieser Lage als Ultima ratio an. Er ist letztmöglicher Vollzug des Nichtseins als spezifische Form der Identität dieser Terroristen.

Wir verstehen von hierher auch das Paradox, daß diesen Terroristen der Hungerstreik vorletztes „Lebensmittel" war und daß Kassiber zu versenden ihnen als etwas an sich Gutes und Lebensnotwendiges erscheinen mußte. Nur in diesem Zusammenhang wird auch verständlich, warum die Themen dieser Erzeugnisse nicht die Reflexion, sondern mögliche Aktion waren. In den Strukturmerkmalen einer personalen Identität der nichtidentischen destruktiven Aktion ist auch die Schwere des Erlebnisses der Haft begründet, die von vielen dieser Terroristen, subjektiv sicher aufrichtig, als Folter bezeichnet wurde, obwohl sie objektiv, gemessen am normalen Strafvollzug, durch viele Begünstigungen gekennzeichnet ist. Denn Haft als solche ist für einen reinen Aktionismus das Böse schlechthin, weil für ihn Sinn nur als Tun erfahrbar ist.

In den gleichen Zusammenhang gehört es schließlich, wenn „Abtrünnige" wie Homann, Ruhland, Bäcker, Mahler, Goergens und andere den Rückweg in die Positivität suchen und dabei zunächst – und zwar jeder in gleicher Richtung – die Ziellosigkeit der terroristischen Aktion kritisieren und ihr die Forderung nach politischer Theorie, Zielorientierung des Handelns und politischer Gemeinschaft entgegenstellen[10]. Hier handelt es sich, psychologisch gesehen, immer auch um Selbstrettung des Gefangenen, um den Aufbau neuer Identität, die die Haft allein erträglich macht[11].

Strukturen destruktiver Interaktion

Was bestimmt Strukturen destruktiver Interaktion? Bevor wir uns der Klärung dieser Frage zuwenden, bedarf es einer Feststellung: die Entscheidung für den Terror ist freie Entscheidung, also nicht determiniert, daher auch nicht auf bestimmende Faktoren oder Ursachen zurückführbar. Es gibt am Beginn einer terroristischen „Karriere" keine Zwänge, ein Terrorist werden zu müssen, weil es für den freien Willen keine Notwendigkeit gibt. Insoweit sind die Personagramme der Terroristen aufschlußreich, da sie zeigen, daß die Mehrheit der Terroristen aus bürgerlichen Familien stammen, die ihnen Wege bürgerlicher Selbstverwirklichung eröffneten, das Nichtbestehen von Zwängen also deutlich machen. Daher muß man sich auch dem Widerspruch von Jürgen Habermas gegen die Behauptung des Grafen Stauffenberg anschließen, nicht die Terroristen hätten die Sympathisanten, sondern die Sympathisanten hätten die Terroristen erzeugt[12]. Von Erzeugung kann hier nicht die Rede sein. Ein Terrorist entsteht durch Selbstzeugung. Darum ist auch der Weg rechter wie linker Ableitungen zur Erklärung der Entstehung einer terroristischen „Karriere" zum Scheitern verurteilt und in Wahrheit selber vom modernen Terrorismus beeinflußt, weil er die Person als Funktion und Produkt von Sachen denkt.

Mit der Feststellung, daß die Entscheidung der Person für den Terrorismus unerklärbar bleibt, ist indessen nicht gesagt, daß der Terrorismus selber unerklärbar bliebe, oder auch nur, daß er lediglich auf dem Weg individualgeschichtlicher Kenntnisse nachgezeichnet werden könnte. Gerade der Begriff des Terrorismus als destruktive Interaktion mit seinem bewußten Verzicht auf ontologische Definitionen des Terrorismus ermöglicht es, eine Strukturanalyse der Bedingungen von Terrorismus vorzulegen, den Mechanismus des Terrorismus also besser zu begreifen.

Fragen wir in diesem Sinn, welche Strukturen destruktive Interaktion bedingen, ist die einfache Antwort: die Negation des Interaktionspartners als Person, also die Negation seiner Autonomie, seiner Spontaneität, seiner Unberechenbarkeit und Unverrechenbarkeit. Der Terrorismus will gerade dies brechen. Wille

zur personalen Destruktion aber heißt Haß. So ist die Grundstruktur des Terrors Handlung gewordener Haß.

Ehe wir den Implikationen dieses Ergebnisses nachgehen können, müssen wir seine Richtigkeit absichern. Vollzieht sich Terror wirklich als von Haß bestimmtes Verhalten? Ist damit nicht, vielleicht sogar in einer böswilligen Weise, das positive Wollen, der Idealismus der Terroristen außer acht gelassen? Die Antwort muß lauten: nein! Denn welche Ziele Terroristen immer verfolgen mögen: als Terroristen, insofern als sie einen anderen, eine Gruppe, eine Institution um ihre Identität bringen wollen, bestimmt der Haß auf dieses Seiende ihr Handeln. Es soll nicht sein. Die Wahrheit ihrer Wahrheit hängt daran, daß jenes andere nicht ist.

Destruktion eines Bestehenden ist eine Form von Machtausübung. Die Eigenart des Terrorismus als eines aus Haß geborenen Wollens zur Destruktion des Interaktionspartners wird besonders deutlich, wenn man sie mit anderen Formen der Machteinwirkung eines Subjekts auf andere Subjekte vergleicht. Erziehung etwa will den Zögling verändern, stellt also eine Machteinwirkung dar. Ihr Ziel aber ist gerade dessen Identität, sie ist begründet in der Einsicht der Bedürftigkeit des Werdenden auf Erziehung.

Auch verantwortliche politische Herrschaft ist Machteinwirkung, sie gibt und nimmt, schreibt vor, ordnet an. Aber ihr Ziel ist die Ermöglichung ausreichender sozialer Gemeinschaft, ohne die Individuen nicht zu leben vermögen. Und selbst dort noch, wo totalitäre Regime oder totalitäre Unterordnungsformen wie die zwischen Herr und Sklave bestehen, wo Menschen also zu Mitteln degradiert werden, muß dem beherrschten Objekt um der Funktion willen, die an seiner Identität hängt, sein Sein als solches nicht bestritten werden. So lag z. B. dem Technokraten Speer im Unterschied zu Männern wie Hitler und Himmler daran, daß Fremdarbeiter ausreichend gut behandelt würden, weil nicht Haß, sondern technologische Effektivität sein Denken bestimmte. Demgegenüber negiert der Terrorismus auch noch die mit dem Sein des anderen gegebenen Möglichkeiten, ihn als Person zu nutzen. Vorherrschendes Ziel ist ihm die Ausschaltung des anderen, seine Vernichtung als Interaktionspartner.

Was begründet den Willen zur personalen Zerstörung eines anderen, also eine Haßbeziehung? Die Antwort lautet: Ohnmachtserfahrung und daraus geborene Angst beim Handelnden. Das Subjekt sieht sich außerstande, dem anderen Subjekt gegenüber seinen Willen durchzusetzen, und fürchtet darum um die Identität seiner Subjektivität. Aber natürlich genügen Ohnmachtserfahrungen als solche nicht allein, um Identitätsangst zu erzeugen. Wir alle erfahren ja an vielen Stellen unseres Lebens das Begrenztsein unserer Subjektivität, ohne darum Haß aufzubauen, fügen uns sogar oft willig in die Rolle von Objekten. Das bedeutet: der Wille zur Destruktion stellt sich erst dort ein, wo der Interaktions-

partner das Subjektsein des Handelnden in entscheidender Weise in Frage stellt, sein Selbstsein in zentralem Sinn gefährdet.

So muß die Antwort auf die Frage nach dem, was den Willen zur Zerstörung begründet, ergänzt werden. Nicht Ohnmachtserfahrung und Angst als solche, sondern beide, sofern sie das Subjektsein in entscheidender Weise gefährden, den Vollzug des Selbst als solchen fraglich werden lassen, bilden die Voraussetzung für destruktive Interaktion.

Wir fragen weiter nach wesentlichen Determinanten für die Erfahrung der Gefährdung des Subjektseins. Hier wird man zunächst generell sagen dürfen, daß Selbstbewußtsein, Ichstärke und Terrorismus Gegensätze sind. Das in sich ruhende Selbst, gleichgültig, ob es sich um eine politische Körperschaft, eine Institution, einen Menschen handelt, wird einer Bedrohungserfahrung gegenüber seine Kräfte überprüfen und ordnen, nicht dagegen zu destruktiver Aggressivität greifen. Die Basis dafür, daß Kain Abel erschlug, daß die Juden Jesus bei Pilatus anklagten, daß Hitler die Juden ausrotten ließ, daß Stalin potentielle Konkurrenten beseitigte, daß Araber das Massaker in München begingen, daß Susanne Albrecht den Mord an Ponto möglich machte, ist das Bewußtsein der Schwäche, dessen Fehlen einem Mann wie Cäsar den Untergang brachte. Und es macht die prinzipielle Geschichtlichkeit des Terrors aus, daß es jedesmal ein ganzer Kontext ist, der die Art der Schwäche und die konkrete Zielrichtung der Bedrohung des Selbst durch den anderen bestimmt. Wäre Kain nicht gottgläubig gewesen, hätte ihn das Angenommenwerden des Opfers Abels nicht gestört. In diesem Fall hätte er die Ultima ratio der Beseitigung seines Bruders nicht ins Werk setzen müssen.

ANMERKUNGEN

[1] W. F. Kasch, Erklärungsversuche des Terrorismus. Resultate und Theorien sozialwissenschaftlicher Forschung, in dieser Zschr. 196 (1978) 665–674.

[2] Vgl. hierzu die treffenden Ausführungen von W. Traxel: Über den Aberglauben in der Psychologie, in: Forschungsbericht 1977/78 Fb. Kulturwissenschaften der Universität Bayreuth, Lehrstuhl für Psychologie, S. 1–10.

[3] Die Zeit 47/1977, 5. [4] Stern, Nr. 23, 1. 6. 1978, 19.

[5] Die Jahre, die ihr kennt. Anfälle und Erinnerungen (Hamburg 1972) 227.

[6] Vgl. Baumann, a. a. O. 23: „Ich lebe in einem totalen sozialen Nichts. Ich habe keinen Beruf, keine Familie, keine Wohnung – nothing."

[7] Vgl. „Spiegel"-Interview mit Homann, Nr. 48/1971, 52.

[8] Der Spiegel, Nr. 18/1971, 33. [9] A. a. O. 21.

[10] Vgl. Abrechnung mit dem Terrorismus. Interview mit H. Mahler und H.-J. Bäcker (ARD 15. 2. 1978).

[11] Ich habe an anderer Stelle (Der Weg in die Gewalt. Geistige und gesellschaftliche Ursachen des Terrorismus und seine Folgen, hrsg. v. H. Geißler, München 1977, 55 f.) darauf hingewiesen, daß deutsche Terroristen sich in ihrem Haftverhalten fundamental von Gesinnungstätern unterscheiden.

[12] Süddeutsche Zeitung, 26./27. 11. 1977, 102.

Helmut Pfeiffer

Die Wirklichkeit des Todes in der Philosophie

Altes und Neues Testament sprechen vom Sein des Menschen als einem Leben im Schatten, im Angesicht des Todes. Der Tod ist auch nach der Heiligen Schrift das Erschütterndste im Menschenleben. Aber die Bibel sieht dieses Erschütternde im Licht des Glaubens. Doch dadurch wird nicht die Frage beantwortet, was denn natürlicherweise der Tod sei. Wenn man auch nicht, wie es Friedrich Nietzsche tut, sagen kann, im Evangelium fehle der ganze Begriff des natürlichen Todes, so ist daran doch die Feststellung richtig, daß Heilige Schrift und Theologie über den Tod nicht alles sagen. Es bleibt ein ungesagter Raum.

Die theologische Spekulation ist hier auf andere Überlegungen verwiesen. Eine davon ist die Philosophie. Sie kann mit dazu verhelfen, den ungesagten Raum zum Sagen zu bringen. Die Grundfrage aller Philosophie lautet: Warum ist überhaupt Seiendes und nicht lieber nicht? Sie spitzt sich zu in der Frage nach dem Sein der menschlichen Existenz im Zusammenhang aller Seienden und des Seins selbst. Diese Grundfrage allen philosophischen Bemühens erlangt erst angesichts des Sterbens und des Todes wirkliches Gewicht.

Im folgenden sollen vier Philosophen zu Wort kommen, deren Denken in besonderer Weise dazu beitragen kann, das von der Schrift Ungesagte des Todes zum Bewußtsein zu bringen. Es sind Gabriel Marcel, der katholische Philosoph, der sich selbst als christlichen Sokratiker bezeichnet, Vítězslav Gardavský, der tschechische Marxist, Max Scheler, der Vertreter der Phänomenologie, und Karl Jaspers, der Existenzphilosoph.

Der Tod und die Liebe – Vítězslav Gardavský

Karl Marx hat – wenn man von seiner Dissertation absieht – nur ein einziges Mal über den Tod gesprochen. In den Philosophischen Manuskripten von 1844 bezeichnet er den Tod als einen harten Sieg der Gattung über das Individuum. Das Individuum ist ein bestimmtes Gattungswesen und als solches sterblich. Für K. Marx war es noch möglich, den Menschen als bloße Gattungsrepräsentation zu sehen. Im Gefolge der wachsenden Selbstwerteinschätzung des Menschen hat sich für den dialektischen Materialismus und die marxistische Philosophie das Problem des Todes des Individuums als eines der schwierigsten Probleme erwie-

sen. Heutige Marxisten können nicht mehr in der gleichen Weise wie K. Marx über den Tod reden bzw. über ihn schweigen.

Vítězslav Gardavský (geb. 1923) ist einer jener marxistischen Denker, der sich sehr ehrlich und ernsthaft mit dem Tod auseinandersetzt. Als Marxist spricht er nicht vom Leben nach dem Tod, sondern vom Leben vor dem Sterben. Er will Hilfe gegen die Todesfurcht geben. Sein Denken ist zu charakterisieren als ein großer Entwurf gegen die Todesfurcht. Die Liebe ist es, die für ihn die Furcht besiegt. Aus dem Grundprinzip Liebe heraus ist der Mensch nach Gardavský fähig, seinen eigenen Tod und die damit verbundene individuelle Tragik auf sich zu nehmen, um so – die Todesfurcht überschreitend und über sich selbst hinauswachsend – zur Hoffnung für die Gemeinschaft zu werden. „Der Tod ist so schrecklich wegen dieses Verlusts an Beziehungen: Unser Inneres hört auf, der Schnittpunkt zu sein, an dem Begegnungen stattfinden" (229), d. h. für Gardavský geht durch den Tod in jede menschliche Beziehung eine Tragik ein. „Jede Begegnung mit einem Menschen ist für mich, der ich selbst ein endliches Einzelwesen bin, ein Geschenk, denn sie kann meine letzte Begegnung mit ihm sein. Und ich bin für einen jeden ein Geschenk, sofern ich etwas zu verschenken habe" (230).

In diesen Worten Gardavskýs zeigt sich, daß für diesen marxistischen Denker die Kontinuität der Gesellschaft oder – mit K. Marx gesprochen – die Überlegenheit der Gattung über das Individuum keineswegs den Trost schlechthin darstellt. Daß das Individuum sterben muß, ist für ihn der „tiefe Widerspruch". Es gibt nur einen Weg, diesen Widerspruch zu überwinden – die Liebe. Liebe ist unerläßliche existentielle Vorbedingung allen menschlichen Handelns. Wer sich in Liebe dem Mitmenschen zuwendet, überwindet die Todesfurcht. Liebe ist das Schlüsselwort für Gardavský. Hier findet er überraschend im Neuen Testament eine entscheidende Hilfe. Es ist gewiß nicht so, daß ihn erst das Neue Testament oder die Person Jesu Christi angeregt hätten, aber im Begriff, den nach seiner Deutung Jesus von der Liebe hat, findet er vieles von dem wieder, was auch ihn bewegt.

Als Marxist sucht er ein Gespräch mit den Religionen, insbesondere mit der christlichen Religion, um aus seiner Sicht positive Haltungen aufzugreifen: Der Begriff, den Jesus von der Liebe hat, ist, wenn man ihn radikal zu Ende denkt, immer eine Konfrontation des Menschen mit dem Tod. Ist aber die Liebe da, dann kann der Tod nicht siegen. Liebe bedeutet hier nicht irgendein Gefühl, sondern das Kompositionselement der Subjektivität in jedem Augenblick, da sie sich aktuell zu einer Tat entschließt, das heißt also, ein Prinzip der schöpferischen Aktivität des Menschen, die alle naturgegebene Ursächlichkeit durchbricht. Sie tut, wie Gardavský sagt, einen Schritt über den Fluß der Zeit hinaus.

Man muß sich aber bei all diesen Überlegungen Gardavskýs immer im klaren sein, daß niemals ein Leben über den Tod hinaus angesprochen ist, sondern nur

das Besiegen der Furcht vor dem Tod. Auch für diesen Marxisten bleibt die Gesellschaft das Erste. Das Grundprinzip der Liebe umschließt Möglichkeiten der Tat als Dienstleistung für die Gesellschaft. Nach Gardavský muß der Marxist ertragen, daß das Nichts droht, ja daß es real ist. Angesichts der persönlichen Hoffnungslosigkeit handelt der Marxist in Liebe. Liebe allein garantiert, daß um den Preis der persönlichen Niederlage die Hoffnung für die Gesellschaft aufrechterhalten bleibt. Wie Ernst Bloch könnte Gardavský sagen: „Der kommunistische Held opfert sich ohne Hoffnung auf Auferstehung. Sein Karfreitag ist durch keinen Ostersonntag gemildert." Aber anders als bei E. Bloch ist hier nicht die Hoffnung das Prinzip, sondern die Liebe. Sie ist es, insofern der Mensch sich zur Fähigkeit durchringt, radikal zu lieben.

Es geht Gardavský insbesondere darum, die Summe der Hoffnungen der Menschheit zu vergrößern durch Einverleibung dessen, was das Individuum in der persönlichen Niederlage des Todes verliert, in die überlebenden, überindividuellen Strukturen durch Taten der Liebe (231).

Vom Totsein wissen wir nichts – Karl Jaspers

Einen ganz anderen Ansatz beim Bedenken des menschlichen Todes nimmt der Existenzphilosoph Karl Jaspers (1883–1969). Der Tod ist für ihn kein systematisches Thema, obwohl er sich ausführlich damit auseinandersetzt. Leitmotiv seiner Überlegungen ist die Einbettung des Todes in die sogenannte Grenzsituation und damit in den Zusammenhang von Scheitern des Menschen und menschlicher Seinserfahrung. Tiefster Ursprung des Philosophierens ist für Jaspers das Bewußtwerden der Grenzsituationen, die eine Änderung des Selbst- und Seinsbewußtseins des Menschen bewirken, näherhin den Grundantrieb des Menschen zu sich selbst kommen lassen, scheiternd den Weg zum Sein zu gewinnen.

Möglicherweise hat Jaspers den Begriff Grenzsituation selbst geprägt. Er meint nicht irgendeine beliebige Situation, auch nicht irgendeine Situation, die sich für den in ihr befindlichen Menschen dramatisch zuspitzt, sondern jene Situation, die den Menschen zur Grenzerfahrung bringt. Die Erfahrung der Grenze ruft den Menschen in die Entscheidung. Mit ihr ist eine Erschütterung des Menschseins gegeben. Das entstehende Grenzbewußtsein ruft den Entschluß wach, den Sprung ins Jenseits der Grenze zu wagen. Ähnlich wie Kants Denken ist auch Jaspers' Philosophie vom Grenzbewußtsein geprägt. Grenze ist ebenso wie bei Kant nicht das Begrenzte, sondern der Antrieb, die Grenze zu durchbrechen in das Angrenzende. Eine Grenze erkennen, heißt, sie überschreiten.

In der Grenzsituation bereit sein zum Scheitern – das ist für Jaspers der mögliche Weg aus der Immanenz zur Transzendenz des Seins. Letztlich ist es eine

Aussage des philosophischen Glaubens. In diesem Glauben gelingt dem Menschen die Erfahrung, daß sich Endlichkeit und Unendlichkeit treffen. Hier kann nichts im mathematischen oder naturwissenschaftlichen Sinn bewiesen werden. Alles hängt ab von der Bereitschaft des Menschen, sich im tiefsten Scheitern der sich darin kündenden Wirklichkeit des Seins zu öffnen. Philosophischer Glaube ist Entscheidungsglaube. Wie Kierkegaard könnte Jaspers sagen: Wer nicht über einen Graben springen will, wird auch dann nicht springen, wenn er eine Sprungmaschine besitzt. Das bedeutet: Nur wer sich für das Sein bereithält in wagendem Glauben, wird es erfahren. Dem Christentum wirft Jaspers vor, daß es diesen eigentlichen Glauben und damit auch die Grenzsituation nicht kenne und verwirkliche. Bestes Beispiel ist für Jaspers Jesus Christus selbst. Er scheitert, aber nach Jaspers „wissend, erfüllend, vollendend". Der philosophische Glaube dagegen – so wird Jaspers nie müde zu sagen – ist der Glaube der tragisch-scheiternden Existenz.

In seiner „Allgemeinen Psychopathologie" zählt Jaspers den Tod unter die Grundprobleme des Philosophierens. Voraussetzung für die Erfahrung des Todes als Grenzsituation ist das volle Wissen um ihn, d. h. um das Aufhören des Daseins meiner selbst und der mir liebsten Menschen. Nicht alle Menschen kommen nach Jaspers zur Erfahrung des Todes als Grenzsituation. Mancher stirbt, ohne je gescheitert zu sein. In seiner „Psychologie der Weltanschauungen" nennt Jaspers Gruppen von Menschen, die nach seiner Auslegung den Tod als Grenzsituation nicht erfahren haben bzw. nicht erfahren. Es sind dies die primitiven Völker, ferner die Menschen in sogenannten gebundenen Zeiten, d. h. in jenen Zeiten, in denen fertige Todesvorstellungen herrschen, weiterhin die mittelalterlichen Christen, die versinnlichte Unsterblichkeitsvorstellungen besaßen. Insbesondere der Gedanke eines Weiterlebens nach dem Tod vernichtet den Tod als Grenzsituation, indem er ihn als Abschluß in einer endlich vorgestellten Welt versteht.

In seiner „Philosophie" bringt Jaspers einen weiteren Gedanken hinzu: Der in Kommunikation mit anderen verbundene Mensch wehrt sich zutiefst gegen das Verschwinden des Nächsten. Doch der Tod kann nicht verhindert werden. Jaspers fordert die Abkehr von allen Vertröstungen, damit die Kommunikation mit dem Nächsten scheitern kann. Dann bereitet sich der Scheiternde für das Aufleuchten der unverbrüchlichen Wirklichkeit des Seins. Zwar kann das Sein aufleuchten als die wahre Gegenwart des wahrhaft geliebten Menschen, aber anders als Gabriel Marcel untersucht Jaspers nicht diese Gegenwart, sondern ihr Scheitern, das Scheitern der Kommunikation mit dem geliebten Menschen durch den Tod. Auch hier gilt wie stets bei Jaspers: Das Scheitern ist das Letzte, d. h. das Letzte, das dem menschlichen Selbstsein in bezug zum Sein widerfährt. Es ist zugleich Auftrag, sich dem Sein zu öffnen.

In dem Werk „Von der Wahrheit" hat Jaspers diesen Gedanken aus anderer

Sicht weitergeführt. Hier spricht er von der Tapferkeit des Sterbenkönnens und vom Ergreifen des Todes in Würde. Antigone – so sagt Jaspers in einer beispielhaften Anschauung – stirbt gern. Aber sie ist „Ausnahme". „Ausnahmen" sind jene Menschen, die ihr Selbstsein voll verwirklichen, die es um den Preis des Verlusts einsetzen und im Verlieren gewinnen. Das Gesetz der „Gesetzlosen" – d. i. der „Ausnahmen" – ist der Tod. Beispiele sind Kierkegaard, Cäsar, Sokrates und Giordano Bruno. Die Ausnahmen dürfen aber nicht als Vorbilder hingestellt werden. Es gibt keine Regel, den Tod zu bestehen. Das Scheitern ist das Unvertretbarste.

Bereitsein zum Scheitern und Nähe zur Wirklichkeit des Seins sind für Jaspers untrennbar verbunden. Der Mensch muß es wagen, sich selbst vom Sein geschenkt zu werden, ohne eine objektive Sicherheit zu besitzen. Sichöffnen für das Geschenk des Seins – das ist die Antwort des Philosophierenden auf die Tatsache, daß der Tod nicht abzuschaffen ist. Im Jahr 1957 hielt Jaspers einen Rundfunkvortrag unter dem Titel „Unsterblichkeit". Darin gibt er zu, daß es ihm Scheu einflößt, den Gedanken der Unsterblichkeit ganz fallenzulassen, da die besten und weisesten Menschen an die Unsterblichkeit geglaubt haben. Aber er wendet sich gegen alle bisherigen Versuche, ihn zu deuten. Auch die Idee eines unpersönlichen Weiterlebens in Kind, Werk oder Volk lehnt Jaspers ab. Der Weg zum eigentlichen Sinn des Unsterblichkeitsgedankens geschieht im existentiellen Bedenken, daß Transzendenz, daß Gott ist. Jaspers zitiert sehr häufig den alttestamentlichen Propheten Jeremia: „Daß Gott ist, ist genug." Wenn Gott ist, wenn die Transzendenz ist, dann kann der Mensch nicht verloren sein. In der Zeit berührt der Mensch die Ewigkeit des Seins. Unsterblichkeit ist die Erfahrung des Ewigen in der Zeit. „Wir wissen, daß wir sterben werden. Vom Totsein wissen wir nichts." Doch der philosophische Glaube sagt: Gott ist.

Im Leben des Todes gewiß – Max Scheler

Ansatzpunkt für die Überlegungen Max Schelers (1874–1928) zum Tod ist die Feststellung, daß der Unsterblichkeitsgedanke im Abendland immer mehr im Schwinden begriffen ist. Auf der Suche nach möglichen Gründen stößt Scheler zunächst auf die Wissenschaften. Doch ihnen kann nicht die Hauptschuld zugeschoben werden. Zwar kann nach Scheler die Wissenschaft – und hier insbesondere die Naturwissenschaft – „Totengräber" eines religiösen Glaubens sein, insofern sie sich und ihre Methode zum Maßstab jeder Aussage und jeden Seins machen möchte. Aber sie ist nicht die „Todesursache". Diese Ursache, der eigentliche Grund für das Schwinden des Unsterblichkeitsglaubens und damit zugleich der Grund für das Überschreiten der Naturwissenschaften, denen es eigentlich geziemt, in metaphysischen Fragen Abstinenz zu üben, zur Aussage über ein Nicht-

fortleben des Menschen, liegt im Menschen selbst: Der Mensch schiebt den Gedanken an Sterben und Tod gerade in der heutigen Zeit weit von sich weg. Deutliches Zeichen für die tatsächliche Abschiebung des Todes ist für Scheler die Tatsache, daß der Mensch von heute kein Symbol für den Tod gefunden hat. Der Tod ist nicht fackelsenkender Jüngling, nicht Parse, nicht Gerippe; er ist einfach nicht da. Er kommt nach Scheler für den heutigen Menschen nur als Katastrophe vor. Im tiefsten will der Mensch der Jetztzeit den Tod nicht wahrhaben. Demgegenüber fordert Scheler ein bewußtes Leben des Menschen angesichts seines Todes. Es geht darum, daß der Mensch seines Todes gewiß wird.

Für Scheler ist diese Gewißheit aber nicht identisch mit dem Wissen um das Sterbenmüssen, sondern – tiefer – die „intuitive" Todesgewißheit aus dem Bewußtsein des Lebens selber. Hier muß beachtet werden, was Scheler im allgemeinen unter Intuition versteht: Er meint damit nicht allein ein plötzliches Auftreten oder eine plötzliche Eingabe. Intuition liegt für Scheler auch dann vor, wenn im mühsamen Hinblick etwas gewonnen wird, das in der Sache selbst liegt. Schelers Frage hinsichtlich des Todes lautet also: Wie ist dem Menschen der Tod intuitiv gewiß? In welcher Erfahrung des Lebens geschieht die intuitive Todesgewißheit? Scheler stellt die Problematik in einer zweifachen Hinsicht dar: Einmal geht es um die Erfahrung von irgendwelchen Lebensäußerungen, zum anderen um die Erfahrung des eigenen Todes im eigenen Leben. Die Frage nach dem Tod ist in beiderlei Hinsicht die Frage nach dem Leben. Das, was in biologischem Sinn Leben genannt wird, stellt sich nach Scheler dar als ein Tatbestand, der auf zwei Weisen erfahren werden kann: auf die Weise der äußeren Wahrnehmung fremden Lebens und auf die Weise des Bewußtseins vom eigenen Leben.

In jedem Lebewesen liegen Tendenzen verborgen, die nach Erfüllung im Draußen drängen. Durch sie spannt sich ein Lebewesen auf bestimmte Ziele hin aus, z. B. durch Nahrungstrieb, Fortpflanzungstrieb und Selbsterhaltungstrieb. Jede Veränderung eines Lebewesens ist zurückzuführen auf eine Tendenz im Lebewesen. Bewegung des Lebewesens ist Tendenzbewegung im Unterschied zur toten Bewegung. Diese Feststellung liegt unserer Unterscheidung von Lebendigem und Totem zugrunde. Ein Lebewesen ohne Tendenzen und ohne Innenzentrum, das die Tendenzen zur Erfüllung bringt, kann nicht sterben. Es kann nur vergehen. Aber das Vergehen eines toten Wesens ist immer nur relativ im Blick des Betrachters. So kann das Gewinnen von Bruchsteinen aus einem Steinbruch als Vergehen des Steinbruchs, doch aber auch als Entstehen von Bruchsteinen gesehen werden. Das Lebewesen dagegen ist ein Wesen, das nur absolut entstehen oder vergehen kann, also ein Wesen, das sterben kann.

Neben diese Weise äußerer Wahrnehmung fremden Lebens stellt Scheler das Bewußtsein eigenen Lebens. Zentrum des Erlebens des eigenen Lebens ist der Leib. Er ist das, das sich durchhält und an dem alle Lebensprozesse vorüberflie-

ßen. Dabei muß man beachten, daß für Scheler der physiologische und der psychologische Lebensprozeß ontologisch und auch phänomenologisch in Strukturgesetz und Rhythmik des Ablaufs streng identisch, aber phänomenal verschieden ist. Physiologische und psychologische Betrachtungsweisen sind zwei Seiten der Betrachtung eines und desselben Lebensvorgangs. Scheler gibt ein Beispiel: „Sexuelle Erregung kann durch Einnahme gewisser Mittel ebensowohl herbeigeführt werden wie durch unzüchtige Bilder und Lektüren." Dementsprechend kann der Leib des Menschen in äußerer und innerer Anschauungsrichtung erfahren werden. Tote Körper sind nur in äußerer Anschauungsrichtung gegeben, während der Leib auch in innerer Anschauung gegeben sein kann. In Relation zu äußerer und innerer Anschauungsrichtung ist der Leib entweder als Leibkörper oder als Leibseele gegeben.

In fünf Schritten versucht Scheler nun zu zeigen, inwieweit im eigenen inneren Erleben des Lebens der Tod immer schon gegeben ist. Der erste Schritt sagt: Jede Phase des Lebensprozesses ist gekennzeichnet durch drei Momente, nämlich durch unmittelbares Gegenwärtigsein, Vergangensein und Zukünftigsein von etwas, denen drei Akte entsprechen, nämlich unmittelbares Wahrnehmen, Erinnern und Erwarten. Das Wort „unmittelbar" bedarf hier einer Erläuterung. Erwarten und Erinnern scheinen zunächst immer nur vermittelt zu sein. Scheler bringt aber ein Bild: Im Betrachten einer von mir früher aufgesuchten Landschaft vor meinem geistigen Auge sehe ich mich in sie eingeschlossen. Ich erinnere mich unmittelbar. Der Gehalt der unmittelbaren Erinnerung ist gegenwärtig – aber eben nicht als Gegenwärtigkeit, sondern als Erinnerung. Aus dieser Art der Gegebenheit des Lebens ergibt sich: Jeder Moment unseres Lebensprozesses ist dadurch gekennzeichnet, daß etwas enteilt und etwas herankommt.

Im zweiten Schritt bedenkt Scheler den Unterschied zwischen objektiver und phänomenaler Zeit. Die objektive Zeit besteht nur als kontinuierliche Sukzession und Reihe, während phänomenale Zeit die unmittelbar erlebte Zeit meint, also das Ineinander der Erlebnisse im Ich, das betreffs Leibkörper den Charakter des Nacheinander- und Außereinanderseins, betreffs Leibseele den Charakter von Gegenwärtigkeit, Vergangenheit und Zukunft gewinnt. In jedem unteilbaren Zeitpunkt ist der Gesamtgehalt von Vergangensein, Zukünftigsein und Gegenwärtigsein: Ein Erlebnis ist nie ganz vorbei. Jedes vergangene Erlebnis ist in gewisser Hinsicht noch unfertig und unbestimmt, solange es nicht alle ihm möglichen Wirksamkeiten entfaltet hat.

Der dritte Schritt schaut auf den Gesamtgehalt und Gesamtumfang des erlebten Lebens. Im Lebensfortschritt wächst die Nachwirksamkeit des Vergangenheitsgehalts, während die Vorwirksamkeit des Gehalts der Zukunft immer mehr abnimmt. Dem Kind liegt die Gegenwart wie eine breite Fläche vor, ohne Sorge um Vergangenes und ohne Druck der vorwirksamen Zukunft. Der Greis lebt im Druck der erlebten Vergangenheit; das Erlebenkönnen ist gering ge-

worden. Das bedeutet: Das Gegenwärtigsein des Lebens wird im Fortlauf des Lebens immer kleiner und kleiner.

Im vierten Schritt schaut Scheler auf den einzelnen Lebensmoment. Aus ihm erhebt er ein besonderes Erleben, das er Erlebnis der Todesrichtung nennt: Das erlebbare Leben wird aufgezehrt durch das gelebte Leben. Der natürliche Tod des Menschen liegt dort, wo es nur noch Erlebtes für den Menschen gibt. Für Scheler handelt es sich hier nicht um ein nachträgliches Beobachten, sondern um ein vermitteltes intuitives Gewißsein. Der Mensch gewinnt im Erleben des Lebens die intuitive Gewißheit seines natürlichen Todes.

Der fünfte Schritt unternimmt ein Gedankenexperiment: Ohne intuitive Todesgewißheit würde unsere Zukunft zu einer Linie ohne Ende. Der einzelne Lebensakt würde an Bedeutung verlieren. Aber das widerspricht genau der Lebenserfahrung des Menschen. Denn er erfährt sein Leben als eine in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gegliederte Lebenseinheit.

Scheler hat damit die intuitive Todesgewißheit des Menschen sowohl für die äußere Erfahrung als auch für das eigene innere Erleben erhellt. Im Leben des Menschen ist der Tod vorausgesetzt. Damit wird der Tod für Scheler eine Verwirklichung der im Menschen liegenden Gegebenheiten. An sich ist er deshalb keine Katastrophe – mag er auch katastrophenartig hereinbrechen. Vielmehr ist er ein Akt des Lebewesens selber, das im Leben des Todes gewiß ist.

Der Tod und die Hoffnung – Gabriel Marcel

Im Alter von vier Jahren hat Gabriel Marcel (1889–1973) seine Mutter verloren. Nicht zuletzt darauf ist es zurückzuführen, daß er immer wieder vom Tod beunruhigt war. Er geht sogar so weit, daß er jede Philosophie, die den Tod nicht bedenkt, als geradewegs ins Nichts führend bezeichnet. Aber es genügt auch nicht, wenn in der Philosophie der Tod als Vernichtung des Menschen oder als Stillstand einer Maschine begriffen wird. Denn dann ist der Gedanke an den Tod eine quälende Vorstellung, die zur völligen Verzweiflung führt. Ein solchermaßen begriffener Tod bleibt für Marcel ganz in der Ordnung des sogenannten „Habens". „Haben" steht im Gegensatz zu „Sein". Sein und Haben – das ist für Marcel der Gegensatz schlechthin. Haben meint die Welt des Objektiven, also all dessen, was mit objektiv-wissenschaftlichen Methoden erfaßt und angegangen werden kann. Dieser Gegensatz läßt sich auch mit anderen Begriffen Marcels wiedergeben, nämlich Glaube-Wissenschaft, Existenz-Objektivität, Mysterium-Problem, Gegenwart-Gegebenheit.

In der Welt des Habens setzt sich der Mensch ab von seinem Mitmenschen: Ich habe – du nicht. Alles, was gehabt werden kann, ist zu einer bestimmten Aufgabe nutzbar; es hat eine Funktion. In dieser Welt hat der Tod keinen Platz,

da er zu nichts nutze ist. Hier kann er nur begriffen werden als Ausstoßung eines unbrauchbar gewordenen Wesens, als Außerdienststellung. Der Tote erscheint hier als einer, der nichts mehr hat. Nichts haben ist so viel wie nicht sein Wer nichts hat, ist nichts.

Das eigentliche Bedenken des Todes muß jenseits der Welt des Habens geschehen, in der Ordnung des Seins nämlich. Das Haben wird für Marcel transzendiert in Liebe und Treue. Treue zu einem Menschen besiegt die verfließende Zeit. Sie ist Sieg über die Zeit, damit auch Sieg über die Abwesenheit und so Wurzelgrund der Gegenwart dessen, zu dem Treue geübt wird. Die Liebe schafft diese Gegenwart, sofern sie eine hingebende Liebe ist. Wahre Liebe ist oblativ, sich hingebend, nicht possessiv, nicht besitzenwollend. In seinem Drama „La Chapelle Ardente" (Die Trauerkapelle) beschreibt Marcel die possessive Liebe. Aline Fortier liebt abgöttisch ihren im Krieg gefallenen Sohn Raymond. Dessen Verlobte Mireille will jetzt Robert Chauteuil heiraten. Aber Aline betrachtet Mireille als Teil des Toten. Sie zwingt Mireille, ihrer Liebe zu Robert zu entsagen. Als Robert bei einem Unglücksfall stirbt, kommt Aline zur Erkenntnis, wie sie wirklich ist: besitzenwollend, possessiv, „besessen".

Vom genauen Gegenteil handelt „Das Unergründliche". Edith Lechevallier fühlt sich ihrem toten Schwager Maurice viel tiefer verbunden als ihrem noch lebenden Mann Robert. Die Gegenwart des Toten ist für Edith viel dichter und tiefer als die des Lebenden. „Wenn ich in einer bestimmten Art und Weise an ihn denke, so regt sich in mir ein reicheres, tieferes Leben, von dem ich weiß, daß er daran teilhat. Dieses Leben bin nicht ich. Es ist aber auch nicht er: Wir beide sind es." Die oblative Liebe – so will das Stück „Das Unergründliche" sagen – gibt die Gegenwart, die kein Wunschbild ist, kein Traum, keine Idee, kein Trugbild, sondern das Du-Bleiben des Du über den Tod hinaus, ein Bleiben in freier Treue.

Die Treue über den Tod hinaus ist von Hoffnung durchwoben. Sie beseitigt alles, was sich zwischen den Liebenden und den geliebten Toten schiebt. Sie zielt auf Wiedervereinigung und ist so eine Erinnerung an das Zukünftige. Als Beispiel führt Marcel eine Mutter an, die hartnäckig auf der Hoffnung besteht, daß sie ihren Sohn wiedersehen wird, obwohl sein Tod durch Zeugen, die die Leiche gesehen haben, beglaubigt ist. Die Hoffnung transzendiert das objektiv Unmögliche. Einem Menschen – so sagt Marcel – dürfen wir nicht das Recht nehmen, zu hoffen, d. h. wider alles zu lieben. Ihre Erfüllung findet die Hoffnung der Mutter in der Gegenwart ihres geliebten Sohnes. Ihr scheinbar sinnloses Hoffen schließt so Gewißheit ein, prophetische Gewißheit in der Gegenwart des geliebten Toten durch die hingebende Liebe.

Liebe ist der eigentliche Maßstab der Gegenwart, nicht Leben oder Tod. Wo keine Liebe ist, da ist auch niemand gegenwärtig, ob er lebt oder ob er gestorben ist. Ohne Liebe versänke die Welt im Tod, auch wenn es ein immerwährendes

Leben in dieser Welt gäbe. „Ich kann nicht lieben, ohne die Unsterblichkeit dessen anzunehmen, den ich liebe." Wer alle Ketten des Besitzenwollens abgelegt hat, erfährt die „göttliche Leichtigkeit eines Lebens in der Hoffnung". In der Hoffnung leben – das bedeutet, in den Stunden der Dunkelheit dem treu zu bleiben, was in der oblativen Liebe erfahren wurde. Echte Hoffnung ist eine Spur der Unsterblichkeit in unserer Welt. Umgekehrt gilt dann: Eine Welt ohne Tod wäre eine Welt, in der die Hoffnung nur als Larve existieren würde. Nicht umsonst sind in vielen Bühnenwerken Marcels die Toten die eigentlichen Hauptgestalten. Man muß noch weiter sagen: Die eigentliche Gemeinschaft der Liebe vollzieht sich erst dann, wenn der Tod des geliebten Menschen vorweggenommen wird. Am Ende von „Le Monde Cassé" (Die zerbrochene Welt) sagt Laurent Chesnay zu seiner Frau Christiane: „Oh, es ist, als ob Du mir nach Deinem Tod wieder geschenkt würdest." Und Christiane antwortet ihm: „Ich will von nun an versuchen, dieses Wortes würdig zu sein."

Überblick

Vier ganz unterschiedliche Auffassungen über den Tod haben wir vorgestellt. Jeder hat auf seine Weise zum Tod Stellung bezogen. Aber es gibt auch Gemeinsamkeiten. Für Gardavský und Marcel ist Liebe das Schlüsselwort, obwohl nur Marcel von Unsterblichkeit spricht. Gemeinsam ist jedenfalls allen vieren der Versuch, dem Menschen eine Hilfe zu geben, mit dem Tod zu leben. Keiner will Unsterblichkeit beweisen. Die Ausführungen dieser vier Denker sind gewiß nicht unproblematisch. So könnte man an G. Marcel die kritische Frage stellen: Gelingt der Sieg über den Tod durch Hoffnung und Liebe? Liegt vielleicht ein Wunschdenken vor, das sich mit dem Tod des geliebten Menschen nicht abfinden kann? Die gleiche Frage betrifft auch V. Gardavský: Gelingt es in der Tat dem Tod den Stachel zu nehmen durch ein intensives Leben der mitmenschlichen Beziehungen? Tritt nicht gerade dann die Tragik des Todes ins volle Licht? Liegt vielleicht hier nicht ein grandioser Versuch vor, der Realität des Todes, der zugleich das eigene Denk- und Gesellschaftssystem gefährdet, aus dem Weg zu gehen? Für K. Jaspers gilt – wie viele seiner Kritiker angemerkt haben –, daß er jeden Beweis für seine Thesen schuldig bleibt, scheiternd werde das Sein erfahren. In seinem Denken fehlt zudem – wie auch bei G. Marcel – die Berücksichtigung der Tatsache, daß der Mensch ein Gesellschaftswesen ist. Am unproblematischsten scheint M. Scheler zu sein. Es geht ihm nur um den Aufweis, daß im Leben der Mensch des Todes gewiß ist und daß im Leben der Tod vorausgesetzt ist. Aber auch hier muß man kritisch fragen: Bringt dieser Aufweis nicht eigentlich etwas zwar Bedrückendes, aber doch Selbstverständliches zutage?

Den Christen stellt V. Gardavský vor die eindringliche Frage, wieweit er es vermag, im Glauben an den Gott, der die Toten ins Sein ruft, so zu leben, daß in seiner Tat der Liebe die Kraft dessen aufleuchtet, der die Liebe ist. Im Dialog mit diesem Marxisten muß deutlich werden, daß christliche Hoffnung mehr bedeutet als „Die Sache Jesu geht weiter", aber ebenso, daß die Sache Jesu in Taten der Liebe weitergehen muß. Gardavskýs Denken über den Tod ist für den Christen die Besinnung darüber, inwieweit im christlichen Leben und allgemein in dieser Welt Spuren zu finden sind, die eine Erfahrung des Geheimnisses Gott ermöglichen. Lehrt nicht Gardavský, daß der Tod bzw. seine Bewältigung durch Taten der Liebe in der mitmenschlichen Begegnung eine solche Spur sein könnte?

Die gleiche Wirklichkeit, die bei Gardavský Anstoß zur Tat der Liebe für die Gesellschaft wird, ist für Jaspers Anstoß zu wagendem Glauben, daß Transzendenz ist. Der Tod stellt jeden vor die Frage nach Sein oder Nichtsein nicht bloß des eigenen Seins, sondern des Seins überhaupt. Wenn der Philosoph auf die Nichtabschaffbarkeit des Todes mit dem Sichöffnen auf das Geschenk des Seins antwortet, um wieviel mehr muß der Christ sich angesichts des Todes dem Geschenk des transzendenten Gottes öffnen. Bei Jaspers geschieht es auf dem Hintergrund des Scheiterns und der Grenzsituation. Wenn auch der Christ andere Erschließungssituationen für Gott weiß, so bewährt sich doch auch seine Gotteserfahrung und sein Gottesglaube erst letztlich im Scheitern. Christsein – so lehrt uns Jaspers – muß auch heißen, der Unheilssituation des Todes im wagenden Glauben standhalten zu können. Es fragt sich daher, ob es gut war und ist, die Rede vom Jammertal der Erde, wie sie in manchen Kirchenliedern anzutreffen ist, so schnell zu vergessen und beiseite zu schieben, wie es manchmal geschehen ist. Zum mindesten steckt in der Erkenntnis, die eine solche Rede zur Sprache bringt, eine – wenn auch gewiß nicht zwingende – mögliche Gotteserfahrung. Der Tod ist diese ausgezeichnete Möglichkeit. Anders gesagt: Der Christ darf nie die Schrecklichkeit des Todes vergessen, wenn er von der Überwindung der Todessituation durch Tod und Auferstehung Christi spricht.

Noch verschärft wird diese Überlegung durch Schelers Einsichten von der Gegenwart des Todes und der intuitiven Todesgewißheit. Von Schelers und von Jaspers' Darlegung her wird nicht das Phänomen des Sterbens erhellbar. Das ist sicher ein Mangel. Aber andererseits vermag die von Scheler aufgezeigte Immanenz des Todes im Leben in Verbindung mit dem von Jaspers aufgewiesenen Zusammenhang von Scheitern und Seinserfahrung zu einer auch für den Christen wichtigen Sicht führen. Vielleicht sollte aber vorsichtiger formuliert werden: Die christliche Sicht des Todes kann vertieft werden: Im Leben, in jedem Augenblick ist Todeserfahrung möglich. Denn immer stirbt der Mensch, solange er lebt. Das bedeutet dann aber: Jede Lebenserfahrung ist mögliche Gotteserfahrung.

Auch bei Marcel läßt sich sagen: Der Tod gehört zum Leben hinzu. Aber – und das ist das Spezifikum Marcels, obwohl er sich hier mit Gardavský berührt – dieser Zusammenhang wird im personalen und zwischenmenschlichen Bereich sichtbar. Insofern stellt Marcel zwar keine Fortführung der Gedanken Schelers dar. Aber er ist doch eine Ergänzung. Bei Marcel wird der Tod zum personal verstandenen Tod, wenn auch nicht der eigene Tod, sondern der Tod des geliebten Nächsten. Das Scheitern, von dem bei Jaspers die Rede ist, wird hier im personalen Bereich erfahren und überwunden. Damit deutet sich für die christliche Rede vom Tod eine Möglichkeit an, dem Bedrückenden des Todes zu entrinnen, ohne die Schrecklichkeit zu unterschlagen. Der Tod ist eine ausgezeichnete Möglichkeit personaler Hinwendung zum Nächsten und zum Du Gottes. Das göttliche Du, die Transzendenz aller personalen Erfahrungen des Menschen, ereignet sich – wie wir mit Scheler weiterfahren können – im Leben des Menschen. Die intuitive Todesgewißheit mitten im Leben des Menschen bewährt sich bei Marcel in der personalen Hinwendung. Marcel ist sicher der „christlichste" der hier vorgestellten Denker. Man wird sich sicher oft fragen müssen, ob und inwieweit überhaupt noch Philosophie vorliegt. Marcel selbst nennt sein Denken ein philosophisches. Auf jeden Fall ist der christliche Glaube die geschichtliche Voraussetzung seines Denkens. Nur deshalb kann er davon sprechen, daß das Sein den Menschen begrüßt. Hinter dem menschlichen Du steht das göttliche Du. Letzter tragender Grund der Hoffnung angesichts des Todes ist und bleibt für Marcel Gott – ob er es ausspricht oder nicht. Darin trifft er sich mit Jaspers, der von einer ganz anderen Seite herkommt, nämlich vom Scheitern.

In einem allgemeinen Überblick lassen sich Bedeutung und gegenseitige Ergänzung der vier behandelten Philosophien zusammenfassen: Gardavský zeigt, wie der Tod des Menschen, dieses Erschütterndste des Menschenlebens, zu positiven Taten der Liebe in mitmenschlicher Begegnung führen kann. Das wird von Jaspers insofern korrigiert, als dieser das Erschütterndste in seiner Erschütterung bedenkt, also noch weniger als Gardavský vor der Realität des Todes flieht. Der Tod ist eine Grenzsituation, die zur Erfahrung führt: Daß Gott ist, ist genug. Scheler lehrt, daß dann darin eine Einseitigkeit liegt, wenn nur auf eine bestimmte Situation geschaut wird. Immer ist diese „Situation". Die Situation des Menschseins besteht darin, intuitiv des Todes gewiß zu sein. Alle Vernebelungsversuche helfen nichts. Marcel spricht wie Gardavský von der Liebe, wie Jaspers von Gott. Aber er hebt das Reden vom Tod und das Erfahren des Todes in die personale Sphäre.

Diese vier Philosophen vertreten unterschiedliche Richtungen. Aus je ihrer Sicht beziehen sie zur Realität des Todes Stellung. Sie sind in vielerlei Hinsicht einseitig und der Ergänzung bedürftig. Aber dennoch kann eine Beschäftigung mit ihrem Denken dem Christen, dessen Glauben in einem anderen Grund ver-

ankert ist, helfen, seinen Glauben angesichts der Todeswirklichkeit besser zu artikulieren. Nach katholischem Glaubensverständnis stehen natürliche und übernatürliche Offenbarung nicht beziehungslos nebeneinander. Das bedeutet für Theologie und Glaube: Sie bedürfen der Philosophie, wie immer auch diese aussehen mag. Allgemeiner und im Hinblick auf unsere Thematik formuliert gilt: Der Christ muß hinhören auf das, was Menschen aus sich heraus zur Thematik des Todes sagen, denn Gottes Offenbarung ist nicht ein Mirakel, das den Menschen überwältigt, sondern braucht Verstehen von seiten des Menschen. Eine Hilfe dazu gibt das philosophische Denkbemühen.

Die hier vorgestellten Philosophen sind gewiß nicht gegenwärtig in aller Munde. In der heutigen Philosophie zählen andere Namen und Ansätze. Aber vielleicht sind sie abseits aller Gegenwartstendenzen dennoch Einladungen für den Christen, sich seines anders gegründeten Glaubens mit ihrer Hilfe und im Weiterdenken ihrer Anregungen verantwortbar zu vergewissern.

Literatur: V. Gardavský, Gott ist nicht ganz tot. Betrachtungen eines Marxisten über Bibel, Religion und Atheismus (München 1968; daraus alle Zitate); Hoffnung aus der Skepsis (München 1970). – *K. Jaspers,* Allgemeine Psychopathologie (Berlin ^{8}1965); Psychologie der Weltanschauung (Berlin ^{6}1971); Philosophie, Bd. 1–3 (Berlin ^{3}1956); Von der Wahrheit (München ^{2}1958); Philosophie und Welt (München ^{2}1963) 148–155; zu Jaspers vgl. H. Pfeiffer, Gotteserfahrung und Glaube. Interpretation und theologische Aneignung der Philosophie Karl Jaspers' (Trier 1975). – *M. Scheler,* Tod und Fortleben, in: Ges. Werke, Bd. 10 (Bern ^{2}1957) 9–64; vgl. dazu E. Ströker, Der Tod im Denken Max Schelers, in: Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie, hrsg. v. P. Good (Bern 1975) 199–213. – *G. Marcel,* Homo Viator (Paris ^{2}1963); Gegenwart und Unsterblichkeit (Frankfurt 1961); Auf der Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit (Frankfurt 1964); Schauspiele, Bd. 1–2 (Nürnberg o. J.); vgl. dazu H. Pfeiffer, Der Tod und die Hoffnung. Erwägungen Gabriel Marcels zur Unsterblichkeit des Menschen, in: Trierer Theol. Zschr. 86 (1977) 262–278.

UMSCHAU

Der rechte Ansatz entscheidet

Überlegungen zur christlichen Sexualethik

Die totale Enttabuierung des Geschlechtlichen in unserer Zeit hat gewiß auch dem Christen manche befreiende Einsicht gebracht, aber auch eine gewisse Ratlosigkeit entstehen lassen. Wohl bietet die Heilige Schrift eine Fülle von Motiven für die Überwindung sexueller Zuchtlosigkeit. Aber es fehlt weithin ein klar gesehener Ansatz, von dem aus sich konsequent und überzeugend ein sexualethisches Ordnungsbild entwickeln läßt. Vor allem hat man übersehen, welche Folgen eine veränderte Akzentuierung in der Ehemoral für das gesamte Sexualethos haben mußte.

Blicken wir zunächst zurück! Bis in unser Jahrhundert herein geisterten die „partes honestae", „minus honestae" und „inhonestae", die ehrbaren, weniger ehrbaren und unehrbaren Körperteile des Menschen durch die Lehrbücher auch angesehener Moraltheologen (Vermeersch, Prümmer). Natürlich können Körperteile nicht ehrbar oder unehrbar sein, sondern nur menschliche Gesinnungen und Handlungen. Was gemeint war: Es gibt nach dieser Auffassung sittlich positiv und negativ bedeutsame Körperteile, vor allem, wenn man diese in Beziehung setzt zur Geschlechtsmoral Unverheirateter; je näher den Fortpflanzungsorganen, desto weniger sittlich positiv bedeutsam. Das ging zusammen mit der Abwertung der Lust, die seit den Zeiten Tertullians und besonders Augustins durch das ganze Mittelalter hindurch bis in dieses Jahrhundert herein das christliche Denken infizierte und sich auch noch im ehelichen Leben bemerkbar machte. Galt es doch frommen Christen als empfehlenswert, die eheliche Vereinigung möglichst ohne Aufmerksamkeit auf die begleitende Geschlechtslust zu vollziehen. Nicht selten bestand eine schon fast magische Angst vor dem Anblick bzw. der Darbietung des unverhüllten Leibes. Der Denkansatz für eine solche meist atmosphärische Geschlechtsfeindlichkeit wäre im gnostischen und manichäischen Dualismus zu suchen, der schon sehr früh in das christliche Lebensbewußtsein einsickerte.

Aber nicht hier, sondern in der offiziellen Ehelehre wird man den Ansatz zum traditionellen sexualethischen Denken erblicken. Bis in die Zeit Papst Pius' XII. (1939–1958) herein galt das Kind als der primäre, beherrschende Ehezweck. Für diese Sicht dürfte sowohl der hohe Wert menschlichen Lebens an sich wie auch der früher so notwendige Kampf um das Überleben der Menschheit maßgebend gewesen sein. Unter dem beherrschenden Eindruck des Kindes als des primären Ehezwecks erkennt das kirchliche Gesetzbuch (Can. 1013, 1) die gegenseitige Hilfeleistung und die Bewältigung der ungeordneten Begierlichkeit nur als untergeordnete Ehezwecke an. Zu wenig sah die Moraltheologie, daß eine solche vorwiegend funktionale Betrachtung der ehelichen Sexualität einer umfassenden Bedeutung der Geschlechtlichkeit für das menschliche Leben nicht gerecht wurde. Wenn das eheliche Leben primär, ja fast ausschließlich dem Kind zugeordnet schien, dann mußte die Sexualität hier ihren ordnenden Bezugspunkt besitzen. Das Kind aber war legitimerweise der Ehe vorbehalten. Also hatte eine geschlechtliche Betätigung außerhalb der Ehe kein Lebensrecht. Selbst in der Ehe verhinderte diese Fixierung auf das Kind die rechte Würdigung der Sexualität für eine ausgereifte Menschlichkeit. Auch unabhängig von einem dualistischen Denken mußte so den Geschlechtsorganen im allgemeinen eine gewisse negative Note anhaften.

Unter veränderten soziobiologischen Verhältnissen, die heute eine hohe Kinderzahl als

Gefährdung der Menschheit erscheinen lassen, aber im Grund unabhängig davon, hat sich seit dem Zweiten Vatikanum (1962–1965) eine menschlich vertiefte und erweiterte Sicht der Ehe durchgesetzt. Mit der Öffnung auf Zeugung hin sieht man nun im ehelichen Akt den Ausdruck der gegenseitigen Liebeshingabe notwendig verbunden. Zugleich aber führt eine stärkere personale Ausrichtung dazu, die biologische Ordnung nicht mehr isoliert als sittlich normierend zu betrachten, sondern sie dem Wohl der Gesamtperson ein- und unterzuordnen. Die Diskussion um die Enzyklika Papst Pauls VI. „Humanae Vitae" (1968) gibt davon Kunde.

Unseres Erachtens geschah die für das sexualethische Denken in der Kirche entscheidende Wende aber schon früher, als durch Pius XII. im ehelichen Akt eine Trennung der Offenheit auf Zeugung hin und des personalen Liebesausdrucks mittels der *Zeitwahl* gutgeheißen wurde, wenn dafür entsprechende Gründe bestanden. Praktisch dürfte im katholischen Denken *hier der Ansatz zum Aufbau einer wahrhaft menschlichen Sexualethik* gegeben sein. Was die Anthropologie an sich schon fordert, wurde hier sichtbar: das Geschlechtliche hat auch da, wo es sich legitim unabhängig vom Zeugungszweck betätigt, einen hohen Wert für die menschliche Person, für ihre volle, reife Selbstverwirklichung.

Dann aber muß dieser hohe Wert der Sexualität für die menschliche Person auch vom unverheirateten Menschen erlebbar sein. Nur ein einseitiger Rationalismus und Voluntarismus könnte dabei verkennen, daß ein solches Erleben noch nicht durch bloß theoretisches Erkennen und Wissen geschieht; vielmehr muß der sittlich positiv bedeutsame Wert der Geschlechtlichkeit von der ganzen Person (geistig, seelisch und sinnlich-körperlich) „angelebt", in irgendeiner Form erlebnismäßig realisiert werden. (Ob ein geistgewirktes Charisma der Ehelosigkeit solches Erleben ersetzt oder eben auch zu seiner Fruchtbarkeit voraussetzt, soll hier unerörtert bleiben.)

Wie weit dieses tatsächliche Erleben der eigenen Sexualität beim einzelnen Menschen gehen darf oder muß, läßt sich nicht allgemein festlegen. Es ist in Beziehung zur individuellen Anlage, zur mehr oder minder gesunden gesamtmenschlichen Erziehung usw. zu sehen. Das verbietet eine schematische Qualifizierung. Manchem mag der heute übliche, gegenüber früher viel breiter gestreute Umgang mit dem anderen Geschlecht zu seiner Selbstverwirklichung genügen; andere bedürfen einer intensiveren zweipersönlichen Begegnung und Beziehung bis hin zu einer tiefen, erotisch veranlaßten und fundierten Gemeinschaft.

Um hier im einzelnen klar zu sehen, bedarf es terminologischer Unterscheidungen. Wir sprechen von erotisch im Sinn einer vorwiegend geistig-seelischen geschlechtsbedingten Erlebnisweise. Wird diese von körperlichen, geschlechtsgeprägten Empfindungen getragen oder begleitet, nennen wir das sexual. Unter sexuell ist dann ein (gesamtmenschliches) Erleben zu verstehen, das mehr oder minder bewußt Empfindungen der Fortpflanzungsorgane mit einschließt. Werden letztere isoliert (rein genital) erstrebt oder verwirklicht, liegt kein sinnerfülltes, menschenwürdiges Verhalten vor; denn die menschliche Sexualität umschließt alle drei Erlebnisarten, die deshalb nie säuberlich voneinander zu trennen sind.

Sittlich maßgebend ist, wieweit das sexualsexuelle Verhalten dem Wert, dem Grad und der Fülle der jeweils gegebenen personalen Bindung entspricht. Hier dürfte der Leitgedanke der Echtheit (Antonellus Elsässer) und der verantworteten persönlichen Beseelung des Geschehens hilfreich sein. Auf alle Fälle muß außerhalb der ehelichen Gemeinschaft, wann immer man deren Beginn auch ansetzen mag, eine letzte „Fremdheit" der Partner bleiben. Es fehlt der außerehelichen Gemeinschaft die wesentliche Unwiderruflichkeit und Totalität gegenseitiger Liebeshingabe und die (legitime) Offenheit bzw. Bereitschaft für das Kind. Die genannten Kriterien verbieten auch eine gegenseitige Vollbefriedigung im Liebesspiel (Petting), sowie die (in ihrem Un-Sinn erkannte) Selbstbefriedigung.

Jedes Verhalten, das sexuelle Teilverwirklichungen („actus incompleti") mitbejaht, ist

also immer sittlich bedeutsam, aber hinsichtlich seines konkreten sittlichen Werts ambivalent, nicht eindeutig bestimmt. Es kommt darauf an, wieweit es jeweils sinnvoll ist, das heißt, für das personale Wohl des einzelnen bzw. der Partner Bedeutung besitzt. Damit ist immer auch gegeben, daß ein solches Verhalten von der Verantwortung für den Partner getragen sein muß, also niemals die Nächstenliebe verletzen darf. Ohne Zweifel wird das Urteil, ob etwas in dieser Weise als sinnvoll betrachtet werden kann, auch vom Zeitempfinden abhängen. Daß unsere Jugend heute besten Gewissens unbefangener denkt und empfindet, müssen sich die Älteren oft ausdrücklich ins Bewußtsein rufen. Davon hängt auch die Höhe der Reizschwelle für eigentlich sexuelle Erregungen ab, die ein erhöhtes Verantwortungsbewußtsein verlangen.

Wir meinen, daß sich mit Hilfe solcher Überlegungen ein sittlich verantwortetes Verhalten im Geschlechtsbereich finden läßt, ohne den Zwang schematischer Normierungen, die leicht ein legalistisches, uneinsichtiges Verhalten provozieren und eine volle persönliche Selbstverwirklichung hemmen, wenn nicht ersticken.

Das alles sind allgemein-menschliche Erwägungen. Was ist nun kennzeichnend für das Sexualethos des Christen? Offenbar nicht eine größere oder geringere Freizügigkeit im Sexualbereich, sondern eine andere Zielbezogenheit und Motivierung:

1. Eine Selbstverständlichkeit, die aber im konkreten Wertbewußtsein der Christen vielfach zu wenig Beachtung und Anerkennung findet: Wenn Christus die Wiederherstellung des ganzen Menschen gebracht hat, dann wird der Christ auf eine wesentliche, klare Schau der menschlichen Sexualität und auf deren erlebnismäßige Aneignung ausdrücklich Wert legen. Der Christ ist nicht weniger, sondern eher tiefer und stärker an der Sexualität interessiert, eben weil sie für die menschliche Person und ihre Gemeinschaft von so hoher Bedeutung ist. Das gilt durchaus auch für die freiwillige Ehelosigkeit, wenn ihr die „maturitas affectiva" (Zölibatsenzyklika Pauls VI.), die emotionale, gemüthafte Reife nicht fehlen soll.

2. Christlich ist die herausragende Stellung der sakramentalen Ehe im Gesamtbereich der Sexualität; denn sie versinnbildet die unergründlich tiefe Beziehung zwischen Christus und der Kirche und wird von dieser getragen. Von daher läßt sich auch noch überzeugender begründen, warum das volle geschlechtliche Einswerden nur in der Ehe letztlich sinnvoll ist und darum dieser vorbehalten sein muß.

3. Der Christ sieht besonders klar in der Keuschheit die tragende Gesinnung, die das Sexuelle, aber auch schon das Erotische und Sexuale beseelt. Sie ist der wohl wertdringlichste Anwendungsbereich der biblischen (Herzens-)Reinheit. Der Christ weiß sich immer, wieweit er auch Sexualität realisiert oder nicht realisiert, als Glied des mystischen Herrenleibs und als Tempel des Heiligen Geistes. Der Apostel setzt das Bild des Tempels ausdrücklich in Beziehung zum sexuellen Verhalten.

4. Durch die Frohe Botschaft von der Schöpfung und der Erlösung wird auch die Sexualität des Christen von der Freiheit der Kinder Gottes erfaßt und jedes nur gesetzlich ausgerichtete Verhalten auch auf diesem Gebiet überwunden. Zudem muß sich in solcher christlicher Freiheit das Personale leichter gegenüber isolierten Teilverwirklichungen und Teilbefriedigungen im Sexualbereich durchsetzen lassen. Die legitim erfahrene Sexuallust wird im gesamtmenschlich-christlichen Zusammenhang zur Freude. Man könnte geradezu sagen: sexuelle Lust, die nicht Freude ist, erscheint einer wahrhaft menschlichen und christlichen Betrachtung als sittlich minder- bzw. unwertig. Auch hier ist Freude der Lohn zuchtvoller Selbstverwirklichung.

Richard Egenter

BESPRECHUNGEN

Kirche und Theologie

NEES, Albin: *Die erste Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1971–1975).* Ihre innere Rechtsordnung und ihre Stellung in der Verfassung der katholischen Kirche. Paderborn: Schöning 1978. 282 S. (Rechts- und Staatswissenschaftl. Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft. NF 28.) Kart. 36,–.

Der Verfasser war von der Diözese Würzburg entsandtes Mitglied der Gemeinsamen Synode. Seine Arbeit, eine Dissertation am Fachbereich Rechtswissenschaft der Universität Würzburg vom Wintersemester 1975/76, ist ein eingehender Kommentar zu den Rechtsgrundlagen der Synode. In einem ersten Teil skizziert der Verfasser die Entstehungsgeschichte der Synode und deutet sie als „Zeichen eines neuen Rechtsbewußtseins in der Kirche" (29–53). Als Hauptteil des Buchs folgt dann eine kommentierende Darstellung von Statut und Geschäftsordnung (55–139). Im Vergleich zur Geschichte des Synodenwesens, zum geltenden Kirchenrecht und zu den anderen nachkonziliaren Synoden sieht Nees das Charakteristikum der deutschen Synode in der „Integration des bischöflichen Gesetzgebungsaktes in den synodalen Vorgang" (58). Der dritte Teil befaßt sich mit der Stellung der Gemeinsamen Synode als Verfassungsorgan der Kirche, insbesondere in ihrem Verhältnis zum hierarchischen Amt (141–182). Hier vertritt Nees, vor allem gegen W. Aymans, die These, daß die Synode „ein konstitutives Mitwirkungsrecht besonderer Art" besitze; ihre Kompetenz sei „mehr als ein bloßes Beratungsrecht und weniger als ein bindendes Beschlußrecht" (180 f.). Im vierten Teil finden sich Bemerkungen über das „Nachsynodale Gremium" (183–191). Es folgen nicht weniger als 60 Seiten Anmerkungen (192–252) und im Anhang die Texte der Entwürfe und der definitiven Fassung des Statuts und der Geschäftsordnung (253–282).

Wer sich künftig über Fragen der Rechtsstruktur der Synode informieren will, hat in diesem Buch ein umfassendes Kompendium zur Hand. Leider berücksichtigt Nees den Synodenverlauf nur bis zum Stand von Anfang 1974. Er hat die Arbeit offenbar in der Form veröffentlicht, wie er sie als Dissertation einreichte. So blieb in der Einleitung der Satz stehen, daß die Synode „bis November 1975 tagen soll" (27). Auch die Literatur (15–25) ist mit einer einzigen Ausnahme nur bis zum Erscheinungsjahr 1973 verarbeitet. Lediglich die Ausführungen über das Nachfolgeorgan sind durch einige Hinweise auf den Beschluß der Märzvollversammlung 1975 ergänzt. Sollte das Werk eine zweite Auflage erleben, wäre eine Weiterführung bis zum Abschluß der Synode im November 1975 dringend notwendig. *W. Seibel SJ*

MOMOSE, Peter Fumiaki: *Kreuzestheologie.* Eine Auseinandersetzung mit Jürgen Moltmann. Mit einem Nachwort von Jürgen Moltmann. Freiburg: Herder 1978. 199 S. (Ökum. Forschungen. Soteriol. Abtlg. 7.) Lw. 35,–.

Arbeiten zum Werk eines Theologen, der selbst noch in voller Kraft sein Denken entwickelt, bergen immer ein Risiko. Sinnvoll sind sie wohl nur als Beitrag zum aktuellen Gespräch, das wie hier gesucht und von Moltmann in einem Nachwort (174–183) auch aufgenommen wird. Die Untersuchung stellt eine theologische Dissertation aus der Arbeit der Phil.-theol. Hochschule St. Georgen in Frankfurt dar. Der Autor bringt als Japaner einen zusätzlichen Aspekt für das Gespräch mit. Hier wird auch europäische Theologie als solche aus dem Horizont asiatischer Tradition betrachtet. Momose versucht aber umsichtig, das Denken Moltmanns zunächst selbst zu er-

fassen. Einleitend zeichnet er dessen Horizont (13–19), versucht dann in einem ersten Teil eine Situationsbestimmung in der Entwicklungsgeschichte und nach dem methodischen Ansatz (21–69), arbeitet im zweiten Teil den Sinn „des Kreuzes in der Theologie J. Moltmanns" (71–140) heraus und versucht im dritten Teil eine „katholische Kritik" (141–173).

Erkennbar liegt der Schwerpunkt auf der nachzeichnenden Darstellung des Sinnes der Kreuzestheologie, der in seiner trinitarischen Dimension sowie in seiner soteriologischen und eschatologischen Dimension gezeichnet wird. Die eigentliche Auseinandersetzung tritt demgegenüber zurück. Die Ausführungen sind leicht lesbar und dürften einen wirklichen Zugang zum Gedanken der Moltmannschen Kreuzestheologie erschließen. Vor allem bleibt das ständig spürbare Bemühen zu erwähnen, Moltmanns Denken im relevanten Kontext zu situieren, mag der Rahmen bisweilen auch etwas eng wirken. Wichtig der Versuch des Vergleichs mit der Theologie des Schmerzes Gottes bei dem Japaner K. Kitamori (91–98), weil ihn ein Japaner unternimmt. Wichtig auch die Problematik der Weltreligionen (130–136), die nicht nur eine Anfrage an Moltmann enthält. Eng gefaßt ist der Rahmen der benutzten Literatur; fast nur deutsche Veröffentlichungen sind herangezogen, sieht man von einigen japanischen und wenigen englischen Titeln ab. Für die Situierung der Ansätze Moltmanns im reformatorischen französischen Denken des 17. Jahrhunderts wäre ein eigenständiger Rückgriff auf die Quellen sicher von Vorteil gewesen.

Moltman selbst greift im Nachwort vor allem die Anfragen aus der Kritik auf und versteht es, im Gespräch wichtige Punkte zu vertiefen und weiterzuführen. *K. H. Neufeld SJ*

Medien

Katholische Publizistik in den Niederlanden. Hrsg. v. Joan Hemels und Michael Schmolke. München: Schöningh 1977. 124 S. (Beiheft 6 zu „Communicatio Socialis".) Kart. 16,80.

Mit Ausnahme des einleitenden Aufsatzes von M. Schmolke (7–14) und einer kurzen „Ergänzung zur Lage 1976" (113 f.) sind alle Beiträge dieses Bandes bereits in der Zeitschrift „Communicatio Socialis" erschienen. Die Gesamtveröffentlichung gibt ein aufschlußreiches Bild der publizistischen Bemühungen, Erfolge und Mißerfolge der holländischen Katholiken.

Nach dem Aufsatz von M. Schmolke, der die wesentlichen Ergebnisse der einzelnen Beiträge hervorhebt und damit Überlegungen grundsätzlicher Art über kirchliche Medienpolitik verbindet, schildert J. Hemels das Wirken des Karmeliters Titus Brandsma (1881 bis 1942), der von 1935 bis 1942 den niederländischen Episkopat in allen publizistischen Fragen beriet und 1942 im Konzentrationslager Dachau umgebracht wurde. Es folgen Beiträge über die katholische Tageszeitung „De Tijd" (J. Hemels, 39–81), die katholische Nachrichtenagentur KNP (F. Oudejans, 82–89), die Berichterstattung über die Kirche seit dem Ende von KNP (H. Kouwenhoven, 90–95) und die katholische Rundfunkgesellschaft KRO (J. Hemels, 96–112). Am Schluß ist (zweisprachig) die Ansprache abgedruckt, die Kardinal Alfrink zum 40jährigen Bestehen der Abteilung Aktualitäten der KRO am 18. Dezember 1974 gehalten hat (115–123).

Die Publizistik der Katholiken in den Niederlanden ist nur zu verstehen auf dem Hintergrund der „Verzuiling" (Versäulung), einem Strukturprinzip, das den Pluralismus gleichsam institutionalisierte: in allen Bereichen des öffentlichen Lebens – Medien, Gesundheitswesen, Sozialarbeit, Bildung, Sport usw. – hatte jede Gruppe ihre eigene Organisation. Mit der radikalen Veränderung dieses Systems in den sechziger Jahren, der „Entsäulung", begann die Krise. Der vorliegende Band berichtet über die Folgen dieser Krise, die auf dem publizistischen Sektor zunächst einen Schrumpfungsprozeß auslöste: Die 1846 gegründete Tageszeitung „De Tijd" wurde am 31. 8. 1974 eingestellt und erscheint heute

nur noch als Wochenzeitung; die katholische Nachrichtenagentur KNP beendete ihre 1946 begonnene Arbeit am 31. 1. 1973 (der Bericht äußert deutliche Kritik an dem Einstellungsbeschluß, den die katholischen Tageszeitungen als Aktionäre zu verantworten haben); auch der seit 1902 bestehende katholische Journalistenverband löste sich 1968 auf. Was bleibt, ist lediglich die katholische Rundfunkprogrammgesellschaft KRO und die 1972 gegründete Pressestelle der Niederländischen Bischofskonferenz. Hier sind die niederländischen Katholiken einige Schritte weiter als die deutschen: Im Unterschied zum Pressereferenten der Deutschen Bischofskonferenz kann sein holländischer Kollege an allen Sitzungen der Bischofskonferenz teilnehmen.

Über die reichhaltigen Informationen hinaus vermittelt dieser Sammelband eine Reihe von Erfahrungen, die bei manchen Projekten der Medienarbeit in unserem Land, vor allem auf dem Sektor der katholischen Presse, von nicht geringem Nutzen sein können.

W. Seibel SJ

Denk, Friedrich: *Die verborgenen Nachrichten.* Versuch einer Pressekritik. Eberfing: Selbstverlag 1978. 174 S. Kart. 15,–.

Den zweiten Teil des Buchs (120 ff.) bildet eine Untersuchung der westdeutschen Berichterstattung im Dezember 1976 über den Austausch Bukowskij – Corvalan. Sie trägt den Titel „Bukowskijs Ehre" und analysiert vor dem Hintergrund von 23 anderen Publikationen (einschließlich NZZ, Weltwoche und Le Monde) vor allem die SZ (samt den üblen Folgen im „Stern" 8/77). Das Ergebnis ist eindrucksvoll, mehr als der seinerzeit von Enzensberger nachgezeichnete „Eiertanz" der FAZ, zum Teil gar bedrückend.

Fünf Kunstfehler (oder -griffe) der (Des-)-Information, auf die wir hier treffen, stellt Denk im ersten Teil an einer Fülle von Beispielen aus verschiedenen Organen vor: Suggerieren statt informieren, Wichtiges weglassen, Unangenehmes vernebeln oder verstecken, falsch gewichten, einseitig zitieren. Wie mühelos kann der Verfasser dafür auf Material zurückgreifen, das er über Jahre für seinen Deutschunterricht gesammelt hat. Der Teufel steckt in der Tat im Detail, und dorthinein muß der Leser dem Autor folgen, um von ihm zu lernen.

Die Methode wird reflektiert, die Literatur berücksichtigt (hilfreich die zwei Seiten Auswahlverzeichnis). Ausführlicher wünschte man sich wohl die prinzipielle Erörterung des Problems der Objektivität. Daß der „kritische Konservative" (25) gegen eine gewisse Verteufelung „bürgerlicher Schein-Objektivität" angeht, versteht sich. Doch ob andererseits der Bescheid genügt, das philosophische Wahrheitsproblem dürfe den Journalisten in seinem Objektivitätsbemühen nicht irre machen? Gleichwohl gibt der (philosophische) Rezensent sofort zu, daß hermeneutische Reflexion gegenüber fast allen „Einzelheiten", die Denk präsentiert, keine Instanz ist – und daß es durchaus ein Kunstgriff sein kann, aus konkreten Gretchenfragen in allgemeine Fraglichkeiten zu flüchten.

„Die meisten Nachrichten sind richtig", ist Teil I überschrieben. Tatsächlich, und die wenigsten Leser werden dem guten Rat folgen können, fortab mehr als nur eine Zeitung zu lesen. Doch wachsamer sollte ein solcher Anstoß sie machen. Denn, mit dem Motto des Buchs (einem Wort Walter Scheels): Kritik ist „das Lebenselixier der Demokratie . . . Aber wer kritisiert die Kritik?" *J. Splett*

Naturwissenschaft

Enzyklopädie der Minerale und Edelsteine. Hrsg. v. Michael O'Donoghue. Freiburg: Herder 1977. 304 S., 450 farb. Fotos, 100 Abb. und Tab. Lw. 98,–.

Wenn man den anspruchsvollen Titel zum erstenmal liest, erwartet man ein größeres wissenschaftliches Unternehmen. Wird man mit dem Werk aber näher bekannt, dann sieht man bald, daß es vor allem für die vielen Liebhaber der Mineralogie in allen Bevölke-

rungsschichten geschrieben ist (10 000 organisierte und etwa 20 000 nichtorganisierte Sammler allein in der Bundesrepublik). Das umfangreiche Buch ist also ein praxisbezogenes Handbuch für das Gesamtgebiet des Mineraliensammelns sowie der Edelsteinverarbeitung und ein wissenschaftlich fundiertes Nachschlagewerk mit exakten Daten zu mehr als 1000 Mineralien.

Bevor die einzelnen Mineralien im Hauptteil des Buchs in Text und Bild vorgeführt werden (149–287), wird der Leser in die Chemie der Mineralien, in die Kristallographie und in die für den Mineraliensammler wichtigsten geologischen Tatsachen eingeführt. Es folgt dann ein Kapitel über Bedeutung und Wert der Mineralien. Für die Praxis besonders wertvoll sind auch die Kapitel über Mineralbestimmung und die Bearbeitung von Steinen. Hier kann ein handwerklich geschickter Sammler selbst schleifen lernen, denn er erfährt alles Wissenswerte über die nötige Ausstattung für jede Bearbeitungsstufe sowie Bauanleitungen für Schleif- und Poliermaschinen. Weiter bietet das Buch Anleitungen zur Behandlung, Reinigung, Ordnung, Etikettierung, Transport und Aufbewahrung der wertvollen Stücke. Es schließt sich der reich bebilderte enzyklopädische Teil an, in dem über 1000 Minerale erfaßt werden. Der Leser findet hier: Name des Minerals, chemische Formel, Kristallsystem, äußere Merkmale, Entstehung und Vorkommen, Fundorte und Lagerstätten, Behandlung, Schlifformen.

Mit Hilfe der im Anhang enthaltenen Bestimmungstabellen kann der Sammler ein unbekanntes Mineral identifizieren und dann im enzyklopädischen Teil weitere Informationen einholen. Es wird auch angegegeben, ob es sich für einen Amateur lohnt, ein Mineral zu schleifen und zu polieren, ebenso, ob ein Mineral schwer zu bearbeiten oder überhaupt schleifwürdig ist. Glossar, Bibliographie und Register runden den wertvollen Band ab.

A. Haas SJ

Fischer, Jean-Claude – Gayrard-Valy, Yvette: *Faszination in Stein.* Die schönsten Fossilien in Farbe. Mit Fotografien von Denis Serrette und Rachid Kandoroun. Freiburg: Herder 1977. 200 S., 150 Farbfotos. Lw. 98,–.

Im Vorwort betont der führende französische Paläontologe Jean Pivteau, daß sich dieses Werk von anderen Publikationen sowohl nach Inhalt wie Form unterscheidet: „Es enthält ein äußerst reichhaltiges und bemerkenswertes Bildmaterial mit exakten Kommentaren auf wissenschaftlichem Niveau" (7). Die meisten populärwissenschaftlichen Bücher auf dem Gebeit der Paläontologie bringen ihre Abbildungen als Illustrationen und damit zum Verständnis des Textes. Das vorliegende Werk geht einen anderen Weg. Der Leser soll vor allem zum ästhetischen Wert der schönsten Fossilien und dann erst zum wissenschaftlichen Studium im Text geführt werden. Dieser pädagogisch interessante Weg von der Schönheit der Dinge zu ihrer wissenschaftlichen Wahrheit ist in hohem Maße gelungen. Es ist eigentlich der von den alten Philosophen schon immer empfohlene Weg vom Staunen zum Wissen.

Die zwei französischen Wissenschaftler haben einen flüssigen und verhältnismäßig leicht verständlichen Text verfaßt. Sie beginnen mit einem Rückblick in die Geschichte der Deutung und Erforschung der Fossilien. Wir erfahren, wie sich die Paläontologie in einem langen Prozeß zu einem vollständigen und selbständigen Zweig der Naturwissenschaften entwickelt hat. Sodann beschreiben die Autoren den Vorgang und die Bedingungen der Fossilbildung, ferner berühmte Fundstätten und deren Abbau, große paläontologische Expeditionen und schließlich die Verarbeitung von Fossilien zu Schmuckstücken (z. B. Bernstein, ein fossiles Harz). Nachdem uns die Verfasser durch die staunenswerte Fülle von Bauplänen und fremdartigen Lebensformen geführt haben, stellen sie uns vor das größte Geheimnis der Paläontologie: die Zeit (Maß und Maßlosigkeit der Erdgeschichte). Eine Zeitskala und ein Verzeichnis weiterführender Literatur beschließen den Band, der auch für den Fachmann eine „Faszination in Stein" darstellt.

A. Haas SJ

LINES, les – RUSSEL, Franclin: *Die Wunder der Vogelwelt.* München: Droemer-Knaur 1977. 292 S., 203 farb. Fotos. Lw. 68,–.

Je mehr Vögel durch vom Menschen verursachte Umweltbelastung aus unserem Gesichtskreis verschwinden, um so mehr zeigen uns einmalige Bilddokumente, welche „Wunder der Vogelwelt" wir langsam verlieren. Wir sind deshalb dankbar für Werke wie das vorliegende Vogelbuch, das uns in 203 großformatigen Farbfotografien 174 Vogelarten aus allen Erdteilen vorstellt. Die Vögel sind in ihrem natürlichen Lebensraum dargestellt (mit Schwerpunkt auf der exotischen Welt). Die Fotos stammen von den bedeutendsten Vogelfotografen aus der ganzen Welt. Auch der Vogelkenner wird hier Bildern begegnen, die er noch nie gesehen hat.

Der flüssig geschriebene, sehr informative Text ist von zwei Fachleuten, dem Amerikaner Les Lines und dem Neuseeländer Franclin Russel, geschrieben. Sie führen uns zuerst zu den Seevögeln, den Küstenvögeln, den Sumpfvögeln und den Wasservögeln. Sodann beobachten wir Strandvögel auf Wanderung und Wanderer zur See. Anschließend werden uns Jäger auf Flügeln (Greifvögel), Jäger in der Nacht (Eulen) und Vögel auf dem Boden und in der offenen Landschaft vorgeführt. Schließlich können wir die Meister im Nestbau, die Höhlenbrüter und die Farbenpracht der Schwingen im Urwald bewundern. *A. Haas SJ*

ZU DIESEM HEFT

Die Begriffe Glaube, Ideologie und Wahn werden oft unterschiedslos verwendet. Der Psychiater und Psychotherapeut WERNER HUTH zeigt auf, wo die Unterschiede und die Gemeinsamkeiten dieser Phänomene liegen und beleuchtet ihre psychischen Hintergründe.

In der ungeheuer reichen Literatur Österreichs seit der Jahrhundertwende findet man überall Reflexionen über das österreichische Selbstverständnis. Es wird vor allem durch Darstellung des Vielvölkerstaats des alten Österreich zu klären versucht. ALBRECHT WEBER, Professor für Didaktik der deutschen Sprache und Literatur an der Universität Augsburg, gibt einen Überblick über diese Literatur und stellt die Frage, in welchem Sinn Europa bei seinem Einigungsprozeß aus dem Modell Alt-Österreich lernen könnte.

In ihren 1939 bzw. 1945 erschienenen Mose-Büchern haben Sigmund Freud und Martin Buber in einer Zeit des explodierenden Antisemitismus an der Gestalt des Mose ihr Judentum diskutiert. LORENZ WACHINGER macht deutlich, daß es ihnen dabei um Grundsätzlicheres ging, nämlich um die psychoanalytische Religionskritik und eine Antwort darauf.

Im Anschluß an seine Auseinandersetzung mit den bisherigen Erklärungsversuchen des Terrorismus (Oktoberheft 1978) schlägt WILHELM F. KASCH vor, den Terrorismus als „destruktive Interaktion" zu begreifen: sein Ziel sei die Zerstörung der Autonomie oder der moralischen Integrität der anderen.

HELMUT PFEIFFER stellt dar, wie die Philosophen V. Gardavský, K. Jaspers, M. Scheler und G. Marcel die Wirklichkeit des Todes zu erfassen und zu deuten versuchen. Er hebt die Unterschiede und die Gemeinsamkeiten hervor und bringt dieses Denken in Beziehung zum biblischen Verständnis des Todes.

Perspektiven der Papstwahl

Die beiden Papstwahlen des Jahres 1978 haben nicht nur wegen des raschen Todes Papst Johannes Pauls I. Aufsehen erregt. Beide Male zeigte sich die Kirche von einer Seite, die der Öffentlichkeit ungewohnt war und das Papsttum in einem neuen Licht erscheinen ließ.

Die Wahl des Patriarchen von Venedig Albino Luciani überraschte zwar, weil dieser Name in den zahlreichen Spekulationen vor der Wahl kaum genannt worden war. Aber sie blieb im Rahmen einer jahrhundertealten Tradition, weil der Papst aus den Reihen der italienischen Kardinäle kam. Daß ihm dann von allen Seiten eine solche Welle der Sympathie entgegenströmte, hatten wohl auch seine Wähler nicht erwartet. Dieses ungewöhnliche Echo ließ erkennen, was die Menschen heute in erster Linie von der Kirche und von den Christen erwarten: Menschlichkeit, Güte, Herzlichkeit, Verständnisbereitschaft, Bescheidenheit, Liebenswürdigkeit. Wie Johannes Paul I. sein Amt geführt und welche Entscheidungen er getroffen hätte, das brauchte er nicht mehr zu zeigen. Er hatte offenbar nur eine Aufgabe: die „Güte und Menschenliebe" (Tit 3,4) des christlichen Glaubens auszustrahlen und damit der Kirche wieder deutlich zu machen, wie sie ihre Sendung verstehen und erfüllen muß, um glaubwürdig und überzeugend zu wirken.

Die Wahl des Krakauer Erzbischofs Karol Wojtyla hat die italienische Jesuitenzeitschrift „La civiltà cattolica" so kommentiert: „Die Wahl eines nichtitalienischen Papstes setzt den Schlußstrich unter die Anstrengungen der letzten Päpste, der Kirche jene universale Dimension wiederzugeben, die ihr eigen ist, die jedoch durch die geschichtlichen Ereignisse der letzten Jahrhunderte verdunkelt werden konnte." Die Kirche werde jetzt frei von nationalistischen Vorurteilen und offen gegenüber allen Völkern. Darin liegt wohl die zentrale Bedeutung dieses Ereignisses: Die Wahl des ersten nichtitalienischen Papstes nach 450 Jahren hat den universalen, alle Völker umfassenden Charakter der Kirche auch an ihrer Spitze dokumentiert.

Daß dieses Ziel erreicht wurde und daß die Kirche nicht mehr nur in ihrem Anspruch, sondern auch in ihrer Realität Weltkirche ist, das ist das Ergebnis der Geschichte vor allem dieses Jahrhunderts und damit ein wesentliches Verdienst italienischer Päpste. In erster Linie ist hier der Pontifikat Pius' XI. (1922–1939) zu nennen. Die Öffnung der Kirche auf die nichteuropäische und nichtwestliche Welt ist hauptsächlich sein Werk. Er wollte die Kirche aus der engen Bindung an Macht und Kultur der westlichen Völker und ihrer Nationalismen lösen.

Durch die Lateranverträge (1929) beseitigte er die Hypothek des Kirchenstaats und schuf die Voraussetzung eines freien, von eigenen politischen Interessen unabhängigen Wirkens der Kirche. In seiner Enzyklika „Rerum ecclesiae" von 1926 nannte er die Gründung bodenständiger Kirchen mit einheimischem Klerus das wichtigste Ziel jeder Missionsarbeit. Die aufsehenerregende Weihe von sechs chinesischen Bischöfen am 28. Oktober desselben Jahres in St. Peter in Rom, der ersten nichtweißen Bischöfe in der Neuzeit, war das markanteste Zeichen seines Willens, die Kirche zur Weltkirche zu machen. Daß durch die Kardinalsernennungen Pauls VI. die Zahl der italienischen Kardinäle auf weniger als ein Viertel des Papstwahlgremiums zusammenschrumpfte, war nur die logische Folge dieser Entscheidungen Pius' XI., ebenso wie die Errichtung einheimischer Hierarchien in den Ländern Afrikas und Asiens und die damit verbundene Internationalisierung des Bischofskollegiums.

Der Minderheitsstatus der Italiener im Konklave erklärt selbstverständlich noch nicht die Wahl Kardinal Wojtylas. Es gibt ja keine Partei der Nichtitaliener, die geschlossen das Ziel verfolgte, einen Nichtitaliener zu wählen, und es ist kaum anzunehmen, daß alle italienischen Kardinäle prinzipiell nur Italiener wählen. Aber die Zahl der möglichen Kandidaten aus dem Kreis der Italiener war kleiner und die der anderen größer geworden – eine Tatsache, deren Bedeutung für die überraschende Wahl nicht übersehen werden darf.

Auf den neuen Papst wartet nun die Aufgabe, den letzten Rest nationaler Bindung des Papsttums zu beseitigen, nämlich die vielfältigen Verflechtungen mit der italienischen Politik. Das vermag wohl nur ein nichtitalienischer Papst. Er kann auch sein Amt des Bischofs von Rom und Primas von Italien noch eindeutiger rein seelsorglich ausrichten, als dies bisher möglich war.

Es wäre zu billig, jetzt in eine Art nichtitalienischen Triumphalismus auszubrechen. Die Entwicklung, die mit innerer Folgerichtigkeit einmal die Tradition italienischer Päpste beenden mußte, wurde von italienischen Päpsten in die Wege geleitet und vorangetrieben. Ihre Herkunft hat sie nie gehindert, die Belange der Weltkirche im Auge zu behalten. Sie haben damit den Beweis geliefert, daß es von der Sache her im letzten unerheblich ist, ob ein Papst Italiener oder Nichtitaliener, Europäer oder Nichteuropäer ist, wenn er nur weltweit denkt und die Probleme erfaßt, vor denen eine Weltkirche in unserer Zeit steht.

Aber nach einer so langen Reihe von Päpsten nur einer Nationalität war es an der Zeit, die universale Sendung der Kirche auch im Amt des Papstes sichtbar zu machen. Daß die Kardinäle dieses Werk jetzt vollbrachten, ist eine große und, wie Johannes Paul II. formulierte, mutige Tat. Insofern bedeutet die Wahl vom 16. Oktober eine Zäsur. Mit ihr könnte eine neue Epoche der Kirchengeschichte beginnen.

Wolfgang Seibel SJ

Gerd Haeffner SJ

Philosophie in Afrika

Zum Programm des 16. Weltkongresses für Philosophie, der Ende August dieses Jahres in Düsseldorf stattfand, gehörte auch ein „Afrika-Symposion". Dort konnte man sich – zum ersten Mal in diesem Rahmen – über die Grundfragen und Trends der heutigen Philosophie im Schwarzen Erdteil informieren lassen. Braucht (das südlich der Sahara gelegene) Afrika heute so etwas wie Philosophie? Wenn ja, wie sollen sich die Philosophen zu jener Weisheit stellen, die im Leben der Clans und Stämme von den Ahnen her überliefert worden ist? Welchen Beitrag kann die Philosophie zur umfassenden Aufgabe leisten, vor der alle afrikanischen Staaten stehen: zur Entwicklung?

Nur sehr wenige der 1500 Kongreßteilnehmer interessierten sich für dieses Informationsangebot. Offenbar erwarteten sich die meisten davon nichts: Afrika habe doch noch keine philosophische Produktion von besonderer Qualität aufzuweisen, stecke diesbezüglich noch in den Kinderschuhen. In der Tat, sieht man auf die Ergebnisse, d. h. auf mögliche Beiträge der afrikanischen Denker zu *unserer* Diskussion, so erweist sich dieses skeptische Urteil als weitgehend berechtigt. Von einem anderen Standpunkt aus gesehen, sieht die Sache freilich ganz anders aus: wenn es darum geht, wie Philosophie heute überhaupt anzusetzen ist, damit sie ihrer ursprünglichen Aufgabe, der Befreiung durch Erkenntnis, dienen kann. Eines der zentralen Probleme, mit dem Afrika heute kämpft, ist nichts als die konzentrierte Form einer bedrohlichen Erfahrung, die auch wir kennen: die fortschreitende Auflösung einer Welt, die auf die festen Bindungen von Familie, Sitte, Religion, überlieferte Sprache gegründet war, zugunsten der „abstrakten" Welt der wissenschaftlich-technisch-administrativen Funktionalisierung. Wie sich die Kirchenführer und Staatsmänner und, allen zuvor, die denkenden Köpfe der „dritten Welt" zu dieser Entwicklung stellen, ist auch für uns bedeutsam. Diese Erkenntnis gewinnt an Bedeutung, wenn wir uns vor Augen halten, daß diese Länder eben deswegen mit Umbruchproblemen zu kämpfen haben, von deren Ausmaß wir gewöhnlich gar keine Vorstellung haben, weil sie durch die Eroberung und Kolonisierung unter den erdrückenden Einfluß unserer Politik, Wirtschaft und Kultur geraten sind und auch vorläufig – aller offiziellen „Unabhängigkeit" zum Trotz – darunter bleiben. Der Versuch der Afrikaner, ihre Lage zu verstehen und zu einer neuen Gestalt der Identität zu finden, ist wesentlich auch eine Auseinandersetzung mit uns. Grund genug, uns dafür zu interessieren.

Als bequeme Wegweiser durch die Problematik der Philosophie in Afrika sollen uns zwei kürzlich erschienene Bücher dienen, denen es gelungen scheint, die bisherige Diskussion auf hohem Niveau aufzuarbeiten: *Paulin J. Hountondji,* Sur la ‚philosophie africaine'. Critique de l'ethnophilosophie (Paris, Maspero, 1977) und *Fabien Eboussi Boulaga,* La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie (Paris, Présence africaine, 1977). Beide Autoren stammen aus dem ehemals französisch beherrschten westafrikanischen Raum. Das ist kein Zufall. Außer der besonderen geistigen Beweglichkeit, die man den Westafrikanern zuschreibt, macht es die wichtige Rolle der Philosophie sowohl im laikalen französischen Schulsystem wie in der Ausbildung der katholischen Kleriker verständlich, daß die französischsprachigen Afrikaner in der Diskussion um die Philosophie bis heute weit aktiver sind als ihre englischsprachigen Kollegen. Auch in Düsseldorf war das Verhältnis sechs zu drei. Hountondji, der bei der dortigen Kongreßveranstaltung einer der Hauptredner war, ist 1942 in Abidjan an der Elfenbeinküste geboren und lehrt heute, nach Dozenturen in Besançon, Kinshasa und Lubumbashi, an der Universität von Cotonou (Bénin, ehem. Dahome). Er ist Herausgeber der 1974 gegründeten philosophischen Zeitschrift „Conséquence". Eboussi ist etwas älter, 1934 in Kamerun geboren. Er ist Jesuit, hat seine Ausbildung in Frankreich erhalten und lebt heute als freier Schriftsteller in Yaounde (Kamerun). Wir folgen zunächst der Argumentationslinie Eboussis, um dann in der entscheidenden Frage um die Zukunft der Philosophie in Afrika auch Hountondji mehr zu Wort kommen zu lassen.

„Was ist das, was durch den Anspruch der Afrikaner, eine Philosophie zu haben, ebenso enthüllt wie verdeckt wird?" So lautet Eboussis Leitfrage. Und er gibt darauf thesenhaft folgende Antwort: „Wenn man den Ort und die Bedingungen der Produktion dessen, was den Namen ‚Philosophie' beansprucht, ins Auge faßt, so bemerkt man, daß es im Grund um den Wunsch geht, seine bestrittene oder gefährdete Humanität zu verteidigen und zu einem Selbstbesitz durch und für sich selbst zu kommen –, und dies durch die Artikulation dessen, was man hat und tut, in einer Weise, die Gewaltanwendung und Willkür ausschließt . . . Es soll hier gezeigt werden, wie die Philosophie, wenn sie naiv [d. h. ohne Reflexion auf ihre Motive] getrieben wird, diesen Wunsch verdeckt und deformiert und so verhindert, daß er sich zu einem planvollen Handeln entfaltet" (7).

In dieser Thesenformulierung ist schon die Methode angedeutet. Ähnlich wie Hegel in der „Phänomenologie des Geistes" will Eboussi in den verschiedenen vorliegenden Gestalten der Philosophie einen Widerspruch zwischen dem, als was sie sich präsentieren, und dem, was sie eigentlich sind, aufweisen und die Bewegung des Geistes verdeutlichen, die auf eine Versöhnung von Motiv und Realisierung, von Vernunft und gelebtem Leben hintreibt. Der Gedankenfortschritt hat also die Figur der Dialektik.

Ethnophilosophie

Man kann, grob polarisierend, zwei Hauptrichtungen des heutigen Philosophierens in Afrika unterscheiden: die Ethnophilosophie, der das Übergewicht zukommt, und die – weniger verbreitete – schlichte Übernahme des Stils der akademischen Philosophie des „Westens".

Der Initiator der (später[1]) sogenannten „Ethnophilosophie" war der flämische Franziskanermissionar *Placide Tempels*. Tempels brachte 1945 in Elisabethville (heute: Lubumbashi, Zaire) ein Buch mit dem Titel „La philosophie bantoue" heraus[2]. Darin wollte er gegen die damals verbreitete Meinung der Weißen im allgemeinen und der Kolonisatoren im besonderen zeigen, daß die Angehörigen der zentralafrikanischen Völkerfamilie der Bantu[3] nicht irrational strukturierte Wilde seien, sondern daß all ihr Denken und Handeln sich nach einer impliziten Philosophie richte, deren Tiefe und Kohärenz sie zu einem Partner des logisch denkenden Europäers machen. Tempels analysierte Gebräuche, Sprichwörter und geltende Überzeugungen der Baluba, die im Osten von Zaire leben, dehnte seine Aussagen aber auf die Bantu im allgemeinen, ja auf ganz Schwarzafrika und gelegentlich sogar auf den „primitiven Menschen" überhaupt aus. Als Interpretationshorizont dienten ihm dabei die Kategorien seiner philosophischen Schulbildung; so gliederte er seine Darlegungen in eine „Bantu-Ontologie", eine „Bantu-Erkenntnistheorie", eine „Bantu-Psychologie" und eine „Bantu-Ethik". Der zentralen Rolle des Seinsbegriffs in der scholastischen Philosophie entspricht die Dominanz der Vorstellung der Lebenskraft im System der Bantu. Sie wirkt sich aus in Gesundheit und Kraft, im „zaubermächtigen" Wort und vor allem in der Fruchtbarkeit. Von daher begreift sich die numinose Stellung der Ahnen, die Gottes Schöpferkraft vermittelt haben und vermitteln; von daher auch die unbedingte Verehrung für den Häuptling, der als der Älteste die Kraft der Ahnen an die ihm anvertrauten Menschen, Tiere und Pflanzen weiterleitet. Weil die „Lebenskraft" wesentlich in Relationen da ist, fehlt nach Tempels den Bantu der Begriff eines an sich bestehenden „Seins", das sich erst sekundär auswirkt und äußert.

Tempels erhielt ein außerordentlich starkes Echo auf seinen Versuch, fast durchweg zustimmend, aus Europa wie aus Amerika, von Philosophen (Camus, Bachelard, Marcel, Wahl, Maritain) wie Ethnologen (Herskowits). In Afrika selbst löste er eine ganze Welle ähnlicher Versuche aus, die freilich mit Kritik an Tempels verbunden waren. Der bekannteste und einer der ersten dieser Versuche ist von Abbé *Alexis Kagame* aus Ruanda in seinem Buch „La philosophie Bantu-Rwandaise de l'Etre" (Brüssel 1956) vorgelegt worden. Sorgfältiger als Tempels begrenzt Kagame die Reichweite seiner Aussagen auf die Region, in der er effektiv Forschungen getrieben hat. Anders als Tempels analysiert er ein einheitliches, nachprüfbares Phänomen: die Struktur der Ruanda-Sprache. Im Ge-

gensatz zu seinem Vorgänger baut er seine Darstellung der „Philosophie" der Ruanda-Bantu um den Begriff des Seins herum und lehnt es ab, der Kategorie der Kraft eine so zentrale Rolle zuzusprechen, daß darüber die Eigenständigkeit des Seinsbegriffs verlorenginge[4]. Ebenso wie Tempels jedoch orientierte er seine Darstellung der tragenden Linien im Denken der Bantu an der Idee einer „Philosophie" und näherhin an den Hauptfächern der Schulphilosophie. Kritikern, die ihn deswegen angriffen, gab er im Grund recht. Heute hat er sich mehr der rein ethnologischen Methode zugewandt. In Düsseldorf entschuldigte er die ontologische Sprache seiner ersten Darstellung – einer Dissertation an der Päpstlichen Universität Gregoriana – damit, daß er seinen Professoren damals habe zeigen müssen, daß er auch seine scholastische Philosophie gut gelernt habe. Es wurde leider nicht klar, ob er diese Selbstkritik nur auf das Buch von 1956 oder auch auf das große Werk „La philosophie bantu comparée" (Paris 1976) bezog, das auch noch von einer „Logik", „Erkenntnistheorie", „Ontologie" usw. der Bantu handelt.

Außer Kagame, der heute Professor an der Staatsuniversität von Ruanda ist, bewegen sich eine ganze Reihe von afrikanischen Denkern in den Bahnen des Versuchs, die implizite „Philosophie", d. h. Lebenshaltung und Weltanschauung ihrer Völker als ein sinnvolles Ganzes darzustellen. Oft bedienen sie sich dabei auch der verschiedenen ethnologischen Methoden, besonders der Ethnolinguistik. Von den in Düsseldorf anwesenden Philosophen sind Alassane N'Daw (aus Dakar, Senegal) und Tshiamalenga Ntumba (aus Kinshasa, Zaire), der einen der drei Schlußvorträge des Kongresses hielt, zu dieser Richtung zu zählen[5]. Im Vergleich zu den Anfängen der Ethnophilosophie bei Tempels und bei Kagame hat sich inzwischen allerdings eine Gewichtsverschiebung vollzogen. Ging es zunächst nur darum, die Vorhandenheit vernünftiger Strukturen im Denken und Handeln der Bantu nachzuweisen, so geht es jetzt auch darum, diese alte Weisheit „hermeneutisch" der Gegenwart nahezubringen – einer Gegenwart, für die die Weisheit der Alten immer mehr zur Vergangenheit wird.

Kritik der Ethnophilosophie

In der Ethnophilosophie schienen die Afrikaner eine echt afrikanische, „authentische" Form der Philosophie gefunden zu haben. Nun aber weist ihnen Eboussi (und in ähnlicher Form auch Hountondji) nach, daß die Ethnophilosophie weder etwas echt Philosophisches noch etwas echt Afrikanisches ist. Philosophisch ist die Ethnophilosophie weder in ihrem Gegenstand noch in ihrem eigenen Vollzug. Im Gegenstand, der „Bantuphilosophie", nicht, weil es sich hier nicht um Philosophie, sondern um die anonyme Weltsicht eines Kollektivs handelt. Auch in sich selbst ist das Tun der Ethnophilosophen keine Philosophie,

sondern Ethnologie: sie zeigen höchstens, daß ihre Vorfahren eine „Philosophie" (im weiten Sinn) *gehabt haben* – aber sie denken nicht selbst. Ethnophilosophie ist – nach einem glücklichen Ausdruck Hountondjis – ein Denken in der dritten Person, d. h. eben kein echtes Denken, das immer nur in der ersten Person, von mir als diesem bestimmten endlichen Subjekt, vollzogen wird. Philosophie ist nie etwas, was man, neben anderem, „hat", sondern eine Weise, wie man sich zu begreifen sucht. Die Tatsache, daß die Ethnophilosophen sich nicht mehr damit begnügen können, die Bantu-Philosophie in ihrem ursprünglichen, „impliziten" Zustand zu belassen, und das Bedürfnis haben, sie explizit darzustellen und damit wesentlich zu verändern, beweist für sich allein schon, daß der Boden, auf dem die Vorfahren lebten, und derjenige, auf dem die modernen Intellektuellen Afrikas stehen, durch einen Abgrund voneinander geschieden sind. Es ist aber das Wesen der Ethnophilosophie, diesen Abgrund zu verdecken und eine wirkliche oder mögliche Kontinuität vorzutäuschen. Darin liegt ihr innerer Widerspruch.

Ist man einmal soweit gekommen, so liegt es nahe, nach den außerphilosophischen Motivationen dieser „Philosophie" zu fragen. Diese Motivationen spüren die Kritiker im Spannungsfeld der Herr-Knecht-Dialektik auf. Für Eboussi erweist sich die Ethnophilosophie weniger als Form des selbständigen Denkens denn als ein Plädoyer, als eine rhetorische Anstrengung, durch die sich der Unterlegene vom Sieger die Anerkennung als echter Mensch und somit gleichberechtigter Partner erhofft. Der Afrikaner betrachtet sich mit den Augen des Ethnologen und weist das Bild, das er von sich verfertigt hat, dem europäischen Philosophen vor. Auch wir, sagt er gleichsam, haben eine Philosophie, und zwar eine viel ältere und bessere, als es die eure ist; sie hat uns das gegeben, wonach ihr euch heute aus eurer Zerrissenheit heraus sehnt: die Einbettung des Individuums in einen tragenden Grund, eine Lebens- und Denkweise, in der der Mensch mit der Natur und dem Göttlichen und so mit sich selbst und seinesgleichen in Einklang steht.

Dieses Plädoyer muß schon von seinen Voraussetzungen her scheitern. Es beginnt ja damit, daß sich der Afrikaner selbst zum Objekt macht und nachzuweisen versucht, daß er den Vorstellungen entspricht, die sich der Europäer vom Menschsein macht. Es ist also, seiner ausgesprochenen Absicht zuwider, nichts als die Anerkennung der Überlegenheit der Kultur des Eroberers. Es ist also wahrhaftiger, diese Überlegenheit ohne Umschweife anzuerkennen. Wie anders hätte es sonst zu einer so umfassenden Niederlage kommen können? Diesem Faktum gegenüber hilft keine nostalgische Erinnerung an eine – in Wirklichkeit ja auch gar nicht *so* harmonische – Vergangenheit. Die Generation, die die Eroberung selbst erlebte, versuchte den Sieg des Unrechts dadurch zu verarbeiten, daß sie ihn dem Bund der Weißen mit irgendwelchen bösen übernatürlichen Mächten zuschrieb. Je mehr die Neger jedoch die Lebens- und Denkweise der Eroberer

als etwas Erstrebenswertes ansahen und lernten, desto schwächer wurde die Tragfähigkeit dieser Erklärung.

Heute bleibt nichts anderes mehr übrig, als sich sehenden Auges in den Prozeß der Verwestlichung, der die ganze Erde erfaßt hat, einzugliedern. „Sich diesem unausweichlichen Prozeß entgegenzustemmen, heißt den Tod unter den siegreich dahinrollenden Rädern des Wagens der Geschichte zu wählen" (79). Wem es hilft, der mag sich diesen Schritt mit der Theorie des Historikers und Panafrikanisten Cheik Anta Diop[6] erleichtern, daß die europäische Kultur ohnehin, über den enormen Einfluß der ägyptischen Negerkultur auf die Griechen, nur die Entfaltung eines ursprünglich schwarzafrikanischen Keimes sei (– wobei man sich, die Einflüsse selbst einmal vorausgesetzt, fragen kann, wie groß man die Kontinuität zwischen dem damaligen Ägypten und dem gestrigen Zustand der afrikanischen bzw. europäischen Kulturen ansetzen darf. Die Kontingenz der geschichtlichen Entwicklung läßt sich nicht so leicht verkleinern).

Übernahme der europäischen Universitätsphilosophie

Sich der „westlichen" Zivilisation öffnen heißt auch und vor allem, sich der philosophisch-wissenschaftlichen Denkart öffnen, die den Westen hat groß werden lassen. „Philosophie" in diesem Sinn ist etwas Präziseres als ein Denken, das auf den verschiedensten Wegen Weisheit sammelt und verwahrt. Es ist eine „explizite, analytische, radikal kritische und selbstkritische, systematische Reflexion . . . über die Erfahrung und ihre menschlichen Voraussetzungen sowie über die Bedeutungen und Werte, die sie enthüllt"[7]. Diese Reflexion ist in Europa zu ihrer größten Entfaltung gekommen, steht aber in keinem notwendigen Zusammenhang mit der weißen Rasse oder der Bodenbeschaffenheit Europas. Vielmehr übersteigt sie von sich her alle rassische und teils auch kulturelle Besonderheit, mag sich an der jeweiligen Ausführung auch eine besondere Färbung erkennen lassen, die auf die bestimmte Herkunft des jeweiligen Philosophen zurückweist. Sowenig die Kultur Europas durch und durch rational ist oder gar gewesen ist, so sehr kann Afrika seine Kultur durch die Einführung der philosophischen Denkart erneuern, ohne damit seine eigene Identität durch diejenige Europas auszutauschen.

Zu dieser Konzeption der Philosophie, die im Gegensatz zur Ethnophilosophie steht, bekannten sich in Düsseldorf, außer Hountondji, Henry Odera Oruka (Professor in Nairobi, Kenia, und Herausgeber der Zeitschrift „Thought and Practice") und Peter O. Bodunrin (Professor in Ibadan, Nigeria). Auch Eboussi rechnet sich wohl zu ihr. Gerade deswegen aber geht er um so schärfer mit der Art und Weise ins Gericht, wie man sich bis heute in Afrika die „europäische" Philosophie faktisch zu eigen gemacht hat. Er fordert, daß der Muntu

seinen Platz in der Überlieferungsgeschichte der Philosophie nicht einnehmen dürfe, ohne sich über seine Motive im klaren zu sein. Sonst nämlich werde die Praxis der Philosophie ganz anders aussehen, als es der oben gegebenen idealen Umschreibung entspreche. So konstatiert er, daß Lehrer wie Studenten gleichermaßen von der Gefahr bedroht sind, den philosophischen Gedanken wie einen Besitz zu betrachten, der durch einfaches Lernen (samt dem dazugehörigen „Ahnenkult") zu erwerben ist und schließlich das Anrecht auf Ehren und eine gute Stellung verschafft.

Diese Tatsache, die mehr am Universitätsbetrieb als an den Publikationen abgelesen werden kann, hat ihren Grund darin, daß die Philosophie für den Muntu nicht mit dem Staunen, sondern mit der Fassungslosigkeit gegenüber seiner kompletten Niederlage beginnt. So wird ihm die Philosophie vor allem „zur Metapher für etwas anderes: für die zunächst nur erlittene, dann aber verinnerlichte Beherrschung, die den freigelassenen Sklaven dann befähigt, auch seinerseits über Sklaven zu herrschen" (91). Die aus Europa kommende Philosophie wird wie ein heiliger, nur zu kommentierender Text behandelt, weil sie „in der Tat ein über jeden Zweifel erhabenes sakrales Gut ‚offenbart', nämlich die Allmacht der wissenschaftlichen Industriegesellschaft, zu der sie gehört" (98). Daß diese Weise der Übernahme den Weg in das eigene Denken versperrt, ist evident. In die Tradition der Philosophie kommt man nicht anders als durch eigenes, selbständiges Denken hinein. Nur so wird die Philosophie nicht zu einem Gang in die Entfremdung, sondern – möglicherweise – zu einem Weg auf größere Freiheit, auf Autonomie, hin.

Entscheidende Vorbedingung dafür ist, daß das Denken dort ansetzt, wo Afrika heute steht: in der Krise, und daß sich der Denker seiner Position bewußt bleibt: aus den Massen herausgehoben, aber ihrem Dienst verpflichtet.

Aus der Situation der Krise ergibt sich, was „Zukunft" und „Tradition" für Afrika heißen können. Eine Tradition ist nie etwas, was an sich vorhanden wäre; man gibt sich eine Tradition von der Zukunft her, die auf einen zukommt oder auf die man zugeht. Allzuoft aber gilt heute in Afrika die Berufung auf eine angeblich fest umschriebene Tradition als das Siegel der „Authentizität", während gleichzeitig alles Traditionelle auf die Ebene des bloß noch Folkloristischen herabsinkt, das man aus dem Lebenskreis der Oberschicht verbannt und nur noch für die Touristen bereithält. In der Tat kann niemand etwas am Verfall der überlieferten Lebensformen ändern. Denn sie gehörten zu einer Welt, die mehr und mehr durch neue religiöse, politische, soziale, wirtschaftliche Organisationsformen abgelöst wird.

Diese neue Welt bringt auch einen anderen Horizont von Vergangenheit mit sich. Während für die alten Stämme die zivilisierte Menschheit mehr oder minder mit dem Geltungsbereich ihrer eigenen Sitten und Gebräuche zusammenfiel, entsteht jetzt, durch die gemeinsame Erfahrung des Sklavenhandels und der

Kolonialherrschaft, eine Art panafrikanisches Bewußtsein mitsamt seiner Geschichtsschreibung. „Afrika" ist ein Produkt der jüngsten Vergangenheit. Diese jüngste Vergangenheit und die nächste Zukunft werden sehr gern zugunsten der goldenen fernen Vergangenheit und der goldenen fernen Zukunft aus dem Bewußtsein ausgeblendet.

Philosophie, die nicht Flucht, sondern Wahrnehmung des Wirklichen und real Möglichen sein will, hat demgegenüber auf das hinzuweisen, was nach vorne und nach rückwärts unmittelbar an die Gegenwart angrenzt. Wichtig bleibt die Erinnerung an die Demütigung, weil sie vor den Schwächen warnt, die die Niederlage des alten Stammessystems ermöglichten: der Zusammenfall von Welt- und Stammeshorizont; die daraus folgende Notwendigkeit, alles Fremde entweder zu vergöttlichen oder zu verteufeln; die Weigerung, in den geltenden Normen und Vorstellungen etwas Kontingentes, Geschichtliches anzuerkennen; die Flucht vor der Verantwortung. Wichtig ist auch die Konkretisierung der Utopien in realisierbare Imperative: Priorität der Politik für die Befriedigung der elementaren Bedürfnisse des Volkes; weite Streuung eines praxisorientierten Wissens; größere Teilnahme aller an den politischen Entscheidungen.

Auseinandergehende Wege

Eboussis kritische Analyse der Situation der afrikanischen Philosophie wird in den meisten Punkten von Hountondji geteilt. Insbesondere betont auch Hountondji, daß die Ethnophilosophie, die in ihren Anfängen die heilsame Funktion hatte, den Afrikanern ein Bewußtsein ihrer Menschenwürde zurückzugeben, sich nun, nach der Erringung der politischen Unabhängigkeit, zu einer alle Denkphantasie sterilisierenden Ideologie gewandelt habe. Anders als bei Eboussi kommt aber bei Hountondji eine politische Brisanz in die Analysen hinein. Daß sie hineinkommen kann, ergibt sich aus einem Begriff von Philosophie, der sich von dem des kamerunesischen Jesuiten unterscheidet.

Für Hountondji besteht die Philosophie ihrem Wesen nach aus „einer großen öffentlichen Debatte, wo jeder Teilnehmer intellektuelle Verantwortung auf sich nimmt. Alles andere kommt dann von selbst – auch die Wissenschaft" (50). „Was wir brauchen, ist nicht ein geschlossenes System, dem wir alle miteinander anhängen müßten und das wir bei Gelegenheit den Ausländern vorzeigen könnten. Wir brauchen vielmehr jene ruhelose Suche, jenes Problembewußtsein, jene unermüdliche Dialektik, die wie nebenbei Systeme hervorbringt, um sie alsbald auf einen Horizont neuer Wahrheiten hin zu übersteigen, der sich dauernd entzieht" (48). Der philosophische Geist, aus dem die Wissenschaften hervorgehen, ist also durch sich selbst der Entwicklungsfaktor par excellence; zu vermitteln ist er durch Kurse, die vor allem das formale Denken einüben: Lo-

gik, Geschichte der Wissenschaften usw. Es ist das Pathos der Aufklärung, das hier spürbar wird – Geist vom Geist Kants und Marxens.

Hountondji ist Marxist und Leninist. Er wendet sich scharf gegen jede Dogmatisierung des Marxismus, aber rechnet sich zu jener pluralistischen Denktradition, deren Fundamente von Marx gelegt worden sind. Er teilt die These Lenins von der Entstehung des (Neo)Kolonialismus aus der nach außen verlagerten Krise der kapitalistischen Staaten. Einen Weg zur Befreiung der afrikanischen Völker von ihrer neuen, ausbeuterischen Oberschicht, die mit den westlichen Kapitalisten solidarisch ist, sieht Hountondji nur im bewaffneten Kampf. Die Idee des frühen Nkrumah[8] und des tanzanischen Präsidenten Julius Nyerere[9], es könne einen friedlichen Übergang von der altafrikanischen Gesellschaftsform (mit Gemeinbesitz) zum modernen Sozialismus geben, hält Hountondji für naiv; hier werde übersehen, daß zwischen beide Phasen der kapitalistische Kolonialismus getreten sei. Schärfer noch kritisiert er Léopold S. Senghor, den Dritten im „Bunde" der philosophierenden afrikanischen Staatsmänner. Des senegalesischen Staatspräsidenten Idee der „Négritude"[10] bezwecke eine nur imaginäre Befriedigung der afrikanischen Wünsche nach Autonomie, um die Realität zu verdecken, die durch die Abhängigkeit von Frankreich gekennzeichnet ist.

Hountondji zieht aus seiner Philosophie also eine (relativ) klare politische Konsequenz. Auf der anderen Seite aber betont er – je länger, desto deutlicher – die Autonomie sowohl der Philosophie (und Wissenschaft) wie auch der Politik (samt ihrem Anhängsel, der Ideologie). Sosehr die Philosophie dem Kampf der Befreiung dienen müsse, so sehr müsse sie das mit den ihr eigenen Mitteln und aus der ihr eigenen Dynamik heraus tun. In Düsseldorf formulierte Hountondji, zwischen dem Denken und dem politischen Handeln lägen mehrere Zwischenstationen, die man nicht überspringen dürfe. In dieser Auffassung liegt der Konflikt mit der Partei, zu der man sich bekennt, schon vorprogrammiert. Sie ist wohl auch der Niederschlag mancher ernüchternder Erfahrung, die Hountondji mit einigen sich marxistisch nennenden Regierungen in Afrika gemacht hat. Kritik an der Rolle der großen sozialistischen Bruderstaaten aber findet sich (bis jetzt noch) nicht in seinen Veröffentlichungen.

Die Hoffnungen, die Eboussi auf die Philosophie setzt, sind gedämpfter. Sehr vorsichtig schreibt er, nachdem er den Vorrang der Befreiung vor allen anderen Zielsetzungen im heutigen Afrika herausgearbeitet hat: „Unter dem Gesichtspunkt der Emanzipation kann nun auch (!) die Philosophie neu aufgenommen werden." Gleich aber drängt sich die ängstliche Frage dazwischen: „Wie kann man sich in Philosophie vertiefen, ohne sie zugleich zu einem Mittel der Flucht vor unseren Lebensbedingungen zu machen?" (185). Die damit angedeutete Befürchtung kommt offenbar aus dem Mund eines gebrannten Kindes: „Das Denken der Krise bekennt sich, ans Ende gekommen, als die Allegorie einer persön-

lichen Krise" (237). Deshalb die Devise: „Das Denken der Krise beurteilt Systeme und Theorien nach ihrer Fähigkeit, den vollen Geschmack des Lebens zu wahren und zu erhöhen, . . . nach ihrer Fähigkeit, das Elementare nicht zu disqualifizieren. Es will das Wissen der Erfahrung anmessen, das Reden dem Handeln. Denn die Krise ist nichts anderes als das Mißverhältnis zwischen Theorie und Praxis, zwischen Institution und Leben, zwischen Begriff und Erfahrung" (234 f.).

Damit ist eine Option gegen die „Ontologie" getroffen. Darunter versteht Eboussi zunächst die (ethnophilosophische, aber auch scholastische) Beschwörung einer naturhaften Harmonie des Menschen mit sich und seiner Welt; wobei diese „Harmonie" durch die Verdrängung des ontologischen „Risses" zustande kommt, der sich in der Sprache, der Begierde, der Arbeit und dem Leiden bezeugt. Darin würde ihm wohl auch Hountondji zustimmen. Eboussi versteht aber unter der „Ontologie", gegen die er sich wendet, auch noch den abendländisch-neuzeitlichen Versuch, sich alles Seiende nicht anders als durch den Filter apriorischer Entwürfe (Ideale und Theorien) geben zu lassen und so dessen Eigengewicht zu verflüchtigen, eine Einstellung, die zum Nihilismus, zur Bodenlosigkeit der menschlichen Existenz, führen muß. Hier sind deutliche Anklänge an Heideggers Thesen zu hören, und hier hört wohl auch die Gemeinsamkeit mit Hountondji auf. Als Hauptaufgaben der erneuerten Philosophie in Afrika (und darüber hinaus) nennt Eboussi eine Neuinterpretation der alten Lehre von den „transzendentalen Eigenschaften" des Seins – Einheit, Wahrheit, Güte, Schönheit –, bezogen auf die alltägliche Lebenswelt. Es geht ihm auch um eine philosophische Rehabilitierung des Gefühls, um den Nachweis der Transzendenz des Menschengeistes über seine Produkte, kurz um eine neue Art anthropologischer Ontologie, in der sich wohl auch mancher traditioneller Wert afrikanischer Lebensart besser aufheben läßt als in dem etwas abstrakten Befreiungsdynamismus Hountondjis.

Der Programmcharakter der beiden Schriften, die wir uns zum Wegweiser gewählt haben, ist wohl dafür verantwortlich, daß vieles noch vage, manchmal auch spannungsreich bis zum Widerspruch bleibt, was über den möglichen „positiven" Beitrag der Philosophie gesagt wird. Eine direkte schriftliche Auseinandersetzung zwischen diesen beiden brillanten Geistern Afrikas kann und sollte hier größere Klarheit bringen. In einem jedenfalls sind sich Eboussi und Hountondji einig: Philosophie hat für sie die Aufgabe und die Fähigkeit, in ein neues Weltverhältnis einzuweisen. Allen Anleihen bei Hegel und Heidegger zum Trotz wollen sie weder, wie Hegel, mit dem philosophischen Gedanken warten, bis „die Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet und sich fertig gemacht hat" [11], noch schon, mit Heidegger, die wissenschaftlich-philosophische Welt als die größte Gefahr für die Menschheit ansehen, aus der uns „nur noch ein Gott retten kann" [12]. Mögen sie recht haben!

Ablösung und Partnerschaft

Ein aufmerksamer Beobachter der Szene[13] hat kürzlich bemerkt, man könne den Eindruck gewinnen, „daß sich die Geschichte der afrikanischen Philosophie in der Geschichte des Problems erschöpfe, ob es eine afrikanische Philosophie gebe". Die Bemerkung enthält einen Vorwurf, der ernst zu nehmen ist. Freilich sagt sie nichts über die Gründe, warum die Sachen so stehen und wie man darüber hinauskommen könnte. Die kritischen Analysen eines Eboussi und Hountondji führen hier weiter; gegen *ihre* philosophische Selbstreflexion kann sich jener Vorwurf nicht richten. Denn auch ihnen geht es ja gerade darum, das Philosophie-haben-Wollen als größtes Hindernis auf dem Weg zum Denken aufzuweisen und zugleich aus seinem Ursprung, der europäisch-afrikanischen Machtkonstellation, zu begreifen. Sie fordern die afrikanischen Philosophieprofessoren und -studenten auf, den Sachproblemen nachzugehen: Was ist? Wo stehen wir? Was sollen und können wir tun? Aus der Diskrepanz der traditionellen Lebensweise der afrikanischen Völker und der sich ausbreitenden technischen Zivilisation brechen diese alten Fragen heute überall neu auf. Wer Antworten auf diese Fragen sucht und vielleicht auch findet, der treibt „afrikanische Philosophie", ohne es zu beabsichtigen.

Die beiden genannten Bücher sind hervorragende Zeugnisse eines paradoxen Ablösungsprozesses. Die afrikanischen Intellektuellen erkennen, daß sie sich bisher weitgehend mit den Augen des anderen, des Eroberers, angesehen haben, daß sie das Objekt, aber noch nicht das freie Subjekt ihres eigenen Denkens und Urteilens gewesen sind. Dieser Akt der Selbsterkenntnis schafft Abstand, und zwar gerade deswegen, weil nun erst die (vorher nur imitierte) Geisteshaltung der Philosophie aus ihrem Prinzip voll übernommen ist. Die Ablösung ist also durch vollkommene Aneignung möglich geworden. Daß dies so ist und daß das Ergebnis auf Französisch dargestellt und in Paris publiziert worden ist, mag vielleicht Nahrung für den eurozentrischen Hochmut abgeben, den wir alle – meist unbewußt – in uns tragen. Noch sind die afrikanischen Sprachen nicht so verfeinert, daß sie sehr abstrakte Reflexionen auszudrücken erlaubten, noch gibt es keine bessere Brücke über ihre Verschiedenheit hinweg als die Sprache der Kolonialmächte, noch gestattet ein Pariser (oder Londoner oder Brüsseler) Verlag eine bessere Verbreitung eines afrikanischen Buchs als ein Verlag in Afrika selbst. Aus Sympathie mit den Afrikanern bedauern wir diesen Mangel. Ein wenig aber freuen wir uns auch darüber. Denn auf diese Weise ist es uns noch relativ leicht möglich, einen Einblick in das zu bekommen, was die führenden Geister eines Kontinents bewegt, von dem wir im allgemeinen wenig wissen, der aber mit unserer eigenen Geschichte eng verbunden ist. Seit langem schon versucht Europa zu einem Verständnis seines eigenen rätselhaften Wesens zu kommen, indem es sich, bald voll Überlegenheitsgefühl, bald voll Selbsthaß, im

stummen Spiegel anderer Völker und Kulturen betrachtet[14]. Sollten wir wegschauen, wenn aus dem Spiegel plötzlich ein selbständiger Mensch heraustritt und sich dieselben Fragen stellt wie wir?

ANMERKUNGEN

[1] Der Begriff scheint von A. Doutreloux zu stammen (1960), nach Auskunft von A. J. Smet (in: La Philosophie africaine. Actes de la 1ère Semaine Philosophique de Kinshasa, Faculté de Théologie catholique, Kinshasa 1977, 56).

[2] Dt. Übersetzung: Bantu Philosophie (Heidelberg 1956).

[3] Bantu ist Mehrzahl von Muntu, was soviel wie „Mensch", „geistbegabtes Lebewesen", als Selbstbezeichnung der Neger, heißt.

[4] Er beklagt sich, daß durch das Buch von Janheinz Jahn, Muntu, Umrisse der neoafrikanischen Kultur (Düsseldorf 1958) diese Auffassung Tempels' weite Verbreitung in Europa gefunden habe.

[5] Vgl. Tshiamalenga Ntumba, Qu'est-ce que la „Philosophie africaine"?, in: La Philosophie africaine (siehe Anm. 1), 33–46.

[6] Vgl. z. B. sein Werk: Nations nègres et culture (Paris 1954, ²1965).

[7] Franz Crahay, zit. bei Tshiamalenga (Anm. 5), 44.

[8] Als Kwame Nkrumahs philosophische Programmschrift gilt „Consciencism" (1964); dt. Consciencismus. Philosophie und Ideologie zur Entkolonialisierung und Entwicklung mit besonderer Berücksichtigung der afrikanischen Revolution (Köln 1965). Vgl. aber die Darstellung der ganzen Entwicklungslinie Nkrumahs bei Hountondji, 171–218.

[9] Freedom and Unity (1966); Freedom and Socialism (1968).

[10] Négritude et humanisme (1964); dt. Négritude und Humanismus (Düsseldorf 1967).

[11] G. W. F. Hegel, Rechtsphilosophie, Vorrede.

[12] M. Heidegger, Interview mit dem „Spiegel", 31. 5. 1976, 209.

[13] A. J. Smet, in: La Philosophie africaine (Anm. 1), 64. – Es sei hier auch verwiesen auf zwei Bücher von A. J. Smet, die einen Überblick über die Produktionen zu unserem Thema geben: Philosophie africaine. Textes choisis I–II et Bibliographie sélective (Kinshasa 1975), und Notes d'histoire de la pensée africaine (Kinshasa 1975/76; Département de Philosophie et Religions Africaines de la Faculté de Théologie catholique).

[14] Munasu Duala-M'bedy, Xenologie. Die Wissenschaft vom Fremden und die Verdrängung der Humanität in der Anthropologie (Freiburg 1977) 9 f.

Horacio Simian-Yofre SJ

Die Theologie der Befreiung und ihre bibeltheologischen Voraussetzungen

In der theologischen und religiösen Literatur Lateinamerikas erscheint das Wort Befreiung vor 1965 nur spärlich. Der für gewöhnlich verwendete Begriff ist *Entwicklung*. Auch in den amtlichen CELAM-Dokumenten (Versammlungen der Lateinamerikanischen Bischofskonferenz von Mar del Plata und Itapoan) herrscht diese Terminologie vor. Der entscheidende Impuls für die Theologie der Befreiung kommt vom Schlußdokument der zweiten Vollversammlung der Bischöfe Lateinamerikas, die in Medellín (Kolumbien) im August und September 1968 stattfand. Dort lesen wir zum Beispiel folgendes: „Wir befinden uns an der Schwelle zu einer neuen geschichtlichen Epoche unseres Kontinents, zu einer Epoche, die voll ist von Sehnsucht nach totaler Emanzipation, nach Befreiung von jeder Sklaverei" (3). „Für unsere wahre Befreiung brauchen wir alle eine tiefgehende Bekehrung." Dann der Text, der die Aufmerksamkeit auf das gelenkt hat, was später eine grundlegende Aussage der Befreiungstheologie sein wird: „Wie einst Israel, das damalige Volk Gottes, die Heilsgegenwart Gottes erfuhr, als er es von der Unterdrückung Ägyptens befreite . . ., so müssen auch wir sein Vorübergehen wahrnehmen, das Heil für uns bedeutet" (6). Insbesondere im vierten Kapitel, das der Erziehung und Bildung gewidmet ist, betont die CELAM-Versammlung von Medellín die Notwendigkeit der Befreiung von Unwissenheit, von Vorurteilen und von Aberglauben bei jenen, die Analphabeten sind. Die Erziehung muß „befreiend" sein (2), das heißt, sie soll den zu Erziehenden zu einem Subjekt seiner eigenen Entwicklung umwandeln (2.1).

Seit der Konferenz von Medellín und besonders im Lauf des Jahres 1970 haben zahlreiche theologische und biblische Tagungen in Buenos Aires, Bogotá, Ciudad Juarez (Mexiko) und Oruro (Bolivien) über die Theologie der Befreiung stattgefunden. Seit dieser Zeit vermehren sich die Veröffentlichungen zu diesem Thema, auch in der Tagespresse. Es gibt jedoch wenig Arbeiten, die versucht haben, eine systematischere Darstellung der Befreiungstheologie zu geben. Die bekannteste, die die „klassische" Abhandlung wurde, ist das von G. Gutiérrez 1972 veröffentlichte Werk: Teología de la Liberación, Perspectivas (deutsch: Theologie der Befreiung, München 1973). Darin sind frühere Arbeiten enthalten und es ist bereits in verschiedene Sprachen übersetzt. Weniger volkstümlich, aber strenger in der Beweisführung sind die Arbeiten von H. Assmann (Teología desde la praxis de la liberación, Salamanca 1973) und von J. L. Segundo (Liberación de la Teología, Buenos Aires 1975).

Die Theologie der Befreiung im Dokument von Medellín

Man kann die Hauptpunkte der Befreiungstheologie, wie sie im amtlichen kirchlichen Dokument von Medellín dargestellt wird, so zusammenfassen:

1. Ausgangspunkt ist die Feststellung, daß sich Lateinamerika in einem *Wandel* befindet und daß dieser Wandel schnell und auf allen Ebenen vor sich geht, von der wirtschaftlichen bis zur religiösen. Dieser Wandel wird als *Zeichen der Gegenwart des Geistes* interpretiert, der die Geschichte der Menschen leitet und die Völker ihrer Berufung zuführt.

2. Dieser Wandel betrifft *den Menschen in seiner Ganzheit*, als Seele und Leib. In ihm ist deshalb auch die Gegenwart Gottes zu finden, der den Menschen als ganzen, als Seele und Leib, retten will. Das Dokument betont einige Male und mit theologischen Hinweisen verschiedener Art die Einheit und Ganzheit des Menschen, die gerettet werden muß. Es verweist zum Beispiel auf die Auferstehung Christi und damit auch auf die Auferstehung jener, die an ihn glauben. Die biblische Grundlage für die Erklärung des Übergangs von „weniger menschlichen zu menschlicheren Lebensbedingungen" (das sind die Worte der Enzyklika Pauls VI. „Populorum Progressio") ist der Auszug Israels aus Ägypten. Durch die Befreiung von einer politischen Unterdrückung wird die Heilstat Gottes offenbar. Diese Aussage schließt in sich, daß jede authentische politische Befreiung auch eine Offenbarung der Heilstat Gottes ist.

3. Dem anthropologischen Aspekt der Einheit von Seele und Leib entspricht der theologische der Einheit von *Schöpfung und Erlösung*. Derselbe Gott, der den Menschen nach seinem Bild und Gleichnis schafft, ist auch der Schöpfer des Universums, in das er den Menschen hineinstellt, damit alle Menschen und alle Völker diese Güter gebrauchen können, ohne daß die einen die Rechte der anderen verletzen. Derselbe Gott sendet seinen Sohn in die Welt, damit er „alle Menschen von jeder Sklaverei befreie, der sie durch die Sünde unterworfen sind".

4. Eng verbunden oder gleichbedeutend mit Sünde ist „Hunger, Elend, Unterdrückung, Unwissenheit, mit einem Wort, die Ungerechtigkeit und der Haß, die ihren Ursprung im menschlichen Egoismus haben".

5. Daraus ergibt sich als Folge, daß die wahre Befreiung eine *tiefgreifende Bekehrung* erfordert. Der Ursprung jeder Ungerechtigkeit ist im gestörten Gleichgewicht der menschlichen Freiheit zu suchen. Deshalb besteht der Kern der christlichen Botschaft nicht sosehr in der Aussage von der notwendigen Veränderung der Strukturen als vielmehr in der Betonung der Bekehrung des Menschen.

6. Es besteht keine Verwechslung zwischen *zeitlichem Fortschritt und Reich Gottes*. Das Dokument zitiert die Konzilskonstitution „Gaudium et spes" (39): „Obschon der irdische Fortschritt eindeutig vom Wachstum des Reiches Christi zu unterscheiden ist, so hat er doch große Bedeutung für das Reich Gottes, insofern er zu einer besseren Ordnung der menschlichen Gesellschaft beitragen kann."

7. Es wird unterschieden zwischen der endgültigen vollendeten Verwirklichung der menschlichen Situation und dem augenblicklichen Zustand. Wiederum mit den Worten von „Gaudium et spes" wird aber auch folgendes gesagt: „Demnach darf die Erwartung der neuen Erde die Sorge für die Gestaltung dieser Erde nicht abschwächen, auf der uns der wachsende Leib der neuen Menschenfamilie eine umrißhafte Vorstellung von der künftigen Welt geben kann, sondern muß sie im Gegenteil ermutigen" (39).

Die Grundsätze der Theologie der Befreiung, wie sie im Dokument von Medellín dargestellt wird, sind *Begriffspaare*. Die Einheit der Begriffe wird hervorgehoben, ohne jedoch ihren Unterschied zu verwischen und sie deshalb zu identifizieren. Diese Begriffspaare sind folgende: Seele und Leib, Schöpfung und Erlösung, Sünde und Ungerechtigkeit, persönliche Bekehrung und Reform der Strukturen, zeitlicher Fortschritt (Wohlstand) und Reich Gottes.

Wir bemerken, daß das Dokument von Medellín wie auch die Konstitution „Gaudium et spes" den Unterschied und die Beziehung der Begriffspaare festhält, ohne genauer zu fragen, welcher Art die Beziehung ist. Man präzisiert zum Beispiel nicht, wie „der materielle Fortschritt eine große Bedeutung für das Reich Gottes darstellt". Vom Grad der Bedeutung, den der materielle Fortschritt hat, wird jedoch die Dringlichkeit oder die Wahl der Mittel abhängen, mit denen man versuchen müßte, den Fortschritt zu erreichen. Weiter: Der Einsatz für eine bessere Welt wird allein damit begründet, daß sie „eine umrißhafte Vorstellung von der künftigen Welt antizipieren kann". Es wird behauptet, daß ein neuer Kontinent, in Lateinamerika zum Beispiel, entstehen wird aus erneuerten Strukturen, aber vor allem aus neuen Menschen. Was nicht ausdrücklich gesagt wird, ist, ob die Gesellschaft geduldig warten muß, bis sich jene bekehren, die die Macht unrechtmäßig innehaben, oder ob die Gesellschaft zum Schutz ihrer Mitglieder das Recht und die Pflicht hat, diese „Bekehrung" durch strukturelle Änderungen zu beschleunigen. Im Fall einer organisierten Gesellschaft wartet man nicht, bis ein Verbrecher sich bekehrt und somit aufhört, Schaden anzurichten. Man läßt ihn bis dahin nicht in Freiheit, sondern die Gesellschaft hilft ihm zu seiner „Bekehrung", indem sie ihn isoliert. Wenn nötig, wendet sie dazu Machtmittel an. Ist es nicht das gleiche, wenn der Verbrecher nicht ein einzelner Mörder ist, sondern eine Gruppe, die eine andere durch Taten oder Unterlassung unterdrückt? Die konkrete Antwort auf diese Frage ist jedoch viel komplizierter, weil das Urteil, nach welchem eine Gruppe ein unrechtmäßiger Unterdrücker sein soll, viele Elemente enthält. Es besteht weiter das Problem, welche Instanz beurteilen soll, welche die unterdrückende Gruppe ist.

Das Dokument von Medellín als Ausgangspunkt der Theologie der Befreiung war hellsichtig bei der Formulierung eines theologischen Ausgangspunkts, und es war mutig bei dem Hinweis auf verschiedene Formen von Unterdrückung und Ungerechtigkeit, die man in Lateinamerika erlebt. Es hat zwar keine Namen

genannt, ist aber deutlich genug. Aber es war nicht so konsequent, daß es die Schlußfolgerungen aus den angeführten Prämissen gezogen hätte. So ist auch die Verurteilung sozialer Ungerechtigkeiten mit einer fundamentalen Zweideutigkeit behaftet: Darf der Christ diese Situation von Unterdrückung und Ungerechtigkeit ertragen, nachdem er im Rahmen der geltenden Ordnung versucht hat, sie zu lindern? Oder muß er immer härtere Mittel gebrauchen, sogar bis zum letzten gehen, um eine Lösung zu finden?

Drei theologische Entwürfe

Die Überlegungen über das Dokument von Medellín schlossen mit verschiedenen Fragen. Diese Fragen, und andere ähnliche, veranlaßten einige Theologen, eine Vertiefung dessen zu versuchen, was von da ab Theologie der Befreiung genannt wurde. Die bereits erwähnten systematischen Darstellungen formulieren mit fast den gleichen Wörtern drei verschiedene Titel, die drei verschiedene Aspekte der Theologie der Befreiung ausdrücken.

Der Titel von *Gustavo Gutiérrez „Theologie der Befreiung"* verspricht eine Systematisierung dessen, was von dem Verfasser selbst und von anderen Autoren zum Problem der Theologie der Befreiung erarbeitet wurde. Wir können Gutiérrez einen „Klassiker" nennen, weil er von den sichersten Daten ausgeht und weil er mit akademischen Methoden eine Erklärung versucht, wobei er eine sehr umfangreiche Bibliographie, zum guten Teil europäischer Herkunft, verwendet; er will die historischen und kulturellen Hintergründe zeigen (die Lage in Südamerika, die Beziehung zu anderen theologischen und philosophischen Strömungen); im streng theologischen Bereich versucht er eine Rechtfertigung mit Argumenten aus der Hl. Schrift.

Hugo Assmann spricht von *„Theologie auf dem Boden der Praxis der Befreiung"*. Mit dem Wort „Praxis" führt er eine Problematik ein, die bei Gutiérrez nicht vorhanden war, zumindest nicht mit der gleichen Intensität.

Juan Luis Segundo will in seiner Studie *„Befreiung der Theologie"* bereits durch die andere Anordnung der Titelwörter zeigen, daß die Befreiung die Theologie selbst erfassen muß, damit diese sich in ein geeignetes Instrument der Befreiung verwandeln kann, damit sie wirksam und eine Theologie der Befreiung im echten Sinn sein kann.

1. *Gustavo Gutiérrez: Befreiung und Heil*

Die verschiedenen, in einem gewissen Sinn einander entgegengesetzten Begriffspaare, die wir im Dokument von Medellín entdeckt haben und die die Grundlage der Theologie der Befreiung bilden, können in einem einzigen Wortpaar zusammengefaßt werden, das vom Dokument nicht ausgesprochen, aber

vorausgesetzt wird: *Befreiung und Heil.* In diesem Wortpaar sind enthalten: Schöpfung und Erlösung, Sünde und Ungerechtigkeit, irdischer Fortschritt und Reich Gottes, zeitliches Wirken und eschatologische Vollendung. So sieht es G. Gutiérrez, und daher widmet er ein zentrales Kapitel seines Buchs dieser Problematik.

Ein Text scheint sein Denken am besten zusammenzufassen: „Wenn wir also feststellen, der Mensch verwirkliche sich, indem er mittels seiner Arbeit die Schöpfungstat Gottes fortführe, dann behaupten wir gleichzeitig, daß er in einem umfassenden Heilsprozeß steht. Wer arbeitet und diese Welt verändert, wird mehr Mensch, trägt zur Gestaltung einer menschlichen Gesellschaft bei und – wirkt erlösend. Wer gegen eine Situation des Elends und der Ausbeutung kämpft und eine gerechte Gesellschaft aufbaut, hat ebenfalls teil an der Bewegung der Erlösung, die freilich erst noch auf dem Weg zur Vollendung ist" (148).

Diese Behauptung wird mit biblischen Argumenten begründet, und zwar in drei Schritten:

a) Die Schöpfung der Welt setzt den Anfang nicht nur für die Geschichte der Menschen, sondern auch für die Heilstaten Jahwes. Der Brief an die Epheser sagt: „Gott hat uns erwählt vor Grundlegung der Welt, damit wir heilig und untadelig vor Gott leben" (1,4). Die Schöpfung erscheint hier als ein Teil des Heilsplans. Um uns zu retten, hat Gott uns geschaffen. Dieser Gedanke des Neuen Testaments nimmt in einer sehr verdichteten Weise das Denken des Alten Testaments auf, das sich in zahlreichen Texten findet. Deuterojesaia ist sich der Idee von der Einheit von Schöpfung und Erlösung am klarsten bewußt und drückt sie am deutlichsten aus: „Denn dein Schöpfer ist dein Gemahl, ‚Herr der Heere' wird er genannt. Der heilige Gott Israels ist dein Befreier, ‚Gott der ganzen Erde' wird er genannt" (Jes 54,5). In diesem Text erscheinen als Synonyme: Bräutigam, Schöpfer, Befreier. In einem offensichtlich theologischen Sinn gebraucht Deuterojesaja auch die beiden Titel Jahwes, die eine lange Tradition haben: „Herr der Heere" und „der heilige Gott Israels". Der erste Titel, „Herr der Heere", ist mit der Schöpfung verbunden. Wahrscheinlich ist in der Wahl dieses Titels der Gedanke enthalten, daß Jahwe der Schöpfer ist, weil er seine Schöpfung durchgesetzt hat, weil er sie triumphieren ließ über die Mächte des Chaos, über die Kräfte der Finsternis und der Leere. Der Titel „der heilige Gott Israels" stammt vom ersten Jesaja, bezieht sich dagegen auf das Heil. Der letzte Titel, „Gott der ganzen Erde", hebt die Universalität Jahwes hervor und spielt wieder auf den Gedanken von Gott dem Schöpfer an.

b) Der zweite Schritt der Beweisführung zeigt, daß auch der Exodus, der Auszug aus Ägypten, ein Werk der Schöpfung, der neuen Schöpfung und daher ein Heilswerk ist. Auch hier ist Deuterojesaja derjenige Autor des Alten Testaments, der eine knappe Zusammenfassung bietet (vgl. Jes 54,9–10).

Die beiden Ereignisse, Schöpfung und Exodus, werden aufgrund zweier An-

spielungen als Einheit dargeboten: „Rahab" ist einerseits Ägypten (vgl. Jes 30,7), ist aber zugleich das Urchaos, das Jahwe im Werk der Schöpfung besiegt hat (Ps 75,15; 89,11). Der große Ozean ist das Urmeer, das die Welt umgibt und aus dem die Schöpfung aufsteigt; er ist aber zugleich das Meer, das die aus Ägypten Befreiten zu durchschreiten haben, um ihren Zug in das Gelobte Land anzutreten. Schöpfung und Befreiung aus Ägypten sind ein einziges Heilswerk. Die Exegeten haben schon seit langer Zeit darauf aufmerksam gemacht, daß das Wort schaffen (bārā'), das im Buch Genesis für die Erschaffung der Welt verwendet wird, von Deuterojesaja (43,1.15) gebraucht wird, um von der Erschaffung Israels zu sprechen. Die Erschaffung Israels als politischer Größe ereignet sich nun aber in der Befreiung aus Ägypten.

Die Verbindung von Exodus und Schöpfung auf der einen Seite und von Schöpfung und Heil auf der anderen Seite legt bereits den Schluß nahe, daß die Befreiung und das Heil, zumindest teilweise, identisch sind.

c) Der dritte Punkt in der Beweisführung für die Verbindung von Heil und Befreiung betont den politischen Charakter des Exodus: „Nun ist aber die Befreiung aus Ägypten eine politische Affäre. Sie bedeutet das Ende einer Situation, die von Raub und Elend charakterisiert ist, und Beginn des Aufbaus einer gerechten und brüderlichen Gesellschaft. Unordnung wird beseitigt und eine neue Ordnung geschaffen" (144).

Natürlich will Gutiérrez Heil und politische Befreiung nicht vollständig identifizieren. Daher sagt er auch, daß das volle Heil seine Neuschöpfung einschließt; diese wird durch Jesus Christus herbeigeführt, sie ist aber nicht einmal mit der Auferstehung Jesu abgeschlossen. Er hält auch die eschatologische Differenz aufrecht zwischen dem „Schon" der gegenwärtigen historischen Wirklichkeiten und dem „Noch nicht" der ganzen Vollendung.

Die grundlegende Schwäche der Beweisführung von Gutiérrez beruht jedoch auf einer Voraussetzung, die nicht ausdrücklich genannt wird. Damit will ich nicht sagen, daß seine Argumentation unhaltbar oder seine Schlußfolgerungen falsch wären, wohl aber, daß die Argumentation unvollständig ist und daß daher die Folgerungen nicht ausreichend bewiesen sind.

Nehmen wir an, daß die politische Befreiung des Exodus ein wesentliches Element für das Heil Israels ist. Heißt das, daß in ähnlicher Weise jede politische Befreiung für das befreite Volk ein wesentliches und insofern notwendiges Element seiner Befreiung ist? Muß, mit anderen Worten, der Weg der Befreiung durch die Nöte der *politischen* Befreiung führen? Gutiérrez scheint das in seinem Buch weitgehend vorauszusetzen; doch sehe ich nicht, daß er es als Frage formuliert und noch weniger als Problem gelöst hätte. Wenn die Theologie der Befreiung nicht bis zu dieser Darstellung gelangt, läuft sie Gefahr, bei allgemeinen Behauptungen zu bleiben wie etwa der, daß eine bessere Ordnung der menschlichen Gesellschaft Bedeutung für das Reich Gottes hat (vgl. die Pastoralkonsti-

tution „Gaudium et spes", Nr. 39). Das bedeutet lediglich, daß es bestimmte Bedingungen gesellschaftlichen Lebens gibt, die offensichtlich zum Zustandekommen des Reichs Gottes beitragen – eine traditionelle theologische Feststellung, die die Kirche oft wiederholt hat, indem sie zum Beispiel die notwendige Handlungsfreiheit für die Verkündigung des Evangeliums gefordert hat.

In gewisser Weise hat Gutiérrez diese Schwierigkeit erkannt und sucht daher die politischen Aspekte im Leben Jesu herauszuarbeiten. So lenkt er die Aufmerksamkeit auf den Zusammenstoß Jesu mit den mächtigen Gruppen des jüdischen Volkes, mit Herodes, mit den Zöllnern, die „das Volk als Kollaborateure mit der herrschenden politischen Macht betrachtet", und die „in die Gruppe der Sünder eingereiht" werden (218) – Gutiérrez vergißt offensichtlich die Parabel vom Zöllner und Pharisäer –, und mit den Pharisäern, die, obwohl sie theoretisch gegen die römische Herrschaft sind, ein de-facto-Zusammenleben mit dem Unterdrücker akzeptieren. Komplexe Ausdrücke wie „das Himmelreich leidet Gewalt und die Gewalttätigen erobern es" oder Taten wie die Tempelreinigung zitiert Gutiérrez zu seinen Gunsten, ohne sie zu interpretieren. Außerdem spielt er recht summarisch auf die Beziehung Jesu zu der politischen Gruppe der Zeloten an. Seine gesamte Diskussion über das politische Verhalten Jesu (215–224) ist derartig allgemein gehalten, daß sie uns hier keine ins einzelne gehende Gegenüberstellung erlaubt.

Doch merkt man in seiner Darstellung, wie er sich gegenüber der unleugbaren Tatsache unbehaglich fühlt, daß, obwohl das Leben Jesu wie jedes andere auch politische Resonanzen hat, doch in keinem Augenblick aus den Evangelien ein klarer politischer Einsatz Jesu hervorgeht. Jesus hat sich in besonderer Weise der Armen und Unterdrückten angenommen, aber er hat sie nicht in einer Widerstandsgruppe organisiert. Wenn Gutiérrez zu den Schlußfolgerungen kommt, daß „Misere und Ungerechtigkeit Indizien für eine ‚Situation der Sünde'" sind und daß Jesus, wenn er uns von der Sünde befreit, „bis an die Wurzel der ungerechten Ordnung vordringt" (222), dann hat er recht. Damit ist er aber nicht über die allgemein angenommene Feststellung hinausgegangen, daß die persönliche Umkehr eine Verbesserung der Gesellschaft einschließt. Über die Beziehung zwischen Evangelium und politischer Befreiung, verstanden als organisierte Aktion in der Art der Befreiung Ägyptens, hat er nichts verlauten lassen. So bleibt ihm nichts übrig, als mit einer schönen leeren Aussage zu schließen: „Das Politische ist in das Ewige eingebettet" (224).

2. *Hugo Assmann: Theologie aus der Praxis der Befreiung*

H. Assmann war daran gelegen, die Überlegungen über die Theologie der Befreiung als Art, Theologie zu betreiben, voranzutreiben. Den Anreiz dazu hat er aus dem genommen, was er die Entleerung der Befreiungssprache nennt. Er mußte 1971 feststellen, daß die Sprache von der Befreiung sehr schnell von

kirchlichen Institutionen übernommen worden war, zum Teil deswegen, weil ihnen eine andere Ausdrucksweise fehlte, die den neuen historischen Gegebenheiten angemessen gewesen wäre. Man fing dann an, zum Beispiel von einer „befreienden Liturgie" oder „befreienden Katechese" zu sprechen, ohne klar die Bedürfnisse einer solchen Ausdrucksweise zu sehen (111).

Der Ausgangspunkt ist für Assmann wie für Gutiérrez das Drängen auf ein Verständnis des Glaubens und der Wahrheit als Praxis. Der Glaube muß als historische Praxis verstanden werden, und nicht einfach als Religionsausübung oder Zustimmung zu Glaubenssätzen. Der Glaube ist nicht wahr, sondern muß wahr gemacht werden. Der Grundsatz des Evangeliums, die Wahrheit zu tun, ist in den letzten Jahrzehnten oft unterstrichen worden, in der Theologie wie in der Verkündigung. Jedoch handelte es sich immer um ein Tun der Wahrheit, um einen Glauben als Praxis, auf einer personalen und zwischenmenschlichen Ebene.

Die Theologie der Befreiung drängt nun – wie vorher die politische Theologie – auf eine Entprivatisierung dieser Praxis. In dieser Sicht ist der Glaube wahr, wenn er sich in die Geschichte der Menschen als Ganzheit einordnet, das heißt, wenn er „historisch wirksam ist für die Befreiung des Menschen. So ist die Wahrheitsdimension des Glaubens mit der ethisch-politischen Dimension eng verbunden" (71). Wenn die Theologie ein „intellectus fidei" ist, eine Reflexion über den Glauben, und wenn der Glaube vor allem eine Praxis ist, dann kann die Theologie nur eine Reflexion über die historische Praxis sein. An erster Stelle steht die befreiende Tätigkeit, das zweite ist die Reflexion über die Aktion. Zuerst kommt die Praxis, danach, und zwar innerhalb der Praxis, findet die Theologie statt. Nur unter dieser Bedingung vermeidet die Theologie, ein Element der Entfremdung zu werden; sie gewinnt wieder Sensibilität für den historischen Charakter der menschlichen Fragen und entdeckt den Mangel an Wirklichkeitssinn in vielen ihrer eigenen Ansätze.

Die Theologie als kritische Reflexion über die Praxis unterscheidet sich nicht genügend von anderen kritischen Reflexionen, zum Beispiel der Soziologie oder der Politologie. Deswegen präzisiert Assmann, daß die Theologie die historische Praxis unter dem Licht des Evangeliums und der Offenbarung betrachtet. Hier verliert seine Darstellung ihre Genauigkeit. Er sieht und akzeptiert den inneren Widerspruch einer Theologie, die einerseits aus dem Evangelium spricht, andererseits aus den Humanwissenschaften, die ihr die unentbehrlichen Daten für die Reflexion über die historische Praxis verschaffen. Assmann hat hier keine andere Antwort, als eine notwendige Beziehung zwischen Theologie und Humanwissenschaften zu fordern, wie sie sich in den kirchlichen lateinamerikanischen Dokumenten der letzten Jahre zeige. In ihnen sei der Ausgangspunkt immer die Analyse einer historischen Situation (vgl. 47, 50).

Assmann hat also eine Frage formuliert, die für G. Gutiérrez eine stillschweigende Voraussetzung bildete: Welches ist die Beziehung zwischen Theologie und

historischer Praxis der Befreiung? Welches sind die Bedingungen, damit die Theologie nicht zum Instrument der Entfremdung und folglich auch der Unterdrückung wird, sondern damit sie am Prozeß der vollkommenen menschlichen Befreiung teilnimmt? Mit Recht wiederholt Assmann, daß die Theologie die echten Fragen der Menschheit berücksichtigen muß. Dabei kann er aber jene Elemente nicht einbeziehen, die die Theologie immer als die für sie spezifischen betrachtet hat: die Reflexion über die Offenbarung als geschriebenes Wort und über ihre Entwicklung im Leben der christlichen Gemeinde. Es ist also logisch, daß Assmann die Heilige Schrift in seiner theologischen Diskussion kaum gebraucht. Eine seiner Behauptungen faßt seine Position treffend zusammen: „Der ‚Text' ist unsere Situation. Sie ist der erste locus theologicus und Bezugspunkt" (102).

3. *Juan Luis Segundo: Die Befreiung der Theologie*

Das, was bei G. Gutiérrez eine nicht ausgesprochene Prämisse war und bei H. Assmann eine unsystematische Betrachtung, hat J. L. Segundo zu einer Studie veranlaßt, die wohl zu den genauesten und anregendsten innerhalb der lateinamerikanischen Theologie gehört. Segundo ist sich bewußt, daß die Theologie der Befreiung bedroht ist, nicht nur politisch – denken wir an die zahlreichen polizeilichen Untersuchungen und an nicht wenige wahre Verfolgungen, die die Theologen der Befreiung haben erleiden müssen –, sondern auch theologisch. Die Theologie der Befreiung stand vor der Aufgabe, auf verschiedene Probleme, die nicht länger aufgeschoben werden konnten, eine Antwort geben zu müssen. So gebrauchte sie jene Argumente, die sie zur Verfügung hatte, Argumente aus der Heiligen Schrift und aus der theologischen Tradition. Sie gebrauchte sie zwar ernsthaft, aber nicht mit jener Exaktheit, wie sie die wissenschaftliche Theologie fordert. Diese Situation hat verhindert, daß sie von seiten einiger Theologen aus Europa und Nordamerika ernst genommen wird. Diese Theologen blicken auf sie entweder mit einer gewissen akademischen Verachtung oder im besten Fall mit väterlicher Sympathie herab.

Deswegen versucht Segundo, der lateinamerikanischen Theologie eine erkenntnistheoretische Basis zu geben; er will nicht den Inhalt, sondern die Methode dieser Theologie analysieren. Er spricht nicht so sehr von Theologie der Befreiung, sondern eher von lateinamerikanischer Theologie und ihrer Beziehung zur Befreiung. Das Wort Befreiung wird von ihm nicht genau präzisiert. Er dürfte es in dem allgemeinen Sinn gebrauchen, wie es auch vom Dokument von Medellín verwendet wird: Befreiung ist wirtschaftliche, politische und kulturelle Befreiung.

Wir wollen hier auf eine vollständige Darstellung der Gedanken Segundos verzichten und beschränken uns auf das zentrale Thema, das bei Assmann zu kritischen Fragen Anlaß gibt: Welchen Gebrauch der Heiligen Schrift muß eine

Theologie machen, die eine befreiende Theologie sein will, das heißt eine Theologie, die versucht, sich in den wirksamen Dienst der Probleme und Sorgen der Menschen zu stellen? Der Kern des Problems war schon von H. Assmann angedeutet: Der Glaube erreicht seine eigene Wirklichkeit nur in der Praxis; deswegen muß eine Theologie, die eine kritische Reflexion über den Glauben sein will, auch eine kritische Reflexion über die Praxis sein. Aber die angemessene Praxis für eine Situation wird von einem historischen Kontext her bestimmt, den man nicht nur aus der Offenbarung ableiten kann. Hat denn die Theologie das Recht, ein Gebiet zu verlassen, wo sie gültige Antworten hat, und sich in ein anderes Gebiet zu begeben, wo sie widerlegt werden kann, wenn auch nicht durch das, was sich direkt auf die Offenbarung bezieht, so doch in der Kenntnis des historischen Kontextes?

Die Antwort Segundos: Der Mensch lebt inmitten von Konflikten, ohne daß ihm die Wissenschaft eine vorgefertigte Entscheidung anbieten kann. Im Gegenteil, nur wenn der Mensch schon im voraus eine Wahl im allgemeinen getroffen hat, kann ihm die Wissenschaft einen Hinweis geben, mit welchen Mitteln jene Wahl in die Wirklichkeit umgesetzt werden kann. Das gilt auch für die Theologie. Eine Theologie wird nicht aus theologischen Gründen gewählt, sondern auf Grund einer vorhergehenden Option, die einem bestimmten und bekannten Kontext gegenübersteht. Nur eine naive Theologie – man kann auch sagen eine naive Exegese – glaubt, allein aus dem Evangelium die Kriterien für die Beurteilung einer Situation und das richtige Handeln ableiten zu können. Die Auslegung des Evangeliums wird verschieden, je nachdem man es von einer bestimmten historischen oder politischen Option her interpretiert oder nicht. Mit dieser Fragestellung greift Segundo das Problem des hermeneutischen Kreises und des Vorverständnisses auf, welches von den Exegeten allgemein anerkannt ist. Segundo besteht aber nicht sosehr auf der kulturellen Bedingtheit des Vorverständnisses, sondern auf der Bedeutung der politischen Optionen.

Zwei Unterscheidungen helfen Segundo, diesen Gedanken genauer zu bestimmen. Die erste ist die Unterscheidung zwischen Glaube und Ideologie. Segundo definiert die Ideologie als „ein System von Zielen und Mitteln, das eine nötige Bedingung für die menschliche Option und Tätigkeit ist" (116). Die Ideologie hat keinen Anspruch auf absolute objektive Gültigkeit. Sie gilt nicht mehr als die Argumente, auf denen sie basiert. Der Glaube dagegen hat Anspruch auf absolute objektive Gültigkeit. Wir bemerken, daß Segundo mit dem Begriff „Glaube" jede Auffassung meint, die Anspruch auf absolute objektive Gültigkeit hat. In diesem Sinn kann man zwischen einem christlichen Glauben und einer christlichen Ideologie unterscheiden, oder auch zwischen einem marxistischen Glauben und einer marxistischen Ideologie.

Es gibt verschiedene Beziehungen, die Glauben und Ideologie verbinden. Wenn eine Ideologie, die mit dem Glauben mehr oder weniger verbunden ist,

sich als unwirksam oder als nicht genug begründet erweist, dann muß die absolut objektive Gültigkeit des Glaubens zu einer neuen Konfrontation mit der Ideologie und konsequenterweise zu einer Revision der Ideologie führen. Eine andere wichtige Beziehung: Der Glaube wird nur im Prozeß einer ideologischen Suche erkannt und hat ideologische Konsequenzen. Das heißt, in der Gesamtheit der Ziele und Mittel, mit denen der Mensch arbeitet, entdeckt er die bleibenden Werte. Zur gleichen Zeit veranlaßt ihn die Bejahung der bleibenden Werte, eine Gesamtheit von Zielen und Mitteln zu bestimmen, durch die sein Glaube in die Praxis umgesetzt werden kann.

Die andere wichtige Unterscheidung – diesmal aus dem Gebiet der Kommunikationstheorie übernommen – ist die Unterscheidung zwischen „erstem" und „zweitem Lernen" (firstlearning, deuterolearning), zwischen „Lernen" und „Lernen zu lernen".

Mit der Anwendung dieser Unterscheidungen auf die Interpretation der Heiligen Schrift kommt Segundo zu den folgenden Schlußfolgerungen: Es gibt in der Schrift Ideologien, die einen Glauben bezeugen: Der Glaube eines Volkes an Gott, der sich offenbart; der Glaube der christlichen Gemeinde an Jesus Christus. Der Kontakt mit der Schrift, das „erste Lernen", verschafft uns zunächst nur die Kenntnis einer Ideologie, das heißt einer konkreten Antwort auf eine gegebene materielle und spirituelle Situation. Aber durch dieses erste Lernen von Ideologien erfahren wir in einem „zweiten Lernen", wie die Lösungen zu finden sind, die man für einen bestimmten Punkt der Geschichte braucht. Der Glaube ist so der gesamte Prozeß des Lernens, der den Christen im Umgang mit der Schrift befähigt, die neuen, für die jeweilige Situation nötigen Ideologien aus dem Glauben zu finden.

Die praktischen Konsequenzen dieser Interpretation verstehen sich von selbst. Der Christ muß sich nicht in jedem Augenblick die ähnlichste biblische Situation zu eigen machen, um dann als angemessene Antwort des Glaubens jene Ideologie zu übernehmen, die die Schrift in bezug auf jene Situation anwendet. Wer das „zweite Lernen" in Kontakt mit der Schrift gelernt hat, wird die neue Ideologie für die neue Situation selber finden, auch wenn sie von der Heiligen Schrift nicht vorgesehen war. Wenn das Neue Testament über die politische Haltung Jesu nichts sagt, so bedeutet das nicht, daß die Kirche als solche – und nicht nur die Christen als Bürger – einer politischen und sozialen Situation gegenüber nicht politisch reagieren müßte – und das nicht nur in dem Fall, in dem die Freiheit der Kirche als Institution bedroht ist.

Das heißt mit anderen Worten: Der Glaube ohne Ideologien ist tot. „Der Glaube ist nicht ein zusammengefaßter, universaler und überzeitlicher Inhalt der Offenbarung, nachdem sie die Ideologien beiseite gelassen hat. Im Gegenteil, er ist die Reife der Ideologien, die Möglichkeit, den ideologischen Auftrag ganz und bewußt zu erfüllen, von dem die wirkliche Befreiung der Menschen abhängt."

Bedeutung der Theologie der Befreiung

Die Theologie der Befreiung hat bereits einen wichtigen Beitrag für die Kirche in unserer Zeit geleistet. Auf theologisch-pastoralem Gebiet hat sie noch einmal auf die wirklichen Probleme aufmerksam gemacht, mit denen sich die Kirche auseinandersetzen muß, nicht nur in ihrer Tätigkeit, sondern auch in ihrer Reflexion. Die Theologie der Befreiung ist eine Mahnung an die Kirche, die innerkirchliche Problematik zu verlassen und sich mehr mit weltlichen Problemen zu befassen. Ihr Mahnruf hat Erfolg gehabt. Ein Beweis dafür sind die Reaktionen auf die Theologie der Befreiung: sie sind positiv oder negativ, kaum gleichgültig. Diese Theologie hat versucht, in der Theorie und in der Tat klarer auszudrücken, was die Konzilskonstitution „Gaudium et spes" schon sagte: „Der Glaube erhellt nämlich alles mit einem neuen Licht, enthüllt den göttlichen Ratschluß hinsichtlich der integralen Berufung des Menschen und orientiert daher den Geist auf wirklich humane Lösungen hin" (11).

Der wissenschaftlichen Theologie stellt die Theologie der Befreiung Fragen über den Glauben, die Offenbarung und die Auslegung der Schrift, Fragen, die unsere Auffassungen und deswegen auch unsere Tätigkeit bereichern müssen.

Zweifellos ist die Theologie der Befreiung – wie jedes andere menschliche Bemühen – von Ungenauigkeiten, Schwächen und hier und dort von weniger angemessenen Formulierungen nicht frei. Der grundsätzliche Punkt, auf den die theologischen Überlegungen der Befreiung zurückkehren müssen, um einen naiven Optimismus zu vermeiden und um einen fundamentalen Aspekt unseres Glaubens nicht zu verkennen, ist das Geheimnis des Leidens und Sterbens Jesu. Hier wird sichtbar, daß der Schmerz und das Scheitern unvermeidbar und im letzten unüberwindbar zum Leben, Planen und Schaffen des Menschen in dieser Welt gehören.

Der Aufsatz ist die überarbeitete Fassung eines Vortrags bei einer Studientagung der Katholischen Akademie Augsburg in Rom am 21. 3. 1978.

Eugen Biser

Interpretation und Veränderung

Versuch einer Guardini-Retrospektive aus Anlaß des zehnten Todestags

Für die Festschrift, die zum 80. Geburtstag Romano Guardinis erschien, wählten die Herausgeber als Titel, der die denkerische Leistung des Geehrten hervorheben sollte: „Interpretation der Welt“ [1]. Damit brachten sie ihn nicht nur, vermutlich unbeabsichtigt, in einen denkwürdigen Zusammenhang, sondern auch jeden Versuch, ihn und sein Werk zu würdigen, in einen erheblichen Zugzwang. Denn wer von Interpretation spricht, setzt sich seit der von Marx geübten Feuerbach-Kritik der Frage aus, ob er „nur“ interpretiert und im übrigen alles beim alten gelassen habe, oder ob von ihm auch Anstöße zur Veränderung der interpretierten Welt ausgingen.

Im Licht heutiger Interpretationstheorien spaltet sich diese Frage nochmals in zwei weiterführende Teilfragen auf: Stand der zur „Weltveränderung“ geleistete Beitrag, falls es ihn gab, im Zusammenhang mit der interpretatorischen Arbeit, oder „ergab“ er sich unabhängig von ihr? Ging hier ein Gestalter, unabhängig von seinem Theorieentwurf, ans Werk, oder war sein Lebens- und Weltverständnis „operational“ angelegt, so daß es von sich aus auf die Veränderung des Bestehenden drängte? Und wie verstand sich – immer noch angenommen, daß er tatsächlich vorlag – dieser Veränderungswille? War es ihm überhaupt darum zu tun, Ansatzstellen zur aktiven Strukturveränderung ausfindig zu machen, oder nicht vielmehr darum, drohende Veränderungen durch entschlossenes Ausharren und Standhalten zu verhindern?

So wenig diese Fragen dem Guardini-Bild entsprechen, das sich nach seinem Tod aus der Resonanz der Verehrung erhob, eröffnen sie doch eine Perspektive, die seine Gestalt plastischer hervortreten lassen dürfte, als es der Eindimensionalität einer rein affirmativen „Nachzeichnung“ jemals gelingen kann.

Verfall der Aura

Das Dezennium, das seit Guardinis Tod am ersten Oktober des Jahres der Studentenrevolte (1968) verging, rückte seine Gestalt in eine weitere Ferne, als es dem zeitlichen Abstand allein entsprach. So sehr diese Distanz die hermeneutische Ausgangsposition verbessert, besagt sie doch zugleich, daß Guar-

dinis Wirkungsgeschichte mit der bestürzenden Tatsache eines jäh einsetzenden Bedeutungs- und Effizienzverlustes begann, die seine Bewunderer um so härter treffen mußte, als sich die Strahlkraft der Persönlichkeit bis ins hohe Alter fast unvermindert erhalten hatte. Nur ein allzu beredtes Symptom sei im Zusammenhang damit vermerkt. Die Porträtfolge, mit welcher die kurz nach Guardinis Tod im Herder-Verlag (1970) erschienene „Bilanz der Theologie" schloß, rechnete zwar von katholischen Autoren Chenu, Balthasar, Rahner, Congar und Lubac zu den „bahnbrechenden Theologen"; doch verweigerte sie Guardini ebenso wie Karl Adam einen Platz in der von ihr errichteten Walhalla. Daß dieser Ausschluß zudem fast widerspruchslos hingenommen wurde, läßt sich nur damit erklären, daß Guardini unter dem Schutzschild der ihm von seinem Freundes- und Schülerkreis bewahrten Verehrung das erlitten hatte, was Walter Benjamin im Blick auf den Dignitätsverlust des reproduzierten Kunstwerks den „Verfall der Aura" nannte.

Fiel damit der Schatten, der vor ihm schon die Lebensleistung Peter Wusts, Karl Adams, Gertrud von le Forts und Reinhold Schneiders – um nur diese wenigen zu nennen – verdunkelt hatte, nun auch auf ihn? Oder „büßte" er mit diesem unerwarteten Wirkungsverlust für die Woge der Zustimmung und Anhänglichkeit, die ihn lebenslang getragen hatte? Oder lagen die Ursachen tiefer: Hatte er sich unter dem Anschein fortwährender Aktualität doch selbst überlebt? Hatte die gewandelte Zeit, die wie nur je eine Spätzeit die Demontage der Werte und Ideale betrieb, einfach keinen Raum mehr für derart expansive Gestalten, die wie die seine nur in dem von Vorbildhaftigkeit und Verehrung ausgemessenen Kraftfeld bestehen können? Oder hing der akute Wirkungsverlust Guardinis mit der Ausgangsfrage zusammen: Hatte er, überwiegend der Aufgabe der Interpretation verschrieben, doch dem Willen zu aktueller Veränderung zu deutlich entsagt, um für eine Generation, die sie, frustriert und intolerant, als einziges Wahrheitskriterium gelten ließ, noch glaubhaft zu sein? Auch eine letzte Motivation ist nicht ausgeschlossen, die mit eben jener Sprache gegeben ist, die über Jahrzehnte hinweg Hörer wie Leser gleicherweise in ihren Bann geschlagen hatte: Hatte sich zwischen die an Goethe und Rilke geschulte Ausdrucksweise Guardinis, deren Problematik er selbst mit aller Schärfe ausgearbeitet hatte[2], und die sozialkritisch getönte Sprache der überwiegend „linksorientierten" Intelligenz eine Sprachschranke geschoben, die nun zum plötzlichen Kommunikationsabbruch führte? Vermutlich nennt jede dieser Fragen einen Faktor, der mitverursachend ins Spiel kommt.

Doch soviel an „Erklärungen" aufgeboten werden mag, auch in ihrer Zusammenfassung können sie die Bestürzung angesichts des Erosionsprozesses nicht mildern, von dem, wenn überhaupt einer, dann Guardini ausgenommen schien. Denn wenn auch die Stimmen der Deuter und Dichter verhallten, so schien doch diejenige über den Generationenbruch hinweg hörbar zu bleiben, auf die

sich die religiöse Elite der Vorkriegszeit eingestimmt hatte, und die um so höhere Kompetenz zu besitzen schien, als diese Elite in Guardini nicht nur den bewunderten Deuter des Gottes- und Weltgeheimnisses, sondern das sie bestimmende Vorbild, ihre Leitgestalt, gefunden hatte.

Lebens- und Denkform

Wenn man sich fragt, welcher Umstand Guardini zu diesem hohen Stellenwert in dem von ihm geprägten Umfeld werden ließ, wird man vor allem mit dem Hinweis auf die spiegelbildliche Entsprechung von Lebens- und Denkform antworten müssen. Nicht als könne er der Kategorie der „Existenzdenker" zugeschlagen werden, deren Denken in der Auslegung ihres Lebens und deren Existenz in der Gegenprobe zu ihrem Denken besteht. Zwar haben ihn Vertreter dieser Kategorie wie Sokrates, Pascal, Kierkegaard und Nietzsche fasziniert und zu immer neuen Deutungsversuchen gereizt; und die Thematik der Existenzdeutung blieb bis in die nachgelassene „Existenz des Christen" (von 1976, hrsg. v. J. Spörl) hinein eines seiner Vorzugsthemen. Doch interpretierte er in ihnen das, was er selbst allenfalls in spiegelbildlicher Entsprechung – und Brechung – war. Denn während sein Denken auf eine von manchen als übersensibel empfundene Weise ein-fühlsam, nach-sinnend und aus-legend blieb, wirkte seine Lebensgestalt geformt und ausgearbeitet, dies jedoch in spontaner Wechselwirkung mit jenen, auf die sie einen prägenden, bildenden und bestimmenden Einfluß ausübte.

Dennoch: die Denkstruktur war um ebenso viel „dialogischer", wie die Lebensgestalt „streng" und geschlossen erschien. Bis in die Gesichtszüge hinein war der geradezu „danteske" Zuschnitt der Persönlichkeit zu registrieren. Anzumerken war Guardini freilich auch, daß es nicht nur das klassische Ideal des „gestalteten Reichtums" war, dem er dieses Profil verdankte. Zu einem Teil – wer vermag zu sagen, zu einem wie großen Teil? – war diese Prägung vielmehr auch Schutzschild, Abschirmung und – Maske, hinter der sich verheimlichtes Leid, bestandener und unausgestandener Kampf verbargen. Erst spät, in dem von Felix Messerschmid veröffentlichten Briefwechsel mit Reinhold Schneider, der bezeichnenderweise nur in einem Antwortschreiben Schneiders erhalten blieb[3], und in einigen – in der Aussage schon halb zurückgenommen – Äußerungen der „Theologischen Briefe an einen Freund" (von 1976), gestand Guardini etwas von diesen Kämpfen und Leiden ein.

Sicher tut man Guardini vordergründig Unrecht, wenn man ihm mit Hans Urs von Balthasar vorwirft, daß er aus der bürgerlichen Welt „nicht entschlossen genug herausgetreten sei" und der „Not der menschlichen Massen" nicht offen genug ins Gesicht geschaut habe[4]. Denn Guardini hatte einen anderen

„Klassenkampf" zu bestehen, der ihm durch die in der Distanz der Verehrung verharrende – und gehaltene – Hörer- und Lesergemeinde auferlegt war; ein Kampf, der zwischen den Fronten „Rollenkonflikt" und „Beanspruchung" ausgetragen werden mußte. Dabei brachte der Rollenkonflikt die ungleich größere Belastung mit sich. Denn der zur Autarkie neigenden Natur Guardinis entsprach es zweifellos nur partiell, anhaltend im Blick- und Kraftfeld der Verehrung zu stehen, mit der Aura der Vorbildlichkeit umgeben, zur Leitgestalt stilisiert zu sein. Was ihm dieses Wechselverhältnis auf der einen Seite an Bestätigung und Sicherheit gab, nahm es ihm auf der anderen Seite durch den Entzug jener Atmosphäre, deren es zur Ausarbeitung eines geschlossenen Lebenswerks bedurft hätte.

Die Spuren dieses Entzugs treten deshalb, wie Balthasar mit Nachdruck hervorhob, gerade in der Gestalt des Werks unübersehbar hervor. In seiner aus Anlaß des 70. Geburtstags verfaßten Rückschau auf die eigene Schriftstellerei gab sich Guardini darüber, halb apologetisch, halb bekümmert, selbst Rechenschaft[5]. Fast alle seine Schriften, so gesteht er hier, seien Gelegenheitsschriften gewesen: Aussagen, die aus dem Lebenszusammenhang heraus zur Sprache drängten und als solche angesehen werden sollten. Mit diesem Eingeständnis vollzieht er eine unwillkürliche Annäherung an Nietzsche, dem es ebenfalls, wenngleich aus andern Gründen, versagt blieb, das systematische Hauptwerk, das ihm als Krönung seines Schaffens vorschwebte, auszuarbeiten.

Umgekehrt stellt die Affinität zu Nietzsche vor die Frage, ob es wirklich nur die seelsorgerlich-pädagogische Beanspruchung war, die Guardini diesen Verzicht abnötigte. Trug seine Daseinsinterpretation überhaupt so weit, daß sich nach ihrem Entwurf unter günstigeren Bedingungen ein derartiges Werk hätte erstellen lassen? Nur fragend wird man an dieses vielleicht subtilste Gestalt- und Schaffensproblem rühren können. Und nur zögernd wird man – jedoch in Übereinkunft mit Guardinis Daseinsverständnis – darauf hinweisen dürfen, daß sich äußere Nötigungen in der Regel innerer Schwächen bemächtigen und dabei tiefer liegende Strukturbrüche zum Vorschein bringen. Bekundete sich in Guardinis auffälliger Faszination durch so offensichtlich Gebrochene wie Pascal, Hölderlin, Kierkegaard und Dostojewskij womöglich eine strukturelle Verwandtschaft? Und lag dem vielsagenden Hinweis auf Rilkes Unvermögen zu personal gelebter Liebe am Ende das darin halb einbekannte Wissen um die eigene Begrenzung zugrunde? Wäre dies zu vermuten, dann hätte Balthasars Vorwurf allerdings in einem letzten, tragischen Sinne recht.

Was die Frage der Zuordnung anlangt, so läßt sich die Denkform Guardinis bei aller Bewunderung, die er der platonischen Wahrheitsschau entgegenbrachte, doch weit überzeugender von Augustinus als von Platon herleiten. Denn mit Platon teilte er zwar die Überzeugung vom Primat der intuitiven Wahrheitsfindung; die spezifisch augustinische Prägung seines Denkens ergab sich jedoch

dadurch, daß er es bei der Wahrnehmung der den Dingen und Ereignissen zugrunde liegenden Wesens- und Sinngestalt nicht beließ, sondern auf die Einbeziehung des schauenden Subjekts in den mit den Sachverhalten aufgenommenen „Dialog" eines erblickenden Betroffenseins insistierte. Deshalb bleibt ein wesentlicher Zug seines Denkens so lange unerwähnt, als man nicht diese dialogische „Schließung" des noetischen Chorismos mitberücksichtigt. Die intuitive Schau trennt, um den Sachverhalt möglichst scharf und plastisch in den Blick zu bringen; doch verbindet der aus dem Wissen um die Unteilbarkeit des zugleich objektiven und subjektiven Wahrheitsganzen entspringende Dialog alsbald wieder das, was die Intuition heuristisch getrennt hatte. In seinem aus Anlaß des 70. Geburtstags erstatteten Rechenschaftsbericht bemerkt Guardini in eben diesem Zusammenhang, daß die Welt zwar aus Dingen bestehe, diese Dinge aber für ihn „von Gott ins Sein geschriebene" Worte seien, die es zu lesen gelte. Deshalb sei das Denken für ihn „ein inneres Sprechen", und in diesem „Denk-Sprechen" sei vom ersten Augenblick an auch bereits über die sprachliche Ausdrucksform entschieden[6].

Die Orientierungshilfen

Von Max Scheler hatte Guardini einen Ratschlag erhalten, der ihm bis ins Alter unvergessen blieb: „Untersuchen Sie doch zum Beispiel die Romane von Dostojewskij und nehmen Sie von Ihrem christlichen Standpunkt her dazu Stellung, um so einerseits das betrachtete Werk, anderseits den Ausgangspunkt selbst zu erhellen." Und er fügt dieser Erinnerung hinzu, daß ihm durch die Befolgung dieses Ratschlags seine „Christliche Weltanschauungslehre" zugewachsen sei. Damit gibt er zu verstehen, daß er zunächst mit Welt- und Lebensinterpreten zu Rate ging, bevor er sich der Aufgabe der „Interpretation der Welt" unmittelbar stellte. Als orientierende Gestalten nennt er eine Sequenz, die sich „von Platon über Dante und Pascal zu Hölderlin, Mörike und Rilke" erstreckt[7]. Er hätte, um vollständig zu sein, noch die Namen von Sokrates, Augustinus, Kierkegaard und Dostojewskij hinzufügen müssen. Im interpretierenden Gespräch mit ihnen vollzieht sich seine „denkerische Einübung".

Das zeigt sich schon daran, daß Guardini seine Interpretationen, wissenschaftlich gesehen, „aus dem Stand" entwickelt. Im Vorwort zu seinem Hölderlin-Buch (von 1939) geht er sogar so weit, die Nichtbeachtung kompetenter Fachliteratur offen einzugestehen. Doch selbst auf die Gefahr hin, daß dieses Verfahren als anmaßend empfunden würde, sieht er keinen anderen Weg der Annäherung. Denn das Kunstwerk steht für ihn, wie Hermann Kunisch zeigte, primär nicht im Koordinatensystem der wissenschaftlich erforschbaren „Lebenswelt", aus der es erwuchs, sondern in demjenigen von Wahr und Falsch, von Gut und Böse. Es deuten, heißt für ihn darum primär, sich seinem Anruf stellen,

wie ihn Rilke, paradigmatisch für den Umgang mit der Kunstschöpfung überhaupt, beim Anblick eines archaischen Apoll-Torsos vernahm: „Du mußt dein Leben ändern". Diesem Anruf entgegnet die Frage des Interpreten, die sich demgemäß nicht bei Fragen der ästhetischen Gestaltung aufhält, sondern zu dem vordringt, was das Kunstwerk zur Klärung der menschlichen Sinnfrage beiträgt.

Der Einstieg beim Kunstwerk bleibt für Guardinis hermeneutische Theorie und Praxis bestimmend. Auch dort, wo er sich, wie in der Bilder- und Gedankenfolge „In Spiegel und Gleichnis" (von 1932) mit Gärten („Sie sind schön, aber man kann sich in ihnen nicht gehen lassen"), Blüten („groß wie zwei geöffnete Hände; mit schweren, einfach geformten Blättern") und Bäumen (die aus kreatürlicher „Scham" ihre Lebendigkeit nur mittelbar, an ihrer Bewegung durch die sie umgebende Luft zu erkennen geben) sensibel und gedankenvoll befaßt, gehört das primäre Interesse der Form als der Schnittstelle von Natur und Geist, gestalteter Gegenständlichkeit und gestaltender Subjektivität. In der Ausleuchtung des Wirklichkeitsbezugs geht keine Interpretation so weit wie das Hölderlin-Buch, in der Ausarbeitung des Subjektbezugs leistet keine mehr als das Augustinus-Buch („Die Bekehrung des Aurelius Augustinus"), das vier Jahre zuvor (1935) den inneren Vorgang in den Bekenntnissen nachgezeichnet hatte. Denn hier, in der künstlerisch-konfessorischen Dokumentation von Augustins Bekehrungserlebnis, wird die Präsenz des sich in seinem Werk Aussagenden thematisch, oder, mit Guardinis „Bemerkungen über Sinn und Weise des Interpretierens" gesprochen, das personale Wort, der Logos, im Grund des Zeugnisses hörbar.

Die Weltgestalt

Wie das Wort von der „Interpretation der Welt" zu verstehen gibt, ging es Guardini – gleichviel, ob man ihm die Qualifikation des Philosophen zugestehen will oder nicht – um eine Deutung der Welt im ganzen. Vorzüglichstes Dokument dessen ist die unmittelbar nach dem Hölderlin-Buch erschienene Studie „Welt und Person" (von 1940), die durch die Untersuchung „Der Gegensatz" (von 1925) vorbereitet und in der Schrift „Freiheit, Gnade, Schicksal" (von 1948) fortgeführt wurde, und die schon im Untertitel zu verstehen gibt, daß ihr Autor die Interpretation der Welt nicht als Selbstzweck betrieb, sondern im Sinn einer „Ortsbestimmung", die, mit Scheler gesprochen, der „Stellung des Menschen im Kosmos" galt.

Die Nähe zum Hölderlin-Buch ist nicht zufällig. Was sich Guardini dort durch die Versenkung in ein aus mythischen Erinnerungen aufsteigendes Weltbild zeigte, münzt er hier für eine Gesamtschau der Weltwirklichkeit aus, die

bei allem Willen zur Versachlichung die dichterisch-intuitive Herkunft nicht verheimlichen kann. Das kommt vor allem dort zum Vorschein, wo die mit dem „Oben und Innen" gegebenen „Pole des Daseinsraumes" ausgemessen werden. In diese Ausführungen ging viel von der frühen Analyse der Kategorie des Gegensatzes ein; gegenüber der „härteren" Frühschrift wirkt die Aussage jetzt jedoch verhaltener, gedämpfter, auch „gerundeter", ganz so, als wirke sich das dichterische Medium vom Hölderlin-Buch her auf die Konturzeichnung der Weltgestalt aus. Unmittelbarer noch ergibt sich diese „Milderung" jedoch aus dem Umstand, daß die Welt hier in der Tradition der Mikrokosmos-Idee als eine Art kosmische Selbstdarstellung des Menschen gesehen und fortwährend auf dessen Daseinsstrukturen zurückbezogen wird. In ihm spielt sich deshalb, wie die der Thementrilogie „Freiheit, Gnade, Schicksal" gewidmete Fortführung deutlich macht, das Drama der – ontologisch motivierten – Gegensätze ab.

Mit der Ausleuchtung der menschlichen Daseinsdimensionen gewinnt Guardini dann auch die Möglichkeit, die in ihren Gegensätzen aufgerissene Welt durch die Einführung des Vorsehungsgedankens mit sich selbst wieder zu versöhnen, bevor die Gegensätze, wie dies dann in den letzten Selbstzeugnissen geschieht, in unüberbrückbare Antinomien auseinanderbrechen. Auch sonst, wie vor allem bei der Einführung des Autoritätsmotivs, verrät sich die Tendenz, den Ausbruch der Gegensätze abzublocken, bevor sie sich zu unlösbaren Aporien verschärfen. Nicht zuletzt trägt auch die ebenso plastische wie schmiegsame Sprache dazu bei, bei aller Betonung der Differenzen zuletzt doch ein harmonisch geschlossenes Gesamtbild entstehen zu lassen.

Die lichte Mitte

Die Welt ist für Guardini vor allem aber der „Ort", an welchem der Mensch von dem sich offenbarenden Gott eingeholt und dadurch zu sich selbst gebracht wird. Er begreift den Sinn der Offenbarung somit primär in kosmologischen, nicht heilsgeschichtlichen Kategorien. Daß sich Gott dem Menschen erschließt, gibt seinem Dasein darum zunächst nicht einen neuen, den Gang seiner Lebensgeschichte bestimmenden Sinn; vielmehr verhilft es ihm zu einer neuen Orientierung, weil erst die Offenbarung die Daseinsdimensionen, Höhe und Tiefe der menschlichen Existenz, definitiv ausmißt. Das hängt grundlegend mit seinem christologischen Einstieg zusammen. Obwohl er „pädagogisch" dafür plädiert, daß bei der Einarbeitung ins Neue Testament mit den Paulusbriefen der Anfang gemacht werden müsse, erfolgt seine eigene Annäherung doch unverkennbar auf dem durch das Johannesevangelium ausgelegten Weg.

Mit der Beredtheit eines Namens bestätigt das der Titel, unter dem er seine „Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi" zusammenfaßte:

„Der Herr" (von 1937). Damit entsprach er nicht nur dem auf hieratische Modelle ausgerichteten Kultstil der dreißiger Jahre und dem noch ungebrochenen Autoritätsbewußtsein seiner Hörergemeinde, sondern mehr noch der johanneischen Sicht des Christusgeheimnisses, die ihm in psychologischer Hinsicht nicht weniger als in theologischer entsprach. Akzentuiert wird diese Perspektive noch durch die entschiedene Verneinung einer jeden „Psychologie Jesu", die erst im Spätwerk einer differenzierteren Beurteilung dieser Frage wich. Zwei Umstände kommen verschärfend zu dieser Überbetonung der christologischen Vertikale hinzu. Einmal das nahezu fundamentalistische Offenbarungsverständnis, das Offenbarung vielfach unreflektiert mit dem Schriftwort gleichsetzt, und dann das radikale Verdikt über die historisch-kritische Methode, die Guardini „bei aller Brauchbarkeit im einzelnen, widerspruchsvoll, unsicher, ja zerstörend" erscheint[8]. Mit der einen wie mit der andern Vorentscheidung legt er sich in einer Weise auf den Schrifttext fest, daß ihm nur die Möglichkeit einer Auslegung auf dem Weg des von ihm selbst entwickelten Verfahrens bleibt.

Es gehört ebenso zur Größe wie zur Tragik von Guardinis theologischer Leistung, daß er aus dieser Zugangsproblematik zwar umfangreiche Konsequenzen zog, damit aber das anvisierte Ziel zuletzt doch nicht erreichte. Wie er wiederholt versicherte, verfaßte er seine Interpretationen zu Sokrates, Augustinus, Dante, Pascal und Dostojewskij nicht nur im thematischen Interesse, aber auch nicht nur in der Absicht, dadurch Orientierungshilfen für seine Weltinterpretation zu gewinnen, sondern vor allem zum Ziel einer kategorialen Einübung in die Aufgabe, die sich ihm mit der Gestalt Jesu stellte. So wenig ihm das Recht und die Ergiebigkeit dieses Vorgehens bestritten werden kann, läßt sich doch auch nicht übersehen, daß er in den „Vorarbeiten" mehr erreichte als mit ihrer Anwendung auf das Hauptziel. Und ebensowenig kann man sich dem Eindruck entziehen, daß in einer dieser vorbereitenden Arbeiten, in dem „Christliches Bewußtsein" betitelten Pascal-Buch (von 1935), die Gestalt Jesu, fast beiläufig, plastischer hervortritt als in dem thematischen Jesusbuch „Der Herr".

Freilich bleibt auch ein anderer, positiver Eindruck haften: wie in keiner vergleichbaren Monographie erscheint Jesus hier, in der Deutung Guardinis, als die gestalthafte Mitte des christlichen Daseinsraums, als das Zentrum eines Kraftfelds, von dem her alles seine Ordnung, Bestimmung und Aufgabe empfängt. Dem hatte Guardini bei seiner Bestimmung des nach seinem „Wesen" befragten Christentums vorgearbeitet. Schon in dem – von Hesse hochgerühmten – Pascal-Buch versichert er: „Was christliche Lehre ist, bleibt christlich nur, solange sie gleichsam aus Jesu Mund vernommen wird; solange sie lebendig aus ihm, aus seinem Sein und Tun verstanden wird. Es gibt kein von ihm abtrennbares . . ., in einem freischwebenden Begriffssystem auszudrückendes ‚Wesen des Christentums'. Das Wesen des Christentums ist Er."[9] Und in seiner dem

„Wesen des Christentums" gewidmeten Reflexion (von 1938) schreibt er im vollen Bewußtsein, der philosophischen Vernunft damit ein „Paradox" zuzumuten: „Die Person Jesu Christi in ihrer geschichtlichen Einmaligkeit und ewigen Herrlichkeit ist selbst die Kategorie, welche Sein, Tun und Lehre des Christlichen bestimmt." [10]

In den zunächst unter dem Titel „Jesus Christus. Sein Bild in den Schriften des Neuen Testaments" erschienenen – fragmentarischen – „Epilegomena" zum Jesusbuch (von 1940) entwickelt Guardini diesen Ansatz überdies zu einer Explikation des gläubigen „Inexistenz-Verhältnisses", die mit ihrer Kategorienkritik (Unangemessenheit der Kategorie des „Anderen" in bezug auf Jesus), ihrer theologischen Auswertung (Gott als der sich „im Vollzug dieses Verhältnisses" bekundende) und praktischen Anwendung (Erlösung vom „Zwang des Leisten-müssens" und vom „Krampf des Leisten-wollens") ebenso aktuell auf den um das (indizierte) Buch „Der Christ als Christus" von Karl Pelz entbrannten Streit einging, wie es seine Aktualität für die heutige Wiederentdekkung der christlichen Innerlichkeit behielt.

Nur eins geschieht, ungeachtet des Einstiegs bei Paulus und der Betonung der Inexistenz Jesu in den Seinen nicht: der Funke der Lebensübereignung springt nicht über. Noch in der Nähe des Nicht-Anderen wahrt Jesus die hoheitsvolle Distanz des „Herrn", ist er Objekt des Glaubens, nicht Wegbereiter dazu, der die Glaubenslast mit auf sich nimmt und auf dem zur Mahlgemeinschaft mit ihm führenden Emmaus-Weg den Herzensbrand des Ergriffenseins durch ihn entfacht. So ist er die „lichte" Mitte, auch im pejorativen Sinn des Ausdrucks. Daraus erklärt sich eine Verlagerung der Gewichte, die unwillkürlich an einen Vorgang in altchristlicher Zeit erinnert. Dort hatte der Verfasser des „Hirt des Hermas" ein Bild der Kirche entworfen, das nach Art einer „Idiomenübertragung" christologische Attribute an sich zog. Ein derartiger Idiomentausch lag durchaus im Zug der Zeit, den Guardini noch dadurch kraftvoll unterstrich, daß er in seiner Vortragssammlung „Vom Sinn der Kirche" (von 1922) das Stichwort vom „Erwachen der Kirche in den Seelen" ausgab, das wie kein anderes dazu angetan war, das nach dem Ersten Weltkrieg machtvoll aufbrechende Kirchenbewußtsein zu artikulieren.

Den tieferen Grund bildete jedoch Guardinis Christologie. Auch dort, wo ihm eine so plastische Vergegenwärtigung der Gestalt Jesu gelingt, wie in seiner Untersuchung über „Die Offenbarung" (von 1940), bleibt die Vergegenwärtigung beherrscht von einer unterschwelligen Heteronomie, die sich aus der immer wieder geäußerten Befürchtung erklärt, das Verhältnis zu Christus könne sich zu dem einer „religiösen Angleichung" an das zu andern Religionsstiftern und Heilsbringern verflachen. Demgegenüber sprechen die ekklesiologischen Vorträge die noch von keiner Identifikationskrise belastete Sprache eines kollektiven Zu-sich-selbst-Kommens, einer spontan erfahrenen Lebenseinheit. So wird

die Kirche zum umfassenden Glaubenssubjekt, in dem die vielen einzelnen ihre religiöse Identität gewinnen.

Ein anthropologisches, aus der Existenzerfahrung Kierkegaards übernommenes Motiv kommt hinzu. Auch wenn Guardini erst spät im Stil von Kierkegaards „Wiederholung" (von 1843) von der „Auflehnung dagegen, man selber sein zu müssen" spricht und die „Annahme seiner selbst" (1960) ausdrücklich zum Problem erhebt, läßt doch schon das Augustinus-Buch erkennen, wie prekär sich ihm die Frage der personalen Selbstfindung darstellt. Bedenkt man außerdem die starken Impulse, die ihm das noch ungebrochene Gemeinschaftserlebnis der Jugendbewegung vermittelte, so erschien er auf jede Weise dafür disponiert, in der Kirche den Raum wegfallender Entfremdung, spontaner Solidarisierung, geglückter Gleichzeitigkeit und der dadurch begünstigten Identifikation zu erblicken. Wenn er wie kaum ein anderer Theologe seiner Zeit auf die Unverzichtbarkeit der religiösen Erfahrung abhob, war es für ihn doch eine ausgemachte Sache, daß es sich dabei in erster Linie um kirchlich vermittelte Erfahrungswerte handelte.

Bestandene Geschichte

Um so erstaunlicher ist es, daß Guardini das gottgeschenkte Heil primär im Koordinatensystem des Kosmos und nicht im Horizont der Geschichte erblickt. Das wird schon durch die Chronologie der Werke verdeutlicht, unter denen die zeitkritischen „Das Ende der Neuzeit" (von 1950) und „Die Macht" (von 1952) erst in weitem Abstand den „weltorientierenden" folgen. Das mag sowohl mit der – für einen katholischen Theologen seiner Zeit selbstverständlichen – Verhaftung im mittelalterlichen Seinsdenken als auch mit der konkreten Geschichtserfahrung zusammenhängen, die im Bund mit dem theoretischen Überbau des Historismus alle Positionen aus ihrer Verankerung zu reißen drohte; doch wie sich die Verursachung auch immer darstellt: zweifellos tritt die Geschichte, verglichen mit der Weltwirklichkeit, erst als nachgeordnetes Problemfeld in den Gesichtskreis Guardinis. Auch daher dürfte sich erklären, daß der kühnen Anfangsanalyse zusehends pessimistischere Prognosen folgten.

Wie sehr Guardini mit dieser kritisch-konstruktiven Zeitdiagnose einer verbreiteten Erwartung entsprach, zeigt die Tatsache, daß sie in deutlichem Unterschied zu seinen übrigen, fast durchweg nur verehrungsvoll hingenommenen Schriften, eine sich über Jahre hin erstreckende Diskussion auslöste, an der sich außer Clemens Münster und Walter Dirks auch der mit Guardini befreundete Philosoph Gerhard Krüger, kurz vor seinem tragischen Zusammenbruch, beteiligte[11]. Sie stellte ebenso Guardinis zentrale Unterscheidung von Person und Persönlichkeit in Frage (Münster), wie sie die Unausgeglichenheit von Platonis-

mus und Geschichtsdenken zum Vorschein brachte (Krüger); vor allem aber bezweifelte sie, wenngleich mit unterschiedlicher Betonung, die kühne These des Diagnostikers, daß die durch die Momente einer „nicht-natürlichen Natur", einer „nicht-kulturellen Kultur" und eines „nicht-humanen Menschseins" charakterisierte Massengesellschaft die Chance einer neuen Profilierung des personalen Selbstseins bereithalte. Nur eine tiefe Verkennung des Ausschließungsverhältnisses von Kollektiv und Person, so war aus den respektvollen Einwendungen herauszuhören, konnte zu einer derart utopischen Fehlprognose – Krüger sprach von einer „geradezu legendären Unwahrscheinlichkeit" – führen.

Wenn die Diskussionsteilnehmer der Zeitdiagnose auch nur zögernd folgen, stimmen sie Guardinis religiöser Prognose dafür um so bereitwilliger zu. Das nimmt sich um so seltsamer aus, als man heute umgekehrt votieren und ihm eher in seiner Situationsbeschreibung als in seinem Bild von der künftigen Religiosität folgen möchte. Denn Guardini hat bei seiner Prognose ein eigentümlich skelettiertes, empiriearmes, auf Gehorsam, Disziplin und Treue, also auf Willensmomente gestütztes Konzept des religiösen Akts vor Augen. Sogar der Nicht-Glaubende muß aus dem „Nebel" der säkularisierten Glaubensgehalte heraus. Erst recht muß der seiner „Weltgestalt" entkleidete Glaube bereit sein, in „fruchtbarer Einsamkeit" zu überdauern. Doch gerade so erlangt er eine vordem nie erreichte Reinheit und Kraft. Und so wird er, mit dem Schlüsselsatz der Ausführungen gesprochen, dann auch fähig, die mit der Zeit heraufbeschworene Gefahr „zu bestehen" [12].

Die Prognose wirkt eigentümlich dezisionistisch und hebt sich dadurch scharf von der gewohnten Verbindlichkeit der Struktur- und Sinnbestimmungen ab. Im Ganzen der Werkaussage gesehen bildet das nicht geradezu einen Bruch, wohl aber einen Akzent, der sich vorher nur weit milder ankündigte. Man wird sich schwerlich täuschen, wenn man diese unerwartete „Härtung" der Aussage mit Guardinis Geschichtsverständnis in Zusammenhang bringt. Geschichte, wie sie sich heute ereignet und zu der akuten Zuspitzung der ins Inhumane treibenden Verhältnisse führt, ist für ihn – wie schon für Goethe – primär das Feld des sich bewährenden und in der Bewährung zu seiner höchsten Kraftentfaltung gelangenden Glaubens. Denn Glaube heißt für Guardini jetzt, an diesem Gegenpol des von ihm durchschrittenen Panoramas, soviel wie: die Geschichte bestehen. Schon im Dezisionismus dieser Bestimmung verrät sich, daß mit ihr eine an Kierkegaards „Wagnisglauben" erinnernde Grenzposition bezogen ist. Mit der „Weltgestalt" fällt auch der mögliche Begründungszusammenhang mit der philosophischen Gotteserkenntnis weg; und mit der Hervorkehrung der Autorität ist die Möglichkeit einer Glaubens-Hermeneutik vergeben. Eine Wende zeichnet sich ab, die mit jenen Erfahrungen des alternden Guardini zu tun hat, dem im Blick auf die unüberbrückbaren Gegensätze des Daseins die von ihm früher entwickelten Lösungsmodelle unglaubwürdig wurden.

Statische Veränderung

Spätestens hier drängt sich die schon von Walter Dirks aufgeworfene Frage nach Guardinis Beitrag zur praktischen Weltveränderung auf. Kann bei ihm davon überhaupt die Rede sein? Muß am Ende nicht Balthasars Bemängelung der sozialkritischen Komponente dahin verschärft werden, daß selbst Guardinis Ethik zu individualistisch blieb und als solche nichts zur Beseitigung der gesellschaftlichen Unrechtsstrukturen beitrug? Wer so fragt – und argumentiert –, muß den Vorwurf hinnehmen, daß er Guardini aus der Perspektive der Folgezeit anstatt aus seiner geschichtlichen Situation beurteilt.

Lebensgeschichtlich gesehen aber war Guardini zentral mit dem totalitären System des Nationalsozialismus konfrontiert, das ihm dadurch, daß es ihn zum Schweigen verurteilte, zugleich den Stil der Auseinandersetzung mit ihm vorschrieb. Ihren literarischen Niederschlag fand diese in der schon während des Zweiten Weltkriegs verfaßten theologisch-politischen Besinnung „Der Heilbringer in Mythos, Offenbarung und Politik" (von 1946), die, in die Ausgangssituation zurückübersetzt, auf eine Demontage der politischen Führerfigur zugunsten des Heilbringers aus göttlicher Sendung hinarbeitet.

Darin kommt auch schon die „Methode" des Kampfs zum Vorschein. Bei aller Sympathie, die Guardini den Protagonisten des offenen Widerstands entgegenbrachte, unterschied sich doch sein Weg von dem ihren. Indessen war sein Weg aktiver, als es zunächst den Anschein hat: aktiv freilich im Sinn des Paradoxes von der „statischen Veränderung". Näherhin bestand die von ihm eingesetzte Aktivität darin, daß er im Gegenwind der Verhältnisse das blieb, was er war, und seine Rolle als Orientierungs- und Leitgestalt für die auf ihn Hinblickenden bewußt aufrechterhielt. So bildete er in der Zeit des überhandnehmenden „Führerkults" eines der wenigen Gegengewichte, die wirklich zählten.

Um einer gerechten Beurteilung willen muß auch noch ein weiterer Umstand bedacht werden. Indem Guardini die von ihm unter ganz anderen Voraussetzungen übernommene Rolle in bewußtem Protest gegen die Zeitverhältnisse aufrechterhielt, begab er sich bewußt der Möglichkeit, sich den einem rapiden Wandel unterworfenen Verhältnissen so anzugestalten, wie es den Nachkriegsbedingungen optimal entsprochen hätte. Statt dessen überlebte er sich, härter ausgedrückt, mit vollem Einverständnis selbst, weil nur unter dieser Bedingung effektiver Widerstand gegen die Unmenschlichkeit geleistet werden konnte.

Wenn für diese Hypothese aufgrund der Unzugänglichkeit des Nachlasses auch jede Möglichkeit einer Verifizierung fehlt, spricht für sie doch um so beredter die Altersphysiognomie, die durch das Unvermögen zu dem geprägt ist, was vordem, solange es möglich war, nicht geleistet werden durfte. Bei anhaltendem, zeitweise sogar noch wachsendem Lehrerfolg sah sich Guardini innerlich vereinsamt, von metaphysischen Schaudern ergriffen, vor unlösbare Fragen

gestellt. Seine Aktivität wandelte sich, wie es sich im Begriff von der „statischen Veränderung" bereits ankündigte, immer mehr zur inneren Passion, die vom „chemisch reinen Schmerz" seines Migräneleidens, das ihn schließlich zum Abbruch seiner Lehrtätigkeit zwang und sogar die schriftstellerische Arbeit verunmöglichte, beziehungsreich sekundiert wurde. Dennoch entbehrte dieser Umschlag – eine „Veränderung" höheren Grades – nicht der inneren Logik und religiösen Konsequenz. Nicht umsonst hatte sich Guardini schon früh zu der Überzeugung bekannt, daß das Kreuz den Ernstfall der Liebe bilde.

Das geheime Erdbeben

Der Begriff der Veränderung ist, auf Guardini bezogen, so lange nicht voll ausgeleuchtet, als man ihn nicht auch rückbezüglich, als die von ihm selbst durchlebte Veränderung also, gesehen hat. Ihr Verlauf ist um so schwerer nachzuzeichnen, als Guardini die von ihr hinterlassenen Spuren bewußt verwischte. Wesentliches davon muß in den Briefwechsel mit Reinhold Schneider eingegangen sein, von dem sich, der Mitteilung Messerschmids zufolge, lediglich das Antwortschreiben Schneiders erhielt. Dort aber steht der Satz, der eine ganze Reihe von Selbstzeugnissen aufwiegt: „Ich werde nun Ihre Werke lesen, indem ich auf das geheime Erdbeben achte; Sie werden mir noch mehr zu sagen haben, da ich nun an dem Ringen mit antwortlosen Fragen Anteil haben darf." Im unmittelbaren Anschluß daran spricht Schneider, nicht weniger bezeichnend für seine Einschätzung Guardinis, davon, daß dieser sich aus seelsorgerisch-pädagogischen Rücksichten dazu bewegen ließ, seine „Tiefen zu verschweigen".

Letztes Dokument dessen sind die aus dem Nachlaß herausgegebenen „Theologischen Briefe an einen Freund" (von 1976), die sich bei aller Radikalität im einzelnen doch nicht zu jener Rückhaltlosigkeit durchringen, die der Untertitel „Einsichten an der Grenze des Lebens" in Aussicht stellt. Dennoch lassen die verstreuten Hinweise keinen Zweifel daran, daß der späte Guardini von jenem Pascalschen Schauder ergriffen wurde, den er im zweiten Kapitel seines Pascal-Buchs so wortgewaltig beschworen hatte. Nur bezieht sich dieser Schauder, anders als bei Pascal, nicht auf das Schweigen der ewigen Räume, sondern auf das Verstummen der göttlichen Stimme; denn auch für Guardini war „die moderne Stunde" – nicht anders als für Buber – „die Stunde der Unanschaulichkeit, der Unbegreiflichkeit, der Dunkelheit und der Finsternis Gottes".

Keine Deutung vermag auszumachen, woraufhin sich der in eigener Veränderung begriffene Guardini bewegte. Nur die wachsende Distanz zu den Ausgangspositionen ist belegbar. Im ersten der an Josef Weiger gerichteten „Theologischen Briefe" stellt er sich die Frage, die den vorzüglichsten Gegenstand seiner Interpretationskunst, die Welt, förmlich wegzuzehren droht: die Frage

nach der Möglichkeit endlichen Seins neben und außer dem in seiner Absolutheit gedachten Gott. Im Blick auf die ihn immer heftiger beschwerende „Erbarmungslosigkeit des Daseins" verfiel schließlich auch sein Wille zur Interpretation. Dennoch trieb ihn das wie eine Lähmung befallende Unvermögen zu deutender Bewältigung der Wirklichkeit nicht in Resignation; vielmehr erhob er sich, ganz zuletzt, zu einer Haltung, die an Kühnheit alles Frühere hinter sich ließ. In einem Gespräch mit Walter Dirks brachte der über Achtzigjährige die Rede auf das letzte Gericht. In ihm werde er, so versicherte er dem Freund, sich nicht nur befragen lassen, sondern auch selber fragen[13]. In diesem Übergang des Befragten zum Fragenden bekundet sich ein letztes Mal ein Wille, der es beim Bestehenden nicht beließ, der es vielmehr zu verstehen suchte, um es zu verändern, auch wenn er sich den entscheidenden Wandel der Dinge erst vom endzeitlichen Ziel aller Geschichte versprach.

Hält man sich diese letzte, nur dürftig dokumentierte Lebensphase Guardinis vor Augen, so wirkt seine Charakterisierung Pascals wie ein unabsichtlich geschaffenes Selbstporträt oder doch wie eine Umrißzeichnung jener Gestalt, die seiner Ansicht nach weniger in Worten als vielmehr in „Geschehnissen" zum Ausdruck kommt: „Er ist nicht Lehrer, wie er denn auch keine Schüler gehabt hat. Er ist kein methodischer Führer, sondern anrührende Macht, bewegende Erschütterung . . . Er hat Probleme stehengelassen und sein Herz in die Hand Gottes gegeben. Den Abschluß hat er nicht durch Beweis und Definition, sondern durch Schweigen gezogen."[14] Schwerlich kann über Guardinis eigene Lebensgestalt, Größe und – Einsamkeit Zutreffenderes gesagt werden als mit diesen Worten.

ANMERKUNGEN

[1] Hrsg. v. H. Kuhn, H. Kahlefeld und K. Forster (Würzburg 1965).
[2] Zu Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins (München 1941) 422 f.
[3] Dazu das wichtige Geleitwort Messerschmids zu P. Schmidt, Die pädagogische Relevanz einer anthropologischen Ethik. Eine Untersuchung zum Werk Romano Guardinis (Düsseldorf 1973) 9–13.
[4] H. U. v. Balthasar, Romano Guardini. Reform aus dem Ursprung (München 1970) 108.
[5] In: Stationen und Rückblicke (Würzburg 1965) 23–34.
[6] Stationen und Rückblicke, 28. [7] Ebd. 19 f.
[8] Das Bild von Jesus dem Christus im Neuen Testament, 28.
[9] Christliches Bewußtsein, 35.
[10] Das Wesen des Christentums (Würzburg 1949) 65.
[11] Zusammengefaßt in: Unsere geschichtliche Zukunft. Ein Gespräch über „Das Ende der Neuzeit" zwischen C. Münster, W. Dirks, G. Krüger und R. Guardini (Würzburg o. J.).
[12] Das Ende der Neuzeit, 110, 116.
[13] Nach E. Tewes, Romano Guardini, in: Liturgisches Jahrbuch 19 (1969) 129–141.
[14] Christliches Bewußtsein, 12.

Ernst Feil

Kritik der Familie als biographische Erfahrung

Die Phase radikaler Gesellschaftskritik und ihr entsprechender Aktionen des Protests, die mit den sogenannten Studentenunruhen von 1968 unübersehbar in Erscheinung getreten ist, gibt nach wie vor zu Fragen Anlaß. Schwerlich dürften wir in der Lage sein, sie befriedigend zu beantworten. Dazu reichen unsere Erkenntnismöglichkeiten nicht aus. Doch müssen Antworten versucht werden. Ein solcher Versuch soll im folgenden unternommen werden: Es soll ein Beitrag geleistet werden zur Antwort auf die Frage nach den Wurzeln kritisch-revolutionären Denkens und Handelns.

Dieser Frage soll am Beispiel der Kritik an Ehe und Familie nachgegangen werden. Den Zusammenhang von Gesellschaftskritik und Kritik an Ehe und Familie wird niemand bestreiten wollen; letztere kann als Teil der Gesellschaftskritik charakterisiert werden.

Verbreitet und fundamental ist an Ehe und Familie Kritik geübt worden. Sie gerieten unter das Verdikt, sie seien ein (klein)bürgerlich-kirchliches Relikt. Ehe als rechtliche Institution enge die Liebe ein, sie begrenze die Freiheit des Menschen; „freie Liebe" lautet die Alternative zur ehelichen Liebe, die demnach unfrei ist.

Die nicht von vornherein unberechtigte, aber vielfach überzogene und in wichtigen Punkten falsche Kritik an der Einstellung der Kirche zur Sexualität[1] hat gleichwohl eine weite Wirkung gehabt. Auch unter Christen besonders der jungen Generation haben die Thesen von der sexuellen Repression durch die Kirche ebenso Anklang gefunden wie die vom Zusammenhang der sexuellen mit der politischen Repression, um derentwillen sie überhaupt ausgeübt werde. Der Vorwurf von der herrschenden Moral als der Moral der Herrschenden (die selbst eine doppelte Moral leben und leben dürfen) wurde vielfach übernommen. Dringlich sei daher die politische und die sexuelle Emanzipation. Vor allem gehe es um die Emanzipation der Frau, die in der Ehe nur abhängig und unterdrückt sei. Emanzipation der Frau bedeute Befreiung von Mann und Kind, bedeute die Trennung von Sexualität und Ehe. Generell gehöre zur Emanzipation, Sexualität auszuüben, wo immer man wolle. Selbstbeherrschung erscheint auch in dieser Hinsicht – wie generell – nur noch als Verinnerlichung äußerer Repression.

Diese Kritik an Ehe und Familie ist – wie die generelle Gesellschaftskritik – ihrerseits kritisch zu befragen: Führt die Abschaffung von Ehe und Familie zu einem Zuwachs an Freiheit? Welche Alternativen gibt es für sie? (Versuche, sie

zu ersetzen, waren bislang nicht erfolgreich, wie hier ohne Bewertung festgestellt werden muß.) Besteht tatsächlich der Zusammenhang von sexueller und politischer Repression, der so einleuchtend erscheint?

Es ist aber davor zu warnen, die Kritik an Ehe und Familie pauschal abzulehnen. Kann sie nicht berechtigte Aspekte enthalten? Wurde nicht unter Berufung auf das kirchliche Lehramt mit seinen Aussagen über eine gewisse Unterordnung der Frau unter den Mann[2] ein patriarchalisches Autoritätsbewußtsein realisiert, das Frau und Kindern nicht gerecht wird? Versuchten nicht kirchliche Stellungnahmen in Deutschland mit naturrechtlicher Begründung, nämlich mit dem Hinweis auf die mit der Schöpfung Gottes gegebene hierarchische Struktur der Familie, die gesetzliche Verankerung der vollen Gleichberechtigung von Mann und Frau zu verhindern[3]? Es ist keine Frage, daß man kirchlicherseits beträchtliche Schwierigkeiten hatte, sich auf neue Formen des Miteinanders in Ehe und Familie einzulassen, geschweige sie zu initiieren.

Zum Verständnis der Kritik an Ehe und Familie und damit zum Verständnis der generellen Gesellschaftskritik soll im folgenden nach Wurzeln ihrer Entstehung gefragt werden. Die These lautet, daß biographische Erfahrungen in der Ursprungsfamilie eine wesentliche Wurzel kritisch-revolutionären Denkens und Handelns sind. Läßt sich diese These belegen, fällt damit zugleich Licht auf das Verhältnis von Gesellschaftskritik und Kritik an Ehe und Familie: Die Kritik an Ehe und Familie folgt nicht aus der Kritik an der Gesellschaft, diese ist vielmehr eine Folge von Erfahrungen in der eigenen Familie, die tief in das Unbewußte des Menschen hineinreichen.

Der Versuch, biographische und damit subjektive Wurzeln für die Gesellschaftskritik anzunehmen, stößt auf Schwierigkeiten. Denn die Gesellschaftskritik erscheint als objektive Kritik tatsächlich vorhandener Mißstände, revolutionäres Handeln als notwendige Konsequenz. Nach persönlichen Hintergründen kritisch-revolutionären Denkens und Handelns zu fragen, setzt sich von vornherein dem Vorwurf aus, objektive Gegebenheiten auf subjektive Problematik zu reduzieren und so zu entkräften. Der Vorwurf kann berechtigt sein. Er kann aber auch dazu dienen, einen Zusammenhang zwischen „objektiven" und „subjektiven" Gegebenheiten zu bestreiten. Ein solcher Zusammenhang besteht selbstverständlich generell, also nicht nur für extrem und nicht selten militant kritische Positionen, sondern gleichermaßen für extrem und nicht selten militant konservative Positionen. Aber wie die Frage nach persönlichen Hintergründen sozialen Engagements weder als unberechtigt noch als Argument gegen soziales Engagement interpretiert werden kann – sie wird gegenwärtig unter dem Stichwort „Helfersyndrom" zu Recht diskutiert –, so muß auch die Frage nach biographischen Ursprüngen der Gesellschaftskritik und des revolutionären Handelns zulässig sein. Sie für unzulässig zu erklären, führt nicht zu Objektivität, sondern allenfalls zu einem „Objektivismus".

Ein Paradigma: Max Horkheimer

Sucht man nach Positionen der Kritik an Ehe und Familie wie auch der Hoffnungen auf Überwindung gegenwärtiger Mißstände, so ist vor allem der Marxismus zu nennen. Er fasziniert inzwischen nicht mehr nur kleine, sich als Eliten verstehende Gruppen, sondern beträchtliche Teile der öffentlichen, besonders der veröffentlichten Meinung. Seit Marx und Engels gibt es eine fundamentale Kritik an Ehe und Familie[4].

Belegt werden soll dieser Sachverhalt an Aussagen, die willkürlich gewählt scheinen können und doch repräsentativ sein dürften. Max Horkheimer, der als seinerzeit differenzierter und kritischer Vertreter eines Marxismus gelten kann, hat 1936 unter dem bezeichnenden Titel „Autorität und Familie" formuliert:

„Solange die grundlegende Struktur des gesellschaftlichen Lebens und die auf ihr beruhende Kultur der gegenwärtigen Weltepoche sich nicht entscheidend verändern, wird die Familie als Produzentin von bestimmten autoritären Charaktertypen ihre unentbehrliche Wirkung üben. Sie bildet ein wichtiges Moment des gesetzmäßigen Zusammenhangs, der diesen historischen Abschnitt beherrscht. Alle folgerichtigen politischen, moralischen, religiösen Bewegungen, welche die Kräftigung und Erneuerung dieser Einheit zum Ziel hatten, sind sich über die fundamentale Funktion der Familie als Erzeugerin autoritärer Gesinnung im klaren gewesen und haben die Stärkung der Familie mit allen ihren Voraussetzungen wie Verpönung des außerehelichen Geschlechtsverkehrs, Propaganda für Kinderzeugung und Aufzucht, Beschränkung der Frau auf den Haushalt sich zur Pflicht gemacht."

Hier wird eindeutig ein Zusammenhang zwischen autoritärer Gesinnung und Familie angenommen. Die Frau ist in ihrer Beschränkung auf das Haus, auf Gebären und Aufziehen von Kindern und in ihrer Abhängigkeit vom Mann unfrei, und dies in solchem Maß, wie Horkheimer weiter ausführt, daß sie ihre Unfreiheit selbst aufrechterhalten will um der ökonomischen Stabilität der Familie und ihrer selbst willen, statt sie abzuschütteln. Nach Horkheimer muß die Gesellschaft dieses System beibehalten, weil es genau die gleichen Menschen wieder hervorbringt und somit die gegenwärtigen gesellschaftlichen Verhältnisse aufrechterhält.

Es darf aber nicht verschwiegen werden, daß diese Aussage Horkheimers Meinung über Ehe und Familie nicht vollständig wiedergibt. Es kommt noch ein wichtiger, wenn auch meist verborgener Aspekt hinzu:

„Im Gegensatz zum öffentlichen Leben hat jedoch der Mensch in der Familie, wo die Beziehungen nicht durch den Markt vermittelt sind und sich die Einzelnen nicht als Konkurrenten gegenüberstehen, stets auch die Möglichkeit besessen, nicht bloß als Funktion, sondern als Mensch zu wirken. Während im bürgerlichen Leben das gemeinschaftliche Interesse, selbst wo es bei Naturkatastrophen, Kriegen oder der Unterdrückung von Revolutionen nicht durch Vertrag vermittelt ist, einen wesentlich negativen Charakter trägt und in der Abwehr von Gefahren sich betätigt, hat es in der Geschlechtsliebe und vor allem in der mütterlichen Sorge eine positive Gestalt. Die Entfaltung und das Glück des anderen wird in dieser Einheit gewollt. Dadurch entsteht der Gegenstaz zwischen ihr und der feindlichen Wirklichkeit, und die Familie führt

insofern nicht zur bürgerlichen Autorität, sondern zur Ahnung eines besseren menschlichen Zustands. In der Sehnsucht mancher Erwachsener nach dem Paradies ihrer Kindheit, in der Art, wie eine Mutter von ihrem Sohn, auch wenn er mit der Welt in Konflikt gekommen ist, zu sprechen vermag, in der bergenden Liebe einer Frau für ihren Mann sind Vorstellungen und Kräfte lebendig, die freilich nicht an die Existenz der gegenwärtigen Familie gebunden sind, ja, unter dieser Form zu verkümmern drohen, aber im System der bürgerlichen Lebensordnung selten eine andere Stätte haben als eben die Familie."

Dieser positive Aspekt, den es also auch gibt, wird in der Diskussion weithin übersehen oder unterschlagen. Der Grund dafür dürfte darin liegen, daß der zuerst genannte Aspekt in der marxistischen Tradition vorherrscht, wie sich wiederum bei Horkheimer zeigt:

Die ganze Stellung der Frau „in der Kleinfamilie hat eine Fesselung wichtiger seelischer Energien, die der aktiven Gestaltung der Welt zugute kommen könnten, notwendig zur Folge. Die Monogamie in der bürgerlichen Männergesellschaft setzt die Entwertung des Genusses aus reiner Sinnlichkeit voraus. Es wird daher nicht nur das Geschlechtsleben der Gatten den Kindern gegenüber mit Geheimnis umgeben, sondern von aller der Mutter zugewandten Zärtlichkeit des Sohnes muß aufs strengste jedes sinnliche Moment gebannt werden. Sie und die Schwester haben auf reine Gefühle, unbefleckte Verehrung und Wertschätzung Anspruch. Die erzwungene, vom Weibe selbst und erst recht vom Vater nachdrücklich vertretene Scheidung von idealischer Hingabe und sexueller Begierde, von zärtlichem Gedenken und großem Interesse, von himmlischer Innerlichkeit und irdischer Leidenschaft bildet eine psychische Wurzel des in Widersprüche aufgespaltenen Daseins".[5]

Diese Aussagen stammen aus einer Zeit, in der Horkheimer noch zuversichtlich von Marx her die Humanisierung unserer Welt für möglich hielt. Sie sind in größerem Maß wirksam geworden als Horkheimers spätere Skepsis, in der er die schon früh genannte Sehnsucht nach dem Paradies nun eher als Sehnsucht nach dem ganz Anderen faßt.

Die hier kurz wiedergegebenen Aussagen Horkheimers werden normalerweise als objektive Aussagen über tatsächliche Verhältnisse angesehen. Damit löst man sie aber aus ihrem konkreten Kontext heraus, nämlich aus dem persönlichen Erfahrungskontext Horkheimers, aus dem sie allein zureichend verständlich sind, d. h. sie werden abstrakt.

Mit der Einbindung in die Biographie sollen diese Aussagen nicht diskreditiert, sondern in ihrem Rang gewürdigt werden. Horkheimer hatte diesen Aspekt der Familie selbst erlebt: Er entstammte einer jüdischen Familie. Der Vater hatte es zu beträchtlichem Wohlstand gebracht und wünschte, daß sein Sohn die Firma übernehme. Statt dessen studierte Horkheimer und heiratete überdies eine mittellose anglikanische Christin, die Sekretärin seines Vaters war (und nicht, wie er selbst in einem kleinen Gesprächskreis einmal gesagt hat, eine jüdische, eine vermögende oder eine adlige Frau, wie es verpflichtend gewesen wäre). Nur auf diesem persönlichen Hintergrund ist verständlich, daß Liebe nach Horkheimers Meinung eigentlich nur bei Romeo und Julia, das heißt in der bürgerlichen Gesellschaft, möglich war, nämlich die Liebe, die ihre höchste Inten-

sität erreicht durch ihren Gegensatz zu Familie und Gesellschaft. Horkheimer wurde von seinem Vater verstoßen und erst dann wieder in die Familie aufgenommen, als er sehr früh ordentlicher Professor in Frankfurt geworden war. Ihm bedeutete es eine tiefe Genugtuung, daß er die Erlaubnis erhielt, mit seiner Frau auf einem jüdischen Friedhof beigesetzt zu werden. Dieser biographische Hintergrund ist zum Verständnis der zitierten Aussagen Horkheimers zu berücksichtigen. Wie gesagt, entschärft er sie nicht, aber er erschließt sie.

Biographische Wurzeln marxistischer Kritik

Bedeutsam ist, daß die Biographie Horkheimers paradigmatisch zu sein scheint: Die deutsche revolutionäre Tradition von Marx an dürfte nachhaltig von Söhnen getragen sein, die einer jüdischen Familie entstammen. Welche Gründe mögen hier bestimmend gewesen sein? Es scheint sich um Familien zu handeln, die die strenge jüdische Tradition schon verlassen hatten und sich im Zusammenhang mit einem gesellschaftlichen Aufstieg assimilierten. Aufgrund der noch wirksamen strengen Disziplin des Judentums mit der beherrschenden Stellung des Vaters – zumal bei schwachen Vätern, die diese Stellung nicht auszufüllen vermochten – dürften heftige Vater-Sohn-Konflikte entstanden sein, die wohl eine wesentliche Wurzel revolutionären Denkens und Handelns sind.

Dies läßt sich eindringlich bei Karl Marx selbst ersehen[6]. Man wird auch, um noch ein anderes Beispiel zu nennen, auf Ernst Bloch verweisen dürfen, der gleichfalls tief von der jüdischen Tradition geprägt war. Der Hinweis auf Friedrich Engels, der einem pietistisch geprägten Protestantismus entstammt, entkräftet das Argument nicht, sondern erweitert es; denn auch im Protestantismus ist eine verschärfte Vater-Problematik der Söhne nicht selten, wobei hier auf sich beruhen kann, wieweit Engels von dieser Tradition selbst betroffen ist. Daß diese Problematik im deutschen Katholizismus nicht so in Erscheinung trat, liegt wohl darin, daß dieser noch nicht einer höheren, differenzierteren Gesellschaftsschicht angehörte, wie sie das Bürgertum darstellte.

Belegen läßt sich diese Annahme mit den kritischen Überlegungen Herbert Marcuses zum Thema „Autorität und Familie", die, bei Martin Luther beginnend, die bürgerlich-protestantische und die ihr entgegengesetzte revolutionär-marxistische Tradition herausarbeiten, aber nirgends einen katholischen Einfluß als prägend herausstellen können. Ausdrücklich heißt es bei Marcuse, der biographisch selbst in den hier skizzierten Zusammenhang gehört, über Luther (ohne daß er dessen Biographie einbezöge, die hier gleichfalls wesentliche Bedeutung hat):

„Im Zusammenhang der bürgerlich-protestantischen Lehre der Reformation erfolgt bekanntlich eine programmatische Reorganisation der Familie und eine kräftige Stärkung der Auto-

rität des Pater familias. Sie ist zunächst eine notwendige Folge des Sturzes der katholischen Hierarchie: mit dem Fortfall der durch sie gesetzten (personalen und instrumentalen) Vermittlungen zwischen dem einzelnen und Gott fiel die Verantwortung für das Seelenheil der noch nicht selbst Verantwortlichen und ihre Vorbereitung für das christliche Leben zurück auf die Familie und deren Oberhaupt, dem fast eine priesterliche Weihe zuerteilt wurde. Andrerseits wird, indem die Autorität der weltlichen Obrigkeiten überhaupt unmittelbar an die Autorität des Pater familias gebunden wird (alle weltlichen Obrigkeiten, alle ‚Herren' zu ‚Vätern' werden), deren Autorität nach einer ganz bestimmten Richtung gefestigt. Die Unterwerfung des einzelnen unter die weltliche Obrigkeit erscheint genau in dem Maße als eine ‚natürliche', selbstverständliche, ‚ewige', als es die Unterwerfung unter die Obrigkeit des Vaters sein soll, mit der sie aus derselben gottgesetzten Quelle kommt."

Marcuse führt den Text unmittelbar fort mit der Aussage, die die Annahme eines Verfalls, einer Aushöhlung der väterlichen Autorität bestätigt: „Als einen entscheidenden Zug der Verwandlung der Familie durch das Eindringen des ‚kapitalistischen Geistes' hebt Max Weber das Eindringen der ‚Rechenhaftigkeit in das Innere der traditionalen Verbände' hervor: die alten Pietätsverhältnisse werden zersetzt, sobald innerhalb der Familie nicht mehr kommunistisch geteilt, sondern betriebsmäßig ‚abgerechnet' wird. Doch die Kehrseite dieser Entwicklung ist, daß die ‚naive' Autorität des Pater familias immer mehr zu einer planvoll und künstlich erzeugten und erhaltenen Autorität wird." [7]

Diese Aussage eines gewiß unverfänglichen Zeugen bestätigt eindringlich, daß die Autoritätsproblematik im Verlauf der Neuzeit konfessionell unterschiedlich verlief.

So viele Fragen hier auch offen bleiben, die genannten biographischen Wurzeln kritisch-revolutionären Denkens und Handelns müssen berücksichtigt werden, wenn man die Kritik an der Gesellschaft sowie an Ehe und Familie verstehen will. Kritik der bürgerlichen Familie mit ihren persönlichen und ökonomischen Aspekten gehört zur Gesellschaftskritik. Sie ist freilich nicht so sehr Konsequenz dieser Gesellschaftskritik, vielmehr dürfte die Opposition gegen die eigene, bürgerliche Familie der Ursprung der Gesellschaftskritik sein. Gesellschaftskritik ist unter dieser Hinsicht als Verallgemeinerung der individuell erfahrenen und erlittenen Vaterproblematik zu verstehen.

Die fundamentale Kritik an Ehe und Familie im Marxismus blieb nicht Theorie. Nach dem Erfolg der kommunistischen Revolution in Rußland gab es radikale Versuche, um der Emanzipation und Freiheit der Menschen willen Ehe und Familie abzuschaffen. Welche praktischen Ergebnisse diese Bemühungen erbracht haben, kann man in russischer Emigranten-Literatur nachlesen [8]. Die hier zutage getretenen chaotischen und unmenschlichen Verhältnisse scheinen der Grund dafür zu sein, daß in den Ländern, in denen sich nach 1945 kommunistische Regierungen durchsetzen konnten, gleichwohl Ehe und Familie – mindestens zunächst – nahezu unangetastet blieben.

Der Hinweis auf diesen biographischen Ursprung revolutionärer Kritik an Familie und Gesellschaft kann nicht heißen, diese Kritik generell als unberechtigt abzutun, die Bemühungen um Selbständigkeit uneingeschränkt als unerlaubte bzw. sündhafte Auflehnung gegen die gottgewollte Autorität der Väter bzw.

der Obrigkeit zu verurteilen. Einiges zu diesem Thema läßt sich ja bei Freud nachlesen, der selbst von der gleichen jüdischen Tradition geprägt und damit auch aufgrund biographischer Erfahrungen imstande war, diesen Problemen nachzugehen. Freilich hat sich die pauschale Kritik und Ablehnung jeglicher Autorität inzwischen als problematisch erwiesen; der „Umschlag einer abstrakt-antiautoritären Einstellung in einen verstärkten Autoritarismus“ [9] dürfte sich durchweg gezeigt haben.

Konsequenzen für das Verständnis revolutionärer Kritik

An dem zuvor erläuterten Beispiel zeigt sich, daß es notwendig ist, statt des gegenwärtig weithin geltenden Verstehens, das viel zu isoliert am Bewußtsein, an Sprache und Denken orientiert ist, ein biographisches Verstehen zu entwikkeln, das grundlegend das Unbewußte, die Emotionalität des Menschen einbezieht. Rein rational wird man die Aussagen Horkheimers nicht angemessen verstehen können; man wird sie gegebenenfalls ablehnen mit dem Nachweis, sie träfen historisch gar nicht zu. Berücksichtigt man nicht die biographischen, zugleich bewußten und unbewußten Erfahrungen, sind Horkheimers Aussagen über Liebe unsinnig: Liebe, so sagte er einmal in einem Vortrag, gebe es nur in der bürgerlichen Gesellschaft, weil es nur in ihr Romeo und Julia gebe; und die „Pille“ mache Romeo und Julia zu einem Museumsstück, weil Julia heute zu Romeo sagen würde, sie nähme nur noch schnell die Pille und würde dann zu ihm kommen. Diese Aussagen kann man nur von der Biographie Horkheimers her entschlüsseln. Und erst dann kann man sich nach der Wahrheit des in gleichem Zusammenhang formulierten Satzes fragen, daß der Preis für den Fortschritt in der Geburtenkontrolle „die Beschleunigung des Verlustes der Sehnsucht, letztlich der Tod der Liebe“ sei [10].

Man wird diesen Ansatz biographischen Verstehens generell berücksichtigen müssen, also auch zum Verständnis gegenwärtigen kritisch-revolutionären Denkens und Handelns. Aufgrund der Ambivalenz menschlicher Äußerungen, seien sie Worte oder Taten, ist für die Diagnose größte Vorsicht geboten; es sei nur noch einmal auf das „Helfersyndrom“ verwiesen. Ohne diesen Ansatz wird man der Antwort auf die Frage nicht näher kommen, warum die kritisch-revolutionäre Tradition auch auf jene eine solche Faszination ausübt, die in Verhältnissen leben, die einen revolutionären Umsturz schwerlich geboten erscheinen lassen.

Hiermit ist nicht gesagt, es gebe keine Situationen, die nur einen revolutionären Umsturz angezeigt erscheinen lassen. Die Hoffnung freilich, dieser Umsturz würde unverzüglich eine freie, gerechte, humane Gesellschaft heraufführen, dürfte inzwischen zerstört sein. Allenfalls kann man der Meinung sein, dies sei in „dialektischen“ Schritten möglich, die jedoch immer länger zu werden scheinen.

Ein biographisches Verstehen kann aber auch zu einem besseren Verständnis der heftigen Ablehnung von Erneuerungsbemühungen dienlich sein; dem Phänomen des Konservativismus müßte unter diesem Aspekt nachgegangen werden.

Schließlich ermöglicht dieses Verstehen, das mit ihm erschlossene Denken – in diesem Fall jenes von Karl Marx – in das eigene, biographisch bestimmte Denken zu „übersetzen". Diese Übersetzung ist alles andere als ein rein auf das Denken, die Rationalität beschränkter Vorgang.

Für Ehe und Familie folgt, daß sie nicht schon deswegen als Wert vermittelt werden können, weil sie von Gott mit der Schöpfung gesetzt und in der Offenbarung befohlen sind. Wenn sie nicht biographisch als Wert erfahrbar und für eine nachwachsende Generation realisierbar erscheinen, haben sie wenig Chancen. Interessant ist, daß viele Christen wie viele ihrer nichtchristlichen Mitmenschen die lebenslange Monogamie kaum als Wert erfahren, daß aber Gandhi gerade sie als eine der großen Errungenschaften des Christentums angesehen hat. Dies dürfte auch keine rein rationale Erkenntnis, sondern eine biographische Erfahrung sein. In den dringlichen Bemühungen um Ehe und Familie kann es nicht um „Widerstand" gegen „Auflösungstendenzen" gehen, der zugleich als Widerstand gegen die „Freiheit" des Menschen erscheint, sondern vielmehr darum, Ehe und Familie als einen Wert zu realisieren, der einen hohen Einsatz lohnt.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. F. W. Menne, Kirchliche Sexualethik gegen gesellschaftliche Realität. Zu einer soziologischen Anthropologie menschlicher Fruchtbarkeit (München 1971); J. van Ussel, Sexualunterdrückung. Geschichte der Sexualfeindschaft (Hamburg 1970), mit der These, daß Christentum und Kirche nicht einfach verantwortlich sind für die Sexualfeindlichkeit.

[2] Vgl. die Enzyklika „Casti connubii" von 1930, in: Denzinger–Schönmetzer 3708 f. (D 2233).

[3] Vgl. F. Böckle, Natürliches Gesetz als göttliches Gesetz in der Moraltheologie, in: Naturrecht in der Kritik, hrsg. v. F. Böckle und E. W. Böckenförde (Mainz 1973) 171 f., mit Hinweis auf Verlautbarungen von 1953.

[4] H. Marcuse, Studie über Autorität und Familie (1936), in: ders., Idee zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft (Frankfurt 1969) 55–156.

[5] M. Horkheimer, Autorität und Familie (1936), in: ders., Traditionelle und kritische Theorie (Frankfurt 1972) 162–230, die Zitate 217, 219, 224.

[6] Vgl. den wichtigen, in der Diskussion um Marx und den Marxismus faktisch ganz übersehenen Beitrag von R. Steer, Karl Marx' Kapitalismuskritik und ihre anthropologischen Ursprünge, in: Jb. des Inst. f. christl. Sozialwissenschaften, Bd. 6 (1965) 169–233. auch W. Heinen, Die Gestalten des Vaters und des Paternalen in der Lebensgestaltung der Gesellschaft, in: ders., Begründung christlicher Moral (Würzburg 1969) 106–119.

[7] H. Marcuse, a. a. O. 76 f. – Für Luther selbst ist hinzuweisen auf E. H. Erikson, Der junge Mann Luther. Eine psychoanalytische und historische Studie (Frankfurt 1975); die hier vorgelegte These läßt sich nicht einfach durch historische Kritik widerlegen.

[8] Vgl. die z. T. romanhaften, z. T. autobiographischen Schriften von Alja Rachmanowa, bes.: Ehen im Roten Sturm (1932).

[9] H. Marcuse, a. a. O. 148, im Hinblick auf G. Sorel.

[10] M. Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen (Hamburg 1970) 74 f.; ebd. 50 f. u. ö. finden sich auch nicht unbeträchtliche Korrekturen zu den oben zitierten Aussagen früherer Jahre.

Wilhelm F. Kasch

Bedingungen und Motive des deutschen Terrorismus

Analytiker unserer Lage haben auf die Bedeutung der Studentenrevolution seit Mitte der sechziger Jahre für die Entstehung des Terrorismus hingewiesen, marxistische Kritiker auf die Entfremdung des Individuums in der spätkapitalistischen Gesellschaft, andere auf die Zwänge einer hoch arbeitsteiligen und technisierten Gesellschaft. Nun ist ganz sicher, daß unser Terrorismus ohne dies alles nicht zu denken ist. Aber die Hinweise auf diese und andere Phänomene erklären die Tiefe der Erfahrung existentieller Bedrohung bei den Terroristen nicht, weil das hier Angeführte uns alle betrifft, unsere Gesellschaft als ganze aber alles andere als eine zum Terrorismus geneigte Gesellschaft ist. Die prägenden Muster dieses Terrorismus müssen also in Bewußtseinsstrukturen der Handelnden, nicht dagegen im gesellschaftlichen Sein liegen.

Wir wären in dieser Lage in viel höherem Maß auf Vermutungen und strukturanalytische Rückschlüsse angewiesen, wenn wir nicht das Buch von Bernward Vesper „Die Reise“ [1] hätten. Der Sohn des in der nationalsozialistischen Ära bekannten Schriftstellers Will Vesper schildert hier die Stadien einer Traditionskrise, die sich an der Diskrepanz zwischen bejahter väterlicher Welt und Autorität und der eigenen Erfahrung der Nichtnachvollziehbarkeit dieser Welt in der gesellschaftlichen Wirklichkeit entzündet, infolgedessen zu einer Vertrauenskrise der Wirklichkeit überhaupt gegenüber führt und schließlich in einer tiefen Identitätskrise endet, in der der junge Vesper in den Kreis um Gudrun Ensslin, Ulrike Meinhof, Andreas Baader eintritt. Es ist hier also die im Konflikt von Tradition und Wirklichkeit begründete Erfahrung der Feindlichkeit von Welt und Gesellschaft, die die Identität des Selbst bedroht. Und es ist auch begreiflich, daß sie als totale Feindlichkeit erfahren wird, weil der Sohn die Normen des als groß erfahrenen Vaters verinnerlicht hatte. Darum ist es auch sachlich verständlich, daß der junge Vesper am Ende dieses Prozesses zu marxistischen Radikalen stößt. Denn gerade ihn bestimmte die am eigenen Leib gemachte Erfahrung, daß die Gesellschaft über den Geist oder das Über-Ich dominiert, daß daher gesellschaftliche Änderung Bedingung der Selbstverwirklichung ist.

Wir verwenden die Vespersche Geschichte als Modell für die strukturelle Radikalität der Identitätskrise deutscher Terroristen, weil sie die Unbedingtheit des deutschen Terrorismus erklärt. Daß dies auch individuell gesehen berechtigt ist, zeigt sich darin, daß ähnlich strukturierte Traditionskrisen auch für andere Personen der deutschen Terrorszene als fundamental angenommen werden

dürfen. Gewiß gilt dies für Gudrun Ensslin, für Ulrike Meinhof, für Astrid Pröll und Horst Mahler. Wichtig ist dabei, auch dies läßt sich an Vesper deutlich erkennen, die Ausprägung der Forderungsstrukturen der Tradition, die Gegenwärtigkeit und Verinnerlichung ihres Sollensgehalts. Wo Tradition für das Subjekt nicht fundamental wurde, führt ihr Zerbrechen an der Wirklichkeit auch nicht zu radikalen Bedrohungserfahrungen.

Verallgemeinern wir dieses Ergebnis, besagt es, daß für den deutschen Terrorismus eine Bedrohung grundlegend ist, die aus dem Zerbrechen einer verinnerlichten und ins Sollen gehobenen Tradition erwuchs, weil dies Zerbrechen die Fundamente der Subjektivität aufhob. Dabei sind die Inhalte der verinnerlichten Tradition durchaus unterschiedlich. So besteht zwischen Vespers völkisch-preußischer und Ulrike Meinhofs calvinistisch-pazifistischer Tradition sicher nur ein geringer Grad an Übereinstimmung. Beide aber erfahren die Wirklichkeit als eine die Grundlagen ihres personalen Seins gefährdende und aufhebende Wirklichkeit, begreifen sich daher durch die Gesellschaft als ihrer Identität „enteignet".

Als Baader, Meinhof und die anderen in den Untergrund gehen, die Theorie der Zerstörung in die Tat des Terrors umsetzen, setzen sich Gestalten wie Vesper und Rühmkorf ab. Vesper zerschlägt die Wohnung eines befreundeten Ehepaars und muß in eine Nervenklinik eingeliefert werden. Hier faßt er den Plan eines autobiographischen Romans, mit dessen Verwirklichung er auch hier bereits beginnt. Er reagiert sich also künstlerisch und im Konflikt mit sich selber ab. Rühmkorf schreibt von sich: „Sah oben kein Licht mehr und nach vorn keine Aussicht, und so zog ich mich (wieder einmal) ins Privatleben zurück, zurück in die Klause, zurück zu den Büchern, zurück zur Kultur." Im Auftrag des Fischer-Verlags gibt er Gedichte von Klopstock heraus. Beide Reaktionen sind typisch und werfen in ihrer Abweichung ein bezeichnendes Licht auf die Terroristen. Man könnte sagen: Beim Übergang von der Theorie zur Praxis der Zerstörung scheiden sich die Geister endgültig, weil der Weg der Zerstörung nur dort real wird, wo der Haß die Herrschaft übernimmt, das Selbst sich definitiv als Funktion seines Hasses vollzieht.

Darüber, wie dies in einem Einzelfall geschieht, macht Rühmkorf in seinem Psychogramm von Ulrike Meinhof wichtige Aussagen. Er schildert, wie Stufe um Stufe, Schritt für Schritt in ihrem Leben das Haltende zerfällt[2]. Den gleichen Sachverhalt zeigen auch die „konkret"-Aufsätze, die sie nach ihrem Überwechseln nach Berlin schreibt. Um noch einmal Rühmkorf zu zitieren: „Geradezu leitmotivisch aber ziehen sich durch sämtliche Aufsätze, die die ‚konkret'-Kolumnistin auch weiter für das Blatt schrieb, die Begriffe ‚Kampf' und ‚Gewalt'."

Entstehung der Motivation des deutschen Terrorismus

Unsere Strukturanalyse[3] hat entfaltet, daß destruktive Interaktion in Haß begründet ist. Dieser Haß wurzelt in einer tiefen Gefährdungserfahrung, die die verinnerlichten Normen des Selbst grundlegend verneint und darum aus dem Stand der Schwäche heraus nur durch Terror oder moralische Beschädigung widerlegbar erscheint. Der irrationale, „zwecklose" deutsche Terrorismus unterscheidet sich in seiner Struktur also wesenhaft vom arabischen oder stalinistischen, weil die deutschen Terroristen Gesinnungsterroristen sind, die nicht objektive Werte wie nationale Selbstbestimmung oder politische Herrschaft gegen einen überlegenen Feind, sondern ihre moralische Gesellschaft durchsetzen wollen. Im Namen der von ihnen verinnerlichten Werte glauben sie sich zum Terror berechtigt, weil die andere Seite ihrer Meinung nach Unwerte vertritt.

Unsere Strukturanalyse sieht sich mit diesem Ergebnis vor die Notwendigkeit gestellt, den Bedingungszusammenhang zu klären, der den den Terrorismus hervorrufenden Widerspruch von Idee und Erfahrung begründet. Wollen wir in die strukturellen Zusammenhänge dieses Dramas einen Einblick gewinnen, müssen wir zunächst einen Blick auf seinen Ausgangspunkt werfen, also auf die Grundidee unseres auf den Trümmern des NS-Unrechtsstaats aufgebauten Staats: der Staat als moralische Gemeinschaft. Sich speisend aus Einflüssen, auf die wir noch einzugehen haben, bildet sich in einem Teil der akademischen deutschen Jugend seit Mitte der sechziger Jahre die Überzeugung aus, daß unser Staat hinter seinem moralischen Anspruch zurückbleibt, daß die Verwirklichung dieses Anspruchs im Gegensatz zum Verhalten des Establishments Voraussetzung jeder politischen wie individuellen Verwirklichung sein müsse. Gespeist wird diese Überzeugung im allgemeinen aus den Quellen einer erfolgreichen anglo-amerikanischen „Reeducation" und im speziellen aus marxistischen, sozialistischen und typisch protestantischen Motiven, wie sie repräsentativ in der von Gustav Heinemann gegründeten und geführten Gesamtdeutschen Volkspartei zum Ausdruck kamen. Im Widerspruch zu Sachgesetzlichkeit und Autonomie gesellschaftlicher Teilbereiche wurde hier, sich orientierend an idealen Forderungen einer kommunistischen oder sozialistischen oder von der Idee der Königsherrschaft Christi bestimmten Kritik, ein absoluter kommunistischer, sozialistischer oder christlich-moralischer Anspruch als Handlungsnorm des Politischen eingebracht, dessen Leitbegriffe Gerechtigkeit, Frieden und Selbstentäußerung waren.

Nun soll mit dem Dargelegten gewiß nicht behauptet werden, daß damit der Terrorismus begründet sei. Wohl aber leuchtet ein, daß sich aus der hier geschilderten Konstellation Strukturen ergeben, die das Entstehen von Terrorismus begünstigen. Denn nicht zu lösende Konflikte zwischen idealer Forderung und politischer Realität müssen bei den Handelnden Frustrationserfahrungen

erzeugen. Und diese sind verständlicherweise tiefgreifend, weil die Forderungen des Handelnden religiös, d. h. in letzten Werten fundiert sind. Sie können vom Selbst nicht hingenommen werden, weil in solchen Konflikten die das Selbst begründende Idee, also der eigene Glaube, auf dem Spiel steht und Glaube und Selbstbewußtsein untrennbar zusammengehören. Will das Selbst nicht seinen Glauben und mit diesem sich selbst aufgeben, muß es radikaler, unbedingter werden. Das heißt dreierlei: es versichert sich seines Grundes, verabsolutiert also seine Position; es hinterfragt das widerständige Wirkliche auf seine Bedingungen; in dem Maß, in dem es die eigene Position verabsolutiert, qualifiziert es den Interaktionspartner moralisch ab: Als Exponent und Protagonist der feindlichen Wirklichkeit erscheint er als Feind, der besiegt werden muß.

Theologische Voraussetzungen des deutschen Terrorismus

Eine gründliche Erhellung der Ideen und Wechselwirkungen, die diese Strukturzusammenhänge schufen, wird vielen Fäden nachgehen müssen. Hier sollen insbesondere die theologischen Fäden verfolgt werden. Es gibt sachliche Gründe, die dies rechtfertigen. Einmal sind mindestens zwei der wichtigen Akteure des deutschen Terrorismus, Gudrun Ensslin und Ulrike Meinhof, nachweisbar von hier bestimmt. Zum anderen stellt die theologische Kritik am Seienden und am Menschen eine wichtige Voraussetzung für die Selbstverneinung dar, die in dem ganzen Gewebe von grundlegender Bedeutung ist.

Wir setzen ein mit dem Hinweis auf die den Reformierten nahestehende Theologie der Königsherrschaft Christi, die in der Zeit der Studentenrevolution einen wichtigen Baustein zu deren theoretischer Begründung geliefert hat. Dies zeigt die Rolle der evangelischen Studentengemeinden und einzelner ihrer Vertreter in dieser Zeit. Betont werden muß auch die Bedeutung, die das Eintreten bewährter Theologen und Kirchenmänner für die moralische Beurteilung und Legitimität der Studentenbewegung und ihrer radikalen Forderungen hatte; denn die meisten von ihnen hatten im Dritten Reich unter persönlicher Gefährdung der nationalsozialistischen Herrschaft widerstanden, erschienen also moralisch legitimiert.

Wichtiger aber als dies ist etwas anderes: die geistige Bundesgenossenschaft, in die diese Theologie mit dem neu auflebenden Marxismus trat. Begründet ist diese Möglichkeit, die in der von E. Bloch inspirierten Theologie der Hoffnung J. Moltmanns einen weithin sichtbaren Ausdruck erfuhr, in den theologischen Axiomen der modernen Fassung der Theologie der Königsherrschaft Christi, vor allem in der These der absoluten Trennung von Vernunft und Offenbarung, die ihren großen Beweger Karl Barth zu einem Kampf gegen das Naturrecht und zu der These führte, Sünde sei eine ausschließlich christliche Kategorie:

„Daß der Mensch böse ist, das heißt, daß er sich im Widerspruch selbst befindet, daß er sich im Widerspruch zu Gott und zu seinem Nächsten und darum und von daher auch zu sich selbst befindet, das kann er nicht aus sich selbst wissen, das kann er also aus keinem Selbstgespräch, das kann er aber auch aus keinem Gespräch mit seinen Mitmenschen erfahren: das so wenig, wie daß er von Gott gerechtfertigt und getröstet ist . . . Er mag also sich selbst als begrenzt, mangelhaft, unvollkommen verstehen und erkennen. Er mag sich der Problematik seiner Existenz als Mensch bewußt werden. Seines Seins als der Mensch der Sünde, im Widerspruch zu Gott, zu seinem Nächsten und sich selbst, ist er sich damit auch von ferne nicht bewußt geworden" (K. Barth, Kirchliche Dogmatik IV, 1, 397).

Der empirische oder faktische Mensch ist für Barth also in keiner Weise der identische oder auch nur der seiner Identität ansichtige Mensch. Er ist vielmehr ganz und gar Stoff Gottes, der ihn in der Offenbarung zur Gemeinschaft mit sich beruft, indem er ihm sein Gesetz auferlegt und ihn so mit der seine Wirklichkeit radikal in Frage stellenden Utopie seiner Zukunft konfrontiert. Nicht das Sein also ist geheiligt; geheiligt ist das zukünftige Werden und in diesem die Utopie und der aus ihr entspringende Wille zur Infragestellung und Veränderung des Bestehenden.

Aus diesen Gedanken, die längst über den Kreis der hier Bezeichneten hinaus für viele gesicherter Besitz geworden sind, speist sich ein breiter Strom der Mißachtung des Bestehenden, des konkreten Seins, der Individualität, der es nicht nur statthaft erscheinen läßt, sondern sogar wünschenswert macht, das Gegebene als Material der Veränderung zu verwenden, Gewordenes nicht zu respektieren. So wird es verständlich, daß die individualitäts- und wirklichkeitsverachtende kommunistische Utopie von hierher die geheime Weihe einer verborgenen Christlichkeit erhält und christlicher und marxistischer Utopismus sich im Bereich ihrer materialen Vorstellungen und in ihrem Willen zur bedingungslosen Veränderung der Wirklichkeit annähern. Das Hinterfragen bestehender Einrichtungen, Ordnungen, Werte, Individuen und Wahrheiten erscheint als eine christliche Tugend, nämlich als Hohlform der sich aus der „analogia fidei" speisenden Verwirklichung der Herrschaft Christi, als deren erster Schritt die Negation und Umwälzung des Bestehenden angesehen wird.

Macht man sich dies klar, wird die Logik verständlich, die Menschen wie Ulrike Meinhof oder Gudrun Ensslin zum Terrorismus führt. Erstens bestimmt sie die Überzeugung, daß das Bestehende ohne Identität und Wesen ist, daß seine Wahrheit Unwahrheit ist. Es verdient keinen Respekt, sondern darf als Material der Utopie des Reichs Gottes behandelt werden. Zweitens muß sich das Handeln, wenn es sich als gläubiges Handeln verstehen will, an der absoluten Forderung orientieren – heiße diese nun Forderung Christi, verwirklichte Freiheit oder innerweltliches Reich Gottes –, nicht dagegen an der Wirklichkeit. Dies wäre Un- oder Kleinglaube. Ihrem Inhalt nach bezieht sich diese Forderung, wie etwa das Programm der GVP zeigt, zunächst nur auf partielle Entäußerungen: Verzicht auf Bewaffnung, Vorleistungen für den Frieden, absolute

Verwirklichung sozialer Gerechtigkeit. Weil aber die Struktur der Forderung absolut ist, müssen die Widerstände, die die Durchsetzung der Forderung unmöglich machen, in die Forderungsinhalte einbezogen werden. Infolgedessen wird die Forderung immer umfassender. Je umfassender sie aber wird, um so revolutionärer wird sie, um so größere Teile der bestehenden Gesellschaft muß sie außer Kraft setzen, um so wichtiger und aktueller wird darum auch die Verachtung gegenüber dem Seienden. Es kommt zu einem Seinsnihilismus, der das Gewissen von Skrupeln gegenüber der Zerstörung des Bestehenden frei macht.

Drittens entspricht dem Nihilismus und Radikalismus angesichts wachsender Widerstände eine notwendige Neigung zu wachsender Selbstpreisgabe. Jede absolute Forderung bedingt ja bereits ein entsprechendes Selbstverständnis des Handelnden selbst. Je beherrschender aber die Absolutheit wird, je revolutionärer die Forderungen werden, um so mehr tritt die Notwendigkeit der Selbstpreisgabe in den Vordergrund. Denn auch das Selbst ist ja ein Seiendes, und es erfährt die Nichtigkeit seiner Individualität an seiner Ohnmacht, die Forderung, für die es einsteht, durchzusetzen. Der Gegensatz zwischen der absoluten Forderung und der widerständigen Wirklichkeit legt dem Bewußtsein der Handelnden als letzten Einsatz das Selbstopfer nahe. Dieses Opfer aber hat für ein bürgerliches Mädchen wie Ulrike Meinhof in einer „spätkapitalistischen Gesellschaft" die Gestalt des Verzichts auf eben diese Identität; das heißt in Stufenfolgen, entsprechend der wachsenden Enttäuschung: Preisgabe der verinnerlichten religiösen Welt, Marxismus, Orientierung an den Entrechteten, Untergrund, Terror, Sinnleere. Der Selbstmord ist so gesehen das logische Ende der Kette.

Der deutsche Terrorismus ist also das Resultat eines nicht an sein Ziel gelangten moralisch-religiösen Protests. Wegen seiner Absolutheit und Radikalität angesichts einer sich nicht als formierbar erweisenden Wirklichkeit hat dieser Protest die Handelnden schließlich selbst in das Nichts eines reinen Zerstörungswillens gerissen. Denn das Sein, das nicht Gefäß der Idee sein will, muß gestraft werden.

Objektive Bedingungen des deutschen Terrorismus

Geht es im Terrorismus um destruktive Interaktion, um den Willen, die Identität der anderen zu zerstören, dann hängen Zustandekommen, Gestalt und Verlauf nie allein vom Willen der einen Seite ab. So wie Haß nie grundlos entsteht, sondern ein widerständiges Gegenüber benötigt, entwickelt sich auch der Terrorismus in Wechselbeziehung zu den Gegebenheiten einer Gesellschaft. Wir alle sind daher „causa" unseres Terrorismus. Ob dieses Grund- und Ursache-

sein auch moralisches Schuldigsein besagt, ist allerdings eine andere Frage, die mit dieser Feststellung nicht entschieden ist und im Rahmen dieser Untersuchung auch nicht geklärt werden kann. Auf alle Fälle aber würde eine Untersuchung, die den Terrorismus als moralisches und theologisches Problem behandeln will, ihre Aufgabe mißverstehen, wenn sie nicht auch den Partner in den Blick nähme und dessen Funktion für die spezifische Gestalt des deutschen Terrorismus herauszuarbeiten suchte.

Unsere Gesellschaft erscheint mir bestimmt durch einen Zustand, den ich *kompensierte religiöse Desozialisation*[4] nenne. Dabei rede ich von *religiöser Desozialisation*, weil weder die überlieferten christlichen Glaubensinhalte noch andere, die an ihre Stelle getreten wären, das Bewußtsein der Menschen bestimmen. Alle mir bekannten Untersuchungen dieser Frage zeigen, daß die Lehrgehalte der christlichen Kirchen immer weniger verstanden und verinnerlicht werden. Aber selbst dort, wo kirchliche Lehre rezipiert wird, tut sich für die Mehrheit eine Lücke zwischen Glauben und Handeln auf.

Die Folge dieses Zustands ist ein fehlender Auslegungsrahmen der Subjektivität. Die Konsequenzen reichen im religiösen Bereich von Verdrängung der religiösen Frage bis zu lebhaftem Mangelgefühl. Im Feld des sozialen Handelns führen sie zu Anpassung an Trends und Nachahmung des Verhaltens der Privilegierten, also zu „Außenleitung" im Sinn Riesmans. Im Intimbereich von Selbst und Familie bringen sie eine Neigung zu Ritualismus und praktischem Traditionalismus mit sich. So ergibt sich insgesamt ein hohes Maß an Institutionsabhängigkeit.

Kompensiert ist dieser Zustand religiöser Desozialisation, weil er sich weithin seiner Mangelhaftigkeit nicht bewußt ist, sondern sich entschlossen in das Gehäuse einer nicht reflektierten, privaten Identität im Rahmen der Kleinfamilie zurückzieht, die in den vorgegebenen Riten und persönlichen Wechselbeziehungen ihr Genüge findet. Darum interessiert die Mehrheit der Bürger unseres Landes nicht die Utopie eines Paradieses auf Erden, sondern Hausbau und Familienurlaub, die Möglichkeit besserer Altersversorgung und effektiverer Krankenbetreuung sowie der von außen mit Unterhaltungsinhalten gefüllte Feierabend. Denn durch Hitler und die Zielvorstellungen kommunistischer Staaten wissen die Bürger unseres Landes, daß weitgespannte geistig-politische Ziele auf dem Rücken des kleinen Mannes realisiert werden, der als letzter in den Genuß ihrer Verwirklichung kommt.

So führen religiöse Desozialisation in Verbindung mit dem Wissen um die engen Grenzen eines kleinbürgerlichen Lebens und die negativen Folgen weitgespannter Ziele zu dem, was man entschlossenes Metökentum oder Willen zum Schwejkianismus nennen könnte. Pro-Existenz, für den anderen dasein, ist nur noch im Intimbereich angesehen.

Es ist verständlich, daß utopische Konzepte oder auch nur Konzepte, die radi-

kale Forderungen stellen, der hier beschriebenen Einstellung als Infragestellung der mühsam bewahrten Identität erscheinen müssen. Sie gefährden gerade das, worauf man sich geeinigt und festgelegt hat: ein gutes funktionierendes Leben ohne unlösbare Probleme. Denn was immer die radikalen Konzepte wollen oder nicht wollen: sie bedeuten Wechsel bis zum Umsturz und machen damit die beschriebene Form des Ausgleichs fraglich. Infolgedessen lehnt der Bürger unseres Landes die Bestrebungen zu tiefgreifender Veränderung unserer Gesellschaft ab. Er tut dies um so mehr, als er die Erfahrung macht, daß auch die stabilisierenden Institutionen der Religion nicht mehr als sichere Garanten des Bestehenden auftreten, sich also nicht mehr als letzte Sicherung seiner Identität erweisen. Die Folgen solcher Einstellung für die avantgardistische Elite liegen auf der Hand. Gerade im Bewußtsein der Uneigennützigkeit, Moralität und Unbedingtheit ihrer Ziele erfährt sie sich als frustriert. Gleichzeitig aber begreift sie das Wirkliche als das Nichtseinsollende, also das Unwahre, Schlechte, das ist und doch nicht sein soll.

Wenn darum Graf Stauffenberg formuliert hat, nicht die Terroristen hätten die Sympathisanten, sondern die Sympathisanten die Terroristen hervorgerufen, und in diesem Zusammenhang auf die „Frankfurter Schule" verweist, hat er nicht unrecht. Daß politisches Denken gesellschaftlich nicht folgenlos ist, liegt doch auf der Hand. Und vor allem: welcher Denker könnte wollen, daß es dies wäre? Es ist deshalb auch unverständlich, daß Jürgen Habermas diesen Zusammenhang nicht wahrhaben will. Ein dem Sollen so stark verpflichtetes Denken wie das Adornos, Marcuses und das seine hat natürlich kritisches politisches Bewußtsein weit über den Kreis der Schüler hinaus erzeugt und damit die Mangelhaftigkeit der gesellschaftlichen Ordnung unseres Staats erst geschaffen. Aber damit ist gerade nicht gesagt, daß die „Frankfurter Schule" einer der „Väter" des Terrorismus ist. „Väter" sind Erzeuger, also bestimmende Ursachen. Die Entscheidung zum Terrorismus ist jedoch eine freie Entscheidung; darum kann sie keine Väter haben. Wohl aber hat sie strukturelle Bedingungen, zu denen die politische Theorie gehört.

Da weiter Theorien Instrumente zur ordnenden Erfassung des Wirklichen sind, die sich bewähren oder nicht bewähren und in der Bewährung auch an Grenzen stoßen, stellt sich hier der kritischen Theorie die Frage, ob das Phänomen des Terrorismus zu ihrer Revision beiträgt. Der Terrorismus, in dessen innerer Entwicklung die radikale Kritik eine erhebliche Rolle gespielt hat, stellt die kritische Theorie vor Abgrenzungsaufgaben – dies um so mehr, als Habermas immer erklärt hat, daß er den Terrorismus ablehne, unsere Untersuchung aber gezeigt hat, wie das kritische Denken als Faktor für ihn bedeutsam ist. Aber das ist ein theoretisches Phänomen. „Vaterschaft" daraus zu folgern ist demgegenüber nur möglich, wenn man Terrorismus undifferenziert als „Gewalt" versteht und die Freiheit terroristischer Entscheidung verkennt.

Begünstigt diese Erfahrung, zusammen mit den geschilderten theoretischen Voraussetzungen, die Bereitschaft zu destruktiver Interaktion, dann bestärkt umgekehrt der Terrorismus den Bürger in seinem Willen, jeder Veränderung zu widerstehen. Er wird durch den Terrorismus in seinem „Schlaf" gestört. Während er gegenüber den politischen und geistigen Bestrebungen unserer Tage noch meinen konnte, man brauche sich um dies alles nicht zu kümmern, es handle sich um Intellektuellengewäsch, schreckt ihn der Terrorismus hoch. Infolgedessen reagiert er mit verdeckter Empörung. Horst Mahler hat richtig erkannt, daß der deutsche Terrorismus angesichts unserer Gesellschaft der sicherste Weg zur Verhinderung jedweden Systemwandels ist. Darum wird der Bürger auch in seiner Institutionsgläubigkeit jede radikale Antiterrorgesetzgebung gutheißen, weil ihm Terrorismus als Infragestellung seiner selbst erscheint. Eines wird man daher mit Sicherheit sagen können: daß der deutsche Terrorismus nicht das Quentchen einer Chance besitzt, die Massen unseres Staats zu mobilisieren und unsere Gesellschaftsordnung zu gefährden. Eine ganz andere Frage ist natürlich die seiner Opfer. Ist unser Staat nicht konsequent und wachsam, können sie sehr hoch sein.

Überwindung des Terrorismus als Bejahung der Endlichkeit des Geistes

Wir haben zu zeigen versucht, daß es im Bereich des Ethischen und Religiösen in unserer Gesellschaft zu Prozessen gekommen ist, die destruktive Interaktion als Beziehungsform strukturieren. Ist unsere Analyse richtig, muß erwartet werden, daß ohne wirksame Gegenwirkung dieser Prozeß weitergeht, ja, daß eine Eskalation stattfindet, die Terrorismus noch wahrscheinlicher und die Gegenreaktionen noch radikaler macht. In seinem Briefwechsel mit Kurt Sontheimer hat Jürgen Habermas die Befürchtung geäußert, daß unser Staat die Terroristen als Feinde und nicht als Kriminelle definiert, daß die „über öffentliche Bürokratien gezielt ausgeübte Demoralisierung der Linken Erfolg haben könnte" und daß es infolge der moralischen Entwaffnung der Linken an Menschen fehle, die „einer Aushöhlung der republikanischen Identität unseres Gemeinwesens entgegentreten". Entsprechend den vorangehenden Ausführungen halte ich die Habermasschen Befürchtungen für substantiell. Ja, er selber leistet in seinem offenen Brief einen Beitrag zur Radikalisierung, wo er die Berliner Studenten mit ihrem an die Springerpresse gerichteten Vorwurf des Meinungsterrors in Schutz nimmt und fragt: „Und nebenbei: war es nicht Meinungsterror?" [5] Denn hier verfällt er selbst dem von ihm gerügten Feinddenken.

Demgegenüber lautet die meines Erachtens richtige Frage: Wie kann aus destruktiver konstruktive Interaktion werden? Folgen wir den Ergebnissen unserer Analyse, wäre ein wichtiger Beitrag die Veränderung der Beziehungs-

strukturen. Es käme also darauf an, den Gegensatz von Masse und Elite, von Wirklichkeit und Geist zu überbrücken. Erst wenn und wo das geschähe, bestünde die Aussicht, daß die Wirklichkeit vom Geist wieder erreicht wird, der Geist aber sich von der Wirklichkeit die Grenzen ziehen läßt, an die er in der Endlichkeit gebunden ist. Geschehen kann dies nur so, daß der Geist sich zurücknimmt. Die „Verteufelung des kritischen Denkens", von der Habermas spricht, wird nur dann nicht Ereignis werden, wenn der Geist selber sich die Krise zurechnet, in die das Denken geraten ist.

Wir haben uns im Verlauf der hier vorgelegten Untersuchungen klargemacht, daß destruktive Interaktion den Haß des Handelnden gegen ein Seiendes zur Voraussetzung hat und daß dieser Haß in einer Haltung begründet ist, die die Hinnahme der Widerständigkeit des Seienden durch den Handelnden verbietet. Voraussetzungen dieser den Terrorismus ermöglichenden Konfliktfigur ist also eine Einstellung des Handelnden, die durch unbedingten Vorrang des Geistes bestimmt ist. Ein Beispiel bietet auch Habermas, wenn er eher bereit ist, dem kritischen Denken Folgen abzusprechen, als zuzugeben, daß die Wirklichkeit des Terrorismus das kritische Denken tangieren könnte. Genau dies nämlich erfolgt durch den Terrorismus, und Habermas optiert für die Unbedingtheit des Geistes, wenn er es leugnet. Die Tragik des Terroristen, die Habermas verkennt, wenn er ihn einfach als Kriminellen begreift, besteht darin, daß der Geist sich als so unbedingt begreift und die Wirklichkeit sich als so stark erweist, daß im Konflikt beider der Geist sich nur noch als Haß auf die Wirklichkeit, die des Selbst eingeschlossen, erfahren kann. Dies und nichts anderes begründet Terrorismus.

Die Überzeugung vom unbedingten Vorrang des Geistes, der unsere Welt ihre stupenden Erfolge in der Beherrschung der Natur und ihrer Entgötterung verdankt, ist im vorigen Jahrhundert entstanden. In ihrem Kern ist sie durch ein Phänomen bestimmt, das ich radikale oder utopische Kritik nennen möchte. Charakteristikum dieses Phänomens, das wir zuerst bei Marx und Kierkegaard finden – einmal auf den Staat, das andere Mal auf die Religion bezogen –, ist die Konfrontation der Wirklichkeit mit einem idealen Gesollten. In Kierkegaards Schrift „Einübung im Christentum" ist es der leidende Christus der radikalen Selbstentäußerung, der den Christen als Ziel seiner Verwirklichung vor Augen gestellt wird; bei Marx im „Kommunistischen Manifest" ist es die in den Naturzustand zurückkehrende versöhnte Gesellschaft, an deren Norm die gegenwärtige gemessen und beurteilt wird. Seitdem, und erst recht in unserem Jahrhundert, haben Theologie und Politik, aber auch Wissenschaft, Technik und Gesellschaftstechnologie von diesem Konstrukt der radikalen Kritik Gebrauch gemacht. Die Folge mußte sein, daß das Bestehende unter das Gericht eines sich verabsolutierenden Sollens geriet. Vor ihm verlor es seinen Glanz, wie gut und wie schlecht es immer sein mochte. Das Seiende wurde als schuldig befunden.

Konkret bedeutete das, daß im Sein, auch im Sein der menschlichen Natur, der menschlichen Vernunft und des Gewissens, die Wahrheit nicht gefunden werden konnte. Als einer der Wortmächtigsten hat der frühe Karl Barth in seinem Römerbriefkommentar dem Ausdruck gegeben, wenn er behauptete, Religion sei die tiefste und subtilste Form menschlicher Entfremdung.

Wir erkennen heute, daß die radikale Kritik einen derartigen Gegensatz von Denken und Wollen einerseits und Wirklichkeit andererseits aufgebaut hat, daß der Geist utopisch, die Wirklichkeit aber geistlos zu werden droht. Sie erscheinen miteinander nicht vermittelbar. Der Terrorismus ist dann nur eine Frustrationserfahrung mit einer Wirklichkeit, die dem Geist proportional zu seinem Zugriff widersteht und infolgedessen wachsend Verzweiflung erzeugt. Diese Verzweiflung aber zeigt sich als Entfremdung: Der Geist erfährt seine Macht durch eine Ohnmacht begrenzt, die auch vor ihm nicht haltmacht. So erscheint ihm nicht nur jedes Seiende, sondern auch das Werden mehr und mehr als sinnlos.

In einer radikal verdinglichten und ausgebeuteten Welt wird schließlich auch der Geist verdinglicht und ausgebeutet und damit zu einer Funktion der Sinnlosigkeit, „weil es nichts gibt, woran man sich halten kann" (Brecht, Aufstieg und Fall der Stadt Mahagonny). Weil er wie die Taube Noahs in der Wasserwüste in der Welt der Sinnlosigkeit nichts findet, wo er sich niederlassen kann, kann er nur zur Arche, d. h. zu sich selbst zurückkehren. Mit dieser Erfahrung aber erfährt er seine Verneinung. Denn sein Wissen ist, sich als Möglichkeit zur Verwirklichung zu begreifen. Die Rückkehr zu sich selbst, zur reinen Utopie seiner Möglichkeit, kommt daher seiner Selbstaufhebung gleich.

Diese Selbstaufhebung hat zwei Gestalten, eine geistförmige und eine dingförmige. Die geistförmige ist die des Hasses des Geistes gegen sich selber, gegen seine Ohnmacht, der radikale Nihilismus. Die dingförmige ist die der Selbstübereignung des Geistes an das Wirkliche, sein Selbstbegriff als spezifisches Organ im Reich des Seienden, seine Selbstdomestikation. Im ersten Fall vollzieht er sich als Macht der Zerstörung, im zweiten als Selbstauslegung in Funktionszusammenhänge des Wirklichen, als Mittel der Triebbefriedigung.

Der Geist muß seine Endlichkeit endlich als seine Möglichkeit ergreifen. Er muß sich vollziehen als Kritik der radikalen Kritik, als die er sich entworfen hat. Wo er dazu bereit ist, eröffnet sich ihm zwischen Allmacht und Ohnmacht ein Raum der Freiheit, in dem er seiner Möglichkeiten inne wird, weil Geist hier Gestalt gewinnt. Dabei ist die erste Freiheitserfahrung, daß er die ihm gesetzte Grenze als seine Möglichkeit annimmt.

Was hier in sehr abstrakten Begriffen entfaltet wurde, ist nichts weniger als theoretische Spielerei. Es ist das meines Erachtens einzig mögliche Konzept zur Überwindung des Terrorismus und zur Bewahrung von Demokratie und freiheitlicher Gesellschaft. Sind die hier vorgelegten Analysen nämlich richtig, dann besagen sie, daß der Terrorismus gleichsam nur die sichtbare Spitze des Eisbergs

bildet, daß seine Sympathisanten auf der einen und die die Notwendigkeit der modernen Industriegesellschaft negierenden Umweltschützer auf der anderen Seite ebenfalls als Manifestationen der Krise des Geistes begriffen werden müssen und ihrer Struktur nach der Gefahr der destruktiven Interaktion ausgesetzt sind.

Ist das aber richtig, dann wird man sagen dürfen, daß der Geist heute rechts steht, daß seine Haltepunkte Ordnung, Tradition, Erziehung, Sinn, Beachtung des Gegebenen sind. Und dies gilt, weil der Geist in der radikalen Kritik seine Bedingtheit, seine Grenze, seinen Grund mißachtet hat und weil er diese Hybris jetzt als Ohnmachtserfahrung und als Haß hervorrufende Widerständigkeit des Wirklichen erfährt. Darum sind es die Rechten, die heute der „Aushöhlung der republikanischen Identität unseres Gemeinwesens" widerstehen müssen. Denn sie sorgen dafür, daß die vom Geist aufgebaute Kluft zur Wirklichkeit nicht zu einer umfassenden und radikalen Negation des Geistes durch die Gesellschaft wird. Die Frage, ob der Geist wieder links stehen wird, entscheidet sich also daran, ob er sich bereit findet, seine Grenzen selber wieder abzustecken. Schlimm wäre es daher auch, wenn die Reaktion auf das nur kritische Denken als Faschismus interpretiert würde. Denn dies hieße ja, daß der Geist die Erfahrung seiner Ohnmacht nicht auf sich selber zurückführte, sondern dem Wirklichen anlastete. Damit aber würde er in unserer Lage gerade das Falsche tun: Statt sich in der Selbstkritik neue Legitimation zur Kritik an der Wirklichkeit zu erwerben, würde er die Wirklichkeit verteufeln, destruktive Interaktion aufbauen, die Wirklichkeit zu feindseliger Reaktion herausfordern.

Terrorismus als theologisches Problem

Wir haben in unserer Untersuchung über die Entstehung und Gründe des Terrorismus unseren Ausgangspunkt bei einer Kritik der Sozialwissenschaften genommen. Wir haben zu zeigen versucht, daß der Terrorismus nur als moralisches Problem zu meistern ist. Nur wenn man davon ausgeht, daß Terrorismus ein Phänomen freiheitlicher menschlicher Entscheidung ist, ergibt sich die Möglichkeit, der negativen eine positive Entscheidung entgegenzustellen. Dieser Grundsachverhalt war die Basis für den methodologischen Ansatz, Terrorismus nicht als Gewalt, sondern als destruktive Interaktion zu verstehen und damit die Möglichkeit zu gewinnen, Strukturen, die die terroristische Entscheidung begünstigen, von dieser Entscheidung selber zu trennen. Dabei haben unsere Überlegungen schließlich zu dem Ergebnis geführt, daß die eigentliche Dimension, in der der Terrorismus überwunden werden kann, in der die Freiheit des Geistes Ereignis zu werden vermag, die Kritik des Geistes an sich selber, an seinem eigenen Begriff ist.

Mit dieser Erkenntnis sind wir in den Bereich der Theologie vorgedrungen. Wie die Idee des absoluten Geistes, der sich in der radikalen Kritik das Instrument der absoluten Verwirklichung seiner Freiheit zu schaffen versuchte, ihren geschichtlichen Ursprung im christlichen Glauben hat, kann die die Freiheit des Geistes begründende Kritik des Geistes an sich selber nur Ereignis werden, wo der Geist sich den Bedingungen seiner Möglichkeit stellt, wo er, anders ausgedrückt, nach Gott fragt. Warum dies so ist, kann im Rahmen dieser Untersuchung nicht mehr entfaltet werden. Wohl aber kann darauf hingewiesen werden, daß die Geschichte diesen Sachverhalt bestätigt. Wie die Philosophie des absoluten Geistes und mit ihr die radikale Kritik aus einer Verabsolutierung der Christologie erwächst, kann umgekehrt der Geist konkrete Anhaltspunkte zu seiner Selbstbegrenzung nicht aus dem Wirklichen gewinnen. Das Wirkliche vermag ihm zwar seine Begrenztheit zu zeigen, nicht aber den Sinn seiner Begrenzung, die Tatsache nämlich, daß Begrenzung und Endlichkeit nicht Verhinderung, sondern Möglichkeit sind.

Durch die Widerständigkeit der Wirklichkeit auf sich selber zurückgeworfen, erfährt er zwar seine Endlichkeit und vermag zu erkennen, daß er nur in der Annahme dieser Endlichkeit wirksam zu bleiben vermag. Aber nur der in Gott gegründete Geist vermag seine Endlichkeit nicht bloß als wesenswidrige Schranke, sondern als Moment der absoluten Wirklichkeit Gottes und darum als Möglichkeit zu begreifen. Daß dem so ist, lehrt vor allem die Geschichte. Sie zeigt, daß überall dort, wo der Gottesglaube und damit die Rückbindung des Geistes geleugnet wurde, die Verabsolutierung des Geistes und mit ihm Widersprüche Gestalt gewinnen, die letzten Endes zur Erfahrung der Ohnmacht des Geistes und damit zu gegenseitigem Haß von Geist und Wirklichkeit und Geist und Geist führen. Nichts macht dies deutlicher als die Französische Revolution, die beides miteinander erfand: den religiösen Kult der Vernunft und den Terrorismus.

Die Geschichte lehrt also, daß Verabsolutierung der Vernunft und Terrorismus Geschwister sind. Unsere Analyse hat gezeigt, warum dies so ist. Ist das aber richtig, dürfen wir sagen, daß Terrorismus letzten Endes ein theologisches Problem ist. Die Antike und die außerchristlichen Kulturen haben es gelöst, indem sie den Geist der Macht, der Wirklichkeit, der Gesellschaft, dem Zwang unterworfen haben. Der christliche Glaube hat als einziger den Weg der absoluten Freiheit des Geistes gewagt. Er konnte dies, weil er diese Freiheit als verliehene, bewahrte und der ständigen Versöhnung mit seinem Grund bedürftige begriff, weil er, anders ausgedrückt, die Freiheit des Geistes an den Christusglauben band. Für die Überwindung des Terrorismus kommt es zunächst nicht auf die Wiedergewinnung des Glaubens an, sondern auf die Selbstbeschränkung der Vernunft, auf die Neubegründung eines moralischen, d. h. vorgegebenen Bedingungen folgenden Bewußtseins. Meine feste Überzeugung geht aber dahin,

daß auf dem Hintergrund der europäischen Tradition des absoluten Geistes diese Selbstbeschränkung des Geistes in Freiheit nur möglich werden kann, wo der Geist Zugang findet zu den seine Freiheit einst begründenden Kräften: dem Glauben an die Erlösung und Versöhnung des Menschen mit Gott in Christus. Findet er diesen Zugang nicht, werden die Befürchtungen von Jürgen Habermas eintreten: der Geist wird unter die Herrschaft der Wirklichkeit geraten. Denn ein Blick auf das Ganze der Welt zeigt, wie klein die Insel des Geistes im unendlich erscheinenden Meer der Natur mit ihren Zwängen und Bedingungen ist. Wie wenig gehört doch dazu, sie auszulöschen.

ANMERKUNGEN

[1] Nach dem unvollendeten Manuskript, hrsg. v. J. Schröder (Jossa 1977).

[2] P. Rühmkorf, Die Jahre, die ihr kennt. Anfälle und Erinnerungen (Hamburg 1972) 222 ff.

[3] W. F. Kasch, Was ist Terrorismus?, in dieser Zschr. 196 (1978) 763–771; Erklärungsversuche des Terrorismus. Resultate und Theorien sozialwissenschaftlicher Forschung, ebd. 665–674.

[4] Vgl. hierzu: Entchristlichung und religiöse Desozialisation, hrsg. v. W. F. Kasch (Paderborn 1978).

[5] Süddeutsche Zeitung, 26 (27. 11. 1977, 102 f.).

UMSCHAU

Die „Stimmen der Zeit" im Dritten Reich

Anton Koch SJ, der Verfasser des Beitrags, ist am 4. Oktober 1978 im Alter von 80 Jahren gestorben. Er gehörte seit 1930 zum Mitarbeiterkollegium der „Stimmen der Zeit" und war von 1946, dem Jahr des Wiedererscheinens der Zeitschrift, bis 1952 Chefredakteur. In seinem Nachlaß fand sich ein Manuskript, das er 1967 als „Konzept" niedergeschrieben hatte, aber nicht mehr vollendete. Da es wichtige, bisher noch nicht publizierte Einzelheiten aus der Geschichte unserer Zeitschrift in der Zeit des Dritten Reichs enthält, veröffentlichen wir es in der vom Verfasser hinterlassenen Form mit erklärenden Anmerkungen der Redaktion – zum ehrenden Gedenken an P. Anton Koch, der mit seiner scharfen Kritik an Alfred Rosenbergs „Mythus des 20. Jahrhunderts" in der Auseinandersetzung der Kirche mit dem NS-Regime einen wichtigen Beitrag leistete.

Die Redaktion

Das Werk Konrad Ackermanns „Der Widerstand der Monatsschrift Hochland gegen den Nationalsozialismus" (München 1965) könnte vom Titel her rein retrospektiv erscheinen. In Wahrheit behandelt es ein auch heute aktuelles Thema: den inneren Widerstand gegen die Übermacht einer mit allen Mitteln der Gewalt arbeitenden Ideologie. Die verdienstvolle, auf mühsamer Vorarbeit beruhende Studie (14 000 Seiten „Hochland" wurden durchgearbeitet) gibt einen gut gegliederten, umfassenden Einblick in die Ziele, die Methoden und in die Gegenmaßnahmen der „anderen" Seite, nicht ohne gelegentlich die „Stimmen der Zeit" zu erwähnen, die sich in die gleiche Lage wie „Hochland" gestellt sahen. Vom NS-Sicherheitsdienst in der gleichen Geheimanweisung vom 15. Februar 1938 miteinander genannt, wurden beide Zeitschriften als potentielle Gegner der NS-Ideologie von Anfang an mit gleichem Argwohn beobachtet, mit gleichen Methoden bekämpft, am gleichen Tag liquidiert.

Bis dahin arbeitete „Hochland" ausschließlich mit den Mitteln der Tarnung, deren reiches Instrumentarium, vom Verfasser in seiner ganzen Breite dargestellt, vom Herausgeber Carl Muth virtuos gehandhabt, es der Zeitschrift ermöglichte, bis zu ihrem Ende ohne größere Repressalien zu überleben. Im Vergleich zu „Hochland" gingen die „Stimmen", wenigstens in den ersten Jahren, direkter und oft thematisch an die Fragen des Tages heran, was natürlich das Risiko mit sich brachte, daß sich manches Urteil aus späterer Sicht als Fehlurteil erwies. Wenn etwa Ivo Zeiger kurz nach Abschluß des Reichskonkordats am Ende seiner Würdigung schrieb (126, 1933/34, 7 f.), das Konkordat sei „ein Meisterwerk geworden", so war das aus römischer Sicht und aus der damaligen Lage heraus wohl verständlich. Freilich vergaß er nicht (was bei der Zitierung des Artikels meist vergessen wird), den Schlußsatz hinzuzufügen: „Es braucht jetzt auf beiden Seiten . . . die Meister*hand*, um es in Gang zu setzen, und es braucht für alle Zeit den *Geist* versöhnender und vertrauensvoller Concordia, daß es am Leben bleibe und Leben zeuge." Daß es daran auf der einen Seite völlig fehlte, konnte oder wollte er so kurz nach dem Abschluß nicht unterstellen. Ebensowenig wie der Beitrag Schrötelers über Schule und Reichskonkordat (126, 1933/34, 145–154) kann auch, wie Ackermann selbst feststellt (148), der Artikel von Martin Preis „Staatsverfassung im totalen Staat" (125, 1933, 145–155) als Zeichen eines Einschwenkens der Zeitschrift auf die NS-Linie gewertet werden. Das zeigt nicht nur der im Heft unmittelbar folgende Beitrag von Max Pribilla, sondern auch der zweite (und letzte) Aufsatz von M. Preis selbst, der im Dezember 1934 (128, 1934/35, 154–163) den inneren Aufbau der katholischen Kirche

scharf gegen den angeblich analogen Aufbau des Staatsvolks abhob.

Wie willkürlich und unberechenbar die Reaktion der Parteiorgane im einzelnen war, zeigt sich zum Beispiel im Fall Rosenberg. Während der vergleichsweise zahme Angriff auf den „Mythus des 20. Jahrhunderts" im Augustheft 1934 des „Hochland" zu ersten Schwierigkeiten mit der NS-Zensur führte (Ackermann, 96, 112), blieben die drei weit schärferen Kritiken in den „Stimmen" (November 1934, Januar und September 1935) völlig unbehelligt. Allerdings wurde die daraus entstandene Kleinschrift „Der neue Mythus und der alte Glaube" schließlich von der Gestapo beschlagnahmt – aber erst, nachdem vom Verlag unter strenger Geheimhaltung der Auflagenzahl in kürzester Zeit weit über hunderttausend Exemplare hinausgejagt worden waren. Wie zuverlässig zu erfahren war, gönnte man in höheren Parteikreisen der „Privatarbeit" Rosenbergs die verdiente Kritik.

Dicht am Zeitgeschehen blieb vor allem der viermal im Jahr erscheinende „Kulturbericht" von Jakob Overmans (1874–1945). Er verstand es meisterhaft, in heiklen Fragen die oft gegensätzlichen Anschauungen von Parteiorganen gegeneinander auszuspielen und so die eigene Stellungnahme dem Zugriff zu entziehen. Es war auch nicht etwa, wie Ackermann meint (133 f.), seine Schlußbemerkung zum Röhmputsch im Novemberheft 1934, die zum viermonatigen Verbot der „Stimmen" führte; denn das Verbot erfolgte im November 1935, also ein volles Jahr nach dem Putsch. Was also war der Grund?

Der Grund war, so unglaublich es zunächst scheint, der erste Beitrag des Novemberhefts 1935 „Mit Gewalt – mit Geduld" von Peter Lippert (1879–1936). Der Artikel war, schon im Thema, ein hochbrisanter Protest gegen das etablierte System unmenschlicher Gewalt, das sich im Nationalsozialismus über das deutsche Volk gesenkt hatte. Hier nur zwei besonders bezeichnende Stellen daraus: „Im Grunde sind . . . die großen Gewalthaber, die gewaltigen Menschen, die mit aufrichtiger Fröhlichkeit ihre Peitsche schwingen, ganz und gar nicht zufrieden mit ihrer Macht. Sie fühlen mit stets wachsender Deutlichkeit, daß ihre Macht irgendwo und schon bald an ein Ende kommt . . ., daß sie nicht bis ans Lebendige heranreicht. Darum versuchen sie so leidenschaftlich, schließlich sogar in das heimliche Denken . . . der Menschen einzugreifen . . . Es liegt ihnen nichts daran, nur die Körper zu bewegen, wenn sie nicht auch die Geister unter ihren Willen beugen. Aber selbst, wo sie schließlich die Meinungen, ja die Überzeugungen der Menschen nach ihrem Befehle formen, ist doch auch diese Errungenschaft nur künstlich hervorgebracht . . ., sie hat eine leidige Ähnlichkeit mit dem Drill, den man einem Tiere beibringt. Darum streben wahrhaft große Menschen niemals nach Macht und Herrschaft im Bereich des menschlichen Zusammenlebens. Sie schämen sich jedes Wirkens, das nur auf Gewalt beruht." Und noch deutlicher gegen Ende: „Wenn die Menschen sich zusammenballen, wenn sie in großen Massen auftreten, schreien und marschieren, dann wird die Macht der Finsternis in allen zusammen nicht bloß zusammengezählt, sondern miteinander vervielfacht. Die neue Bosheit, die in zwei vereinten Menschen auftritt, ist immer größer als ihre beiden Bosheiten zusammengenommen."

Das war nicht mehr Chiffre – es war Klartext für jeden, der lesen konnte. Vier Monate Verbot war noch eine milde „Strafe" für den Affront gegen das herrschende System.

Das Verbot zog bei der Zeitschrift selbst gewisse Veränderungen nach sich. Der bisherige Herausgeber und Schriftleiter Josef Kreitmaier[1] überließ den Posten dem aus Berlin berufenen Theo Hoffmann[2], der die Zeitschrift, wohl um sie besser abzusichern, in die „Fachschaft der katholisch-kirchlichen Presse in der Reichspressekammer" (so der umständliche Amtsname) überführte. Damit war ihr aber gleichzeitig untersagt, die ganze Breite des kulturellen Lebens zu behandeln; es durften nur noch rein religiöse Themen oder Kulturfragen aus rein religiöser Sicht beleuchtet werden. Diese Einengung hatte den von der Partei gewünschten Erfolg: viele Bezieher wanderten ab; war es für manchen doch schon ein Risiko, sich zu diesem Organ des Jesuitenordens als Abonnent zu bekennen. Der Kul-

turbericht wurde zur „Katholischen Kulturschau" (ab Mai 1935), und so ging es mit Zwangsauflagen weiter. Eine Zwangsauflage war auch das „Gebet für den Führer", das dem Aprilheft 1939 vorgedruckt werden mußte. (Das „Hochland" war, da nur der allgemeinen „Reichspressekammer" zugehörig, von dieser Pflichtauflage für die Kirchenpresse nicht betroffen.) Da die Existenz der Zeitschrift auf dem Spiel stand, entschloß sich der Verlag in letzter Minute, aus den drei zur Wahl gestellten Texten jenen zu bringen, der schon durch seine Herkunft aus dem „Exultet" der Karsamstagsliturgie für jeden Kenner die Distanz zur Gegenwart deutlich machte.

Mitten im Krieg, am 18. April 1941, erschien am frühen Nachmittag ein Gestapobeamter mit zwei Begleitern im Redaktionsgebäude, ließ alle Hausinsassen im Sprechzimmer zusammenkommen und erklärte das Haus für entschädigungslos enteignet[3]. Auf die Frage des Chefredakteurs nach dem Grund der Maßnahme stellte der Gestapochef zunächst fest, daß „gegen kein lebendes Mitglied des Hauses" etwas Belastendes vorliege, um dann mit erhobener Stimme fortzufahren, „ein bereits verstorbener" Mitarbeiter habe im Ausland reichsfeindliche Äußerungen von sich gegeben, die die Enteignung rechtfertigten. Jedem Anwesenden war sofort klar, wer gemeint war: Peter Lippert. Er war am 18. 12. 1936 in der Schweiz gestorben und hatte, ebenfalls in der Schweiz, bei einem öffentlichen Vortrag ähnliche Gedanken wie in seinem Artikel gebracht. Diese Äußerungen wurden durch V-Leute der Gestapo hinterbracht und viereinhalb Jahre nach seinem Tod zum Vorwand genommen, das ganze Haus als „reichsfeindliches Eigentum" zu beschlagnahmen. Die Bewohner hatten binnen drei Stunden das Haus zu räumen; die gesamte Einrichtung wurde verschleudert, die Bücher verschleppt, der Zentralkatalog der Bibliothek vernichtet.

Das Ende der Zeitschrift selbst war damit noch nicht gegeben. Sie teilte ihr Schicksal zusammen mit „Hochland" und vielen anderen Zeitschriften: „Mit Wirkung vom 1. Juni 1941 ab" wurde „aus kriegswirtschaftlichen Gründen" vom Präsidenten der Reichspressekammer das Druckpapier entzogen[4].

Anton Koch SJ †

[1] Josef Kreitmaier SJ (1874–1946), 1918 Mitarbeiter, 1927–1936 Schriftleiter der „Stimmen der Zeit".

[2] Theo Hoffmann SJ (1890–1953), 1925 Schriftleiter der ND-Zeitschrift „Leuchtturm", 1928 Rektor des Canisiuskollegs in Berlin, 1936–1941 Schriftleiter der „Stimmen der Zeit".

[3] Einer Haussuchung durch die Gestapo am 4. Februar 1941 waren in den Wochen danach mehrere Hausbesichtigungen seitens interessierter Parteistellen gefolgt und hatten das heraufziehende Unheil bereits angekündigt. Die Aufhebung des Petrus-Canisius-Hauses in München (Veterinärstraße), seit 1918 Sitz der Redaktion der „Stimmen der Zeit", gehört in den größeren Zusammenhang des „Klostersturms" von 1941, in dessen Verlauf eine Vielzahl von Ordenshäusern formlos beschlagnahmt und teilweise anschließend enteignet wurden.

[4] Die mit kriegswirtschaftlichen Notwendigkeiten bemäntelte Unterdrückungsaktion brachte das katholische Zeitschriftenwesen fast völlig zum Erliegen. Zur Wahrung des Scheins durften etwa ein Dutzend theologischer Fachzeitschriften mit reduziertem Umfang weiter erscheinen, wobei mehrfach zwei und mehr Titel zu einem einzigen Organ zusammengelegt wurden.

BESPRECHUNGEN

Kirche und Theologie

Ignatius von Loyola. Mit einem Essay von Karl Rahner, einer historischen Einführung von Paul Imhof, 53 Farbbildern von H. N. Loose und 42 Stichen der Ignatiusbiographie von 1609. Freiburg: Herder 1978. 119 S. Lw. 29,50.

Es war ein begrüßenswerter Gedanke des Verlags Herder, eine Reihe von Bildbiographien großer Heiliger herauszubringen, durch welche diese uns zeitlich oft so fernen Gestalten in Text und Bild lebendig gemacht und dem heutigen Menschen nahegebracht werden sollen. Den vorliegenden Band über Ignatius von Loyola nimmt man mit besonderen Erwartungen zur Hand, ist doch der einleitende Essay von Karl Rahner verfaßt, noch dazu in der originellen Weise einer fiktiven „Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute". Und es ist wirklich ungemein anregend, diesen „Ignatius" „vom seligen Schweigen Gottes her" in der Sprache und in den Denkformen K. Rahners reden zu hören: über die unmittelbare Gotteserfahrung und die Exerzitien als Anleitung dazu, über religiöse Institution und innere Erfahrung, über Gottes Neigung zur Welt und den Mitvollzug des Abstiegs Gottes, über Jesus und seine Nachfolge in Armut und Demut, über Kirchlichkeit und jesuitischen Gehorsam, über die Wandlungsmöglichkeiten des Jesuitenordens und seine Zukunft.

Rahner ist ein guter Kenner der ignatianischen Spiritualität und gibt deren Grundgedanken im wesentlichen – natürlich mit persönlichen Akzenten – treu wieder. Wer sich allerdings noch nie näher mit Ignatius und seinem Orden befaßt hat, wird vermutlich manches wegen der zahlreichen Anspielungen auf Leben und Werk des Ignatius und die Geschichte seines Ordens nicht sogleich recht verstehen. Bei aller grundsätzlichen Zustimmung seien dem Leser aber auch ein paar kritische Fragen gestattet: Wird nicht die „unmittelbare Gotteserfahrung" so stark betont, daß daneben die Kirche nicht mehr den Stellenwert erhält, der ihr bei Ignatius doch tatsächlich zukommt? Ferner: Auch wenn man weiß, wie sehr Ignatius unter Mißverständnissen, ja Verfolgung seitens gewisser kirchlicher Kreise gelitten hat: ist hier seine Kirchenkritik nicht vielleicht doch etwas zu sehr hochstilisiert worden? Gewiß, Ignatius hat die Kirchenmänner seiner Zeit manchmal hart kritisiert, aber nicht durch Nörgelei und Stimmungsmache in der Öffentlichkeit, sondern indem er mit viel Mut und viel Diskretion die verantwortlichen Männer selber ansprach und sie im Sinn des Evangeliums zu ändern suchte, etwa durch Exerzitien. War es nicht gerade die geistreiche, die traurigen Tatsachen genüßlich ausmalende und übertreibende Kirchenkritik, die ihm z. B. die Lektüre eines Erasmus verleidete? Und wenn er gelegentlich in den Verdacht geriet, ein „Alumbrado" zu sein: hat er nicht auch manchmal, gerade in seiner Frühzeit, durch Unklugheiten Anlaß dazu gegeben? Ein weiterer Punkt, über den sich eine Diskussion mit Rahner sicher lohnte, ist die jetzige Situation und die Zukunft des Jesuitenordens. Wie kann eine Ordensgemeinschaft das ignatianische Ideal der Nachfolge Jesu in Armut und Demut heute realisieren? Wo stehen heute die „Bischofsstühle", von denen Ignatius bekanntlich die Seinen fernhalten wollte? Vielleicht würde Ignatius heute auch den Professorenstuhl an einer staatlichen Universität dazurechnen. Jedenfalls zwingt der anregende Essay Rahners zu einer Gewissenserforschung.

Der zweite Teil des Bandes versucht, Ignatius durch das Medium des Bildes uns heute nahezubringen. 52 Bilder beleuchten Stationen seines Lebens, meist erklärt durch ausgewählte Texte aus dem „Bericht des Pilgers"

und dem „Exerzitienbuch". Soweit diese Bilder dokumentarisch sind, können sie gewiß zum besseren Verständnis des Ignatius helfen; ob man das aber auch immer von den – kunsthistorisch durchaus interessanten – Fresken von A. Pozzo sagen kann? An diese Bilder schließt sich eine nüchtern geschriebene knappe historische Einführung in das Leben des Ignatius von Paul Imhof an, begleitet von 40 Stichen aus der Ignatiusvita von 1609, die ihren Ursprung in Brüssel in der Umgebung von Rubens haben. Leider sind diese reizvollen Stiche hier so verkleinert, daß man kaum einen rechten Eindruck von ihnen erhält. Ein kurzes Literaturverzeichnis ergänzt den Band, der sowohl informiert als auch anregt und gewiß viele Interessenten finden wird.

Vielleicht wird mancher, der dies Buch zur Hand nimmt, an den Bildband von Leonard von Matt und Hugo Rahner, dem Bruder Karl Rahners, aus dem Jahr 1955 erinnert. Damals bildeten Text und Bilder eine gelungene Einheit, das Bild des Ignatius und seines Ordens war auf Goldgrund gemalt, begeisternd, fast zu idealistisch gezeichnet. Der neue Bildband ist nüchterner, sein Ignatiusbild verdeckt nicht die Sprünge in der Gestalt des Heiligen und in seinem Orden, bei aller Begeisterung lassen die offenen Fragen den Leser doch nachdenklich zurück. Vielleicht sind diese beiden Bände ein Spiegelbild des Ordens auf seinem Weg durch eine sich wandelnde Zeit. *G. Switek SJ*

Kasper, Walter: *Zukunft aus dem Glauben.* Mainz: Grünewald 1978. 112 S. Kart. 9,80.

Der bekannte Tübinger Theologe hat in diesem Bändchen fünf neuere Texte gesammelt, die in unterschiedlicher Weise die Frage nach der Zukunft aufgreifen. Das Thema „Zukunft aus dem Glauben" (9–41) wurde zur Vorbereitung des Freiburger Katholikentags erarbeitet; nicht nur der umfangreichste Beitrag, sondern die orientierende Grundlage für die weiteren Artikel, obwohl diese schon früher veröffentlicht wurden. So erschien der Text „Geheimnis Mensch" (42–56) 1973; die übrigen stammen aus den letzten beiden Jahren: „Die Zukunft der Frömmigkeit" (57–70), „Die Kirche unter dem Anspruch der Zukunft" (71–84) und „Sein und Sendung des Priesters – Gedanken über die Zukunft des priesterlichen Dienstes" (85–112).

Ohne Zweifel bekam das Thema Zukunft nach dem Schwinden eines allzu einfachen Fortschrittsoptimismus und mit dem Wachsen von Sorge und Angst neue Aktualität. Und wie Kasper aufzeigt, drängte sich dieser Aspekt auch in neueren Arbeiten zur Botschaft des Evangeliums auf eigene Weise immer stärker in den Vordergrund. Unter diesem Vorzeichen versuchen die Beiträge zunächst und vor allem eine Analyse der Situation und des breiten Gemeinbewußtseins, suchen die gegebenen Probleme und Befürchtungen zu erfassen, um anschließend auf die Zukunftsbezogenheit christlicher Wahrheit zu verweisen. Einige Wiederholungen fallen auf. Im ganzen aber sind wohl die drängendsten Probleme genannt und hilfreiche Durchblicke geboten, so daß es dem Bändchen in der Tat gelingt, sonst bedrückende Dunkelzonen auszuleuchten und damit einen ersten Schritt in der Hoffnung zu tun, für die seine Beiträge werben. *K. H. Neufeld SJ*

Gemeinsame Römisch-Katholische / Evangelisch-Lutherische Kommission: Das Herrenmahl. Paderborn, Frankfurt: Bonifacius, Lembeck 1978. 116 S. Kart. 6,80.

An Dokumente und Erklärungen gemeinsamer ökumenischer Studiengruppen hat man sich inzwischen gewöhnt – vielleicht schon zu sehr. Wohl deshalb erreichen sie nur selten voll und ganz ihr Ziel: zur Kenntnis genommen, geprüft und bedacht, auch verbessert und zu eigen gemacht zu werden (vgl. 47). Allein auf diesem Weg aber dürfte jener Mentalitätswandel breitere Kreise ziehen, der Voraussetzung wirksamer und lebendiger Ökumene ist. Das vorliegende Bändchen darf – gerade weil es sich so wenig spektakulär gibt – besondere Aufmerksamkeit erwarten. Die offizielle Kommission von Lutheranern und Katholiken legt in ihrem Text (9–47) ein umsichtiges „Gemeinsames Zeugnis" (13–30) der von beiden Seiten geteilten Lehre vom Her-

renmahl sowie eine Übersicht über die „Gemeinsamen Aufgaben" (31–47) vor, die sich aus unterschiedlichen Auffassungen und Verhaltensweisen ergeben. Dabei wurde besonderes Gewicht auf die Liturgische Feier gelegt. Zum Beleg gab man Texte und liturgische Ordnungen bei: neben der Messe auch sechs verschiedene Beispiele lutherischer Abendmahlsfeiern in verschiedenen Ländern und Traditionen (48–84). Dieser Teil ist trotz mancher Kürzungen doch etwas breit ausgefallen. Schließlich finden sich als dritter Teil Exkurse (85–114) zu den kontroversen Punkten von H. Meyer und V. Pfnür. Konkret geht es dort um die Art der sakramentalen Gegenwart Christi, das Verhältnis von Wort und Sakrament, die Wirkung „ex opere operato", Messe als Sühneopfer für Lebende und Verstorbene, Gemeinschaftsbezug und Wirkung der Eucharistie. Die beiden Referenten glauben, mit dieser nüchternen Bestandsaufnahme und Klärung von Absichten und Tendenzen dem weiteren Gespräch eine solide Basis zu geben.

Auf solche weitere Klärung jedenfalls ist diese ganze Veröffentlichung angelegt; sie wendet sich an „alle katholischen und lutherischen Christen" (12), ja an alle Gesprächsgruppen, weil die Wahrheit des Herrenmahls für alle – Christen wie Nichtchristen – bestimmt sei. Findet diese Einladung Gehör, dann könnte das Dokument nicht nur der ökumenischen Verständigung, sondern auch der Verlebendigung des Bezugs zu Jesus Christus dienen. *K. H. Neufeld SJ*

Zulehner, Paul M.: *Helft den Menschen leben.* Für ein neues Klima in der Pastoral. Freiburg: Herder 1978. 95 S. Kart. 9,80.

Zielgruppe dieses kleinen Buchs sind jene, die im Heilsdienst der Kirche (in der Pastoral) tätig sind oder sich erst auf diesen Dienst vorbereiten. Ihnen soll geholfen werden, jene Resignation zu überwinden, die – wie Zulehner mit Recht sagt – auf Pastoralkonferenzen ebenso wie in Pfarrgemeinderäten festzustellen ist. Insoweit also ein Plädoyer für ein „neues Klima in der Pastoral". Charakteristisch für Zulehners Buch ist, daß er in kurzen, prägnanten Kapiteln, in einer ansprechenden Sprache, in sowohl biblisch wie soziologisch begründeten Texten, in einer spirituellen Dichte den Leser einen Weg führt: von der Sinnfrage des Menschen über das „Lebenswissen Jesu" zur Kirche als „Lebenszusammenhang". Diese Kirche wird dann gesehen als Jüngerschaft und Jüngergemeinde bzw. als eine „Kontrastgesellschaft". Ein abschließendes Kapitel bietet „Fragmente einer Kultur ehelosen Lebens".

Selbst wenn manche Probleme der heutigen Pastoral nur angedeutet sind (etwa die religiöse Sozialisation junger Menschen) oder überhaupt nicht zur Sprache kommen (etwa die Sakramente), überzeugt der Ansatz an der Suche des Menschen nach „einem sinnvollen und geglückten Leben", besticht die zielstrebige Gedankenführung und ermutigt der Optimismus des Autors. Man kann nur wünschen, daß das Buch viele Leser findet: nicht nur unter Geistlichen und Ordensleuten, sondern auch unter jenen, die mit der konkreten Pastoral der Kirche oft wenig zufrieden sind und deshalb an der Kirche leiden. Hier könnte ihnen ein neuer Zugang zum „Dienst der Kirche an den Menschen" eröffnet, könnten sie selbst auch zum Engagement in diesem Heilsdienst ermutigt werden. *R. Bleistein SJ*

Psychologie

Görres, Albert: *Kennt die Psychologie den Menschen?* Fragen zwischen Psychotherapie, Anthropologie und Christentum. München: Piper 1978. 272 S. Kart. 24,–.

Als nunmehr 60jähriger legt der bekannte Autor in diesem Buch 11 Arbeiten vor, die, größtenteils in Zeitschriften und Sammelwerken veröffentlicht, sein Suchen und Forschen in den letzten 14 Jahren dokumentieren. Die Beiträge des ersten Teils zeigen sein Bemühen, einerseits die Psychoanalyse S. Freuds als Grundlage der Therapiearbeit konsequent

beizubehalten, andererseits aber darüber hinaus von der experimentellen Psychologie, von der Verhaltenstherapie und auch von A. Janovs Primärtherapie mehr über die Heilungsmöglichkeiten und Wirkzusammenhänge der menschlichen Psyche zu erfahren und damit die Grenzen der einzelnen psychologischen Schulen zu überwinden.

Neben dem interessanten Versuch, die Primärtherapie als Befreiung von „gespeichertem" Frühschmerz und damit von einem Dauerstressor zu deuten, wird hier im Abschnitt „Psychoanalyse und Verhaltenstherapie" eine intensive Auseinandersetzung mit der lern- und verhaltenspsychologischen Richtung vorgelegt – eine Frucht von Görres' langjähriger Tätigkeit am Institut für Klinische Psychologie an der Universität München. Ohne einer vorschnellen Synthese das Wort zu reden, macht der Verfasser plausibel, daß der lerntheoretische und experimentelle Ansatz der Verhaltenstherapie jene basalen Schichten des Menschen erfaßt, in denen er „von Erfahrungen verändert wird, ohne Erfahrungen zu verstehen" und darum hermeneutischen Methoden verschlossen bleibt (70), während jedoch für die ins Zentrum der Persönlichkeit hineinreichenden Fehlentwicklungen nach wie vor die psychoanalytische Therapie mit ihrer freien Assoziation und ihrem Gespräch die Methode der Wahl sein wird.

Dieses Suchen nach einer Psychologie und Anthropologie des ganzen Menschen bezieht in den Beiträgen des zweiten Teils auch die Religion ein: „Kennt die Religion den Menschen?" Außer dem schon in H. Zahrnts „Jesus und Freud" erschienenen geistvollen Glaubensbekenntnis eines Psychoanalytikers und seinen bekannten Ausführungen über Krankheit und Leid in Freudscher und christlicher Sicht findet sich hier auch eine für das religiöse Bewußtsein vieler Menschen erhellende Beschreibung der modernen Versuchung, zwischen Glaubenspflicht und Zweifelspflicht zu schwanken und schließlich eine Privattheologie aufzubauen, in der die Gottesidee von allem Bedrängenden gereinigt und zur Bestätigungsinstanz domestiziert ist.

Der aktuellste Beitrag setzt sich mit T. Mosers „Gottesvergiftung" auseinander. Görres weist einerseits auf das praktisch keinem Gläubigen ersparte Phänomen der „Gottesenttäuschung" hin, macht aber auch deutlich, daß sich Mosers Fluchgebete an einen Gott menschlicher Phantasie wenden und daß Mosers Gefühlsausbruch alle jene Beispiele ignoriert, wo das Christentum offensichtlich humanisierend gewirkt hat. Der praktischste Beitrag behandelt „Wege und Hindernisse der Meditation". Er beschreibt nicht nur die Schwierigkeiten vieler Menschen mit dem Meditieren und warnt nicht nur vor falschen Erwartungen gegenüber dem heutigen Meditationsangebot, sondern ermutigt auch zu einer ganzheitlichen, als Selbstverstärkung und Korrektur auf dem Weg christlicher Grundwerte wirksamen Meditationspraxis, die sich im Alltag verwirklichen läßt und bewährt.

Die in diesem Buch gesammelten „Probebohrungen einer integrativen und existentiellen Psychologie" erinnern in ihrer sprachlichen und gedanklichen Brillanz an die großen Essays der Väter der Psychoanalyse. Sie teilen mit diesen zwar den Nachteil, daß der Leser eher auf die Erfahrung des Psychotherapeuten als auf kasuistisches oder statistisches Material verwiesen wird, doch zeichnen sie sich auf jeder Seite durch eine heute seltene Weite des anthropologischen Ansatzes aus.

B. Grom SJ

Huth, Werner: *Wahl und Schicksal.* Voraussetzungen, Grundprinzipien und Kritik der Schicksalsanalyse von Leopold Szondi. Bern: Huber 1978. 375 S., 24 Abb., 20 Tab., Lw. 68,–.

Während S. Freud und C. G. Jung von ihren Anhängern systematisch propagiert und fast kultisch verehrt wurden, blieb der Schöpfer eines nicht weniger bedeutsamen und anregenden tiefenpsychologischen Ansatzes, Leopold Szondi, bis heute so etwas wie ein Geheimtip unter Fachleuten. Das umfangreiche, auf der Untersuchung von Tausenden von Fällen aufbauende, mit vielen Tabellen, Stammbäumen und testpsychologischen Kürzeln durchsetzte Werk des seit 1937 publi-

zierenden und seit 1944 in der Schweiz lebenden Ungarn war wohl zu fachpsychologisch, zu differenziert und auch gegen alle Modeströmungen zu sperrig, um von breiteren Kreisen rezipiert zu werden. Es ist ein Dienst und Verdienst, daß W. Huth, ohne Zweifel der beste Kenner dieses Werks und Forschers, aber keineswegs sein kritikloser Propagandist, mit dem vorliegenden Buch eine umfassende Einführung und Darstellung anbietet.

Nach einer längeren Einleitung beschreibt Huth im ersten darstellenden Kapitel die Beobachtungen, die Szondi zu seinem eigenen Ansatz, der sogenannten Schicksalsanalyse, führten. Es ist dies die vielfach belegte Tatsache, daß die Wahl des Ehepartners, der Freunde, des Berufs und eigentlich das ganze Verhalten des Menschen in einem hohen Maß erblich bestimmt ist, daß ein Mensch nur gegen den Wiederholungszwang der Ahnen mit ihren Triebtendenzen seinen Lebensweg, sein Schicksal frei gestalten kann. Die Theorie der Schicksalsanalyse, das zeigt das folgende Kapitel, berücksichtigt also immer, daß das Ich nur in Auseinandersetzung mit dem unbewußt wahllenkenden Faktor Erbe, d. h. mit genetisch-biologisch verankerten Tendenzen freiheitsfähig werden kann. Doch neben dem Erbe betrachtet Szondi auch die persönliche Trieb- und Affektnatur, die soziale Prägung und die weltanschauliche Umwelt als wahllenkende Faktoren.

Für ihn ist der Mensch also weder so instinktgebunden, wie K. Lorenz u. a. meinen, noch ist er so instinktenthoben, wie A. Gehlen und idealistische Anthropologen es darstellen. Vielmehr gilt es, die Eigenart menschlicher Triebe im Unterschied zu den tierischen zu sehen. Bei der Entstehung und Behandlung von psychischen Störungen ist immer auch der Anlagefaktor (Stammbaum) und die somatische Seite, andererseits aber auch die ganze Lebensgeschichte, also nicht nur die frühkindliche Prägung, sondern auch die gegenwärtige Situation des Patienten zu untersuchen. Neben dem von S. Freud entdeckten individuellen Unbewußten mit seiner Symptomsprache und dem von C. G. Jung angenommenen kollektiven Unbewußten mit seiner Symbolsprache ist ein „familiäres Unbewußtes" im Spiel, das sich in der „Wahlsprache", im Hingezogenwerden zu genverwandten Ehepartnern und Freunden und zu entsprechenden Möglichkeiten beruflicher Tätigkeit äußert. Szondi nimmt als Gegenkraft zu den genannten wahllenkenden Faktoren einen urmenschlichen Freiheitsdrang und einen „Ich-Trieb" nach Ausdehnung (Egodiastole) bzw. Einengung (Egosystole) an, der spezifisch human und ohne Vorläufer und Entsprechung im Tierreich ist. Als höchste Ich-Funktion und als spezifische, von Wahn und Illusion zu unterscheidende Möglichkeit, den Partizipationsdrang dieses Ich transzendierend zu verwirklichen, sieht Szondi den Glauben an den Geist Gottes.

Wie Szondi in der Logik dieser vieldimensionalen Sicht zu einer differenzierteren Klassifikation psychischer Erkrankungen kam, wie sie ihn eine höchst komplexe und eigenwillige Trieblehre erarbeiten ließ, wie sich diese Sicht im sogenannten Szonditest ein eigenes diagnostisches Instrumentarium schuf und zu einer die bisherigen Methoden ergänzenden schicksalsanalytischen Therapie drängte, wird von Huth im weiteren Verlauf seiner Darstellung entwickelt. Dabei zeigt er durchgehend, inwiefern die Schicksalsanalyse als Erweiterung des Freudschen Ansatzes zu verstehen ist und wo sie diesem Ansatz widerspricht. Esoterische Formulierungen Szondis, Einwände gegen seine Annahmen, Grenzen mancher Hypothesen und Mißverständnisse seiner Gegner werden umsichtig erläutert, die Berührungspunkte mit anderen psychologischen Forschungen aufgezeigt.

Nachdem Huth in einem erfrischend kritischen Eingangskapitel die Aufspaltung der klinischen Psychologie in viele Schulen mit einseitigen Theorieansätzen beschrieben und gleichzeitig die Flucht in einen theorielosen Pragmatismus als Unmöglichkeit entlarvt hat, nachdem er schließlich die Entwicklung Szondis vom Genetiker zum Ich-Psychologen nachgezeichnet hat, kann er am Schluß Bilanz ziehen: auch wenn manches an der Schicksalsanalyse späterer Forschung nicht standhalten werde, sei sie doch dadurch zukunftweisend, daß sie sich in einem heute einzigen umfas-

senden Ansatz um eine vielschichtige Sicht des Menschen bemühe, ihn als Natur und als Geist verstehe und damit die Einseitigkeit einer bloß naturwissenschaftlichen wie einer nur geisteswissenschaftlichen, einer bloß biologisch-deterministischen wie einer rein idealistischen Konzeption vermeide. Als Integration von empirischer Forschung und umfassender Interpretation sei dieses Werk ein „neugefundener Kontinent", wo noch vieles zu entdecken sei.

Huths sachkundige und kritische Darstellung lädt zu solcher Entdeckung ein. Diese Einladung, besonders das Kapitel über die Ich-Lehre, sollten alle lesen, die sich für eine überzeugende Anthropologie interessieren, nicht nur Psychologen. Nun liegt eine authentische Darstellung und ein sozusagen klassisches Handbuch der Schicksalsanalyse vor. Für eine Neuauflage wäre nur das eine zu wünschen, daß es durch eine Bibliographie und ein Sachverzeichnis ergänzt wird.

B. Grom SJ

Religionspädagogik

Karrer, Leo: *Der Glaube in Kurzformeln.* Zur theologischen und sprachtheoretischen Problematik und zur religionspädagogischen Verwendung der Kurzformeln des Glaubens. Mainz: Grünewald 1978. 297 S. Kart. 39,–.

Die „Kurzformel des Glaubens" beschäftigt seit 1965 viele Theologen und Religionspädagogen. In diesem Jahr veröffentlichte Karl Rahner in der Zeitschrift „Geist und Leben" seinen Beitrag „Ein kurzer Inbegriff des christlichen Glaubens für ‚Ungläubige'", der sozusagen diese theologische Idee auf den Weg brachte. Seitdem wurden nicht nur religionspädagogisch bedeutsame Entwürfe von Kurzformeln vorgelegt; es wurden auch die mit den Kurzformeln sich ergebenden Fragen (Konzentration des Glaubens, Hierarchie der Wahrheiten, das Wesentliche des christlichen Glaubens, die Zielgruppenorientiertheit der Verkündigung usw.), vor allem von Rahner-Schülern, diskutiert. Rahner selbst hat immer wieder das Thema aufgegriffen, so daß er in den Verdacht geriet, es handle sich in diesem Projekt nur um eine „Summa seiner eigenen Theologie"; er beschloß endlich seinen „Grundkurs des Glaubens" (Freiburg 1976) mit einem „kleinen Epilog" über die Kurzformeln des Glaubens (430–440).

Es war an der Zeit, einen Rückblick über die Geschichte und die Problematik der theologischen Idee „Kurzformeln des Glaubens" vorzulegen. Leo Karrer leistet in seiner Habilitationsschrift diese Aufgabe mit großer Sorgfalt. Von besonderem Wert dürfte sein viertes Kapitel über „die Kurzformeln in ihrer sprachlichen Struktur und in ihrer Kontextgebundenheit" (99–134) sein. Diese sprachtheoretischen Überlegungen verdeutlichen, wie hintergründig die Theorie der Kurzformeln des Glaubens ist. Das religiöse Sprachspiel, immer zurückgebunden auf eine „Erschließungssituation", führt zwar zu einer Kontextgebundenheit dieser Formeln (und damit zu ihrer Vielfalt), es überwindet aber die allzu selektive Wahrnehmung des Glaubens dadurch, daß eine Glaubenspraxis, die sich im letzten am Dogma orientiert, immer die einzelnen Formeln trägt.

Das Buch markiert einen Endpunkt in der Entwicklung dieser fruchtbaren theologischen Idee, deren Anliegen unter anderen Begriffen, wie etwa Konzentration des Glaubens oder Wesentliches des christlichen Glaubens, weiterverhandelt wird. Dennoch darf man dem Ergebnis von Leo Karrer zustimmen, wenn er schreibt: „Kurzformeln sind nicht selbst der Glaube; aber sie können aufschließende und tragende Ausdrucksformen für Menschen sein, die aus dem Glauben an Jesus den Christus in Hoffnung leben und aus diesem Grunde weder das ‚Geheimnis' ihres Glaubens verstummen noch ihren Glauben gegenüber der Welt erblinden lassen wollen." (258)

R. Bleistein SJ

ZU DIESEM HEFT

Gibt es in Afrika philosophische Reflexion? Wie stellt sich die Philosophie zu der überlieferten afrikanischen Weisheit und welchen Beitrag kann sie zur Entwicklung des schwarzen Kontinents leisten? Gerd Haeffner, Dozent für philosophische Anthropologie und Geschichtsphilosophie an der Hochschule für Philosophie in München, gibt einen Überblick über Grundfragen und Trends der heutigen Philosophie in Afrika.

Horacio Simian-Yofre, Professor am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom, stellt die Grundzüge der Theologie der Befreiung dar, wie sie im Dokument der Bischofskonferenz von Medellín (1968) und in den Werken dreier führender lateinamerikanischer Theologen formuliert werden. Er befaßt sich vor allem mit den bibeltheologischen Voraussetzungen dieses Denkens.

Mit dem Tod Romano Guardinis am 1. Oktober 1968 setzte ein Bedeutungs- und Wirkungsverlust ein, der noch heute überrascht, weil sich die Strahlkraft seiner Persönlichkeit und seines Denkens bis ins hohe Alter fast unvermindert erhalten hatte. Eugen Biser, heute Nachfolger Guardinis auf dem Lehrstuhl für christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie in München, trifft bei der Frage nach den Gründen auf Guardinis Grundanliegen, die Interpretation der Welt: Hat er „nur" interpretiert, oder gingen auch Anstöße zur Veränderung der interpretierten Welt von ihm aus?

Ernst Feil, Professor am Fachbereich Erziehungswissenschaft der Universität München, macht am Beispiel des marxistischen Denkens deutlich, wo wesentliche Wurzeln kritisch-revolutionären Denkens und Handelns liegen: Die Kritik an der Gesellschaft sei auch eine Folge von Erfahrungen in der eigenen Familie, die tief in das Unbewußte des Menschen hineinreichen.

Wilhelm F. Kasch schließt seine Untersuchung des Terrorismus (vgl. Oktober und November 1978) mit einer Analyse der Bedingungen und Motive des deutschen Terrorismus ab, wobei er auch die theologischen Voraussetzungen hervorhebt. Ein zentrales Problem sieht er in dem Gegensatz von Masse und Elite, von Wirklichkeit und Geist und der daraus folgenden utopischen Kritik.

30. JAN. 1980

14. MRZ. 1980

17. APR. 1980

5. SEP. 1980

24. OKT. 1980

20. MRZ. 1981

14. 4. 81

11. NOV. 1981

19. JUN 1981

21. JAN. 1982

17. Feb. 1982

25. FEB. 1982

-2. JUNI 1982

19. JULI 1982

28. JULI 1982

18. OKT. 1982

27. OKT. 1982

13. 01. 83